



ISSN : 2528-9861
e-ISSN : 2528-987X



cumhuriyet ilahiyat dergisi

*cumhuriyet
ilahiyat dergisi*

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
58140 Sivas/Türkiye
ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr
<http://dergipark.gov.tr/cuid>

23-2
Aralık
December
2019

*cumhuriyet theology
journal*

23-2 Aralık | December 2019

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528- 9861 e-ISSN: 2528-987X

Cilt / Volume: 23 Sayı / Issue: 2 (15 Aralık / December 2019)

Previous Title

Founded in 1996 as *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

Year Range of Publication with Former Title: 1996-2015

Vol. 1, no. 1 – Vol. 19, no. 2

Former ISSN: 1301 – 1197 Former e-ISSN: 1304-9399

Dergi Eski Adı: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(Yayımlanan Sayılar: Yıl 1996, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2015, Cilt 19, Sayı 2)

KAPSAM: Dinî Araştırmalar
İslam Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(15 Haziran & 15 Aralık)

BASIM YERİ: Rektörlük Matbaası
Sivas, Türkiye

BASIM TARİHİ: 15 Aralık 2019

YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce
& Arapça

SCOPE: Religious Studies
Islamic Studies

PERIOD: Biannually
(15 June & 15 December)

PLACE OF PUBLICATION: Rectorate
Printing House, Sivas, Turkey

PUBLICATION DATE: December 15,
2019

L. PUBLICATION: Turkish & English
& Arabic

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Cumhuriyet Theology Journal is an international peer-reviewed academic journal
published twice a year.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), özet (en az 750 kelime) ve *İSNAD Atıf Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 750 words), and a bibliography prepared with [The ISNAD Citation Style](#)

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sivas, 58140, Turkey

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, Sivas, 58140, Turkey

[mailto : ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ilahiyat.dergi@cumhuriyet.edu.tr)

Tel: (90 346) 219 12 15 Fax: (90 346) 219 12 18

<https://dergipark.org.tr/en/pub/cuid>

YAYINCI / PUBLISHER

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 58140, Sivas, TÜRKİYE

Sivas Cumhuriyet Univ, Fac of Theology, 58140, Sivas, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology

Prof. Dr. Yusuf Doğan doganyusuf58@hotmail.com

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Ahmet Çelik ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Dr. Sema Yılmaz semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Adem Çiftci ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş miyaseyavuz@gmail.com
İgdir University, Faculty of Theology, TURKEY

Dr. Zeynep Yücedoğru atzy1@nottingham.ac.uk
University of Nottingham, Department of Theology and Religious Studies, UK

Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr
İstanbul Medeniyet University, Faculty of Education, İstanbul, TURKEY

Dr. Metin Güven metinguven1416@hotmail.com
Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, USA

Dr. Kenan Tekin ktekin@fas.harvard.edu
Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations, Boston, USA

Dr. Fatma Kurttekin fkurttekin@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Maruf Çakır marufca@hotmail.com
Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Kutahya, TURKEY

Arş. Gör. Esmâ Güneş ekorucu@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Alper Ay alperay@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Hamit Demir hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Gülistan Aktaş gaktas@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sena Kaplan senakaplan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Bayram Ünce bayramunce@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Merve Yetim merveyetim@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Rukiye Göğen rukiye-yilmaz58@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek ofarukozbek@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Salime Bera Kemikli skemikli@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Naim Yaman nyaman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Sema Tombul stombul@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Nurgül Akdoğan nakdogan@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. Ayşe Mine Akar aysemineakar@gmail.com
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

Arş. Gör. İlknur Bahadır ilknurbahadir@cumhuriyet.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

- Prof. Dr. M. Sait Özervarlı** sozervar@yildiz.edu.tr
Yıldız Technical Univ, Humanities and Social Sciences, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Mürteza Bedir** mbedir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Necmettin Gökçır** ngokkir@istanbul.edu.tr
Istanbul Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Ünal Kılıç** ukilic@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Cemal Ağırman** agirman@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Jon Hoover** Jon.Hoover@nottingham.ac.uk
Nottingham Univ, School of Humanities, Dept of Theology, UK
- Dr. Abdullah Pakoğlu** apakoglu@gmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Adem Çiftci** ademciftci28@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Sema Yılmaz** sema_106@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Dr. Ahmet Çelik** ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univeristy, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman** a.kahraman69@hotmail.com
Marmara Univ, Faculty of Theology, Istanbul, TURKEY
- Prof. Dr. Enbiya Yıldırım** enbiyayildirim@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. İsmail Çalışkan** duralaroltu@hotmail.com
Ankara Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Ramazan Altıntaş** ramazanaltintas59@hotmail.com
Necmettin Erbakan Univ, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
- Prof. Dr. M. Doğan Karacoşkun** mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık Univ, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
- Prof. Dr. Ahmet Yıldırım** ayildirim2000@hotmail.com
Yıldırım Beyazıt Univ, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
- Prof. Dr. Alim Yıldız** ayildiz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz** hyilmaz@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Talip Özdeş** tozdes@cumhuriyet.edu.tr
Sivas Cumhuriyet Univ, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Prof. Dr. Ömer Kara** omer.kara@atauni.edu.tr
Atatürk Univ, Faculty of Theology, Erzurum, TURKEY
- Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu** muammer.iskenderoglu@erdogan.edu.tr
Recep Tayyip Erdogan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
- Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
- Dr. Bakt Murzarayimov** murzaraim@mail.ru
Manas Univ, Department of Islamic Studies, KYRGYZSTAN

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. / *Cumhuriyet Theology Journal* uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Miyase Yavuz Altıntaş – Dr. Zeynep Yücedoğru -Dr. Zuhal Ağılkaya Şahin-
Dr. Metin Güven- Dr. Kenan Tekin

DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	ESCI: Emerging Sources Citation Index Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	Scopus Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	EBSCO Humanities International Index Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	EBSCO Humanities Source Ultimate Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	ATLA RDB®: ATLA Religion Database® Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	MLA International Bibliography Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	ProQuest Central Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ProQuest Turkey Database Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	ULAKBİM TR DİZİN Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı TURKISH NATIONAL DATABASE Social Science and Humanities Database Indexing Start: 01/01/2012 Volume/Issue: 16/1
	Index Copernicus International Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	CEEOL: Central and Eastern European Online Library Indexing Start: 06/10/2016 Volume/Issue: 20/1

Diğer indeksler için bk. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>



Cumhuriyet İlahiyat Dergisi *Cumhuriyet Theology Journal*
Cilt: 23 Sayı: 2 (15 Aralık 2019) Volume: 23 Issue: 2 (December 15, 2019)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

EDİTÖRDEN

From The Editor

Sema Yılmaz 581-584

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ve Öğrenci Silsilesi

The First Jurist Who Introduced the Ḥanafî Sect in Andalusia: 'Abdallāh b. Farrūkh and His Students

Abdullah Acar 585-607

el-Kādî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

Al-Qādî Ḥusayn al-Marwarrūdhi's Understanding of Ijmā'

Davut Eşit 609-629

Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddeve Simnânî Örneği

Criticism against Ibn al-Arabî from among Süfî's: the Case of 'Alā' al-Dawla al-Simnânî

Kübra Zümrüt Orhan 631-649

Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri

From the Methodology of Ḥadīth to the History of Ḥadīth: The Courses of the History of Ḥadīth in Dār al-Funûn Theology

Nilüfer Kalkan Yorulmaz 651-671

Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel Çıkar Argümanı

The Question of Just Ruling in Siyâsetnâmas: Ethical Argument and Self-interest Argument

Zeynel Abidin Kılınç 673-691

Yünus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Ḥaqqî Bursavî'de Türk Tasavvuf Şiirine Özgü Mazmûn Arayışları

A Searching for Mazmûns (Poetic Themes) Pertaining to Turkish Islamic Literature in the Works of Yünus Emre, Niyâzî-i Mısrî and İsmâ'îl Ḥaqqî Bursavî

Mehmet Murat Yurtsever 693-714

İçindekiler

Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

The Name Search for Sufis and the Issue of the Origin of the Word Tasawwuf

Eyyup Akdağ _____ 715-737

Kur'an'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

Tafannun (stylistic variation) in Similar Meanings and Utterances in the Qur'an

Ahmet Sait Sıcak _____ 739-763

Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

The Criticism of Some Evaluation and Assertion About Isrâ'iliyyât in Tafsîr

Enes Büyük _____ 765-785

Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hâdîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü

One Hadîth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qâşş and his Fawâ'id Hadîth Abî 'Umayr

Suat Koca _____ 787-811

Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi

The Effect of Hanafî Fiqh Thought on the Early Ottoman Fiqh Studies in the Mamlûk Period

Bekir Karadağ _____ 813-829

Mekkî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi

Evaluation of Riwayahs of Tafsîr in the Context of Correlated with 'Abdallâh b. Salâm Verses in Meccan Suras

Sami Kılınçlı _____ 831-853

Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

From Manuscripts to Codicology: An Introduction to Critical Edition

Harun Bekiroğlu _____ 855-889

Ayet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar

The Importance of Verses and Hadiths in Explaining Political Concepts: Reflections From Mirrors for Princes

Nurullah Yazar _____ 891-909

Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Cahiz Örneği

Balâgha Currents Before the Formation Period: The Case of al-Jâhîz

Nazife Nihal İnce _____ 911-928

X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve Pojega Sancaklarının Sosyoekonomik Durumu

Socioeconomic Status of the Sanjak of Kemah, Âmid and Pojega According to the Three Sanjak Laws of the Xth (XVIth) Century

Tuğba Aydeniz _____ 929-950

Contents

- Sipāhîzâde'nin Enmûzecü'l-Fünûn'unda Tefsir İlmi**
The Science of Tafsîr in Anmûdhaju'l-Funûn By Sipāhîzâdah
Mehmet Çiçek _____ 951-975
- Tabersî'nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi**
The Review of Evidences That al-Tabarsî Used in The Argument of Recitations
Nesrişah Saylan _____ 977-991
- Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı**
The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo Novel
Adnan Arslan _____ 993-1008
- Deleuzian Conceptualizaion of "Agency": Muslim Women Ques-tions**
Deleuze'in Felsefesi Bağlamında İrade Kavramı: Müslüman Kadına Dair Sorular
Hesna Serra Aksel _____ 1009-1025
- İslâm Eğitimi Açısından Küresel Vatandaşlığa Bakış**
إسلامي تربوي منظور من العالمية المواطنة
Global Citizenship from an Islamic Educational Perspective
Mohammad Jaber Thalgi _____ 1027-1051
- Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde İrab Olgusu**
الأرضرومي الله ولطف البيضاوي تفسير في الإعراب ظاهرة
The Phenomenon of I'râb in the Tafsîrs of Bayḍāwî and Lutfullāh al-Ardurûmî
Yakup Kızılkaya- Mücahit Elhut _____ 1053-1072
-

FROM THE EDITOR

The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 23 Issue 2

Dr. Sema Yılmaz

Editor

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr

orcid.org/0000-0001-5076-1500

Welcome to the 23rd volume 2nd issue of Cumhuriyet Theology Journal which left behind 22 years of academic publication journey.

It is important to carry out valuable scientific studies in academic life as well as to reach a wide audience. Our journal has achieved great progress in both national and international academic publication. Today, almost all scientific knowledge can be reached through online access. The researches in the field of religious studies in Turkey deserves to reach all the world beyond the boundaries of the libraries. Cumhuriyet Theology Journal has gained a very rapid acceleration in the last five years by meeting the international publication criteria with its format and publication principles and has managed to attract the attention of the scientific world. The Isnad Citation Style developed within our journal and workshops conducted under the leadership of our journal are examples of the Theology Field Journals. We are pleased to announce two important news in this issue. The first is that the 2nd Edition of the Isnad Citation System is available to you, and the second is the addition of the Arabic language option to our journal. In 23rd volume 2nd issue two Arabic articles were published for the first time.

Our journal now has been indexed by various international indexes:

TURKISH NATIONAL DATABASE Social Sciences and Humanities Database (Accepted: 13/11/2015)

The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Accepted: 25/03/2016)

ATLA RDB©: ATLA Religion Database© (Indexing and Abstracting Start: 20/05/2016)

BROWZINE Academic Journal Collections (Accepted: 07/07/2016)

J-GATE: E-Journal Gateway (Accepted: 07/07/2016)

ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Accepted: 24/08/2016)

DOAJ: Directory of Open Access Journals (Accepted: 02/09/2016)

MLA International Bibliography (Indexing and Abstracting Start: 14/06/2016)

CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Accepted: 06/10/2016)

EBSCO Humanities International Index (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

EBSCO Humanities Source Ultimate Database (Indexing and Abstracting Start: 07/01/2016)

PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Accepted: 01/01/2016)

ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Accepted: 12/02/2017)

ESCI: Emerging Sources Citation Index (Indexing and Abstracting Start: 01/01/2016)

ProQuest Central (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

ProQuest Turkey Database (Accepted: 15/01/2017, 21/1)

Index Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)

Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

Moreover, we have also announced the preliminary review form and the review form for the blind review process. We examine Turkish and English titles, summaries, and keywords to make sure that they correspond to the field's terminology. Furthermore, we require proper nouns and concepts/terms to be written in the reference style of TDV Encyclopaedia of Islam. We also particularly require for the articles to use the Isnad Citation Style.

To improve the academic quality of the journal, we have also checked the article up for plagiarism. The articles that are marked with a result above %15 are returned to the authors with a plagiarism report.

It might be right to note here that we have been getting more attention from scholarly world day by day with our mission and standards. The journal has received 73 articles between July 1- September 15, 2019 from the academic world. All articles went through the pre-review process to check the referencing and transliteration style before testing them using a plagiarism checker. We then have forwarded the articles that successfully passed the plagiarism check to our reviewers. Following this process, we have been able to offer to you 40 articles, a bookreview and a symposium review at two our issues.

We are delighted to offer you the various ranges of themes and topics with this new issue. We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Adem Çiftci, Dr. Fatma Kurttekin, Res. Asst. Maruf Cakır, Res. Asst. Alper Ay, Res. Asst. Esmâ Güneş, Res. Asst. Bayram Ünce, Res. Asst. Sena Kaplan, Res. Asst. Gülistan Aktaş, Res. Asst. Hamit Demir Res. Asst. Merve Yetim, Res. Asst. Rukiye Gögen, Res. Asst. Ömer Faruk Özbek, Res. Asst. Salime Bera Kemikli, Res. Asst. Naim Yaman, Res. Asst. Sema Tombul, Res. Asst. Nurgül Akdoğan, Res. Asst. Ayşe Mine Akar, Res. Asst. İlknur Bahadır and the editors of the language review-process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Zeynep Yucedoğru, Dr. Zuhâl Ağilkaya Şahin, Dr. Metin Güven and Dr. Kenan Tekin.

For the next issue, which will be published on June 15, 2020 we announce the acceptance of the articles from January 1 to March 15 by our editorial board. We wish you convenience in your studies..

EDİTÖRDEN

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 23 Sayı 1

Akademik yayın yolculuğunda 22 yılı geride bırakan Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 23. Cilt 2. Sayısına hoş geldiniz.

Akademi dünyasında değerli bilimsel çalışmalar yapmak kadar yapılan çalışmaları geniş bir okuyucu kitlesine ulaştırmak da önemlidir. Günümüzde neredeyse tüm bilimsel birikime online erişim vasıtasıyla ulaşmak mümkündür. Türkiye'de din bilimleri alanında yapılan araştırmalar da kütüphanelerin sınırlarını aşip tüm dünyaya ulaşmayı hak etmektedir. Cumhuriyet İlahiyat Dergisi sahip olduğu format ve yayın ilkeleriyle uluslararası yayın kriterlerini karşılayarak son beş yılda çok hızlı bir ivme kazanmış ve ilim dünyasının dikkatini çekmeyi başarmıştır. Dergimiz bünyesinde geliştirilen İsnad Atıf Sistemi ve dergimizin öncülüğünde gerçekleştirilen çalıştaylar ile de İlahiyat Alan Dergilerine örneklik teşkil etmektedir. Bu sayımızda iki önemli haberi sizlere duyurmaktan mutluluk duyuyo-

ruz. İlki İsnad Atıf Sistemi'nin 2. Edisyonu'nun sizlerin kullanımına sunulmuş olması, ikincisi dergimize Arapça dil seçeneğinin eklenmesidir. 23. Cilt 2. Sayımızda ilk kez 2 Arapça makale yayımlanmıştır.

15 Haziran ve 15 Aralık'ta olmak üzere yılda 2 sayı ve 1 özel sayı yayınlamayı misyon edinmiş olan dergimiz yeni yayın döneminde de yoğun bir ilgiye mazhar olmuştur. 1 Temmuz- 15 Eylül 2019 döneminde Din Bilimlerinin birçok alanından 73 makale değerlendirilmek üzere dergimize ulaşmıştır. Yayın ilkelerimiz ve İsnad Atıf Sistemi gözönünde bulundurularak gerçekleştirilen ön kontrolden sonra makaleler intihal tespit programı kullanılarak kontrol edilmiştir. Ön kontrolü tamamlanan ve benzerlik oranı %15'in altında olan makaleler hakem değerlendirme sürecine gönderilmiştir.

Bu sayımızda, söz konusu 73 çalışma içinden ön değerlendirme ve intihal taramasından geçen, hakemlerimizin de akademik içerik açısından yayımlanmasını uygun bulunduğu 3 İngilizce, 2 Arapça olmak üzere toplam 40 orijinal araştırma makalesi sizlerin dikkatine sunulmuştur. Ayrıca bir kitap değerlendirmesi bir de bilimsel toplantı değerlendirmesi yer almaktadır.

15 Aralık 2019 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler hakkında da sizlere bilgi sunmak istiyoruz. Dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

- WORLDCAT (Başlangıç: 15/12/1996)
- ULAKBİM TR DİZİN (Kabul: 13/11/2015; 2012 Yılı 16. Cilt 1. Sayıdan itibaren)
- CROSSREF DOI (Başlangıç: 15/06/2014)
- OAJI / Open Academic Journals Index (Kabul: 08/08/2015)
- SHERPA/RoMEO (Kabul: 21/08/2015)
- INDEX COPERNICUS INTERNATIONAL (Kabul: 08/12/2015)
- OPENAIRE (Başlangıç: 15/12/2015)
- ERIH PLUS: The European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences (Kabul: 25/03/2016)
- TEI: Türk Eğitim İndeksi (Kabul: 20/04/2015)
- DRJI: Directory of Research Journals Indexing (Kabul: 25/04/2016)
- ESJI: Eurasian Scientific Journal Index (Kabul: 29/04/2016)
- SIS: Scientific Indexing Services (Kabul: 04/05/2016)
- SAIF / Scholar Article Impact Factor (Kabul: 05/05/2016)
- SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Kabul: 07/05/2016)
- ATLA RDB©: ATLA Religion Database© - EBSCO (Başlangıç: 20/05/2016)
- PKP INDEX: Public Knowledge Project Index (Kabul: 09/06/2016)
- ASOS: Academia Social Science Index (Kabul: 15/06/2016)
- BROWZINE Academic Journal Collections (Kabul: 07/07/2016)
- J-GATE: E-Journal Gateway (Kabul / Accepted: 07/07/2016)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources (Kabul: 24/08/2016)
- DOAJ: Directory of Open Access Journals (Kabul: 02/09/2016)
- MLA International Bibliography -EBSCO ve ProQuest (Başlangıç: 14/06/2016)
- İDEALONLINE: Türkçe Online Kütüphane (Kabul: 21/09/2016)
- CEEOL: Central and Eastern European Online Library (Kabul: 06/10/2016)
- EBSCO Humanities International Index (Başlangıç: 07/01/2016)
- EBSCO Humanities Source Ultimate (Başlangıç: 07/01/2016)
- RESEARCH BIB: Academic Resource Index (Kabul: 25/01/2017)
- CORE Database (Kabul: 30/01/2017)
- PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy (Kabul: 01/02/2017)
- ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing (Kabul: 12/02/2017)

SWI: Scientific World Index (Kabul: 17/03/2017)
ESCI: Emerging Sources Citation Index (Başlangıç: 01/01/2016)
ProQuest (Kabul: 27/10/2017)
EuroPub (Kabul: 08/11/2017)
Index Islamicus (Kabul: 13/12/2017)
Scopus (Başlangıç: 01/01/2016; 20/1; Kabul: 23/01/2018)

Dergimizin 23. Cilt 2. Sayısı ve Prof. Dr. Fuat Sezgin anısına ithaf ettiğimiz Felsefe ve Din Bilimleri Özel Sayısı'nda Din Bilimleri alanından birçok güncel ve ilgi çekici araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimizi ifade etmek isteriz.

Yeni sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında yadsınmaz emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi, Arş. Dr. Öğr. Üyesi Gör. Fatma Kurttekin, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Alper Ay, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Gör. Bayram Ünce, Arş. Gör. Sena Kaplan, Arş. Gör. Gülistan Aktaş, Arş. Gör. Hamit Demir Arş. Gör. Merve Yetim, Arş. Gör. Rukiye Göğen, Arş. Gör. Ömer Faruk Özbek, Arş. Gör. Salime Bera Kemikli, Arş. Gör. Naim Yaman, Arş. Gör. Sema Tombul, Arş. Gör. Nurgül Akdoğan, Arş. Gör. Ayşe Mine Akar, Arş. Gör. İlknur Bahadır ile Arapça dil editörü Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Uzm. Zeynep Yücedoğru, Dr. Öğr. Üyesi Zuhâl Ağilkaya Şahin, Dr. Metin Güven ve Dr. Kenan Tekin'e teşekkür ederiz. Dergimizin 23. Cilt 2. ve 3. Sayı (Özel Sayı)'larından itibaren Yazı İşleri Müdürü olarak Dr. Ahmet Çelik'in görevlendirildiğini bildirir kendisine yeni görevinde başarılar dileriz. Önceki sayılarımızda dergimizin Yazı İşleri Müdürlüğünü ifa eden Doç. Dr. Ali Yılmaz'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Haziran 2020'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin yayın kurulumuz tarafından 1 Ocak- 15 Mart olarak değiştirildiğini hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz..

Dr. Sema Yılmaz
Editör

semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr
orcid.org/0000-0001-5076-1500

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 585—607

Endülüs'ü Haneî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ve Öğrenci Silsilesi

The First Jurist Who Introduced the Ḥanafî Sect in Andalusia: ‘Abdallāh b. Farrūkh and His Students

Abdullah Acar

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Necmettin Erbakan University Faculty of Theology, Department of Fiqh
Konya, Turkey
abacar42@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-5792-4712

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 24 August / Ağustos 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 14 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 585-607

Cite as / Atıf: Acar, Abdullah. "The First Jurist Who Introduced the Ḥanafî Sect in Andalusia: ‘Abdallāh b. Farrūkh and His Students [Endülüs'ü Haneî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ve Öğrenci Silsilesi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 585-607.

<https://doi.org/10.18505/cuid.610347>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Among the Muslims the most common sect is Hanafî. It is mentioned in the Hanafi sect that there are a line of students who transfer the principles of the sect from generation to generation. In order for the Islamic conquests that started simultaneously in the Eastern and Western lands to be permanent, people were sent to teach Islamic morality, worship and fiqh that encompass daily life. From the 2nd century (A.H.) the sectarianization process that started in the centers such as Kufa, Medina and Damascus has naturally spread to the geography of the West. Many jurists who were educated in the madrasas in the East transferred this education to the newly conquered lands in the West, thus contributing to the fact that sectarianization began in the East and West at the same time. During this period, the views of many mujtahids, including Abû Hanîfa and his students, began to enter this geography again through his students. In this article, the most important person who introduced the Hanafi sect in the Andalusian region and transferred Abu Hanifa's ijtihads, 'Abdallâh Ibn Farrûkh's life, his scientific personality, his contributions to the spread of the sect and the reasons for the Hanafi sect to find supporters in the region will be followed by a short course and the history of the sect will be tried to uncover in the history of Andalusia.

Summary: Among the Muslims the most common sect is Hanafî. It is not a coincidence that the Hanafi sect spread more than other sects and found supporters. Abû Hanîfa (d. 150/767) is the most senior among the imams of four leading sects. He experienced about commercial and everyday life, had loyal students. This is because he discussed with his students before deciding on a ruling.

Islamic conquests in the east and west started at the same time. Experts teaching Islamic morality were sent to conquered places. In this way, both morality and Islamic law, which encompasses worship and daily life, were also taught. Since the implementation of justice was considered as the main duty of the state, legal affairs were dynamic and systematically organized. For this purpose, both in the Medina and the newly conquered lands, various issues such as, management, use, distribution, non-muslim marriage, trade and so on emerged. These issues were carried out with the "kadi" establishment, which is like today's ministry of justice.

In the Hijri 2nd century, Fiqh schools produced practical solutions to matters of process and worship in centers such as, Iraq, Medina and Damascus. These schools completed the sectarianization process after a century. Many Islamic jurists who took madrasah education in the east taught these training in the west. They pioneered the development of this sectarianization process both in the east and the west at the same time.

The Islamic jurisprudence solved the problems that emerged with the conquest process that began in Andalusia, primarily through the independent jurisprudence, kadi and muftis in the region. After 710 A.C., the Hanafî sect reached Andalusia. After the death of Abû Hanîfa, Abu Yusuf became the chief justice. Later, the views of Abû Hanîfa gained importance. Abu Yusuf appointed the judges who knew the Hanafi sect. Abû Hanîfa's students, like a gold mine, embraced the views of their teachers. These jurisprudences were adopted by the supporters. Imam Muhammad was the first to write the case law of Abû Hanîfa. The views and thoughts of Abû Hanîfa, which were published by Imam Muhammad, spread throughout Iraq, Damascus, Iran and Khorasan. Later these thoughts reached North Africa that was under the control of Aghlabid (A.C. 800-909).

In the same era, 'Abdallâh b. Farrûkh passed to the way 6500 km to learn western sciences. The purpose of Farrûkh is to write the views of his teacher, Abû Hanîfa. In this way, he returned to Andalusia by writing ten thousand subjects. Beginning from 767 A.C., Hanafi sect gradually began to form in this region. He served as a judge voluntarily, although he did not serve as the official judge. Therefore, it contributed greatly to the spread of this sect in the

west. The Mālikī sect, which due to from the animosity of Umayyad (A.C. 661-750) and Abbasids (A.C. 750-1258), came to the forefront. Abdullah b. Ferrūh was not as famous as the other disciples of Abū Ḥanīfa.

Although Ḥanafīism spread in the west, it was in the foreground in the eastern geographies. Scholars such as Qadi Ayyad (d. 544/1149), Ibn Farḥūn (d. 799/1397), Muhammad Abū Zahra (d. 1974) and Hintātī state that this sect was effective for a short time in the west. On the other hand, Maqdisī (d. 380/999) states that Ḥanafī existed in Andalusia until the second half of the third century A.C. and was at least as widespread as Mālikīism. Orientalist Lévi Provençal (d. 1956) says that Ḥanafī sect did not reach to Andalusia. However, it can be understood from the above statements that this view is not real. In addition, according to the student hierarchy described in the article, it is understood that the Ḥanafī sect maintained its existence in this region for a while. In Andalusia, the views of the sect from the 8th to the 13th centuries known, recognized and followed by experts and the public. Because this sect was not official, its books were not in demand. For this reason, the basic works belonging to the sect were not reproduced.

It is not true that the Ḥanafī sect never came to Andalusia or did not stay for a long time. ‘Abdallāh b. Farrūkh, who studied at Abū Ḥanīfa for 5 years, introduced Ḥanafī sect in Andalusia. Then his students continued this teaching.

In this study, the life, mastery and students of ‘Abdallāh b. Farrūkh, who made important contributions for the first time in teaching Ḥanafīism's to Andalusia, have been brought together. This information is summarized in terms of Ḥanafīism's entry into Andalusia, the reasons for acceptance in social life and the duration of the sect in the region.

Keywords: Islamic Law, Ḥanafī Sect, Al-Andalus, ‘Abdallāh b. Farrūkh, The Geography of Fiqh.

Endülüs’ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ve Öğrenci Silsilesi

Öz: Müslümanlar arasında en fazla müntesibi bulunan mezhep Hanefîlikdir. Mezhebin bu kadar taraftar bulmasında, çeşitli sebeplerin yanında mezhebin usul ve esaslarını nesilden nesile aktaran *öğrenci silsilesinin bulunması* da zikredilir. Doğu ve Batı topraklarında eş zamanlı başlayan İslam fetihlerinin kalıcı olabilmesi için buralara İslam ahlakı ve adabını öğreten şahıslar da gönderilmiş, onlara ibadetler ve günlük hayatı kuşatan ahlak ve fıkıh da öğretilmiştir. Hicri II. yüzyıldan itibaren Irak, Medine, Şam gibi merkezlerde başlayan mezhepleşme süreci, doğal olarak Batıdaki coğrafyaya da sıçramıştır. Doğu’daki medreselerde eğitim alan birçok fakih, aldıkları bu eğitimi Batı’da yeni fethedilen topraklara nakletmişler, böylece mezhepleşme olgusunun Doğu ile Batı’da aynı anda başlamasında etkili olmuşlardır. Bu dönemde, Ebu Hanîfe’nin ve öğrencilerinin de bulunduğu birçok müctehidin görüşleri fethedilen yeni bölgelere yine öğrencileri aracılığı girmeye başlamıştır. Bu makalede, Endülüs’ün fethi öncesinde mezhep olgusu, Hanefî mezhebinin Endülüs bölgesine girişini hazırlayan sebepler, Ebu Hanîfe’nin ictihadlarının naklinde büyük hizmetleri bulunan Abdullah b. Ferrûh’un hayatı, ilmî kişiliği, mezhebin yayılmasına olan katkıları ve kendisinden sonraki talebe silsilesi ve bölgede Hanefîliğin etkisini kaybettiği yılları içeren kısa bir seyir takip edilerek mezhebin Endülüs’teki tarihçesi ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Özet: Müslümanlar arasında en fazla müntesibi bulunan mezhep Hanefîlikdir. Hanefî mezhebinin diğer mezheplere oranla daha çok yayılması ve taraftar bulması tesadüfi bir durum değildir. Halen müntesibi bulunan dört mezhebin imamaları arasında en kıdemlisi, ticarî ve gündelik hayat hakkında en fazla tecrübeye sahip olması, dirayetli öğrenci silsilesine sahip olması ve Ebu Hanîfe’ye (ö. 150/767) ait fikhî yorumların öncelikle öğrencileriyle müzakere edildikten sonra karara bağlanmasının bu yayılmada etkili olduğu belirtilir.

Doğu ve Batı topraklarında eş zamanlı başlayan İslam fetihlerinin kalıcı olabilmesi için buralara İslam ahlakını öğreten şahıslar da gönderilmiş, böylece ibadetler ve günlük hayatı kuşatan ahlak ve fıkıh da öğretilmiştir. Vatandaşları arasındaki adaletin temini, devletin temel görevi sayıldığı için hukuk işlerinin düzenli, dinamik ve sistematik olmasını gerektirir. Bu

588 | Abdullah Acar. Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ...

amaçla hem Medine'de hem de yeni fethedilen bölgelerde toprakların yönetimi, kullanılması, dağıtımı, gayr-i müslimlerle evlenme, ticaret vb. yeni ortaya çıkan hukukî muamelelerin çözümlenmesi için bugünkü adalet bakanlığına benzer bir kurum olan kadılık ihdas edilmiştir.

Hicrî II. yüzyıldan itibaren Irak, Medine, Şam gibi merkezlerde hem ibadet hem de muamelat meselelerini ilgilendiren konularda teorik ve pratik çözüm üreten fıkıh ekolleri, yüzyılı aşkın bir zaman diliminden sonra mezhepleşme sürecini tamamlamıştır. Doğu'daki medreselerde eğitim alan birçok fakih, aldıkları bu eğitimi Batıda yeni fethedilen topraklara nakletmişler, böylece mezhepleşme olgusunun Doğu ile Batı'da aynı anda başlamasında öncülük etmişlerdir.

İslam fıkıhı, Endülüs'te başlayan fetih süreciyle birlikte ortaya çıkan meseleleri, öncelikle bölgedeki bağımsız fakih, kadı ve müftüler aracılığı ile çözmüştür. Endülüs'ün Hanefî mezhebi ile tanışması ise 710 yılında başlayan fetihden çok sonralarına tesadüf eder. Vefatından sonra, talebesi İmam Ebu Yusuf'un başkadi olmasıyla hocası Ebu Hanîfe'nin görüşleri daha da önem kazanmış, yöneticiler de Hanefî mezhebini resmi mezhep kabul etmişlerdir. Ebu Yusuf'un, uygulamada birliğin sağlanması adına Hanefî mezhebine meyilli kadılar ataması, kadınların tabi olacakları kaidelerin belirlenmesi ihtiyacını doğurmuştur. Bu sebeple Ebu Hanîfe'ye kadar gelen fikhî görüşlerin el kitabı mahiyetinde kitaplaştırılmasına başlanmıştır. Ebu Hanife'nin talebeleri de z-h-b kelimesinin kök manalarından birisi olan altın madenine sahip çıkarısına hocalarının görüşlerine/zehabına sahip çıkmışlar, altın değerindeki bu icthatlar da rağbet görmüş ve taraftar bulmuştur. Ebu Hanîfe'nin içtihatlarını yazıya geçirmeye ve çoğaltmaya başlayan ilk talebesi İmam Muhammed'dir. İmam Muhammed'in kitaplaştırdığı hocasının bu görüş ve kanaatleri öncelikle Irak, Şam, İran, Horasan bölgesinde yayılmış, daha sonra da Ağlebîlerin yönetimi altındaki Kuzey Afrika'ya da ulaşmıştır.

Aynı dönemde, Batıdan ilim tahsil etmek üzere günümüz ölçümüyle altı bin beşyüz km. lik yolu türlü zahmetlerle aşarak Irak topraklarına gelen ve Ebu Hanîfe'nin vefatından beş sene öncesine kadar ondan ilim tahsil eden Abdullah b. Ferruh da hocasının bu görüşlerinin yazıya aktarılması bilinciyle kendi ifadesine göre on bin meseleyi yazarak Endülüs'e dönmüştür. Abdullah b. Ferrûh'un Irak'tan Endülüs'e döndüğü tarih olan 767 tarihinden itibaren Hanefîlik yavaş yavaş bu coğrafyaya girmeye başlamıştır. Böylece o bir fakih olarak resmi kadılığı kabul etmese de öğrendiklerini aktarmaya ve fahri olarak uygulamaya koymaya başlamıştır. Aslında mezhebin Batı istikametinde yayılması ve tanıtılmasında üstün gayret sarfetmiş olan Abdullah b. Ferrûh, Emevî-Abbasî siyasi çekişmelerinin de etkisiyle bölgede Malîkî mezhebinin üstün duruma getirilmesi sebebiyle Ebu Hanife'nin diğer öğrencileri kadar meşhur olmamıştır.

Hanefîliğin Batıdaki bu yayılışına rağmen, Hanefîlik denilince akla genellikle Doğu coğrafyaları gelmektedir. Kadı İyâz (ö. 544/1149), İbn Ferhûn (ö.799/1397), Muhammed Ebu Zehre (ö.1974), Hentâtî gibi âlimler bu mezhebin çok kısa süreli Batıda da tanındığı ve belli bir süre etkili olduğunu zikrederler. Buna karşılık Makdisî (ö. 380/999), hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısına kadar Hanefîliğin Endülüs'te var olduğunu ve en az Mâlikîlik kadar yaygın olduğundan bahseder. Şarkiyatçı Lévi Provençal (ö.1956) ise, Hanefîliğin Endülüs'e hiç uğramadığını iddia eder ki, bu görüşün isabetli olmadığı yukarıdaki nakillerden anlaşılabilir. Ayrıca, bu makede zikredilen öğrenci silsilesinden Hanefî mezhebinin bölgede küçümsenemeyecek bir süre varlığını ve etkisini koruduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Endülüs'te birliğin sağlandığı 756 tarihinden 13. yüzyıla kadar, yani yaklaşık beşyüz yıl bu mezhebin görüşlerinin kısmen resmî düzeyde de olsa, özellikle ulema ve halk nezdinde bilindiği, tanındığı ve takip edildiği anlaşılmaktadır. Bu mezhebin resmi mezhep olmaması ya da kitaplarının rağbet görmemesi nedeniyle de mezhebe ait temel eserlerin fazla çoğaltılma fırsatı bulamadığını söylemek mümkündür.

Hanefî mezhebinin Endülüs'e hiç girmediği veya kısa bir süre kaldığı şeklindeki görüşlerin aksine bu mezhebin bu coğrafyaya ilk olarak Ebû Hanîfe'nin ders halkasına beş yıl iştirak eden Abdullah b. Ferruh ile nakledildiği, sonrasında onun yetiştirdiği öğrencileri aracılığı ile ilim meclislerinde uzun süre varlığını sürdürdüğü anlaşılmaktadır.

Bu çalışmada, Hanefiliğin Endülüs'e ilk defa girişinde büyük paya sahip olan Abdullah b. Ferrûh'un hayatı, ilmî dirayeti ve talebeleri hakkında tabakât ve terâcim türü eserlerde dağınık vaziyetteki bilgiler bir araya getirilmiş, bu bilgilerin yardımıyla Endülüs'e Hanefiliğin girişi, toplumsal hayatta kabul görme sebepleri ve ömrü gibi hususlar özet halinde sunulmaya gayret edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Hanefilik, Endülüs, Abdullah b. Ferrûh, Fıkıh Coğrafyası.

GİRİŞ

Hanefî mezhebinin diğer mezheplere oranla çok daha geniş topraklara yayılması tesadüfi bir durum değildir. Müntesibi halen bulunan dört mezhebin imamları arasında en kıdemlisi,¹ ticarî ve gündelik hayat hakkında en tecrübelisi, öğrenci silsilesi bakımından en kuvvetlisine sahip olan Nu'mân b. Sâbit'e (ö. 150/767) ait fikhî yorumların öncelikle öğrencileriyle müzakere edilmesi, ardından bir karara bağlanmasının bu yayılmada etkili olduğu belirtilir.² Böylesine pratik ve dinamik bir yapıya sahip olmasının verdiği güçle, ondan sonra gelen talebeleri, z-h-b kelimesinin kök manalarından birisi olan altın madenine sahip çıkarıcısına hocalarının görüşlerine/zehabına sahip çıkmışlar, altın değerindeki bu icthatlar da rağbet görmüş ve taraftar bulmuştur.

Yaşadığı dönemde ticaretle uğraşmasının getirdiği pratiğe dayalı tecrübe, onun her zaman çözüm üretme kabiliyetinin gelişmesine vesile olmuştur. Ayrıca, İmam Züfer (ö. 158/775), İmam Ebu Yusuf (ö. 182/798), İmam Muhammed (ö. 189/805), İmam Hasan b. Ziyad (ö. 204/819) gibi düzenli olarak dersine iştirak eden yüzlerce talebesinin yanında Batı'dan ilim tahsil etmek üzere Irak topraklarına gelen, beş yıl süreyle Ebu Hanîfe'ye talebelik yaptıktan sonra Endülüs topraklarına geri dönen fakat diğer öğrencileri kadar meşhur olmayan Abdullah b. Ferrûh da aslında mezhebin Batı istikametinde yayılması ve tanıtılmasında aynı oranda gayret sarfetmiştir.

İslam dünyasındaki fetih hareketleriyle eş zamanlı ve zorunlu olarak yayılan İslam fıkıhı, 710 yılından itibaren Endülüs bölgesindeki fakih, kadı ve müftüler aracılığı ile toplumun ihtiyaçlarına cevap verme çabasına girmiştir. Endülüs'ün Hanefî mezhebinin ilkeleri ile tanışması ise 710 yılında başlayan fetihten çok sonralarına tesadüf eder. Vefatından sonra, talebesi İmam Ebu Yusuf'un başkadı olmasıyla hocası Ebu Hanîfe'nin görüşleri daha da önem kazanmış, yöneticiler de Hanefî mezhebini resmi mezhep kabul etmişlerdir. Ebu Yusuf'un icra makamında olması ona avantaj kazandırmış, uygulamada birliğin sağlanması adına kadı atamalarında Hanefî mezhebine meyilli kadılar atanmaya gayret edilmiş, böylece Ebu Hanîfe'ye kadar gelen fikhî görüşlerin bir nevi kadıların el kitabı olması amacıyla da bu görüşlerin kitaplaştırılması ihtiyacının doğduğu söylenebilir. Bu sebeple İmam Muhammed de hocası Ebu Hanîfe'nin icthatlarına olan ihtiyaç nedeniyle onları yazıya geçirmeye ve çoğaltmaya başlamıştır. Aynı dönemde, Ebu Hanîfe'nin vefatından beş sene öncesine kadar ondan ilim tahsil eden Abdullah b. Ferrûh da hocasının bu görüşlerinin yazıya aktarılmasının önemini kavrayarak kendi ifadesine göre on bin meseleyi yazarak Endülüs'e dönmüştür. İmam Muhammed'in kitaplaştırdığı hocasının bu görüş ve kanaatleri öncelikle Irak, Şam, İran, Horasan bölgesinde ihtiyaca cevap verdiği için rağbet görmüş daha sonra da Abbasîlerin yönetimi altındaki Kuzey Afrika'da da yayılmaya başlamıştır. Abdullah b. Ferrûh'un Irak'tan Endülüs'e dön-

¹ Ahmet Timur Paşa, *Nazratun Tarîhiyyetün fi hudûsi'l-Mezâhibi'l-Fıkhiyyeti'l-erbe'a* (Beyrut: Dâru'l-Kadirî, 1990), 50.

² Ali Bardakoğlu, "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 21 vd.

düğü tarih olan 767 li yıllarda da Hanefîlik yavaş yavaş bu coğrafyaya girmeye başlamış, böylece İbn Ferrûh bir fakih olarak öğrendiklerini aktarmaya ve resmi kadılığı kabul etmeyerek öğrendiklerini fahri olarak uygulamaya koymaya başlamıştır.³

Hanefîlik denilince genellikle Doğu coğrafyalarında yaygın olduğu akla gelirken, bu mezhebin çok kısa süreli Batıda da tanındığı ve belli bir süre etkili olduğu zikredilerek konu geçiştirilmektedir. Fakat Endülüs'te Hanefî mezhebinin varlığı konusunda ilk defa bilgi veren Makdisî (ö. 380/999?), hicri üçüncü yüzyılın ikinci yarısına kadar Hanefîliğin bu coğrafyada var olduğunu ve en az Mâlikîlik kadar yaygın olduğunu ve her iki mezhep mensuplarının birbirine hoşgörülü davrandıklarından bahsederek,⁴ Hanefîliğin Endülüs'teki varlığını te'yd eder. Bu görüşe karşılık Kadı İyâz (ö. 544/1149) ise "Hanefîliğin bu bölgede gelişmediği ve bazı seyyah ve tüccarların etkisiyle bu mezhep tanınmışsa da fazla yayılma imkânı bulamamıştır" der.⁵ İbn Ferhûn (ö.799/1397), Muhammed Ebu Zehre (ö.1974), Hentâtî ise Hanefî mezhebinin bu coğrafyaya ulaştığını, kısa süreli etkili olduğunu fakat Malîkîliğin etkisiyle zayıfladığından bahsederler.⁶ Öte yandan son dönem Endülüs araştırmacılarından şarkiyatçı Lévi Provençal (ö.1956), Hanefîliğin Endülüs'e hiç uğramadığını iddia eder ki⁷, bu görüşün isabetli olmadığı yukarıdaki nakiller ve Endülüs'te te'lif edilen Malîkî eserlerde bolca Hanefî görüşün bulunmasından anlaşılabilir. Çünkü Endülüs'te 715-756 arasındaki valiler döneminden sonra Abdurrahman b. Muaviye tarafından birliğin sağlanarak devletin kuruluşunun gerçekleştirildiği 756 tarihinden hemen sonrasında 13. yüzyıla kadar, yani yaklaşık beşyüz yıl bu mezhebin görüşlerinin resmî düzeyde olmasa da ulema ve halk nezdinde bilindiği, tanındığı ve takip edildiği anlaşılmaktadır.

Hanefîliğin Batı Afrika ve Endülüs'teki varlığı konusunda, Cezayir'de *el-Mezhebü'l-Hanefî fi'l-Bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî*⁸ ve *el-Mezhebü'l-Hanefî fi'l-Mağribi'l-Ednâ ve'l-Endelüs* isimli⁹ Yüksek Lisans tezleri ile Tunus'ta *el-Mezhebü'l-Hanefî ve Ricâlühü bi bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî* başlıklı¹⁰ makalenin yanında, Türkiye'de Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nde Akif Köten'in yazdığı *İbn Ferrûh* maddesi ile Bekir Karadağ'ın *Endülüs'te Hanefî Mezhebinin Varlığı*¹¹ ve *Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik*¹² çalışması, Abdullah b. Ferrûh'un ilmî hayatı hakkında kısmen bilgi içerseler de onun fakihlik yönü ve öğrenci silsilesine temas etmemeleri bu makalenin hazırlanmasına zemin teşkil etmiştir.

Bu çalışmada, Hanefîliğin Endülüs'e ilk defa girişinde büyük paya sahip ve Ebu Hanîfe'nin talebesi olan Abdullah b. Ferrûh hayatı, fakihlik yönü, ilmî dirayeti ve talebeleri hakkında tabakât, terâcim içerikli eserlerde dağılık ve özet olarak bulunan bilgiler bir araya getirilerek, bu bilgilerin yardımıyla Endülüs'e Hanefîliğin girişi, uzun süre toplumsal hayata yön verme sebepleri, ömrü ve zamanla etkisinin azalmasına zemin hazırlayan hususlar özet halinde sunulmaya çalışılacaktır.

³ Nübâhî, *Tarihu Kudati'l-Endelüs*, 1: 15.

⁴ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 236.

⁵ Kadı İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 1: 27.

⁶ İbn Ferhûn, İbrâhim b. Ali b. Muhammed. *ed-Dibâcü'l-Müzheb fi Ma'rifeti A'yâni Ulemâ'l-Mezheb*, thk. Ahmedî Ebu'n-Nûr (Darü's-Selam: Matbaatü'l-Medine, 1972), 61-62; Ebu Zehre, Ebu Hanîfe, 484; Hentâtî, Necmeddin. *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-Garbi'l-İslâmî* (Tunus: Tibrü'z-Zamân, 2004), 114.

⁷ Lévi Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* (Paris: Maisonneuve, 1950), 3: 476.

⁸ Hamza Zayidî-Bilal Şahût, *el-Mezhebü'l-Hanefî fi'l-bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî* (Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Camiatü Akli Mohand Al-Hâc, 2015).

⁹ Hatice Buzeyyan, *el-Mezhebü'l-Hanefî fi'l-Mağribi'l-edna ve'l-Endelüs* (Yüksel Lisans Tezi, Cezayir Câmî'atu Mevlâye Tâhir, 2017).

¹⁰ Halid Buhind, "el-Mezhebü'l-Hanefî ve Ricâlühü bi bilâdi'l-Mağribi'l-İslâmî", *Mecelletü Camiatü Seydi bi'l-Abbas* 7 (Tunus, 2017).

¹¹ Bekir Karadağ, "Endülüs'te Hanefî Mezhebinin Varlığı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017).

¹² Bekir Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Çorum, 2019).

1. ENDÜLÜS VE MÜSLÜMANLARIN ENDÜLÜS'E GEÇİŞİ

Endülüs, Avrupa kıtasının en batı ucunda yer alan ve İber yarımadası olarak bilinen büyük bir coğrafyayı ifade eder. Günümüzde *Andalucia* şeklinde halen kullanılan ismin kaynağı hakkında çeşitli teoriler bulunmakla birlikte bu isim Müslümanların bu topraklarda kurdukları medeniyetle özdeşleşmiştir.¹³

Hız Peygamber'in İstanbul'un fethini öven hadisleri olduğu gibi, Mısır'ın ilerisindeki bölgeleri ihtiva edecek şekilde İfrîkiye'nin fazileti, fethedilmesi ve oralara da İslam'ın yayılmasına katkıda bulunacakları öven hadisleri¹⁴ bulunması sebebiyle Müslümanlar bu bölgeleri fethetme konusunda adeta birbirleriyle yarışmışlardır.¹⁵ Özellikle sahabeden ve tabiünden pek çok kişi bu topraklarda İslam'ın yayılmasında öncülük yapmışlardır. Bunlar arasında *sahabe* den ve Hz. Osman dönemi valilerinden Ebû Yahyâ Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh el-Kureşî (ö. 36/656), Abdullah b. Zübeyr (ö.72/692), Abdurrahman b. Ebu Bekir (ö.53/673), Abdullah b. Ömer¹⁶ (ö. 72/692) vb. sahabeler¹⁷ zikredilebilir.

Hız Osman döneminde Mısır'ın batı cihetine yapılan fetih hareketleri yön değiştirerek Afrika içlerine kadar devam etti. Tespit ettiğimiz kadarıyla İslami kaynaklarda bugünkü Mısır'ın güneyi, iç Afrika ve Mısır'ın batısını kapsayan ve günümüzde Kuzey Afrika denilen büyük bir coğrafyaya kısaca *İfrîkiye* denilmiştir.¹⁸

Muaviye iktidarı ele geçince bölgeyi iyi tanıyan Ukbe b. Nafi' (ö. 62/682) ordunun başına getirilir. Ukbe, İfrîkiye'de devamlı bir ordu bulundurularak bölgenin kontrol altına alınması gerektiği kanaatiyle ilk iş olarak 50/670 tarihinde *Kayrevan* şehrini kurar. Ukbe ilk önce bir cami ve hükümet konağı yaptırarak başlattığı şehrin kuruluş çalışmaları beş yıl içinde tamamlanmış ve buraya *Evs, Hazrec, Tenûh, Kinâne* gibi Arap kabileleri ile Horasan'dan gelen göçmenler ve yerli Berberiler iskân edilmiştir. Kayrevan'ın kurulması Müslümanlar için iyi sonuçlar vermiş ve bölgede kontrolün sağlanması yanında Berberiler'in İslamiyet'i kabul etmelerine yardımcı olmuştur. Doğu'dan gelen âlimler de burayı mesken edinmişler, bugünkü Cezayir, Fas ve Endülüs'ten binlerce öğrenci burada ilim tahsil ederek, İslam'ın Batı'ya geçişinde büyük gayretleri olmuştur.¹⁹

Ukbe, İfrîkiye'de hâkimiyeti sağladıktan sonra Atlas Okyanusu'na kadar uzanan Mağrib'in fethine başlar. Emevilerin Afrika'daki fetihleri Ukbe b. Nafi' aracılığı ile devam ederek bugünkü Fas topraklarına kadar ulaşır ve önüne Atlas okyanusu çıktığı için; *Rabbim! Eğer deniz engel olmasaydı küfür ehliyle savaşmak için Zülkarneyn'in yaptığı gibi nice ülkeler fet-hederdim* dediği rivayet edilir.²⁰ Fakat Müslümanların Avrupa'ya geçiş noktalarından ilk ikisini oluşturan Endülüs ile Sicilya'nın fethi arasında fark olduğu belirtilir: Araplar İspanya'da önlere kendi gücüne dayanan son derece zayıf, düzenli bir ordusu olmayan mahalli bir yö-

¹³ Ali Dadan, "Endülüs adının Kökeni Üzerine", İSTEM 17, (Konya, 2009), 371.

¹⁴ Afrika'nın fazileti hakkındaki hadisler için bk. Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed, *Meâlim'ül-îmân fî ma'rifeti ehli'l- Kayrevân*, Thk. Tenûhî, Abdurrahman b. Muhammed, 3 cilt (Mısır: Mektebetü'l-hancî, 1968), 1: 4; Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed, Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, thk. Beşir el-Bekkuş (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1994), 1: 44.

¹⁵ Temîmî, Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Tabakâti Ulemâi İfrîkiye* (Beyrut: ts), 5 vd.

¹⁶ Bk. Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiyye*, 12.

¹⁷ Diğer sahabeler için bk. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 1: 33.

¹⁸ Nadir Özkuyumcu, "İfrîkiye", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 515.

¹⁹ Özkuyumcu, Nadir, "Kayrevan" Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 90.

²⁰ Nadir Özkuyumcu, "Ukbe b. Nafi'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 42: 64 vd.

592 | Abdullah Acar, Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ...

netimle karşılaşılır. Sicilya'da ise durum bunun tam tersidir. Burada, Doğudan Batıya uzanan topraklarında farklı milletlerin bulunduğu ve denizleri dolduran donanmasıyla önlere duran bir imparatorlukla karşılaşmışlardır.²¹

Emevilerin İfrîkiye valisi Musa b. Nusayr, Tarîf b. Mâlik'i²² ilk defa 710 yılında Endülüs/İber yarımadasına fetih amaçlı gönderdi. Tarîf b. Malik'in büyük ganimetlerle dönmesi Endülüs'ün fethi konusunda Müslümanları cesaretlendirdi. Bu sefer Mûsâ b. Nusayr, Tarîk b. Ziyâd'ı Endülüs'e gidecek birliklerin kumandanlığına tayin etti. Tarîk, zorlu bir savaş sonunda bölgeyi fethetti. Böylece Müslümanların Avrupa'da sekiz yüz yıl sürecek hâkimiyetleri başlamış oldu.²³ 711 yılından Şam merkezli Emevi Devleti'nin yıkılışı tarihi olan 750 tarihine kadar Emevîlerin atadığı Kuzey Afrika valileri ya da yereldeki askeri komutanlar veya Endülüs'teki emirlikler şeklinde Müslümanlar burada hükümlerini sürdürmüşlerdir.²⁴

Hız Peygamberin fethetmeyi müjdelediği "İstanbul, sadece deniz yoluyla fethedilebilir. Sizler, Endülüs'ü fethederseniz, İstanbul'u fethedenlerle aynı ecri alırsınız"²⁵ mealindeki teşvik edici sözüne binaen Hz. Osman'ın Afrika'daki fetihleri kıtanın güney tarafına değil, kuzeyine ve Endülüs tarafına yönelttiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla Endülüs'ü fethetme düşüncesi sadece Musa b. Nusayr'ın fikri değildi. Bu sebeple Endülüs bölgesinde ilk fetih hareketlerinin ya "Hz. Osman'ın emriyle" ya da genellikle kabul edildiği üzere "Tarîk b. Ziyâd'ın emrindeki kuvvetler"le yapıldığı şeklinde iki farklı rivayet vardır.²⁶

Endülüs'ün fethinin başlangıcından dört sene yani 99/707 yılında Şam'da halifelığe getirilen Ömer b. Abdülazîz Afrika'ya talim amaçlı on tane fakih tabiûn gönderir. Bunlar arasında Kayrevan fikhının şekillenmesinde büyük rol oynayacak olan ve aynı aileden birçok fakihin görev yapacağı "Meâfirî sülalesi"nden oraya ilk yerleşen *Mevheb b. Cübn*²⁷ el Meâfirî ve sağlığında Ebu Eyyub El-Ensari ile görüşen Ziyad b. En'um El-Meâfirî zikredilebilir.²⁸ Bu fakihlerin yerli halkı irşad ettikleri, mesela, içkinin Afrika'da içilmeye devam edildiği, fakat Ömer b. Abdülazîz'in gönderdiği tabiûn fakihler tarafından yasaklandıktan sonra içkinin terk edildiği ve bölge halkının bunu kabullendiği kaydedilmektedir.²⁹

Kayrevan sadece askerî bir üs olmakla kalmamış, aynı zamanda İfrîkiye, Mağrib, Endülüs ve Sicilya'nın çeşitli şehirlerinden ilim talebeleri için eğitim merkezi de olmuştur. Onlar da ülkelerine döndükten sonra buradan aldıkları ilmi, felsefi görüş ve düşünce ile mezhep anlayışlarını yaşadıkları şehre yansıtmışlardır.³⁰

2. ENDÜLÜS'ÜN FETHİ DÖNEMİNDE MEZHEP OLGUSU

Bugünkü anlaşılan manada *mezhep* ve *mezhepleşme* kavramı İslam dünyasında ilk iki yüz yıl bulunmamaktadır. Bu asırda belirli bir mezhepten ziyade, şahıs merkezli bir taklid dönemi yaşandığı için, farklı bölgelere hicret etmiş sahabe, tabiûn ve daha sonraki fukahânın her birinin etrafında insanlar kümelenmiş, böylece bu günkü manada beş yüzü aşkın mezhep

²¹ Martino Mario Moreno, *Sicilya'da Müslümanlar*, 166.

²² Günümüzde İspanya'da Atlas Okyanusunun kıyısında kurulu "Tarifa" isimli şehrin adı bu komutan-dan gelmektedir.

²³ Özdemir, "Endülüs", 11: 211 vd.

²⁴ Nurettin Âl-i Ali, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 43.

²⁵ Rağıp es-Sercânî, *Kıssatu'l-Endülüs* (Kahire, 2011), 33. (Taberî'nin *Tarihu'l-Ümme ve'l-Mülk* isimli eserinin 2: 598'den naklen)

²⁶ Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 1995), 11: 211 vd.

²⁷ El yazmalarında hareke olmaması nedeniyle "Cübn, Habâ, ya da hadâ" şeklinde de okunabilmektedir. Bk. Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiyye*, 24.

²⁸ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiyye*, 24.

²⁹ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiyye*, 31.

³⁰ Bunlardan birisi Yahya b. Ömer El-Endelüsî idi. Bk. Huşenî, *Tabakâtu 'ulemâ'i İfrîkiyye*, 4: 134.

-ki çok mezhepli/çok görüşlü dönem denilebilir- meydana gelmiştir.³¹ Bunun adına önceleri *taklid*, daha sonraları ise yavaş yavaş *filanın mezhebi* denilmeye başlanıldığı bildirilir.³²

Gündelik meseleler için alternatifli çözüm üreten mezhepler henüz kurumsallaşma süreçlerini tamamlamamışken, Emevî halifeleri tarafından Hz. Peygamber'in yaptığıının biraz geliştirilmiş hali denilebilecek bir "adliye teşkilatı" veya hukuk örgütü yürürlüğe konmuştu. Çünkü o, sağlığında ashabının içtihat etmesine örneklik ettiği gibi onların içtihat etmelerine de müsaade etmiş, en azından ashabının fetva vermesini yasaklamamıştı.³³ Bunu örnek alan Emevî halifeleri ve onların valileri tarafından atanan kadılar da, halifelerin bir nevi hukuki sekreterleri gibi Kur'an ve Sünnet hükümlerini nazar-ı itibara almak suretiyle örf ve adetlere de dayanarak kendi reylerine göre hüküm veriyorlardı. Bu durum, mezheplerin teşekkül edeceği zamana kadar devam etmiş, Endülüs'te de kadılar hukuki ve dini meseleleri bu şekilde çözmeye gayret etmişlerdir.³⁴

Vahyin nazil olduğu topraklara oldukça uzak mesafede ve coğrafyası, bitki örtüsü, kültürü bakımından farklılık arzeden Endülüs'ün fethi Müslümanlar için her sahada yeni bir başlangıç olmuş, buralardaki fetih başarısının diğer faaliyetlerle sürdürülmesi hedeflenmiştir. Bu hedefin gerçekleşmesi için Hz. Peygamberin yeni fethedilen yerlere tebliğ heyetleri ya da muallimler göndermesi örnek alınarak İslam dinini uzak bölgelere tanıtmaya heyecanı olan birçok sahabe ve tabiin de bu kutlu vazifede görev almışlardır.³⁵ İstanbul fethedilmezden önce *Ebu Eyyub el-Ensari* hangi gaye için *İstanbul'a* gelmişse, sahabeden başta *Müneyzir el-Yemânî* olmak üzere tabiinden Musa b. Nusayr da aynı gaye için önce Kuzey Afrika daha sonra da Endülüs bölgesine ulaşmışlardır.³⁶ Bu fetih ruhunu kavramış şahıslar ve nesilleri, ileride kurullacak devletin idarî, dinî, adlî, siyasi vb. işlerinde hep en ön safta yer almışlardır.

Yeni fethedilen beldelerde İslam'a giren topluluklarla Müslümanlaşan bölgelerde, Müslüman olanlarla Müslümanların hâkimiyeti altında yaşamayı kabul eden zimmîler arasındaki muameleler ve yerleşik teamüllerle karşı karşıya kalan müçtehitler, karşılaştıkları yeni örf ve âdetlerin bir kısmını kabul etmişler, bir kısmını ise İslam'a aykırı bularak yeni çözümler üretmişlerdir.³⁷ Çünkü bir kısmı temel dini bilginin haricinde çok fazla bilgiye sahip olmayanlardan oluşan mücahitler topluluğunun Afrika topraklarında uzun süre kalmaları için askeri gücün dışında başka güçlere de ihtiyaçları belirmişti.

Mısır, İfrîkiye ve Endülüs'ün fethinden itibaren *fetih hukuku*, yani *esirlere nasıl muamele edileceği, ganimetlerin paylaşımı, toprak yönetimi, idari yapının dizaynı, Müslümanlarla gayr-i Müslimler arasındaki beşeri münasebetlerin tanzimi, evlenme, boşanma, ticari hayat vs.* gibi hayatın tümünü kuşatan muameleler için hukuka ve hukukçulara/kadırlara ihtiyaç duyulacağı muhakkaktır.

Öte yandan, Mısır, İfrîkiye ve Endülüs'ün fethinin başladığı ve devam ettiği yaklaşık ilk 100 yıllık süreyi kapsayan 650-750 li yıllar arasında ilk mezhep imamı sayılan h.80/699 doğumlu *İmam-ı Azam*, Endülüs topraklarının tanyacağı ilk mezhebin kurucusu h.88/707 doğumlu İmam Evzâî ve h.93/712 de doğumlu İmam Malik de henüz dünyaya gelmişler ya da

³¹ Hayrettin Karaman, *Dört Risale* (İstanbul: İz yayıncılık, 2000), 15; Ebu Talip Mekki, *Kütü'l-Kulüb* (Kahire: Daru'r-reşad, 1961), 324.

³² Muhammed Abduh, *Muhaveratu'l-muslih ve'l-mukallid*, trc: Hayrettin Karaman, Gerçek İslam'da Birlik (Ankara: DİB Yay, 1996), 13.

³³ İbrahim Selkîni, *El-Müeyesser fi usuli'l-Fikh* (Dubai: Daru'l-irşad, 1990), 37.

³⁴ Robert Mantran, *İslamın Yayılış Tarihi*, trc. İsmet Kayaoğlu (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1981), 188.

³⁵ Ebu'l-Arab, Muhammed b. Ahmed et-Temimî, *Kitabu Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, ts.), 18.

³⁶ Ebü'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi Ma'rifeti's-sahâbe*, 7 cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 5: 266; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed İbn Hacer El-Askalânî, *el-İsâbe fi Temyizi's-sahâbe*, thk. Ahmet Abdülmevcüd-Ali Muhammed Muavviz, 8 cilt (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 6: 227.

³⁷ Hayrettin Karaman, *Anahatlarıyla İslam Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 1: 52.

mezhep imamı olarak meşhur olmamışlardı. Fakat yaşanmakta olan fetih süreci ve acil ihtiyaç duyulan yeni olaylar karşısında içtihat ehline ihtiyaç duyuluyordu. Bu durumda, mezhep imamlarını yetiştiren silsiledeki hocalar durumundaki sahabe, tabiîn ve tebe-i tabiîn fakihlerinin verdikleri hükümler, Afrika ve Endülüs fatihleri ve idarecileri için acil olarak istifade edilebilecek hazır fetvalardı. Dolayısıyla, bugün anlaşılan manada Afrika ve Endülüs'e mezheplerin girişi ve taklid edilişi, zaman bakımından daha sonralara tekabül etmektedir. Kısaca, Irak, Hicaz, Şam'da mezhep olgusu ne zaman başladı ve yerleşti ise, Mağrib, Endülüs ve Sicilya topraklarında da o zaman yerleşmeye başladı denilebilir. Bu sebeple bu döneme *mezhepli/çok görüşlü dönem* ya da *mezhep olmayan dönem* denilebilir. Çünkü bu dönem, mezheplerin oluşum dönemlerinin başlangıcında olunması sebebiyle, kıyas ve re'yi önceleyenler manasındaki *ehl-i rey* ile nassları önceleyenler manasındaki *ehl-i hadis* ekolleri olarak tanıyan bir dönemdi. Bu sebeple ilk kaynaklarda, Hanefî mezhebi yerine daha çok bölge adı olan mesela "Kûfiyyûn" ya da *Irâkıyyûn*, Malikîlik için ise *ehl-i hicaz* gibi kavramlara rastlanır.³⁸ Çağdaş araştırmacılar Monique Bernards ve John Nawas, bu ifadelerden hareketle ilk dört yüz yılda Müslüman coğrafyalarda yaşayan 404 fukaha arasında 116 kişi ile Malikî mezhebi mensuplarının ilk sırada, müstakil yani hiçbir mezhebe mensup olmayan fukâhanın 110 kişi ile ikinci sırada, Hanefî, Şafiî ve Hanbeli fukahanın ise hemen hemen eşit miktarda yani 50-55 rakamı ile üçüncü sırada yer aldıklarını, en önemlisi ise bu dönemde mezheplerarası geçişlerin de yaşandığını belirtmektedirler.³⁹

Endülüste 710 yılında başlayan fetih süreci devam ettiğinden ve tam teşekküllü bir devletten söz etmek mümkün olmadığından, adli vakalarla ilgilenen ve idarecileri denetleyecek hatta onlara müşavirlik yapabilecek seviyede kadı ve müftüler bulunmakla birlikte bunların hangi müctehidi taklid ettikleri ya da hangi müctehid ya da müctehidlerin fetvaları ile amel ettikleri hususu hakkında kaynaklarda bilgiye rastlanmamaktadır. Zaten mezhepleri sistematize eden imamlar da gençlik dönemlerinde olmaları sebebiyle bir mezhepten bahsetmek de mümkün olmadığından, farklı bölgelerdeki bu kadıların müctehid sahabe ve tabiûn'un fetvaları ile amel etmiş olma ihtimali yüksek görünmektedir. Fakat bu durum İbn Mukaffa'nın Risalesinde belirttiği gibi "Bağdat'ın kenarındaki Kûfe'de bir kâdının ya da fakihin insanların canı, malı ve ırzına dair bir konuda cevaz vermediğine diğer yakadaki fakih ya da kâdının cevaz vermesi, adalet duygusunun zayıflamasına ve mağduriyetlere sebep olunca",⁴⁰ usul ve furû' hukukunda birliği sağlama adına çeşitli düzenlemeler yapılma ihtiyacı hâsıl olmuştur.⁴¹

Mezheplerin kuruluş sürecini ve yayılmalarından sonraki dönemler hakkında da bilgi aktaran ünlü coğrafyacı Makdisî, "nasıl 'Maşrık' denilince iki ayrı mıntıka olan 'Haytal ve Horasan' anlaşılıyorsa, Mağrib de aralarını denizin ayırdığı 'İfrîkiye' ve 'Endülüs'ten oluştuğu için iki yakayı birlikte zikrettik" diyerek⁴² Endülüs'teki mezhepler hakkında bilgiyi "iklimu'l-Mağrib" başlıklı bahiste verir. Devamında bu bölgelerdeki mezhep anlayışını, İmam Şafiî'nin görüşlerin karşı çıkılması şeklindeki mezhep taassubunu ve Malikîlik ile Hanefîliğin meşhur olmasına dair haberleri hep bu başlıkta zikreder.⁴³ Mezhep imamlarının adının her geçtiği yerde bıkmaksızın Allah rahmet etsin manasındaki kısaltma harfleri olan Arapça "r" ve "h" harflerini koyar ki bu onun imamlara olan saygısının bir ifade olsa gerektir.

Osmanlı dönemi yazarlarından Mahmûd Kefevî de (ö. 990/1582), kendi yaşadığı döneme kadar Hanefîliğin coğrafi açıdan izlediği serüvenini anlatır. Kefevî, Hanefîliğin yayıldığı

³⁸ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâi İfrîkiye*, 1: 180.

³⁹ Monique Bernards ve John Nawas, "Geographic Distribution of Muslim Jurists During The First Four Centuries AH", Trc. Ahmet Hamdi Furat, "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, (İstanbul, 2007), 302.

⁴⁰ İbnü'l-Mukaffa', Ebû Muhammed Abdullah, *Asâru İbnü'l-Mukaffa' | Risaletü'n fi's-Sahâbe* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1989), 316.

⁴¹ Ferhat Koca, "Mezhep", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 536.

⁴² Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 235.

⁴³ Makdisî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 236.

muhitleri coğrafi açıdan tasvir etmekte,⁴⁴ fakat Kuzey Afrika, Sicilya ve Endülüs'e dair görüş bildirmemektedir. Vefat tarihi dikkate alındığında onun Kuzey Afrika ve Müslümanların oradaki varlığından haberdar olmamasına imkân yoktur. Belki, ya onun yaşadığı döneme kadar, 1091'de Sicilya'da Müslüman varlığı sona ermiş, 1492'de de Endülüs'teki Müslüman varlığı da sona ermiş olması nedeniyle saymamış ya da ona göre Endülüs'te Hanefiliğin ömrünün kısa sürmesi ve Endülüs denilince akla Maliki mezhebinin gelmesi nedeniyle zikretmemiş olabilir.

Hicri ilk iki asırda bugünkü manada mezheplerin bulunmaması, yeni karşılaşılan sorunları ihmal etmeyi gerektirmemiştir. Bu sebeple İslam tarihinde "vali-kadı-müftü" üçlüsü devlet yönetiminde büyük görevler üstlenmiştir. Mezheplerin oluşumunda da, kararları ve/veya fetvaları yazıya geçirilen fakih, kadı ve müftülerin etkisi büyüktür. Şimdi, Hanefiliğin Endülüs'e girişi, sebepleri ve fahri kadılık da yaptığını söylemek mümkün olan Ebu Hanife'nin talebesi Abdullah b. Ferruh hakkında bilgi aktarmak istiyoruz:

3. ENDÜLÜS'ÜN HANEFİ MEZHEBİ İLE TANIŞMASI VE YAYILMA SEBEPLERİ

Bir mezhebin yayılmasının temel sebepleri arasında, tedvin faaliyeti, öğrencilerin gayretleri, mezhebe müntesip kadıların içtihatları ve hukukta birliğin sağlanması için resmi mezhep olarak tanınma gibi gerekçelerin yanında⁴⁵ siyasi, iktisadi ve sosyal sebepler de etkilidir. Bunlar arasında Hanefiliğin Endülüs'te yayılmasında konumuzu en çok ilgilendiren husus Ebu Hanife'nin talebesinin buradaki faaliyetleridir. Öncelikle, Endülüs'e Hanefiliğin geçişi ve yayılmasının siyasi ve sosyal sebeplerine kısaca temas etmek istiyoruz:

4. ENDÜLÜS'TE HANEFİLİĞİN YAYILMASININ İKTİSADİ VE SOSYAL SEBEPLERİ

Endülüs ve Sicilya toprakları sulak, verimli ve tarım yapmaya elverişli olmasından dolayı halkın çoğu çiftçilikle uğraşır. Müslüman idareciler bu toprakları öncelikle mücahitlere dağıtmaya ve yönetmeye başladı. Halk ise ölü toprakları ihya etme faaliyetine başlayınca bu işin dini açıdan fetvasının verilmesi gerekmekteydi. Hanefi kadılar, devletin ömrü, şerefi ve kıymeti topraklarının verimli hale getirilmesine bağlı olduğunu ve ölü toprakların ihyasının devlete öşür ve zekât olarak dönmesi demek olacağı düşüncesiyle halkın sahipsiz arazilere sahip çıkmalarına fetva verdiler. Daha sonraları bu fetvaya Malikiilerden Sahnun (ö. 240/854), güçlülerin elinde servet birikeceği, bunun toplumsal adaleti bozacağı, halk arasında kin ve nefretin yayılacağı endişesiyle bu uygulamaya karşı çıkmış ve cevaz vermemiştir. Bu iki fetvadan ilki Hanefi mezhebine rağbeti artırma sebeplerinden belki de en önemlisi idi.

⁴⁶

Yine Endülüs'deki sarrafların altınlarını Sudan'da işlemek için aracı eleman göndermeleri ve onların bu altınları alıp satma hususunda vekil olup olmadıklarına dair fetva konusunda Hanefi fakih *Abdullah b. Ferruh*'un bir beis görmemesi yine Hanefi mezhebinin tanınmasında etkili olmuştur.⁴⁷

Endülüs'te gündelik hayat çok fazla gelişmiş olmadığından tüccarların, Endülüs'te ihtiyaç duyulan her türlü alet edevât, el sanatları, meslek aletleri, dokuma, inşaat malzemesi, elbise, kumaş vb. materyaller Hanefi mezhebinin etkin olduğu Irak'tan temin etmeleri, halk arasında Irak ve Bağdat'a olan rağbeti artırmış, dolayısıyla bu kalkınmışlık ve o günkü teknolojideki ilerlemişliğin Hanefilik ile bağlantılı olduğu düşünülerek, Hanefi mezhebine tabii olarak bir hayranlık oluşmuştur.⁴⁸ Belki de en önemlisi Ebu Hanife'nin kumaş tüccarı olması ve

⁴⁴ Şimşek, *Hanefilik*, 34.

⁴⁵ Özel, Ahmet, *İmam Ebu Hanife ve Hanefi Mezhebi* (Ankara: DİB yay, 2015), 55.

⁴⁶ Sahnun, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî (ö. 240/854), *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 16 cilt (Suudi Arabistan: Matbaatü's-Sa'ade, 1324), 6: 195.

⁴⁷ Maliki, *Riyadu'n-Nüfus*, 1: 182.

⁴⁸ Zayidi-Şahüt, *el-Mezhebü'l-Hanefi fi'l-Biladi'l-Mağribi'l-İslami*, 70.

596 | Abdullah Acar. Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ... ticaretle uğraşması, Batıdaki Müslüman tüccarların da Doğudan öncelikle kumaş ithal etmeleri gibi sebepler de bölgede Hanefî mezhebinin yayılmasına olumlu katkı yapmıştır.

Zikredilen meselelere benzer birçok konuda Hanefî mezhebinin istihsan kaynaklı kolaylığı esas alan görüşlerinin, başta tüccarlar olmak üzere Esed b. Furat gibi Maliki-Hanefî karışımı⁴⁹ fakihler tarafından bile zaman zaman tercih edilmesi, Hanefî mezhebine olan rağbeti artırmış, bölgede istikrar bulmasına katkıda bulunmuştur.

Öte yandan Hanefî mezhebine mensup Iraklı tüccarların Batıya mal nakledecekleri kadınlarına hanımlarını almaları, bu kadınların gittikleri yerlerde Hanefî mezhebinin bir nevi reklamını yapmaları, kadınların kocalarının yanında seyahat etmelerine Hanefî mezhebinin daha müsahahalı cevaz vermesi şeklinde anlaşılmış, böylece bu mezhep daha çok taraftar bulmuştur.⁵⁰

Ya'kubî, ticaretin artması ve tüccarların zenginleşmesi sonucunda birçok kölenin bu tüccarlar tarafından *en büyük sadaka köle azad etmektir* fehvasınca azad edilmeleri, o kölelerin kendilerini azad edenlerin mensup oldukları mezhebe bağlı olmayı gerektirmiş, böylece binlerce köle Hanefî tüccarın mezhebinin taklid eder hale gelmiştir, demektedir.⁵¹

Endülüs'e ilim, din ve fennin geçiş merkezi olan Kayrevan yakınlarındaki *Rukade*⁵² isimli yerleşim yerinde Bağdat'takine benzer şekilde *beytü'l-hikme* isimli ilim merkezlerinin açılması, Bağdat'taki kültürel ve mezhebi havanın bu bölgeye yansımaya ve Hanefî mezhebinin yayılmasına vesile olmuştur. Beytü'l-hikme'ler sadece dini ilimlerin öğretildiği yerler olmakla kalmamış, aksine hendese, tıp, astronomi gibi beşerî ilimlerin de öğretildikleri yerler olmuştur. Bu medreseler, günümüz ifadesiyle ihtisas alanları olarak da işlev görmüşlerdir. Mescidlerde ise, sözlü vaazların yanında yazılı tefsir dersleri de yapılmaktaydı. Batı'da ilk defa tefsir yazan kişinin hem Abdullah b. Ferrûh'la hem de Esed b. Furât'la ilmi müzakereleri olan Yahya b. Sellâm olduğu kaydedilir. Mezheplerin henüz teessüs etmediği dönemde yaşadığı için mezhebi hakkında kesin bir şey söylemek mümkün değilse de içinde Hanefî mezhebine ait görüşlerin de bulunduğu rivayet edilir.⁵³

Hanefî ilim adamları sadece dini sahada hizmet etmekle kalmamışlar, matematik, tıp, kimya, astronomi gibi aklî ilimlerde de pek çok sahada katkıda bulunmuşlardır. Bu ilim adamları arasında Ebu'l-Fazl b. Zafer el-Ğarabîlî, Muhammed el-Kellâî, İbn Vâfid gibi tıp ilmiyle de uğraşan hekimler sayılabilir ki, bunların hem Malikî hem de Hanefî olduğu kaydedilir.⁵⁴ İnsanların şifa aramak için en çok ihtiyaç duydukları mahir ve hâzık hekimlerin Hanefî mezhebine mensup olmaları, kendiliğinden bu mezhebin reklamının yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Kadılar miras meselelerini çözmek için, müftüler de namaz vakitleri, Ramazan'ın başlangıcı ve bayramların başlangıcı, Kurban kesme günlerinin tespiti için yıldızların hareketlerini hesap etmek için zorunlu olarak hesap ilmi ile uğraşmaları, hatta uzmanlaşmaları gerekmektedir. Bu sebeple Ebu Zekeriyya Yahya b. Süleyman gibi ilim adamı ile Hanefî kadılarından İbn Zürzür⁵⁵ (ö.291/903) gibi hesap alanında meşhur olanların yanında Doğu'da beşerî ilimlerde ihtisas yapıp Kurtuba ve Kayrevan'a dönen pek çok âlim bulunuyordu. Onların bu kabiliyetleri ve Hanefî oluşları, bu mezhebin yayılmasına olumlu katkıda bulunmuştur.⁵⁶

⁴⁹ Bu حنفية مشوبة بالمالكية ifadesi için bk. Atallah Borham, *Tatbîku's-şerîati'l-İslâmiyye fi Sıkilya'l-İslâmiyye ve'n-Normandiye* (Mısır: İskenderiye Hukuk Fakültesi Yayını, ts.), 7.

⁵⁰ Zayidî-Bilal, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, 76.

⁵¹ Zayidî-Bilal, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, 77.

⁵² Kayrevan'dan bu günkü Tunus şehrine doğru dört günlük mesafede yer alan bu şehrin Ağlebî halifesi II. İbrahim zamanında inşa edildiği belirtilir. Bk. Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, 3: 55.

⁵³ Huşenî, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiye*, 3: 98.

⁵⁴ Huşenî, *Kitabu Tabakati Ulema-i İfrîkiye*, 5: 220.

⁵⁵ Yazıdaki harekesizlik nedeniyle "Zerzer" ya da ikinci heceye "vav" ilavesiyle "Zarzûr" veya "Zerzûr" şeklinde de okunabilir.

⁵⁶ İbn Ferhûn, *Dibâcu'l-Müzheb*, 1: 132.

Özetle, Hanefî âlim, kadı ve müftülerin camilerde vaaz vermeleri, ders halkaları oluşturmaları, kitap yazmaları ve şerh etmelerinin yanında, hekim, astronom, mühendis vb. ilim erbabının da bu mezhebe müntesip olmaları, bu ilimleri başta Hanefîliğin merkezi Bağdat ve Irak topraklarında öğrenmeleri gibi tabii sebepler Hanefîliği uzun süre Endülüs coğrafyasında canlı tutmuştur.

Öte yandan, İslamın en doğru şekilde tebliğ edilmesi amacıyla sahabe ve tabiûnun çokça bulunduğu beldelere rihle denilen ilmî seyahat etmek yaygın ve teşvik edilen bir yolculuktur.⁵⁷ Bu şerefe nail olmak isteyenlerden Abdullah b. Ferrûh da ilim merkezlerinde öğrendiklerini Endülüs'e taşımak gayesiyle Doğu'da Ebu Yusuf ve İmam Muhammed'in yaptığı işi Batıda yapmak üzere uzun ve meşakkatli iki defa ilmî seyahate çıkmıştır. Bu arada Abdullah b. Ferrûh'un yanında, Abdullah b. Muğire el-Kûfî,⁵⁸ Esed b. Furat gibi isimler de unutulmamalıdır. Nitekim Makrizî, İfrîkiye bölgesine Hanefî mezhebini getiren ilk kişinin Abdullah b. Ferrûh olduğunu, Esed b. Furat'ın ise Hanefî mezhebini İfrîkiye bölgesinde üstün duruma getiren kişi olduğunu bildirir.⁵⁹ Fakat sayılan üç kişiden İbn Muğire Kûfe ekolüne mensup olmakla birlikte Hanefî mezhebi imamlarından ders alıp almadığına dair bilgi bulunmamakta, sadece Kûfelilerin mezhebine meyilli olduğuna dair haberler verilmektedir. Bu sebeple İbn Ferrûh öğrenci yetiştirmesi sebebiyle ve doğrudan Ebu Hanîfe ile İmam Muhammed'den ders alması sebebiyle kendisi ve silsilesi izah edilecektir.

5. ABDULLAH B. FERRÛH'UN HAYATI

5.1. Yetiştirdiği Muhit

Abdullah b. Ferrûh, Endülüs'ün 710 yılında başlayan fethinden yaklaşık 23 sene sonra 115/733 yılında Endülüs topraklarında dünyaya geldi. Horasan/fars asıllı olan ailesi kendisi çok küçükken İfrîkiye'ye göç ederek Kayrevan'a yerleştiği için Horasânî ve İfrîki, ayrıca Yemâmî nispetleriyle de anılır.⁶⁰ Yukarıda Ömer b. Abdilaziz'in Afrika'ya talim amaçlı fakih tabiûn gönderdiği belirtilmişti. Sadece tabiûn değil, farklı görevlerle İslam ordusunda bulunan askerler ve mevâlî de çeşitli sebeplerle önce Kayrevan'a yerleşmiş, ardından Endülüs'e hicret etmişlerdir. Bu sayının Araplardan yaklaşık 40-50 bin kişi olduğu, bunun birkaç katı da Müslüman Berberinin bölgeye iskan edildiği belirtilir.⁶¹ İbn Ferrûh'un doğduğu ve yetiştiği döneme bakılırsa, fetih başlangıcının üzerinden henüz yirmi üç sene geçmiş, tam teşekküllü bir devlet kurulmadığından valilerle idarenin sağlandığı, Berberilerle Araplar arasında siyasi iç çekişmelerin ve fitnenin yaşandığı⁶² bir zamana tekabül ettiği görülür. İlim verebilecek nitelikte âlimin az olduğu, fetih sürecinin tamamlanmadığı, Müslümanlar arasında dahi iç çekişmelerin yaşandığı bir dönemde yaşaması, onu ilim tahsili için önce daha güvenli olan Kayrevan'a daha sonra da Doğu'ya seyahat etmesinde etkili olmuştur denilebilir.

5.2. Sosyal ve Siyasî Hayat

Abdullah b. Ferrûh, başta mevâlî politikaları olmak üzere adaletsizlikler vb. sebeplerle Şam'daki Emevî devletinin zayıflamaya başladığı, buna karşılık Emevî komutanların/valilerin Endülüs'te iş başında olduğu bir dönemde dünyaya gelmiştir. Bu valilerden bazıları doğrudan

⁵⁷ İbrahim Hatiboğlu, "Rihle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 2008), 35: 106.

⁵⁸ Abdullah b. Muğire, tabiûn neslindedir. Ömer b. Abdülaziz tarafından h. 99 yılında İfrîkiye kadılığına tayin edilir. Yaklaşık olarak h.123 yılına kadar bu görevde kalan adil bir kadıdır. Enes b. Malik Muvatta'ında kendisinden hadis rivayet etmiştir. Bk. Debbâğ, *Meâlimu'l-İmân*, 1: 211; Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 2: 80.

⁵⁹ Takiyüddîn el-Makrizî, *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikr'l-Hıtat ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 1418), 4: 150.

⁶⁰ İbn Ferhûn *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, 1: 61.

⁶¹ İslam Tarihi, "İslam Tarihi", erişim: 12.07.2019, <http://www.islamtarihi.info/>.

⁶² Mehmet Özdemir, "Endülüs", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV yayınları, 1995), 11: 225.

598 | Abdullah Acar. Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ...

Dımaşk'taki Emevî halifesi veya onun adına Kuzey Afrika valisi tarafından tayin edilirken bazıları da Endülüs'lü askerler tarafından seçiliyordu.⁶³ Dolayısıyla o Emevî devletinin son zamanı ve Abbâsîlerin kuruluş zamanlarında doğmuş ve gençlik yaşlarına ulaşmıştır. İbn Ferrûh çocukluk ve gençlik çağında iken ileride hocası olacak olan Ebu Hanîfe (150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), İbn Uyeyne (197/813) gibi fıkıh ve hadis âlimlerinin ileri gelenleri, Emevî uygulamalarına karşı ortak bir tavır sergilemişler, Ehl-i Beyt mensuplarıncâ Emevîler aleyhine girişilen ayaklanmaları desteklemişlerdir. Hilafet merkezini Bağdat'a taşıyan Abbâsîler, merkezi otoriteyi sağlamlaştırmak için halkın öncülerini olan ulemaya değer vermiş, mümtaz şahsiyetlere önemli makamlar teklif etmiş, muhalefet edenlere karşı katı bir tutum sergilemişlerdir. Kadılık görevini kabul etmeyen Ebû Hanîfe hapse atılmış, İmâm Mâlik (179/795), bazı fetvaları sebebiyle kırbaçlanmıştı.⁶⁴ Abbasîlerin iktidara gelmeleriyle, devlet idaresi ve kültürel alanlarda Emevîlerin izleri yok edilmiş, yeniden yapılanma süreci başlatılmış, Şîa, Hâricîler ve diğer siyâsî/dînî hareketlerle mücadele edilmiş, zındıklık hareketlerine karşı Mu'tezile kelâmcıları ile iyi ilişkiler kurulmuş, iç ve dış tehditlere karşı kültürel ve ilmî sahada mücadele amacıyla İslâmî ilimler tedvin edilmeye başlanmıştır.⁶⁵ İşte fıkıh ilminin teşekkül süreciyle ilgili çalışmalar bunun en güzel örneğidir. İdareye getireceği pratik faydalar göz önüne alınarak, yargı ve hukuk sisteminde ihtiyaç duyulan bilgilerin tedvin ve tasnif edilmesine öncelik verilmiştir.

5.3. Hayatı ve İlim Çevresi

Hanefî mezhebinin Kayrevan merkezli Kuzey Afrika ve Endülüs'teki varlığından bahseden tüm araştırmacıların üzerinde *ittifak ettikleri en önemli şahsiyet Abdullah b. Ferrûh*'tur. Hatta Mâlikî mezhebinin Kuzey Afrika ve Endülüs'teki yayılmasında Sahnûn'un rolü ne ise Hanefî mezhebi için de aynı rol Abdullah b. Ferrûh'a aittir denilmektedir.⁶⁶

Endülüs topraklarında 115/733 yılında dünyaya gelen Abdullah b. Ferrûh ilk defa Endülüs'ten Afrika'ya oradan da Doğu'ya yani Hicaz ve Irak bölgesine ilim için seyahat eden kişi olarak bilinir. O ilim tahsili için önce Kayrevan'a hicret eder ve burada İfrîkiye doğumlu kadınların ilki kabul edilen⁶⁷ Abdurrahman b. Ziyâd b. En'um el-Me'âfirî ile İmâm Mâlik'in talebesi Hâris b. Esed el-Kafsî gibi hocalardan ders alır. Buradaki temel eğitimini aldıktan sonra birinci defa 145/762 yılında yani kendisi 30 yaşında iken ve Ebu Hanîfe'nin vefatına da beş sene varken Doğu'ya yani Hicaz bölgesine hem hac hem de ilim yolculuğuna çıktı. Bu seyahatinde tabiûndan ve müstakil mezhep sahibi ve o tarihte kendisinden 22 yaş büyük olan Medine'deki İmâm Mâlik'in derslerine devam eder. Can güvenliği için sıkça Mekke'ye giden Süfyân-ı Sevrî ile Mekke'de görüşür. Kûfe'ye giderek orada kendisinden 34 yaş büyük olan Ebû Hanîfe ile tanışır ve onun yanında beş yıl kalır. Ondan çeşitli meselelere dair fikhî görüşleriyle pek çok hadis dinleyip kaydeder. Ulaştığımız en eski kaynaklarda Ebû Hanîfe ile ilk defa görüşen Kuzey Afrika'lı fakih'in İbn Ferrûh olduğu zikredilmektedir.⁶⁸ Yine Kûfe'de Ebu Hanîfe'nin seçkin talebeleri arasında yer alan Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö.182/798),⁶⁹ Abdullah b. Avn (ö. 151/768) gibi tabiûndan ilim tahsil eder. İmâm Malik'in hadise önem vermesinden etkilendiği fakat bazen ona muhalefet ederek kıyas ehline meylettığı kaydedilir.⁷⁰

⁶³ Özdemir, "Endülüs", 11: 225.

⁶⁴ Zehebi, Ebû Abdullah Şemsuddîn, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Mevsûatü'r-Risâle, 1985), 6, 401.

⁶⁵ Ömer Özpınar, Hadis Edebiyatının Oluşumu (İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 36.

⁶⁶ Buhind, *el-Mezhebü'l-Hanefî*, 111.

⁶⁷ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâi İfrîkiye*, 1: 29.

⁶⁸ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâi İfrîkiye*, 1: 34.

⁶⁹ Ebû Hanîfe'nin torunu İsmâil b. Hammâd, dedesinin en seçkin on talebesi arasında Zekeriyâ b. Ebû Zâide'yi de zikreder. Bk. Şükrü Özen, "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015), ed. Ahmet Kartal- Hilmi Özden (Eskişehir: ESOGÜ Basımevi, 2015), 44.

⁷⁰ Debbâğ, *Meâlimu'l-İmân*, 1: 238; Ebu Bekir Abdullah B. Muhammed, Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*; Thk. Beşir El-Bekkuş (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 1: 177.

Kuzey Afrika'da ilk ve en önemli yerleşim yeri Kayrevan olan İfrîkiye bölgesi ile Endülüs ve Sicilya topraklarına mezheplerin görüşleri girmezden önce kadılar Kur'an, Sünnet ve hadislerle meseleleri hallediyorlardı. Ne zaman ki Abdullah b. Ferrûh Ebû Hanîfe'den ilim tahsil ettikten sonra Kayrevan'a döndü, buralarda artık Hanefî mezhebi yayılmaya başladı ve yaklaşık bu topraklarda 400 yıl kendini hissettirdi. Çünkü bablara ayrılmış fıkıh kitapları aslında kadıların mahkeme esnasında el kitabı gibi kullandıkları pratik kaynaklardı. Dolayısıyla bir başka araştırma konusu olan Evzaî mezhebinin akabinde 153/770'de yani Ebu Hanîfe'nin vefatının hemen sonrasına tekabül eden yıllarda Hanefîliğin Endülüs'le tanıştığı söylenebilir.

Kûfe'de Ebû Hanîfe'nin evinde iken tavandan başına düşen bir taşla yaralanınca Ebû Hanîfe'nin –kanaatimizce şaka yollu-diyet mi yoksa hadis mi istediğini sorması üzerine hadisleri tercih edecek kadar hadis hayranıdır.⁷¹ İmam Malik'in adil olmayan yöneticinin vereceği görevin kabul edilmemesi konusunda İbn Ferrûh'un kanaatini benimsemesi, ayrıca Ebû Hanîfe'nin huzurunda onun talebesi Züfer b. Hüzeyl ile ilmî tartışmalara girmesi, bu müzakerede Züfer'e galip gelmesi ve Ebû Hanîfe'nin onu takdir etmesi onun ilmî dirayetini, tartışmacı ve müzakereci kişiliğini yansıtmaktadır.⁷²

Zirikî, İbn Ferrûh'un Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik'ten dinlediği meseleleri ve onlara sorduğu sorularla aldığı cevapları derlediği yaklaşık on bin meseleyi ihtiva eden⁷³ ve kendi adıyla anılan bir divanı olduğunu, ayrıca *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve'l-ehvâ'* adlı bir eserinin bulunduğunu kaydetmektedir.⁷⁴ Yaşadığı dönemde kabir azabının olmadığını iddia eden ehl-i bidata karşı "Ey Rabbimiz! "Bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahımızı itiraf etmiş bulunuyoruz, bir çıkış yolu yok mu?" (el-Mü'min, 40/11) mealindeki ayeti delil getirdiği kaydedilir.⁷⁵ Dikkat edilirse hem Ebu Hanîfe hem de İbn Ferrûh yaşadıkları dönemde bir fitne olarak ortaya çıkan itikadî konularda kitap neşretmişlerdir.

Aralarında tâbiûn ve tebeu't-tâbiûnden olanların da bulunduğu çok sayıda hocadan istifade ettikten sonra Kayrevan'a döndü ve Ukbe Camii'nde ders okutmaya başladı.⁷⁶ Hanefî tabakât eserlerinde onun Hanefî mezhebine mensup olduğu kaydedilen⁷⁷ İbn Ferrûh, ilk seyahatinde çeşitli ilim merkezlerinde tahsilini tamamladıktan sonra Kayrevan'a döner ve fıkıhtaki kabiliyeti nedeniyle kadılık teklif edilir. Fakat o buna yanaşmaz ve sadece hadis ve fıkıh öğretmekle meşgul olmak ister. Kadılık yapabilecek derecede ilmi kudrete haiz olmasına rağmen, mesuliyetinin büyüklüğü sebebiyle kadılık teklifini reddetmiş, buna rağmen halk, idareciler ve kadılar kendisine iftâ ve kazâ meselelerinde danışmaya devam etmiştir. Kadılığı kabul etmeme gerekçesi olarak kendisi Ebû Hanîfe'den şunları aktarır:

"İmam-ı Azam'a neden kadılık görevini kabul etmediğini sordum da o şöyle cevap vermişti: Üç çeşit kadı vardır. Birincisi, Bir adam düşün ki yüzmeyi çok iyi biliyor ve denize giriyor sanki tüm denizi geçeceğini sanıyor. Gel gör ki nerdeyse denizde boğulacaktır. İkincisi, Yüzmeyi az çok biliyor ama yine de boğuluyor. Üçüncüsü ise yüzmeyi bilmediği halde kendini denize atıyor ve derhal boğuluyor."⁷⁸ Dikkat edilirse her üç kişi de sonunda boğuluyor. Ebû Hanîfe gibi bir fakih dahi ilim deryasında yüzmekten korkarak kadı olmayı kabul etmemesi, Abdullah b. Ferrûh için de örnek teşkil ettiği, hocasından etkilenecek kadı olmaktan çekindiği anlaşılmaktadır.

⁷¹ Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 181.

⁷² Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 181.

⁷³ Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 180.

⁷⁴ Temîmî, *Tabakâ u Ulemâi İfrîkiye*, 1: 34; Zirikî, Hayreddin, *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*, 8 cilt (Beirut: Daru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 2002), 4: 112; Akif Köten, "İbn Ferrûh", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 493.

⁷⁵ Temîmî, *Kitâbu Tabakâti Ulemâi İfrîkiye*, 3: 90.

⁷⁶ Köten, "İbn Ferrûh", 19: 493.

⁷⁷ Kureşî, Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Thk: Abdülfettâh Muhammed. 5 cilt (Kahire, Cize: Daru İhyai'l-kütübü'l-arabiyye, 1993), 2: 320.

⁷⁸ Nübâhî, *Tarihu Kudati'l-Endelüs*, 1: 15.

Kendisine resmî kadı olması hususundaki baskılardan çekinir ve ilerlemiş yaşına rağmen ikinci defa Doğu'ya yeniden ilmi yolculuğa çıktığı kaydedilir. Bu seferinde de önce hac yapar ve Ebû Hanîfe'nin talebeleri de dâhil birçok kişiyle ilmî müzakereler yapar. Mektupla bilgi alışverişinde bulunduğu İmam Mâlik'le Medine'de ikinci defa buluşmuş, yanındakilere Abdullah b. Ferrûh'u "Kayrevan fakihî" diye tanıtan İmam Mâlik, kendisine sorulan soruları ona yöneltip verdiği cevapları tasdik etmek suretiyle onun fıkıh ilmindeki kabiliyet ve güvenini göstermiştir. İmam Malik, normal şartlarda kimse için ayağa kalkmazken Abdullah b. Ferrûh gelince ona hürmeten ayağa kalktığı ve "bu kişi mağribin fakihidir" diyerek ona hürmet ettiği kaydedilir. İbn Ferrûh'un bulunduğu meclislerde İmam Malik önce onun görüşünü alır, ondan sonra diğer talebelere sorardı. İbn Ferrûh 176/792 tarihinde Medine'den ayrıldıktan sonra uğradığı Kahire'de Kayrevan'a ulaşmadan vefat etmiş ve Mukattam tepesi eteğinde defnedilmiştir.⁷⁹ O vefat ettiğinde ilim ehli onun hakkında şöyle derler: "Biz onu Yahya b. Yahya el-Leysî'nin halefi, yani Malikî mezhebinde en üst rütbede görüyorduk." Böylece onun mezhepte imam olduğuna olan kanaatlerini belirtmiş oluyordular.⁸⁰

İslam kültürünün Endülüs'e en önemli geçiş noktası olan Kayrevan'da Endülüs'lü birçok talebe okutması, 'fahri kadı'lık yapması, hadis ve fıkıh tahsili için rihle/seyahat yapan ilk kişi olması, İbn Ferrûh'u önemli kılmaktadır. Çünkü o Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik'in rey ve rivayet konusundaki benzerlik gösteren yaklaşımlarını yerinde öğrenmiş birisidir. Her iki imam da kendi silsilesinden gelen rivayet malzemesine büyük oranda güveniyor, bu silsileyi esas alarak rivayetleri tenkit ediyor, bu silsileden güç alarak rivayetlerini kullanmakta bir beis görmüyorlardı.⁸¹ Dolayısıyla Hanefîler'le Mâlikîler kıyas yapma konusunda ortak zemine sahipken "aralarındaki fark söz konusu olduğunda Hanefîlerin önceliği naslara, Malikîlerin ise sahâbe uygulamasına vermesi"⁸² olarak görülebilir.

Hanefî mezhebindeki fakihler, daha sonraki dönemlerde Ebu Hanîfe'den başlayarak çeşitli tabakalara ayrılmışlar, bu tabakaları İbn Abidin yediye ayırırken, kimileri de beşe ayırmaktadır. Bunlardan ilk sırayı "mutlak müctehid" sıfatıyla mezhep imamı, ikinci sırayı ise "mezhepte müctehid" lakabıyla usulde mezhep imamına pek fazla muhalefet etmeyen⁸³ ve Ebu Hanîfe'ye talebelik yapan İmam Ebu Yusuf, Muhammed ve diğer talebelerinin olduğu belirtir.⁸⁴ İbn Abidin'in yaptığı bu sıralama ile vefat ettiği sırada hakkında söylenen ve yukarıda da zikredilen "biz onu Yahya b. Yahya el-Leysî'nin halefi, yani Malikî mezhebinde en üst rütbede görüyorduk" gibi ifadelerden Abdullah b. Ferrûh'un da Endülüs'te oluşturduğu öğrenci silsilesi, kadı ve müftülere rehberlik yapması gibi faaliyetleri dikkate alındığında onun da en azından bu ikinci tabakadan sayılması mümkündür.

Böylece, Ebû Hanîfe ile İmam Malik gibi belli konularda ortak hareket eden imamlardan icthad metodu ve fetva verme usulünü öğrenmeye başlayan talebeleri, gittikleri yerlere, tabii olarak da Kuzey Afrika'ya taşıdıkları söylenebilir. Dolayısıyla Hicaz, Şam ve Irak'taki şehirlerde hadis ve fıkıh adına ne varsa yavaş yavaş Afrika üzerinden Endülüs'e girmesine aracılık edenlerden birisinin İbn Ferrûh olduğu söylenebilir. Aynı zamanda hadis hafızı olması münasebetiyle kendisinden oğlu İbrahim b. Abdullah b. Ferrûh, Şeddâd b. Abdullah, Talha b. Yahya, Abdurrahman b. Zeyd, Memtur el- Esved ve Haris b. Abdullah b. Ferrûh hadis rivayet etmişlerdir.⁸⁵ Şimdi kendisinden ilim tahsil eden talebeleri hakkında bilgi sunmak istiyoruz.

⁷⁹ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâi İfrîkiye*, 1: 36.

⁸⁰ Debbâğ, *Meâlimu'l-îmân*, 1: 239; Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 178.

⁸¹ Soner Duman, "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfi'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri" *Usul Dergisi* 10/7(2008): 8.

⁸² Yunus Apaydın, "Kıyas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 529.

⁸³ Her iki imamın hocalarına itiraz edebilecek seviyede olmaları sebebiyle bunları da mutlak müctehid kabul edenler bulunmaktadır. Bk. İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kasım, *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasarî'l-Kudûri*, Thk. Ziya Yunus (Beyrut: Ofset, 2002), 24.

⁸⁴ İbn Abidin, Muhammed Emin, *Şerhu Ukûdi Resmî'l-müftî* (Suriye: Matbaatü'l-Meârif, 1301), 4.

⁸⁵ Mevsûâtü'l-hadîs, "موسوعة الحديث", erişim: 13.07.2019, <http://hadith.islam-db.com>.

6. ABDULLAH B. FERRŪH'UN ÖĞRENCİLERİ VE HANEFİLİĞİN YAYILMASINA KATKILARI

Hanefî mezhebinin önce Kayrevan daha sonra da Endülüs ve Sicilya'ya nakledilmesinde iki kişiden ilki Abdullah b. Ferrûh diğeri ise Esed b. Furat'tır. Bu iki kişiden hem yaş sıralaması hem de mezhebin kurucusu Ebu Hanîfe'den ders alması hasebiyle "Abdullah b. Ferrûh ve öğrenci silsilesi"nin Hanefî mezhebinin görüşlerinin Afrika, Sicilya ve Endülüs'e nakledilmesindeki emekleri öncelik arz etmektedir.

Hanefîliğin yayılma sürecinde Ağlebîlerin yüzyıla yakın Hanefî kadı atamaları ve siyasi etkisinin yardımıyla resmi düzeyde kısa süre etkili olmasının ardından eğitim hayatında, ulema ve halk nezdinde halen varlığını sürdürdüğü coğrafya Mağrib diyarıdır. Nitekim Makdisî, Sicilya halkının çoğunun Hanefî olduğunu ve Kuzey Afrika'da Hanefîliğin İmam Muhammed'in talebesi ve Kayrevan kadısı Esed b. Furat sayesinde yayıldığını, Endülüs'te de başlangıçta Hanefîliğin yaygın olduğunu, fakat Malikiler ile Hanefîler arasında ihtilâfın daha fazla büyümesini önlemek ve uygulamada birliği sağlamak için Hanefîliğin engellenip Mâlikî mezhebinin özel himaye gördüğünü belirtir.⁸⁶

Abdullah b. Ferrûh'un, Ebu Hanîfe'nin vefatından 5 sene önce Bağdat'ta kendisiyle bizzat görüştüğü zikredilmişti. Her ne kadar İmam Malik'in Muvatta'sının, öğrencileri aracılığı ile Hicaz'dan batıya taşınması gibi Abdullah b. Ferrûh'un, Ebu Hanîfe'ye ait bir kitabı Endülüs'e taşıyıp taşımadığı tespit edilememekle birlikte onun Ebu Hanîfe'nin görüşlerinden çok etkilendiği, o görüşlerden on bin civarında meseleyi yazdığı ve ömrünün sonuna kadar Hanefî mezhebinin yayılmasına öncülük etmek için talebe yetiştirdiği zikredilir.⁸⁷ Şimdi bu silsileyi özet tablo halinde gösterip ardından hayatları hakkında bilgi vermek istiyoruz:

Tablo 1. Abdullah b. Ferrûh'un Öğrenci Silsilesi (Özet Tablo)

Sıra	İsim-Lakap	Doğumu (h./m.)	Vefatı (h./m.)
	İMAM-I AZAM EBU HANİFE	80/699	150/767
1	Abdullah b. Ferrûh	115/733	176/792
2	Yahya b. Selam (Sellâm)	124/742	200/817
3	Ebu Talip el-Ebzârî	?	200/817?
4	Ma'mer b. Mansur	142/759 ?	213/828?
5	Muhammed b. Abdullah	?	214/829
6	Abdullah b. Ebî Hassân	?	225/840
7	Hubeyb b. Saîd	159/776	230?/850
8	Zürare b. Abdullah	190/806 ?	233/847

⁸⁶ Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, 237.

⁸⁷ Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 180.

6.1. Ebu Zekeriya Yahya b. Sellâm et-Teymî

Abdullah b. Ferrûh'un en önemli talebelerindendir. Hicri 124/742' de Kûfe'de doğdu. Oradan Basra'ya daha sonra da İfrîkiye'ye hicret eder. Bu sebeple kaynaklarda "el-Basrî" künyesi de kullanılır.⁸⁸ Hicri 200 yılında Mısır'da vefat etti. Kendisinin beyanına göre birisi Hz. Aişe'den hadis nakleden kadın olmak üzere 24 kişilik tabiûn ile 363 âlimden rivayette bulunmuştur. Başta İmam Malik 18 hadis olmak üzere Doğu ve Batı'da bir çok ravi kendisinden hadis rivayet etmiştir.

Hem Abdullah b. Ferrûh'la hem de Esed b. Furât'la ilmi müzakereleri olmuştur. Hatta Esed'in evinde ru'yetullah ile ilgili meşhur bir münazaraları nakledilir. İbn Ferrûh'a o kadar bağlıdır ki, ölümünden sonra onun yanına defnedilmesi için Allah'a dua eder ve bu duası kabul olur. Kayrevan'da ikamet etmesine rağmen vefatı Mısır'da gerçekleşince hocası İbn Ferrûh'un kabrinin yanına defnedilir. Tefsir ve fıkha dair eserleri vardır. Nitekim İbn Sellâm'ın ünü sadece Kayrevan'da duyulmamış, Müslüman İspanya'ya da yayılmıştır. İbn Sellâm'ın tefsirine Endülüs'te, yapılan en eski atıf IV/X. asra aittir. Denildiğine göre Yahya İbn Kesir, Yahya b. Sellâm'ın tefsirini Ali b. el-Hasan'la beraber incelemiş ve daha sonraları Muvatta'yı birçok talebeye talim ettirmiştir. XI/XII. asra kadar, İbn Sellâm'dan, İspanya'da bahsedilmeye devam edilmiştir. İspanya'daki bu tefsirin ravilerine, tefsir edilen ayetlerin sayısına ve kaç cilt olduğuna dair en calib-i dikkat malumata XII. asırda rastlamaktadır. 13. y.y. da yaşamış *Ahkâmu'l-Kur'an* müellifi Kurtubî (671/1272) de İbn Sellâm'a atıfta bulunur⁸⁹ ki bu durum 176/792'de vefat eden İbn Ferrûh'un vefatından 500 sene sonra dahi onun talebeleri vasıtasıyla Hanefî mezhebine ait görüşlerin yaşatıldığını gösterir.

İbn Sellâm'ın hafızası o kadar güçlüdür ki, duyduğu her şeyi ezberlemektedir. Bu sebeple şarkî sözü duyduğu zaman ezberlememek için kulaklarını tıkadığı menkıbesi aktarılır. 815'de vefat etmiştir.⁹⁰

6.2. Ebu Talip el-Ebzârî

Ebu Talip Abdullah b. Osman el-Ebzârî el-Meafirî olarak bilinir. Yahya b. Sellâm'la birlikte Abdullah b. Ferrûh'tan ders aldıkları ve İmam Malik'ten rivayette buldukları nakledilir.⁹¹ Doğum ve ölüm tarihlerine dair bilgi bulunmamaktadır.

6.3. Ma'mer b. Mansur

Babası Mansur'un aslen Sicilyalı olduğu, Abdullah b. Ferrûh ve Esed b. Furât'tan oldukça uzun süre ilim tahsil ettiği ve Kufelilerin mezhebine yani daha sonraki isimlendirmeye Hanefîlerin ictihadlarına daha meyilli olduğu kaydedilir. Doğum tarihi olarak Esed ile yaşıt olduğu (h.142 /759-213)⁹² belirtilmekte, vefat tarihine dair bilgi verilmemektedir.⁹³

6.4. Ebu Muhriz: Muhammed b. Abdullah el-Kinanî

Ebu Muhriz, İmam Malik ile görüşmüş, ondan hadis rivayet etmiş ve *Hanefîliğin* Kuzey Afrika ve Endülüs'e girmesinde ve yayılmasında büyük etkisi olan *Abdullah b. Ferrûh'a* talebelik yapmış biri olarak h.191/806 yılında kadılık makamına geçmiştir. Kayrevan'ın hem merkezi hem de bağlı olan beldelerin büyümesi sonucu birden fazla kadılık uygulamasına ihtiyaç duyulunca Esed b. Furat ile aynı anda kadılık yapmıştır. İlim bakımından Esed kadar donanımlı olmamakla birlikte kadılık yapabilecek dirayette birisidir.⁹⁴ Daha sonraki uygulamalar ve ihtiyaç durumuna göre kadıların sorumluluk alanı belirleniyor, zaman zaman bu kadıların birinin nikâh, boşanma ve vakıf işlerine, diğerinin ise hisbe ve vakıflardan sorumlu

⁸⁸ Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 191.

⁸⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellâm ve Tefsir'deki Metodu* (Ankara: A.Ü. İlahiyat Fak. Yayınları, 1970), 161.

⁹⁰ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 37; Debbâğ, *Meâlimu'l-îmân*, 1: 312.

⁹¹ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 3: 100; Debbâğ, *Meâlimu'l-îmân*, 1: 253.

⁹² Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 2: 83.

⁹³ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 3: 112.

⁹⁴ Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 275.

olabileceği kanaatindeyiz.⁹⁵ Hanefilerin hamr'dan farklı addettiği "nebiz" i caiz görecekt kadar o günün şartlarında Hanefî mezhebine bağlı iken, hayatının sonlarında Hanefîliği tercih eden Esed nebiz'i caiz görmez.⁹⁶ Kaynaklarda daha çok İmam Malik'ten aldığı rivayetlere atıf yapılırken, Abdullah b. Ferrûh'a fazla atıf yapılmadığı görülür. Fakat onun Hanefîliğin tüm içtihadlarını bildiği ve ihtiyaç zamanında istifade ettiği anlaşılmaktadır. Takva sahibi olduğu zikredilen Muhriz'in kadılık süresi hakkında kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte vefat ettiği 214/829 yılına kadar bu görevde kaldığı kaydedilir.⁹⁷

6.5. Abdullah b. Ebî Hassân el-Yahsubî

Abdullah b. Ferrûh'tan ders alan ve ondan nakillerde bulunan Yahsubî, Kayrevan'da Ebu Muhriz ile Esed b. Furât'ın aynı anda kadılık yaptıkları dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Ağlebî hükümdarı, kendi huzurunda "nebiz" in haram ya da helal oluşuna dair münazarada meclisteki fakihlerin farklı kanaatleri karşısında onları susturduğu ve el-Yahsubî'den en doğru fetvayı aldığına dair nakiller, onun Ebu Muhriz ve Esed seviyesinde fakih olduğunu ve resmi düzeyde olmasa da devlet ricalinin ilim sohbetlerine iştirak edecek kıymeti haiz olduğunu göstermektedir. Hatta o dönemde de tartışıldığı anlaşılan kabir azabının varlığı ya da yokluğuna dair ayetlerden delil getirme hususunda da İbn Ferrûh'u görüşleri zikredilir.⁹⁸ Hicri 225-226 yılında vefat ettiği kaydedilmektedir.⁹⁹

İmam Malik ile görüşen Yahsubî, kendisinden kanaat sorulacak derecede fakih birisi olup Esed kendisinden rivayette bulunmuştur. Yahsubî'nin "Biz İbn Ferrûh ile beraberken" diye başlayan cümlelerinden onun Ferrûh'tan ders aldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Dolayısıyla mezhep taassubu olmaması ve âlim azlığı gibi sebeplerle Yahsubî, hem İbn Ferrûh'tan hem de Esed b. Furât'tan ders almıştır.

6.6. Hubeyb b. Saîd

Malikî fikhının önemli temsilcilerinden Sahnûn b. Saîd'in abisi olan ve ondan iki yaş büyük olan Hubeyb¹⁰¹, İbn Ferrûh'tan ders almış ve rivayette bulunmuştur.¹⁰² Doğum ve ölüm tarihlerine dair bilgi bulunmamakla birlikte h. 240 yılı Receb ayında Aralık 854'de Kayrevan'da vefat eden Sahnûn ile aynı zaman diliminde yaşadığını söylemek mümkündür.

6.7. Zûrâre b. Abdullah

Mezhepler henüz teşekkül etmediği ve taassup bulunmadığı için Zûrâre, hem Abdullah b. Ferrûh hem de İmam Malik ile görüşmüş ve onlardan ders almıştır.¹⁰³ Hayatı hakkında çok fazla bilgi bulunmamakla birlikte bazı menkıbeler aktarılır: Zûrâre bir gün İmam Malik'in yanında iken birisi ona; Babasının Sudan'da yaşadığını ve yanına gelmesini istediğinin, annesinin ise kendi yanında kaldığını, annesine mi babasına mı itaat etmesi gerektiği konusunda İmam Malik'in babasına itaat etmesini tavsiye ederken, Zûrâre'nin 'hayır annene itaat et, çünkü onun üç kat hakkı vardır, dediği, böylece hadise sınımsız bağlı olduğu, kısaca sika bir ravi olduğu beyan edilir. Vefat tarihi olarak h. 233 kaydedilmektedir.¹⁰⁴

⁹⁵ Daha sonraki dönemlerde devam eden bu uygulama için bk.: Kureşî, Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ, *el-Cevâhiru'l-Mudîyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*, Thk: Abdülfettâh Muhammed, 5 cilt (Kahire, Cize: Daru İhyai'l-kütübü'l-arabiyye, 1993), 3: 276.

⁹⁶ Debbâğ, *Meâlimu'l-îmân*, 2: 35.

⁹⁷ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 84; Debbâğ, *Meâlimu'l-îmân*, 2: 28 vd.; Cûdî, *Tarîhu Kudâtu Kayrevân*, 60.

⁹⁸ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 2: 88; Malikî, *Riyadu'n-Nüfûs*, 1: 284.

⁹⁹ Kadî İyaz, *Tertibü'l-Medârik*, 3: 315.

¹⁰⁰ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 2: 90.

¹⁰¹ Sahnun'un doğum tarihi, 161/778'dir.

¹⁰² Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 3: 97.

¹⁰³ Temîmî, *Tabakâtu Ulemâ-i İfrîkiye*, 78.

¹⁰⁴ Debbâğ, *Meâlimu'l-îmân*, 2: 66.

7. ENDÜLÜS'TE HANEFÎ MEZHEBİNE AİT YAZILI ESERLER

Yukarıda hayatları hakkında özet bilgi aktarılan öğrencilerin Hanefî silsileden ilim takrir ettikleri kaydedilmesine rağmen mezhebe ait hangi kitapları okudukları, kimlerden neyi rivayet ettikleri konusunda- aslında ayrı bir çalışma gerektirmekle birlikte- herhangi bir kayda rastlanmamaktadır. Yine, III/IX. yüzyılda Doğuda te'lif edilmeye başlanan Hanefî mezhebine ait *el-Asl* gibi ilk eserlerin ve IV/X. asırda yazılmaya başlanan *muhtasar* türü eserlerin Endülüs bölgesine ulaşıp ulaşmadığına dair kesin bir bilgiye ya da varlığına rastlanılmamıştır. Bu durum eserlerin yakılmış yok edilmiş olmasından kaynaklanabilir. Çünkü Endülüs bölgesinin Müslümanların elinden çıkmasından sonra bölgeye yeniden hâkim olan Hristiyanların, Müslümanların oluşturdukları tüm değerlere ve yazılı eserlere zarar vermeleri, sadece bir mezhebin değil tüm mezheplerin bu bölgede oluşturduğu hazine değerindeki kitaplarının da yok olmasına sebep olmuştur. Fakat Kurtuba doğumlu büyük âlim ve Zahirî mezhebinin en meşhur temsilcisi İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) Mısır'daki Hanefîlerin lideri ve Hanefî mezhebinin bu bölgede yayılmasında büyük etkisi olan ve mezhepte ilk *muhtasar* müellifi Ebû Ca'fer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) eserlerinde kendi mezhep imamlarına ve usullerine muhalefet etmesini eleştirmesinden,¹⁰⁵ aslında *muhtasar* türü eserlerin Endülüs coğrafyasına da ulaştığını, bu eserlerin bilindiğini, değerlendirildiğini ve ulema nezdinde takip edildiğini göstermektedir.

Yine, Endülüs'te Hanefî mezhebine dair eserlerin varlığı ve uzun yıllar etkisini sürdürdüğü, XII. ve XIII. yüzyılda yaşayan âlimlerden Muhammed b. Ahmed *el-Kurtubî*'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah *İbnü'l-Arabî*'nin (ö. 543/1148) *Ahkâmü'l-Kur'ân* isimli tefsirleriyle Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed (*Hafîdu İbn Rüşd*'ün (ö. 595/1198) telif ettiği *Bidâyetü'l-Müctehid* ve *Nihâyetü'l-Muktesid* gibi Maliki fihhına dair eserde bol miktarda Ebu Hanîfe ve talebelerinin görüşlerine¹⁰⁶ yer vermelerinden anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Hanefî mezhebinin Endülüs bölgesine hiç girmediği veya fethin başladığı yıllarda tüccarların etkisiyle kısa bir süre kaldığı şeklindeki yukarıda zikredilen görüşlerin aksine bu mezhebin bu coğrafyaya ilk olarak Ebû Hanîfe'nin ders halkasına beş yıl iştirak eden Abdullah b. Ferrûh ile nakledildiği, sonrasında onun yetiştirdiği ve tespit edilebilen öğrencileri aracılığı ile kısmen resmi düzeyde kısmen de ilim meclislerinde uzun süre varlığını sürdürdüğü söylenebilir. Mezhebin Endülüs'e nakledilişinin ardından, bölge halkının ihtiyaçlarına cevap verebilecek güçlü ilkelere sahip olması, fukahânın bölge örf ve âdetlerine verdikleri değer ve itibar da mezhebin burada taraftar bulmasında ve yayılmasında etkili olmuştur.

Ebu Hanîfe'nin görüşleri Irak ve Mâverâünnehir bölgesinde özellikle İmam Muhammed tarafından yazıya aktarılmasıyla koruma altına alınmış ve yaygınlaşmıştır. Onun bu görüşlerini kayıt altına alarak Endülüs'e nakleden bir başka öğrencisi ise İbn Ferrûh'tur. Çünkü o, hocasından on bin meseleyi yazarak bir kısmını da güçlü hafızasıyla ezberleyerek Endülüs bölgesine aktaran ve onları hem öğrencileriyle müzakere eden hem de yazıya aktarılmasını sağlayan Batıdaki ilk kişi olmuştur. İkinci kişi ise İmam Muhammed'den istinsah ettiği *el-Asl* ile birlikte onun diğer kitaplarından fikhın tedvinini öğrenerek bu bölgeye nakleden Esed b. Furât'tır.

¹⁰⁵ Davut İltaş, "Tahâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 386.

¹⁰⁶ Şamile programıyla yaptığımız taramada *Bidâyetü'l-Müctehid*'de; Ebû Hanîfe'den 974 görüş, İmam Ebû Yûsuf'tan 31, İmam Züfer'den 10, İmam Muhammed'den ise 35'e yakın görüş tespit edilmiştir. *Ahkâmü'l-Kuran*'da; Ebû Hanîfe'den 314, İmam Ebû Yûsuf'tan 13, İmam Züfer'den 3, İmam Muhammed'den ise 100'e yakın görüş nakledilmiştir. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*'da ise Ebû Hanîfe'den 545, İmam Ebû Yûsuf'tan 62, İmam Züfer'den 20, İmam Muhammed'den ise 152'e yakın görüş nakledilmiştir.

Tespit edilebilen öğrenci silsilesinden Hanefî mezhebinin bölgede küçümsenemeyecek bir süre varlığını ve etkisini koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hanefî mezhebi hicrî 400/1010'lara kadar bu coğrafyada resmi düzeyde etkili şekilde hüküm sürmüş, daha sonra ise mukayeseli fıkıh bağlamında medreselerde okutulmaya devam edilen yani ulema nezdinde hala varlığını sürdürmeye devam eden bir mezhep olmuştur. Kısaca devlet dairelerinde Malikî mezhebi resmi düzeyde icra makamında iken, Hanefî mezhebi ise ders halkalarında okutulan, müftülerin ve fakihlerin ihtiyaç anında müracaat ettikleri fahri mezhep konumunda olduğu, özetle *devlet sadece Malikîliği, halk ise Malikîlik ve Hanefîliği taklid ediyordu* denilebilir.

Endülüs bölgesinde Hanefî mezhebine mensup fakihlerin te'lif ettiği yazılı bir esere rastlanamamakla birlikte Malikî eserlerde Hanefîlere ait sayısız görüş bulunması, aslında burada da Hanefî eserlerin bulunduğu işaretlerdir. Fakat bu mezhebin resmi mezhep olamaması, kitaplarının çoğaltılmasına fırsat vermemiş olabilir.

Tabakât kitaplarında Hanefî mezhebine büyük hizmetleri geçen şahıslardan bahsedilir. Bunlardan İmam Ebu Yusuf, İmam Muhammed ve diğerleri mezhebe ne kadar hizmet etmişlerse aslında Endülüs bölgesinde de Abdullah b. Ferrûh ile Esed b. Furât da o kadar hizmet etmişlerdir. Hatta Abdullah b. Ferrûh'un günümüz ölçümüyle altı bin beş yüz km. lik yolu türlü zahmetlerle iki defa geçerek Ebu Hanîfe'ye de ulaşması, beş yıl onun ders halkalarına katılarak öğrendiklerini Endülüs'e aktarması, onu diğer öğrencileri kadar kıymetli kılacak hizmettir. Öyle ki, elimize ulaşan İmam Muhammed'in eserleri ile XII ve XIII. yüzyılda Endülüs'te yazılmış ve yukarıda belirtilen Malikî eserlerdeki Hanefî görüşlerin isabet oranı neredeyse yüzde yüze yakındır. Bu durum İbn Ferrûh ve talebelerinin bu mezhebe verdikleri hizmetin büyüklüğünü göstermek için kâfidir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed. *Muhaveratu'l-muslih ve'l-mukallid*. trc. Hayrettin Karaman. Gerçek İslam'da Birlik. Ankara: DİB Yay, 1996.
- Apaydın, Yunus. "Kıyas". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25: 529. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Askalânî, Şihâbüddîn İbn Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-sahâbe*. thk. Ahmet Abdülmecûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1415/1995.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bernards Monique-John Nawas. "Geographic Distribution of Muslim Jurists During The First Four Centuries AH. Trc. Ahmet Hamdi Furat. "İlk Dört Hicri Asırda Müslüman Hukukçuların Coğrafi Dağılımı." *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5*, İstanbul, 2007.
- Borham, Atallah. *Tatbîku's-şerfâti'l-İslâmiyye fî Sıkıya'l-İslâmiyye ve'n-Normandiye*. Mısır: İskenderiye Hukuk Fakültesi Yayını. ts.
- Buhind, Halid. "el-Mezhebü'l-Hanefî ve Ricâlühü bi bilâdi'l- Mağribi'l-İslâmî". *Mecelletü Camiatü Seydi bi'l-Abbas 7* (Tunus, ts): 107-115.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya b. Sellâm ve Tefsir'deki Metodu*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Cûdî, Muhammed Salih et-Temîmî el-Kayrevânî. *Tarîhu Kudâtu Kayrevân*. Thk. Enes Allânî. Kartaca: Beytu'l-hikme, 2004.
- Dadan, Ali. "Endülüs adının Kökeni Üzerine". İSTEM 17 (Konya, 2009), 371.
- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Meâlim'ül-îmân fî ma'rifeti ehli'l- Kayrevân*. Thk. Tenûhî. Abdurrahman b. Muhammed. 3 cilt. Mısır: Mektebetü'l-hancî. 1968.
- Duman, Soner. "Hanefî Usulcülerinin İmam Şâfiî'nin Kıyas Anlayışına Yönelik Eleştirileri". *Usul Dergisi 10/7* (2008): 8-35.
- Ebu Talip Mekkî. *Kütü'l-Kulûb*. Kahire: Daru'r-reşad, 1961.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Ebû Hanîfe hayatuhu Asruhu ve ârâuhu'l-Fikhiyye*. Mısır: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1945.

606 | Abdullah Acar. Endülüs'ü Hanefî Mezhebi İle Tanıştıran İlk Fakih: Abdullah b. Ferrûh ...

- Hamevî, Ebû Abdullah Şehabeddin. Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-Büldân*. 5 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1977.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Rihle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 106. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hentâtî, Necmeddin. *el-Mezhebü'l-Mâlikî bi'l-Garbi'l-İslâmî*. Tunus: Tibrü'z-Zamân, 2004.
- Huşenî, Ebû Abdullah Muhammed b. Haris. *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye ve Tûnis*. nşr. Ali eş-Şâbbî-N. Hasan el-Yâfi. Tunus: y.y., 1985.
- İbn Abidîn, Muhammed Emin. *Şerhu Ukûdi Resmî'l-müftî*. Suriye: Matbaatü'l-Meârif, 1301.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzüddîn Alî. *Üsdü'l-gâbe fî Ma'rifeti's-sahâbe*. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1433/2012.
- İbn Ferhûn, Burhaneddin İbrahim b. Muhammed. *ed-Dibâcu'l-Müzheb fî Ma'rifeti A'yanî'l-Mezheb*. Thk: Ahmedî Ebu'n-Nur. Daru's-Selam: Matbaatü'l-Medine, 1972.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddin Kasım. *et-Tashîh ve't-tercîh alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. Thk. Ziya Yunus. Beyrut: ofset, 2002.
- İbnu'l-Mukaffâ', Ebû Muhammed Abdullah. *Asâru İbnu'l-Mukaffâ' / Risaletü'n fi's-Sahâbe*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1989.
- İltaş, Davut. "Tahâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 388-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- İslam Tarihi. "İslam Tarihi". Erişim: 12.07.2019. <http://www.islamtarihi.info/>.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. 8 cilt. 2. Baskı. Fas: Vizâretü'l-evkaf, 1983.
- Karadağ, Bekir. "Endülüs'te Hanefî Mezhebinin Varlığı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017).
- Karadağ, Bekir. "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefîlik". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35, (Çorum, 2019).
- Karaman, Hayrettin. *Anahatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Karaman, Hayrettin. *Dört Risale*. İstanbul: İz yayıncılık, 2000.
- Koca, Ferhat. "Mezhep". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29: 537-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Köten, Akif. "İbn Ferrûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 493-494. İstanbul: TDV Yayınları. 1999.
- Kureşî, Abdülkâdir b. Ebi'l-Vefâ. *el-Cevâhiru'l-Mudiyye fî Tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk: Abdül-fettâh Muhammed. 5 cilt. Cize: Daru İhyai'l-kütübü'l-arabiyye, 1993.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmet. *Ahsenü't-tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. Kahire: Mektebetü Medbûlî, 1991.
- Makrizî, Takiyüddîn. *el-Mevâ'iz ve'l-İ'tibâr bi Zikr'l-Hittat ve'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 1418.
- Malikî, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyadu'n-Nüfûs*. thk. Beşir el-Bekkuş. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Martino, Mario Moreno. "Sicilya'da Müslümanlar". Trc: Abdulhalik Bakır-Aydın Çelik, *Fırat Üniversitesi. Orta Doğu Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2007): 165-232.
- Mevsûâtü'l-hadîs. "موسوعة الحديث". Erişim: 13.07.2019. <http://hadith.islam-db.com>.
- Nurettin Âl-i Ali. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Nübâhî, Ebû'l-Hasan Ali b. Abdillâh. *Târîhu Kudâti'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru Afâkî'l-Endelüs, 1983.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 11: 2211-225. İstanbul: TDV Yayınları. 1995.
- Özel, Ahmet. *İmam Ebu Hanîfe ve Hanefî Mezhebi*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Özen, Şükrü. "Ebû Hanîfe ve İslâmî İlim Geleneği". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale: İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyum Tebliğler Kitabı* (Eskişehir, 28-30 Nisan 2015). Ed. Ahmet Kartal-Hilmi Özden. 34-62. Eskişehir: ESOĞÜ Basımevi, 2015.
- Özkuyumcu, Nadir. "Kayrevan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 88-90. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

- Özkuyumcu, Nadir. " *Ukbe b. Nafi'* ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42: 64-66. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Özpınar, Ömer. *Hadîs Edebiyatının Oluşumu*. İstanbul: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Robert Mantran. *İslamın Yayılış Tarihi*. trc. İsmet Kayaoğlu. Ankara: A.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 1981.
- Sahnun, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 16 cilt. Suudi Arabistan: Matbaatü's-Sa'âde. 1324.
- Selkînî, İbrahim. *el-Müyesser fi usulî'l-Fıkh*. Dubai: Daru'l-irşad, 1990.
- Sercânî, Rağıp. *Kıssatu'l-Endülü's*. Kahire, 2011.
- Şimşek, Murat. *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik*. Konya: Aybil Yayıncılık, 2014.
- Temîmî, Ebu'l-Arab Muhammed b. Ahmed. *Kitabu Tabakâti Ulemâ-i İfrîkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lubnânî, ts.
- Timur Paşa, Ahmet. *Nazratun Tarîhiyyetün fi hudûsi'l-Mezâhibi'l- Fıkhîyyeti'l-Erbea*. Beyrut: Dâru'l-Kadirî, 1990.
- Zayidî, Hamza-Şahût Bilal. *el-Mezhebü'l-Hanefî fi'l-Biladi'l-Mağribi'l-İslamî*. Yüksek Lisans Tezi, Cezayir Camiatü Akli Mohand Al-hâc, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Ali Ebû Zeyd. Beyrut: Mevsûatü'r-Risâle, 1985.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm Kâmusu Terâcim*. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-İlmi Li'l-Melâyîn, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 609—629

el-Ğāđı Ğuseyn el-Merverrŭđı'nin İcmâ' Anlayışı

Al-Qāđı Ğusayn al-Marwarrŭđhı's Understanding of İjmâ'

Davut Eşit

Dr. Öğr. Üyesi, Hakkari Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Hakkari University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Hakkari, Turkey
davutesit@hakkari.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1366-4650

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 23 July / Temmuz 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 18 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 609-629

Cite as / Atıf: Eşit, Davut. "Al-Qāđı Ğusayn al-Marwarrŭđhı's Understanding of İjmâ' [el-Ğāđı Ğuseyn el-Merverrŭđı'nin İcmâ' Anlayışı]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 609-629.

<https://doi.org/10.18505/cuid.595668>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Al-Qâdî Hüsayn al-Marwarrûdhî is one of the important representatives of Khurāsân Shāfi'î School. *Al-Ta'lika* is his famous work, which is one of the first commentaries of al-Muzanî's *Mukhtaşar*. One of the important features of this work is the introduction to some of the subjects of *ijtihād* (process of juristic legal reasoning), *taqlid* (acting upon the word of another without asking for specific proof), *ijmâ'* (consensus of jurists) and view's of the companions of the Prophet. The first systematic, complete and detailed works of *uşul al-fiqh* (Islamic legal theory) that belonged to the Khurāsân Shāfi'î School have reached to the present day belong to the second half of the V./XI. century. Making research on the studies which were done about *uşul al-fiqh* and formed the basis of this period is essential to follow the development of *uşul al-fiqh* of the Khurāsân Shāfi'î School. Transfer of the *uşul al-fiqh* in al-Qâdî Hüsayn al-Marwarrûdhî's *al-Ta'lika* make it possible to determine the literature, which was formed in Khurāsân region in the period from the death of Shāfi'î to the first half of the V./XI. century until the first half of the Khurāsân region, which allows the determination of the *uşul al-fiqh*. In this study, on the basis of *ijmâ'*, al-Qâdî Hüsayn al-Marwarrûdhî's method in *al-Ta'lika* will be examined.

Summary: Al-Qâdî Hüsayn al-Marwarrûdhî is considered to be one of the most important representatives of the Khurāsân Shāfi'î School. In addition to receiving *fiqh* education from al-Qaffāl al-Marwazî, who is accepted as the founder of the Khurāsân Shāfi'î School in Shāfi'î *fiqh* circles. Al-Qâdî Hüsayn, one of the most distinguished students of al-Qaffāl al-Marwazî, has become one of the important bearers of the *fiqh* heritage of Khurāsân Shāfi'î School. The fact that the epithet "el-kâdî" is used in the works of Khurāsân Shāfi'î School to absolutely refer to al-Qâdî Hüsayn, is another issue that shows his being authority on *fiqh*.

Al-Qâdî Hüsayn al-Marwarrûdhî has accomplished many works in the field of *fiqh*. The most famous and most important work of al-Qâdî Hüsayn is the *al-Ta'lika*, written according to the *Mukhtaşar* arrangement style of al-Muzanî. He is often cited as the author of the well-known work *al-Ta'lika* in the sect. *Al-Ta'lika*, commonly cited in *fiqh* studies to refer to the views of al-Qâdî Hüsayn, is one of the first commentary on *Mukhtaşar* by Muzanî. With these characteristics, *al-Ta'lika* is one of the outstanding manuscripts for exploring the *fiqh* legacy of the Khurāsân Shāfi'î School. Another important feature of this text is that *uşul al-fiqh* issues such as *ijtihād*, *taqlid*, *ijmâ'* and view's of the companions of the Prophet (*qawl al-şahābah*) have been covered in the introduction of the work.

Al-Qâdî Hüsayn discusses the issues of evidentiality and types of *ijmâ'* and *ijmâ'* of *şahābah* in the chapter on *ijmâ'* in *al-Ta'lika*. Al-Qâdî Hüsayn also handles the debates on view's of the companions of the Prophet in the section on *ijmâ'* of *şahābah*. It is also seen that the proofs proposed for evidentiality of *ijmâ'* since Shāfi'î's period became more versatile and differed. The fact that the arguments al-Qâdî Hüsayn cites in the chapter of the evidences of *ijmâ'* were also mentioned by his contemporary, al-Māwardî, an Iraqi Shāfi'î jurist, points out the accumulation of knowledge in terms of proofs of *ijmâ'*.

Al-Qâdî Hüsayn makes two related distinctions that are fundamentally related to the types of *ijmâ'*. The first is the division between *ijmâ'* supporters, those who argue for knowability of *ijmâ'*, and their opponents. According to this, *ijmâ'* is divided into two parts as *'āmm* (general public) *ijmâ'* and *khāşş* (scholars) *ijmâ'*. Opposition to *'āmm* *ijmâ'*, such as *fardhs* (obligations) in prayer, *rawātib sunnah* (the practice that the Prophet regularly performed) and feast prayer requires *kuf'r* (blasphemy). Al-Qâdî Hüsayn, who considers issues such as *'awl* (a sharing method in Islamic inheritance law), *mut'a* marriage (a type of temporary marriage) and *riba'l-faql* (interest in exchange or sale transactions) which are seen as controversial *ijmâ'* issues in literature, as *khāşş* *ijmâ'* and evaluates opposition to this type of *ijmâ'* as *fişq* (impiety). The second division al-Qâdî Hüsayn makes is between *ijmâ'* based on the text and apparent comparison, and the *ijmâ'* based on hidden comparison. Al-Qâdî Hüsayn thinks that the opposition to *ijmâ'* that is based on *ijtihād* or the text in terms of *sanad* (chain of narrators), requires blasphemy. In a sense, this is to accept *ijmâ'* as a provision on an equal basis and to reduce the distinctions of *ijmâ'* to literary level.

Al-Qāḍī Ḥusayn also discusses evidentiality of qawl al-ṣaḥābah in connection with the issues of ijma'. Al-Qāḍī Ḥusayn opposes the thesis that ijma' is only limited to companions' era and argues that it can be realized in any century after the Prophet. Al-Qāḍī Ḥusayn, who discusses ṣaḥābah's ijma' under two categories: the views of ṣaḥābah that have gained prevalence among other ṣaḥābahs and those that have not gained prevalence among other companions, argues for evidentiality of qawl al-ṣaḥābah, which have gained prevalence and known not to be opposed. He provides significant information on ijma' discussion in Shāfi'i fiqh methods with regard to the evidentiality of this type of qawl al-ṣaḥābah, which is referred to as ijma' al-suqūti (consensus based on lack of opposition-silence). The knowledge al-Qāḍī Ḥusayn cites with regard to the evidentiality of qawl al-ṣaḥābah which have not gained prevalence among other ṣaḥābahs differs from Māwardī, one of his contemporary, and his predecessors. The fact that he cites Shāfi'i's previous and latest views with regard to the state of such qawl al-ṣaḥābah in the face of *qiyās* (legal analogy) enables him to make comparison using *uṣūl* material available in his era. Al-Qāḍī Ḥusayn, who mentions debatable issues among ṣaḥābah, makes controversial narrations. While al-Qāḍī Ḥusayn reports that there is not any conflict on the argument that it is legitimate to express a third view with regard to issues on which ṣaḥābah is divided in two groups and fall into conflict, his contemporary al-Māwardī and other Shāfi'i jurists report that it is not legitimate to propose a third view on such an issue as there is ijma' on these issues.

Keywords: Islamic Law, Khurāsān, Al-Qāḍī Ḥusayn al-Marwarrūdhī, al-Ta'lika, İjma'.

el-Ḳāḍī Ḥüseyn el-Merverrūzî'nin İcmâ' Anlayışı

Öz: el-Ḳāḍī Ḥüseyn el-Merverrūzî, Horāsân Şâfi'îliğinin önemli temsilcilerinden biridir. Onun günümüze ulaşan en meşhur eseri Müzen'in *Muhtasar*'ının ilk şerhlerinden biri olan *et-Ta'lika*'sıdır. Bu eserin önemli hususiyetlerinden biri eserin girişinde *ictihād, taklîd, icmâ'* ve *sahâbî kavline* müteallik bazı fıkıh usûlü konularının yer almasıdır. Horasan Şâfi'î ekolüne ait günümüze ulaştığı tespit edilen sistemli, bütünlüklü ve ayrıntılı ilk fıkıh usûlü eserleri V./XI. yüzyılın ikinci yarısına aittir. Bu dönemin temelini oluşturan fıkıh usûlü alanındaki çalışmaların ortaya konması, Horasan Şâfi'î ekolüne ait usûl gelişimini takip etmek için elzemdir. İşte el-Ḳāḍī Ḥüseyn el-Merverrūzî'nin *et-Ta'lika*'sında yer alan usûl aktarımı, Şâfi'î'den sonra V./XI. yüzyılın ilk yarısına kadar Horāsân bölgesinde gelişen usûl müktesebatını tespit etme imkânı vermektedir. Çalışmada *icmâ'* özelinde el-Ḳāḍī Ḥüseyn el-Merverrūzî'nin *et-Ta'lika*'sındaki usûl aktarımı irdelenecektir. Şâfi'î'den başlamak üzere tarihsel süreçte meselelerin tartışıldığı çerçeve ele alınarak el-Ḳāḍī Ḥüseyn el-Merverrūzî'nin aktardığı usûl malzemesi, çağdaşları ve kendisinden sonra kaleme alınan klasik dönemdeki Şâfi'î fıkıh usûl eserlerindeki tartışmalarla mukayese edilecektir.

Özet: el-Ḳāḍī Ḥüseyn el-Merverrūzî, Horāsân Şâfi'î ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Şâfi'î fıkıh çevrelerinde Horāsân Şâfi'î ekolünün kurucusu olarak kabul edilen el-Ḳaffâl el-Mervezî'den fıkıh eğitimi almasının yanında dönemin muhaddislerinden hadis eğitimi almıştır. el-Ḳaffâl el-Mervezî'nin en seçkin öğrencilerinden biri olarak temayüz etmiş olan el-Ḳāḍī Ḥüseyn Horāsân Şâfi'î ekolüne ait fıkıh mirasının önemli taşıyıcılarından biri olmuştur. Horasan Şâfi'î ekolünün eserlerinde mutlak olarak "el-Ḳāḍî" nispeti kullanıldığında kast edilen kişinin el-Ḳāḍī Ḥüseyn olması onun fikhî otoritesini gösteren diğer bir husustur. Onun fikhî yetkinliği yetiştirdiği öğrencilerin niteliğinde kendini göstermektedir. Öyle ki el-Ḳāḍī Ḥüseyn Şâfi'î fikhinde birçok otorite hukukçu yetiştirmiştir. İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî, Muhyissünne el-Begavî ve Ebû Şa'd el-Mütevellî onun yetiştirdiği önemli Şâfi'î fakihlerindedir. Bu açıdan bakıldığında el-Ḳāḍī Ḥüseyn'in genelde Şâfi'î fikhinin özelde de Horāsân Şâfi'î ekolünün önemli fakihlerinden biri olduğunu söylemek gerekir.

el-Ḳāḍī Ḥüseyn, fıkıh alanında bir çok çalışmaya imza atmıştır. Öğrencisi Muhyissünne el-Begavî tarafından cem edilen meşhur *Fetâva*'sı, Şâfi'î fikhindeki fetva literatürüne dair yazılan ilk örneklerden biri olarak kabul edilmektedir. Keza *Tariḳatu'l-Hilâf beyne's-Şâfi'yye ve'l-Hanefiyye ma'a Zikri'l-Edille* adıyla yazdığı Şâfi'îler ve Hanefiler arasındaki ihtilâflı meseleleri

612 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

delilleriyle zikrettiği eser hilâf alanında yazılan ilk eserlerdendir. el-Kâdî Hüseyin bu eserleri dışında Şâfiî fıkıhında yazılan bir çok metni şerh etmiştir. *Esrâru'l- Fıkh* adlı eseri bir ciltlik ve nadir bulunan bir eser olarak kaynaklarda zikredilmektedir. el-Kâdî Hüseyin'in en meşhur ve en önemli eseri, Müzenî'nin *Muhtaşar*'ının tertibine göre yazdığı *et-Ta'likâ*'sıdır. O, kaynaklarda sıklıkla mezhepte meşhur *et-Ta'likâ*'nın sahibi olarak zikredilmektedir. Müzenî'nin *Muhtaşar*'ının ilk şerhlerinden biri olma özelliğine sahip olan *et-Ta'likâ* fıkıh eserlerinde el-Kâdî Hüseyin'in görüşlerine yapılan referansların kaynağıdır. Bu hususiyetleriyle *et-Ta'likâ*, Horâsân Şâfiî ekolünün fıkıh mirasının keşfedilmesinde başat rol oynayan metinlerdendir. Bu metnin önemli hususiyetlerinden bir diğeri eserin girişinde *ictihâd, taklîd, icmâ'* ve *sahâbî kavline* ilişkin fıkıh usûlü konularının işlenmiş olmasıdır. Horasan Şâfiî ekolüne ait günümüze ulaştığı tespit edilen ilk sistematik fıkıh usûlü metnininin V./XI. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu düşünüldüğünde, bu dönemin temelini oluşturan fıkıh usûlü alanındaki çalışmalar önem arz etmektedir. Bu açıdan *et-Ta'likâ* Şâfiî'den sonra V./XI. yüzyılın ilk yarısına kadar Horâsân bölgesinde gelişen usûl birikimi hakkında bazı ipuçları vermektedir. Araştırmamız icmâ' özelinde Horasan bölgesinde gelişen Şâfiî fıkıh usûlünün gelişimine ilişkin ipuçlarını yakalamayı amaçlamaktadır.

el-Kâdî Hüseyin, *et-Ta'likâ*'nın icmâ' kısmında icmâ'ın hücciyeti, çeşitleri ve bunlarla ilişkili olan sahâbe icmâ'ını konu edinmektedir. Sahâbe icmâ'ını konu edindiği kısımda sahâbe kavline ilişkin tartışmalara da değinmektedir. Şâfiî'den başlamak üzere icmâ'ın hücciyeti için ileri sürülen deliller el-Kâdî el-Hüseyin'in döneminde gelindiğinde çeşitlendiği görülmektedir. el-Kâdî Hüseyin'in icmâ'ın delilleri kısmında zikrettiği argümanlar kendisiyle çağdaş olan İrâklî Şâfiî fakihî Mâverdî tarafında zikredilmiş olması, icmâ'ın delilleri konusundaki birikimi göstermektedir.

el-Kâdî Hüseyin, icmâ'ın çeşitleri konusunda temelde birbiriyle ilişkili olan iki ayrım yapmaktadır. Birincisi icmâ'a katılanlar veya icmâ'ın bilinebilirliğine göre yaptığı taksimdir. Buna göre icmâ', *'âmm* (genel halk kitlesi) ve *hâss* (âlim) olanların bildiği icmâ' ve sadece hâss olanların bildiği icmâ' olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Namazın farzları, ravâtib sünnetler ve bayram namazları gibi *'âmm* icmâ'a muhalefet küfrü gerektirir. Fıkıh literatüründe icmâ' olup olmaması tartışmalı olan *'avl* meselesi, *mut'a nikâhı* ve *ribe'l-fadh* hâs icmâ' olarak değerlendirilen el-Kâdî Hüseyin, bu tür icmâ'a muhalefeti ise fisk olarak değerlendirmektedir. el-Kâdî Hüseyin'in ikinci icmâ' türü nassa ve kıyâs-ı celîye dayanan icmâ' ve hafî kıyâsa dayanan icmâ'dır. Bu tür icmâ', sonradan kazandığı terim anlamıyla sened bakımından naklî icmâ' ve ictihâdî icmâ' ayrımına dayanmaktadır. el-Kâdî Hüseyin, sened bakımından gerek nassa gerekse de ictihâda dayalı olan icmâ'a muhalefeti küfrü gerektirdiğini düşünmektedir. Bu bir anlamda icmâ'ı hüküm olarak eşit düzlemde kabul etmek ve icmâ' ayrımlarını lafzi düzeye indirmektedir.

el-Kâdî Hüseyin icmâ' meseleleriyle bağlantılı olarak sahâbî kavlinin hücciyetini de tartışmaktadır. el-Kâdî Hüseyin, icmâ'ın sadece sahâbe asrıyla sınırlı olduğu tezine karşı çıkararak, icmâ'ın Hz. Peygamber'den sonraki herhangi bir asırda gerçekleşebileceği görüşündedir. Sahâbe icmâ'ını sahâbînin ileri sürdüğü görüşün diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazanıp kazanmasına göre iki farklı kategoride ele alan el-Kâdî Hüseyin, muhalefeti bilinmeyen yaygınlık kazanmış sahâbî kavlinin hücciyetini tartışmaktadır. el-Kâdî Hüseyin, sukût-i icmâ' olarak terimleşen bu tür sahâbî kavlinin hücciyeti bağlamında Şâfiî fıkıh usûlündeki icmâ' tartışmaları hakkında kayda değer bilgiler aktarmaktadır. Diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazanmamış sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda el-Kâdî Hüseyin'in aktardığı bilgilerin kendi çağdaşı Mâverdî'nin ve daha sonraki usûlcülerin aktarımlarından farklılık arz etmektedir. Bu tür sahâbî kavlinin kıyâs karşısındaki konumuna ilişkin Şâfiî'nin kadîm ve cedîd görüşlerini aktarması, kendi dönemindeki usûl malzemesiyle kıyâs yapma imkanı sağlamaktadır. Sahâbîlerin ihtilâflı meselelerine değinen el-Kâdî Hüseyin, tartışmalı bir aktarımda bulunmaktadır. Sahâbîlerin bir meselede iki gruba ayrılarak ihtilâf etmeleri halinde üçüncü bir görüşün ortaya atılmasının câiz olduğu konusunda ihtilâfın olmadığını aktaran el-Kâdî Hüseyin'in bu aktarımı kendi çağdaşı Mâverdî ve diğer Şâfiî usûlcüler tarafından farklı bir şekilde

aktarılmaktadır. Onlara göre bu durumda üçüncü bir görüşün ortaya atılması söz konusu meselede icmâ' olduğu gerekçesiyle câiz değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Horâsân, el-Ķâdî Hüseyn el-Merverrûzî, et-Ta'likâ, İcmâ'.

GİRİŞ

el-Ķâdî Hüseyn (ö. 462/1069) ve onun usûl düşüncesi üzerinde tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'ndeki madde¹ dışında herhangi akademik çalışma yoktur. O Horâsân Şâfi'î ekolünün önemli temsilcilerinden biridir. Çünkü el-Ķâdî Hüseyn Horâsân Şâfi'î ekolünün² kurucusu olarak kabul edilen el-Ķaffâl el-Mervezî'nin (ö. 417/1026) öğrencisidir. Aynı zamanda Şâfi'î mezhebinin otorite fakihlerinden İmâmu'l-Hârameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Muhyissünne el-Begavî (ö. 516/1122) gibi âlimler yetiştirmiştir. Onun *et-Ta'likâ'sı* da Şâfi'î fıkıhdaki önemli referans kaynaklarından biridir. Eserinin girişindeki usûle müteallik konuların önemi, Şâfi'î'den (ö. 204/820) sonra Horâsân bölgesinde üretilen metinler arasında usûl açısından günümüze ulaşma şansı yakalayan nadir eserlerden olmasıdır. Şâfi'î'den yaklaşık iki buçuk asır sonra üretilen bu metin, Şâfi'î usûlünün gelişimine ışık tutmaktadır. Bunu ortaya çıkarmak için el-Ķâdî Hüseyn'in icmâ' özelinde tartıştığı meselelerin kendisinden önceki, çağdaşları ve sonraki (klasik) dönemlerle irtibatı kurulması gerekmektedir. Bundan dolayı çalışmada Şâfi'î'den başlanarak klasik döneme kadar tarihsel süreçte meselelerin tartışıldığı çerçeve sunulmaya çalışılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında çalışma el-Ķâdî Hüseyn'in icmâ' anlayışı temelinde klasik dönemde Şâfi'î fıkıh usûlündeki icmâ' tartışmalarını içermektedir.

1. EL-ĶÂDÎ HÜSEYN'İN HAYATI VE ESERLERİ

Tam adı, el-Ķâdî Ebû 'Alî el-Hüseyn³ b. Muḥammed b. Aḥmed el-Merverrûzî'dir.⁴ Nevevî (ö. 676/1277) çoğunlukla el-Ķâdî Hüseyn veya yalnızca el-Ķâdî olarak [eserlerde] zikredildiğini belirtmektedir.⁵ Horâsân'ın en meşhur şehirlerinden olan Merverrûz'a⁶ nispetle el-

¹ Ahmet Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 232-233.

² Horâsân Şâfi'î ekolü hakkında detaylı bilgi için bk. Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 263-273.

³ İbnu's-Şalâh, Zehebî ve İbnu'l-Mulâkḳın el-Hüseyn yerine Hüseyn ismini kullanmaktadır. Ebû 'Amr Taḳıyyuddîn 'Usmân b. Şalâhuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezûrî İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳātu'l-fukahâi's-Şâfi'îyye*, thk. Muḥyuddîn 'Alî Necîb (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992), 2: 134; Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehabî, *Târîḫü'l-İslâm ve ve-feyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. 'Umer 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1993/1413), 31: 62; *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Heyet) (Muessesetu'r-Risâle, 1985/1405), 18: 260; Ebû Hafîs Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Aḥmed İbnu'l-Mulâkḳın, *el-Aḳdu'l-muzheb fî ṭabaḳâti ḥameleti'l-mezheb*, thk. Eymen Naşr el-Ezherî, Seyyid Mehennâ (Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1997/1417), 95.

⁴ İbnu's-Salah, *Ṭabaḳât*, 2: 134; Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Sübḳî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfî es-Sübḳî, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*, thk. Maḥmûd Muḥammed Ṭanḫî, 'Abdulfettâḫ Muḥammed el-Hulv (Ķâhira: Maṭba'ātu 'İsâ el-Bâbî el-Halebi, 1964/1383), 4:386.

⁵ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-luġât* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1: 164.

⁶ Tarihçiler Merv adıyla başlayan iki şehirden bahsetmektedir. Daha meşhur olanı bugün Türkmenistan sınırları içinde olan Merv şehridir. Diğeri ise Merv şehriden yaklaşık 300 km (40 fersah) güneyde Murġâb nehri üzerinde kurulmuş ve günümüzde mevcut olmayan Merverrûz'dur. Tarihçiler iki kentten birbirinden ayrılması için Merv şehrine Mervuşşâhicân adını vermektedir. Mervuşşâhicân'ın nispeti el-Mervezî iken Merverrûz'un nisbesi ise çoğunlukla el-Merverrûzî olarak kullanılmaktadır. Buna karşın Merverrûz için el-Mervezî nispeti de kullanılmaktadır. Bk. Ebû İshâḳ İbrâhîm b. Muḥammed el-İstâḫrî el-Fârisî, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (Beyrût: Dâru Sâdr, 2004), 261; Ebû'l-Abbâs Şemsuddîn Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî İbn Ḥallikân,

614 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

Merverrûzî olarak anılmaktadır.⁷ Bazen tahfif edilerek el-Merrûzî nispeti de kullanılmaktadır.⁸ Nevevî ve Zehebî (ö. 748/1348), el-Kâdî Hüseyin için el-Mervezî nispetinin de kullanıldığını belirtmektedir.⁹ İbnu'l-Mulakḳın (ö. 804/1401) ise sadece el-Mervezî nispetini kullanmaktadır.¹⁰

el-Kâdî Hüseyin uzun yıllar kadılık yaptığı için el-Kâdî olarak anılmaktadır.¹¹ İbnu's-Şalâh (ö. 643/1245) Horâsân Şâfi'îlerinden Cüveynî'nin *Nihâyetu'l-Maṭlab*, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Vasîf, el-Basîf* adlı eserlerinde "el-Kâdî şöyle dedi:" ifadesiyle kast ettikleri kişinin el-Kâdî Hüseyin olduğunu belirtmektedir.¹² Ona göre eş-Şeyh Ebû İshâk [eş-Şîrâzî] ve onun gibi İraklı [Şâfi'îler] mutlak olarak el-Kâdî nispetini kullandıkları zaman bununla kast ettikleri [el-Kâdî] Ebu't-Tayyib et-Ṭaberî (ö. 450/1058)'dir. Ancak Ebu'l-Me'âlî el-Cüveynî ve onun dışındaki Horâsânlılar mutlak olarak el-Kâdî nispetiyle el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'yi kastetmektedir.¹³ Nevevî, geç dönem (müteahhir) Horâsânlıların eserlerinden [Cüveynî'nin] *en-Nihâye*, [Ebû Şa'd el-Mütevelli'nin (ö. 478/1086)] *et-Tetimme*, [Muḥyisunne el-Bağavî'nin (ö. 516/1122)] *et-Tehzîb* ve Gazzâlî'nin [*el-Basîf, el-Vasîf, el-Vecîz ve el-Hulâşa*] eserlerinde el-Kâdî nispetiyle kast ettikleri kişinin el-Kâdî Hüseyin olduğunu belirtmektedir. Ancak orta dönem (mutavassıt) dönem İraklı Şâfi'îlerin eserlerinde kastedilen el-Kâdî Ebû Hâmid el-Merverrûzî' (ö. 362/973)'dir.¹⁴

Horâsân'ın büyük muhaddislerinden ve Horâsânlı ilk Şâfi'îlerden Ebû 'Avâne el-İsferâyînî'nin (ö. 316/929) torunu muhaddis Ebû Nua'ym 'Abdümelik el-İsferâyînî'den (ö. 400/1009) hadis rivayet etmiştir.¹⁵ Keza Ebû Bîşr Ahmed b. Muḥammed el-Herevî'den de hadis dinlemiştir.¹⁶

el-Kâdî Hüseyin, Horâsân Şâfi'î ekolünün¹⁷ kurucusu olarak kabul edilen el-Kaffâl el-Mervezî'den fıkıh eğitimi almıştır.¹⁸ el-Kaffâl el-Mervezî'nin en meşhur, en seçkin ve fıkıh bilgisi olarak otorite öğrencilerindendir.¹⁹ Kaynaklarda "Horâsân fakîhi", "habru'l-umme/ümmetin seçkin ve büyük âlimi" ve "habru'l-mezheb/Şâfi'î mezhebinin seçkin ve büyük âlimi" sıfatlarıyla anılmaktadır.²⁰ Şâfi'î fıkında birçok otorite hukukçu yetiştirmiştir. Cüveynî, Beğavî ve Mutevellî bu kişilerdendir.²¹ el-Kâdî Hüseyin genelde Şâfi'î fıkının özelde de Horâsân'da Şâfi'î ekolünün önemli fakîhlerindendir.²²

Vefeyâtü'l-a'ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdr, 1968), 1: 69; Osman Gazi Özgüdenli, "Merv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 221.

⁷ İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 1: 327; Ebu's-Sıdk Taḳıyyuddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muḥammed b. 'Umer İbn Kâdî Şuhbe, *Ṭabaḳātu's-Şafi'yye*, (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, 1987), 1: 137; Ebu'l-Faḳl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyutî, *Lubbu'l-lubâb fi taḥrîri'l-ensâb* (Beyrût: Dâru Sâdr, ts.), 242.

⁸ İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 1: 327.

⁹ Nevevî, *Tehzîb*, 1: 164; Zehebî, *Târîḫ*, 31: 62.

¹⁰ İbnu'l-Mulakḳın, *el-Akdu'l-muzheb*, 95.

¹¹ İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 2: 134.

¹² İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 2: 134.

¹³ İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 1: 499.

¹⁴ Nevevî, *Tehzîb*, 1: 165.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 18: 161; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 4: 357.

¹⁶ Ahmet Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 232.

¹⁷ Horâsân Şâfi'î ekolü hakkında detaylı bilgi için bk. Davut Eşit, *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 263-273.

¹⁸ Zehebî, *Târîḫ*, 31: 63; İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 2: 134.

¹⁹ Sübkî, *Ṭabaḳât*, 4: 357.

²⁰ Zehebî, *Târîḫ*, 31: 63; *Siyer*, 18: 260; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 4: 357.

²¹ Zehebî, *Târîḫ*, 31: 63; İbnu's-Şalâh, *Ṭabaḳât*, 2: 134; Sübkî, *Ṭabaḳât*, 4: 257.

²² Faḫreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) Şâfi'î fıkındaki ilim silsilesini zikrederken el-Kâdî Hüseyin'e şu şekilde yer vermektedir: "el-İmâm eş-Şâfi'î- Ebû İbrâhîm el-Muzenî- Ebu'l-Kâsım el-Enmâtî- Ebu'l-'Abbâs İbn Sureyc- Ebû İshâk el-Mervezî- Ebû Zeyd el-Mervezî -el-Kaffâl el-Mervezî -el-Kâdî Hüseyin

el-Kâdî Hüseyn, Şâfi'î fikhında *ashâbu'l-vucûhtan*²³ sayılmaktadır.²⁴ İbnu's-Şalâh onun birçok garip vecih (muctehidlerin Şâfi'î'nin usûlüne uygun olarak yaptıkları icthâdlar)²⁵ sahibi olduğunu belirtmektedir.²⁶

el-Kâdî Hüseyn'in günümüze ulaşan eserlerinden bir tanesi öğrencisi Begavî tarafından cem edilen meşhur *Fetâva*'sıdır.²⁷ Eser, *Fetâva'l-Kâdî Hüseyn* adıyla basılmıştır.²⁸ el-Kâdî Hüseyn'in günümüze ulaşan bir diğer eseri *Tarîkatu'l-Hilâf beyne's-Şâfi'iyye ve'l-Hanefiyye ma'a Zikri'l-Edille* adıyla hilâf alanında yazdığı eserdir.²⁹ İsnevî (ö. 772/1370), el-Kâdî Hüseyn'nin İbnu'l-Haddâd [el-Mısrî'nin] (ö. 345/956) *el-Furû*'unu ve İbnu'l-Kâşş [et-Taberî'nin] (ö. 335/ 946) *et-Talhîs*'inin bir parçasını şerh ettiğini söylemektedir. İsnevî, el-Kâdî Hüseyn'e ait *Esrâru'l-Fıkh* adlı eserinin bir cilt olduğunu ve az bulunduğunu, onu da elde ettiğini ifade etmektedir.³⁰

el-Kâdî Hüseyn'in en önemli eseri *et-Ta'likâ*'sıdır. O, mezhepte meşhur *et-Ta'likâ*'nın sahibi olarak kaynaklarda sıklıkla zikredilmektedir.³¹ İbnu's-Şalâh bu eseri için *et-Ta'likâ* adını kullanırken, Zehebî *et-Ta'likû'l-Kebîr* ve *et-Ta'likatu'l-Kubrâ*, Nevevî ise *et-Ta'likû'l-Kebîr* adını kullanmaktadır.³² Bu eser "ta'lika" türü yazım geleneğinin bir örneği olduğu için muhtemelen belli bir ad ile değil türün adıyla adlandırılmaktadır. el-Kâdî Hüseyn'in bu eserini herhangi bir hocasından ta'lik etmediği anlaşılmaktadır. Muhtemelen el-Kâdî Hüseyn'in öğrencileri bu eseri ondan ta'lik ettikleri için bu adla adlandırılmıştır.³³ Müzenî'nin (ö. 264/878) *Muhtasar*'ının tertibine göre yazılan *et-Ta'likâ*'yı³⁴ Nevevî, çok faydalı bir eser olarak takdim etmekte ancak eserin nüshaları arasında farklılıklar olduğunu belirtmektedir.³⁵ İsnevî ise hakikatte el-Kâdî Hüseyn'in iki *Ta'likâ*'inin bulunduğunu ve ta'lik yapanların (mu'aliklerin) ihtilâfına dayalı olarak her iki eserin birbirinden farklı fazlalıklar içermesi bakımından birbirinden ayrıldığını söylemektedir.³⁶ Bu ta'liklerden günümüze ulaştığı tespit edilen

el-Merverrûzî -Ebû Muhammed [Muhyissunne] el-Ferrâ' el-Begavî- Diyâuddîn Ömer [Fahreddîn er-Râzî'nin babası]-Fahruddîn er-Râzî". Bk. İbn Hâlikân, *Vefeyât*, 4: 252.

²³ Ashâbu'l-vucûh, mezhep imamının usûlüne bağlı olarak, onun değinmediği meselelerde icthâd etmek olarak tanımlanmaktadır. Bilal Aybakan, *İmam Şâfi' ve Fıkh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayınclık, 2007), 242; Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", 29: 232.

²⁴ Zehebî, *Târîh*, 31: 63; İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 2: 134.

²⁵ Aybakan, *İmam Şâfi' ve Fıkh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 242.

²⁶ İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 2: 134.

²⁷ Nevevî *Fetâva*'nın faydalı ve meşhur bir eser olduğu, İsnevî ise bu eserin bilinen bir eser olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır. İbnu'l-Mulâkkin da bu fetvaların öğrencisi el-Begavî tarafından cem edildiğini belirtmektedir. Bu görüşler için bk. Nevevî, *Tehzîb*, 1: 164; Ebû Muhammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Hasen el-İsnevî, *Tabakâtu's-Şâfi'iyye*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1987/1407), 1: 196; İbnu'l-Mulâkkin, *el-Akdu'l-muzheb*, 95.

²⁸ el-Kâdî Ebû 'Alî el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *Fetâva'l-Kâdî Hüseyn b. Muhammed el-Merverrûzî*, der. el-İmâm Muhyisunne el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî ('Ammân: Dâru'l-Feth li'd-dirâse ve'n-Neşr, 2010/1431).

²⁹ İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 2: 134; el-Bâhîsu'l-İlmi, "Kısmu'l-Mahtûât", erişim: 18 Temmuz 2019, <http://k-tb.com/manuscript/islamic1355>.

³⁰ İsnevî onun bazı öğrencilerin hattı ile yazılmış bu iki şerhin tek ciltlik nüshasının kendisine ulaştığını ifade eder. İsnevî, bu nüshanın haşiyesinde İbnu's-Şalâh'ın hattıyla eserin garipliğine dikkat çeken bir yazının bulunduğunu da eklemektedir. Bk. İsnevî, *Tabakât*, 1: 196-197.

³¹ Sübkî, *Tabakât*, 4: 356; İbnu'l-Mulâkkin, *el-Akdu'l-muzheb*, 95.

³² İbnu's-Şalâh, *Tabakât*, 2: 134; Zehebî, *Târîh*, 18: 63; *Siyer*, 31: 261; Nevevî, *Tehzîb*, 1: 164.

³³ İsnevî, bu eserin nüshalarındaki farklılıkları, eseri ta'lik edenlerin ihtilâfına dayandırmaktadır. Bk. İsnevî, *Tabakât*, 1: /196.

³⁴ Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", 29: 233

³⁵ Nevevî, *Tehzîb*, 1: 164.

³⁶ O her iki *Ta'likâ*'in de kendisine ulaştığını ifade etmektedir. İsnevî, *Tabakât*, 1/196.

616 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

ve tahkik edilen sadece bir nüshadır. Bu nüshanın tamamı da günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.³⁷

el-Kâdî Hüseyin'in *et-Ta'lika'sı* Müzenî'nin *Muhtaşar*'ının ilk şerhlerinden biri olmasının yanında Şâfiî fıkıh usûlü açısından da önemli bir eserdir. Eserin girişinde fıkıh usûlüne müteallik birçok konu bulunmaktadır. Burada taklîd ve icthâd meseleleri dışında ayrı bir başlık olarak icmâ' meseleleri tartışılmaktadır. Bundan dolayı Horâsân Şâfiî ekolü çevrelerince müstakil ve bütünlüklü olmasa da fıkıh usûlü konularının aktarıldığı günümüze ulaşan ilk metinlerden biri olması bakımında *et-Ta'lika* dikkate değer bir eserdir.

2. EL-KÂDÎ HÜSEYN'İN İCMÂ' ANLAYIŞI

2.1. İcmâ'nın Hücciyeti

el-Kâdî Hüseyin'e göre bazı zındıklar³⁸ hariç bütün Müslümanlara göre icmâ' kat'î olarak hüccettir. O, icmâ'nın hücciyeti için bazı ayet ve hadisleri referans göstermektedir. Onun Kur'ân'a referansta bulunduğu ayetler şunlardır:³⁹

"Yolun doğrusu kendine apaçık belli olduktan sonra Resûlullah'a karşı çıkan ve mü'minlerin yolundan başkasını izleyen kimseyi saptığı yönde bırakırız ve onu cehenneme atarız..." (en-Nisâ', 4/115).⁴⁰

"Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız yapışın..." (Âl-i 'İmrân, 3/103).

"Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz..." (Âl-i 'İmrân, 3/110).

el-Kâdî Hüseyin'e göre Allâh'ın bu ümmeti "iyiliği emredenler ve kötülükten nehyedenler" olarak övmesi, onların dalâlet üzerine birleşmeyeceklerini göstermektedir.⁴¹

³⁷ Günümüze ulaşmış tahkik edilen nüsha muhtemelen *et-Ta'lika*'nın birinci cildini teşkil etmekte ve eser "kitâbu't-tâhâre, kitâbu'l-hayd ve kitâbu's-şalât"ın bir kısmını içermektedir. Tabakât yazarları, *et-Ta'lika*'nın tamamlanmadığına veya eksik bir şekilde kendilerine ulaştığına dair tespitte bulunmaları ve *et-Ta'lika*'dan yapılan bazı alıntılarının günümüze ulaşan nüshada bulunmaması, günümüze ulaşan nüshanın eksik olduğunu göstermektedir. Bu görüşler için bk. İbnü's-Şalâh, *Şerhu muşkilî'l-Vasiî*, thk. 'Abdulmun'im Halife Ahmed Bilâl (el-Memleketü'l-'Arabiye's-Su'udiyye: Dâru Kunuzi'l-İş-bîliyyâ li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2011/1432), 1: 35; İsnevî, *el-Muhimât fi şerhi'r-Ravda ve'r-Râfi'*, thk. Ahmed b. 'Alî Ebu'l-Faql ed-Dimyâtî (Beyrût: Dâru İbn Hazm, 2009/1430), 7: 58; Ebû Hafis Sirâcuddîn 'Umer b. Reslân b. Naşîr b. Şâlih el-Kinânî el-Bulkînî, *et-Tedrib fi fikhî's-Şâfi'*, thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Misrî (er-Riyâd: Dâru'l-Kibleteyn, 2012/1433), 3: 498; Özel, "Merverrûzî, Ebû Ali", 29: 233.

³⁸ Usûl kaynaklarında icmâ' inkârcıları en-Nazzâm (ö. 221/836) ve Râfizîlerin adı zikredilmektedir. Cüveynî, ilk icmâ' inkârcısının en-Nazzâm olduğunu daha sonra bazı Rafizî gruplarının bu görüşü benimsemişliğini tespit etmektedir. Aybakân, en-Nazzâm mutlak olarak kıyas inkârcısı olarak değil naslara dayanmayan icmâ' inkârcısı olduğu değerlendirilmesinde bulunmaktadır. Bu bilgiler için bk. Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *el-Luma' fi usûli'l-fikh*, thk. Muhyiddîn Dîb Misto, Yûsuf 'Alî Budeyvî (Dimesşk; Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2008/1429), 179; İmâmu'l-Hârameyn Ebu'l-Me'âli Ruknuddîn 'Abdulmelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-Burhân fi usûli'l-fikh*, thk. 'Abdul'azîm Maḥmûd ed-Dîb (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433), 1: 383; Ebû Hâmid Muḥammed b. Muḥammed el-Gazâlî, *el-Mustaşfâ min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Muhammed Tâmir (Kâhira: Dâru'l-Ḥadîs, 2011/1432), 1: 425-426. Sem'anî ise İmâmiyye'nin icmâ'nın bizatihi kendisinin delil olmadığını ancak imamın icmâ'a katılması neticesinde hüccet olduğu görüşünde olduklarını belirtmektedir. Ebu'l-Muzaffer Mansûr b. Muḥammed b. 'Abdilcebbâr es-Sem'anî, *Kavâti'u'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. 'Abdullâh Hâfız Ahmed el-Hukmî (Riyâd: Mektebu't-Tevbe, 1998/1319), 3: 191; 535; Aybakan, *Fıkıh İliminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 134.

³⁹ el-Kâdî Ebû 'Alî el-Hüseyin b. Muḥammed b. Ahmed el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad; 'Adil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd (Mekketü'l-Mukerreme: Mektebetu Nezar Mustafâ el-Bâz, ts.), 1: 153-155.

⁴⁰ Ayetlerin tercümesinde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın meali esas alınmıştır. Diyanet İşleri Başkanlığı, "Kur'an-ı Kerim", erişim: 18 Temmuz 2019, <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>

⁴¹ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 153-156.

el-Kâdî Hüseyn, "ümmetin delâlet üzerine birleşmeyeceğine"⁴², "Müslümânların yer yüzünde Allâh'ın şahidi olduklarına"⁴³ dair hadis rivayetlerinin de icmâ'ın hücciyeti için delil olduğunu belirtmektedir. Ona göre tabiatları, aklı yapıları, seviyeleri ve görüşleri farklı olmasına rağmen Müslümanların bir konuda ittifak etmeleri, bunun tartışmasız bir şekilde hak olduğu göstermektedir.⁴⁴

el-Kâdî Hüseyn'in dönemine kadar (V./XI. Yüzyıl) tarihsel süreçte Şâfi'î fıkıh usûlünde icmâ'ın hücciyetine dair dikkate değer çabaların olduğunu görmek mümkündür. Şâfi'î, *er-Risâle*'de icmâ'ın hücciyetini tartıştığı yerde herhangi bir Kur'ân ayetine referansta bulunmamaktadır. O, "cemaatten ayrılmamayı emreden" hadisleri icmâ'ın hücciyeti için delil olarak kullanmaktadır.⁴⁵ Şâfi'î, "ümmetin hata üzerine birleşmeyeceği" delilini bir hadis olarak değil kendisine ait bir argüman olarak sunmaktadır.⁴⁶ Bu argüman sonraki dönemlerde hadis olarak refere edilmektedir.⁴⁷ Şâfi'î'nin icmâ'ın hücciyeti için Kur'ân'dan delil getirdiğine dair bazı nakiller yer almaktadır. Beyhakî (ö. 458/1066), Şâfi'î'nin icmâ'ın hücciyeti için "Rasullâh'a karşı çıkma ve Mü'minlerin yolundan sapma" manasını taşıyan en-Nisâ' süresi 115. ayetini delil olarak getirdiğine dair menkıbevi bir alıntıya değinmektedir.⁴⁸ Ancak Şâfi'î'nin eserlerinde bu ayetin icmâ'ın hücciyetine dair herhangi bir anekdot bulunmamaktadır.⁴⁹ Bu durumu icmâ'ın hücciyeti için Şâfi'î'nin eksik bıraktığı Kur'ân referansını tamamlama girişimi olarak değerlendirmek gerekir. Şâfi'î'den sonra icmâ'ın hücciyetine dair farklı arayışların olduğunu görmek mümkündür. İraklı Şâfi'îlerden İbn Süreyc (ö. 306/918) icmâ'ın hücciyeti için el-Bakara süresi 143. ayeti delil olarak kullanmaktadır. İbn Süreyc Şâfi'î'nin zikrettiği hadisler yerine icmâ'ın hücciyeti için "Müslümânların dalâlet üzerine birleşmeyeceğine" ve "Müslümânların güzel-çirkin gördüğünü Allâh'ın da güzel-çirkin gördüğüne" dair hadis rivayetlerini delil olarak ileri sürmektedir.⁵⁰ Bu durum Şâfi'î'den sonra icmâ'ın hücciyeti için gerek Kur'ân gerekse de sünnetten farklı delil arayışının olduğunu göstermektedir. Nitekim el-Kâdî Hüseyn'in yaşadığı V./XI. Asra gelindiğinde birçok farklı ayet ve hadisin icmâ'ın hücciyeti için delil olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. el-Kâdî Hüseyn'in icmâ'ın hücciyet için zikrettiği ayet ve hadisler çağdaşı Mâverdi (ö. 450/1058) tarafından da icmâ'ın hücciyeti için ileri sürülmektedir.⁵¹ Dolayısıyla tarihsel süreçte Şâfi'î fıkıh usûlünde icmâ'ın hücciyeti için delil olarak kullanılan ayet ve hadisler belli bir standardı yakaladığı söylenebilir.⁵² Ancak bu genel standarda karşı Cüveynî ile beraber icmâ' için delil olarak ileri sürülen argümanlar eleştirilmeye ve tartışmaya başlanmıştır. Cüveynî, "Rasullâh'a karşı çıkma ve Mü'minlerin yolundan sapma" manasını taşıyan Nisâ' süresi 115. ayetin icmâ'a delil olarak ileri sürülmesini eleştirmektedir. Cüveynî'nin özellikle bu ayeti eleştirmesi, ayetin icmâ'ın hücciyeti için

⁴² Hadisin farklı varyantları için bk. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. 'Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Mustedrek 'ala's-Sahîhain* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 4: 199-200.

⁴³ Hadisin farklı varyantları için bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubra* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 4: 125.

⁴⁴ el-Kâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 155-157.

⁴⁵ Muhammed b. İdrîs eş-Şâfi'î, *er-Risâle li'l-İmâmi'l-mu'ttalibî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhira: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2005/1426), 470-472; İbrahim Kâfi Dönmez, "İcmâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 417-431; Bilal Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 156.

⁴⁶ Şâfi'î, *er-Risâle*, 470-472; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 156.

⁴⁷ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 202; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 129.

⁴⁸ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Beyhakî, *Ahkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'l-Mu'azzam Ebî 'Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î* (Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1951/1380), 52-53;

⁴⁹ Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 131.

⁵⁰ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. 'Umer b. Sureyc el-Bagdâdî İbn Sureyc, *Kitâbu'l-vedâi' li manşûşi's-şerâi'*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1502, 123b-124a.

⁵¹ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-kebir fi fihi mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerhu muhtaşari'l-Muzenî*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvaq, 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999/1419), 16: 107-108.

⁵² Şîrâzî, *el-Luma'*, 180-181; Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 384-385; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 195-209; Gaz-zâlî, *el-Mustaşâfâ*, 1: 428-430.

618 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

Kur'an'dan getirilen en güçlü referans olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır.⁵³ Ona göre bu ayetin manası "Küfrü isteyip, Rasûllâh'ı inkar etme ve hak yoldan sapma"dır. Bunun dışındaki herhangi mana mümkün olsa da te'vidir. Ona göre kat'î meselelerde muhtemel [te'villere] dayanmak doğru değildir.⁵⁴ Sem'ânî (ö. 489/1096) ise muhtemelen Cüveynî'ye karşı olarak bu ayetin delil olma yönünü uzun uzadıya tartıştıktan sonra, ayetin delil olma yönünün son derece güçlü olduğunu ve Şâfi'i'nin de bu ayeti icmâ' için delil olarak ileri sürdüğünü belirtmektedir.⁵⁵ Gazzâlî de Şâfi'i'nin icmâ'ın hücciyeti için bu ayete dayandığını belirtmekte ve Cüveynî'nin eleştirilerini temel alarak ayetin hüccet olma yönünü eleştirmektedir.⁵⁶

Cüveynî, "ümme'tin dalâlet üzerine birleşmeyeceğine" ilişkin icmâ' için ileri sürülen hadisi de eleştiri konusu yapmaktadır. Onun bu hadisi eleştirmesinin nedeni de icmâ'ın hücciyeti konusunda ileri sürülen hadisler arasında en güçlü referans olduğu iddiasından kaynaklanmaktadır.⁵⁷ Ona göre bu hadis âhâd haberdir. Âhâd haberle kat'î olan bir meselenin temellendirilmesi caiz değildir.⁵⁸ Sem'ânî ise muhtemelen bu itiraza karşılık olarak hadisin lafızlarının farklı olmasına rağmen manalarının aynı olduğundan hareketle hadisin manen mutevâtir olduğunu belirtmektedir.⁵⁹ Cüveynî ise bu hadisin "ümme'tin kabulüne mazhar olan bir hadis olduğu"nu dolayısıyla hadisin [mana bakımından üzerinde] icmâ' edildiğine dair bir te'vil yapılırsa bunun doğru bir istidlâl olmadığını savunmaktadır. Ona göre icmâ'ın hücciyeti için yine icmâ' delilinin kendisi [Müslümanların genel kabulüne mazhar olduğuna ilişkin delil] kullanılmaktadır. Yani bir şey yine kendisi referans gösterilerek ispatlanmaktadır. Kaldı ki icmâ'ın [hücciyetinde] insanlar ihtilâf etmişlerdir.⁶⁰ Özetle Cüveynî'ye göre insanların hücciyetinde ihtilâf ettikleri bir delilden hareketle yine delilin kendisini (icmâ'ı) ispatlamak doğru bir yaklaşım değildir. Gazzâlî ise icmâ'ın hücciyeti için "cemaatten ayrılmayı yasaklayan" ve "ümme'tin hata üzerinde birleşmeyeceği"ne dair hadis rivayetlerini zikrettikten sonra bunların delil olma yönünü güçlü bir şekilde savunmaktadır.⁶¹

2.2. İcmâ'ın Çeşitleri

el-Kâdî Hüseyin, icmâ'ı farklı kriterlere göre birkaç kısma ayırmaktadır. Birincisi icmâ'a katılanlar veya icmâ'ın bilinebilirliğine göre yaptığı taksimdir. Buna göre icmâ', 'âmm (genel halk kitlesi) ve hâss (âlim) olanların bildiği icmâ' ve sadece hâss olanların bildiği icmâ' olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Terimleşen adıyla 'âm olan icmâ', 'âm ve hâs olan herkesin bildiği icmâ', hâs olan icmâ' ise 'âm olanların değil sadece hâs olanların bildiği icmâ' dır. el-Kâdî Hüseyin birinci tür icmâ'a namazların farzlarını, ravâtib sünnetleri ve bayram namazlarını örnek vermektedir. Ona göre bu tür icmâ'a muhalif olan küfre girer. Hâs icmâ'a ise 'avl meselesi⁶², mut'a nikâhı ve bir dirhem iki (veya daha fazla) dirhem ile satışı [ribe'l-fadhn hükmünü] örnek vermektedir. Ona göre bu tür icmâ'a muhalefet eden hata eder ve fiska düşer ancak küfre girmez.⁶³ Onun verdiği bu örnekler usûl literatüründe icmâ' olup olmadığı tartışmalı örnekler olması bakımından dikkate değerdir. Sem'ânî, mut'a nikâhında İbn 'Abbâs'ın (ö.

⁵³ Gazzâlî icmâ'ın hücciyeti için delalet açısından en güçlü ayetin en-Nisâ' süresi 115. ayet olduğunu söylemektedir. Bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*, çev. H. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1: 259-260.

⁵⁴ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 384.

⁵⁵ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 202.

⁵⁶ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 428-429.

⁵⁷ Gazzâlî icmâ'ın hücciyeti konusunda ileri sürülen hadisler konusunda en güçlü hadisin bu hadis olduğunu belirtmektedir. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 1: 429.

⁵⁸ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 385.

⁵⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 207.

⁶⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 1: 385.

⁶¹ Gazzâlî, *el-Mustasfâ* 1: 429-432.

⁶² 'Avl meselesi "İslâm miras hukukunda, ashâbü'l-ferâizin mirastan alacakları payların toplamının ortak paydadana fazla olması halidir. Hamdi Döndüren, "Avl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4: 117-118.

⁶³ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 157.

68/687-88) buna cevaz verdiğiine ilişkin görüşünden dönüp dönmediği meselesini tartıştıktan sonra, onun bu görüşünden dönmediğine ilişkin nakillerin, aksini iddia eden nakillerden daha meşhur olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şâfi'îlerin ve fakihlerin geneli bu konuda icmâ'ın olmadığı görüşündedirler.⁶⁴ Mâverdî, İbn 'Abbâs'ın 'avl meselesinde Hz. Ömer'in (ö. 23/644) vefatından sonra muhalif görüş belirttiği gerekçesiyle bu konuda icmâ'ın gerçekleşmediği görüşündedir.⁶⁵ Keza Sem'ânî tek kişinin muhalefetinin icmâ'a engel olduğuna ilişkin yaklaşımını, İbn 'Abbâs'ın 'avl meselesinde tek başına gösterdiği muhalefetini örnek vermektedir.⁶⁶ el-Qāḍī Ḥüseyn'in "bir dirhem iki veya daha fazla dirhem ile satışına" verdiği örnek ribe'l-fadl olarak adlandırılan peşin alışverişlerde ortaya çıkan fazlalık faizidir. Sem'ânî, İbn 'Abbâs'ın faizin *ribe'n-nesie* (*ribe'n-nesâ*) olarak adlandırılan vadeli alışverişlerde geçerli olduğuna ribe'l-fadlda⁶⁷ faizin cereyan etmediğine ilişkin görüşüne temas etmektedir. Ona göre her ne kadar İbn 'Abbâs'ın bu görüşünden rücu ederek diğer sahâbîlerle ortak görüşe sahip olduğuna ilişkin rivayetler varsa da, bu tartışmalıdır. Sem'ânî, fakihlerin İbn Abbâs'ın vefat edinceye kadar da bu görüşünden dönmediğine ilişkin güçlü nakillere vurgu yapmaktadır.⁶⁸ Seraḥsî (ö. 483/1090 [?]) ise İbn 'Abbâs'ın ribe'l-fadl meselesindeki görüşünden döndüğüne ilişkin nakiller dikkate alındığı zaman bu konuda icmâ'ın gerçekleştiği görüşündedir.⁶⁹ Görüldüğü üzere 'avl meselesi, mut'a nikâhı ve ribe'l-fadlın hükmü konusunda icmâ'ın varlığı-yokluğu tartışmalarında el-Qāḍī Ḥüseyn'in tavrı nettir. O söz konusu meseleleri hâs icmâ'a örnek vererek, bunların hükmü konusunda icmâ'ın varlığını benimsemektedir.

el-Qāḍī Ḥüseyn'in 'âm icmâ'-hâs icmâ' ayrımı ve bunun pratik sonucu (küfür-fisk), icmâ'ın sağladığı bilgi açısından *kat'î icmâ'-zannî icmâ'* ayrımına⁷⁰ dayandığı görülmektedir.⁷¹ Bu ayrımının kökleri Şâfi'î'ye dayanmaktadır. Zira Şâfi'î, icmâ'ı iki anlamda kullanmaktadır. Birincisi sübutu kesin olup, hiçbir Müslümân'ın farklı bir görüş belirtmediği esasında nass hükümünde olan icmâ'dır. İkincisi ise *kıyâs* ve *istinbâta* dayanan ve hücciyeti bakımından *haber-i vâhi*den sonraki mertebede yer alan icmâ'dır. Şâfi'î'ye göre bu gruptaki icmâ' kesin bilgi ifade etmese de sağlam bir icmâ' olduğu hükmüne varıldığında hüccettir.⁷²

'Âm icmâ' ve hâs icmâ' ayrımı aynı zamanda Şâfi'î'nin ilim sınıflamasının bir yansımasıdır. Çünkü Şâfi'î ilmi, *ilm-i 'âmme* (*ilmu 'âmme-el-ilmu'l-'âmme*) ve *ilm-i hâssa* (*ilmu'l-hâssa*) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁷³ Birincisi zahîrî ve batînî olarak gerçeği içeren ilimdir. Şâfi'î zahîrî ve batînî olarak gerçek olan ihatalı bilgiyi Ku'ân-ı Kerîm, üzerinde icmâ' edilmiş *sünnet* ve insanların üzerinde icmâ' ettikleri konular olarak belirlemektedir.⁷⁴ Amme yine ammeden bu bilgiyi nakletmiştir. Şâfi'î'ye göre bu konuda hiç kimsenin bilgisizliği ve şüpheye düşmesi söz konusu değildir.⁷⁵ İlm-i hâs ise hâs olan kişilerin rivayet ettikleri, âlimlerce bili-

⁶⁴ Sem'ânî, Şâfi'îlerden Ebû Sa'îd el-İstahrî'nin (ö. 328/940) mut'anın icmâ' ile haram olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3: 348-350.

⁶⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 16: 115.

⁶⁶ Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3: 302.

⁶⁷ Rîbe'l-Fadl ve ribe'n-nesie hakkında bilgi için bk. İsmail Özsöy, "Faiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 113;121.

⁶⁸ Sem'ânî İbn 'Abbâs'ın ribe'l-fadlın caiz olduğuna ilişkin görüşünün nassa aykırı olduğu gerekçesiyle icmâ'ın gerçekleşmesinde herhangi bir etkisinin olmadığı değerlendirmesinde bulunmaktadır. Sem'ânî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3: 303-304; 348-350.

⁶⁹ Şemsuleimme Ebû Sehl Muḥammed b. Aḥmed es-Seraḥsî, *Uşûlu's-Seraḥsî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1: 136; 294,

⁷⁰ Havâsin icmâ'ının ümmet icmâ'ı olarak isimlendirilmesi literatürde tartışılmıştır. Söz konusu tartışma için bk. Yusuf Eşit, "Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları", *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019): 168-184.

⁷¹ İcmâ'ın bu ayrımı için bk. Dönmez, "İcmâ", 21: 425.

⁷² Dönmez, "İcmâ", 21: 425-426.

⁷³ Şâfi'î, *er-Risâle*, 382-390, 475.

⁷⁴ Şâfi'î, "Cimâ'u'l-ilm", *Sünnet Müdafası*, çev. İshak Emin Aktepe, (İstanbul: Polen Yayınları, 2005), 45.

⁷⁵ Şâfi'î, *er-Risâle*, 475.

620 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

nen, "Farzla ilgili fer'î meselelerde ve bir kısım hükümlerle ilgili özel konularda insanlara te-rettüp eden şeyleri bilmektir. Bunlar hakkında Kur'ân'da bir nass bulunmadığı gibi, çoğu hak-kında sünnet nassı da yoktur. Bazıları hakkında herhangi bir sünnet var ise de, o Sünnet belirli kişilerce rivayet edilmiştir."⁷⁶ Şâfi'î'ye göre âlimlerin dışındaki kimseler ilm-i hâssayı bilmekle yükümlü değildirler. Şâfi'î'ye göre bu ilim zahirde gerçek olan bir ilimdir.⁷⁷ Görüldüğü kada-ryla Şâfi'î'nin ilm-i 'âmm ve ilm-i hâss ayrımı Şâfi'î fıkh usûlündeki icmâ' teorisinde, 'âm icmâ' ve hâs icmâ' şeklinde bir ayrımın oluşmasını sağlamıştır.⁷⁸ Bunun işaretleri IV./X. Yüzyılın başındaki Şâfi'î usûlcülerin terminolojisinde görülmektedir. Nitekim ilk dönem İrâklî Şâfi'î'lerden Ebû Bekr el-Haffâf (ö. IV. / X. Yüzyılın ilk yarısı) icmâ' çeşitleri arasında havâs ve 'avâmın kendisinde ortak olduğu icmâ' türünü birinci icmâ' çeşidi arasında zikretmektedir. Ona göre ikinci tür icmâ' ise sadece havâsın yani ilim ehlinin katıldığı onlar dışındaki kişilerin katılma-dığı icmâ'dır.⁷⁹ Eş'arî (ö. 324/935-36), icmâ'ı 'avâm ve havâsın iştirak ettiği icmâ' ve sadece havâsın icmâ'ının muteber olduğu 'avâmın bu konuda havâsa tabi olduğu icmâ' olmak üzere iki kısma ayırmaktadır.⁸⁰ Bu terminolojinin Sem'anî'nin düşüncesine kasti muhalefeti küfre düşüren, 'âm ve hâsın bilgisinde ortak olduğu icmâ' ve kasti muhalefeti küfre değil de dalâlete-hataya düşüren sadece âlimlerin bildiği hâssın icmâ'ı (icmâ'u'l-hâsse) olmak üzere iki tür icmâ' çeşidi olarak yansıdığı görülmektedir.⁸¹ Benzer yaklaşım 'avâm ve havâsın bilgisinde ortak olduğu ve sadece havâsın bildiği şekilde şeriatı iki kısma ayıran Gazzâlî'de de görülmektedir.⁸² Ancak doktrinde icmâ' denildiği zaman esas kastedilenin hâss/havâs/âlimlerin icmâ'ı olduğunu söylemek gerekir.⁸³ Nitekim İbn Süreyc, icmâ'da 'avâmın değil havâsın görü-şünün muteber olduğuna ilişkin yaklaşımda bulunmaktadır. el-Kâdî Hüseyin eserinin muhtelif yerinde icmâ'dan kastedilenin "*ehlu'l-hall ve'l-akd*" tarafından gerçekleşen icmâ' olduğu vur-gusu yapmaktadır.⁸⁴ Ona göre icmâ'da 'avâm dikkate alınmaz.⁸⁵ Benzer şekilde Sem'anî gerek 'âm olan gerekse de hâs olan icmâ'da 'ammın görüşünün dikkate alınmaması gerektiğini sa-vunmaktadır.⁸⁶

el-Kâdî Hüseyin'e göre icmâ' ilk başta gerçekleşip gerçekleşmemesi bakımından iki kısma ayrılmaktadır. Birincisinde icmâ' ilk başta gerçekleşir. Buna göre icmâ' bazen namaz [ın farziyeti, vakitleri ve rek'atleri] konusunda olduğu gibi ilk başta gerçekleşir. Dikkat edildi-ğinde bu türden icmâ' Şâfi'î'nin ilim sınıflamasında ilm-i 'âm olarak adlandırdığı birinci tür

⁷⁶ Şâfi'î, *er-Risâle*, 475; *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*, trc. Abdulkadir Şener; İbrahim Çalışkan, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 198.

⁷⁷ Şâfi'î'ye göre haberi nakledenlerin yanılma ihtimalleri mevcuttur. Şâfi'î, *er-Risâle*, 475.

⁷⁸ Aybakan, *Fıkıh İliminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 134.

⁷⁹ Ebû Bekr Aḥmed b. 'Umer el-Haffâf, *e'l-Aḫsâm ve'l-Hişâl*, Chester Beatty Library, Dublin, 5115, 7a.

⁸⁰ Eş'arî'nin bu görüşü için bk. Ebû Bekr Muḥammed b. el-Hüseyin en-Nisâbü'rî İbn Fûrek, *Maḳâlâtu's-Seyh Ebi'l-Ḥasen el-Eş'arî İmâm ehli's-sunne*, thk. Aḥmed 'Abdurrahîm es-Sâyiḥ, (Kâhira: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005/1425), 201-202.

⁸¹ Sem'anî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3: 217-218.

⁸² Gazzâlî şeriatı iki kısma ayırmaktadır. Birincisi beş vakit namazın [farziyeti] ve oruç, zekât ve haccın farziyeti gibi bilme konusunda avâm ve havâsın ortak olduğu [konulardır]. Bunlar üzerinde icmâ' edilmiş [konulardır.] Avâm bu konuda havâsa muvafakat etmiştir. Gazzâlî'ye göre şeriatın ikinci kısmı sadece havâsın bildiği namaz, bey, tadrîb, istilâd hükümlerinin tafsili gibi konulardır. 'Avâm ve havâsın icmâ' ettiği konularda doğrunun ehlu'l-hall ve'l-akd'in üzerinde icmâ' ettiği görüş olduğu kabul ederek muvafakat etmiş olur. Gazzâlî, *el-Mustaşfâ* 1: 442-443.

⁸³ Şâfi'î'nin bu tür icmâ'ı kabul edip etmediğine ilişkin tartışmalar için bk. Osman Taştan, "Merkezleşme Sürecinde İslâm Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü", *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2003), 157-159; Aybakan, *Fıkıh İliminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 115; 121-127; 143; Adem Yenidoğan, "İmâm Şâfi'î (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı", *Marife* (Bahar, 2013): 89-105; Taha Nas, "İcmâ Teorisi ve Bakillânî'nin Etkisi", *Sakarya Üni-versitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014/2): 17-53; Dönmez, "İcmâ", 21: 422.

⁸⁴ El-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 164; 174.

⁸⁵ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 174. 'Avâmın icmâ ehliyetine dair geniş tartışmalar için bk. Eşit, "Fıkıh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları", 169-173.

⁸⁶ Sem'anî, *Ḳavâti'u'l-edille*, 3: 242.

bilgi kısmına girmektedir. İkinci tür icmâ'da ise üzerinde icmâ' edilen mesele ilk önce ihtilâflıdır. İhtilâflı olan meselede sonradan icmâ' gerçekleşmektedir.⁸⁷ Aynı şekilde Mâverdî ve Sem'ânî bir asırda bir konuda ihtilâf edildikten sonra o konuda aynı asırda icmâ' edildiği takdirde bu icmâ'ın önceki hilâfî geçersiz kıldığını belirtmektedirler.⁸⁸

el-Qâdî Hüseyn, icmâ'ı dayandığı senede göre ise iki kısma ayrılmaktadır. Birinci kısım nassa (Allâh ve Hz. Peygamber cihetiyle) veya *kıyâs-ı celîye* dayanan icmâ'dır.⁸⁹ el-Qâdî Hüseyn'e göre bu icmâ'a muhalefet eden küfre girmiş olur. el-Qâdî Hüseyn bu kısım icmâ'a Kur'ân'da masum olduğu bildirilen Hz. 'Âişe'nin (ö. 58/678) masumiyetine dair icmâ'ı örnek vermektedir.⁹⁰

el-Qâdî Hüseyn'e göre dayandığı senet bakımından ikinci icmâ' türü *hafî kıyâsa* dayanan icmâ'dır. Bu kısım Hz. Ebû Bekr'in hilâfetini örnek vermektedir. Müslümânlar dünyadaki imâmlığını, dindeki imâmlığa kıyâs ederek Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinde icmâ' etmişlerdir. Ona göre bu hafî bir kıyâstır. el-Qâdî Hüseyn bu tür icmâ'ın kat'iliği konusunda farklı görüşler olduğunu belirtmektedir. Birinci görüşe göre bu tür icmâ' kat'î değildir. Çünkü bu kıyâstaki asıl kat'î olmadığı için bu kıyâsa dayanan icmâ' da kat'î değildir. el-Qâdî Hüseyn'e göre bu konudaki ikinci ve ona göre sahih olan görüş bu tür icmâ'ın kat'î olduğudur.⁹¹ Dikkat edilirse bu tür icmâ' havâsın bildiği bir bilgi türü üzerine yapılan icmâ'dır. Daha önce değindiğimiz üzere el-Qâdî Hüseyn, 'âm olanların değil sadece hâs olanların bildiği bu tür icmâ'ın inkârının küfrü değil fısıkı gerektirdiğini düşünmektedir. Dolayısıyla hafî kıyâsa dayanan icmâ'ın küfrü gerektirdiğine dair yaklaşımının kendi icmâ' sistemi bakımından bir tutarsızlık arz ettiğini söylemek gerekir.

el-Qâdî Hüseyn'in yukarıdaki icmâ' tasnifinde, icmâ'ı dayandığı delil açısından *naklî icmâ'* ve *ictihâdî icmâ'*⁹² olarak adlandırılabilir şekilde iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. Kitâb ve sünnet nasslarına dayanan icmâ'ın (naklî icmâ') ve kat'î olması anlaşılır olmakla beraber kıyâs-ı celîye dayanan icmâ'ın bu kategoride değerlendirilmesi tartışmaya açıktır. Burada el-Qâdî Hüseyn'in kıyâs-ı celî ile neyi kastettiğinin anlaşılması gerekmektedir. Çağdaşı Mâverdî ma'nâ kıyâsı olarak adlandırdığı kıyâsı üç kısma ayırmakta ve birinci kısma celî kıyâsı adını vermektedir. Mâverdî, celî kıyâsı da üç kısma ayırmakta ve birinci mertebedekini ma'nâsı ('illeti) herhangi bir istidlâl olmaksızın anlaşılabilir kıyâs türü olarak nitelemektedir. Onun celî kıyâsın ilk türüne verdiği örnek ise anne-babaya öf demekten (te'fiften) hareketle onları dövmenin de yasak olduğudur.⁹³ Keza Sem'ânî'nin de Mâverdî ile benzer bir kıyâs-ı celî tanımlaması ve örnekleme sunması⁹⁴ el-Qâdî Hüseyn'in yaşadığı dönemde Şâfiîlerin kıyâs-ı celî olarak adlandırdıkları kıyâs türünün esasen usûlcüler arasında kıyâs olup olmadığı tartışma konusu olan *fahve'l-hitâbî* da içeren bir istidlâl türü olduğunu göstermektedir. Onun bunu icmâ'ın delili olarak nassla/naklî deliller ile eşit tutmasının nedeni ise bu tür kıyâsın nassa en yakın ve en güçlü kıyâs olduğu varsayımına dayanmaktadır. Nitekim Mâverdî celî

⁸⁷ el-Qâdî Hüseyn bu tür icmâ'a Hz. Peygamber'in mirası, defin yeri ve zekât vermeyenlerle savaşma vb. konularda ilk başta ihtilâf olmasına rağmen daha sonra bu konuda icmâ'ın oluşmasını örnek vermektedir. el-Qâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 1: 163-164.

⁸⁸ Mâverdî bu tür icmâ' zekât vermeyenlerle savaşma konusunda sahâbenin ihtilâf ettikten sonra Hz. Ebû Bekr'in (ö. 13/634) görüşüne katılmalarını örnek vermektedir. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 16: 115; Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3: 345-348.

⁸⁹ Kaynaklarda kıyâsın icmâ'ın delil olamayacağı görüşünü Dâvûd ez-Zâhirî ve Ebû Ca'fer et-Taberî'ye (ö. 310/923) nispet edilmektedir. Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 3: 223; Şîrâzî, *el-luma'*, 182.

⁹⁰ el-Qâdî Hüseyn'e göre göre bir kimse H.z. 'Âişe'nin zina yaptığına inanırsa küfre girer. Çünkü Allâh onun masum olduğuna ilişkin ayet indirmiştir. Dolayısıyla Hz. Aişe'nin masumiyetine dair Kur'ân ayeti olduğu için bir anlamda bunu 'âmm ve hâss olan herkes bildiği için bu konu üzerinde icmâ' gerçekleşmiştir. Bk. el-Qâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 1: 165-166.

⁹¹ el-Qâdî Hüseyn'e göre bu tür icmâ'ın kat'î bir hüccet olduğunu söylediğimizde o zaman buna muhalefet eden küfre girmiş olur. Bk. el-Qâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'likâ*, 1: 166-168.

⁹² Bu iki icmâ' türü hakkında bilgi için bk. Dönmez, "İcmâ", 21: 425-426.

⁹³ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr*, 16: 144-145.

⁹⁴ Sem'ânî, *Qavâti'u'l-edille*, 4: 151.

622 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

kıyâsın birinci türü olan ve fahve'l-hitâb olarak adlandırılan bu kıyâs türünün nasslara en yakın kıyâs olduğu tespitini yapmaktadır.⁹⁵ Bundan dolayıdır ki celf kıyâs muhalefeti caiz olmayan kat'î nasslar kategorisinde değerlendirilmektedir.⁹⁶ el-Kâdî Hüseyin, kıyâs-ı hafîyi icmâ'ın senedi bakımından kıyâs-ı celfî'den ve nasslardan kategorik olarak ayırır da her iki kategorinin bilgi değeri bakımından kat'î olduğunu ve muhalefetinin küfrü gerektirdiğini düşünmesinden dolayı esasen pratikte her iki kısmı da eşit kabul ettiği anlaşılmaktadır.

2.3. Sahâbe'nin İcmâ'ı ve İhtilâfı

el-Kâdî Hüseyin, Müslümânların genelinin Hz. Peygamber'den sonra kıyamete kadar her asırda gerçekleşen icmâ'ın kat'î hüccet olduğu görüşünde olduklarını belirterek, icmâ'ın sadece sahâbe asrıyla sınırlı olduğu tezine karşı çıkmaktadır.⁹⁷ Onun aktardığına göre bazı insanlar⁹⁸ sahâbenin vahye ve Hz. Peygamber'e şahit oldukları gerekçesiyle sadece onların icmâ'ının hüccet olduğu görüşündedirler. el-Kâdî Hüseyin "Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz..." (Âl-i İmrân, 3/110) ayetini delil getirerek söz konusu görüşün sahih olmadığını belirtmektedir.⁹⁹

2.3.1. Sahâbe'nin İcmâ'ı

el-Kâdî Hüseyin, *sahâbî kavlini* icmâ'a konu olması bakımından bu kavlin diğer sahâbîler arasında yaygın olup olmaması temelinde iki kısma ayırmaktadır. Buna göre sahâbeden biri bir görüş belirttiği zaman bu görüş sahâbîler arasında yaygınlık kazanıp kazanmaması bakımından iki kısma ayrılmaktadır.¹⁰⁰

2.3.1.1 Sahâbî Kavlinin Diğer Sahâbîler Arasında Yaygınlık Kazanması

el-Kâdî Hüseyin'in zikrettiği bu tür sahâbî kavli, usûl eserlerinde muhalefet edilmeyen yaygınlaşmış sahâbî kavli olarak formüle edilmektedir.¹⁰¹ Mâverdî'ye göre bu tür sahâbî kavline diğer sahâbîlerin rıza gösterdikleri ortaya çıkarsa bu hilâfi caiz olmayan bir icmâ'dır. Ancak diğer sahâbîlerin rıza gösterdikleri veya hoş karşılamadıkları ortaya çıkmaz ise bu tür sahâbî kavli hüccet olmasına rağmen icmâ' olarak değerlendirilmesi tartışmalıdır.¹⁰² Sem'ânî ise muhalefeti bilinmeyen yaygınlaşmış sahâbî kavlinin kat'î bir icmâ' olduğu görüşünü benimsemektedir. Ona göre Ebû Bekr es-Şayrafi'nin (v. 330/942) dâhil olduğu bazı Şâfi'iler bunun hüccet olduğu ancak icmâ' olmadığı görüşündedirler. Sem'ânî bu görüşün Şâfi'ye nispet edildiğini belirtmektedir. Çünkü Şâfi': "kim sâkîte kavli nispet ederse ona iftira atmış olur." demektedir.¹⁰³ Bu tür sahâbî kavli usûl terminolojisinde *sukûti icmâ'* olarak değerlendirilen kısma girmektedir.¹⁰⁴ el-Kâdî Hüseyin ise bu tür sahâbî kavlinin icmâ' ve hüccet olmasını iki kritere göre değerlendirmektedir. Ona göre bir sahâbînin görüşü diğer sahâbîler arasında yaygınlık kazanmışsa bu görüş ya yargı (kaza) yoluyla ya da fetva yoluyla ileri sürülmüştür:

1. Eğer bu görüş fetva yoluyla ileri sürülmüş ise bu durumda kat'î olarak hüccet olur. el-Kâdî Hüseyin bu tür sahâbî kavlinin icmâ' olup olmadığı konusunda iki farklı görüş olduğunu belirtmektedir:

⁹⁵ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 16: 144.

⁹⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Murî en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîhi Muslim*, 2. Baskı (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1392), 2: 23.

⁹⁷ Şâfi'i'nin icmâ'ın sahâbe asrıyla sınırlı tuttuğuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Aybakan, *Fıkıh İlmînin Oluşum Sürecinde İcmâ'*, 127;135; 143.

⁹⁸ Usûl eserlerinde bu görüş Dâvûd [ez-Zâhirî] (ö. 270/884) ve Zâhirîler'e nisbet edilmektedir. Şirâzî, *el-Luma'*, 186; Sem'ânî, 3: 254-257.

⁹⁹ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 182.

¹⁰⁰ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 168-81.

¹⁰¹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 271-277.

¹⁰² Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 1: 30.

¹⁰³ Sem'ânî Bakillânî, Dâvûd ez-Zâhirî, Ebû 'Ubeydullâh el-Başrî ve bazı Mu'tezilîlere bunun asla hüccet olmadığı görüşünü nispet etmektedir. Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 271-277.

¹⁰⁴ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 272; Mehmet Selim Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansıması", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri*, ed. Abdullah Aydınlı v.dğr. (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 215.

a. Birinci görüşe göre bu tür sahâbî kavli icmâ'dır. Çünkü sahâbînin ileri sürdüğü görüş Kitâb, sünnet ve celî kıyâsa aykırı olursa diğer sahâbîlerin susmayıp buna muhalefet edecekleri açıktır.¹⁰⁵ Sem'ânî bu görüşü İrâklî Şâfi'ilerden Ebû 'Alî b. Ebî Hüreyre'ye (v. 345/956) nispet etmektedir. Ebû 'Alî b. Ebî Hüreyre'ye göre eğer sahâbîler [yargı yoluyla] bir hüküm vermişlerse ve bu diğerleri arasında yaygınlık kazanmasına rağmen muhalifi bilinmez ise bu icmâ' olmaz. Ancak sahâbî kavli fetva cihetinden olursa ve yaygınlık kazandığı halde muhalifi bilinmez ise bu durumda icmâ' olur. Sem'ânî, Ebû 'Alî b. Ebî Hüreyre'nin bu görüşünü şu şekilde temellendirdiğini aktarmaktadır: Yöneticiler (hükkâm) ve hâkimler (kâdîlar) bir hüküm verdiğinde diğerlerinin ona razı olarak susmaları gerekir. Çünkü hâkimin hükmünü inkâr onu kusurlu hale getirir.¹⁰⁶ el-Kâdî Hüseyn bu yolla gerçekleşen icmâ'da asrın *inkırâzının*¹⁰⁷ şart oluşunun ihtilâfsız bir şekilde kabul edildiğini belirtmektedir.

b. İkinci görüşe göre bu tür sahâbî kavli icmâ' değildir. Çünkü sahâbîlerden biri görüşünü açıklamadığı halde bu görüşe muhalif olması muhtemeldir. el-Kâdî Hüseyn, Şâfi'î'ye nispet edilen "sâkite kavli nispet edilmeyen" ifadesini aktararak bu görüşün Şâfi'î'ye nispet edildiğine işaret etmektedir.¹⁰⁸ Yukarıda Sem'ânî'den aktardığımız üzere bu görüş Şâfi'î'ye fetva cihetiyle ileri sürülmüş sahâbî kavli veya genel olarak sukûtfî icmâ'ın kendisini icmâ' olarak değerlendirmedeği şeklinde nispet edilmektedir.¹⁰⁹

2. Muhalefeti bilinmeyen yaygınlaşmış sahâbî kavlinin ikinci türü kaza yoluyla ileri sürülmüş sahâbî kavlidir. el-Kâdî Hüseyn bunun hükmü konusunda Şâfi'îlerin iki gruba ayrıldığını belirtmektedir. Birinci grup fetvaya dayanan sahâbî kavlinde olduğu gibi bunun hüccet olduğu veya olmadığı şeklinde iki vecih ortaya koymuşlardır.¹¹⁰ el-Kâdî Hüseyn her ne kadar burada hüccet ifadesini kullansa da kastettiği hüccet olup olmaması değil icmâ' olup olmamasıdır. Çünkü referansta bulunduğu birinci kısımdaki fetvaya dayanan sahâbî kavlinde tartışma onun hüccet olup olmaması üzerine değil icmâ' olup olmadığına ilişkindir. Sem'ânî'ye göre bu tür sahâbî kavli icmâ' olarak kabul eden Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951)'dir. Ebû İshâk el-Mervezî'ye göre bu tür sahâbî kavli eğer hüküm (kaza) cihetinden olursa icmâ' olur, eğer fetva cihetinden olursa icmâ' olmaz. Mervezî'ye göre genellikle hâkimin verdiği hüküm istişare üzere verilmektedir. Ancak fetva, bireysel bir görüştür. Mervezî buradan hareketle istişareyle verilen hükmün icmâ' olduğunu; bağımsız bireysel görüşün icmâ' olmadığını düşünmektedir. el-Kâdî Hüseyn kazaya dayanan bu tür sahâbî kavli konusunda ikinci grup Şâfi'îlerin ve kendisinin de benimsediği görüşü aktarmaktadır. Buna göre Şâfi'îlerden bazıları ihtilâfsız bir şekilde bunun hüccet [kat'î bir icmâ'] olmadığı görüşünü ileri sürmektedir. Onlar buna delil olarak kâdînin kendisinden çekinilen güce sahip olduğunu bundan dolayı onun verdiği hükme rıza gösterilmese bile bunun ifade edilememesi durumunun söz konusu olduğunu ileri sürmektedirler.¹¹¹ Sem'ânî de birinci görüşün yani fetvaya dayanan bu tür sahâbî kavlinin icmâ' olduğu görüşünün esah olduğunu belirtmektedir.¹¹²

¹⁰⁵ el-Kâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 173.

¹⁰⁶ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 271-277.

¹⁰⁷ el-Kâdî Hüseyn sahâbîlerin icmâ'ı konusunda tartıştığı meselelerden bir tanesi de asrın inkırâdı meselesidir. Ona göre sahâbîler bir konuda ittifak eder ve bu ittifak nutuk yoluyla gerçekleşirse bunda asrın inkırâdının şart olup olmadığı konusunda iki vecih vardır. Birinci vecihe göre asrın inkırâdı şarttır. İkinci vecihe göre ise asrın inkırâdı şart değildir. el-Kâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 178.

¹⁰⁸ el-Kâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 173-174.

¹⁰⁹ Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 272; Aybakan, *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*, 153-154.

¹¹⁰ el-Kâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 174.

¹¹¹ el-Kâdî Hüseyn el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 174-177; Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 275-276.

¹¹² Sem'ânî, *Kavâti'u'l-edille*, 3: 275.

2.3.1.2. Sahâbî Kavlinin Diğer Sahâbîler Arasında Yaygınlık Kazanmaması

Mâverdü, Sem'ânî ve Şîrâzî (ö. 476/1083) bu gruptaki sahâbî kavline şart olarak muhalif bir görüşün bilinmemesini de eklemektedir.¹¹³ Mâverdü bu tür sahâbî kavlinin hücciyetini, kıyâsa uygunluk ve aykırılık bakımından ele almakta ve kıyâs'ın sahâbî kavline uygun olması durumunda sahâbî kavlinin kıyâsın [desteği] ile hüccet olduğunu belirtmektedir.¹¹⁴ el-Kâdî Hüseyin'e göre ise bu tür sahâbî kavliyle beraber [onu destekleyen] hafî kıyâs var ise bu görüş ihtilâfsız bir şekilde celi kıyâsa takdim edilir. Aynı durum sahâbî kavliyle beraber mürsel bir haberin olmasıyla da geçerlidir.¹¹⁵ el-Kâdî Hüseyin bu tür sahâbî kavlinin ihtilâfsız bir şekilde celi kıyâsa takdim edildiğini söylese de Mâverdü bu görüşün Şâfiî'nin *kadîm* görüşü olduğunu belirtmektedir. Mâverdü'nin aktardığına göre Şâfiî'nin *kavl-i cedîd*inde celi kıyâsı kendisiyle beraber hafî kıyâs bulunan sahâbî kavline öncelemiştir.¹¹⁶ Şâfiî'nin usûlcülerin Şâfiî'ye ait kadîm ve cedîd görüş olarak naklettikleri bu tür sahâbî kavlinin hücciyeti özde Şâfiî'nin usûlünde ve genelde usûlcüler arasında en çok tartışma konusu olan meselelerdendir. Bundan dolayı esas tartışma bu tür sahâbî kavlinin hücciyetine yöneliktir.¹¹⁷ el-Kâdî Hüseyin, sahâbî kavlini destekleyen herhangi bir kıyâsın olup olmaması kriterine göre ele almaktadır. O kıyâsın desteklemediği bu tür sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda Şâfiî'ye iki görüş nispet etmektedir:

1. Kavl-i cedîde göre celi kıyâs, sahâbî kavline takdim edilir.

2. Kavl-i kadîme göre bu tür sahâbî kavliyle *mücmel* tefsir edilir, '*umûm tahsîs* edilir.¹¹⁸ Şîrâzî'ye göre kavl-i kadîm dikkate alındığı takdirde tâbiînin bu görüşe uyması gerekir.¹¹⁹ Cüveynî ise, Şâfiî'nin ihtilâflı sahâbî kavlini kavl-i kadîmde hüccet saydığını, ancak kavl-i cedîdde kıyâsa muhalif olan sahâbî kavlini hüccet saymadığını belirtmektedir.¹²⁰ Keza Sem'ânî bu tür sahâbî kavlinin kıyâsa muhalif olması veya onu destekleyen hafî kıyâs olmasına rağmen onun celi kıyâsa aykırı olması durumunda Şâfiî'nin görüşünün farklı olduğunu belirtmektedir. Şâfiî'nin kavl-i kadîmine göre sahâbî kavli evladır. Kavl-i cedide göre ise kıyâs evladır.¹²¹ Keza, Şîrâzî'ye göre bu tür sahâbî kavli, kavl-i kadîme göre hüccettir ve kıyâsa takdim edilir, ancak kavl-i cedide göre ise bu tür sahâbî kavli hüccet değildir ve kıyâs bu türden sahâbî kavline takdim edilir. Şîrâzî'ye göre sahîh olan Şâfiî'nin cedîd görüşüdür.¹²² Gazzâlî ise sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda Şâfiî'nin kavl-i kadîminde bunu hüccet saydığını ancak cedîd görüşünde bundan vazgeçtiğini ve Şâfiî'nin usûldeki görüşünün sahâbenin taklîd edilemeyeceği şeklinde olduğunu belirterek, sahâbî kavlinin hiçbir şekilde hüccet olmadığını benimsemektedir.¹²³

el-Kâdî Hüseyin'in sahâbîlerin icmâ'ı konusunda tartıştığı diğer mesele bir kişi hariç bütün sahâbîlerin bir konuda icmâ' etmeleridir. Ona göre eğer onlar bir kişi hariç bir meselede icmâ' ederlerse bu durum icmâ' olmaz. Eğer bu kişi ölürse ve onlar görüşlerinde devam

¹¹³ Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 31; Sem'ânî, *Ķavâti'u'l-edille*, 3: 279; Şîrâzî, *el-Luma*, 193.

¹¹⁴ Mâverdü'nin bu tür sahâbî kavlinin kıyâsa uygunluk ve aykırılığına ilişkin yaptığı dörtlü sınıflama için bk. Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16: 111-112.

¹¹⁵ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 171.

¹¹⁶ Mâverdü, *el-Hâvi'l-kebîr*, 1: 31; 16: 111-112.

¹¹⁷ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 1994, 1: 320-326; Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 284-293; Aslan, "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fikhî Konulara Yansması", 213-240; Taha Nas, "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı", *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 1/1 (2014): 183-208

¹¹⁸ el-Kâdî Hüseyin'e göre bu görüşü benimseyenler, Hz. Peygamber'den sahâbîlerin faziletine ilişkin rivayet edilen hadisleri delil getirmektedir. Aynı şekilde sahâbîler vahye şahit olma ve Hz. Peygamber'i şahit olma üstünlüğünü gerekçe göstermektedir. Bunun dışında Allâh onlar hakkında (El-Feth, 29) övücü ifadeler kullanmaktadır. Bk. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lika*, 1: 171-173.

¹¹⁹ Şîrâzî, *el-Luma*, 195.

¹²⁰ Cüveynî, *el-Burhân*, 2: 778.

¹²¹ Sem'ânî, *Ķavâti'u'l-edille*, 3: 290-291.

¹²² Şîrâzî, *el-Luma*, 193-195.

¹²³ Gazzâlî, *el-Mustesfâ*, 1994, 1: 320-326.

ederlerse o kişinin ölümünden sonra icmâ' gerçekleşir. el-Kâdî Hüseyin bir kişinin muhalefetiyle icmâ'ın gerçekleşmeyeceği görüşünü eş-Şeyh'e [el-Ğaffâl eş-Şâşî'ye] nispet etmektedir. Ona göre bazı usûl bilginleri icmâ'da esas olanın çoğunluğun fikri olduğu görüşünü benimzedikleri için iki veya üç kişinin muhalefetinin icmâ'ın gerçekleşmesine engel olmadığı görüşünü aktarmaktadır.¹²⁴ Sem'ânî de icmâ'ın gerçekleşmesinde icmâ' ehlinin ittifakının şart olduğunu belirtmekte ve bir iki kişinin muhalefeti halinde icmâ'ın gerçekleşmeyeceğini belirtmektedir.¹²⁵

2.3.2. Sahâbe'nin İhtilâfı

el-Kâdî Hüseyin'in icmâ' konusunda tartıştığı meselelerden biri sahâbilerin ihtilâf etmeleridir. Ona göre sahâbilerin bir meselede iki görüş ileri sürmeleri durumunda bakılır, eğer farklı görüş sahipleri diğerlerinin görüşlerini benimserse bunun icmâ' olduğu konusunda ihtilâf yoktur. Ona göre sahâbiler kendi görüşlerinden dönmezler ve bu şekilde vefat ederlerse üçüncü bir görüşün ortaya atılmasının caiz olduğu konusunda ihtilâf yoktur.¹²⁶ el-Kâdî Hüseyin, sahâbilerin iki görüşte ihtilâf etmeleri durumunda ikinci asırdakiler bu iki görüşten birinde ittifak etmelerini tartışmakta ve bunun kat'î bir icmâ' olup olmadığı konusunda iki vecihin olduğunu belirtmektedir.

1. Sahâbilerin diğer görüş sahibinin görüşüne rücu etmesinde olduğu gibi, bu durumda da icmâ' gerçekleşir.¹²⁷ Sem'ânî bu görüşün Mu'tezilî ve Hanefî çoğunluğun, Şâfi'ilerden [Ebû Sa'îd] İstahri, [Ebû 'Alî] İbn Hayran (ö. 320/932), el-Ğaffâl [eş-Şâşî]'in benimsediği görüş olduğunu aktarmaktadır.¹²⁸

2. Bu durumda icmâ' gerçekleşmez. Çünkü sahâbiler, bunun kat'î olmadığını beyan etmişlerdir. Kat'î olan bir şeyi gayr-ı kat'î yapmanın caiz olmadığı gibi onlar kat'î olmayan bir şeyin kat'î yapılmasını isteseler bu caiz değildir.¹²⁹ Mâverdî de sahâbilerin bir meselede ihtilâf etmeleri durumunda tâbi'nin bu iki görüşten biri üzerinde icmâ' etmeleri halinde icmâ'ın gerçekleşmediğini hilâfın devam ettiğini ve bu görüşün Şâfi'î'nin (zahir) görüşü olduğunu belirtmektedir.¹³⁰ Sem'ânî de bu görüşün Şâfi'î çoğunluğun bazı Hanefî ve kelâmcıların benimsediği görüş olduğunu belirtmektedir.¹³¹

2.3.2.1. İcmâ'dan Sonra Gerçekleşen İhtilâf

el-Kâdî Hüseyin'in sahâbilerin ihtilâfı konusunda tartıştığı diğer bir mesele sahâbilerden birinin görüş değişikliğinde bulunmasıdır. Ona göre eğer onlardan biri kendi görüşünden dönerse bunun hilâf olarak kabul edilip edilmeyeceği konusunda iki vecih vardır:

1. Bu hilâf olmaz. Çünkü onların görüşü başkaları için hüccettir. Eğer ikinci asırdakiler onlara muhalefet ederlerse onların bu muhalefeti kabul edilmez. Aynı şekilde onlardan biri kendi görüşünden dönerse bu hilâf olarak kabul edilmez.

¹²⁴ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lîka*, 1: 157; 179.

¹²⁵ Sem'ânî aksi görüşün yani bir iki kişinin muhalefetine rağmen icmâ'ın gerçekleştiği görüşünü Ebu Ca'fer et-Taberî [Mu'tezilî] Ebu'l-Hüsyen el-Hayyât (ö. 300/913) ve bazı Mu'tezilîlere ait olduğunu belirtmektedir. Bk. Semânî, *Ğavâti'ul-edille*, 3: 296-297.

¹²⁶ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lîka*, 1: 177; ancak Mâverdî sahâbilerin üçüncü bir görüş ileri sürmeksizin bir meselede iki görüşte ihtilâf etmeleri halinde üçüncü bir görüşün ortaya atılması, sahâbilerin bu iki görüşte icmâ' ettikleri gerekçesiyle geçersiz saymaktadır. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16: 117.

¹²⁷ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lîka*, 1: 177.

¹²⁸ Sem'ânî, *Ğavâti'ul-edille*, 3: 352; benzer görüşler için bk. Sîrâzî, *el-Lumâ'*, 190.

¹²⁹ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lîka*, 1: 177.

¹³⁰ Mâverdî'ye göre Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve ona tabi olan bazı Şâfi'iler aksi görüşü benimsemişlerdir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 16: 116.

¹³¹ Sem'ânî, *Ğavâti'ul-edille*, 3: 352.

626 | Davut Eşit. el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

2. Asrın inkırâzı şart koşulursa bu hilâf olur, asrın inkırâzı şart kabul edilmez ise hilâf olmaz. el-Kâdî Hüseyin buna Hz. 'Alî'nin *ummuhatu'l-evlâdın*¹³² satılmayacağı konusundaki görüşünden vazgeçmesini örnek olarak vermektedir.¹³³ Mâverdî el-Kâdî Hüseyin ile benzer bir yaklaşım sergilerken¹³⁴ Sem'ânî, muhalefet eden sahâbînin daha önceki görüşe muvafakat edip etmemesine bağlı olarak farklı bir yaklaşım sergilemektedir.¹³⁵

2.3.2.2. Sahâbenin Bir Meselede İki Gruba Ayrılması

el-Kâdî Hüseyin'in sahâbîlerin ihtilâfı konusunda tartıştığı meselelerden bir diğeri sahâbîlerin bir konuda iki gruba ayrılarak ihtilâf etmeleri durumunda hangi grubun görüşünün tercih edileceği meselesidir. Ona göre eğer gruplar sayıca eşit olurlarsa bir grubun görüşünün diğerine tercih edilmesi söz konusu olmaz. Eğer iki gruptan biri sayıca çoğunluktaysa bunun bir tercih sebebi olup olmadığı konusunda Şâfi'î'nin kavli-kadimine referansta bulunarak sayıca çoğunluk olan grubun görüşünün diğer grubun görüşüne takdim edildiğini belirtmektedir. Onun aktardığına göre eğer bu iki gruptan birinde Halifelerden Ebû Bekr, Ömer ve Osmân (ö. 35/656) varsa Şâfi'î bu durumda Halifelerden birinin görüşünün bulunduğu grubun diğer gruba takdim edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bir grupta halifeler diğer grupta ise çoğunluk varsa onun aktardığına göre Şâfi'î bu konuda iki görüş belirtmiştir. Birincisi Halifelerin çoğunluğa takdim edileceğidir. İkinci görüş ise iki vecihten oluşup birincisi çoğunluğun, diğeri ise Halifelerin tercih edileceğidir.¹³⁶ el-Kâdî Hüseyin'in bu aktarımı Mâverdî tarafından bazı farklılıklarla Şâfi'î'nin kavli-kadimi olarak sunulmaktadır. Mâverdî sahâbînin bir görüşüne yaygın bir muhalefet varsa bunun hüccet olup olmadığı konusunda iki görüş aktarmaktadır. Şâfi'î'nin kadîm mezhebine göre çoğunluğun görüşü benimsenir. Sayılar eşit ise bu durumda Halifelerden birinin tercih ettiği görüş benimsenir. Bu durumun da eşit olması halinde iki görüş arasında tercih yapılır. Kavli-cedide göre delilin ve icthâdın desteklediği görüş tercih edilir.¹³⁷ Mâverdî'nin kavli-cedid olarak aktardığı görüş *er-Risâle*'de yer almaktadır. Şâfi'î cedid *er-Risâle*'de sahâbîlerin ihtilâflı görüşleri karşısında Kitâb, sünnet, icmâ' ve kıyâsa uygun olanı tercih edeceğini belirtmektedir.¹³⁸ Ancak Beyhâkî'nin kavli-cedide benzer görüşü kadîm *er-Risâle*'den aktarması bu konudaki cedid ve kadîm ayrışmasının tartışmalı olduğunu göstermektedir.¹³⁹

¹³² Bu tabir İslam hukukunda efendisinden çocuk sahibi olan cariye için kullanılmaktadır. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 18: 308.

¹³³ Mâverdî de sahâbenin bir konuda icmâ' ettikten sonra görüş değişikliği halinde icmâ'ın gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir. O buna Hz. Ömer'in ölümünden sonra İbn 'Abbâs'ın 'avl meselesinde muhalif görüş belirtmesini ve Hz. 'Alî'nin ummuhatu'l-evlâdın satılmayacağı konusundaki görüşünden vaz geçmesini örnek olarak vermektedir. Bk. Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 16: 115.

¹³⁴ Sem'ânî ise bir asırda icmâ' gerçekleştikten sonra ihtilâfın ortaya çıkması meselesini iki kısma ayırmaktadır: 1. Muhalif olan kişi icmâ' edenlere daha önce muvafakat etmemiş ise (İbn 'Abbâs'ın 'avl meselesindeki hilâfı gibi) onun hilâfı ortadayken icmâ' gerçekleşmez. 2. Muhalefet eden kişi ilk önce icmâ'a muvafık olmuş ancak daha sonra görüş değiştirerek ('Alî'nin ummuhatu'l-evlâdın satışı konusundaki hilâfı gibi) muhalefet etmektedir. İcmâ'ın gerçekleşmesinde asrın inkırâdını şart koşanlara göre onun muhalefetiyle icmâ' iptal olmuştur. Şart koşmayanlara göre icmâ'dan sonra hilâf geçersiz olmuş olur. Bk. Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille*, 3: 350-351ç

¹³⁵ el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî, *et-Ta'lîka*, 1: 180-182.

¹³⁶ Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebir*, 1: 31-32.

¹³⁷ Şâfi'î, *er-Risâle*, 564.

¹³⁸ Beyhâkî'nin Şâfi'î'nin kadîm *er-Risâle*'sinden aktardığına göre Şâfi'î sahâbîlerin ihtilâflı görüşleri karşısında ilk önce bu görüşler arasında Kur'an ve sünnete uygun olanı tercih etmektedir. Böyle bir delâlet bulunmadığı takdirde imâmlardan Ebû Bekr, Ömer ve Osmân'ın görüşünü benimsemektedir. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. 'Alî el-Beyhâkî, *el-Medhal ile's-Suneni'l-Kubrâ*, thk. Muhammed Dîyaurrahmân el-A'zamî (Kuveyt: Dâru'l-Hulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 110.

SONUÇ

Horâsan Şâfiî ekolünün temsilcilerinden el-Kâḍî Ḥüseyn'in *et-Ta'likâ*'sındaki icmâ' meseleleri özelinde gerçekleştirdiğimiz araştırmanın sonuçlarını şu şekilde özetlemek mümkündür: el-Kâḍî Ḥüseyn icmâ'ın hücciyeti, çeşitleri ve sahâbe icmâ'ı konularını ele almaktadır. Şâfi'î'den başlamak üzere icmâ'ın hücciyeti tartışmalarının Şâfi'î fıkıh usûlünde tartışılmaya devam ettiğini ve bu konuda Şâfi'î'nin ileri sürdüğü argümanlar dışında farklı delil arayışlarının devam ettiğini söylemek gerekir. el-Kâḍî Ḥüseyn'in döneminde Şâfi'î fıkıh usûlünde icmâ'ın hücciyeti için ileri sürülen delillerin belli bir standardı yakaladığını ancak Horâsan bölgesi fakihlerinden Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu delillere yönelik eleştirileri bu konuda yeni arayışların varlığını göstermektedir. el-Kâḍî Ḥüseyn icmâ'ı farklı vecihlere göre birkaç kısma ayırmaktadır. Kökleri Şâfi'î'nin teorisine kadar uzanan ve Şâfi'î'den sonra terminolojik manasını kazanmaya başlayan 'âm ve hâs icmâ' ayrımı el-Kâḍî Ḥüseyn'in icmâ' teorisinin önemli parçalarındandır. 'Am icmâ'a muhalefetin [kat'î bilgi olduğu için] küfrü, hâs icmâ'a muhalefetin [zannî bilgi olduğu için] fıskı gerektirdiğini düşünen el-Kâḍî Ḥüseyn'in bu ayrımı pratikte eşittir. Çünkü o, sened bakımından naklî icmâ' (nass ve kıyâs-ı celiye dayanan icmâ') ve ictihâdî icmâ' (hafî kıyâsa dayanan icmâ') olarak adlandırılacak icmâ' ayrımında, pratikte her ikisine muhalefetin de küfrü gerektirdiğini düşünerek, bir anlamda hafî kıyâsa dayanan hâs icmâ'ı ve nass ile kıyâs-ı celiye dayanan 'âm icmâ'ı eşitlemektedir. Kat'î icmâ-zannî icmâ' ve bunun sonucu olan küfür-fısk ayrımı el-Kâḍî Ḥüseyn'in düşüncesinde sadece teorik düzeyde kalmaktadır. Onun icmâ' düşüncesindeki bu çıkmaz muhtemelen itikadî hassasiyetlerden kaynaklanmaktadır. Çünkü Hz. Ebû Bekr'in hilâfeti başta olmak üzere sahâbe dönemindeki bazı uygulamaların (zekat vermeyenlerle savaşmanın-namaz kılmayanlarla savaşmaya kıyâs edilmesi vb.) hafî kıyâs ile temellendirilmesi, hafî kıyâsa dayanan icmâ'a muhalefetin küfrü gerektirdiği şeklinde bir yorumlama tarzını doğurmuştur. Aynı şekilde el-Kâḍî Ḥüseyn, hâs icmâ'a verdiği örneklerden olan 'avl, mut'a nikâhı ve ribe'l-fadl meselelerinin hükmü konusunda icmâ'ın varlığı tartışmalı olduğu için hâs icmâ'ın inkârının küfrü değil fıskı gerektirdiğine ilişkin bir yaklaşım sergilemiştir. el-Kâḍî Ḥüseyn icmâ' meseleleriyle bağlantılı olarak sahâbî kavlinin hücciyetini tartışmaktadır. Onun sahâbî kavlinin hücciyetini sahâbenin icmâ'ı ve ihtilâfî çerçevesinde icmâ' meseleleriyle beraber ele alması ve aynı yaklaşımın çağdaşı İraklı Mâverdî tarafından sergilenmesi, o dönemde Şâfi'î fıkıh usûlündeki sahâbî kavline ilişkin tartışmaların icmâ' meseleleriyle ilintili olarak ele alındığını göstermektedir. Onun bu konudaki usûlü aktarımı Şâfi'î'den sonra sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda farklı yaklaşımların oluştuğunu göstermektedir. Sahâbenin icmâ'ının kat'î hüccet olduğu tartışılmazken, yaygınlaşmış muhalefeti bilinmeyen sahâbî kavlinin hüccet olduğu ancak icmâ' olup olmadığı tartışmalarını aktaran el-Kâḍî Ḥüseyn, bu konuda Şâfi'î fakihleri tarafından ileri sürülen fetvakaza ayırımına dikkat çekmektedir. el-Kâḍî Ḥüseyn'in yaygınlaşmamış sahâbî kavli ve ihtilâflı sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda Şâfi'î'den aktardığı görüşlerin çağdaşı Mâverdî, Beyhâkî ve kendisinden sonraki usûlcülerin aktarımdan farklılık arz etmesi, sahâbî kavlinin hücciyeti konusunda yoğun tartışmaların yaşandığını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Aslan, Mehmet Selim. "Şâfiî Mezhebinde Sahâbî Kavlinin Hüccet Değeri ve Fıkıhî Konulara Yansımaları". *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri*. Ed. Abdullah Aydınlı v.dğr. 213-240. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Aybakan, Bilal. *Fıkıh İlminin Oluşum Sürecinde İcmâ*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî. *Aḥkâmu'l-Kur'ân li'l-İmâmi'l-Mu'azzam Ebî 'Abdillâh Muḥammed b. İdris eş-Şâfi'î*. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1951/1380.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî. *el-Medḥal ile's-Suneni'l-Kubrâ*. Thk. Muḥammed Diyâurrahmân el-A'zamî. Kuveyt: Dâru'l-Ḥulefa li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Ḥüseyn b. 'Alî. *es-Sunenu'l-kubra*. 11. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.

628 | Davut Eşit, el-Kâdî Hüseyin el-Merverrûzî'nin İcmâ' Anlayışı

- Bulķînî, Ebû Hafıs Sirâcuddîn 'Umer b. Reslân b. Naşîr b. Şâlih el-Kinânî. *et-Tedrîb fî fıkhî's-Şâfi'î*. Thk. Ebû Ya'kûb Neş'et b. Kemâl el-Misrî. 4 Cilt. er-Riyâd: Dâru'l-Kibleteyn, 2012/1433.
- Cüveynî, İmâmu'l-Hârameyn Ebu'l-Me'âlî Ruknuddîn 'Abdumelik b. 'Abdillâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. 2 Cilt. Thk. 'Abdul'azîm Maĥmûd ed-Dîb. 2 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ, 2012/1433.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "İcmâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 417-431. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Döndüren, Hamdi. "Avl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Eşit, Yusuf. "Fıkh Usûlünde İcmâ Ehliyeti Tartışmaları". *Çukurova İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019): 168-184.
- Ġazâlî, Ebû Hâmid Muĥammed b. Muĥammed. *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Muĥammed Tâmir. 2 Cilt. Kâhira: Dâru'l-Ĥadîs, 2011/1432.
- Ġazzâlî, Ebû Hâmid Muĥammed b. Muĥammed. *el-Mustasfâ İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi*. Çev. H. Yunus Apaydın. 2 Cilt. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.
- el-Ĥâkim en-Nisâbü'rî, Ebû 'Abdillâh Muĥammed b. 'Abdillâh b. Muĥammed. *el-Mustedrek 'ala's-Sahîĥayn*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1990, 4: 199-200.
- Ĥaffâf, Ebû Bekr Aĥmed b. 'Umer. *el-Aksâm ve'l-Ĥişâl*. 5115. Chester Beatty Library.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muĥammed b. el-Ĥüseyin en-Nisâbü'rî. *Maĥâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Ĥâsen el-Eş'arî İmâm ehli's-sunne*. Thk. Aĥmed 'Abdurrahîm es-Sâyih. Kâhira: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2005/1425.
- İbn Ĥallikân, Ebu'l-'Abbâs Şemsuddîn Aĥmed b. Muĥammed b İbrâhîm b. Ebî Bekr el-Bermekî el-İrbilî. *Vefeyâtu'l-a'ayân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. Thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrût: Dâru Şâdr, 1968.
- İbn Kâdî Şuhbe, Ebu's-Sıdk Taĥıyyuddîn Ebû Bekr b. Aĥmed b. Muĥammed b. 'Umer. *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*. 4 Cilt. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1987.
- İbn Sureyc, Ebu'l-'Abbâs Aĥmed b. 'Umer b. Sureyc el-Baĝdâdî. *Kitâbu'l-vedâi' li manşûsi's-şerâi'*. Ayasofya, 1502: Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbnu'l-Mulaĥkîn, Ebû Hafıs Sirâcuddîn 'Umer b. 'Alî b. Aĥmed. *el-'Aĥdu'l-muzheb fî tabakâti ĥameleti'l-mezheb*. Thk. Eymen Naşr el-Ezherî; Seyyid Mehennâ. Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrût 1997/1417.
- İbnu's-Şalâĥ, Ebû 'Amr Taĥıyyuddîn Osmân b. Şalâĥuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezürî. *Tabakâtu'l-fuĥahâi's-Şâfi'îyye*. Thk. Muĥyuddîn 'Alî Necîb. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İstahîrî, Ebû İshâĥ İbrâhîm b. Muĥammed el-Fârisî. *el-Mesâlik ve'l-memâlik*. Beyrût: Dâru Sâdr, 2004.
- İbnu's-Şalâĥ, Ebû 'Amr Taĥıyyuddîn Osmân b. Şalâĥuddîn 'Abdirrahmân b. Mûsâ es-Şehrezürî. *Şerĥu muşkilî'l-Vasît*. Thk. 'Abdulmun'im Ĥalife Aĥmed Bilâl. 4 Cilt. el-Memleketu'l-'Arabiye's-Su'udiyye: Dâru Kunuzi'l-İşbîliyâ li'n-Neşr ve't-Tevzi', 2011/1432.
- İsnevî, Ebû Muĥammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ĥâsen. *Tabakâtu's-Şâfi'îyye*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Ĥût. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, 1987/1407.
- İsnevî, Ebû Muĥammed Cemâluddîn 'Abdurrahîm b. el-Ĥâsen. *el-Muĥimât fî şerĥi'r-Ravĥa ve'r-Râfi'î*. Thk. Aĥmed b. 'Alî Ebu'l-Faĝl ed-Dimyâti. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Ĥazm, 2009/1430.
- Mâverdi, Ebu'l-Ĥâsen 'Alî b. Muĥammed b. Ĥabîb. *el-Ĥâvî'l-kebîr fî fıkhî mezĥebi'l-İmâm eş-Şâfi'î ve huve Şerĥu muĥtaşari'l-Muzeni*. Thk. 'Alî Muĥammed Mu'avvaĥ-'Âdil Aĥmed 'Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1999/1419.
- Merverrûzî, el-Kâdî Ebû 'Alî el-Ĥüseyin b. Muĥammed b. Aĥmed. *Fetâva'l-Kâdî Hüseyin b. Muhammed el-Merverrûzî*, der. el-İmâm Muĥyisunne el-Ĥüseyin b. Mes'ûd el-Begavî. 'Ammân: Dâru'l-Feth li'd-dirâse ve'n-Neşr, 2010/1431.
- Merverrûzî, el-Kâdî Ebû 'Alî el-Ĥüseyin b. Muĥammed b. Aĥmed. *et-Ta'likâ*, thk. 'Alî Muĥammed Mu'avvaĥ; 'Âdil Ahmed 'Abdu'l-Mevcûd. 2 Cilt. Mekketu'l-Mukerreme: mektebetu Neẓâr Muştafâ el-Bâz, ts.

- Nas, Taha. "İmam Şâfiî'nin Sahâbe Kavline Bakışı". *Artuklu Akademi/Journal of Artuklu Academia* 1/1 (2014): 183-208.
- Nas, Taha. "İcmâ Teorisi ve Bakıllânî'nin Etkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/30 (2014/2): 17-53.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref b. Murî. *Tehzîbu'l-esmâ' ve'l-lugât*. 4 Cilt Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yaḥyâ b. Şeref b. Murî. *el-Minhâc şerḥu Şaḥîhi Muslim*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 1392.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Maṣṣûr b. Muḥammed b. 'Abdilcebbâr. *Ḳavâti'u'l-edille fî uşûli'l-fıkh*. Thk. 'Abdullâh Hâfız Aḥmed el-Ḥukmî. 5 Cilt. Riyâd: Mektebu't-Tevbe, 1998/1319.
- Seraḥsî, Şemsuleimme Ebû Sehl Muḥammed b. Aḥmed, *Uşûlu's-Seraḥsî*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Sübkî, Ebû Naşr Tâcuddîn İbnu's-Sübkî 'Abdulvehhâb b. 'Alî b. Abdilkâfi. *Ṭabaḳâtu's-Şâfi'îyyeti'l-kubrâ*. Thk. Maḥmûd Muḥammed Ṭanḥî-'Abdulfettâh Muḥammed el-Ḥulv. 10 Cilt. el-Ḳâhira: Maṭba'âtu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebi, 1964/1383.
- Suyutî, Ebu'l-Faḳl Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Lubbu'l-lubâb fî taḥrîri'l-ensâb*. Beyrût: Dâru Sâdr, ts.
- Şîrâzî, Ebû İshâḳ Cemâluddîn İbrâhîm b. 'Alî b. Yûsuf. *el-Luma' fî uşûli'l-fıkh*. Thk. Muḥyiddîn Dîb Misto-Yûsuf 'Alî Budeyvî. Dimeşḳ-Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 2008/1429.
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *er-Risâle li'l-İmâmî'l-Muṭṭalibî*. Thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir. Ḳâhira: Mektebetu Dâri't-Turâs, 2005/1426.
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. *Er-Risâle (İslâm Hukukunun Kaynakları)*. Trc. Abdulkadir Şener; İbrahim Çalıḫkan. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Şâfi'î, Muḥammed b. İdrîs. "Cimâ'u'l-ilm". *Sünnet Müdafası*. Trc. İshak Emin Aktepe. İstanbul: Polen Yayınları, 2005.
- Taştan, Osman. "Merkezileşme Sürecinde İslam Hukuku: Bölgeselliğe Veda veya Şâfi'î Faktörü". *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şâfi'î'nin Rolü*. Haz. M. Hayri Kirbaşoğlu. 149-159. Ankara: Kitâbiyât, 2003.
- Okuyucu, Nail. *Şâfi'î Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Özgülendi, Osman Gazi. "Merv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özel, Ahmet. "Merverrûzî, Ebû Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 232-233. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Özsöy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yenidoğan, Adem. "İmâm Şâfiî (ö. 204/820)'nin İcmâ Anlayışı". *Marife*. (Bahar, 2013): 89-105.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân b. Kaymâz. *Siyeru a'lâmî'n-nubelâ*. Thk. Şu'ayb el-Arnâvût (Heyet). 20 Cilt. Muessesetu'r-Risâle, 1985/1405.
- Zehebî, Ebû 'Abdillâh Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. Thk. 'Umer 'Abdusselâm et-Tedmurî. 53 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1993/1413.
- el-Bâḫisu'l-İlmi. "Kısmu'l-Maḥṭûṭât". Erişim: 18 Temmuz 2019. <http://k-tb.com/manuscript/islamic1355>.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Kur'an-ı Kerim". Erişim: 18 Temmuz 2019. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>.

**Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri:
Alâüddevle Simnânî Örneği***

*Criticism against Ibn al-Arabî from among Süfî's:
the Case of 'Alâ' al-Dawla al-Simnânî*

Kübra Zümrüt Orhan

Dr., Serbest Araştırmacı

PhD., Independent Researcher

Nevşehir, Turkey

kubrazumrutorhan@gmail.com

orcid.org/0000-0002-6286-0589

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu çalışma 2016 yılında tamamladığımız “Alâüddevle Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri” başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî and His Süfî Thoughts”, (PhD Dissertation, Marmara University, İstanbul/Turkey, 2016). Alâüddevle Simnânî hakkında çalışmam hususundaki teşviklerinden ötürü Prof. Dr. Needet Tosun hocama müteşekkirim. Katkılarından dolayı Abdullah Taha Orhan’a ve Enes Tüzgen’e teşekkür ederim.

Received / Geliş Tarihi: 03 July / Temmuz 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 19 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 631-649

Cite as / Atıf: Orhan, Kübra Zümrüt. “Criticism against Ibn al-Arabî from among Süfî's: the Case of ‘Alâ’ al-Dawla al-Simnânî [Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle Simnânî Örneği]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 631-649.

<https://doi.org/10.18505/cuid.586537>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Criticism against Ibn al-Arabî from among Süfî's: the Case of 'Alā' al-Dawla al-Simnānî

Abstract: 'Alā' al-Dawla al-Simnānî (d. 736/1336) was a Kubrawî sheikh lived in Simnān one hundred years after Ibn al-Arabî (d. 638/1240). He authored around ninety works in Arabic and Persian on various fields within Süfism, raised many disciples. His contribution to the süfî tradition mainly come to forefront regarding problems like unity, *latāif* (subtle organs), *rijāl al-ghaib* (men of the unseen), *wāqia* (dream-like mystical experiences) and *tajallî* (manifestation). Simnānî's understanding of the unity influenced subsequent süfî's and specifically Ahmad Sirhindî (d. 1034/1624) and his sheikh Bāqîbillah's (d. 1012/1603) views of the unity overlap with Simnānî's one. In *Maktûbât*, Sirhindî who developed the idea of unity of the seen against the unity of the existence expresses that his understanding of being is the same with Simnānî's one. Simnānî is also known as the first critic of Ibn al-Arabî's conception of the unity among süfî's. Such that, whenever his name is mentioned the first thing comes to one's mind has been his criticism against Ibn al-Arabî. However, his criticism against Ibn al-Arabî was not studied as a whole looking at his *oeuvre*. Studying Simnānî's works, it is seen that his criticism is concentrated on two main problems. First is Ibn al-Arabî's employing the concept *wujūd al-mutlaq* (absolute being) for God. He maintains that it is not convenient to use this concept for al-Haq. His second criticism is against a sentence mentioned in *al-Futūhāt*: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها". In this article, causes for Simnānî's critiques will be discussed and both süfî's conceptions of *wujūd al-mutlaq* and 'ayn (quintessence) will be studied.

Summary: One of the famous names in the Kubrawî tradition, 'Alā' al-Dawla al-Simnānî is a sheikh who lived in the city of Simnān in the contemporary Iran between 659-736/1261-1336. In his youth, he served in the service of Arghūn Khan (r. 1284-1291) in the İlkhānid Palace; and later, after a spiritual experience, he left the palace and turned to a Şüfî life. For a certain period, he continued worshipping and *riyādhāt* (spiritual fight against the evil commanding self) on his own, and looked for a guide convenient to his character. Eventually, he became the disciple of the Kubrawî sheikh in Baghdad, Nūr al-Dīn 'Abd al-Rahmān Isfarāyīnî (d. 717/1317), and obtained *ijāzah* (permission) for *irshād* (guidance). After that, with the instruction of his sheikh, he went back to Simnān; and spent rest of his life with guiding his disciples and writing scholarly works. He authored around ninety works in Arabic and Persian on various fields within Süfism. His contribution to the süfî tradition mainly comes to forefront regarding problems like unity, *latāif*, *rijāl al-ghaib*, *wāqia* and *tajallî*; and influenced subsequent süfî's. Simnānî's influences can best be seen on the founder of the Mujaddidiyya branch of Naqshbandiyya, Ahmad Sirhindî (d. 1034/1624), and Sirhindî's sheikh Bāqîbillah (d. 1012/1603). In a letter Bāqîbillah wrote to Sirhindî, he mentions certain differences between Simnānî's understanding of unity and unity of the existence by stating that Simnānî's path is not that of unity of the existence, and that his *shuhūd* (seen) is the most perfect *shuhūd*. Also in the *Maktûbât*, Sirhindî expresses that his understanding of being is the same with that of Simnānî's.

Simnānî is also known as the first critic of Ibn al-Arabî's conception of being and unity among süfî's. It would not be incorrect to say that he is more famous for this critique so much so that whenever his name is mentioned the first thing comes to one's mind has been his criticism against Ibn al-Arabî. The main reason for this is that a letter Simnānî wrote to one of the followers of Ibn al-Arabî, 'Abd al-Razzāq al-Kāshānî (d. 736/1335) in which Simnānî criticizes Ibn al-Arabî's conception of unity, was included in the famous work of Abd al-Rahmān Jāmî (d. 898/1492), *Nafakhāt al-uns*. This letter's presence in the *Nafakhāt* played a vital role in its publicity. For this reason, it can be said that *Nafakhāt* made Simnānî famous. Yet, it should also be said that the fame stemming from *Nafakhāt* is incomplete and it is just about one aspect of Simnānî, a scholar who authored dozens of books on the Süfism. Moreover, it is not correct to defend that Simnānî's statements in that letter reflects a full picture of his opinion about Ibn al-Arabî. Hence, to have a better understanding of his criticism and thoughts about Ibn al-Arabî, one should explore other works of Simnānî as well.

Studying Simnānî's works, it is seen that his criticism is concentrated on two main problems. First is Ibn al-Arabî's employing the concept *wujūd al-mutlaq* for God. His second criticism is against a sentence mentioned in *al-Futūhāt*: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها". To understand the first criticism,

one needs to know the meaning both süfî's attribute to the concept of *wujūd al-mutlaq*; and for the second the meaning they attribute to the concept of 'ayn.

First, it should be known that Ibn al-Arabî did not think of being as a form category the members of which are beings. To the contrary, he uses *wujūd* exclusively for the Eternal, and refrains from using the concept of *wujūd* for the creation; and calls them *mawjūd*. In other words, Ibn al-Arabî differentiates between being and existence; and limits the concept of being only for the al-Haqq. Ibn al-Arabî states this view repeatedly in statements such as "*al-Haqq* (the Truth) is being; things, however, are attributes of being." What Ibn al-Arabî means by *wujūd al-mutlaq* is al-Haqq who is *wajib al-wujūd* (the Necessary Being) and free from all restrictions. Thus, in a certain sense *wujūd al-mutlaq* means *wajib al-wujūd*.

By writing that "*Wujūd al-Haqq* is the essence of *wajib al-wujūd* who is qualified with the perfect attributes of eternity and infinity. Absolute Being is the actions emanating from these attributes. *Wujūd al-Muqayyad* (the Limited Being) is the outcome that comes into existence as a result of these actions", Simnānî explicitly states that for him Absolute Being is the actions of al-Haqq. What one can understand from the statements of both süfî's is that while by *wujūd al-mutlaq* Ibn al-Arabî refers to *wajib al-wujūd* (i.e. the essence of al-Haqq), for the same term Simnānî refers to actions of al-Haqq. Since in criticizing Ibn al-Arabî, Simnānî takes into account his own definition of the term *Wujūd al-Mutlaq* as the actions of al-Haqq, his criticisms are not valid. In fact, both exonerate al-Haqq from all the conditions. However, while Ibn al-Arabî chooses to verbalize the existence of God with the concept of "Absolute Being", Simnānî only approves to express the existence of God with the concepts of *wajib al-wujūd* and al-Wujūd al-Haqq and differing from Ibn al-Arabî attributes the meaning of the actions of God to the concept of Absolute Being.

Simnānî's second critique against Ibn al-Arabî is related to this sentence: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها". An annotation that is written by Simnānî on a page which is out of his gloss on *al-Futūhāt* is highly harsh reads as follows: "O, followers of the most deviant leader! If you hear that one says that your sheikh is identical with his beard, put the claim that he is identical with his rejectoments aside, should you accept this and tolerate him?" It is understood from these sentences that Simnānî considers the concept "al-ayn" as the essence of that thing. Though, the word "al-ayn" is one of the most multi-meaning word in the Arabic language and in Ibn al-Arabî's works it is used with various meanings such as eye, the quintessence, spring, water source, tangible being of a thing, the essence of a thing and so on. The usage as "the essence of a thing" is very much common in Ibn al-Arabî's works. It is interesting that while this word has so many meanings, Simnānî takes one meaning as base and blaspheme against Ibn al-Arabî.

It is obvious that the main cause for Simnānî's critique against Ibn al-Arabî in both problems is his attribution to the concepts different meanings than Ibn al-Arabî and then judging him in the context of his attributes.

Keywords: Süfism, 'Alā' al-Dawla al-Simnānî, Ibn al-Arabî, Unity, Wujūd Al-Mutlaq (Absolute Being), 'Ayn (Quintessence).

Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle Simnânî Örneği

Öz: Alâüddevle Simnânî (ö. 736/1336), İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) bir asır sonra, Simnânî'da yaşamış bir Kübrevî şeyhidir. Arapça ve Farsça olmak üzere tasavvufun çeşitli alanlarına dair doksan civarında eser kaleme almış, pek çok mürid yetiştirmiştir. Onun tasavvuf geleneğine katkıları özellikle vahdet, letâif, ricâlu'l-gayb, vâkıa ve tecellî gibi konularda ön plana çıkmaktadır. Vahdet konusunda kendinden sonra gelen süfileri etkilemiş olan Simnânî'nin vahdet anlayışı, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) ve Sirhindî'nin şeyhi Bâkî Billâh'ın (ö. 1012/1603) vahdet anlayışlarıyla örtüşmektedir. Vahdet-i vücûd anlayışına karşı vahdet-i şühûd anlayışını geliştiren Rabbânî, *Mektûbât*'ında, kendi varlık anlayışının Simnânî'nin varlık anlayışıyla aynı olduğunu belirtmektedir. Öte yandan Simnânî, İbnü'l-Arabî'nin vahdet anlayışını eleştiren ilk süfî olarak bilinmektedir. Öyle ki, onun ismi anıldığında ilk akla gelen İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri olmuştur. Bununla birlikte onun İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri, eserlerinin tamamı görülerek etraflıca araştırılmamıştır. Simnânî'nin eserlerine bakıldığında onun İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin

634| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

iki temel noktada temerküz ettiği görülür. Bunlardan ilki Allah hakkında vücûd-i mutlak kavramını kullanmasına yöneliktir. Simnânî, eserlerinde Hak için vücûd-i mutlak kavramını kullanmayı doğru bulmadığını ifade etmektedir. Onun ikinci temel eleştirisi, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*'de yer alan "Sübhâne men ezhare'l-eşyâe ve hüve aynuhâ" cümlesinedir. Bu çalışmada Simnânî'nin bu eleştirilerinin sebepleri üzerinde durulacak, her iki sūfînin *vücûd-i mutlak* kavramına ve *ayn* kelimesine yüklediği anlamlar incelenecektir.

Özet: Kübreviyye tarikatının önemli şimâlarından olan Alâüddevele Simnânî, 659-736/1261-1336 yılları arasında, bugünkü İran topraklarında yer alan Simnân'da yaşamış bir şeyhtir. Gençliğinde İlhanlı sarayında, Argun Han'ın (1284-1291) hizmetinde bulunmuş, daha sonra yaşadığı mânevî bir hâl üzerine saraydaki hayatını bırakarak tasavvufî hayata yönelmiştir. Bir müddet kendi başına ibâdet ve riyâzatla meşgul olmuş, bu süre zarfında meşrebine uygun bir mürid aramıştır. Nihayet Bağdat'ta bulunan Kübrevî şeyhi Nûreddin Abdurrahmân İsfarayîni'ye (ö. 717/1317) intisâb etmiş ve kendisinden irşâd icâzeti almıştır. Ardından, onun emriyle memleketi Simnân'a dönerek vefâtına kadar burada mürid yetiştirmek ve eser te'lif etmekle meşgul olmuştur. Tasavvufun çeşitli konularına dâir Arapça ve Farsça olmak üzere doksan kadar eser kaleme alan Simnânî, özellikle vahdet, letâif, ricâlu'l-gayb, vâkıa ve tecellî gibi konularda tasavvuf geleneğine önemli katkılarda bulunmuş, kendinden sonra gelen sūfileri etkilemiştir.

Simnânî'nin vahdet anlayışının tesirleri özellikle Nakşebendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî (ö. 1034/1624) ve Sirhindî'nin şeyhi Bâkî Billâh (ö. 1012/1603) üzerinde görülmektedir. Bâkî Billâh, Sirhindî'ye yazdığı bir mektupta, Simnânî'nin meşrebinin vahdet-i vücûd olmadığını, onun şühûdunun en kâmil şühûd olduğunu söyleyerek onun vahdet anlayışı ile vahdet-i vücûd arasındaki bazı farklara değinmiştir. Sirhindî de *Mektûbât*'ında kendi varlık anlayışının Simnânî'nin varlık anlayışıyla aynı olduğunu ifade etmiştir.

Diğer taraftan Simnânî, İbnü'l-Arabî'nin varlık ve vahdet anlayışını eleştiren ilk sūfî olarak bilinmektedir. Hatta o, daha çok bu yönüyle bilinmekte, ismi anıldığında ilk akla gelen İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileri olmaktadır. Bunun temel sebebi, Simnânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Abdürrezzâk Kâşânî'ye (ö. 736/1335) yazdığı ve içerisinde İbnü'l-Arabî'nin vahdet anlayışına yönelik eleştirilerinin bulunduğu mektubun, Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) meşhur eseri *Nefehâtü'l-üns* içerisinde yer almasıdır. Bu mektubun *Nefehât* içerisinde bulunması, onun bilinmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Bu sebeple *Nefehât*'in Simnânî'yi meşhur ettiğini söylemek mümkündür. Ancak şunu da söylemek gerekir ki *Nefehât*, tasavvufu ilgili onlarca eser yazmış olan Simnânî'nin yalnızca bir yönüyle ve eksik olarak tanınmasına sebep olmuştur. Ayrıca Simnânî'nin bu mektubunda yer alan ifâdelerinin onun İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatini tam olarak yansıttığını söylemek de mümkün değildir. Dolayısıyla onun İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerini ve onun hakkındaki kanaatini tam olarak ortaya koyabilmek diğer eserlerinin de incelenmesini gerektirmektedir.

Simnânî'nin eserleri incelendiğinde onun İbnü'l-Arabî'yi iki konuda eleştirdiği görülmektedir. Bunlardan ilki İbnü'l-Arabî'nin Hak için vücûd-i mutlak tâbirini kullanmasına, ikincisi ise *Fütûhât*'ta yer alan "Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim" (*سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها*) cümlesine yöneliktir. Birinci meseleyi anlamak için her iki sūfînin *mutlak vücûd* kavramıyla neyi kastettiğini, ikinci meseleyi anlamak için de her ikisinin *ayn* kelimesine yüklediği anlam bilinmelidir.

Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin vücûdu, şahısları mevcûdlar olan bir cins kategorisi olarak görmediğini bilmek gerekir. Aksine o, vücûdu Kadîm'e has kılar ve yaratılmışlar için vücûd kavramını kullanmaktan kaçınarak onları mevcûd olarak isimlendirir. Yani İbnü'l-Arabî, vücûd ile mevcûdu birbirinden ayırarak vücûd kavramını Hakk'ın varlığına has kılar. İbnü'l-Arabî bu anlayışını, "Hak, Vücûd'dur, eşyâ ise vücûdun suretleridir" gibi cümlelerle sık sık dile getirir. İbnü'l-Arabî'nin vücûd-i mutlak kavramıyla anlatmak istediği, her türlü kayıttan uzak bulunan, Vâcibu'l-vücûd olan Hak'tır. Dolayısıyla bir anlamda vücûd-i mutlak, Vâcibu'l-vücûd demektir. Simnânî'nin mutlak vücûd kavramına verdiği anlam ise İbnü'l-Arabî'ninkinden bütünüyle farklıdır. Simnânî, "Vücûd-i Hak, ezelen ve ebeden kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan zât-ı Vâcibu'l-vücûd'dur. Vücûd-i mutlak, O'nun sıfatından sâdır olan fiildir. Vücûd-i mukayyed ise bu fiil sebebiyle zuhûra gelen eserdir." diyerek vücûd-i mutlak kavramına Hakk'ın fiilleri anlamını verdiğini açıkça ifade etmektedir. Her iki sūfînin ifadelerinden anlaşılan şudur ki İbnü'l-Arabî, vücûd-i mutlak ile Vâcibu'l-vücûdu, yani

Hakk'ın zâtını kastederken Simnânî aynı kavramı Hakk'ın fiilleri anlamında kullanmaktadır. Vücûd-i mutlak kavramına Hakk'ın fiilleri anlamını yükleyen Simnânî, İbnü'l-Arabî'yi de kavrama kendi yüklediği anlamı esas alarak eleştirmekte olduğundan bu konudaki eleştirilerinde haklı değildir. Aslında her ikisi de Hakk'ı her türlü kayıttan tenzih etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî, Allah'ın varlığını vücûd-i mutlak kavramıyla ifade etmeyi tercih ederken Simnânî sadece Vâcibu'l-vücûd ve el-Vücûdü'l-Hakk kavramlarıyla ifade etmeyi uygun bulmuş ve vücûd-i mutlak kavramına İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Hakk'ın fiilleri mânasını yüklemiştir.

Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik ikinci eleştirisi "Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim" cümlesiyle ilgilidir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde yer alan ve Simnânî'nin *Fütühât* haşiyesinden bir bölüm olduğu anlaşılan yarım sayfalık bir notta, Simnânî'nin bu cümlelerin kenarına yazdığı ifadeler son derece serttir. "Ey en sapık önderin tâbileri! Bir kimsenin bırakın şeyhinizin dışkısı şeyhinizin aynıdır demeyi, şeyhinizin sakalının aynıdır dediğini duysanız bunu kabûl eder ve o kişiye müsâmaha gösterir misiniz?" cümlelerinden, Simnânî'nin ayn kelimesine bir şeyin ta kendisi anlamını verdiği net bir şekilde anlaşılmaktadır. Oysa ayn kelimesi, Arapçada en fazla anlam taşıyan kelimelerden biri olup İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde "göz, bir şeyin ta kendisi, kaynak, suyun kaynayıp taşıdığı yer, bir şeyin maddî/cismânî varlığı, bir şeyin hakikati" gibi farklı anlamlarıyla kullanılmaktadır. Kelimenin "bir şeyin hakikati" anlamıyla kullanımı, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde oldukça yaygındır. Kelimenin bu anlamları varken Simnânî'nin tek bir anlamı esas alarak İbnü'l-Arabî'yi bu kadar sert eleştirmesi hatta işi tekfire kadar vardırması ilginçtir.

Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'yi eleştirdiği her iki meselede de eleştirilerinin temel sebebi, kavramlara İbnü'l-Arabî'den farklı bir anlam yüklemesi ve onu, kendi yüklediği anlam çerçevesinden değerlendiren yargılamasıdır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Alâüddeve Simnânî, İbnü'l-Arabî, Vahdet, Vücûd-i mutlak, Ayn.

GİRİŞ

İlhanlılar döneminde, bugünkü İran topraklarında yaşamış bir Kübrevî şeyhi olan Alâüddeve Simnânî (ö. 736/1336),¹ İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) yönelik eleştirileriyle tanınmış ve daha çok bu eleştiriler sebebiyle gündeme gelmiş bir süfidir. Bunun temel sebebi de İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden Abdürrezzâk Kâşânî'ye (ö. 736/1335) yazdığı ve içerisinde İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerinin bulunduğu mektubun *Nefehâtü'l-üns* içerisinde yer almasıdır. Kuvvetle muhtemeldir ki eğer Abdurrahman Câmî (ö. 898/1492) eserinde bu mektuba yer vermemiş olsaydı, bu mektup da tıpkı Simnânî'nin diğer pek çok eseri gibi kütüphane kayıtlarında kalacak ve kendisinden bu ölçüde haberdar olunmayacaktı. Zira Alâüddeve Simnânî, her ne kadar hakkında İran'da ve batıda çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da ülkemizde hak ettiği rağbeti görebilmiş bir süfi değildir. Ancak *Nefehât* gibi bir kaynak eserde kendisi hakkında bir başlık açılmış olması, daha da önemlisi içerisinde vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerinin bulunduğu mektubunun bu eserde yer alması, onun tanınmasında çok büyük bir rol oynamıştır. Bu itibarla *Nefehât* Simnânî'yi meşhur kılmıştır fakat bu şöhretinin tek bir mektuba dayanmış olması, aynı zamanda onun eksik tanınmasına da yol açmıştır. Nitekim tasavvufun hemen her meselesine dair görüş beyan eden Simnânî, *Nefehât* vesilesiyle yalnız İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileriyle bilinmiştir. Üstelik bu mektup, onun İbnü'l-Arabî'ye yönelik bakışını da bütüncül olarak yansıtabilecek yeterlilikte değildir. Bu sebeple onun İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatini ve ona yönelik eleştirilerini öğrenmek ve anlamak için diğer eserlerine müracaat etmek gerekmektedir. Bu çalışmada, Simnânî'nin eserlerinden hareketle İbnü'l-Arabî'ye yönelik tenkitleri bir bütün olarak ortaya konmaya çalışılacaktır.

Simnânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin vahdet anlayışına yönelik eleştirileri, onun tasavvufî görüşlerini konu edinen bazı çalışmalarda incelenmiştir. Bu bağlamda Nazif Şahinoğlu'nun *Ala al-Davla al-Simnani Hayatı, Eserleri, Kelam Telakkisi, Tasavvufî Yeri ve Tasavvufî Görüşleri* başlığını taşıyan doktora tezini ve Jamal Elias'ın, *The Throne Carrier of God* adlı eserini zikredebiliriz. Şa-

¹ Simnânî hakkında geniş bilgi için bk. Kübra Zümrüt Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016).

636| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

hinoğlu konuyu, tezinin Simnânî'nin tasavvufî görüşlerinden bahsettiği kısmında Kâşânî'ye yazdığı mektuptan hareketle kısaca ele almaktadır.² Elias ise konuya birkaç yerde, daha ziyade Simnânî'nin Nakşbendiyye üzerindeki tesiri bağlamında kısaca değinmektedir.³ Konunun özet bir şekilde ele alındığı bir diğer eser, Simnânî'nin *el-Vâridü's-şâridü't-târid şübhetel-mârid ve Zeynü'l-mu'tekad* isimli eserlerinin tahkik edilerek incelendiği bir doktora tezi olan *'Alâ' al-Dawla al-Simnâni between Spiritual Authority and Political Power* başlıklı çalışmanın giriş bölümüdür.⁴

Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet anlayışına yönelik eleştirileri üzerine yapılmış en kapsamlı çalışma Hermann Landolt'a aittir.⁵ Konuyla ilgili yazmış olduğu makalede Simnânî'nin eleştirilerinin sebepleri üzerinde duran Landolt, onun Allah-âlem ilişkisi ve tevhîd konusunda alternatif bir görüşü olup olmadığını anlamaya çalışmaktadır. Burada Landolt'un cevap aradığı temel sorulardan biri, "Simnânî oturmuş dîni inanca uygun olması uğruna hakîkatin derin mânâlarını kurban eden dar görüşlü biri midir yoksa tam aksine kendi döneminde sûfiler arasında neredeyse tartışmasız bir hakikat olarak kabul gören vahdet-i vücûdu sadece farklı bir tecrübeyi ortaya koyarak eleştiren bir yenilikçi midir?" sorusudur. Landolt, makalesinde Simnânî'nin görüşlerini Kâşânî'ye yazdığı mektuptan ve *el-Urve* adlı eserinden hareketle ortaya koymaktadır. Landolt, Marijan Molè'nin de ifade ettiği üzere, Simnânî'nin vahdet-i vücûda sert bir şekilde karşı çıkmasında, gençliğinden âşinâ olduğu Budist öğretilerle vahdet-i vücûd arasında bir benzerlik kurmasının rolü olabileceği kanaatindedir.⁶ Landolt'un vardığı netice, Simnânî'nin vücûd-i mutlak kavramına İbnü'l-Arabî'den farklı bir anlam verdiği, dolayısıyla bu konuda onu yanlış anladığı ancak bu iki sûfinin düşünce sistemi arasındaki farkın yalnızca kavramlara farklı anlamlar yüklemekten ibâret olmadığı yönündedir. Ona göre Simnânî, vücûd kavramı üzerine değil fiil kavramı üzerine inşâ edilmiş yeni bir yaklaşım ortaya koymaya çalışmıştır.⁷

Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdâfaası* başlığını taşıyan doktora tezinde, sûfilerin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine yer verdiği bölümde Simnânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerine de değinmiştir. Ancak burada sadece Simnânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin kullandığı vücûd-i mutlak kavramına yönelik eleştirileri ele alınmış, *Fütûhât*'ta geçen cümleye yönelik eleştirilerinden bahsedilmemiştir. Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik nihâi kanaati hakkındaki hüküm, *Çihil Meclis*'te bulunan ifadelerine dayanılarak verilmiş, onun ömrünün son yıllarında *Fütûhât* hâşiyesine yazdığı cümleler görülmemiştir.⁸

Simnânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirilerini konu edinen bir de sempozyum tebliği bulunmaktadır. "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîli ve İmâm-ı Rabbânî Örneği" başlığını taşıyan tebliğde Simnânî'nin görüşlerine çok kısa yer verilmiş ve görüşleri yalnızca Nefehât'te yer alan mektubuna dayanılarak ortaya konmuştur.⁹

Simnânî'nin vahdet-i vücûda yönelik eleştirileri Farsça bir makalede de ele alınmıştır. "Şeyh Alâüddevl-e Simnânî ve Nazariyye-i Vahdet-i Vücûd" başlığını taşıyan bu makalede yazar, Simnânî'nin *Divân*'ından örneklerle aslında onun da vahdet-i vücûdu yansıtan şiirleri olduğunu

² Nazif Şahinoğlu, *Ala al-Dawla al-Simnani Hayatı, Eserleri, Kelâm Telakkisi, Tasavvuftaki Yeri ve Tasavvufî Görüşleri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1966), 193-200.

³ Bk. Jamal Elias, *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-dawla as-Simnani* (Albany: State University of New York Press, 1995), 57-58, 162-163.

⁴ Bk. Maria Martini Giovanni, *'Alâ' al-Dawla al-Simnâni between Spiritual Authority and Political Power* (Leiden/Boston: Brill, 2018), XVI-XIX.

⁵ Hermann Landolt, "Der Briefwechsel zwischen Kâshânî und Simnânî über Wahdet al-Wuğûd", *Der Islam*, 50 (1973), 29-81. Landolt, söz konusu makalesini daha sonra özet bir şekilde İngilizce'ye çevirmiştir. Hermann Landolt, "Simnânî on Wahdat al-wujûd", *Wisdom of Persia, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, ed. H. Landolt-M. Mohaghegh (Tahran: La branche de Téhéran de l'institut des études islamiques de l'Université McGill, 1971), 93-111.

⁶ Landolt, "Simnânî on Wahdat al-wujûd", 95.

⁷ Landolt, "Simnânî on Wahdat al-wujûd", 109.

⁸ Bk. Muhammed Bedirhan, *Abdülgani Nablûsî'nin Vahdet-i Vücûd Müdâfaası* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016), 176-182.

⁹ Abdullah Kartal, "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîli ve İmâm-ı Rabbânî Örneği", *I. Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri (Konya, 20-21 Mayıs 2008)*, ed. Hasan Yaşar, (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), 162-164.

söyledikten sonra İbnü'l-Arabî'yi niçin bu kadar sert bir dille eleştirdiği sorusuna cevap aramıştır. Bunun sebebi üzerinde düşünürken beş fikir üzerinde durmuştur. Bunların ilki, Simnânî'nin şeriatı korumaya çalışan bir kelamcı edâsıyla davrandığı fikridir. Yazar, Simnânî'nin bir süfî ve şeyh olduğunda şüphe bulunmadığından hareketle bu görüşü reddetmektedir. İkinci görüş aralarındaki farkın yalnızca lafzî bir farklılık olduğu şeklindedir. Yazar bu görüşü de doğru bulmamaktadır. Üçüncüsü, Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşlerini hayatının sonuna doğru değiştirdiği yönündedir. Yazar, onun İbnü'l-Arabî hakkındaki sözlerinin ömrünün sonuna doğru biraz yumuşadığını düşünmekte ancak eleştirilerinin arkasında durduğunu belirtmektedir. Dördüncüsü, Simnânî'nin vahdet-i vücûdu eleştirmesinin temelinde Budistler'in düşüncelerine benzeme endişesi bulunduğu görüşüdür. Yazar buna da katılmamaktadır. Yazarın da katıldığı son görüş ise her iki süfînin tasavvufî tecrübesinin ve bu tecrübeyi dile getirişlerinin farklı olduğu şeklindedir. Yazar, Simnânî'yi muhabbet, İbnü'l-Arabî'yi ise mârifet yönü ağır basan bir süfî olarak görmekte, yaşadıkları tecrübeleri de farklı şekillerde dile getirdiklerini belirtmektedir.¹⁰

Bu makalenin amacı, Simnânî'nin külliyâtını bütünlük içerisinde değerlendirerek onun İbnü'l-Arabî'yi niçin ve hangi açılardan eleştirdiğini anlamaya çalışmaktır. Simnânî'nin eserleri incelendiğinde, İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin iki temel noktada gerçekleştiği görülür. Bunlardan birincisi Cenâb-ı Hak için “vücûd-i mutlak” kavramını kullanmasına yönelik, ikincisi ise *Fütühât-ı Mekkiyye*'de yer alan “Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim” (سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها)¹¹ cümlesine yöneliktir. Aşağıda her iki eleştirinin sebepleri üzerinde durulacaktır.

1. “VÜCÛD-İ MUTLAK” KAVRAMINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Bu bölümde ilk olarak İbnü'l-Arabî'nin vücûd-i mutlak kavramını nasıl ve hangi anlamda kullandığına değinilecektir. Ardından aynı kavrama Simnânî'nin yüklediği anlam ve bu hususta İbnü'l-Arabî'yi eleştirmesinin sebebi üzerinde durulacaktır. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer verilirken hem birincil hem ikincil kaynaklardan istifade edilecek, Simnânî'nin görüşleri ise ağırlıklı olarak kendi eserlerinden hareketle ortaya konacaktır.

Burada öncelikle üzerinde durulması gereken husus İbnü'l-Arabî'nin vücûd ve mutlak vücûd kavramlarıyla neyi kastettiğidir. Esasen metafizikte kullanılan vücûd (varlık) kavramının anlaşılmasının önünde birtakım zorluklar vardır. Bunlardan biri vücûdun çok anlamlı bir kelime oluşudur. Vücûdun, birincisi *var olmak* demek olan mastar anlamı, diğeri *var olan* mânasında *mevcûd* anlamı olmak üzere iki temel anlamı vardır. Süfîlerin varlık görüşünün anlaşılabilmesi için, meydana gelen, ortaya çıkan, sonradan olan varlık (mevcûd, mümkün varlık) ile Tanrı'yı anlatan bir kavram olan varlık arasındaki farkın göz önünde bulundurulması gerekmektedir.¹² İbnü'l-Arabî vücûdu, şahısları mevcûdlar olan bir cins kategorisi olarak görmez. Aksine o, vücûdu Kadîm'e has kılar ve yaratılmışlara varlık adını vermekten kaçınarak onları mevcûd olarak isimlendirir. Bir başka ifadeyle İbnü'l-Arabî, vücûd ile mevcûdu ayırt ederek vücûd kavramını Hakk'ın varlığına tahsis eder. Zaman zaman mevcûdlar için vücûd kavramını kullanması, aralarındaki lafzî ortaklık sebebiyledir.¹³ İbnü'l-Arabî, hakîkî varlığın, bir başka ifadeyle kendisine vücûd denebilecek yegâne varlığın Hak olduğunu “Vücûd Hakk'ın aynı olunca...”,¹⁴ “O mevcûdâtın aynıdır zira vücûd

¹⁰ Kâsım Kâkî, “Şeyh Alâüddeve-i Simnânî ve Nazariyye-i Vahdet-i Vücûd”, *Faslnâme-i Endişe-i Dini-yi Dânişgâh-ı Şîrâz* 1/10 (Bahar 2004): 97-122.

¹¹ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (Bulak, 1269), 2: 508.

¹² Bk. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 187-188; Ekrem Demirli, “Varlık Olmak Bakımından Varlık İfâdesinin Süfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 18/2007, 36.

¹³ Suad el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 692.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 2: 473, 4: 212; Mahmûd Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş* (İstanbul: Süfî Kitap, 2009), 246.

638| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

O'dur"¹⁵ "Hak, Vücûd'dur, eşyâ ise vücûdun sûretleridir"¹⁶ ve benzeri cümlelerle sık sık tekrar etmektedir.

O hâlde İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd-i mutlak yani sırf varlık Hak'tır. O, Hakk'ın vücûd-i mutlak oluşunu şu ifâdelerle dile getirmektedir:

"Bil ki eşyâ üç mertebedir, dördüncüsü yoktur. Bu üç mertebenin dışında bir şeye ilim taalluk etmez. Adem-i mahz ne mâlûmdur, ne meçhûldür, ne de kendisine bir şey taalluk eder. Bunu anladıysan deriz ki bu üç varlık mertebesinden biri zâtı itibâriyle vücûd ile muttasıf olup "aynında mevcûd bi-zâtihî"¹⁷dir (فهو موجود بذاته في عينه). Onun vücûdunun ademden olması mümkün değildir, çünkü O mutlak vücûddur. (مطلق الوجود). Herhangi bir şeyden meydana gelmemiştir ki o şey O'na tekaddüm etsin. Aksine herşeyin mücidi, hâlıkı, takdîr, tafsîl ve takdîr edeni O'dur. O hiçbir kayıtlı mukayyed olmayan vücûd-i mutlaktır. O Hayy, Kayyûm, Alîm, Mürîd, Kadîr olan Allah'tır. O'nun misli hiçbir şey yoktur ve O Semî' ve Basîr'dir."¹⁷

İbnü'l-Arabî ve takipçilerine göre, Hakk'ın mutlak vücûd oluşu, bu mertebede, bu varlıkta çokluk, bileşiklik, sıfat, nisbet ve hükmün bulunmadığı anlamına gelir. Bu mertebede O'nun hakkında söylenebilecek tek şey, bütün vasıflardan arınmış anlamında mutlak vücûd oluşudur.¹⁸ İbnü'l-Arabî'nin vücûd-i mutlak kavramıyla anlatmak istediği, her türlü kayıttan uzak bulunan, Vâcibu'l-vücûd olan Hak'tır. Dolayısıyla bir anlamda vücûd-i mutlak demek, Vâcibu'l-vücûd demektir. İbnü'l-Arabî ve takipçileri, Tanrı söz konusu olduğunda O'nun vücûdu ile mâhiyeti, yani varlığıyla zâtı ve hakikati arasında bir ayrıma gitmezler.¹⁹ Simnânî ise, "Vücûd âleminin üzerinde Melik-i Vedûd (Zât) âlemi vardır" diyerek zât ile vücûdu farklı mertebeler olarak değerlendirir.²⁰

İbnü'l-Arabî'nin vücûd/vücûd-i mutlak anlayışını Mahmûd Erol Kılıç da şu cümlelerle ifâde etmektedir: "İbnü'l-Arabî'ye göre bir cevher olarak hakikat nihâyetinde bir olduğundan "mutlak vücûd" veya "külli vücûd" var olan bütün şeylerin kaynağıdır. Dış gerçeklik alanında bir kavram olarak kullanılan mutlak vücûd ile mutlak hakikat (el-Hak) birbiriyle örtüşmektedir. Bir kavram olması hasebiyle bilginin dâhiline giren her şey sadece mukayyed bir vücûda sahip demektir. Bu mukayyed vücûd kendi kendisinin kaynağı olamaz. Binaenaleyh bütün sınırlı varlıkların kaynağı olan bir "mutlak", bir "mutlak hakikat", bir "mutlak vücûd" olmalıdır. Bu mertebeden bakınca mutlak vücûd (vücûd-ı mahz) denildiğinde ister vücûd ister mevcûd kastedilsin İbnü'l-Arabî'ye göre çok fazla fark etmez, çünkü her ikisi de neticede o tek hakikate bağlıdır. Diğer bir ifadeyle her ne kadar düşünce, dilde ayrılabilirlerse de mutlak hakikat ile mutlak vücûd ve mevcûd aynında, özünde, hakikatinde birdir. Delil ve burhan aramadan bütün Müslümanların inanmaları lâzım gelen esasları belirtirken, "Vücûd-ı mahz Allah'tan başkası değildir"²¹ sözüyle mutlak vücûdu Allah ile bir tutan İbnü'l-Arabî'ye göre filozofların yaptığı gibi vücûdun kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılması tamamen istilâhî bir ayırmadır, yoksa hâdis olana zaten vücûd lafzı asla itlâk olunamaz. O halde "vücûd-ı hâdis" demek yanlıştır, bunun doğrusu "mevcûd-ı hâdis"tir. Çünkü hâdis olanın varlığı kendinden değildir, o ancak kadîm olanın varlığı ile vardır. Bu durumda vücûd birdir. Âlemdeki şeyler yani mevcûdat ise bu vücûdun değişik mertebelerdeki tezâhürleri, taayyünleridir."²²

Peki Simnânî de vücûd-i mutlak kavramına aynı anlamı yüklemekte midir? Şimdi de onun bu kavrama yüklediği anlama bakalım. Simnânî'nin, en meşhur eseri olan *el-Urve*'de vücûd-i mutlak kavramına yönelik açıklamaları şöyledir:

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 4: 109.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* 4: 109; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 246-247.

¹⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-devâir*, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, nşr. Henrik Samuel Nyberg (Leiden: Brill, 1919), 15; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 247.

¹⁸ Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 205.

¹⁹ Bk. Demirli, *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*, 209-213; Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cili: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi* (İstanbul, İnsan Yayınları, 2003), 65.

²⁰ Simnânî, *Medâricu'l-meâric minallâhi zi'l-meâric*, Süleymaniye Kütüphanesi, Aga Efendi Tanacan, nr. 22, 69b.

²¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, 2: 473.

²² Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 246; Mahmûd Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: 499.

“Vücûd-i Hak, Allah Teâlâ'nın hakkıdır. Vücûd-i mukayyed, Mûcid isminin kendisine delâlet ettiği sıfattan sâdir olan icâd fiili sebebiyle zâhir olan eserin hakkıdır. Vücûd-i mutlak da fiildir. Hakk'ın vücudu, ezeli ve ebedidir. Vücûd-i mutlak, eserlerin (âsâr) vücûdunun illeti, vücûd-i mukayyed ise o fiilin eseridir. Öyleyse ona de ki;²³ âsârın çokluğu, fiillerin çeşitliliği, birbirine zıt sıfatlar ve esmânın taaddüdü Hakk'ın zâtının birliğine (vahdet-i zât) hiçbir ziyan ve eksiklik getirmez. Tıpkı mahlûk olduğun hâlde senin sıfatlarının, isimlerinin, fiillerinin ve eserlerinin senin şahsiyetinin birliğine zarar vermemesi gibi. Bu açıklamalarla kastım, vücûd-i mutlakın Allah'ın zâtı olduğunu iddia eden kimsenin nasıbsız, mârifetten yoksun bir gâfil olduğunu bilmendir. O kimse Hakk'ı bilmemiş ve tanımamıştır. Zira Hakk'ın zâtının, eserlerin vücûdunun illeti olduğunu zannetmiştir. Şu kadarını bile bilmemiştir ki vücûd-i mutlak, mukayyed ferdlere olmaksızın, ki onlar mahlûkâtür, herhangi bir vücûda sâhip değildir. O hâlde o vücûd-i mutlak nasıl olur da O'nun zâtına itlâk edilebilir ki bütün vücûdları bahşeden ve vücûd-i mukayyeden evvel Vâcibu'l-vücûd olan O'dur.”²⁴

Görüldüğü gibi Simnânî, İbnü'l-Arabî'den farklı olarak vücûd-i mutlak kavramına Hakk'ın fiilleri anlamını vermektedir. Oysa yukarıda ifade edildiği üzere İbnü'l-Arabî mutlak vücûd ile, Vâcibu'l-vücûd olan Hakk'ı kastetmekteydi. Mutlak vücûd kavramına verdiği bu anlamdan hareketle Simnânî, vücûd-i mutlakın varlığını eserin varlığına bağlamakta, yani vücûd-i mutlakın ancak mukayyed ferdlere vâsıtasıyla ortaya çıktığını kabul etmektedir. Bir örnekle açıklamak gerekirse Hakk'ın zâtı, Rezzâkiyet sıfatı, rızık verme fiili (terzîk) ve verdiği rızıklar vardır. Simnânî burada rızık verme fiiline vücûd-i mutlak, verilen rızıklara da vücûd-i mukayyed demektedir. Hâl böyle olunca da vücûd-i mutlak kavramının Vâcibu'l-vücûd olan Hak için kullanılmasının mümkün olmadığını söylemektedir. İşte Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'yi bu konuda eleştirmesinin sebebi, söz konusu kavrama ondan farklı bir anlam yüklemesidir. Aşağıdaki cümlelerde de vücûd-i mutlak Hakk'ın fiilleri anlamını verdiği açıkça görülmektedir:

“Vücûd-i Hak, ezelen ve ebeden kemâl sıfatlarıyla muttasıf olan zât-ı Vâcibu'l-vücûd'dur. Vücûd-i mutlak, O'nun sıfatından sâdir olan fiildir. Vücûd-i mukayyed ise bu fiil sebebiyle zuhûra gelen eserdir. Vücûdda Hakk'ın zâtından, sıfatlarından, fiillerinden ve eserlerinden başka bir şey olmadığına göre, kesrette vahdet muhakkak, “Dikkat edin Allah'tan başka her şey bâtıldır” sözünün hakikati ortada ve “leyle fi'l-vücûd sivallah” sırrı âşikârdır.”²⁵

Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi için Simnânî konuyu şöyle örneklendirmektedir: “Kendi vücûduna bir bak; senin bir zâtın var, bir de yazıcılık sıfatın var. Bu sıfatın sebebiyle sana yazıcı (kâtib) diyorlar. Senin irâdenle yazılan yazı, senin yazma fiilinden olup senin vücûd-i mutlakındır. O fiil, senin yazmandır, yazılan şey de senin yazmanın aynıdır. Yazısız yazma olmaz. Öyleyse bil ki yazı eserdir, yazma fiil, yazıcı ise senin fiilinin sıfatının ismidir ki onun kaynağı vücûd-i mutlak denilen fiildir. Buna göre zâtının ve yazıcılık sıfatının herhangi bir fiil ve eser olmaksızın da var olduğunu bilirsin ve o sâfata vücûd-i mutlakın aynıdır diyemezsin, hâl böyle iken senin zâtın nasıl yazının aynı olsun?”²⁶

Bu cümleler, Simnânî'nin zât-sıfat-fiil-eser ayrımını göstermesi bakımından önemlidir. Zira esere yaptığı vurgu onun varlık anlayışını vahdet-i vücûd ehlinin varlık anlayışından ayıran en önemli hususlardan biri kabul edilebilir. İbnü'l-Arabî, “Şu bir gerçek ki vücûd içinde Allah

²³ Bu sözler, Simnânî'nin “*Vücûd arazdır*” diyenleri reddetme sadedinde söylemiş olduğu ifadelerdir. Dolayısıyla burada muhatap, doğrudan “Allah vücûd-i mutlak” diyenler değil, “vücûd arazdır” diyenlerdir. Simnânî, *el-Urve*'nin ikinci bölümünü başta Allah hakkındaki ihtilaflar olmak üzere itikadî konulardaki ihtilaflara ve bunların uzlaştırılmasına ayırmıştır. Bu bağlamda çeşitli itikadî meselelerle ilgili olarak “şöyle şöyle diyenler” şeklinde yetmiş yedi farklı görüş nakletmekte, bu görüş sahiplerinin hangi açıdan haklı veya haksız olduğunu açıklamakta ve her birinin niçin tekfir edilmemesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bk. Alaüddevlî-i Simnânî, Simnânî, *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983), 99-212.

²⁴ Simnânî, *el-Urve*, 108-109, 409-410.

²⁵ Simnânî, “Beyânu'l-ihsân li ehli'l-irfân”, *Musannefât-ı Fârsî*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990), 225.

²⁶ Simnânî, *el-Urve*, 109, 410.

640| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

Teâlâ'dan, O'nun sıfatlarından, O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur.” diyerek eserden bahsetmezken²⁷ Simnânî'nin ısrarla esere vurgu yapması dikkat çekicidir.²⁸ Buna uygun olarak Simnânî, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nisbet edilen “leyse fi'l-vücûd sivallah” sözünü de şöyle açıklamaktadır: “Bu söz iki açıdan doğrudur. Birincisi, vücûd; vücûd-i hakîkî, vücûd-i mutlak ve vücûd-i mukayyed olmak üzere üç çeşittir. Eğer burada vücûddan kasdı vücûd-i hakîkî ise, o Vâcibu'l-vücûd'dan başka bir şey değildir. İkincisi; kendisine vücûd adı verilebilecek her şey ya Hakk'ın zâtı ya zâtıyla kâim olan sıfatları ya fiilî sıfatlarından sâdir olan fiilleri ya da fiillerinden zâhir olan eserleridir. Bunun dışında bir şey mevcûd değildir. O hâlde bu söz yine doğrudur.”²⁹

Aslında Simnânî, şu cümlelerde açıkça dile getirdiği üzere Allah'ın vücûdunun herhangi bir varlık kategorisine sokulmasını doğru bulmamaktadır: “Vücûdu genel, özel ve mutlak olarak taksim edip Vâcibu'l-vücûd'u bunlardan birine dâhil etmeye çalışanın, Vâcib'in vücûdunu isbât edeyim diye uğraşırken yaptığı şey inkârın ta kendisidir. Çünkü onun vücûdu akli bir taksim altına girmeyecek ve akılla ihâta edilemeyecek kadar değerlidir.”³⁰

Simnânî'ye göre böyle bir taksim yalnızca, hakîkî mânada varlıkları bulunmayan mecâzî varlıklar hakkında geçerlidir. Hakîkî varlık yegâne olup Vâcibu'l-vücûd olan Hak'tır. Simnânî, bu gerçek varlıktan bahsederken yalnızca el-Vücûdü'l-Hak demeyi uygun görmektedir.³¹ Burada şunu da hemen belirtmek gerekir ki Allah'ın vücûdunun böyle bir sınıflandırmaya tâbî tutulmaması gerektiği hususunda Kâşânî de Simnânî ile aynı kanaati paylaşmaktadır. Nitekim o, vahdet-i vücûd kavramını şöyle tanımlamaktadır. “Vahdet-i vücûd: Varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmemesi. Varlık bu tâfeyeye göre filozof ve kelamcı akılcıların anladığı gibi değildir. Çünkü adı geçenlerin çoğu, varlığın bir araz olduğuna inanmaktadırlar, hâlbuki onların araz zannettikleri varlık, her mevcûdun hakîkatini gerçekleştiren şeydir ve böyle bir şey ise Hakk'tan başkası olamaz.”³² İbnü'l-Arabî de vücûdun kadîm ve hâdis olarak ayrılmasına karşı çıkar. Çünkü vücûd tektir, o da Hakk'ın vücûdudur. Hâdis olan şeyler için vücûd değil mevcûd kavramı kullanılmalıdır.³³

Vücûd-i mutlak kavramına Hakk'ın fiilleri anlamını yükleyerek varlığını mukayyed ferdlere varlığına bağlayan Simnânî, Hakk'ın zâtı için vücûd-i mutlak kavramını kullanan kimselerin de ferdlere olmaksızın vücûd-i mutlakın hariçte bir vücûda sâhip olmadığına inandıklarını düşünmektedir. Haklarında oldukça sert ifadeler kullanılarak, Dehrîlerin ve Tabiatçıların bile doğru yola gelmelerinin mümkün olduğunu, ancak bu kimselerin kabiliyet aynalarının istidâdını kaybetmeleri yüzünden doğru yola gelmelerinin mümkün olmadığını savunmaktadır.³⁴

Bütün bu verilerden sonra varılacak netice, İbnü'l-Arabî ile Simnânî'nin vücûd-i mutlak kavramına yükledikleri mânanın çok farklı olduğudur. Aslında her ikisi de Hakk'ı her türlü kayıttan tenzih etmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî, Allah'ın varlığını vücûd-i mutlak kavramıyla ifade etmeyi tercih ederken Simnânî sadece Vâcibu'l-vücûd ve el-Vücûdü'l-Hakk kavramlarıyla ifade etmeyi uygun bulmuş ve vücûd-i mutlak kavramına İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Hakk'ın fiilleri mânasını yüklemiştir. Dolayısıyla Simnânî'nin bu konuda İbnü'l-Arabî'ye yönelttiği eleştirilerde haklı olmadığı sonucuna varılabilir.³⁵ Bize göre Simnânî'nin bu sert tutumu, vücûd-i mutlak kavramına kendi yüklediği anlam çerçevesinden bakarak Hakk'ın zâtı için bu kavramı kullananları da kendi çerçevesinde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Onun vücûd-i mutlak kavramına yüklediği

²⁷ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, “el-Envâr”, *Min resâilî seyidi Muhyiddin İbn Arabî*, nşr. Abdurrahmân Hasan Mahmûd (Kahire: Âlemü'l-fikr, 1986), 9; Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 234, 327.

²⁸ Simnânî'nin, yukarıda da mevzû bahis olan “Vücûdda Hakk'ın zâtından, sıfatlarından, fiillerinden ve eserlerinden başka bir şey olmadığına göre...” cümlesi bunu göstermektedir. Bk. Simnânî, *Beyânu'l-ihsân*, 225.

²⁹ İkbâl Sîstânî, *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliye*, haz. Necib Mâyil Herevî, (Tahran: İntişârât-ı Edîb, 1366), 188-189. Benzer ifadeler için ayrıca bk. Simnânî, *Beyânu'l-ihsân*, 191.

³⁰ Alâüddevele Simnânî, *Kitâbu'l-kudsiyyât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, nr. 165, 188a.

³¹ Simnânî, *Kitâbu'l-kudsiyyât*, 191a.

³² Abdürrezzâk Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 583.

³³ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 246; Kılıç, “İbnü'l-Arabî, Muhyiddin”, 20: 499.

³⁴ Simnânî, *el-Urve*, 276-277.

³⁵ Simnânî'nin vücûd-i mutlak ile taayyün-i evvel ve sâni mertebelerini kastediyor oluşu için bk. Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 93.

“Hakk’ın fiilleri” anlamı esas alındığında elbette Hakk’ın zâtı için bu kavramın kullanılması mümkün değildir. Oysa İbnü’l-Arabî’nin bu kavrama yüklediği anlam Simnânî’ninki ile aynı değildir.

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus da Simnânî’nin yukarıdaki eleştirilerinde İbnü’l-Arabî’nin isminin geçmemesidir. Onun bu eleştirilerinin bir kısmının muhatabı da doğrudan İbnü’l-Arabî değildir. Ancak İbnü’l-Arabî’nin Hak için vücûd-i mutlak kavramını kullanması onu da bu eleştirilere muhatap kılmaktadır. Nitekim ileride ayrıntılı olarak bahsedileceği üzere Simnânî, İbnü’l-Arabî’nin Hak için vücûd-i mutlak demesi sebebiyle âhiretteki durumunun ne olacağını soran müridine verdiği cevapta, Hak için vücûd-i mutlak kavramının kullanılmasının yanlışlığını *el-Urve*’de açıkladığını söylemektedir.³⁶ Dolayısıyla *el-Urve*’deki açıklamalarda muhatap her ne kadar doğrudan İbnü’l-Arabî değilse de bu açıklamalar onun için de geçerlidir.

Simnânî’nin İbnü’l-Arabî’nin adını da zikrederek ona yönelttiği eleştirileriyse Kâşânî’ye yazdığı mektupta açık bir şekilde görmekteyiz. Bu mektubun serencâmı şu şekildedir: Simnânî’nin önde gelen müridlerinden Emir İkbâl Sistânî (ö. 785/1383), Sultâniye’ye giderken Kâşânî’yle yol arkadaşlığı yapmıştır. Bir müddet Simnânî’nin yanında bulunan Eşref Cihangîr Simnânî de bu yolculukta hazır bulunmaktadır. Eşref Cihangîr’in anlattığına³⁷ ve *Nefehât*’te de nakledildiğine göre yolculuk esnasında Kâşânî, Sistânî’ye şeyhinin İbnü’l-Arabî hakkındaki düşüncesini sorar. Sistânî de şeyhinin İbnü’l-Arabî’yi mârifet hususunda değerli bir kimse olarak gördüğünü ancak Hak için vücûd-i mutlak diyerek yanıldığını düşündüğünü ve bu sözünü beğenmediğini söyler. Kâşânî bu duruma şaşırarak İbnü’l-Arabî’nin bütün mârifetinin esâsının bu söz olduğunu, hatta bütün enbiyânın, evliyânın ve imamların bu görüşte olduğunu ifade eder. Yolculuktan dönünce Sistânî Kâşânî’yle aralarında geçen bu konuşmayı şeyhine nakleder. Bunun üzerine Simnânî bu sözün yanlışlığını ispat etmek üzere pek çok şey yazar. Bunlar Kâşânî’nin kulağına gidince Kâşânî, Simnânî’ye konuyla ilgili bir mektup yazar, Simnânî de ona cevap verir. Böylece aralarında vahdet konusunda bir tartışma yaşanır.³⁸

Kâşânî mektubunda özetle; *el-Urve* isimli kitabını okuduğunu, burada iki hususu kendi inancına uygun bulmadığını, daha sonra da yolculuk esnasında Sistânî’den şeyhinin İbnü’l-Arabî’nin vahdet anlayışını tasvip etmediğini işittiğini söylemektedir. Kendisinin de ona, meşâyih-ten gördüğü ve bu konudaki görüşünü işittiği herkesin İbnü’l-Arabî gibi düşündüğünü, ama *el-Urve*’de okuduklarının bu yola uygun olmadığını söylediğini belirtmektedir. Kâşânî mektubunda Abdüssamed Natanzî, Şemseddin Kîşî ve Nüreddin Eberkûhî gibi pek çok şeyhin ismini zikrederek hepsinin vahdet anlayışının İbnü’l-Arabî’ninki gibi olduğunu yazmaktadır. Kendisinin de bu vahdet meselesinde İbnü’l-Arabî’yle aynı neticeye varmadan evvel yedi ay çöllerde dolaşarak halvete çekildiğini, riyâzat yaptığını ve sonunda bu hakikatin kendisine açıldığını ve bu inançta karar kıldığını söylemektedir. Daha sonra Bağdat’ta, Simnânî’nin şeyhi Nüreddin İsferyâîni³⁹ ile görüşerek bu meseleyi ona arz ettiğini, İsferyâîni’nin “Hak Teâlâ bana vâkıaları tâbir ve rüyaları te’vil ilmi vermiştir. Bundan daha yüksek bir mertebeye de ulaşamadım. Ancak sana müşâhede yoluyla açılan hakikati terk etmemelisin” diye cevap verdiğini belirtmektedir. Abdullah Herevî’nin *Menâzilu’s-sâîrin*’de tevhid mertebesini en son mertebe olarak zikretmesini de vahdet-i vücûda delil olarak görmekteyiz. Netice olarak, eğer kendisi bu hakikati ayân olarak görmemiş ve bunca şeyhin aynı itikad üzere olduğuna şahit olmamış olsaydı bu açıklamaları yapmayacağını söylemektedir.⁴⁰

Simnânî’nin cevabı da özetle şunları içermektedir: Simnânî, otuz iki sene şeyhi İsferyâîni’nin hizmetinde bulunduğunu, bu süre zarfında kendisinden vahdet-i vücûda dair bir şey

³⁶ Sistânî, *Çihil Meclis*, 191-192.

³⁷ Eşref Cihangîr, bu yolculukta kendisinin de bulunduğunu söylemektedir. Nizâm Yemenî, *Letâif-i Eşrefi* (Karaçi, 1999), 2: 140.

³⁸ Yemenî, *Letâif-i Eşrefi*, 2: 140-146; Nüreddin Abdurrahmân Câmî, *Nefehâtü’l-üns min hazarâti’l-kuds*, thk. Mahmûd Âbidî (Tahrân: İntişârât-ı Sohen, 1386hş.), 484-492. Her iki mektup ayrıca Simnânî’nin Farsça eserlerinin bir kısmının derlendiği *Musannefât-ı Fârsî* adlı kitabın içinde de yayınlanmıştır. Bk. *Musannefât-ı Fârsî*, 337-346.

³⁹ İsferyâîni hakkında bilgi için bk. Orhan, *Alâüddeve Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*, 44-51; Kübra Zümrüt Orhan, “İsferyâîni, Nüreddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) Ek-1, 647-49.

⁴⁰ Yemenî, *Letâif-i Eşrefi*, 2: 140-144; Câmî, *Nefehât*, 484-489; Simnânî, *Musannefât-ı Fârsî*, 337-342.

642| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

duymadığını, aksine onun her zaman İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okumaktan men ettiğini söylemektedir. Hatta İsferyâni'nin bir gece, dervişlere *Fusûs* okuduğunu öğrendiği iki kişinin yanına giderek ellerinden *Fusûs*'u alıp yırttığını ve *Fusûs* okumayı bütünüyle yasakladığını belirtmektedir. Simnânî, kendisinin de keyifli bir anında *Fütûhât* okuyarak kenarına açıklamalar yazdığını ancak "Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim" cümlesini görünce çok sinirlendiğini ve İbnü'l-Arabî'yi tövbeye davet ettiğini anlatmaktadır. Kâşânî'nin mektubunda naklettiği, Şemseddîn Kîşî'nin vahdet-i vücûda dair rubaisiyle ilgili olarak Simnânî, tasavvuf yolunun başındayken kendisinin de böyle bir makama ulaştığını ve bu makamın hoşuna gittiğini ancak daha sonra bu makama geçtiğini söylemektedir. Geçtikten sonra ise onun yanlışlığının gün gibi ortaya çıktığını belirtmektedir. Mükâsefe makamının nihayetine adım attığında hakka'l-yakîn rüzgârının estiğini ve bu makamın başlangıcında ve ortasında açmış olan bütün mârifet çiçeklerini döktüğünü ifâde etmektedir. Vahdet-i vücûd ehlinin, tıpkı okula gitmeye teşvik olması için ellerine hoşlandıkları yiyecekler verilen çocuklar gibi aslı olmayan birkaç marifete kandıklarını söylemektedir. Yine vahdet-i vücûd ehlinin çok sayıda muhkem âyet dururken birtakım müteşabih âyetlere sarılarak kendi inançlarına delil olarak gösterdiklerini belirtmektedir. Simnânî, Herevî'nin makâm tasnifine de itiraz ederek tevhid makamının yetmişinci merteye olduğunu, en son mertebenin ise abdiyyet makamı olduğunu söyleyerek bunu Cüneyd-i Bağdâdî'nin "İşin sonu başlangıca dönmektir" sözüyle delillendirmektedir. Kendisinin de bir zamanlar vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak söylediği şiirlerle örnek verdikten sonra bu makama geçmesinin ardından bu söylediklerinin ne kadar hatalı olduğunu idrak ettiğini vurgulamaktadır.⁴¹ Kâşânî'yi de bu anlayışından vazgeçmeye davet etmektedir.⁴²

Simnânî, Hak için *vücûd-i mutlak* kavramını kullanmayı doğru bulmuyor ve bu sebeple İbnü'l-Arabî'yi sert bir dille eleştiriyor olmasına rağmen onu bu sözü sebebiyle tekfir etmemektedir. Nitekim bir müridi kendisine Hak için vücûd-i mutlak demesi sebebiyle İbnü'l-Arabî'nin âhîretteki durumunun ne olacağını sormuştur. Bunun üzerine, kendisinin asla böyle bir söz söylemeyeceğini ifâde ederek, "Keşke o da böyle bir söz söylemeseydi. Mâdem ki söyledi, dervişlerin gönlüne büyükler hakkında şüphe düşürmemek için keşke te'vîlini de yapsaydı." dedikten sonra bu sözü şöyle açıklamaktadır:

"Biliyorum ki Muhyiddin İbnü'l-Arabî, bu sözle kesrette vahdeti isbât etmek istedi. İkinci miracı anlatabilmek için vücûd-i mutlak dedi. Zira miraç ikidir: Birincisi "Allah vardı, O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu (كان الله ولم يكن معه شيء)"⁴³ ifâdesidir ki bunu anlamak kolaydır. İkincisi "Şimdi de öyledir" (الآن كما كان) ifâdesi olup bunun açıklaması daha zordur. O, mahlûkâtın kesretinin Hakk'ın vahdetinde hiçbir çoğalma meydana getirmediğini anlatmak isteyince aklına vücûd-i mutlak kavramı gelmiştir. Yukarıdaki sözün birinci kısmı bu kavramla örtüşünce onun hoşuna gitmiş, fakat noksanlık bulunan ikinci kısımdan gâfil kalmıştır. Ancak, niyeti vahdâniyeti isbât olduğundan Allah'ın onu affetmiş olduğu ümit edilir. Çünkü bence, Hakk'ın kemâlini göstermek için bir içtihadda bulunan kimse, hata ederse, niyeti kemâl olduğu için ehl-i necâtan; isâbet eden ise ehl-i derecâtan olacaktır. Bununla beraber onun vücûd-i mutlak sözünün yanlışlığını *el-Urve*'de açıkça anlattım."⁴⁴

Görüldüğü gibi, burada Simnânî İbnü'l-Arabî'yi bütünüyle reddetmemekte ve onu dalâlet ehli olarak görmemektedir. Hatta Eşref Cihangîr, bu soru ve cevabın Simnânî'nin hayatının son

⁴¹ İmâm-ı Rabbânî'nin de benzer bir süreçten geçtiği bilinmektedir. Bk. Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 88-92.

⁴² Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 144-146; Câmî, *Nefehât*, 489-492; Simnânî, *Musannefât-ı Fârsî*, 343-346.

⁴³ Buhârî, *Bed'ü'l-halk*, 1.

⁴⁴ Sistânî, *Çihil Meclis*, 191-192. Ayrıca bk. Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 146-147. Simnânî'nin bu son cümlesi, *el-Urve*'de "Allah için vücûd-i mutlak diyen bazı kimseler" sözüyle kastettiği kişilerin içerisinde İbnü'l-Arabî'nin de olduğunu açık bir delildir. Simnânî'nin konuyla ilgili *el-Urve*'deki açıklamaları için bk. Simnânî, *el-Urve*, 108-109, 276-277, 409-410.

yıllarına ait olduğunu söyleyerek onun İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirilerinin eski düşüncesi olduğu, son zamanlarına ait bir kanaati olmadığı sonucunu çıkarmaktadır.⁴⁵ Ancak bu yorum iki açıdan isabetli görünmemektedir.⁴⁶ Birincisi Simnânî İbnü'l-Arabî'nin ehl-i necâttan olacağını ümit ettiğini söylemekle birlikte, “onun vücûd-i mutlak sözünün yanlışlığını *el-Urve*'de açıkça anlattım” diyerek yarıldığı hususunda ısrar etmektedir. İkinci sebebi de bir sonraki başlıkta incelenecek olan ve ömrünün son yıllarında İbnü'l-Arabî hakkında kullandığı sert ifadelerdir. Kanaatimizce burada Eşref Cihangîr'in yaptığı yorum bir büyük sûfînin diğer bir büyük sûfîyi reddediyor olmasına gönülünün razı gelmemesinden kaynaklanan bir te'vîl çabasıdır. Esasen Simnânî'nin vücûd-i mutlak kavramına yönelik tenkitleri eskiden beri anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Kanaatimizce bu yorumların en önemlisi de Eşref Cihangîr'e âittir. Nitekim *Letâif-i Eşrefî*'de, geniş bir şekilde yer verilen vahdet-i vücûdun delillerine dair açıklamalarında Simnânî'nin eleştirilerini de yorumlamaya çalışmaktadır.⁴⁷

Buna göre Eşref Cihangîr, edeb gereği Simnânî'nin karşısında bir şey söylemediğini ancak onun bu eleştirilerini te'vîl etmenin şart olduğunu belirterek onun *Fütûhât-ı Mekkiyye*'ye yazdığı ve hâlâ mevcut olduğunu söylediği hâşiyede İbnü'l-Arabî hakkında övücü ifadeler kullandığını vurgulamaktadır. Esas itibarıyla tevhîdin hakîkati noktasında aralarında bir ihtilâf bulunmadığına inanan Cihangîr'e göre, burada Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'nin hata ettiğini söylemesinin sebebi, onun İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinden anladığı mâna ile İbnü'l-Arabî'nin murâd ettiği mânanın birbirinden farklı oluşudur. Cihangîr bunu şöyle açıklar: “Vücûdun üç itibârı vardır: Birincisi ‘bi-şart-ı şey’ oluşudur ki bu ‘vücûd-i mukayyed’dir. İkincisi ‘lâ bi-şart-ı şey’dir ki bu ‘vücûd-i âmîm’dir. Üçüncüsü ise ‘bi-şart-ı lâ-şey’ olup bu da ‘vücûd-i mutlak’tır. İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın zâtı için vücûd-i mutlak demesi üçüncü mânayı ifade ederken Simnânî bunu ikinci mânaya hamletmiş ve bu sebeple de karşı çıkmıştır.”⁴⁸ Her iki sûfînin vücûd-i mutlaka yönelik açıklamalarından açıkça anlaşılana, Simnânî'nin kelimeye İbnü'l-Arabî'den farklı bir anlam vermesi sebebiyle onu tenkit ettiği dir.

Daha sonra Abdurrahman Câmî de Eşref Cihangîr'in bu değerlendirmesini benimseyerek *Nefehât*'ın İbnü'l-Arabî maddesinde, isim zikretmeden nakletmiştir.⁴⁹ Câmî'nin bu değerlendirmeleri Cihangîr'in ismini zikretmeden nakletmesi, bunların kendisine âit kabul edilmesine neden olmuştur.⁵⁰ *Nefehât*'te nakledilen bu değerlendirmeler daha sonra bazı kimseler tarafından da benimsenmiştir.⁵¹ Hatta Câmî'nin naklettiği bu değerlendirmeden hareketle son zamanlarda Simnânî'nin görüşlerinin aslında İbnü'l-Arabî'nin görüşleriyle çelişmediği, aslında onun da İbnü'l-Arabî ile aynı kavramları kullandığı, dolayısıyla Simnânî'nin de Ekberî geleneğin bir devamı olarak görülebileceği şeklinde yorumlar bile yapılmıştır.⁵²

⁴⁵ Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 146-147.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî hakkındaki bu soru-cevap *Çihil Meclis*'te yer almaktadır. Bu eser, Simnânî'nin müridlerinden Emir İkbâl Sîstânî tarafından, şeyhinin sohbetlerindeki sözlerinin kayda geçirilmesi amacıyla kaleme alınmıştır ve ilk meclisin başında hicrî 724 tarihi bulunmaktadır. Bk. Sîstânî, *Çihil Meclis*, 67. Ayrıca Simnânî, on dokuzuncu mecliste, otuz yedi yıldır şeyhinin emriyle irşâd vazifesini yerine getirmekte olduğunu söylemektedir. Bk. Sîstânî, *Çihil Meclis*, 45. 689 yılında, otuz yaşındayken irşâd icâzeti aldığı bilindiğine göre *Çihil Meclis*'in 726 yılında yazılmış olması muhtemeldir. Simnânî'nin 736 yılında vefat ettiği bilindiğine göre *Çihil Meclis*'te yer alan ifadelerinin ömrünün son yıllarına ait olmadığı anlaşılmaktadır.

⁴⁷ “Yirmi Yedinci Latîfe: Vahdet-i Vücûdun Delillerini Beyân Hakkındadır”, Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 129-150.

⁴⁸ Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 146.

⁴⁹ Câmî, *Nefehât*, 552-554.

⁵⁰ Örnek olarak bk. Abdurrahim Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi'l-hikem” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008), 63; Sayed Shahabedin Mesbahi, *The Reception of Ibn 'Arabî's School of Thought by Kubrawî Süfîs* (Doktora Tezi, University of California, 2009), 109-110.

⁵¹ Örnek olarak bk. Muhammed Ma'sûm Şîrâzî, *Tarâiku'l-hakâik*, nşr. Muhammed Câfer Mahcûb (Tahrân: Kitâbhâne-i Senâî, 1339), 1: 324.

⁵² Alkış, *Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi'l-hikem” Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlîli*, 63. Bazı konularda İbnü'l-Arabî'yi eleştirmekle birlikte Simnânî'nin de İbnü'l-Arabî ile aynı kavramları kullanması hakkında ayrıca bk. William C. Chittick, “Ibn 'Arabî and His School”, *Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr (New York: SCM Press, 1991), 56.

644| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

İbnü'l-Arabî'ye yönelik olarak Simnânî, Abdülkerîm Cîlî (ö. 832/1428) ve İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi tasavvuf mesleğinin içinden yapılan eleştirilerle ilgili Mahmud Erol Kılıç'ın şu tespiti de son derece önemlidir: “Bu tenkitlerde zıt hakikat görüşleri veya farklı doğrular ileri sürülmemektedir, mesele önemli ölçüde her iki tarafın da kabul ettiği bir gerçeğin isimlendirilmesi noktasındadır. Eserlerinde bu tür tenkitlerin bir değerlendirmesini yapan Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Sadra eş-Şîrâzî⁵³ ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi düşünürlerle bu konular üzerinde araştırmaları bulunan Herman Landolt, Michel Chodkiewicz, William Chittick gibi çağdaş araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç, bu probleme hep bir “yanlış okuma”nın (misreading) yol açtığı şeklindedir.”⁵⁴

2. “EŞYÂNIN AYNI OLDUĞU HÂLDE ONU İZHÂR EDEN ZÂTİ TESBİH EDERİM” CÜMLESİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'nin vahdet anlayışına yönelik ikinci eleştirisi, *Fütühât*'ta yer alan, “Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtî tesbih ederim”⁵⁵ cümlesindedir.⁵⁶ Bu bölümde Simnânî'nin bu cümle hakkındaki ifadelerine yer verilerek eleştirilerinin sebebi anlaşılmasına çalışılacaktır.

Bir önceki bölümde de bahsi geçtiği üzere Simnânî, Kâşânî'ye yazdığı mektupta, aldığı işaret üzere keyifli bir anında *Fütühât*'ı okuyup kenarına notlar yazdığını⁵⁷ belirtmektedir. Söz konusu cümleye geldiğinde İbnü'l-Arabî'ye hitâben; “Ey şeyh! Bir kimsenin, “şeyhin dışkısı onun vücudunun aynıdır” dediğini duysan ona kızsın. Nasıl oluyor da böyle saçma bir sözü (hezeyân) Allah hakkında söylüyorsun?! Dehriilerin⁵⁸, Tabiatçıların⁵⁹, Yunan felsefecilerinin ve Şakmûnîlerin⁶⁰ dahi kaçındığı bu vartadan kurtulmak için Allah'a nasuh tövbesiyle tövbe et. Selam hidâyete tâbî olanlaradır.” diye yazdığını söylemektedir. Mektupta yer alan bu cümlelerin yanı sıra Süleymaniye Kütüphanesi, Aga Efendi Tanacan, nr. 22, vr. 92^b'de kayıtlı yarım sayfalık bir not bulunmaktadır. Bilgisayar kataloğuna *Tahzîr an kütübi Muhyiddîn İbni'l-Arabî* şeklinde kaydedilmiş olan bu eserin Simnânî'nin günümüze ulaşmamış olan *Fütühât* haşiyesinden bir bölüm olduğu anlaşılmaktadır. Bu yarım sayfalık not şu şekildedir:

“Şeyh Alâüddeve Simnânî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fütühât*'nın hâşiyesinde “Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtî tesbih ederim” cümlesinin yanına şöyle yazdı: Ey dalâlete düşmüş (الضال) ve insanları da dalâlete sürükleyen (المضل) şeyh! “Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtî tesbih ederim” cümlesini yazarken kaleminden hayâ etmedin mi? Eğer hâşiyelerde senin el yazın olmasaydı bunun senin sözün olmadığını söylerdim. Ancak bunun senin yazın

⁵³ Molla Sadra'nın Simnânî'ye atıfları ve onun vahdet düşüncesine dair yorumları için bk. Sadrüddîn eş-Şîrâzî, *İkâzû'n-nâimîn*, nşr. Muhsin Müeyyedî (Tahran: Müessesesi-i Motâleât ve Tahkikât-ı Ferhengî, 1361), 5-15; Molla Sadra, *İkâzû'n-nâimîn/Kalbin Uyanışı*, trc. Fevzi Yiğit (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2018), 21-37.

⁵⁴ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20: 512.

⁵⁵ “سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها” İbnü'l-Arabî, *Fütühât*, 2: 508.

⁵⁶ Bu cümle başkalarının da eleştirilmiş ve çeşitli şekillerde savunulmuştur. Örnek olarak bk. İsmâil Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, haz. Mustafa Kara (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 203 vd.; Şeyh Mekki, *el-Cânibu'l-garbî fi halli müşkilâti's-Şeyh Muhyiddîn İbni'l-Arabî: Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafası*, trc. Ahmed Neyli, haz. Halil Baltacı (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 209-232.

⁵⁷ Simnânî'nin *Fütühât*'a yazdığı hâşiyeye hakkında ayrıca bk. Abdullah Muhammed Habeşi, *Câmiu's-şürûh ve'l-havâşî* (Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004), 2: 1291.

⁵⁸ “Âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının bulunmadığını savunan materyalist felsefe akımı”. Hayrani Altıntaş, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: 107-109.

⁵⁹ “İyonyalı filozoflar gibi tabiat bilimlerine dayalı bir metafizik kurma çabası içinde olan İslâm filozoflarının temsil ettiği akım”. Burhan Köroğlu, “Tabiatçılar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 327-328.

⁶⁰ Şakmûnî, Sakyamûnî, Budizmin kurucusu olan Siddhartha Gotama (Buda)'yı ifâde etmek üzere kullanılan bir tâbirdir. Bk. Kürşat Demirci, “Hindistan-Diğer Dinler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 94.

olduğunu anlayınca ve özellikle de takipçilerinin *Fütûhât-ı Şeytâniyye*'ni ve *Fusûsu'l-kefera*'nı, kâfirlerin bile kendi ilahlarına söylemekten kaçındıkları şeylerle şerh ettiklerini duyunca ileri sürececek herhangi bir mazeretim kalmadı. İçinde bulunduğum zaman, Rasûlullah'ın (s.a) ümmetinin senin, bu ümmetin havâssından olan muhakkik süfilerden olduğuna dâir inançları sebebiyle senin süslü cümlelerine (مزخرفات) aldanıp dalâlete düşmemeleri için senin dalâlet ehli biri olduğunu açıklamamı gerekli kıldı. Ben senin bütün kitaplarını okumaktan men eden ve senin hakkında senin dostlarına şöyle diyen rahmetli İbn Teymî'ye⁶¹ duâ ediyorum: “Ey en sapık önderin tâbîleri! Bir kimsenin bırakın şeyhinizin dışkısı şeyhinizin ayıdır demeyi, şeyhinizin sakalının ayıdır dediğini duysanız bunu kabûl eder ve o kişiye müsâmaha gösterir misiniz? Akıllı bir mü'min nasıl olur da Mücid ve Hallâk olanın mevcûdun aynı olduğunu söyleyen bir kimseye inanabilir?” Allah Teâlâ câhil ve zâlimlerin sözlerinden münezzektir. Senin dalâletini izhâra muvaffak kıldığı için Allah'a hamd olsun.”

Bu ifadelerin yazılış tarihi ve Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki nihâî kanaatinin ne olduğu gibi hususlara daha sonra değinilecektir. Öncelikle burada İbnü'l-Arabî'nin “ayn” kelimesine hangi anlam yüklediği ve Simnânî'nin bu kavramdan İbnü'l-Arabî'nin kastettiği mânâyla aynı mânâyı anlayıp anlamadığı meselesi üzerinde durulacaktır. Hem mektuptaki hem de ilgili nüshada yer alan nottaki cümlelerden anlaşılabilir, burada kilit kelimenin *ayn* kelimesi olduğudur. Peki, bu kelime hangi anlama veya anlamlara gelmektedir? *Kâmûsu'l-muhît* mütercimi Âsım Efendi'nin Zemaşerî'den naklen belirttiğine göre *ayn* kelimesi Arapçadaki çok anlamlı kelimeler arasında en fazla anlam taşıyanıdır. Sözlüğünde *ayn* kelimesinin kırktan fazla anlamını zikreden Âsım Efendi, bu anlamlardan bir kısmının hakikî, bir kısmının da mecâzî olduğunu söylemektedir.⁶²

Ayn kelimesi, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de “göz, bir şeyin ta kendisi, kaynak, suyun kaynağı taşıdığı yer, bir şeyin maddî/cismânî varlığı, bir şeyin hakikati” gibi farklı anlamlarıyla kullanılmaktadır. Onun eserlerinde bu kelimenin “bir şeyin hakikati” mânasıyla kullanımı oldukça yaygındır.⁶³ *Ayn* kelimesini, *Lüma'* müellifi Serrâc (ö. 378/988) da “Eşyânın kendisinden ortaya çıktığı şeyin zâtına işaret eder” diyerek tanımlamaktadır.⁶⁴ Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin bu sözünde yer alan *ayn* kelimesi “bir şeyin hakikati” şeklinde anlaşıldığında ortada bir problem kalmazken “bir şeyin bizzat kendisi/zâtı” şeklinde anlamak problem oluşturmaktadır. Simnânî, “bir kimsenin, şeyhin dışkısı onun vücûdunun ayıdır” dediğini duysan kızarsın” şeklindeki tepkisinden *ayn* kelimesine “bir şeyin bizzat kendisi” anlamı verdiği anlaşılabilir. İşte problem de buradan kaynaklanmaktadır. Hâl böyle olunca Simnânî kelimeye İbnü'l-Arabî'nin kullandığı anlamdan farklı bir anlam yükleyerek onu sert bir dille eleştirmektedir. Oysa İbnü'l-Arabî'nin kastettiği anlam Simnânî'nin anladığıyla aynı değildir. Bu durumda yine Simnânî'nin eleştirilerinde haklı olmadığı ortaya çıkmaktadır. Aslında *ayn* kelimesinin pek çok anlamı varken Simnânî'nin tek bir anlamı esas alarak İbnü'l-Arabî'yi bu kadar sert eleştirmesi hatta işi tekfire kadar vardırması hayret vericidir.

Diğer yandan, Simnânî'nin söz konusu eleştirileri, vahdet-i vücûdun yanlışlığını ispat etme gayreti içinde olan birtakım kimselerce kendi görüşlerine destek olarak kullanılmıştır. Bu cümleden olarak Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), *İbtâlü'l-kavl bi vahdeti'l-vücûd* adlı eserinde, Simnânî'nin Kâşânî'ye yazdığı mektuptaki ifadelerini, kendi düşüncesinin doğruluğuna delil olarak göstermektedir. Bu bağlamda Simnânî'nin, kendisinin de bir zamanlar bu makâmda bulunduğu ve bu anlama

⁶¹ Simnânî'nin burada İbn Teymî ile kimi kastettiğine dâir bilgimiz yoktur.

⁶² Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 6: 5447 vd. (*Ayn* maddesi) Mevlüt Sarı da *ayn* kelimesi için kırkın üzerinde anlam zikretmektedir. Bk. Mevlüt Sarı, *el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lügat* (İstanbul: Bahar Yayınları, 1980) 2: 1074.

⁶³ Mustafa Tahralı, “Ayn ve Ayniyyet”, Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011), 4: 11-12.

⁶⁴ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, Bağdat: Mektebetü'l-müessanâ, 1960), 450; *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ed. Zafer Erginli (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 137.

646| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

gelecek şiiirler söylediği ancak daha sonra bu makamı geçerek eski söylediklerinin yanlışlığını anladığı yönündeki cümlelerini de kendi düşüncesini desteklemek amacıyla nakletmektedir.⁶⁵

Son olarak üzerinde durmak istediğimiz konu vahdet-i vücûd ehliyle vahdet-i mutlaka ehli arasındaki farktır. Süfileri vahdet anlayışları bakımından iki gruba ayıran İbn Haldûn (ö. 808/1406), “ashâb-ı tecelli/mezâhir/esmâ/hazerât” adını verdiği birinci gruba İbn Berrecân (ö. 536/1142), İbnü'l Fârîz (ö. 632/1235) ve İbnü'l-Arabî gibi süfileri dâhil eder. “Ashâb-ı vahdet-i mutlaka” adını verdiği ikinci grupta ise İbn Dehhâk (ö. 611/1214) ve İbn Seb'in (ö. 669/1270) gibi isimleri zikreder. İbn Haldûn, her iki grubun düşüncesini anlamının da zor olduğunu, ancak ikincisini anlamının birinciden daha zor olduğunu belirtir.⁶⁶ Buna göre İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin anlayışı “Allah, var olan her şeyin Varlığıdır (Hakîkati)” cümlesinde ifadesini bulurken vahdet-i mutlaka ehline göre “Allah var olan her şeydir.”⁶⁷ İki düşünce arasındaki fark açıkça ortadadır. Bu durumda Simnânî'nin yukarıdaki eleştirilerinin gerçek muhatabı aslında vahdet-i mutlaka ehlidir.

Bütün bu değerlendirmelerin ardından Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki nihâî kanaatinin ne olduğu sorusuna cevap arayalım. Simnânî'nin *Tahzîr an kütübî Muhyiddîn İbni'l-Arabî* adıyla kayıtlı varaktaki cümlelerinin yazılış tarihi hicri 734 yılının Şaban ayı olarak kaydedilmiştir. Ayrıca Simnânî bu esnada yetmiş beş yaşında olduğunu da belirtmektedir. Yani bu cümleler Simnânî'nin vefatından iki sene öncesine aittir. Bu durumda ömrünün son yıllarında sarf ettiği bu cümlelerin, Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki nihâî kanaati olması kuvvetle muhtemeldir. Burada Simnânî'nin İbnü'l-Arabî'ye “Ey dalâlete düşmüş olan ve insanları da dalâlete sürükleyen şeyh!” şeklindeki hitabından onu dalâlet ehli bir kimse olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Devamındaki cümlelerden de Simnânî'nin onu İslâm dairesinin dışında gördüğü, yani tekfir ettiği ortaya çıkmaktadır.

Diğer yandan daha önce de bahsi geçtiği gibi Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkında olumlu ifadelerinin bulunduğu da bir gerçektir. Meselâ müridi Sistânî, kendisine şeyhinin İbnü'l-Arabî hakkındaki düşüncesini soran Kâşânî'ye, şeyhinin onu mârifet hususunda değerli bir kimse olarak gördüğünü ancak Hak için vücûd-i mutlak diyerek yanıldığını düşündüğünü ve bu sözünü beğenmediğini söylemesi; Simnânî'nin onu bütünüyle reddetmediğini göstermektedir.⁶⁸ Yine Simnânî, İbnü'l-Arabî'nin âhiretteki durumuna dair sorduğu soruya Hak için vücûd-i mutlak diyerek yanıldığı ancak niyetinin iyi olması sebebiyle kurtuluşa erenlerden olacağını ümit ettiği şeklindeki cevabı buna örnektir.⁶⁹ Ayrıca eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin bazı sözlerini beğenerek nakletmesi, bazı şathiyyelerini kendi anlayışı doğrultusunda yorumlaması,⁷⁰ Eşref Cihangîr'in Alâüddevl'e'nin İbnü'l-Arabî hakkında övücü ifadeler kullandığını vurgulaması⁷¹ onun İbnü'l-Arabî hakkındaki olumlu düşüncelerine misâl teşkil etmektedir.

Peki, onun olumlu ve olumsuz ifadeleri nasıl telif edilebilir? Bizim kanaatimiz Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki bütün olumlu cümlelerinin “Eşyanın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim” cümlesini görmeden öncesine ait olduğu yönündedir. Bu cümleyi görene kadar Simnânî, her ne kadar vücûd-i mutlak anlayışında yanılıyor olsa da İbnü'l-Arabî'nin mârifet ehli büyük bir zât olduğunu düşünmekte, zaman zaman ondan alıntılar yapmakta ve onun âhirette kurtuluş ehlinden olduğunu söylemekteydi. Ancak söz konusu cümleyi doğru yorumlayamayan Simnânî, o andan itibaren İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatini tamamıyla değiştirerek onu dalâlet ehli kimselerden saymaya başlamıştır.

⁶⁵ Ali el-Kârî, *İbtâlü'l-kavl bi vahdeti'l-vücûd ve nakzu nusûsi İbn Arabî*, thk. Ahmed b. İbrâhim b. Ebi'l-Ayneyn (Dimyat: Mektebetü İbn Abbâs, 2006), s. 36-38; Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42: 434; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, (İstanbul: Süfi Kitap, 2013), 119.

⁶⁶ İbn Haldûn el-Mağribî, *Şifâu's-sâil*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957), 58-63; Tosun, *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî*, 92.

⁶⁷ Abdullah b. Mes'ûd Balyânî, *Mutlak Birlik*, haz. Ali Vasfî Kurt (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 25.

⁶⁸ Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 140; Câmî, *Nefehât*, 484.

⁶⁹ Sistânî, *Çihil Meclis*, 191-192.

⁷⁰ Bk. Sistânî, *Çihil Meclis*, 163, 175-176, 193.

⁷¹ Yemenî, *Letâif-i Eşrefî*, 2: 146.

Simnânî'nin kendi eserleri incelendiğinde karşımıza böyle bir tablo çıkmaktadır. Ancak Abdurrahmân Câmî'nin biyografisi hüviyetinde olan *Makâmât-ı Câmî* adlı eserde yazıldığına göre Simnânî, ömrünün son demlerinde müridlerinden birine, İbnü'l-Arabî hakkındaki sert ifadelerinden dolayı pişman olduğunu, bütün bu sözlerin kendi anlayışındaki eksiklikten kaynaklandığını idrâk ettiğini söylemiş ve ondan, eserlerinde rastladığı İbnü'l-Arabî hakkındaki olumsuz ifadeleri silmesini istemiştir.⁷² Bu rivâyet doğruysa Simnânî, ömrünün sonunda İbnü'l-Arabî'yi dalâlet ehli bir kimse olarak görmekten vazgeçmiştir. Ancak buradan onun varlık anlayışını kabul ettiği sonucunu çıkarmak güçtür. Ayrıca Simnânî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki olumsuz ifadeleri eserlerinden silinmemiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Bu da söz konusu rivâyete ihtiyatla yaklaşmayı gerekli kılmaktadır. Belki de bu rivayet, şeyhinin İbnü'l-Arabî'yi dalâlet ehli saymasına gönül râzı olmayan bir müridin temennisini yansıtmaktadır.

SONUÇ

İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştirileriyle tanınan Kübrevî şeyhi Alâüddevle Simnânî'nin eserleri incelendiğinde, onun eleştirilerinin iki meseleye münhasır olduğu görülmektedir. Bunların ilki İbnü'l-Arabî'nin Hak için vücûd-i mutlak kavramını kullanmasına, ikincisi ise *Fütûhât-ı Mekkiyye*'de yer alan "Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim" cümlesine yöneliktir. Simnânî'nin her iki meseledeki eleştirisinin temel sebebi, kullanılan kavramlara İbnü'l-Arabî'den farklı bir anlam yükleyerek kendi verdiği anlam üzerinden İbnü'l-Arabî'yi yargılamasıdır. Onun, vücûd-i mutlak kavramıyla ilgili eleştirilerine bakıldığında, Simnânî'nin bu kavramı, Vâcibu'l-vücûd olan Hak Teâlâ anlamında kullanan İbnü'l-Arabî'den farklı olarak Hakk'ın fiilleri anlamında kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla Simnânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin Hak için vücûd-i mutlak kavramını kullanmasına yönelik eleştirileri, kavrama farklı bir anlam yüklemesinden ve İbnü'l-Arabî'yi de kendi yüklediği anlam çerçevesinden bakarak eleştirmesinden kaynaklanmaktadır. Simnânî, bu meselede İbnü'l-Arabî'nin hata ettiğini düşünmekle birlikte onu mârifet sahibi büyük bir zât olarak görmeye devam etmektedir. Ancak onun ikinci meseledeki tutumu son derece katı olup tekfîre varmaktadır. Simnânî'nin, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta yer alan söz konusu cümleyle ilgili eleştirileri de onun *ayn* kelimesine İbnü'l-Arabî'den farklı bir anlam yüklemesi sebebiyledir. Buna göre İbnü'l-Arabî söz konusu cümlede *ayn* kelimesini "bir şeyin hakikati" anlamında kullanırken Simnânî onu "bir şeyin ta kendisi" anlamında yorumlamıştır. Bu sebeple de onun eşyâ ile Cenâb-ı Hakk'ı bir tuttuğunu düşünerek bunun kabul edilemez olduğunu, dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin İslâm dâiresinin dışına çıkan dalâlet ehli bir kimse olduğunu savunmuştur. Simnânî'nin bu sert ve tekfîre varan ifadeleri ömrünün son yıllarına aittir. Bu durumda onun İbnü'l-Arabî hakkındaki bütün olumlu sözleri, "Eşyânın aynı olduğu hâlde onu izhâr eden zâtı tesbih ederim" cümlesini görmeden önce söylenmiş olmalıdır. Bununla birlikte, Simnânî'nin ömrünün sonunda İbnü'l-Arabî hakkındaki sert ifadelerinden pişman olduğuna dair *Makâmât-ı Câmî*'de yer alan rivâyet doğru kabul edilirse, onun İbnü'l-Arabî hakkındaki nihâî kanaatinin olumlu olduğu ortaya çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alkış, Abdurrahim. *Abdurrezzâk Kâşânî ve "Şerhu Fusûsi'l-hikem" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2008.
- Altıntaş, Hayrani. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9: 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Bâhârî, Abdülvâsi' Nizâmî. *Makâmât-ı Câmî*. Nşr. Necîb Mâyil-i Herevî. Tahrân: Neşr-i Ney, 1371.
- Balyânî, Abdullah b. Mes'ûd. *Mutlak Birlik*. Haz. Ali Vasfi Kurt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Bedirhan, Muhammed. *Abdülğani Nablusi'nin Vahdet-i Vücûd Müdafaası*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2016.

⁷² Abdülvâsi' Nizâmî-yi Bâhârî, *Makâmât-ı Câmî*, nşr. Necîb Mâyil-i Herevî, (Tahrân: Neşr-i Ney, 1371), 95-96. Bu kaynaktan haberdar ettiği için Necdet Tosun hocama müteşekkirim.

648| Kübra Zümriit Orhan. Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: ...

- Câmî, Nüreddin Abdurrahmân. *Nefehâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. Thk. Mahmûd Âbidî. Tahrân: İntişârât-ı Sohen, 1386hş.
- Chittick, William. "Ibn 'Arabî and His School". *Islamic Spirituality: Manifestations*. Ed. Seyyid Hüseyin Nasr. New York: SCM Press, 1991.
- Demirci, Kürşat. "Hindistan-Diğer Dinler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 92-94. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i Vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 431-435. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizigi*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2013.
- Demirli, Ekrem. *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Demirli, Ekrem. "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfâdesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 18 (2007): 27-48.
- Elias, Jamal. *The Throne Carrier of God: The Life and Thought of Ala ad-dawla as-Simnani*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- Erginli, Zafer v.dğr. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ed. Zafer Erginli. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Ertuğrul, İsmâil Fennî. Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî. Haz. Mustafa Kara. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Giovanni, Maria Martini. *'Alâ' al-Dawla al-Simnâni between Spiritual Authority and Political Power*. Leiden/Boston: Brill, 2018.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu'ş-şürûh ve'l-havâşî*. 3 cilt. Ebûzabî: el-Mecmaü's-Sekafî, 2004.
- Hakîm, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- İbn Haldûn el-Mağribî. *Şifâu's-sâil*. Thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. İstanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1957.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. "el-Envâr". *Min resâili seyyidî Muhyiddîn İbn Arabî*. Nşr. Abdurrahmân Hasan Mahmûd. Kahire: Âlemü'l-fikr, 1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 4 cilt. Bulak, 1269-1272.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *İnşâu'd-devâir, Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. Nşr. Henrik Samuel Nyberg. Leiden: Brill, 1919.
- Kâkî, Kâsim. "Şeyh Alâüddevle-i Simnânî ve Nazariyye-i Vahdet-i Vücûd". *Faslnâme-i Endîşe-i Dînî-yi Dânişgâh-ı Şîrâz* 1/10 (Bahar 2004): 97-122.
- Kârî, Ali. *İbtâlî'l-kavl bi vahdeti'-vücûd ve nakzu nusûsi İbn Arabî*. Thk. Ahmed b. İbrâhim b. Ebi'l-Ayneyn. Dimyat: Mektebetü İbn Abbâs, 2006.
- Kartal, Abdullah. "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnânî, Cîlî ve İmâm-ı Rabbânî Örneği". *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri (Konya, 20-21 Mayıs 2008)*. Ed. Hasan Yaşar. 159-173. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.
- Kartal, Abdullah. *Abdülkerim Cîlî: Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul, İnsan Yayınları, 2003.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l- a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm: Tasavvuf Sözlüğü*. Trc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz yayıncılık, 2004.
- Kılıç, Mahmûd Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20: 493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmûd Erol. *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- Köroğlu, Burhan. "Tabiatçılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39: 327-328. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Landolt, Hermann. "Der Briefwechsel zwischen Kâshânî und Simnânî über Wahdet al-Wuğûd". *Der Islam* 50 (1973): 29-81.
- Landolt, Hermann. "Simnânî on Wahdat al-wujûd". *Wisdom of Persia, Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*. ed. H. Landolt-M. Mohaghegh. Tahrân: La branche de Téhéran de l'institut des études islamiques de l'Université McGill, 1971: 93-111.
- Mesbahi, Sayed Shahabedin. *The Reception of Ibn 'Arabî's School of Thought by Kubrawî Sufis*. Doktora Tezi, University of California, 2009.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. Haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013-2014.

- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid: Arapça-Türkçe Lügat*. 2 cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1980.
- Simnânî, Alâüddevl. "Beyânu'l-ihsân li ehli'l-irfân". *Musannefât-ı Fârsî*. Nşr. Necib Mâyil-i Herevî. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1990.
- Simnânî, Alâüddevl. *el-Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*. Nşr. Necib Mâyil-i Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1983.
- Simnânî, Alâüddevl. *Kitâbu'l-kudsiyyât*. Şehit Ali Paşa: 165, 168b-231a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Simnânî, Alâüddevl. *Medâricu'l-meâric minallâhi zi'l-meâric*. Aga Efendi Tanacan: 22, 65a-70b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Simnânî, Alâüddevl. *Tahzîr an kütübi Muhyiddîn İbnü'l-Arabî*. Aga Efendi Tanacan: 22, 92b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sistânî, Emir İkbâl. *Çihil Meclis yâ Risâle-i İkbâliye*. Haz. Necib Mâyil-i Herevî. Tahrân: İntişârât-ı Edîb, 1366.
- Şahinoğlu, Nazif. *Ala al-Davla al-Simnani Hayatı, Eserleri, Kelâm Telakkîsi, Tasavvufî Yeri ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 1966.
- Şeyh Mekki: *el-Cânibu'l-garbi fi halli müşkilâti 'ş-Şeyh Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: Yavuz Sultan Selim'in Emriyle Hazırlanan İbn Arabî Müdafası*. Trc. Ahmed Neyli. Haz. Halil Baltacı. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Şîrâzî, Muhammed Ma'sûm. *Tarâiku'l-hakâik*. Nşr. Muhammed Câfer Mahcûb. 2 cilt. Tahrân: Kitâbhâne-i Senâi, 1339.
- Şîrâzî, Sadrüddîn. *İkâzü'n-nâimîn*. Nşr. Muhsin Müeyyedî. Tahran: Müessesesi-i Motâleât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1361.
- Şîrâzî, Sadrüddîn (Molla Sadrâ). *İkâzü'n-nâimîn/Kalbin Uyanışı*. Trc. Fevzi Yiğit. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2018.
- Tahrâlî, Mustafa. "Ayn ve Ayniyyet". Ahmed Avni Konuk. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. Haz. Mustafa Tahrâlî, Selçuk Eraydın. 4 cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011, 9-26.
- Tosun, Necdet. *İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî: Hayatı, Eserleri, Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc. *el-Lüma'*. Thk. Abdülhalim Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, Bağdat: Mektebetü'l-müsenâ, 1960.
- Yemenî, Nizâm. *Letâif-i Eşrefî*. 2 cilt. Karaçi, 1999.
- Zümrüt Orhan, Kübra. *Alâüddevl Simnânî ve Tasavvufî Görüşleri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Zümrüt Orhan, Kübra. "İsferâyîni, Nüreddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1: 647-649. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.

Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri*

From the Methodology of Hadīth to the History of Hadīth: The Courses of the History of Hadīth in Dār al-Funūn Theology

Nilüfer Kalkan Yorulmaz

Dr. Öğr. Üyesi., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Istanbul University Faculty of Theology, Department of Hadith
İstanbul, Turkey
nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6191-8072

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale, Darulfunun İlahiyat'ın İlmî Birikimi 15 Mayıs 2018 Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Dârülfünun İlahiyat'da Okutulan Hadis Tarihi Dersleri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "Dârülfünun İlahiyat'da Okutulan Hadis Tarihi Dersleri", not previously printed, but orally presented at a symposium called "Darulfunun İlahiyat'ın İlmî Birikimi 15 Mayıs 2018", the content of which has now been developed and partially changed.

Received / Geliş Tarihi: 06 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 28 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 651-671

Cite as / Atıf: Yorulmaz, Nilüfer Kalkan. "From the Methodology of Hadīth to the History of Hadīth: The Courses of the History of Hadīth in Dār al-Funūn Theology [Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 651-671.
<https://doi.org/10.18505/cuid.616504>

Plagiarism / İntihal: This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. / Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

From the Methodology of Ḥadīth to the History of Ḥadīth: The Courses of the History of Ḥadīth in Dār al-Funūn Theology

Abstract: Dār al-Funūn Theology founded in 1924 was a modern educational institution which adopted both traditional and modern approach to Islamic Sciences. The changes in the field of *hadīth* during the process of transition to the university caused a change in the definitions and the titles of the courses such as from *hadīth al-sharīf* and *usul al-hadīth* to *hadīth* and the history of *hadīth* and the time allocated to each course was gradually reduced. The preparation of the texts by the teachers in the hadith history courses and their content will answer the question of whether there is a transformation in the field of *hadīth* in the early years of the Republic of Turkey. As a matter of fact, Izmirli İsmā'īl Haqqī's *History of Ḥadīth* and Huseyin 'Avnī' Arapkirli's *al-Buğya al-Hasis fī Tārīh al-Ḥadīth* which were written in this period, pioneered the studies based on the field of the history of *hadīth* in Turkish *hadīth* literature. In addition, these works are the main source in understanding the period. In this study, the mentioned works will be textually analysed through the induction method. Therefore, the subjects that would reflect the ideas of the teachers will be discussed. Thus, it will be tried to determine whether the courses of the history of *hadīth* are closer to tradition or modern ideas and, how the education of *hadīth* is practised.

Summary: After the foundation of the Turkish Republic in 1923, the Faculty of Theology was opened at Istanbul University as a result of the abolition of *madrasas* issuing a law regarding to the Unification of Education announced in 1924. With the opening of this faculty, the education in the field of Religious Sciences continued its presence on a new foundation, which can be considered modern, until 1933. In this study, it was attempted to trace the courses of *Ḥadīth* and the History of *Ḥadīth* given in the Faculty of Theology at Istanbul University between 1924 and 1933. Firstly, a brief history of the courses will be given, and then it is among the purposes of this study to perform a textual analysis of the works written by the teachers of these courses. While doing this, Izmirli Ismail Hakki's *History of Ḥadīth*, which was written as course notes and Huseyin Avni Arapkirli's *al-Buğya al-Hasis fī Tārīh al-Ḥadīth*, which has not been known until discussed it this article for the first time, were focused on. These works are very important in terms of initiating the History of *Ḥadīth* literature. Furthermore, these are the first works in the field of *hadīth* in the Turkish Republic, and they are very important sources for revealing the ideological infrastructure of the period.

To begin with, it is necessary to attract attention to the change in the course names and duration if there is a need to briefly mention the history of *hadīth* courses in University. In the universities founded before the opening of the Faculty of Theology, the courses were named as *Ḥadīth al-sharīf* and *usul al-hadīth*. Besides, these courses were included in the curriculum for four years, which constituted the duration of the education. In the university founded in 1924 after the proclamation of the Republic, the name was changed as *Ḥadīth* and the History of *Ḥadīth*. It is seen that the courses of *Ḥadīth* and the History of *Ḥadīth* were taught three hours a week for two years from the opening of the Faculty of Theology until 1931. From 1931 until 1933, when the faculty was closed, the courses continued to be given two hours a week.

When the content of the works is viewed, it can be seen that Izmirli İsmā'īl Haqqī followed a historical system in his work *History of Ḥadīth*. Beginning the subject with the classification of sciences, Izmirli touches upon the topics such as the writing and codification of *hadīths*. Afterwards, he also deals with the methodology of in detail. He then mentions about the history of *hadīth* by Shi'ā and draws a general map of the history of *hadīth* as of the third century of the Islamic calendar. This work differs from the previous tradition of the education of *hadīth* in terms of including the Shi'ā's the history of *hadīth* and especially of *ahl al-ra'y*'s understanding of the *hadīth*. In addition, the detailed discussion of *hadīth* practice in the work is significant in terms of showing that the content of the course did not only cover the history of *hadīth*.

Moreover, it is observed that Izmirli touched upon controversial topics in his work such as the writing of *hadīth*, Bukhari's criticism and *hadīth*-history relation. However, Izmirli does not express his approach to these topics so clearly. In doing so, he hides his views between lines, using ambiguous statements related to the topics while trying to base the views on authority. For instance, he says that the *hadīths* were written on the special pages of the companions in the early periods when it comes to writing *hadīths*, which was one of the most important topics of the history of *hadīth*.

Even though this gives an impression that the *hadīths* were written in the companion period, it is stated in the following explanations that the *hadīths* had not been gathered and written down in one place. İzmirli also says that they refer to the *hadīths* in the hearts of the companion. In another example, he mentions that there is no doubt about the accuracy of the narrations in Bukhārī's work. However, in the following pages, he states that there are narrators, who are not trustworthy, in Bukhārī's work and says Dāraqutnī's criticisms related to Bukhārī. When the aforementioned two examples are examined, it can be stated that İzmirli acted a bit more cautiously especially in controversial topics.

When it comes to Ḥuseyin 'Avnī' Arapkirli, who starts his work with the classification of sciences as İzmirli does, it is seen that he discusses the part of practice much more briefly. Additionally, he gives more attention to Prophet Muhammad and companion period of the *hadīth* history. In his work, he also provides detailed information about the formation of the *hadīth* literature in the third century of the Islamic calendar and afterwards. When the issue is reviewed within the scope of the topics discussed by Ḥuseyin 'Avnī' in his work, it is necessary to mention that the topics related to the history of *hadīth* were more dominant in the work.

Unlike İzmirli, he does not allocate much space to controversial topics in his work. However, it should also be noted that he partly touched upon some controversial topics such as *hadīth* -history relation and writing of *hadīths*. Ḥuseyin 'Avnī' considers the history of *hadīth* as a sub-heading of history. Regarding the writing of *hadīths*, he states openly that the *hadīths* generally were not written down because of the possibility for them to be mixed up with the Qur'ān in the early periods, and this continued until the time of caliphate 'Ömer bin 'Abd al-'Azīz.

Thus, it can be said that both writers, who applied different methods in their works, looked for a new method. However, it should be remembered that these names were a part of the Ottoman educational system and included in a new system together with their background. Consequently, the fact that they were somewhere between old and new.

Keywords: Ḥadīth, Dār al-Funūn, History of Ḥadīth, İzmirli İsmā'īl Haqqī, Ḥuseyin 'Avnī' Arapkirli.

Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dārülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri

Öz: 1924 yılında Tevhid-i Tedrisât kanunu ile medreselerin kapatılması ve İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasıyla birlikte özellikle İslami ilimler alanında bir dönüşümün amaçlandığı söylenebilir. Üniversite'ye geçiş sürecinde genelde İslami ilimler özelde hadis alanında yapılan değişiklikler özellikle ders isimlerinin hadis-i şerif ve usûl-i hadis'ten hadis ve hadis tarihine çevrilmesi hadis eğitiminde de yeni bir döneme girildiğini göstermektedir. Nitekim derslerin bu şekilde isimlendirilmesiyle birlikte hadis tarihi literatürünün de oluşmaya başladığı görülmektedir. Özellikle hadis ve hadis tarihi derslerinde hazırlanmış olan metinlere ulaşılması ve bu metinlerin arasında durduğu yerin değerlendirilmesi Cumhuriyet'in ilk yıllarında hadis eğitiminde nasıl bir dönüşüm yaşandığının cevabını verecektir. Nitekim bu dönemde mezkûr derslerin hocaları tarafından yazılan ve derslerde tekrar edilen İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* ve Ḥuseyin Avni Arapkirli'nin *el-Bugyetu'l-hasîs fi Târîhi'l-hadîs* isimli eserleri hem Türkçe hadis tarihi literatürüne öncülük etmekte hem de 1924-1933 yıllarını kapsayan Dârülfünun İlahiyat Fakültesi dönemi hadis anlayışının tespit edilmesinde temel kaynak olma özelliği taşımaktadır. Bu çalışmada mezkûr eserlerin metin analizleri yapılarak tümevarım metodu uygulanmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken ise müderrislerin fikri alt yapılarını yansıttığı düşünülen hususlara temas edilecektir. Böylece dönemin hadis tarihi derslerinin gelenek ve modern arasında nerede durduğu belirlenmeye çalışılacak ve hadis eğitiminin pratikte nasıl bir eğitim verdiğini değerlendirilecektir.

Özet: 1923 yılında Cumhuriyet'in kurulmasının ardından 1924 yılında ilan edilen Tevhîd-i Tedrisât kanunu ile medreselerin ilga edilmesi sonucunda İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Bu fakültenin açılması ile İslami İlimler alanındaki eğitim modern diye isimlendirilebilecek yeni bir zeminde varlığını 1933 yılına kadar sürdürmüştür. Bu çalışmada, 1924-1933 yılları arasındaki Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde verilen Hadis ve Hadis Tarihi derslerinden Hadis Tarihi derslerinin izleri sürülmeyle çalışılmıştır. Dönemin hadis tarihi derslerinin kısa bir tarihçesi verilecek ve

derslerde okutulan eserlerin metin analizinin yapılması sağlanacaktır. Bu yapılırken ise derslerin hocaları tarafından ders notu olarak kaleme alınan İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* ve daha önce gün yüzüne çıkartılmamış olan ancak ilk defa bu makalede ele alınan Hüseyin Avni Arapkirli'nin *el-Bugyetu'l-Hasis fi Tarihi'l-Hadis* isimli çalışmaları esas alınmıştır. Zikredilen bu eserler, Hadis Tarihi literatürünü başlatması açısından oldukça önemlidir. Bununla birlikte bu eserler Türkiye Cumhuriyeti'nde hadis alanında verilen ilk eserler olma özelliği taşımakta ve dönemin fikri alt yapısını ortaya çıkarmada önemli kaynaklar olma özelliği taşımaktadırlar.

Öncelikle Dârülfünun bünyesindeki hadis derslerinin kısa bir tarihçesini vermek gerekirse ders isimlerindeki ve sürelerindeki değişikliğine dikkat çekilmesi gerekmektedir. İlahiyat Fakültesi'nin açılmasından önce kurulan Dârülfünun'larda ders isimleri Hadis-i Şerif ve Usul-i Hadis diye isimlendirilmiştir. Ayrıca bu dersler eğitim süresi olan dört sene boyunca müfredatta yer almıştır. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924 yılında kurulan Dârülfünun'da ise bu isim, Hadis ve Hadis Tarihi olarak değiştirilmiştir. Böylece klasik hadis usulü ilminden tarih yönü daha ağır bir hadis eğitime başlanmıştır. İlahiyat Fakültesi'nin açılışından 1931 yılına kadar Hadis ve Hadis Tarihi derslerinin iki sene ve haftada üç saat olarak işlendiği görülmektedir. 1931'den fakültenin kapatılmış olduğu 1933 yılına kadar ise dersler haftada iki saat olarak işlenmeye devam etmiştir.

Eserlerin içeriğine bakıldığında ise İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* isimli eserinde tarihsel bir tasnifi takip ettiği görülür. İlimler tasnifiyle konuya başlayan İzmirli, hadislerin yazılması ve tedvinini gibi konulara temas etmektedir. Ardından hadis ilminin usul konularını da ayrıntılı bir şekilde temas etmektedir. Şia'nın hadis tarihine değinmekte ve hicri üçüncü asırdan itibaren hadis tarihinin genel bir haritasını çıkarmaktadır. Bu eser Şia'nın hadis tarihine ve özellikle ehl-i rey'in hadis anlayışına yer vermesi açısından da kendisinden önceki hadis eğitimi geleneğinden ayrılmaktadır. Ayrıca eserde hadis usulü kısmının geniş bir şekilde işlenmiş olması da sadece dersin muhtevasının sadece hadis tarihini kapsamadığını göstermesi açısından önemlidir.

Bununla birlikte İzmirli'nin eserinde hadislerin yazılması, Buhârî eleştirisi, hadis tarih ilişkisi gibi tartışmalı konulara yer verdiği görülmektedir. Ancak bu konularda İzmirli, kendi yaklaşımını çok net bir şekilde ifade etmemektedir. Bunu yaparken görüşleri bir otoriteye dayandırma çabasında olduğu gibi konuyla ilgili muğlak ifadeler kullanarak kendi görüşlerini de satır aralarına gizlemektedir. Örneğin, hadis tarihinin en önemli konularından biri olan hadislerin yazılması meselesinde ilk dönemlerde hadislerin sahabe'nin özel sayfalarında yazıldığını ifade etmektedir. Bu durum, hadislerin sahabe döneminde yazıldığı izlenimi veriyor olsa da daha sonra yapılan açıklamalarda ilk dönemlerde hadislerin bir yerde toplanıp yazılmadığını belirtmektedir. Özel sayfalar kısmını da açıklayan İzmirli bunun sahabe'nin kalplerinde saklı olan hadislere işaret ettiğini söylemektedir. Bir başka örnekte ise Buhârî'nin eserindeki rivayetlerin sahih olduğu hususunda herhangi bir şüphenin bulunmadığını belirtmektedir. Ancak ilerleyen sayfalarda Buhârî'nin eserinde hakkında olumsuz görüş beyan edilen raviler bulunduğunu belirtmekte ve Buhârî ile ilgili Dârekutni'nin eleştirilerini sıralamaktadır. Zikredilen iki örneğe bakıldığında İzmirli'nin özellikle tartışmalı konularda biraz daha temkinli hareket ettiği söylenebilir.

Eserine İzmirli gibi ilimler tasnifiyle başlayan Hüseyin Avni Arapkirli'ye geldiğinde ise onun hadis usulü kısmını çok daha muhtasar bir şekilde aktardığı görülmektedir. Bunun yansira özellikle hadis tarihinin Hz. Peygamber ve sahabe dönemini ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Ayrıca hicri üçüncü asır ve sonrasındaki hadis literatürünün oluşumu ile ilgili de eserde ayrıntılı bilgiler sunmaktadır. Hüseyin Avni'nin eserinde ele aldığı konular bağlamında meseleye bakıldığında ise eserin hadis tarihi konuları daha ağırlıklı bir şekilde oluşturulduğu söylenmelidir.

Kendisi eserinde İzmirli'nin aksine tartışmalı konulara çok fazla girmemektedir. Ancak hadis-tarih ilişkisi, hadislerin yazılması gibi bazı tartışmalı konulara yer yer değindiği de söylenmelidir. Konuyla ilgili görüşlerini daha net bir şekilde ortaya koyan Hüseyin Avni, hadis tarihini tarih ilminin bir alt başlığı olarak görmektedir. Hadislerin yazılması meselesinde ise öncelikle sahabe'den konuyla ilgili aktarılan birbirine muhalif rivayetlere yer vermektedir. Ardından ise ilk dönemlerde Kur'an ile karışma endişesi bulunduğundan hadislerin genellikle yazılmadığını ve bu durumun Ömer b. Abdülaziz'in hilafetine kadar devam ettiğini açık bir şekilde belirtmektedir.

Dolayısıyla eserlerinde farklı metotlar benimseyen her iki müellifin yeni bir metot arayışında oldukları söylenebilir. Zira İslami İlimler için yeni bir şey olan Hadis Tarihi derslerinin ve konuyla

ilgili literatürün ilk örneklerinde böyle bir arayışın varlığı doğal karşılanmalıdır. Ancak bu isimlerin Osmanlı eğitim sisteminden geçtikleri ve oradaki birikim ile yeni bir sistemin içerisine dahil olmuş oldukları unutulmamalıdır. Dolayısıyla eski ve yeni arasında bir yerde durmaları, yukarıda belirtilen çekincelerin bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Tarihi, Dârülfünun, İzmirli İsmail Hakkı, Hüseyin Avni Arap-kirli

GİRİŞ

Cumhuriyet'in ilan edilmesi aynı zamanda İslami İlimler alanında yeni bir döneme giriş simgelemektedir. Buna göre Mecliste bir İslam Araştırmaları Kurumu ihdas edilecektir. Bu kurumun temel amaçları arasında ise batı felsefesi ile İslam felsefesinin ilişkilerini incelemek, modern İslam alimleri yetiştirmek ve İslam'ın modern bilime göre yorumlanması sağlamak bulunmaktadır.¹ Ardından 1924 yılında Tevhîd-i Tedrisât kanunu ile medreselerin kapatılması ve İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi'nin açılması da sosyal ve siyasal olaylarla da bağlantılı bir şekilde İslami ilimler eğitimi açısından bir değişim ve dönüşümü de beraberinde getirmiştir.

Burada dikkat edilmesi gereken husus Dârülfünun'un açılma teşebbüslerinin modernleşme ve toplumun dönüştürülmesi gibi sebeplere dayandırılmasıdır.² Nitekim batı bilimini eğitim sistemine dahil ederek aydın insanlar yetiştirme projeleri yaklaşık olarak eş zamanlı bir şekilde dünyadaki diğer Müslüman ülkelerde de Türkiye gibi kendine yer bulmaktaydı. Nitekim İngiliz sömürsündeki Hindistan'da Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898) tarafından Kurulan Aligarh okulu³ ve bu okulun bir sonucu olarak Kur'âniyyun akımının doğması⁴, Endonezya'da yine aynı amaca matuf ve Ahmed Dahlan tarafından kurulan Muhammeddiyye Medresesi⁵ ve aynı dönemlerde özellikle alman müsteşrik Ignaz Goldziher'in Muslim Studies isimli eserini kaleme almış⁶ olması bunun en bariz örneklerindedir. Örnekleri çoğaltmak mümkün olmakla birlikte bu okulların kurulmasında Mısır'daki modernleşme hareketlerinin baş aktörleri olan Muhammed Abduh (ö. 1322/1905) ve Cemâleddin Afgânî⁷ (ö. 1314/1897) gibi isimlerin görüşlerinin etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla Türkiye'de açılan bu fakültede de benzer bir dönüşümden bahsedilebilir.⁸

Bu değişim ve dönüşümün Türkiye'de inceleneceği en önemli alan ise Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin müfredatı, ders notları ve hocalarıdır. Buna göre dönemin İlahiyat Fakülteleri'ndeki hadis derslerini ele alacağımız bu çalışmada Dârülfünun'un kısa bir tarihçesine, ders isimleri ve haftalık ders saatleri hususunda yaşanan değişime ve bu dersleri veren hocalara kısaca değinilecektir. Ancak kabul edilmelidir ki ders isimleri, haftalık ders saatlerinin neler olduğu ile hocalarının kimler olduğundan daha fazla derste işlenen metinlerin içeriği dönemin anlayışını ortaya koymada en önemli faktörlerden biridir.

¹ Niyazi Berkes konuyla ilgili açıklamasında bu amaçların din araştırmalarında bir belirlilik kazandırdığını ancak bunun istenen düzeye ulaşmadığını belirtmektedir. bk.Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 533.

² Ekmeleddin İhsanoğlu, "İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi", *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu, 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri* ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 7.

³ Ahmed Aziz, *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964* (London: Oxford University Press, 1970), 36.

⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbrahim Hatiboğlu, *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni: Hint Alt Kıtası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine* (İstanbul: Hadisevi, 2004); İbrahim Hatiboğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kıtası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları* (İstanbul: Hadisevi, 2004).

⁵ Haji Muhammad Bukhari Lubis, "Dahlân, Kiai Hacı Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 418.

⁶ Ignaz Goldziher, *Muslim Studies* (London, 1971).

⁷ Cemaledin Afgânî 1870 yılında Dârülfünun'un açılış konuşmasında modernist fikirlerini ifade ederek aslında Osmanlı'nın eğitim alanında yeni bir döneme girdiğini haber vermektedir. (Bedri, *Gencer, İslam'da Modernleşme* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 300.

⁸ Bedri Gencer de İslam dünyasının önemli merkezlerinden olan Osmanlı, Mısır, Tunus ve Hindistan'da modernleşme bağlamındaki teorik çalışmaların 1860'ların sonlarında başladığını ifade etmektedir. (Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 300.)

1924-1933 yılları arasında kapsayan çalışmamızda dönemin hadis anlayışını ortaya çıkarmak için daha önce kurulan Dârülfünun-i Şahane'nin Ulûm-i Âliye-i Diniye şubesinde okutulan metinlerin içeriğinin belirlenmesi gerekmektedir. 1900-1914 yıllarını kapsayan bu şubede hadis dersleri hadis-i şerif ve usul-i hadis ismiyle⁹ bir hadisçi olarak tanınmayan Mehmet Esad Efendi, Alay Müfettişi Şükrü Efendi ve Kazasker Esad Efendi tarafından okutulmuştur. Ancak bu dönemlerde okutulan derslerde hadis tarihi muhtevasının bulunmaması ve okutulan eserlerin sadece klasik hadis usulü konularından müteşekkil olması sebebiyle 1924-1933 arasındaki hadis eğitimini öncesiyle karşılaştırabilmek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte yine Cumhuriyet döneminin önemli çalışmalarından olan ve Dârülfünun Edebiyat Fakültesi müderrisliği yapmış olan Babanzâde Ahmet Naim'in (ö. 1934) et-*Tecridü 'ş-şarih li-eḥâdîsi 'l-Câmi 'i 'ş-şahîh* isimli esere yazmış olduğu *Mukkadime* de zikredilmelidir. Ancak bu çalışmanın da Dârülfünun'un kapsamı çerçevesinde telif edilen bir eser olmaması hasebiyle konunun kapsamı dışında kalmaktadır.¹⁰

1924-1933 yılları arasındaki dönemde İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi'nde Hadis ve Hadis Tarihi diye adlandırılan hadis dersleri isminden de anlaşılacağı üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Öncelikle derslerde okutulan metinleri kendi içerisinde bir tasnife tabi tutmak gerekmektedir. Nitekim birinci kısım hadis, yani Binbir Hadis veya Buhâri'den (ö. 256/870) temel hadis kaynaklarından seçilen hadislerin derlenerek öğrencilere okutulduğu bölümdür. İkinci kısım ise bu makalede özellikle üzerinde durulacak olan Hadis Tarihi'dir. Bu bölüm hadis literatüründe hadis tarihi çalışmalarını başlatması açısından önemli ve metin analizine uygun bir bölümdür.

Çalışmamızda Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde açıldığı 1924 yılından kapandığı 1933 yılına kadar Hadis ve Hadis Tarihi derslerini veren İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* ve Hüseyin Avni Arapkirli'nin¹¹ *el-Bugyetu 'l-Hasîs fi Târîhi 'l-Hadis* isimli eserlerinden metin analizi yöntemiyle yararlanılacaktır. Diğer taraftan müellifin fikri yapısını ortaya çıkaracağını düşündüğümüz ilimler tasnifi, tarih-hadis tarihi ilişkisi, hadislerin yazılması meselesi, Buhâri ve Müslim'in (ö. 261/875) eserlerine bakış, Hanefiler'in hadis anlayışı gibi konulara müellifin konuya temas edip etmediği dikkate alınarak yer verilecektir. Böylece Cumhuriyet dönemi hadis çalışmalarının ilk iki eseri olan *Hadis Tarihi* ve *el-Bugyetu 'l-Hasîs* isimli eserlerden hareketle ele alınan konular, girdikleri tartışmalar gibi hususlarda karşılaştırma yapılabilecek, müelliflerin sahip oldukları altyapı ve benimsemiş oldukları varsa siyasi duruş tespit edilebilecektir. Bu, aynı zamanda bu fakültenin dokuz yıllık süreci boyunca hocaların ders muhtevalarındaki farklılıkları da ortaya çıkarmayı sağlayacak ve dönemin benzerlik ve farklılıkları göz önünde bulundurularak daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ayrıca Cumhuriyet döneminde hadislere yaklaşım tarzının Türkiye'deki hadis eğitim sisteminde uygulamada ne kadar yer bulduğu sorgulanmış olacaktır.

Tüm bunlar ele alınırken konuyla ilgili daha önce yapılmış çalışmalara da değinilecektir. Öncelikle arşiv belgeleri, ansiklopedi maddeleri, Dârülfünun tarihini anlatıldığı kitap, makale ve sempozyum bildirileri bu bağlamda esas alınacaktır. Bununla birlikte İbrahim Hatiboğlu tarafından 2002 yılında neşredilen İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarih'i* isimli eserine yazmış olduğu mukaddime ve İsa Akalın tarafından kaleme alınan "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usulü'l-hadis Elyazması Ders Notları" isimli makale konuyla doğrudan ilgili olması açısından önem arz etmektedir.

İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* isimli eseri 2002 yılında İbrahim Hatiboğlu tarafından neşredilmiştir.¹² Hüseyin Avni Arapkirli'nin Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde vermiş olduğu Hadis ve Hadis Tarihi derslerinin Hadis Tarihi kısmında okutmuş olduğu eseri ve bu eserin içeriği

⁹ Mehmet Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 36-37.

¹⁰ Babanzâde'nin yazmış olduğu Hadis Usulü metninin analizi ayrı bir araştırmanın konusu olmakla birlikte eserine hadis ilmiyle ilgili terimleri açıklayarak başlıyor olması, hadis ilmini rivayet ve dirayet olarak iki kısımda incelemesi, hadis tarihi konularından olan sahabe devri, tabiîn devri, hadislerin cem' ve tedvini gibi konularla eserine giriş yapması daha sonraki bölümlerde de görüleceği üzere İzmirli İsmail Hakkı ve Hüseyin Avni Arapkirli'nin eserlerinde izlemiş oldukları metotlara benzemektedir. bk. Babanzâde Ahmed Naim, *Hadis Usulu* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2009), 11-53.

¹¹ Aynî, *Dârülfünun*, 74.

¹² Bu neşirle ilgili bir değerlendirme yazısı için bk. Erdinç Ahatlı, "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeniden Neşredilen Hadis Tarihi Adlı Eseri Üzerine", *Marife* 2/2 (Aralık 2002): 229-236.

hususunda¹³ bugüne kadar eser tespit edilemediğinden ayrıntılı bilgi vermek mümkün değildi. Ancak yaptığımız araştırmalar sonucunda Hüseyin Avni'nin *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis* isimli eserinin Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi'nde isimsiz ve numarasız olarak özel bir yerde korunduğunu tespit ettik.¹⁴ Dolayısıyla Hüseyin Avni'nin mezkûr eseriyle ilgili zikrettiğimiz muhteva ve değerlendirmeler şu an gün yüzüne çıkarılmamış bu eserden hareketle yapılacaktır.

Ancak Hüseyin Avni Arapkirli'nin Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nde verdiği ders notlarından olduğu idida edilen *Usûlü'l-hadis* isimli eser daha önce İsa Akalın tarafından neşredilmiştir.¹⁵ Bu risalenin içeriğinde yer alan bilgiler ve eserdeki yazı karakteri ile elimizdeki Hüseyin Avni'nin kendi el yazısıyla yazmış olduğu olan *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis* isimli eseri uyuşmamaktadır. *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis* isimli eser 1926 yılında Hüseyin Avni'nin bizzat el yazısı ile meydana getirilmiş ve Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ndeki ders notlarından oluştuğunu yine Hüseyin Avni Arapkirli bizzat kendi imzasıyla aktarmıştır.¹⁶ Ancak İsa Akalın'ın neşretmiş olduğu eserde böyle bir kayıt bulunmamakla birlikte eserin başında tarih verilmeden Hüseyin Avni Arapkirli kaydının düşüldüğü görülmektedir.¹⁷ Hüseyin Avni'nin hadis tarihine dair yazmış olduğu bu eser dışında ayrıca bir usul yazdığı konusunda da herhangi bir bilgimiz yoktur. Bu sebeple usul eserinin başında yazılmış olan Hüseyin Avni Arapkirli ifadesinin bir temellük kaydını ifade ettiğini düşünmekteyiz.

Bununla birlikte İsa Akalın makalesinde Hüseyin Avni'nin *Usûlü'l-Hadis* ders notları ile Mehmet Şükri'nin *Usûlü'l-Hadis* isimli eserlerinin neredeyse birbirinin aynısı olduğunu ve Hüseyin Avni'nin eserinde bazı eklemelerin bulunduğunu belirtmektedir.¹⁸ Mehmet Şükri'nin eserine basım tarihi veya yazım tarihi olarak 1908 yılını verdiğini görmekteyiz. Ancak Hüseyin Avni'nin *Usûlü'l-Hadis* isimli eserinde herhangi bir tarih bilgisi olmamakla birlikte sonunda ise bir gazete kupürü eklenmiş ve bunun Muharrem ayı 1345/1926 tarihli olduğunu belirtilmiştir.¹⁹ Bu durumda Hüseyin Avni'nin kitabının Mehmet Şükri'den sonra olduğu kabul edilmelidir.²⁰ Zira Hüseyin Avni'nin bu gazete kupüründen üç ay sonra atanmış olduğunu da düşündüğümüzde bu eserin Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Hadis ve Hadis Tarihi dersinin notları olma ihtimali bulunmadığını da söyleyebiliriz.

¹³ Eserin içeriği hakkında olmasa da dersin içeriği hakkında Huffâz-ı seba' diye tabir olunanlar, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn'in hadis-i şerif hakkındaki telakkileri ve tarzı hareketleriyle bu devirlerdeki meşhur muhaddisler gibi konuların işlendiği yönünde bilgimiz bulunmaktadır. bk. Hamit Er, *İstanbul Darülfünun'u İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları* (İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırmaları Merkezi Şahinler Matbaacılık, 1993), 18, 25; Ahmet Yücel, "Hadis İlminde Tarih Anlayışı ve Tarih Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 275.

¹⁴ Hüseyin Avni Arapkirli'nin *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis* isimli eseri tarafımızca yayına hazırlanmaktadır. Bu sebeple eserin teknik özellikleri bu makale kapsamında ele alınmayacak olup makalemizde giriş kısmında da bahsedildiği gibi Cumhuriyet döneminin ilk hadis eserlerinin muhtevası belirtilip değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmaktadır.

¹⁵ İsa Akalın, "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-hadis Elyazması Ders Notları", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 15/2 (Aralık 2017): 115-143.

¹⁶ Hüseyin Avni Arapkirli, *Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Yazmalar Koleksiyonu, 1.

¹⁷ Hüseyin Avni Arapkirli, *Usûlü'l-hadis*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hüseyin Avni Arapkirli Koleksiyonu, nr. 593, 2.

¹⁸ Akalın, "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlü'l-hadis Elyazması Ders Notları", 122.

¹⁹ Arapkirli, *Usûlü'l-hadis*, 49.

²⁰ İsa Akalın makalesinde "Arapkirli'nin elyazması *Usûlü'l-Hadis* ders notları ile Mehmed Şükri'nin matbu *Usûlü'l-Hadis* risâlesi büyük ölçüde birbirinin aynı olmasına rağmen; Arapkirli'de bulunup da Mehmed Şükri'de olmayan bilgiler/açıklamalar ile Mehmed Şükri'nin matbu metninin daha tertipli olması; Arapkirli'nin *Usûlü'l-Hadis* ders notlarının daha önce telif edilmiş olduğu; Mehmed Şükri'nin matbu risâlesinin ise bu ders notlarından hareketle dizgisinin yapılarak neşredildiği kanaatini uyandırmaktadır." Diye bir not düşmektedir. (Akalın, "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça *Usûlü'l-Hadis* Elyazması Ders Notları", 123.) Ancak yukarıda açıklamış olduğumuz bilgilerden hareketle Arapkirli'nin *Usûlü'l-Hadis* isimli eserinin Mehmed Şükri'nin eserinden önce telif edilmiş olması yönünde bir ihtimal bulunmadığını düşünmekteyiz.

Ayrıca Hüseyin Avni'ye ait olduğu iddia edilen metnin Arapça olması, Mehmet Şükrî'nin de eserini Arapça telif etmesi ve Hüseyin Avni'nin *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târihi'l-Hadis* isimli eserini Türkçe yazmış olması da bu durumu destekler niteliktedir. Yukarıda da zikrettiğimiz üzere iki eserdeki el yazılarının farklı olması ve *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târihi'l-Hadis* isimli eserde Hüseyin Avni'nin kendi imzasıyla ders notları olduğunu zikretmesi de oldukça güçlü bir argümandır.

Konuyla ilgili yapılmış diğer çalışmalara bakıldığında ise 1924-1933 yıllarını kapsayan dönemdeki Dârülfünun İlahiyat'taki hadis eğitimiyle ilgili temelde üç çalışmadan bahsedilebilir. Bunlar ise Ahmet Yücel tarafından yazılmış olan "Hadis İlminde 'Tarih' Anlayışı ve 'Hadis Tarihi' Yazıcılığı"²¹ ve Fatma Kızıl tarafından kaleme alınan "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm"²² isimli makaleler olup konumuzla da bağlantılı gözükmektedir. Ancak bu makaleler, özel olarak Dârülfünun hadis eğitimine odaklanmamaktadır. Genel itibarıyla Hadis tarihi yazıcılığını, Cumhuriyet Dönemi hadis anlayışını ve Hüseyin Avni Arapkirli'nin *Usûlü'l-Hadis* isimli eserini ele alan bu makalelerde çalışmamızda ele aldığımız eserlerin ayrıntılı bir incelemesine girilmemiştir. Bunun dışında konuyu bu kapsamda ve kaynaklar bağlamında ele alan başka bir çalışmaya rastlanılmadığından böyle bir konuya gerek görülmüştür.

1. DÂRÜLFÜNUN İLAHİYAT'TA OKUTULAN HADİS DERSLERİNİN TARİHÇESİ

Dârülfünun bünyesinde ilk defa İlahiyat anlamındaki bir eğitime Dârülfünun-i Şâhâne bünyesinde kurulan Dârülfünun Ulûm-i Aliye-i Diniye Şubesiyle rastlanmaktadır. Klasik medrese programına göre düzenlenmiş bu şubede tefsir, hadis, fıkıh, kelim, İslam tarihi, usûl-i tedris dersleri verilmektedir. Hadis dersleri ise dört sene ve haftada iki saat olarak Hadis-i Şerif ve Usul-i Hadis ismiyle müfredatta yer bulmuştur.²³

1913'te çıkarılan İstanbul Dârülfünun'unun Teşkilât-ı İlmiyesi'ne göre Dârülfünun'un Ulûm-i Şer'iyye'e şubesinde ders grupları oluşturulmuş ve felsefe dersleri de müfredatta eklenmiştir. Aynı zamanda imtihan takımı da olan bu ders takımları arasında tefsir ve hadis takımı da bulunmaktadır. Bu kapsamda verilen dersler ise Tefsir-i Umumi, Tefsir-i Tatbiki, Usul-i Hadis ve Hadis-i Şerif olarak belirlenmiştir. Ancak 1914'de medreselerin ıslahı çalışmaları çerçevesinde Dârülfünun Ulûm-i Diniye şubesi kapatılmıştır.²⁴ Ardından Tevhid-i Tedrisat ile medreselerin ilga edilmesiyle 10 yıl aradan sonra 7 Mayıs 1924'de Dârülfünun bünyesinde bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Üç yıllık eğitim veren toplam sömestr süresi 6 olan bu fakültede hadis dersleri hadis ve hadis tarihi adı altında 4 sömestr olarak verilmiştir. Ders saatleri ise 1931'e kadar haftalık 3 saat iken 1931'den kapatıldığı yıl olan 1933'e kadar 2 saat olarak verilmiştir. 1924-1926 yılları arasında dersleri kelim çalışmalarıyla bilinen İzmirli İsmail Hakkı verirken 1926 yılı itibarıyla ise yine kelim yönü ağır basan Hüseyin Avni Arapkirli hadis ve hadis tarihi derslerini takrir etmiştir.²⁵

Yukarıda da görüldüğü gibi konuyla ilgili olarak dikkat çeken ilk husus hadis derslerinin isimlendirilmesiyle alakalıdır. Nitekim Darülfünun Ulûm-i Aliye-i Diniye Şubesinde Hadis-i Şerif ve usul-i hadis diye isimlendirilirken İlahiyat'ta bu isim hadis ve hadis tarihi olarak değiştirilmiştir. Muhteva da ise klasik usul ilminden tarih ilmine doğru bir geçiş sağlamıştır. Zira meclis zabıtlarına dahi yansıyan bu konu bu derslerin tarih diye isimlendirilmesi durumunda istenilen faydanın temin

²¹ Ahmet Yücel, "Hadis İlminde 'Tarih' Anlayışı ve 'Hadis Tarihi' Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 271-302.

²² Fatma Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 305-309.

²³ İhsanoğlu, "İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi", 8-10; Emre Dölen, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi", *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*, ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya (İstanbul: Ada Ofset, 2010), 106-109.

²⁴ İhsanoğlu, "İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi", 10; Dölen, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi", 114-116.

²⁵ Er, *İstanbul Darülfünunü İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*, 13-18; İhsanoğlu, "İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi", 10-18; Dölen, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi", 119-122.

edilemeyeceği yönünde tartışmalar yaşanmıştır.²⁶ Konuyla bağlantılı olan bir diğer husus ise Darülfünun Ulûm-i Âliye-i Diniye şubesinde hadis dersleri 4 yıl verilirken İlahiyat fakültesinde 2 yıla düşürülmüş ve başlangıçta 3 saat olan ders süresi yine daha sonradan 2 saate indirilmiştir.²⁷

Dolayısıyla ders saatleri, ders isimlerine ve dersi veren kişilerin ihtisaslarına ve İslami eğitimin modernleşmesi amacıyla aynı dönemde açılan diğer okullara da bakıldığında genelde İslami ilimler özelde ise hadis ilimleri ile bazı değişimlerin yaşandığı söylenebilir.

2. İZMİRLİ İSMAİL HAKKI'NIN HADİS TARİHİ İSİMLİ ESERİ

İzmirli İsmail Hakkı'nın 1924 yılında başladığı Darülfünun İlahiyat müderrisliği²⁸ sırasında vermiş olduğu hadis tarihi dersleri kapsamında okuttuğu *hadis tarihi* isimli eseri Cumhuriyet Dönemi'nde yazılan ve hadisle ilgili konularda ilk söz söyleyen çalışma olmasının yanında bugünün İlahiyat Fakültelerinin müfredatında da bulunan hadis tarihi adıyla tarihte ve İslam Dünyasında yazılan ilk eser olması açısından oldukça önemlidir.²⁹ Bir hadis talabesinin hadis usulü ve tarihi alanında bilmesi gereken hususları özetleyen kitapta, ilimler tasnifi, tarih-hadis tarihi ilişkisi, hadislerin yazılması meselesi, Buhâri ve Müslim'in eserlerine bakış ve Hanefiler'in hadis anlayışı gibi konular üzerinden İzmirli'nin fikri alt yapısı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

2.1. İlimler Tasnifi

Eserine ilimler tasnifi ve bu tasnif içerisinde hadis ilminin yerini belirterek başlayan İzmirli, İslami İlimleri Ulûm-i Âliye ve Ulûm-i 'Âliye diye ikiye ayırmaktadır.³⁰ Buna göre Ulûm-i 'Âliye kısmında Kur'an ilimleri, Fıkıh ilmi ve Hadis ilmi yer almaktadır. Ulûm-i Âliye kısmında ise Ulûm-i muhtassa ismi verilen Arapça ilimleri ve ulûm-i müştereke ismi verilen dünyevi ilimler yer almaktadır.³¹ Buna göre rivâyet ve dirâyet diye iki kısma ayrılan hadis ilimleri İzmirli'nin tasnifinde 'âli ilimlerden kabul edilmekte ve fıkıh, Kur'an gibi ilimlerle eş değerde kabul edilmektedir. İzmirli'nin İslami ilimler ile ilgili tasnifi şöyledir:

²⁶ TBMM, *Meclis Tutanakları*, 23.05.1926, 2: 445-447.

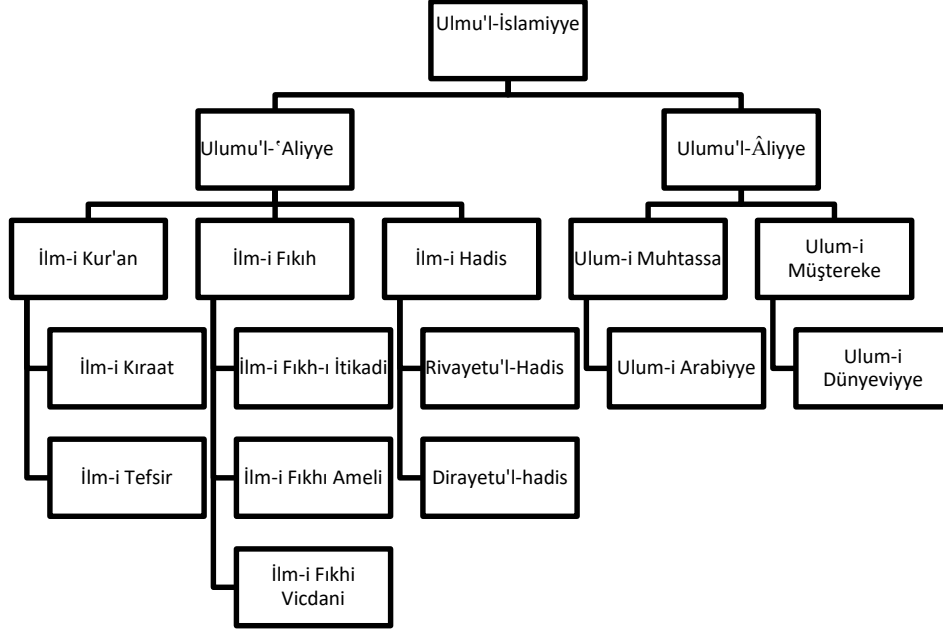
²⁷ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bkz. Fatma Kızıl, "Türkiye'de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 305-309.

²⁸ Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA), 30-11-1-0 Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı, 8- 32 – 18.

²⁹ Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 16.

³⁰ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 41.

³¹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 42.



Daha önce Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *el-Mustasfâ* isimli eserindeki birinci tasnife göre mahza nakli ilimler arasında gördüğümüz hadis ilmi³³, ikinci tasnifte dini ilimlerin cüz'i ilimler kısmında yine hadis diye zikredilmektedir.³⁴ *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde ise daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı şer'i ilimler arasında hadis ilmi tamamlayıcı ilimler arasında kendine yer bulmaktadır.³⁵ İbn Haldun (ö. 808-1406) ise ilimler tasnifinde hadis ilmini aslı ilimler kategorisinin altında nakli ilimler kısmında ele alır.³⁶ Taşköprizâde (ö. 968/1561) ise Şer'i ilimlerden saydığı hadis ilmini kategorisine rivâyetu'l-hadis³⁷ ve dirâyetu'l-hadis³⁸ diye almaktadır. Saçaklızâde (ö. 1145/1732) ise faydalı ilimler kısmından saydığı dini ilimlerin alt başlığında hadis ilmini zikretmektedir.³⁹ Buna göre ise hadis bölümü İzmirli'de de görüldüğü gibi rivâyet ve dirâyet olmak üzere iki kısımdan müteşekkildir. Dolayısıyla İzmirli İsmail Hakkı'da kendisinden önce yapılan ilimler tasniflerine özellikle İbn Haldun, Taşköprülüzade ve Saçaklızâde gibi hadis ilmini şeri ilimler arasında saymıştır. Nitekim İbn Haldun'un aslı diye nitelediği Kur'an, Fıkıh ve Hadis ilimlerini İzmirli, 'ali diye isimlendirmiştir. Rivâyetu'l-hadis ve dirâyetu'l-hadis tasnifi ile ise Taşköprülüzade'de karşılaşılmaktadır. Ancak klasik hadis eserlerine ilimler tasnifi ile başlanmadığını da burada zikretmek gerekmektedir. Nitekim İzmirli İsmail Hakkı bu yönüyle diğer alimlerden

³² İzmirli, *Hadis Tarihi*, 42-43.

³³ Gazzâlî, *el-Mustasfâ min İlm-i'l-Usûl* (Cidde: eş-Şeriketü'l-Medineti'l-Münevvere li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993): 8-9.; Selime Çınar, *Farâbi'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyeti'nde İlimler Tasnifinin Gelişimi* (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014), 44.

³⁴ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 12-17. Şemalar için bkz. Çınar, *Farâbi'den Taşköprüzâde'ye: İslam Medeniyeti'nde İlimler Tasnifinin Gelişimi*, 45.

³⁵ Gazzâlî, *İhya, İhyau Ulûmi'd-Dîn* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005), 25.

³⁶ İbn Haldun, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988), 550; Murteza Bedir, "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli Düşünce Kavramı ve İbn Haldun", *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 19.

³⁷ Taşköprizâde, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadise, 1968), 2: 60.

³⁸ Taşköprizâde *Miftâh*, 2: 128.

³⁹ İbrahim Çetintaş, *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 136-137.

ayrılmaktadır. O aslında bu yaklaşımıyla tümünden gelim yöntemini uygulamış ve aslında hadis ilminin diğer ilimlerle irtibatını da ortaya koymaya çalışmıştır.⁴⁰

İlimler tasnifi İslam dünyasına aslı itibarıyla felsefe ve mantık gibi alanlarda eserlerin verilmesi ile birlikte dahil olmuştur. Özellikle mezkûr eserlerde rastladığımız bu türden bir tasnifin bir hadis eserinde olması da muhtemelen yazarının kelamcı kişiliği ile açıklanabilir. Bununla birlikte özellikle Osmanlı ilim geleneği içerisinde de kendine yer edinmiş olan bu anlayışın medrese eğitim sisteminden getirilen birikim ile ilgili olduğu da bu konuda ifade edilebilecekler arasındadır. Nitekim daha önce Birgivi'nin hadis usulüne şerh yazan Dâvûd-i Karsî'nin de eserine bir mantıkcı gibi hadis ilmini rivâyetü'l-hadis ve dirâyetü'l-hadis diye ayırmakta ve her iki kısmında tarif, mevzu ve garazına yer vermektedir.⁴¹ Dolayısıyla ilimler tasnifinin özellikle felsefe ve mantık gibi ilimlerin gelişmeye başlaması ve batıyla etkileşimlerin artması sebebiyle hadis alanında da yer yer etkisini göstermektedir. Dolayısıyla İzmirli'nin Osmanlı dönemindeki birikimini böylece hadis derslerine yansıttığı görülmektedir.

2.2. Tarih-Hadis Tarihi-Usul İlişkisi

İzmirli İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi* isimli eserinde tarih-hadis tarihi ve usul arasındaki ilişkiyi ayrıntılı bir şekilde değerlendirmemektedir. Kendisi sadece ilimler tasnifinde yukarıda da görüldüğü üzere hadis ilimlerinin yerini belirtmekte ve hadis tarihi ilminin tanımını yaparken usul ilmiyle olan ilişkisine temas etmektedir. Ancak kendisinin *Tasnifu'l-ulûm* ve *Menhec-i İlm-i Tarih* isimli eserleri de incelendiğinde mezkûr ilimler arasındaki bağlantıyı nasıl kurduğunun tespiti hususunda bazı sorular akla gelmektedir. Özellikle *Menhec-i İlm-i Tarih* isimli eserinde belirttiği tarih anlayışıyla diğer eserlerdeki hadis ilmini konumlandığı yer arasında bazı farklılıklar göze çarpmaktadır. Bu sebeple bu konu başlığında kendisinin eserlerinden hareketle bu ilimler arasında kurduğu bağlantı ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

İzmirli, *Menhec-i İlm-i Tarih* isimli yazısında hadis ilmi ile tarih ilmi arasında doğrudan bir ilişki kurmamaktadır.⁴² Ancak tarih ilminin geçmişten bahseden bölümünün ancak rivâyet ile bilebileceğini savunur.⁴³ Rivâyet ve sened terimlerinin ise mahiyeti itibarıyla aynı şeyi ifade ettiğini ancak rivâyetin bilgi edinme vasıtası; senedin ise bu bilginin güvenilirliğini gösteren bir terim olduğunu belirtir.⁴⁴ Zira tarih ilminde rivâyetin sâdika, bâtıla ve kâzibe olma ihtimali bulunmaktadır. Sâdik olan rivâyeti tespit etmek için ise râvilerine bakılması gerekmektedir.⁴⁵ Ardından râvinin özelliklerine dair de ayrıntılı bilgiler veren İzmirli İsmail Hakkı'nın eseri bu minvalde doğrudan olmasa da dolaylı bir şekilde tarih ve hadis ilmi arasındaki bağlantıyı kurmaktadır.

Yukarıdaki ifadelerden hareketle İzmirli tarafından hadis ilminin tarih ilminin bir parçası olarak görüldüğü söylenebilir. Bu durumda akla şöyle bir soru gelmektedir. Şayet İzmirli'ye göre hadis ilmi, tarih ilminin bir parçası olarak görülüyorsa *Hadis Tarihi* ve *Tasnifu'l-ulûm* isimli eserlerinde yaptığı ilimler tasnifinde neden ulûm-i İslamiyye kısmında zikredildi? Zira ilimleri ulûm-i İslamiyye ve ulûm-i dâhile diye temelde ikiye ayıran İzmirli İsmail Hakkı, tarih ilmini dâhile ilimlerin ulûm-i nefsiyye başlığı altında ele almaktadır.⁴⁶ Buna karşın hadis ilimlerini ise ulûm-i İslamiyye'nin ulûm-i âliyye kısmında zikrettiği görülmektedir.⁴⁷

⁴⁰ Konuyla ilgili İzmirli İsmail Hakkı'nın daha geniş tasnifi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Tasnifu'l-ulûm*, Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmail Hakkı, 3759; Tahsin Demir, *İzmirli İsmail Hakkı'ya göre İlimler Tasnifi* (Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2016; Mehmet Şeker, "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Tasnifu'l-ulûm' İsmi Eseri", *İzmirli İsmail Hakkı (Sempozyum: 24-25 Kasım 1995)*, ed. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 149-155.

⁴¹ Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadis* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2013), 30-34.

⁴² İzmirli, *Hadis Tarihi*, 281. İzmirli İsmail Hakkı'nın bu yazısını İbrahim Hatiboğlu neşrettiği *Hadis Tarihi* isimli eserin 731. Dipnotunda aktarmaktadır.

⁴³ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 281.

⁴⁴ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 281.

⁴⁵ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 281.

⁴⁶ Konuyla ilgili İzmirli İsmail Hakkı'nın daha geniş tasnifi için bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Tasnifu'l-ulûm*, 6-7.

⁴⁷ İzmirli İsmail Hakkı, *Tasnifu'l-ulûm*, 6-7.

Burada dikkat edilmesi gereken birkaç husus bulunmaktadır. Nitekim bunlardan biri *tasnifu'l-ulûm* isimli eserinde ulûm-i 'âliye'den saydığı hadis ilminin usûl-i hadis ve asl-i hadis ilimleri olduğu görülmektedir. Hadis tarihi isimli eserinde yaptığı daha sonraki tasnifte ise hadis ilimlerini kendisi rivâyetu'l-hadis ve dirâyetu'l-hadis diye isimlendirmiştir.⁴⁸ Dolayısıyla kendisinin bu iki tasnifte de hadis ilminin tarihine dair bir vurgu yapmadığı söylenebilir. Ancak konuyla ilgili yaptığımız bu açıklama da onun hadis ilmini nereye konumlandığını göstermede yetersiz kalmaktadır. Zira kendisi *Hadis Tarihi* isimli kitabında hadis tarihi ile hadis ilminin mevzusunun bir olduğunu savunmaktadır.⁴⁹ İkisi arasındaki farkı değerlendiren İzmirli İsmail hakkı, hadis ilminin konularını bablara ve fasıllara ayırarak anlattığını ancak hadis tarihinin aynı konuları dönemler itibarıyla sahasına aldığını ifade etmektedir.⁵⁰ Bu minvalde onun hadis ilimleri derken aslında hadis tarihini de bu minvalde değerlendirdiği görülmektedir.

O halde onun tarih ilmi hususunda yaptığı açıklamalar dikkate alındığında rivâyete taalluk eden ilimleri bu kapsamda ele aldığı açık bir şekilde söylenebilir. Ancak bu açıklamalar bağlamında hadis ilmiyle dolaylı bir şekilde her ne kadar bağlantısını kurmuş olsak da onu hadis ilmini tümüyle tarih ilminin bir parçası olarak görmemekte ve ulûm-ı İslamiyye kısmında ona ayrı bir değer atfetmektedir. Bunun sebebi pek tabii önceki ilmi birikimi ve Dârülfünun-i Şâhâne bünyesinde kurulan Dârülfünun Ulûm-ı Aliye-i Diniye şubesinde de hadis derslerinin veriliyor olması olabilir. Zira Dârülfünun Ulûm-ı Aliye-i Diniye şubesinde tefsîr-i şerîf, hadis-i şerîf ve usûl-i hadis, ilm-i fıkıh, usûl-i fıkıh, ilm-i kelim, tarih-i dini İslam dersleri bulunmaktaydı⁵¹ ve bunlar şubenin isminden de anlaşılacağı üzere Ulûm-ı Aliye kısmında değerlendirilmekteydi.

Konuyla ilgili bir diğer yaklaşımımız ise *Hadis Tarihi* eserinin genelinde tespit edilen İzmirli'nin vermeye çalıştığı genel resim ile ilgilidir. Zira kendisi gerek eserinin başlıklarında gerekse de konulara giriş yaparken klasik usule bağlı bir tablo çizmektedir. Ancak konuyla ilgili ayrıntılar ele alındığında daha sonraki bölümlerde de görüleceği üzere satır aralarında klasik eleştirisi yaptığı görülmektedir. *Menhec-i İlm-i Târih* isimli eserinde de bağlantıyı dolaylı bir şekilde kuruyor olması da onun görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymadığı izlenimini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca *Hadis Tarihi* isimli eserinin girişinde verdiği ilimler tasnifinde hadis ilmini konumlandığı yer de onun ilk bakışta vermek istediği resme uygun düşmektedir.

2.3. Hadislerin Yazılması

Hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılıp yazılmadığı hususuyla ilgili olarak farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber'in sahabenin bazısına yazma izni verirken diğerlerine vermemesi yönündeki rivâyetlerin tahkik ve değerlendirmesi hadis tarihinin önemli konuları arasında sayılmaktadır. Nitekim özellikle Joseph Schacht⁵² ve Gualtherus Hendrik Albert Juynboll'un⁵³ hadislerin ilk asırda yazılmadığı iddiasının yanında Fuat Sezgin⁵⁴ ve Nabia Abbott⁵⁵ gibi isimlerin hadislerin yazılı bir kaynağa dayandığı iddiası iki zıt fikri temsil ederken Gregor Schoeler⁵⁶ ise bu hususta orta yolu benimsemiştir. Tüm bu görüş ve iddialar İslam dünyasında hadislerin ne zaman yazılmaya başlandığı ve yazılı bir kaynağa dayanıp dayanmadığı yönündeki tartışmaları da beraberinde getirmektedir.⁵⁷

⁴⁸ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 42.

⁴⁹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 281.

⁵⁰ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 281.

⁵¹ İhsanoğlu, "İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi", 8.

⁵² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford 1975), 36-37.

⁵³ Gualtherus Hendrik Albert Juynboll, *Muslim Tradition* (London: Cambridge University Press, 2008), 9-10.

⁵⁴ Fuat Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* (Ankara, Kitabiyat, 2000), 105.

⁵⁵ Nabia Abbott, *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1967), 2: 6-11.

⁵⁶ Gregor Schoeler, *The Genesis of Literature in Islam* (Edinburgh: Edinburgh Press, 2009), 16-30.

⁵⁷ Nimetullah Akın, "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 47-70; Dilek Tekin, "Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhi Rivayeti Meselesine Bakışları", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 41-62.

Bu tartışmalar ekseninde düşünüldüğünde ise hadislerin ne zaman yazılmaya başlandığı meselesi hadis ilminin temel yapı taşlarından biridir. Zira onun gerçekliğinin sorgulandığı alanda dahi en temel argüman hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazılmamış olduğu iddiasıyla bağlantılıdır. İzmirli İsmail Hakkı konuyla ilgili olarak temel duruşunu anlamamızı zorlaştıran bazı bilgiler serdetmektedir. Kendisi hicri birinci asırda hadislerin yazılmadığını⁵⁸ ve hadislerin bir yerde toplanmış ve yazılmamış olduğunu⁵⁹ ancak birinci asrın sonunda yazmanın caiz⁶⁰ görüldüğünü⁶¹ söylemektedir. Bununla birlikte ilk asırda sahabenin hadisleri lafız ile edâ ve hıfz ve edâ ettiklerini; hadislerin müdevven ve müretteb olmadığını ifade etmektedir.⁶² Bu bilgilerden hareket edildiğinde kendisinin hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılmadığını iddia ettiği anlaşılabilir. Ancak İzmirli'nin eserinde belirttiği “bidâyetü'l-emirde ehâdisin ulemanın evrâk-ı mahsûsasında muhafaza edildiği” yönündeki tabiri⁶³ yukarıda zikredilen görüşüyle tezat içerir gözükmemektedir. Nitekim ilk zikredilen ifadelerden hareketle Hz. Peygamber döneminde hadislerin yazılmadığı anlaşılmaktadır. Ancak daha sonra verilen cümlede yer alan *evrâk-ı mahsusa* ifadesi konuyla ilgili yaklaşımının ne olduğunun ayrıca tetkike tabi tutulmasını gerektirmektedir.

İzmirli'nin “sadr-ı evvelin ricâlinin kalpleri sandûk-i ilm idi. Tedvîn bu evrâk-ı mahsûsa'dan ibaretti. Kur'ân-ı Mübîn'i bir yere cem' edip ona Mushaf-ı Şerif dedikleri halde ehâdis-i şerîfeyi bir yerde toplamamışlar, yazmamışlar idi.”⁶⁴ cümlesi ise *evrâk-ı mahsusa* ifadesinin yazılı bir kaynağa işaret etmediğini göstermektedir. Zira kendisi *evrâk-ı mahsusa* derken kalpte olan bir bilgiye işaret ettiğini açıklamış olmaktadır. Ayrıca yine aynı cümlesinde Kur'ân'ın yazıldığını ve hadislerin yazılmadığını söylemesi de sahabenin ilk devirde Kur'ân'a ehemmiyet verdiğine işaret etmektedir. Buna ek olarak eserine başlarken Kur'ân'ın cem' edilmesi meselesini hadislerin toplanmasından önce zikretmesi onun öncelik ve sonralık açısından Kur'ân ve hadislerin yazılması meselesine yaklaşımını göstermesi açısından önemlidir.⁶⁵

Dolayısıyla İzmirli'nin ilk devirde Kur'ân'ın yazılması ve toplanması ile meşgul olan sahabenin hadislerin toplanması ve yazılmasını ilk asrın sonuna doğru caiz görüldüğü iddiasında olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o bunu söylerken hadislerin ilk devirde olmadığını iddia etmemektedir. O dönemdeki ricâlin kalplerinde bu bilgilerin yer aldığını ifade etmesi daha sonradan toplanan bilginin kendi açısından gerçek olduğunu göstermektedir.

Bu minvalde söylenmesi gereken bir diğer şey ise İzmirli'nin konuya oldukça ihtiyatlı yaklaşmasıdır. Görüldüğü üzere meseleyle ilgili görüşünü resmederken özellikle batıda yazılmış eserlere ve görüşlere de hâkim olduğunu bildiğimiz İzmirli'nin hadislerin sonraki dönemlerde uydurulup Hz. Peygamber'e dayandırıldığı yönündeki iddiaları da tasvip etmediği ortaya çıkmaktadır. Özellikle kendisinin *evrâk* kelimesini kullanıyor olması da ayrıca dikkat çekicidir. Öyle ki burada da hadislerin Hz. Peygamber döneminde yazıldığı yönündeki genel kanıyla kendi görüşü arasında ince bir geçiş sağladığı izlenimi doğmaktadır.

2.4. Buhari ve Müslim'in *Sahih* İsimli Eserlerine Bakışı

İzmirli İsmail Hakkı eserinde *Hadislerin Sıhhati Bakımından Buhârî ve Müslim* diye bir başlık açmış ve bu başlık altında Buhârî ve Müslim'in eserlerinin yöntemlerine ve birbirlerine karşı tercih edilir taraflarına eserlerin değerine vurgu yaparak yer vermiştir.⁶⁶ Konuya başlama şekli daha önce de görüldüğü üzere onun klasik usule uygun bir tablo çizdiğini göstermektedir. Ancak yine yöntemi olduğu üzere konuyla ilgili eleştirilerini kendi yorumunu katmadan diğer alimlere atıfla zikretmektedir. Zira birbirlerine karşı tercih edilme sebeplerine değindiği bölümde her ikisinin de

⁵⁸ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 45.

⁵⁹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 63.

⁶⁰ Bu ifadesinden de hadislerin yazıldığı anlaşılmamaktadır. Buna karşın sadece hadislerin yazılmasının caiz görüldüğünü ifade eden bir cümledir.

⁶¹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 62.

⁶² İzmirli, *Hadis Tarihi*, 63.

⁶³ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 63.

⁶⁴ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 63.

⁶⁵ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 45.

⁶⁶ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 86.

eserinde ta'n edilen ravilerin fazlasıyla⁶⁷ bulunduğunu Buhârî'nin eserinde teferrüd ettiği raviler arasında ta'n edilen râvi oranının Müslim'in eserinden daha fazla olduğunu belirtmektedir.⁶⁸ Konunun devamını sağlamak için ise ileriki sayfalarda *Sahih Kaynaklardaki Tenkit Edilen Hadisler* diye bir başlık açmış ve bu başlık altında özellikle Buhârî'de geçen ve Dârekutnî (ö. 385/995) tarafından eleştirilen hadislerle yer vermiş ayrıca Müslim'den örnekler zikretmiştir.⁶⁹

İzmirli konuya başlarken Buhârî ve Müslim'de yer alan hadislerden muttasıl olanların şüphesiz bir şekilde sahih olduğunu ifade etmektedir. Ancak devamında Dârekutnî gibi bazı imamların tenkit ettiklerinin, muallak rivâyetlerden temrîz sigasıyla nakledilenlerin bu durumdan müstesnâ olduğunu belirtmektedir.⁷⁰ Ayrıca Buhârî'nin muallak rivâyetler hususunda kendi şartlarına uymadığı, cüzi inkitâ bulunan senedlere ve hasen derecesindeki hadislerle yer verdiği dair örnekleri ele almaktadır.⁷¹ Öyle ki Buhârî'nin özellikle bab başlıkları ile ilgili "Buhârî'nin maksadı, mevzusu ve ebvâbın mütûnu sahihtir. Terâcim ve emsâli böyle değildir."⁷² demek ve özellikle bab başlıklarındaki isnadlarla ilgili açık bir eleştiri de bulunmaktadır.

Örneğin, zekât babında yer alan "قال طاوس قال معاذ بن جبل لاهل اليمن", "Tâvus, Mu'âz b. Cebel'in şöyle şöyle dediğini söyledi" rivâyetinde Tâvus isnadının sahih olduğunu ancak Tâvus'un Mu'âz b. Cebel'den işitmediğini Dârekutnî'ye dayandırarak açıklamakta ve isnadın da cüz'î inkitâ bulunduğu için zayıf olduğu yorumunu yapmaktadır.⁷³

Buhârî ile ilgili eserde değinilen bir diğer husus ise bidat sahibi râvilerin rivâyetlerine eserinde yer verdiği iddiasıdır. İzmirli, bidat sahibi râvileri ele aldığı kısımda bu ravileri *gulât-i bid'at* ve *du'ât-ı bid'at* diye iki kısma ayırmaktadır. Buhârî'nin ise hadisi tağyîr etmeyen du'âtdan rivâyette bulunduğunu belirtmektedir.⁷⁴ Du'ât-ı Havâric'ten olan İmrân b. Hassân'da (ö. 84) teşeyyu' bulunduğunu ve bu ismin Buhârî'de rivâyetinin olduğunu ifade etmektedir.⁷⁵ İzmirli, yukarıda görüldüğü üzere hadiste tağyîr yapmayan ruvât tanımlamasını yaparak ise bu ravilerin hadislerinin isnad ve metinlerinde herhangi bir sorun bulunmayacağını da söylemekte ve Buhârî ile ilgili yapmış olduğu eleştiriye bu şekilde yumuşatmaktadır. Bunu yaparken ise eserdeki genel yöntemi bağlamında görüşlerini yine klasik bir temele dayandırmaktadır. Ancak bu tespitin akabinde Zehebi'den şu ifadeleri aktarmaktadır: "bid'at-ı sugrâ yani bilâ guluuv teşeyyu', guluuv ile teşeyyu' gibi bidatler tâbi'in ve tebeu't-tâbiîn arasında şâyi' idi. Halbu bu zevatın dinleri, sıdkları, vera'aları var idi. Eğer bunlar reddolunursa birçok âsar kalmaz. Şeyhayn birçok ehl-i bid'at ile istişhad etmişlerdir."⁷⁶

İzmirli'nin sergilemiş olduğu bu yaklaşım aslında yukarıda da işaret edildiği gibi ilk ve tek değildir. Klasik dönemde de Dârekutnî, Dimyâtî (ö. 705/1306) gibi alimler tarafından da Sahihayn'a eleştiriler yapıldığı bilinmektedir.⁷⁷ Ancak Sahihayn'ın derecesi, önemi ve yöntemleri hakkında bilgi veren Hadis Usulü kitaplarında bu eleştiriler genellikle değinilmemiştir. İzmirli ise bu hususta diğer konularda da olduğu gibi geleneğin bir bakıma dışına çıkmaktadır. Ancak bunu yaparken temkini elden bırakmamakta, mutedil bir yol izlemeye çalışmakta ve iddialarını klasik dönemden alıntılarla desteklemektedir.

⁶⁷ Buhârî için müneferid olduğu 100 kadar raviden 80'inin, Müslim'in için müneferid olduğu 600 kişiden 160 kadarının ta'n edildiğini ifade etmektedir. (İzmirli, *Hadis Tarihi*, 87.)

⁶⁸ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 87.

⁶⁹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 94.

⁷⁰ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 94.

⁷¹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 94-95. İzmirli'nin burada Buhârî'ye yapılan eleştirilerle ilgili verilen cevaplara yer vermemesi kendisinin konuyla ilgili duruşunu göstermesi açısından önemlidir.

⁷² İzmirli, *Hadis Tarihi*, 96.

⁷³ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 95.

⁷⁴ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 101.

⁷⁵ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 102.

⁷⁶ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 102.

⁷⁷ Mehmet Said Hatipoğlu, "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yöneltilmiş Eleştiriler", *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997): 6-14.

2.5. Hanefîlerin Hadis Anlayışlarına Yer Vermesi

İzmirli'nin eserindeki önemli özelliklerinden biri de ele aldığı meselelerde ehl-i rey mensuplarının veya daha sonraki isimlendirmesiyle hanefîlerin görüşlerine tarafsız bir şekilde yer vermeye çalışma gayretidir. Nitekim *Hadis Tarihi*'ne bir giriş yazan İbrahim Hatiboğlu da bu konuya vurgu yapmış ve klasik hadis usulü eserlerinde Ebû Hanîfe'nin (ö.159/767) adı bile geçmezken İzmirli'nin yaklaşık olarak otuz yerde ehl-i rey mensuplarının görüşlerine yer verdiğini ifade etmiştir.⁷⁸ İbrahim Hatiboğlu'nun ifadelerine ek olarak hadis usulü eserlerinde İzmirli'nin Hanefî mezhebinin hadis ile ilgili görüşlerine bu denli yer veren ilk kişi olmadığı da söylenmelidir. Zira Osmanlı dönemi hadis usulü eserleri incelendiğinde eserlerde Hanefî hadis anlayışına sıkça atıf yapıldığı görülmektedir. Çalışmamızın bu başlığında da İzmirli'nin konuyla ilgili yaklaşımını belirterek Osmanlı dönemi hadis usulü eserlerinden de konuyla ilgili benzer örnekler zikredilmeye çalışılacaktır. Böylece İzmirli'nin bu vurgusunun fıkıh temelli bir ilmi anlayışa sahip olduğunu düşündüğümüz Osmanlı'daki bir geleneğin devamı olduğu vurgulanmaya çalışılacaktır.

Yukarıda İzmirli'nin ehl-i rey taraftarlarının görüşlerine eserinde tarafsız bir şekilde yer verdiği ifade edilmişti. Bu ifademizden maksat ise kendisinin onların görüşlerini eleştirmek veya çürütmek için eserine yer vermediğini vurgulamak istememizdir. Nitekim İzmirli'nin hicri ikinci asır hadis literatürünü zikrederken özellikle Ebû Hanîfe⁷⁹ ve İmam Muhammed'in⁸⁰ (ö. 189/805) eserlerini zikretmesi ve özellikle Ebû Hanîfe'nin ilk fıkhi tertib yapan kişi olduğunu ve İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) dahi tertibini ona dayandırdığını ifade etmesi⁸¹ konunun anlaşılması açısından güzel bir örnektir. Yine bazı kaynakları cem' eden eserlerden bahsederken Sagâni'n (ö. 650/1252), Ebû Abdullah Muhammed el-Ezdi'nin (ö. 488/1095), Ebû Abdullah Muhammed el-Mizzî'nin (ö. 582/1186), Abdülhak el-İşbili'nin (ö. 581/1185) Sahihayn'daki hadisleri cem' ettiğini belirtirken, Ebû Mueyyed el-Havârizmi'nin İmâm-ı Azâm'a ait on beş müsnedi cem' ettiğini de maddeleri arasına eklemektedir.⁸² Bu durum da aslında kendisinin hadis ilminin sadece ehl-i hadis tarafından ortaya konulmuş bir ilim olarak görmediğini göstermektedir.

Ehl-i hadis ve ehl-i rey'in metodları bakımından farklılaştığı noktalara da yer yer atıf yapan İzmirli'nin Evzâ'î ve Ebû Hanîfe arasında rükûya varırken ve rükûdan kalkarken ellerin kaldırılması hususunda geçen diyalog oldukça önemlidir.⁸³ Buna göre Evzâ'î'nin (ö. 157/774) "Zührî an Sâlim an ebîhi" tarihiyle gelen Hz. Peygamber'in namaza başlarken, rükû ederken ve rükû'dan kalkarken ellerini kaldırdığını bildiren rivâyeti esas aldığını, Ebû Hanîfe'nin ise Hammâd'ın İbrahim, Alkame ve Esved, Abdullah b. Mes'ûd tarihiyle aktardığı Hz. Peygamber'in sadece namaza başlarken ellerini kaldırdığı yönündeki rivâyetle amel ettiğini açıklamaktadır.⁸⁴ Konuyla ilgili bu iki farklı yaklaşımın sebebi ise rivâyette Hammâd'ın Ebû Hanîfe tarafından Evzâ'î'nin senesinde yer alan raviden daha fakih görülmesi olarak açıklanmaktadır. İzmirli ise konuyla ilgili açıklamasında Ebû Hanîfe'nin fıkıh-i râviyi, Evzâ'î'nin ise uluvv-i isnadı tercih ettiğini başka bir yoruma girmeden aktarmakta ve aralarındaki metod farkını böylece ortaya koymaktadır.⁸⁵

Ayrıca İmâm-ı Azâm'dan nakledilen "Hadis rivâyeti hususunda bazıları mübâlağada bazıları ise bilakis tesâhülde bulunuyorlar, müteşeddid olanlardan ancak ravinin hıfzından ve tezekküründen rivâyet ettiği hadiste hüccet bulunur" sözünü alarak Ebû Hanîfe'nin az rivâyet etmesinin sebebinin verâ' sahibi olması ve son derecede ihtiyat sahibi olmasına bağlamaktadır. Bu konuda Ebû Hanîfe'ye yapılan eleştirilerin ise herhangi bir ilmi kıymetinin bulunmadığını ifade etmekte⁸⁶ ve böylece bir bakıma bir Ebû Hanîfe savunusunda bulunmaktadır.

⁷⁸ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 28. Konuyla ilgili bu kısım, eseri neşreden İbrahim Hatiboğlu'nun yazmış olduğu Giriş Bölümünden alınmıştır.

⁷⁹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 246.

⁸⁰ İzmirli *Hadis Tarihi*, 66.

⁸¹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 65.

⁸² İzmirli, *Hadis Tarihi*, 242-243.

⁸³ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 85-86.

⁸⁴ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 85-86.

⁸⁵ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 85.

⁸⁶ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 211.

Fıkıhçıların mürsel hadisi kabulü⁸⁷, muzdarib hadis hakkındaki yaklaşımı⁸⁸, mübhem ravilere bakışı⁸⁹ gibi daha pek çok konuda eserinde görüşlerine yer verdiği görülmektedir. Ancak konuyu daha fazla uzatmamak için zikrettiğimiz örneklerle yetineceğiz.

Osmanlı dönemi müstakil hadis usulü eserlerine⁹⁰ bakıldığında fıkıhçıların hadis anlayışının bu eserlerde gündeme geldiği görülmektedir. Osmanlı döneminin üzerine en çok şerh ve haşiye yapılan çalışmalarından biri Birgivi'nin *Risâle fi Usûli'l-hadis* isimli eserine şerh yazan Dâvûd-i Karsî'nin (ö. 1169/1756) *Şerhu Usûli'l-hadis*'inin pek çok yerinde fıkıh ehline atıfta bulunmaktadır. Örneğin Birgivi'nin eserinde adalet kavramının şâhidlik kavramından daha âmm bir anlam ifade ettiğini belirtmesi üzerine⁹¹ Dâvûd el-Karsî, râvinin adil olması meselesinin anlatıldığı bölümde fıkıhtaki şâhid kavramıyla bir karşılaştırmaya gitmiş, iki kavramın benzer ve farklılaşan yönlerine işaret etmiş ve aralarında umum-husus min vech ilişkisi olduğu sonucuna varmıştır.⁹² Meseleyi açıklarken ise adalette râvinin köle durumunda olabileceğini ancak şâhidlik hususunda kölenin şahitliğinin geçerli olmadığını ifade etmektedir.⁹³

Dâvûd el-Karsî eserinin başka bir yerinde ise yine fıkıhçıların görüşüne atıf yaparak mürsel'in muttasılın zıttı anlamında olduğunu belirtmekte ve bununla birlikte yine mürsel hadis hususunda Hanefilerin görüşlerine çokça atıf yapmaktadır.⁹⁴

İbrahim Sıdkı İşkodrâvî (ö. 1250/1834) ise *Risâle fi Usûl* isimli eserinde şu cümlelere yer vermektedir:

“....Râvî hadis rivayeti ile meşhur ve ma'rûf fakih olursa hulefâ-i râşidîn ve abâdile ve Zeyd b. Sâbit ve Mu'âz ve Aişe Sıddîka ve gayrıları rıdvanullah-i aleyhim gibi rivayet ettikleri hadis kıyasa muvafık olsun veya olmasın makbuldür. Eğer râvî hadis-i fakih olmaz ise Ebû Hureyre ve Enes ve Selmân ve Bilal ve gayrıları gibi rivâyetleri red olunur. Rivayet ettikleri hadis asla kıyasa muvafık değil ise ve eğer kıyasın birine muvafık ve ahârna muhâlif olursa muvafık olduğunda makbuldür. Kıyasa asla muvafık olmayanın nazîri musarrât hadisi gibi.....”⁹⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere İşkodrâvî râvinin özelliklerini aktarırken özellikle fakih ravi terimine vurgu yapmakta ve kıyasa uygunluğunun rivâyetin kabulünde önemli bir etken olduğunu belirtmektedir. Müellifin bu yaklaşımı fıkıh usulü sünnet kitaplarının konuyu ele alma biçimiyle örtüşmektedir. Nitekim fakih râvi teriminin kullanılması, Ebû Hureyre ve Enes b. Mâlik rivâyetlerine karşı sergilenen ihtiyatlı tutum, kıyasa muvafakat şartının ileri sürülmesi ve musarrât hadisinin örnek olarak kullanılması bu iddiayı destekler niteliktedir.⁹⁶

Konuyla ilgili örnekler çoğaltılabilir niteliktedir ancak bir makalenin kapsamını aşacağından bu kadarıyla iktifa etmekteyiz. O halde, İzmirli'nin meseleyi ele alış üslubunun aslında Osmanlı ilim geleneği hadis usulü eserlerinde de uygulanan bir metot olduğu anlaşılmaktadır.

3. HÜSEYİN AVNİ ARAPKİRLİ'NİN *el-BUGYETU'L-HASİS Fİ TÂRİHİ'L-HADİS* İSİMLİ ESERİ

Hüseyn Avni *el-Bugyetu'l-Hasis fi Târîhi'l-Hadis* özellikle baş kısımlarında İzmirli'nin takip ettiği usul üzerine gitmekte ancak ona göre usul ve cerh tadil kısmını çok muhtasar bir şekilde

⁸⁷ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 118-119.

⁸⁸ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 167.

⁸⁹ İzmirli, *Hadis Tarihi*, 186.

⁹⁰ Osmanlı dönemi hadis usulü eserleri için bkz. Sadık Cihan, “Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulu Hadis Eserleri, Risaleleri ve Nuhbetu'l-fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercüme”, *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975): 127-136; Mustafa Celil Altuntaş, Osmanlı Döneminde Hadis İlmi (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi 2018), 319-332.

⁹¹ Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadis*, 7.

⁹² Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadis*, 128.

⁹³ Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadis*, 128.

⁹⁴ Dâvûd-i Karsî, *Şerhu Usûli'l-hadis*, 69-70.

⁹⁵ İşkodrâvî, *Risâle fi'l-usûl*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 590/1, 7.

⁹⁶ Taftazânî, *et-Telviḥ ilâ Keşfi Hakâik-i't-tenkih* (Beyrut: Şeriketu dâri'l-Erkam b. Ubey el-Erkam, ty.) 2:5-7.

ele alıp hadis tarihinin özellikle Hz. Peygamber ve sahabe dönemine ağırlık vermektedir. Dolayısıyla Hüseyin Avni, eserinde İzmirli'ye göre tarih konularına daha ağırlık vermekte ve bunun yanında hadis usulü ve cerh ta'dil gibi ilimleri çok daha muhtasar bir şekilde ele almaktadır. Ancak Cumhuriyet döneminin İzmirli'den sonra hadis alanında yapılan ikinci çalışma olması açısından önemlidir. Çalışmamızın devam eden kısmında eserinde çok fazla tartışmaya yer vermeyen Hüseyin Avni'nin düşünce yapısını daha iyi anlamak için İzmirli'de yapıldığı gibi ilimler tasnifi, tarih ve hadis tarihi ilişkisi hadislerin yazılması meselesi gibi konuları bazı misallerle ayrıntılı bir şekilde ele alacağız. Ancak İzmirli'de ele alınan Buhari ve Müslim'in eserlerine bakışı ve Hanefîlerin hadis anlayışına değinmesi gibi meselelerin Hüseyin Avni'nin eserinde bir tartışma konusu oluşturmamasından dolayı bu kısımda bu başlıklara yer verilmeyecektir.

3.1. İlimler Tasnifi

Hüseyin Avni Arapkırlı'da İzmirli İsmail Hakkı'da görüldüğü gibi eserine ilimler tasnifi ile başlamaktadır. Buna göre ulûm-i İslâmiyye'yi ulûm-i 'âliye ve ulûm-i âliye olarak ikiye ayırmaktadır. Ulûm-i 'âliye'den saydığı ilimler ilm-i tefsir, ilm-i hadis ve ilm-i fıkıh iken ulûm-i âliye'nin kısımları ulûm-i Arabiyye ve ulûm-i edebiyye'dir. Ulûm-i 'âliye'den saydığı hadis ilmini ise İzmirli gibi rivâyetu'l-hadis ve dirâyetu'l-hadis olmak üzere ikiye ayırmaktadır.⁹⁷ Daha önce de ifade edildiği üzere İzmirli'nin tasnifiyle neredeyse birebir aynı olan bu tasnif Osmanlı ilim geleneğinin bir devamı özelliğindedir. İzmirli gibi kelamcı yönüyle tanıtan Hüseyin Avni Arapkırlı'nın de hususen mantık ve felsefe gibi ilimlerde görülen bu geleneği hadis ilminde devam ettirdikleri söylenebilir.⁹⁸

3.2. Tarih ve Hadis Tarihi İlişkisi

Hüseyin Avni'nin tarih ve hadis ilimleri arasında kurduğu bağlantı İzmirli'ye göre daha nettir. Zira İzmirli'nin rivâyet ilimleri diye nitelediği tarih ilimlerinin alt dallarından birini Hüseyin Avni doğrudan hadis diye belirtmektedir. Ona göre tarih ilmi, umûmî ve hususî olarak ikiye ayrılmaktadır. Târih-i umûmî bütün milletlerin geçmişteki hayatı, olayları ve bunların zamanlarından bahseden bir ilimdir. Târih-i hususî ise yalnız bir kavmin veya devletin ahvalinden, ilim ve örfünden ve bunların zamanından bahseden bir ilimdir. Hüseyin Avni'ye göre her kavme ve ilme dair hususi tarihler yazılmıştır ve hadis tarihi de bunlardan biridir.⁹⁹

Buna göre Hüseyin Avni, kaleme almış olduğu bu eserin kapsamını tarih ilminin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Ancak ilimler tasnifinde hadis ilmini rivâyet ve dirâyet olarak ulûm-i İslâmiyye'nin ulûm-i 'âliye kısmında değerlendirmesi konuyla ilgili bir kafa karışıklığına sebep olmaktadır.

Yukarıda görüldüğü üzere kendisi hadis tarihi ilmini tarih ilminin bir parçası saymaktadır. Bu durumda Hüseyin Avni, hadis ilminin genel itibarıyla tarihin bir parçası olarak görülmediği sonucunu beraberinde getirmektedir. Ancak konuyla ilgili cümlesinde müellifin "işte takriri sadedinde bulunduğunuz (târih-i hadis) dahi bir târih-i hususidir"¹⁰⁰ ifadesini kullanması ve eserin içeriğinin hadis ilminin bir parçası olarak görmediğini göstermektedir.

Hüseyin Avni'nin hadis tarihi ile ilgili kaleme aldığı *el-Bugyetu'l-hasîs fi Târîhi'l-Hadis* isimli eserine bakıldığında da eserinde İzmirli'nin *Hadis Tarihi* isimli eserinin aksine hadis ilminin tarihsel süreç üzerinde daha fazla durduğu söylenebilir. Nitekim hadis usulü veya cerh ta'dil ile ilgili kısımların eserde çok muhtasar bir şekilde aktardığı ancak hadislerin yazılması ve özellikle sahabe dönemindeki hadis ilminin gelişimi hususunda özellikle durduğu söylenebilir. Bu durum da

⁹⁷ Arapkırlı, *el-Bugyetu'l-hasîs fi Târîhi'l-Hadis*, 2-3.

⁹⁸ Konuyla ilgili ayrıntılı bilgi İzmirli İsmail Hakkı'nın *Hadis Tarihi* isimli eserindeki İlimler Tasnifi başlığında geçtiği için bu kısımda ayrıntıya girilmeyecektir. Orada ulaşılan sonuca göre ise İbn Haldûn, Taşköprülüzâde ve Saçaklızâde'nin tasnifiyle bazı isimlendirmeler dışında bu tasnifin de benzerlik gösterdiği söylenebilir.

⁹⁹ Arapkırlı, *el-Bugyetu'l-hasîs fi Târîhi'l-Hadis*, 6.

¹⁰⁰ Arapkırlı, *el-Bugyetu'l-hasîs fi Târîhi'l-Hadis*, 6.

668 | Nilüfer Kalkan Yorulmaz. Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta ...
onun hadis ilmini tarih perspektifinden ele aldığını göstermektedir. Nitekim eserinin başında kendisi de zaman esaslı bir eser yazacağını ifade etmektedir.¹⁰¹

Bu bağlamda İzmirli'nin satır aralarında söylediğini Hüseyin Avni daha açık bir şekilde ifade etmekte ve hadis ilmini tarih ilminin bir alt başlığı olarak kabul etmekte ve muhtemelen Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin açılma ve ders isminin hadis ve hadis tarihi olarak değiştirilme amacına uygun bir şekilde hareket etmektedir. Ancak bunu yaparken de muhtemelen hadis ilmine atfettiği şeref¹⁰², medreseli oluşu ve daha önce Dârülfünun-i Şahane bünyesinde kurulan Dârülfünun Ulûm-ı Aliye Şubesi'nin müfredatına hadis derslerinin de dahil olması sebebiyle ayrıca onu ulûm-i İslamiyye'den saymaktadır. Aslında İzmirli 'de olduğu gibi Hüseyin Avni'de de gelecektekenden getirmiş olduğu birikim ile yeni oluşturulmaya çalışılan modern çizgi arasındaki tereddüdü göstermektedir.

3.3. Hadislerin Yazılması Meselesi

Hadislerin yazılması meselesiyle ilgili güncel tartışmalar üç ana grup etrafında İzmirli'nin konuyla ilgili görüşleri aktarılırken değinilmiştir. O sebeple bu başlık altında doğrudan Hüseyin Avni Arapkirli'nin konuyla ilgili yaklaşımına yer verilecektir. Hüseyin Avni Arapkirli hadislerin yazılması meselesiyle ilgili olarak sahabeden aktarılan ve birbirine mütearız olan hadisleri aktarmaktadır. Bilindiği üzere bu hadisler Hz. Peygamber'in ashâbdan bazısına hadislerin yazılması için izin verirken bazısına izin vermemektedir.¹⁰³ Hüseyin Avni bu durumun sebebinin ise hadislerin Kur'an ile karışması endişesine bağlamakta ve bu endişe ortadan kalktıktan sonra ise hadislerin yazıldığını "İşte bu hal, Ömer b. Abdulazîz'in zaman-ı hilâfetine kadar böylece ehâdis-i şerîfe ekseriyyen mahfûz-ı sudûr olarak müşâfeheden nakl ve rivâyet olmak suretiyle devam etti" ifadeleriyle ortaya koymaktadır.¹⁰⁴

Yukarıdaki ifadeler ilk okuyuşta hadislerin tedvin dönemine kadar yazılmadığı yönündeki görüşü destekler görünmektedir. Ancak burada Hüseyin Avni'nin koymuş olduğu ekseriyyen kaydı da ayrıca dikkat çekmektedir. Bu durum da nadiren de olsa Hz. Peygamber döneminde bazı yazılı kaynakların bulunma ihtimaline işaret etmektedir. Nitekim hadislerin râvilerin kalplerinde mahfuz olduğunu ifade etmesi ve ekseriyyen şifahi olarak nakledildiğini belirtmesi bunun en önemli göstergesidir. Ancak Hüseyin Avni'nin İzmirli'den konuyla ilgili temel farkı konuyla ilgili iddiasını daha açık bir şekilde ortaya koymasındır.

SONUÇ

Bu çalışmamızda modern bir kavram olan Üniversite'nin hayatımıza girmesi ve yine modern bir kavram olan İlahiyat Fakülteleri'nin açılmasıyla birlikte hadis-i şerîf ve usûl-i hadis ismiyle programda olan hadis derslerinin hadis ve hadis tarihi diye değiştirilmesi, ders sürelerinin kısaltılması, derslere özellikle hadisçi yönüyle tanınan hocalar yerine kelam çalışmalarıyla bilinen kişilerin girmesi gibi hususların hadis alanında bir dönüşümü amaçladığı açık bir şekilde görülmektedir. Ayrıca dönemin sosyal ve siyasi tarihi bağlamında bakıldığında da İngiliz sömürsündeki Hint alt kıtasında ortaya çıkan Kur'anîyyûn hareketi, Mısır'daki modernizm söylemlerinin Türkiye'ye etkisi ve Türkiye Cumhuriyet'inde bir geleneği temsil eden medreselerin kapatılarak üniversitelerin kurulması da bu dönüşümü destekler nitelikte görülmektedir. Ancak derslerde okutulan metinlerden hareketle bu dönüşümün ne kadar gerçekleştirilebildiği ana hedefi ekseninde gelenekle irtibatın nasıl devam ettiği ya da modern diyeceğimiz hususlara ne kadar girildiği konusunda bir şey söylenmesi gerekirse dönemin hadis ve hadis tarihi ders içeriklerinde geleneğe bağlılık kuvvetli ancak bazı noktalarda üstü kapalı eleştirilerin aktarıldığı bir arada kalmışlığı yansıttığı söylenebilir. Aslı itibarıyla Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'nin bir sorun teşkil etmediği daha önce kapatılan şubeler gibi yeni adım ve denemelerin bir halkasını oluşturduğu ve sonunda muhtemelen bu arada kalmışlık ve belki de medrese eğitiminden geçmiş olmaları sebebiyle moderne olan bağlılıkları başarılı

¹⁰¹ Arapkirli, *el-Bugyetu 'l-hasis fî Tarihi 'l-Hadis*, 5.

¹⁰² Arapkirli, *el-Bugyetu 'l-hasis fî Tarihi 'l-Hadis*, 1.

¹⁰³ Arapkirli, *el-Bugyetu 'l-hasis fî Tarihi 'l-Hadis*, 21-23.

¹⁰⁴ Arapkirli, *el-Bugyetu 'l-hasis fî Tarihi 'l-Hadis*, 24.

görünmediği için kapatıldığı hadis dersleri temele alındığında düşünülebilir. Bu hususun tespiti için ise dönemin İslami ilimler eğitiminin tüm alanları kapsayacak şekilde yapılması gerekmektedir.

Öncelikle eserlerle ilgili genel bir değerlendirme yapılmaya çalışılırsa aslında her iki müellifin de farklı metotlar izlediği söylenebilir. Nitekim İzmirli'nin tartışmalı konulara daha fazla girdiği, tartışmaları konularla ilgili görüşlerin aktarımında klasiğe dayanmaya çalıştığı, genelde konuyla ilgili yorumunu belirtmediği ancak tartışmalara yer verdiği ve meselelere tümüyle geleneksel eksende yaklaşmadığı söylenebilir. Nitekim Buhâri ve Müslim eleştirisi yaptığı kısımlarda eserlerin değerini belirttikten sonra onlar hakkında yapılan eleştirileri Dârekutnî'ye dayandırarak vermesi bunun en temel örneklerinden biridir. Bir diğer konu ise özellikle ilk dönemlerdeki ehl-i rey ve ehl-i hadis tartışmaları ve ehl-i hadise ait usul eserlerinin içeriği düşünüldüğünde Hanefilerin görüşlerine eserde yer vermesi ve bu konularda Hanefileri eleştiren bir üslup benimsememesi de aslında onun meselelere klasik hadis usulü gibi yaklaşmadığını göstermektedir. Bunun yanında bu konunun kendi siyasi geçmişi ve birikiminin bir sonucu olduğu da söylenebilir. Bununla birlikte İzmirli'nin eserinde en dikkat çeken husus özellikle hadislerin yazılması ve hadis-tarih ilişkisi kısmında görüldüğü üzere konuyla ilgili fikirlerini net bir şekilde ortaya koymamış olmasıdır. Satır arasında verdiği bilgilerden görüşlerini anlamaya çalıştığımız İzmirli'nin klasik çizginin dışına çıkma hususunda bir endişe taşıdığı söylenebilir. Ancak İzmirli'nin Hadis Tarihi dersleri kapsamında özellikle usul konularına geniş yer verdiği ve bu bağlamda ders ismiyle içeriğinin uyum sağlamadığı görülmektedir. Anlaşıldığı üzere onun hedefi hadis ilmini tarih olarak aktarmaktan ziyade daha medrese birikimini de kullanarak farklı ilim, mezhep ve ekollerle ilişkilerine işaret etmekte ve eleştirel bir zeminde okutmaktır.

Buna karşın Hüseyin Avni eserinde tartışmalı konulara pek girmemiş ve eserini daha çok zamanı itibar alarak dersin müfredatına da uygun bir şekilde bir tarih kitabı temelinde ele almıştır. Zira eserde az önce İzmirli'nin girmiş olduğu tartışmalı konuların hiçbirine girilmemiş olması, usul konularının çok muhtasar geçilmesi ve bunun yanında hadis ilminin devirlere ayrılarak aktarılması bunun en bariz örneklerindedir.

Her iki müellife gelenek ve modern arasında bir çizgi de bakılmaya çalışıldığında ise ikisinden birine gelenekçi ve modern tanımlaması yapılmasının mümkün olmadığı ancak yeni bir yöntem arayışında oldukları söylenebilir. Nitekim her ikisinde de gördüğümüz üzere konuya ilimler tasnifi ile başlama geleneği aslında hadis ilmi için dahi yeni bir durum olmayıp Osmanlı'dan gelen ilmi birikimin bir sonucu gibi düşünülebilir. Bunun yanında İzmirli'nin eserine Hanefilerin hadis anlayışını alması da aslında Osmanlı ilim geleneğinin hadis usulü alanındaki bir yöntemini yukarıda verilen örnekler çerçevesinde yansıtır görünmektedir.

Bunun yanında özellikle hadislerin yazılması hususundaki duruşları da onlarla ilgili net bir tanımlamayı imkânsız kılmaktadır. Zira İzmirli'nin ashâb'ın evrâk-ı mahsûsasında hadislerin mahfuz olduğunu söylemesi, bunun yanında Hüseyin Avni'nin hadislerin vahiy kaynaklığı olduğunu ve korunduğunu belirtmesi ancak bunun yanında hadislerin Hz. Peygamber döneminde genel itibarıyla yazılmadığına dair cümleler kurmaları da verilen örnekler çerçevesinde aslında gelenek ve modern arasındaki bir dilemmânın bir neticesi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca hadis ilmi ile tarih ilmi arasındaki ilişkiyi kurarken zikrettikleri birbirine mütearız tasnifler ilmi birikimlerinden getirdikleri tasnif anlayışı ile modern bir kurumda verilmek istenen hadis tarihi derslerinin muhtevası arasında bir ikilem yaşadıklarını göstermeye delil olarak kullanılabilir.

KAYNAKÇA

- Abbott, Nabia. *Studies in Arabic Literary Papyri: Qur'anic Commentary and Tradition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1967.
- Ahatlı, Erdinç. "İzmirli İsmail Hakkı'nın Yeniden Neşredilen Hadis Tarihi Adlı Eseri Üzerine". *Marife* 2/2 (2002): 229-336.
- Akalın, İsa. "Hüseyin Avni Arapkirli'nin Arapça Usûlu'l-hadis Elyazması Ders Notları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 15/2 (2017): 115-143.

670 | Nilüfer Kalkan Yorulmaz. Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta ...

- Akın, Nimetullah. "Hadislerin Yazılı Kaydı ve Literatür Esaslı Bir Disiplin Olma Süreci: A. Sprenger, I. Goldziher ve G. Schoeler'in Yaklaşımları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 6/1 (2008): 47-70.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmi*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2018.
- Arapkirli, Hüseyin Avni. *el-Bugyetu 'l-hasıs fi Tarihi 'l-Hadis*. Yazmalar, ny: 1a-84b. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Arapkirli, Hüseyin Avni. *Usûli 'l-hadis*. Hüseyin Avni Arapkirli, 593: 1a-48b. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi.
- Aziz, Ahmed. *Islamic Modernism in India and Pakistan: 1857-1964*. London: Oxford University, 1970.
- Babanzâde, Ahmed Naim. *Hadis Usulu*. İstanbul: Ravza Yayınları, 2009.
- Baloğlu, Adnan Bülent. "İzmirli İsmail Hakkı'nın 'Yeni İlm-i Kelam Anlayışı,'" *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu 24-25 Kasım 1995*. Ed. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. 93. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi (BCA). *30-11-1-0 Bakanlıklararası Tayin Daire Başkanlığı*. 8- 32 - 18.
- Başbakanlık Osmanlı Arşivleri (BOA). *Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR.HMŞ.İŞO)*. 8-11.
- Bedir, Mürteza. "İslam Düşünce Geleneğinde Nakli Düşünce Kavramı ve İbn Haldun". *İslam Araştırmaları Dergisi* 15 (2006): 5-31.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Birinci, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23: 535. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Cihan, Sadık. "Osmanlı Devrinde Türk Hadisçileri Tarafından Yazılan Usulu Hadis Eserleri, Risaleleri ve Nuhbetu'l-fiker Üzerine Yapılan Şerh ve Tercümelemler". *Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (1975): 127-136.
- Çetintaş, İbrahim. *Saçaklızâde ve İlimleri Sınıflandırması*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Çınar, Selime. *Farâbi'den Taşköprizâde'ye: İslam Medeniyeti'nde İlimler Tasnifinin Gelişimi*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, 2014.
- Dâvûd-i Karsî. *Şerhu Usûli 'l-hadis*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2013.
- Demir, Tahsin. *İzmirli İsmail Hakkı'ya göre İlimler Tasnifi*. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2016.
- Dölen, Emre. "Osmanlı'dan Cumhuriyete Darülfünun'da İlahiyat Öğretimi". *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. Ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- Duman, Ali. "İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri ve Fıkıh". *Bilimname* 14/1 (2008): 59-78.
- Er, Hamit. *İstanbul Darülfünunü İlahiyat Fakültesi Mecmuası Hoca ve Yazarları*. İstanbul: Sosyal Bilimler Araştırma Merkezi Şahinler Matbaacılık, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu Ulûmi 'd-Dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Mustasfâ min İlmi 'l-Usûl*. Cidde: eş-Şeriketü Medineti 'l-Münevvere li't-Tıbaa' ve'n-Neşr, 1993.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*. London: 1971.
- H. M. Bukhari Lubis. "Dahlân Kiai Hacı Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8: 418. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Hatiboğlu, İbrahim. *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları: Hint Alt Kutası, Mısır ve Türkiye'de Hadis Tartışmaları*. İstanbul: Hadisevi, 2004.
- Hatiboğlu, İbrahim. *İslam Dünyasının Çağdaşlaşma Serüveni: Hint Alt Kutası, Mısır Diyarı ve Türkiye Modernleşmesi Üzerine*. İstanbul: Hadisevi, 2004.
- Hatipoğlu, Mehmed Said. "Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelttiği Eleştiriler". *İslami Araştırmalar Dergisi* 10/1-2-3-4 (1997): 1-29.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1988.

- İhsanoğlu, Ekmeleddin. “İslam Dünyasının İlk İlahiyat Fakültesi”. *Dârülfünun İlahiyat Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri*. Ed. Tahsin Özcan, Ahmet Hamdi Furat, Hüseyin Sarıkaya. İstanbul: Ada Ofset, 2010.
- İlhan, Avni. “İzmirli'nin Mezhepler Tarihi Çalışmaları”. *İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu 24-25 Kasım 1995*. Ed. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. 71/76. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- İşkodrâvi, İbrahim Sıdkı. *Risâle fi'l-usûl*. Hacı Mahmud Efendi, 590/1: 81a-99b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Hadis Tarihi*. Nşr. İbrahim Hatiboğlu. 1. Baskı. İstanbul: Dârulhadis, 2002.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassalü'l-kelâm ve'l-hikme*. Dârülhilâfetalaliyye: Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1336.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tasnifu'l-ulûm*. İzmirli İsmail Hakkı, 3759: 1a-7b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Jaynboll, G.H.A. *Muslim Tradition*. London: Cambridge University Press, 2008.
- Kızıllı, Fatma. “Türkiye’de Hadis Araştırmaları ve Oryantalizm”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 303-331.
- Mehmet Ali Aynî. *Dârülfünun Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Oxford, 1975.
- Schoeler, Gregor. *The Genesis of Literature in Islam*. Edinburgh: Edinburgh Press, 2009.
- Sezgin, Fuat. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitabiyat, 2000.
- Şeker, Mehmet. “İzmirli İsmail Hakkı'nın ‘Tasnifu'l-ulûm’ İsimli Eseri”. İzmirli İsmail Hakkı Sempozyumu 24-25 Kasım. Ed. Mehmet Şeker, Adnan Bülent Baloğlu. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Taftazânî, Saduddin. *et-Telvîh ilâ keşfi hakâ'iki't-Tenqîh*. Beyrut: Şeriketu dâri'l-Erkam b. Ubey el-Erkam, ty.
- Taşköprülüzâde, Ahmed Efendi. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde*. Kahire: Dâru'l-kütübi'l-hadise, 1968.
- TBMM. *Meclis Tutanakları* (23.05.1926). 2: 445-447.
- Tekin, Dilek. “Batılı Araştırmacıların Hadislerin Yazılı-Şifâhî Rivayeti Meselesine Bakışları”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015): 41-62.
- Yurdagür, Metin. “Arapkirlî, Hüseyin Avnî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 3: 331. Ankara: TDV Yayınları.
- Yücel, Ahmet. “Hadis İlminde Tarih Anlayışı ve Tarih Yazıcılığı”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013): 271-302.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 673-691

**Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve
Kişisel Çıkar Argümanı**

*The Question of Just Ruling in Siyâsetnâmas: Ethical Argument and Self-interest
Argument*

Zeynel Abidin Kılınc

Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fak., Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü
Associate Professor, Sakarya University, Faculty of Political Sciences, Department of Political
Science and Public Administration

Sakarya, Turkey

zkilinc@sakarya.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3320-1290

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 12 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 28 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 673-691

Cite as / Atıf: Kılınc, Zeynel Abidin. "The Question of Just Ruling in *Siyâsetnâmas*: Ethical Argument and Self-interest Argument [Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel Çıkar Argümanı]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 673-691.

<https://doi.org/10.18505/cuid.619604>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: This study analyzes *Siyâsetnâma* tradition in Sunnî political thought in terms of exploring the problem of just ruling. In the relevant literature, the dominant approach considers *Siyâsetnâmas* as ethical advice in general and regards them as ineffective against an unjust ruler who has no ethical concern. This study criticizes this dominant view by claiming that in addition to the religious/ethical argument to promote a just rule, the *Siyâsetnâma* tradition develops a second argument designed specifically for an unjust ruler who ignores ethical advice. This second argument is ignored by the dominant position about the *Siyâsetnâma* tradition. I have called it *self-interest argument* in this study. An unjust ruler's self interest is to maintain, empower, and hand down his power to his descendants. The self-interest argument tries to convince a ruler who dismisses ethical advice to adopt just ruling by revealing that even for an unjust ruler the best strategy is just ruling to reach for his worldly aims.

Summary: Earlier civilizations generated a *Siyâsetnâma* tradition to provide ethical and practical advice to rulers about a just and efficient ruling in a society. This tradition played an important role in classical Islamic political thought. Muslim rulers and thinkers who are acquainted with this tradition as a result of early Islamic conquests. In the beginning, some *Siyâsetnâmas* were translated into Arabic but later Muslim administrators and thinkers wrote original *Siyâsetnâmas* by including their experiences and other Islamic sources. The *Siyâsetnâmas* put forward both ethical advice and practical methods for rulers to rule justly and efficiently their states. While ethical advises are mainly derived from religious sources and individuals considered to be holy, practical methods are gathered from experiences of rulers who became successful in establishing just, efficient, and strong states in history. The *Siyâsetnâma* tradition does not seek theoretical, abstract, and philosophical models of just ruling. Rather it relies on experimental reason, common sense, historical wisdom, and ethical reasoning. This tradition is called "Mirrors for Princes" in Western political thought.

In the relevant literature, the *Siyâsetnâma* tradition is seen as ethical advice in essence. This approach argues that this tradition simply relies on ethical and religious arguments to promote just ruling without devising any institutional measures such as a check and balance system to constraint the authority of the ruler. In the absence of any institutional control over the power of the ruler, the ethical argument means that: If the ruler rules justly, he would be awarded in the afterlife, while if he rules unjustly he would be punished in the afterlife. According to this approach, without any institutional measure, the *Siyâsetnâma* tradition, in reality, leaves the problem of just ruling to personal preference and the conscious of the ruler. It is up to the ruler whether he rules justly or unjustly, for there is not any external constraint over his power, given that he does not care about the afterlife. If he has a concern about his salvation in the afterlife, ethical advice would be effective, otherwise, those advice would not have any influence over him. As a result, according to this approach, the ethical argument fails in the final analysis against the unjust ruler who has no ethical concern.

This dominant view ignores a second approach developed in the *Siyâsetnâma* tradition specifically to convince the ruler who has not any ethical concern to rule justly. I call it *self-interest argument* in this study. Unlike the dominant approach's claim, the *Siyâsetnâma* tradition takes the problem of unjust ruler seriously and appeals to his self-interest to convince him to rule justly. The self-interest argument is clearly aware of the limits of the ethical argument against the ruler who does not care about the afterlife. An unjust ruler's self-interest is to maintain, empower, and then hand down his dynasty to his descendants. The self-interest argument tries to convince a ruler ignoring ethical advice to adopt the just ruling by revealing that even for an unjust ruler the best strategy is just rule to reach for his worldly aims. Many historical examples are given to make it clear that unjust rules are short-lived.

The essence of the self-interest argument is that: The just rule creates trust both among individuals and the state and society, then this widespread trust awakens the desire of attaining a comfortable life in human nature. The efforts of the individuals with the purpose of attaining a comfortable life lead to social and economic development in society, which in turn increases the financial sources of the state. That is why a just rule is the only solution to create a strong

state as well as a developed society. The unjust ruling on the other hand, leads to distrust between the state and society and among individuals. This distrust and fear from the state lead to deterioration of the economic situation, for the desire embedded in human nature to attain a comfortable life would not awaken in such a society. As a result, the ruler could not have the necessary financial resources, which would weaken his power. That is why the just ruling is the only solution that serves to the interest of a ruler who only wants worldly power. This study analyzes Mâwardî's and Ghazâlî's political theories to reveal the self-interest argument in the *Siyâsatnâma* tradition.

This self-interest argument could be seen in Hobbes' political theory also. Hobbes, as one of the founders of modern political thought, takes the civil wars created by different religious sects and ideologies in the 17th century Europe as his starting point to formulate his model of the state. Hobbes thinks that without social peace and order, there would not be a society. He offers a strong monarchy which relies on the unity of powers as a solution to establish a peaceful society. The only responsibility of *Leviathan* as a strong and effective state is to establish and maintain peace and order in society. Any restriction over individuals is acceptable to reach that goal according to Hobbes. The source of the authority of the ruler is not just rule but social peace and order. Yet, after securing peace and order, Hobbes argues, it is the best policy for the ruler to rule justly, for a just rule leads to both social and economic development and increases financial sources of the state. The Hobbesian argument is also self-interest argument that we could find within the *Siyâsatnâma* tradition. He tells the ruler that even though he does not have to rule justly, it is the best policy to serve his self-interest.

Keywords: Kalâm, Siyâsatnâma, Justice, Ethics, Self-Interest, al-Mâwardî, al-Ghazâlî.

Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel Çıkar Argümanı

Öz: Bu çalışmada geleneksel Sünnî siyasal düşüncenin hükümdarlara öğütlerden oluşan siyâsetnâme geleneği adil yönetim probleminde sunduğu çözüm açısından eleştirel biçimde analiz edilmiştir. İlgili literatürde genellikle dini öğütlerden ibaret görülen siyâsetnâmeler, dini hassasiyeti olmadığı için nefsinin arzu ve isteklerine uyarak adaletten ayrılıp zulme sürüklenen yöneticiler karşısında etkisiz görülür. Bu çalışmada, ilgili literatürdeki bu baskın yorum eleştirilerek siyâsetnâmelerde dini argümana ilaveten, özellikle nefsinin istek ve arzularına tâbi olduğu için zulme sürüklenen yöneticiyi adil yönetime ikna etmek için geliştirilen fakat literatürde pek dikkate alınmayan ikinci bir argüman türü olduğu ileri sürülmektedir. Bu ikinci argüman bu çalışmada kişisel çıkar argümanı olarak adlandırılmıştır. Eğer hükümdar nefsinin arzu ve isteklerine tâbi olduğu için dini argümanı dikkate almayacak birisi ise, siyâsetnâmeler kişisel çıkar argümanına müracaat ederek yöneticinin kişisel çıkarına hitap eder. Hükümdarın çıkarı iktidarda kalmak, iktidarını güçlendirmek ve iktidarı kendi nesline aktarmaktır. Kişisel çıkar argümanı, adil yönetimin hükümdarın kişisel çıkarına hizmet edebilecek tek ve en güvenilir yol olduğunu göstererek onu adil yönetime sevk etmeye çalışır.

Özet: Kadim medeniyetlerde yöneticilere adil ve etkin yönetim konularında ahlaki ve pratik tavsiyeler vermek amacıyla geliştirilen Siyâsetnâme geleneği, geleneksel İslam siyasal düşünce tarihinde de önemli bir yere sahiptir. Müslüman idareciler ve düşünürler, özellikle İran ve Hint medeniyetlerinde baskın olan Siyâsetnâme geleneği ile İslam'ın ilk dönemlerinde gerçekleşen fetihler sonucu tanışmıştır. Başlangıçta bu medeniyetlere ait siyâsetnâmelerden tercüme yapılmış, daha sonrasında ise Müslüman devlet adamları ve düşünürler kendi tecrübeleri ve dini kaynaklarını da ekleyerek özgün siyâsetnâme eserleri yazmışlardır. Siyâsetnâmelerde hükümdarın toplumu adil biçimde yönetebilmesi için ihtiyaç duyacağı hem ahlaki erdemler hem de tecrübeye dayalı pratik yönetme usulleri ortaya konulur. Ahlaki erdemler büyük oranda dini metinlerden ve kutsal bilinen kişilerin hayatlarından derlenirken pratik yönetim usulleri geçmişte adil yönetimi tesis etmede başarılı olmuş hükümdarların tecrübelerinden hareketle geliştirilir. Siyâsetnâme geleneği, teorik ve felsefi ideal devlet modelleri arayışına girmek yerine tecrübî akla, sağduyuya ve dini/ahlaki erdemlere dayanır.

676 | Zeynel Abidin Kılınç, Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel...

Doğu toplumlarında siyâsetnâme olarak adlandırılan bu tür eserler, Batı siyasal düşüncesinde "Hükümdar Aynaları" olarak adlandırılmıştır.

Adil ve etkin yönetimin başat konu olduğu Siyâsetnâme geleneğine dair literatürde siyâsetnâmelerin genellikle ahlaki öğütlerden ibaret eserler olarak değerlendirildiği görülür. Bu yaklaşım, siyâsetnâmelerin yöneticileri adil yönetime teşvik etmek için herhangi bir kurumsal düzenleme öngörmeksizin tümüyle dini argümana dayandığını ileri sürer. Siyâsetnâmelerde yönetici, devlet iktidarının kendisinde toplandığı nihai makamdır. Güçler birliği söz konusudur, fakat yöneticinin yetki sınırlarını aşması durumunda onu engelleyebilecek anayasal nitelikte herhangi bir kurumsal tedbir öngörülmemiştir. Dini argüman esas itibarıyla yöneticiye adil olduğu takdirde ahirette kurtuluşa erenlerden olacağını, eğer adil olmazsa ahiret hayatında büyük bir ceza ile karşılaşacağını söyler. Siyâsetnâmeleri dini argümandan ibaret gören yaygın yaklaşım, kurumsal tedbirlerle desteklenmeyen dini argümanın adil yönetim işini büyük oranda yöneticinin tercihine ve hatta keyfine bırakmak durumunda kaldığını ileri sürer. Eğer yönetici iman sahibi ve imanının gereğini yerine getiren bir kişi ise kendisine verilen öğütleri dikkate alacaktır. Eğer yönetici nefsinin arzu ve istekleri peşinde sürüklenen bir kişi ise dini hiçbir tavsiyeye kulak asmayacaktır. Bu nedenle bu baskın yaklaşım, nefsinin arzularına kapılmış zalim bir hükümdar karşısında siyâsetnâmelerin etkisiz kalacağı sonucuna sürüklenir.

Siyâsetnâmeleri ahlaki tavsiyelerden ibaret gören bu yaklaşım, Siyâsetnâme geleneğinde mevcut olan bir diğer argümanı göz ardı eder. Bu ikinci argüman, dini argümanı hiç dikkate almayacak şekilde nefsinin arzu ve istekleri peşinde giden yöneticiyi adil yönetime ikna etmek için geliştirilmiştir. Çalışmamızda bu argüman, *kişisel çıkar argümanı* olarak adlandırılmıştır. Yaygın görüşün aksine, siyâsetnâmeler ahlaki kaygısı olmayan ve dini emirleri dikkate almayan yönetici sorununu ciddiyetle ele alır ve dini hiçbir argümana müracaat etmeksizin, yöneticinin tamamen kişisel çıkarına hitap ederek onu adaletle yönetmeye teşvik eder. Yaygın görüş kişisel çıkar argümanını göz ardı ettiği gibi siyâsetnâmelerin değerini de tam takdir edememiş olur. Kişisel çıkar argümanı, nefsinin istek ve arzularına tâbi bir yöneticiye karşı dini argümanın işe yaramayacağını açıkça ifade eder. Bu nedenle, kişisel çıkar argümanı, yöneticinin dini duygularına değil doğrudan dünyevi çıkarına hitap ederek onu adil yönetime teşvik eder. Yöneticinin çıkarı; iktidarda kalmak, iktidarını güçlendirmek ve iktidarı kendi nesline aktarmaktır. Siyâsetnâme geleneği, tarihsel birçok örnekle zalim idarelerin nasıl kısa süre içerisinde yok oluşa sürüklendiğini ortaya koyarak dünyevi iktidar ve şöhret için bile, geçerli tek yolun adil yönetim olduğunu ortaya koyar.

Adil idarenin hem bireyler arasında hem de toplumla devlet arasında yaygın güven meydana getirdiği, bu genel güven ortamının bireylerin fitratında dercedilmiş kazanma arzusunu harekete geçirerek tüm toplumsal alanlarda gelişmeye yol açtığı ve devletin gücünü artıracak mali kaynakları çoğalttığı tezi, kişisel çıkar argümanının temelini teşkil eder. Adil yönetim, hem devleti güçlü hem de toplumu huzurlu ve müreffeh kılmanın tek yoludur. Zalim idare ise, tam tersi bir süreci harekete geçirir ve hem devlet zayıflar hem de toplum geri kalır. Bireyler devlete güvenmeyip emeklerinin karşılığını alamayacaklarını düşünmeye başladığında insan fitratındaki (doğasındaki) kazanma arzusu harekete geçmeyecek ve kazanma arzusunun üreteceği müteakip gelişmeler gerçekleşmeyecektir. Bu durumda devlet de ihtiyaç duyduğu mali kaynakları elde edemeyecektir. Bu nedenle sadece dünyevi çıkarlarına yönelmiş bir yönetici için de adil idare kaçınılmaz yoldur. Bu çalışmada Siyâsetnâme geleneğinde mevcut olmakla birlikte ihmal edilen bu kişisel çıkar argümanı, Mâverdî ve Gazzâlî'nin siyasal düşünceleri analiz edilerek ortaya konmuştur.

Sünnî Siyâsetnâme geleneğinde mevcut olan kişisel çıkar yaklaşımı, modern siyaset felsefesinin kurucularından Hobbes'un siyaset teorisinde de görülebilir. Hobbes, Avrupa'da bizzat şahit olduğu mezhep ve ideolojik farklılıkların sürüklediği iç savaşları çıkış noktası olarak alır. Buna göre, toplumsal düzen ve istikrar bir toplumun çözmesi gereken ilk temel meseledir. Düzen ve güvenliğin olmadığı ortamda toplum hayatı mümkün olmayacaktır. Hobbes'un çözümlü güçler birliği ilkesine dayanan monarşidir. *Leviathan* olarak adlandırdığı güçlü ve etkin

devletin aslı fonksiyonu, düzen ve güvenliği temin etmektir. Hobbes, otoriter bir devletin getireceği sınırlamaları ehven-i şer olarak onaylar. Hobbes'a göre toplumun yöneticiden meşru biçimde talep edebileceği tek şey düzen ve güvenliktir. Yöneticinin otoritesinin kaynağı adil yönetim değil toplumsal düzen ve güvenliğin sağlanmasıdır. Bu aşamadan sonra Hobbes, her ne kadar adil yönetim yöneticinin sorumluluğu olmasa da onun iktidarının devamı için en uygun yolun toplumun refah ve konforunu artıracak adil yönetim olduğunu ileri sürer. Hobbes'un mantığı Siyâsetnâme geleneğinde tespit edebildiğimiz kişisel çıkar argümanıdır. Yöneticiye, adaletle yönetmek zorunda olmasa da, adil yönetimin iktidarını güçlendireceğini ve daimi kılacağını söyler.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Siyâsetnâme, Adalet, Ahlak, Kişisel Çıkar, Mâverdî, Gazzâlî.

GİRİŞ

Geleneksel Sünnî siyaset düşünce üç ekolden oluşur: Ulemâ ve devlet adamları tarafından geliştirilen Hilâfet teorisi, İslam filozofları tarafından geliştirilen Felsefi ekol ve yine ulemâ ve devlet adamları tarafından ortaya konulan Siyâsetnâme geleneği.

Hilâfet teorisi halifeliğin şartları, seçim usulü ya da halifenin iktidara gelişi biçimi, meşruiyeti, görevleri ve topluma karşı sorumluluklarını inceler. Hilâfet teorisi bu konuları değerlendirirken hem Kur'an ve hadislerde mevcut olan genel yönetim ilkelerini esas alır hem de zamanla İslam toplumunun karşılaşmış olduğu sorunlara getirilen çözümlerden hareketle yeni bir kısım ilkeler geliştirir ve kullanır.¹

Felsefi gelenek İslam toplumunun erken dönemlerinde başlayan tercüme faaliyetleri sonucu zamanla gelişmiştir. Olanla değil olması gerekenle ilgilenen, siyaset olana normatif açıdan bakan ve ideal devlet ve toplum modelleri kuran felsefi gelenek, Müslüman toplumun siyaset tecrübesinde kendisine çok az yer edinebilmiştir.²

Siyâsetnâmeler yaygın biçimde doğu toplumlarında, özellikle de Hint ve İran medeniyetlerinde adil yönetime dair kadim meseller, hikâyeler, hikmetli sözler ve dini metinlerden hareketle hükümdarlara rehberlik etmek üzere yazılmış eserlerdir.³ Batı siyaset düşünce geleneğinde de yer alan siyâsetnâmeler Batı'da *Hükümdar Aynaları* olarak adlandırılmıştır.⁴ Makyavelli'nin *Hükümdar* adlı eseri bu geleneğinin Batı'daki en bilinen örneklerindedir.⁵

İslam toplumu, doğu toplumlarında yaygın olan bu gelenek ile fetihler sonucu tanışmıştır. Başlangıçta İran ve Hint siyâsetnâmeleri tercüme edilmişse de Müslüman düşünürler zamanla kendi siyâsetnâmelerini yazmışlardır. Müslümanlar tarafından yazılan siyâsetnâmeler, bu kadim geleneğinin İslami versiyonudur. Kullanılan malzeme sadece İslam dini ve Müslüman toplumun tecrübesiyle sınırlı olmayıp ağırlıklı olarak İran ve Hint olmak üzere diğer

¹ Bu konuda bk. Ebû'l-Hasen el-Mâverdî, *El-Ahkâmü's-Sultaniye: İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku*, trc. Ali Şafak, 2. Baskı (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017), 29-62; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, trc. Kemal Işık (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 234-247; Adem Çaylak, "İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş, Teorik Çerçeve ve Tarihsel Kavramsallaştırma", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Adem Çaylak (Ankara: Savaş Yayınevi, 2018), 19; Khalid M. Ishaque, "Al-Ahkâm Al-Sultânîyah: Laws of Government in Islam", *Islamic Studies* 4/3 (1965): 278.

² Bu konuda bk. Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), 26.

³ Bu konuda bk. Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014), 6-9.

⁴ Bu konuda bk. Anthony Downey, *Slavs and Tatars: Mirrors for Princes* (Zürich: JRP, 2015), 8.

⁵ Bu konuda bk. Lisa Blaydes - Justin Grimmer - Alison McQueen, "Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds", *The Journal of Politics* 80/4 (2018): 1152, 1165.

678 | Zeynel Abidin Kılınc, Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel...
milletlerin siyasal tecrübeleri, Yunan filozoflarının görüşleri ve İslam öncesi Arap ve Türk toplumlarının tarihsel tecrübelerinin harmanlanmasından oluşur.⁶

Siyâsetnâmelerde hükümdarın toplumu adil biçimde yönetebilmesi için ihtiyaç duya-
cağı hem ahlaki erdemler hem de tecrübeye dayalı pratik yönetme usulleri ortaya konulur.
Ahlaki erdemler büyük oranda dini metinlerden ve kutsal bilinen kişilerin hayatlarından der-
lenirken pratik yönetim usulleri geçmiş toplumlarda adil yönetimi tesis etmede başarılı ol-
muş hükümdarların tecrübelerinden derlenir.⁷

Siyâsetnâmeler literatürde genellikle ahlaki tavsiyelerden ibaret eserler olarak görü-
lür.⁸ Örneğin, Evkuran'a göre siyâsetnâmelerde "Hiçbir dünyevi gücün denetimi ve kontrolü
altında olmayan bir hükümdarın adaletli... davranmasını sağlayacak olan referans olarak
Tanrı'ya sığınmıştır."⁹ Crone ise "Baskıcı yöneticilere karşı tek çare, cehennem ateşi ile teh-
dit ve erdemleri edindirmeye yönelik tavsiye kitaplarıdır. Bu türden epeyce eser ortaya ko-
nulmuştur fakat bu eserlerin etkisinin sınırlı olduğunu söylemeye bile gerek yoktur" der.¹⁰
Canatan'a göre siyâsetnâmeler "daha çok normatif tarzda yazılmış eserler" olup "olan du-
rumu' anlatmaktan... ziyade 'olması gereken durumu' dile getirirler."¹¹ Levend de
siyâsetnâmelerin "esas karakter bakımından ahlaki eserler arasında" olduğunu söyler.¹² Ber-
nard Lewis'e göre de siyâsetnâmeler "devlet görevlilerinin dürüstlük, sadakat ve takvaya" ne-
den ihtiyaçları olduğuna dair "dini tavsiyelerle doludur."¹³ Bu baskın yaklaşıma göre
siyâsetnâmeler esasen birbirinin tekrarı nasihatlerden, mesellerden ve erdemler listesinden
oluşur ve hükümdarın dini duygularına hitap ederek onu ahlaken dönüştürmek suretiyle adil
idarenin mümkün olabileceği kanaati siyâsetnâmelerin temel karakteridir.

Yine bu yaklaşıma göre binlerce yıllık beşeri tecrübe, adil idarenin hangi yöntemlerle
mümkün olduğunu ortaya koymuştur. Bir hükümdarın adil yönetim için takip etmesi gereken
yöntemler ve teknikler konusunda yapması gereken tek şey bu beşeri tecrübeyi takip etmek-
tir. Bu nedenle adil idare önündeki temel engel adil yönetim tekniklerinin veya usullerinin
bilinmemesi değil hükümdarın, doğruluğu tecrübeyle asırlarca test edilmiş bu kadim yöntem-
leri benimseyip benimsememesi meselesidir. Siyâsetnâmelere göre hükümdarların adil yö-
netim usullerini benimsemesi ve uygulaması önündeki en büyük engel ise bizzat hükümdarın

⁶ Bu konuda bk. Nevzat Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de ve Osmanlı'da Devlet*, 2. Baskı (İstanbul: Ötüken, 2004), 112.

⁷ Bu konuda bk. Lewis, *The Political Language of Islam*, 27; Hasan H. Adalıoğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2004): 3.

⁸ Gazzâlî ve Mâverdi'nin siyasal düşünceleri üzerine lisansüstü tezlerde kişisel çıkar argümanına değil-
nilmemiştir. Daha ziyade yöneticinin adil olmasına yapılan vurgu ve bu yönde verilen ahlaki tavsi-
yelerin aktarılmasıyla yetinildiği görülmektedir. Bu konuda bkz. İsmail Polat, *Ebu-l Hasan Habib el-
Maverdi'nin Siyasal ve Yönetimsel Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2016), 59-60;
Halim Usta, *İslam Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset Tasavvuru: Mâverdi Merkezli Bir İnceleme* (Yüksek
Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2019), 77-83; İslam Özkan, *Gazzâlî'de Siyaset Felsefesi* (Yüksek Lisans
Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010), 52-64; Kamber Çakır, *Maverdi'nin Siyasal Düşüncesinde Meşru-
yet Sorunu* (Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2009), 57-68, 104-108; Mehmet Harmancı, *İs-
lam Felsefesinde Siyaset Teorisi: Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine
Göre* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1999), 40-47; Muhammet İkbâl Şenol, *İslam Siyaset
Felsefesinde Riyaset-İmamet Düşüncesi: Fârâbî ve Gazzâlî* (Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan
Üniversitesi, 2018), 49-53; Musa Kazım Bakır, *Gazzâlî'de Din ve Devlet İlişkisi* (Yüksek Lisans Tezi,
Uludağ Üniversitesi, 2007), 65-69; Osman Zahid Çifçi, *Maverdi'ye Göre Din-Devlet İlişkisi* (Doktora
Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012), 81-86; Toi Mohammad Wahib, *Maverdi'ye Göre Devlet,
Siyaset ve Hilafet* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016).

⁹ Bu konuda bk. Mehmet Evkuran, "Gazzâlî", *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*, ed. Adem Çaylak (Ankara:
Savaş Yayınevi, 2018), 456.

¹⁰ Bu konuda bk. Patricia Crone, "Traditional Political Thought", *Islamic Political Thought: An Introduc-
tion*, ed. Gerhard Bowering (Princeton: Princeton University Press, 2015), 244.

¹¹ Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, 8.

¹² Ağâh Sırrı Levend, "Siyasetnameler", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 217 (1962): 171.

¹³ Lewis, *The Political Language of Islam*, 100.

kendisidir/nefsidir. Diğer bir ifadeyle hükümdarın adil ya da zalim yönetimden hangisine yöneleceğini belirleyen temel faktör onun erdemli bir insan olup olmamasıdır. İnalıcık'ın ifadesiyle, siyâsetnâmelerde adil yönetim "hükümdarın kişisel moral niteliklerine gelir dayanır. Hükümdar, insafı, yumuşak ve af edici karakterde ise adil bir hükümet kurmak mümkündür. Onun içindir ki, siyaset ahlaktan ayrılmaz, siyâsetnâmeler aynı zamanda bir ahlak kitabı, bir ahlaki öğütler dergisi niteliğindedir."¹⁴

Erdemli hükümdar adil yönetim için elinden gelen her çabayı ortaya koyarken, erdemsiz bir hükümdar nefsinin isteklerine uyar ve zulümle sonuçlanan bir yönetime sürüklenir. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), yöneticiye verilen tavsiyelerin yönetici eğer iman sahibi ise işe yarayacağını açıkça dile getirir: "Bu haber ve hikâyeler birer ibrettir... fayda getiricidir, imanları varsa etkileyicidir."¹⁵

Kişinin nefsinin uyması, insan doğasının hayvani yönlerinin kişiyi yönetmesi demektir. Sadece ülke yönetiminde değil sıradan bir insanın gündelik hayatında da, nefsinin arzularına tâbi olması kişisel düzeyde hem kendine karşı hem de çevresine karşı zulümle sonuçlanacaktır.¹⁶ Kişinin nefsinin karşı adaleti, "daima nefsi salah ve takvaya sevk etmek, onu çirkin işlerden men'etmek... nefsin hallerini ıslah hususunda pek ileri gitmeyip ifrat ve tefrit taraflarının ortasını bulmaktır... Nefsinin zulmeden adamdan, başkası hakkında adalet beklenemez."¹⁷ Dolayısıyla, adil idare "hükümdarın şahsi ve ahlaki meziyetlerine dayanır."¹⁸ Bu nedenle hükümdarın ahlaki erdemlerle donanması ve nefsinin arzularını bastırması ülke genelinde adil yönetimin ön-şartıdır. Hükümdarın davranışları ve tutumu devlet görevlileri için de örnek teşkil edeceği için onların zulme kaymasını ya da adalete yönelmesini belirleyen kritik faktör de yöneticinin kendisidir.¹⁹ Ancak erdemli bir hükümdar bu yöntemleri tercih edecek, erdemsiz hükümdar ise nefsinin tâbi olduğu için kaçınılmaz biçimde zalim bir yöneticiye dönüşecek ve diğer devlet görevlilerine de kötü örnek teşkil edecektir.

Siyâsetnâmeleri büyük oranda dini öğütlerden ibaret gören bu yaklaşım, dini hiçbir tavsiyeye kulak asmayan, nefsinin arzularına kapılmış zalim bir hükümdar karşısında siyâsetnâmelerin etkisiz kalacağı sonucuna sürüklenir. Eğer hükümdar dini duyarlılığa sahip erdemli bir kişi ise cehennem azabından kurtulma ve peygamberlere varis olabileme fırsatı sunan adil yöneticilik için gayret gösterecektir. Bu tür bir yönetici için siyâsetnâmeler, *manevi havuç* ve *sopa* ifadeleri ile doludur. Adil yöneticinin ahiret hayatında elde edeceği mükâfat havuç, zalim hükümdarın muhatap olacağı şiddetli ceza ise sopadır. Fakat amacı dini kurtuluştan ziyade dünyevi iktidar, şöhrat ve mülk olan bir hükümdar karşısında siyâsetnâmeler, yaygın biçimde iddia edildiği gibi eğer sadece yöneticinin dini duygusuna hitap ediyorsa, beklenen sonucu -hükümdarı adil yönetime ikna etmek- gerçekleştirilmeyecektir. Bu durum kısır döngüye yol açacaktır. Dolayısıyla, bu baskın yaklaşım, dini duyarlılığı ve ahlaki kaygısı olmayan ve nefsinin tâbi bir hükümdar karşısında siyâsetnâmelerin adil ve iyi yönetim sorununa çözüm sunamayacağı sonucuna sürüklenir. Bernard Lewis bu kanaati siyâsetnâmelerin sunduğu ahlaki tavsiyelerin *palyatif* çözümler olduğunu ileri sürerek vurgular.²⁰

Siyâsetnâmeleri ahlaki öğütlerden ve dini argümandan ibaret gören bu yaklaşım siyâsetnâmelerde mevcut bir diğer yaklaşımı göz ardı eder. İhmal edilen ikinci yaklaşım, tam olarak ahlaki hiçbir kaygı taşımayan ve amacı dünyevi iktidar, mülk ve şöhratten ibaret olan

¹⁴ Halil İnalıcık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000), 14.

¹⁵ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, trc. Osman Şekerci (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016), 67.

¹⁶ Orhan Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri* (İstanbul: İletişim, 2017), 34, 37-38.

¹⁷ Ebü'l-Hasen el-Mâverî, *Edeb'ü'd-Dünya ve'd-Din*, trc. Ali Akın (İstanbul: Temel Neşriyat, 1982), 210.

¹⁸ Adaloğlu, "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları", 16.

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Merve Yayın, 1992), 330.

²⁰ Lewis, *The Political Language of Islam*, 100.

680 | Zeynel Abidin Kılınç, Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel...

nefsine tâbi zalim bir hükümdar sorununa çözüm sunmak için geliştirilmiştir. Sanıldığı gibi aksine, siyâsetnâmeler ahlaki kaygısı olmayan hükümdar sorununu ciddiyetle ele almış ve dini hiçbir argümana müracaat etmeksizin, yöneticinin tamamen kişisel çıkarına hitap ederek onu adaletle yönetmeye icbar edecek ikinci bir argüman geliştirmiştir. Yaygın görüş bu argümanı göz ardı ettiği gibi siyâsetnâmelerin değerini de takdir edememiş durumdadır.

Bu çalışmada siyâsetnâme geleneğinin, dini öğütlerin işe yaramayacağı, nefesine tâbi zalim hükümdarda adalet probleminde sunduğu çözüm ele alınacaktır. Takip eden bölümlerde ilk olarak geleneksel Sünnî siyasi düşüncede yönetimin meşruiyet kriteri ve hedefi olarak adil yönetimden *güçlü otoriteye* geçiş süreci ortaya konulacaktır. Adil yönetimden güçlü otoriteye geçiş, siyâsetnâmelerin fonksiyonel bağlamını tespit etmemize imkân sağlayacaktır. İkinci olarak, siyâsetnâmelerde en belirgin olan kısım, güçlü otoriteyi adaletle yönetime teşvik eden dini argüman analiz edilecektir. Son olarak, dini öğütlerin işe yaramayacağı, nefesine tâbi zalim hükümdarı kişisel çıkarına hitap ederek adil yönetime yöneltecek kişisel çıkar argümanı analiz edilecektir. Bu iki argümanı göstermek için Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) ve Gazzâlî örnek düşünürler olarak incelenmiştir.

1. ADİL YÖNETİMDEN GÜÇLÜ OTORİTEYE GEÇİŞ SÜRECİ

Geleneksel Sünnî siyasi düşüncenin ilk safhasında hem halifenin iktidara geliş biçimi hem de sahip olması gereken nitelikler İslam'ın orijinal yönetim ilkelerinden ve Hz. Peygamber ve dört halife dönemi uygulamalarından hareketle formüle edilmiştir. Bu modele göre yönetim ilkeleri; adalet, şûra, liyakat, bey'at (sözleşme) ve seçimdir. Halifenin sahip olması gereken nitelikler ise şunlardır: Adalet, ilim, takva, beden ve zihnen sağlıklı olmak, cesur ve kararlı olmak, Kureys kabilesinden olmak.²¹ Sünnî siyasal düşüncenin orijinal hilâfet teorisi denilebilecek bu model Sünnî hilâfet teorisine katkıda bulunan Sünnî âlimlerin eserlerinde asli model olarak sabit bir yer edinmiştir.²²

İslam düşünürlerinin yaygın kanaatine göre, Muâviye ile birlikte, İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) ifadesiyle, *dini siyasetten akli siyasete* geçilmiştir. İbn Haldûn'a göre orijinal hilâfet teorisinin kaynağı olan dini siyasette "hilâfet, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine (Hz. Muhammed) niyabet ve vekalettir."²³ Dini siyaset ifadesiyle İbn Haldûn, yukarıdaki alıntıda tarif ettiği şekliyle, Muâviye öncesi dönemin İslam'ın orijinal yönetim ilkelerine uygun bir idare oluşunu ve devletin temel ilkesinin dini olmasını kast eder. Akli siyasette ise hem yönetim ilkeleri farklıdır hem de devletin temel ilkesi dini değil dünyevi şöret ve mülktür.²⁴

İbn Haldun'a benzer şekilde Batılı birçok düşünürün de işaret ettiği Emevîlerle başlayan ve Abbâsîlerle devam eden Sâsânî etkisi, patrimonyal hanedanlığı Müslüman toplumların standart sistemi haline getirmiştir. Patrimonyal sistemde devlet ve ülke hanedanın özel mülkü, halk da tebaa olarak görülür. Halifelik "topluluğu" esas alırken hanedanlık "düzen ve istikrarı" başat konu haline getirir. Sâsânîleri model alma süreci sonucunda devlet yetkileri

²¹ Erwin I. Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm Siyaset Düşüncesi*, trc. Ali Çaksu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 44.

²² Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *El-Ahkâmü's-Sultaniye*, 29-33; Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Bâtınîliğin İçyüzü*, trc. Avni İlhan (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 113-114.

²³ İbn Haldun, *Mukaddime*, trc. Süleyman Uludağ, 16. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 218), 421.

²⁴ Bu konuda bk. İbn Haldun, *Mukaddime*, 446; Süleyman Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 106; Ahmet Arslan, *İbni Haldun*, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014), 160-161; Hayrettin Yücesoy, "Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought", *Islam, the State, and the Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*, ed. Asma Afsaruddin (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 10.

de devletin sahibi kabul edilen hükümdara hasredilmiş ve zamanla halk tarafından da kabul görmüştür.²⁵

İslam toplumunun erken döneminde yaşadığı iç savaşlar ve Muâviye'nin kılıç zoruyla iktidara el koyması, daha sonra oğlu Yezîd'i kendisine halef tayin etmesi ve İslam'ın temel yönetim ilkelerinden sapma sayılabilecek benzer mahiyette uygulamaların sonraki dönemlerde de yaygınlaşması sonucu ulemâ İslam toplumunun sürüklendiği fiili duruma meşruiyet sağlayacak şekilde hilâfet teorisini revize etmiştir.²⁶ Bu eğilim sonucunda İslam'ın temel kaynaklarını esas alan teorik bir çabanın ürünü olmaktan daha çok İslam toplumunun karşılaştığı iç ve dış tehditlerin sürüklendiği bir model olarak pragmatik mahiyette ikinci bir hilâfet teorisi ortaya çıkmıştır. Siyasi mahiyetteki bu ikinci hilâfet teorisi mevcut durumu kamu maslahatı ve ehven-i şer gibi ilkelerle meşrulaştırarak kabullenmiş ve önceliği adil idare hedefine değil toplumsal düzen ve istikrarı temin edebilecek ve hem iç hem de dış tehditlere karşı İslam toplumunu koruyacak *güçlü otorite/idare* hedefine vermiştir.²⁷

Başlangıçta yönetimin meşruiyeti halifelik kriterlerine sahip olmak, uygun usulle iktidara gelmek ve iktidarda iken adaletle yönetmek iken zamanla *güçlü otorite* neredeyse tek başına hem amaç hem de meşruiyetin tek kriteri haline gelmiştir.²⁸ Güçlü otorite arayışı yöneticinin otoritesi "üzerindeki sınırlamaları gevşetirken tebaanın itaat yükümlülüğünü artırmıştır."²⁹ Bu nedenle güçlü otorite şartını karşılayan fakat adil olmayan bir hükümdar problemi, Sünnî düşünürlerin İslam toplumunun erken dönemlerinde çözmek zorunda kaldıkları meselelerden birisidir.³⁰ Adil idareden güçlü otoriteye geçişin meşruiyetinin nasıl sağlanacağı konusu Gazzâlî'nin üzerinde durduğu bir konudur: Gazzâlî öncelikle iç savaş tehlikesi yoksa zalim hükümdarın yerinden edilmesine cevaz verir: "Bu kimsenin yerine, her hangi bir fitnenin ve kıtâlin doğmasına sebep olmaksızın, bütün imamet sıfatlarını haiz bir şahsın getirilmesi mümkün olduğu takdirde, hal'i, tahtından indirilmesi vaciptir." Diğer taraftan Gazzâlî, istikrarı sağlayan ve dış tehditlere karşı Müslüman toplumu koruyabilen fakat adil olmayan bir yöneticiye karşı, eğer iç savaş ihtimali varsa, itaat etmenin zorunlu olduğunu söyler. Gazzâlî, adil olmadığı gerekçesiyle yöneticiye isyan etme durumunda ortaya çıkacak *fitnenin* [iç savaşın, anarşinin], toplum için topyekûn bir tahribatla sonuçlanacağını çarpıcı biçimde ortaya koyar: "kılıçların şakırtısı her tarafa yayılacak ve bu da, o ülkede kıtlığın baş göstermesine, hayvanların ölmesine ve sinai tesislerin durmasına sebep olacaktır. Bu arada galip gelen, mağlubu soymakla uğraşacak, hayatta kalanların ekserisi de kılıçların gölgesinde helâk olacak."³¹

Aynı mahiyette yaklaşım Mâverdî tarafından da benimsenmiştir. Mâverdî, özellikle yöneticinin iktidara geliş biçimine dair meşrulaştırıcı bir eğilim içerisinde olmuştur. Yöneticinin hangi yolla olursa olsun iktidarı ele geçirmesi durumunda, iç savaşı engellemek adına, yeni idarenin meşru olduğunu söylemiştir.³² Gazzâlî'nin "Bir toplumun yöneticisiz bir yıl kalarak, birbirlerini mahvetmelerindense, yöneticinin altmış yıl halkına zulüm ve işkence yapması daha tercih edilecek bir husustur" ve İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1323) "Zalim bir imamla

²⁵ Bu konuda detaylı bir tartışma için bk. Lütfi Sunar, "Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu", *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak (Ankara: İlem Kitaplığı), 323, 325-326, 344.

²⁶ Lewis, *The Political Language of Islam*, 99; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm*, 47-52; Ishaque, "Al-Ahkâm Al-Sultânîyah", 278-281.

²⁷ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 179-181; Uludağ, *İslam Siyaset İlişkileri*, 35; Yücesoy, "Justification of Political Authority", 28; Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm*, 62; Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık*, 97; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*, 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 265-268.

²⁸ Lewis, *The Political Language of Islam*, 99; Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık*, 196.

²⁹ Lewis, *The Political Language of Islam*, 99

³⁰ Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 265, 269-270, 273.

³¹ Gazzâlî, *İtikad'da Orta Yol*, 177, 179.

³² Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *Yönetimin Esasları*, trc. Mehmet A. Kara, 3. Baskı (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008), 20.

kırk yıl, sultansız bir gecedен daha iyidir” hükümleri bu soruna Mâverî'den itibaren sunulan Sünnî yaklaşımın veciz bir ifadesidir.³³ Bu yaklaşım zamanla hilâfet teorisinin zalim hükümdar sorununa standart çözümü haline gelmiştir.³⁴

Burada “ikilem” şudur: Ulemânın, mevcut şartların zorlaması ve *fitne* endişesi ile güvenlikçi yaklaşımı esas alarak düzen ve istikrarı sağlayan hükümdara neredeyse açık çek vermesi, adalet meselesinin nasıl çözüleceği sorununa yol açmıştır.³⁵ Halife olmanın şartları, halifenin görevleri, iktidara gelme usulü gibi konuları düzenleyen hilâfet teorisinde adil olmayan bir hükümdarı adaletle yönetmeye zorlayacak herhangi bir *kurumsal* düzenleme olmadığı gibi tam tersine düzen ve istikrarı sağlaması şartıyla meşruiyet sorunu da yoktur, çünkü hilâfet teorisi, “halifelîğin kurumsal yapısından ziyade fonksiyonuna yoğunlaşmıştır.”³⁶ Devletin tüm imkânları, kurumları ve klasik üç erki olan yasama, yürütme ve yargı güçlerinin ilke olarak hükümdarın şahsında toplanması ve özellikle bu iktidar temerküzünün anayasal nitelikte kontrolüne ve dengelenmesine dair kurumsal düzenlemenin olmaması hilâfet teorisinin sınırını belirler.³⁷ Bu nedenle Muâviye ile başlayan dönemden itibaren geliştirilen hilâfet teorisi kendisini düzen, istikrar ve güvenlikle sınırlamıştır. Hilâfet teorisi, düzen ve istikrar sorununu bu şekilde çözmekle birlikte adalet sorununu açıkta bırakır ve güvenlik-adalet “ikilemi” ile yüz yüze kalır.

Hilâfet teorisine katkıda bulunan ulemâ bu sınırın ve açıkta bırakılan adalet sorununun farkındadır. Bernard Lewis, mevcut durumu zaruret, ehven-i şer ya da kamu maslahatı gibi kavramlarla meşrulaştırma sürecine hem ulemânın hem de ümeranın katıldığını fakat iki grup arasında önemli bir fark olduğunu söyler. Umera şartlar ne olursa olsun “mutlak itaati” tavsiye etmekte “pek zorlanmamakla” birlikte, “Ulemâ çok farklı bir kaygı taşır. Açıkçası, onlar pratik ümeraya kıyasla gerek otoritenin üzerindeki sınırlamaları gevşetmeye gerekse itaatın sınırlarını genişletmeye daha az gönüllü idi... Kutsal Hukuk’un büyük âlimleri derin dini bağlılıkla ve derin ahlaki amaçla hareket ediyordu. Onların, baskıya boyun eğilmesinin gerekli olduğuna dair çağrılarını kendine özgü bir rasyonaliteye sahipti. Bu rasyonalite saray mensuplarının dalkavukluğunun, bürokratların pragmatizminin veya resmi din görevlilerinin kariyer fırsatçılığının rasyonalitesinden farklı idi.”³⁸

Gazzâlî, Lewis’in sözünü ettiği tedirginliği ve rasyonaliteyi şöyle ortaya koyar: “Bu ihtiyarı [gönüllü] bir müsamaha değildir, fakat zaruretler mahzurlu olan şeyleri mubah kılmaktır. Mesela biz biliyoruz ki, leş eti yemek mahzurludur, fakat ölmek bundan daha mahzurludur” ve “iki şerden en hafifi, diğerine nispetle daha hayırlıdır.”³⁹

Ulemâ, öncelikle düzen ve güvenliğin tesis edilmesine vermekte birlikte açıkta kalan adalet meselesini terk etmemiştir. Tam tersine, ulemânın aşama aşama gittiği görülür. Düzen, istikrar ve güvenliği tesis edecek güçlü otorite, adil idarenin ön-şartı olarak değerlendirildiği için öncelikli güçlü otoriteye verilir. Güçlü otorite tesis edildikten sonra, her ne kadar itaat ve meşruiyetin şartı adalet olmasa da, ulemâ adalet meselesini gündeme getirir. Bu nedenle, ulemâ güçlü otoriteyi adaletle yönetmesi için teşvik etmekten de geri durmamıştır. Esas itibarıyla istikrar ve güvenlik problemlerine çözüm sunmak üzere geliştirilen ikinci hilâfet teorisinin vurgusu düzen, istikrar ve güvenlikle sınırlı olduğu için bir sonraki aşama olan adil yönetim meselesini çözmek üzere devreye siyâsetnâme geleneği girer. Hilâfet teorisinin adalet meselesinde meydana getirdiği boşluk siyâsetnâmelerle telafi edilmeye çalışılır.

³³ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 90; İbn Teymiyye, *es-Siyasetü’ş-Şeriyeye*, trc. Vecdi Akyüz, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 150.

³⁴ Lewis, *The Political Language of Islam*, 102.

³⁵ Lewis, *The Political Language of Islam*, 101.

³⁶ Leonard Binder, “Al-Ghazali’s Theory of Islamic Government”, *The Muslim World* 45/3 (1995): 231.

³⁷ Kösoğlu, *Hukuka Bağlılık*, 168; Levend, “Siyasetnameler”, 275; Ishaque “Al-Ahkâm Al-Sultânîyah”, 275; Mojtaba Zarvani, “Justification of Political Authority in Theological Epistemology”, *JISMOR* 5 (2010): 92.

³⁸ Lewis, *The Political Language of Islam*, 100.

³⁹ Gazzâlî, *İtikad’da Orta Yol*, 180-181.

2. GÜÇLÜ OTORİTE DÖNEMİNDE ADİL YÖNETİM SORUNUNUN ÇÖZÜMÜNDE SİYÂSETNÂMELERİN ROLÜ

2.1. Siyâsetnâmelerde Adil Yönetimin Zorunluluğuna Yönelik Dini Argüman

İslam'da yönetimin meşruiyetinin hem ana kriteri hem de hedefi adil yönetimdir. Hz. Ömer'e göre "Adalet mülkün temeli" iken Hz. Ali'ye göre "Adalet devletin dinidir." Aslında adalet, İslam'da sadece yönetimin değil topyekûn evrenin aslı ilkesidir. Allah âlemi adalet üzere yaratmıştır ve adalet üzere idame ettirir. Evrenin kurucu ilkesi olarak adalet, kişinin nefsiyle ilişkisinde ve bireyler arası ilişkilerde de temel ilkedir. Devlet yönetiminde adalet ise bu genel ilkenin tezahürlerinden sadece birisidir.⁴⁰

Adil yönetim, sadece dar anlamda yargısal veya hukuki adaletle sınırlı değildir. Hükümdarın kendi nefsinden devlet görevlilerine karşı tutumuna, devletle toplum ilişkilerinden halkın huzurunu ve güvenliğini tesis etmeye kadar adil yönetim hem amaç hem de kriterdir. "Müslüman düşünürler için... adalet idealdir, iyi yönetimlerle kötü yönetimlerin ayırt edilebildiği mihenk taşıdır."⁴¹ Bu nedenle siyâsetnâmelerde adalet, temel meseledir.

Siyâsetnâmelere göre adil idarenin tesis edilmesi için gerekli yönetim usulleri beşeri tecrübeyle ortaya konulmuştur ve bunların takip edilmesi yeterlidir. Dolayısıyla geleneksel Sünnî siyasal düşüncede adil idareyi tesis edecek usullerin geliştirilmesi gibi bir sorun yoktur. Adil idare açısından temel sorun, hükümdarın bu usulleri benimsemesini mümkün kılacak ahlaki ve dini duygu, düşünce ve duyarlılığa sahip olup olmadığıdır. Bu ise hükümdarın nefsinin arzularını takip etmemesi ve erdemli bir birey olmayı tercih etmesine bağlıdır. Dolayısıyla hükümdara erdem ne olduğunun ve nasıl edinileceğinin öğretilmesi gerekir.⁴² Siyâsetnâmelerde dini argüman hükümdara erdemli olmanın yolunu ve değerini gösterir. Bir kez hükümdar erdemli olmayı tercih ederse, zorunlu olarak adil yönetimi benimseyecek ve böylece hilâfet teorisinin açıkta bıraktığı adalet meselesi çözülmüş olacaktır.

Gazzâlî Mülkün Sultanlarına (Nasihatü'l-mülük) başlıklı eserinde erdemli olmanın yollarını ve değerini detaylıca açıklar. *Nasihatü'l-mülük* hükümdara, hükümdarlığın kendisine Allah tarafından bahşedilen bir nimet olduğunun bilincinde olması ve buna şükredip gereğini yerine getirmesi tavsiyesi ile başlar. Hz. Nuh'un bin yıl yaşamış olmasına rağmen "sanki yaşamamış" gibi olduğunu söyleyerek dünyanın faniliğini hatırlatır. Esas olan, "ebedi saadetin ve ebedi nimetin" diyarı olan ahirettir.⁴³ Gazzâlî dünya hayatının geçici olduğunu çeşitli benzetmelerle açıklar: "Dünya bir menzildir [durak], ebedi kalınacak bir ev [vatan] değildir. İnsan burada bir misafir gibidir" ve "Bu dünya bir köprüdür. İnsan, burayı bir köprü olarak telakki etmez, bütün gücünü burayı mamur etmekle geçirirse... gideceği yeri unutmuş olur."⁴⁴

Eserin Birinci Bölüm'ünde, önce iman ve ibadetler üzerine detaylıca bilgi verilir. Allah'ın varlığı, birliği, yaratıcımız olduğu, kudreti, ilminin sonsuzluğu, her şeyden haberdar olması, peygamberlik müessesesi, ahiret hayatı, ibadetler vb. kısa ve öz biçimde anlatıldıktan sonra adaletin hükümdar için ne anlama geldiği çarpıcı biçimde ortaya konulur: "Şunu biliniz ki, sizinle Allah arasında olan şeyler hususunda Allah'ın affı yakındır... Fakat halka yapılan zulümle ilgili durumlarda, O kıyamete kadar sizden bu zulmün bedelini kaldırmaz. Zulmün tehlikesi büyüktür. Halkına adil davranan... hariç, hiçbir idareci O'nun tehlikesinden kurtulamaz. Bunun için de adaletin nasıl yerine getirileceğini... kıyamet gününde size nasıl insaf edileceğini bilmelisiniz."⁴⁵

⁴⁰ Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam*, 28-30

⁴¹ Bernard Lewis, "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview", *Journal of Democracy* 7/2 (1996): 57.

⁴² Davut Dursun, *Siyaset Bilimi*, 3. Baskı (İstanbul: Beta, 2006).

⁴³ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 35.

⁴⁴ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 72-73.

⁴⁵ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 45.

684 | Zeynel Abidin Kılınc, Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel...

Gazzâlî'ye göre Allah'ın yöneticiye lütfettiği liderlik nimeti istisnai bir nimettir ve "hakıyla deruhte eden sonsuz bir saadete kavuşur." Gazzâlî, yöneticiye sunulan fırsatın istisnai karakterini ve ulaşacağı mertebeyi hadislerle açıklar: "Liderin bir günlük adil davranışı yetmiş yıllık ibadetten daha üstündür" ve "Allah amel bakımından adil yöneticiyi, bütün halkın ameline denk olarak semaya yükseltecektir."⁴⁶ Toplumun ihtiyaçlarını gidermek nafîle ibadetlerden üstündür ve bu nedenle yönetici eğer toplumun bir ihtiyacı varsa nafîle ibadetle bile meşgul ise o ibadeti terk edip o ihtiyacı gidermelidir.⁴⁷ Allah, peygamberlerle yöneticileri diğer insanlara üstün kılmıştır.⁴⁸ Rosenthal'a göre, Gazzâlî'de "adalet üzerine kurulan imamet, en yüce ibadet biçimi olduğu sonucu çıkar."⁴⁹

Adil yöneticilik nasıl bir istisnai nimetse, zalim yöneticilik de istisnai bir cürümdür ve aynı oranda ceza ile karşılık bulacaktır. Gazzâlî yine hadislerle adaletten uzak yöneticinin karşılaştığı cezanın ağırlığını ortaya koyar: "İnsanların... Allah'a en sevimsiz ve O'na en uzak olanı zalim yöneticidir" ve "Kıyamet gününde en şiddetli azaba uğrayacak olan zalim yöneticidir."⁵⁰ Yönetici, hem kendi yaptığı zulümden hem de kendisine bağlı devlet görevlilerinin zulmünden sorumludur. Gazzâlî, yöneticinin davranışlarının diğer görevlilere ve halka örnek teşkil edeceği gerekçesiyle bu tür bir yükümlülüğü de yöneticiye yükler.⁵¹

Benzer şekilde Nizâmülmülk (ö. 485/1092) de ahirette yöneticinin idaresi altındaki küçük-büyük tüm adaletsizliklerden sorumlu tutulacağını söyledikten sonra yöneticinin sorumluluğunun ne kadar ağır olduğunu İslam toplumunda adaletin timsali sayılan Hz. Ömer'e atfedilen bir kıssa ile açıklar: Hz. Ömer ölüm döşeginde iken, oğlu Abdullah babasına kendisini bir daha ne zaman görebileceğini sorar. Hz. Ömer, ahirette tekrar görüşeceklerini söyleyince, Abdullah daha erken görüşmek istediğini dile getirir. Hz. Ömer oğluna, ölümünü müteakip "Birinci olmadı ikinci, o da olmadı üçüncü gece beni rüyada göreceksin" diye cevap verir. Abdullah, babasını ölümünden ancak on iki yıl sonra rüyasında görür ve neden bu kadar uzun sürdüğünü sorar. Hz. Ömer, oğlu Abdullah'a "Bağdat civarında harap halde bir köprü var idi, görevliler de onarımını ihmal etmişler idi, bir koyunun da ayağı oradaki bir deliğe denk gelivermiş de kırılmış. Şimdiye değin onun davasıyla meşgul idim" diye karşılık verir.⁵²

2.2. Siyâsetnâmelerde Adil Yönetimin Zorunluluğuna Yönelik Kişisel Çıkar Argümanı

Gazzâlî, dini argümanın sınırlılığının açıkça farkındadır. Tüm uhrevi müjdeler ve korkutmalar yöneticinin iman sahibi olup imanının gereğini yerine getirmesi durumunda işe yarar. Aksi takdirde dini argüman etkisizdir: "Bu haber ve hikâyeler birer ibrettir... fayda getiricidir, imanları varsa etkileycidir."⁵³ Bu nedenle Gazzâlî, detaylı dini argümandan sonra *Mülkün Sultanlarına* başlıklı eserinin "Adalet ve Siyaset" alt-başlıklı bölümünde kişisel çıkar argümanına müracaat eder ve hükümdara şu soruyu sorar: "Bir yöneticinin iktidarda kalması, ülkesinin bağımsız bir hayata sahip olması neye bağlıdır?"⁵⁴ Bu soru, adil olmayan yöneticinin nihai çıkarını ifşa eder, zira dini argümanı dikkate almayacak yönetici ancak kişisel çıkarına müracaatla ikna edilebilir. Gazzâlî sorunun cevabının adil idare olduğunu söyler. İster ahiret mükâfati için olsun isterse dünyevi şöhret için olsun cevap aynıdır: Adil yönetim. Diğer bir ifadeyle, hem erdemli yönetici hem de nefsinin arzularına tâbi olan yönetici, hedefleri farklı olsa da, hedeflerine aynı araçla ulaşabilirler. Yöneticinin hem ülkesinde hem de uluslararası alanda güçlü olabilmesi adil idareye bağlıdır: Yönetici "halkı arasında zulüm ve işkenceyi kaldırır, onlara adil davranırsa toprağında hüküm ferman olur ve bütün düşmanlarına galebe

⁴⁶ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 46-47.

⁴⁷ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 69.

⁴⁸ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 79.

⁴⁹ Rosenthal, *Ortaçağ'da İslâm*, 61.

⁵⁰ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 47-48.

⁵¹ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 60, 77, 83, 129.

⁵² Nizâmülmülk, *Siyasetname*, trc. Mehmet Taha Ayar, 14. Baskı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018), 16.

⁵³ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 67.

⁵⁴ Gazzâlî, *Mülkün Sultanlarına*, 95.

çalar.⁵⁵ Zalim idare ise tam tersi sonuçlar doğuracaktır. Hem ülke içerisinde devletin gücü zayıflayacak, yönetici halkına güvenemediği gibi ondan endişe edecek hem de uluslararası alanda zayıf düşecektir: “... ülkeniz harap olur, halkınız fakir düşer, o zaman siz harap bir ülkenin başkanı ve düşkün bir halkın hâkimi olursunuz. Dünyada isminiz kötü kalır.”⁵⁶

Kişisel çıkar argümanı Mâverdî’de çok daha detaylı biçimde bulunur. Mâverdî, *İslam’da Dünya ve Din Edebi (Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din)* başlıklı eserinin Dördüncü Bölümü’ne insan fitratı (doğası) ve devlet yönetimine dair açıklamalarla başlar: İnsan doğası, insan için toplumsal yaşamın zorunluluğu, toplumsal düzen ve istikrarın güçlü otoriteye olan ihtiyacı ve yöneticinin nitelikleri gibi konuları ele alır.⁵⁷ Bu bölümün “Dünyayı Düzenleyen Kaideler” alt-başlığında ise kişisel çıkar argümanının mükemmel bir örneği bulunur. Mâverdî altı kaide sıralar: “İnsanların, hükümlerine tam olarak uyduğu din; muktedir sultan; herkese uygulanan yaygın adalet; genel emniyet; geniş emel; devamlı bolluk ve ucuzluk.”⁵⁸

Mâverdî’ye göre adalet, toplumda bir seri olumlu düşünce ve davranışa neden olan en temel faktördür. Aynı şekilde adaletsizlik de bir dizi olumsuz düşünce ve davranışa yol açar. Adil idare toplumda bir yandan yöneticiye karşı sevgi ve “devamlı itaate” yol açarken⁵⁹ diğer taraftan da insanlar arasında sevgi, dostluk, emniyet ve dayanışmanın yaygınlaşmasına neden olur.⁶⁰ “Adalet ve insaf olduğu müddetçe insanlar arasında dostluk ve barış devam eder.”⁶¹ Adil idare insanların mutluluğuna yol açar ve sahip oldukları şeylerden “emniyet” içerisinde ve gönül rahatlığı ile yararlanmalarına imkân sağlar.⁶² Bu nedenle toplumun devlete ve yöneticiye itaati korkuya dayalı olmamalıdır, korkuya dayalı itaat çürük bir temele dayanır ve üzerine güçlü bir devletin inşası mümkün değildir, zira “bu ülkeler daha çok karışıklık ve ihtilallere maruz kalırlar.”⁶³ Adil idare toplumda devlete karşı samimi itaate ve hatta sevgiye yol açtığı gibi bireyler arasında devlete karşı olumsuz görüşlerin ve tutumların ortaya çıkmasını da engeller. Böylece hem halk yöneticiden emin olur hem de yönetici halktan emin olur. Hz. Ömer adaletle hükmettiği için, “pervasız ve mütevazı bir şekilde dışarıda” yatıp “emniyet içerisinde” uyuyabilmiştir.⁶⁴ Halkın devlete, devletin de halka güveni toplumsal düzen ve huzurun en masrafsız ve zahmetsiz yoludur. Toplumsal güvenin yaygın olması bir toplumda devletin zecri tedbirlere müracaatını gereksiz kılarak kamu maliyesinin yükünü azaltır.⁶⁵ Mâverdî, İskender’e dair bir meselle adaletin güç kullanımına ihtiyaç bırakmaksızın halkın gönüllü itaatini sağlayacağını örneklendirir: İskender, hükemaya “Adalet ile kahramanlıktan hangisi üstündür?” diye sorunca hükema şöyle cevap verir: “Adalet yerine getirilirse kahramanlığa gerek kalmaz.”⁶⁶

Mâverdî adil idarenin bireyler arasında ve devletle toplum arasında meydana getirdiği güveni “genel emniyet ve güven”⁶⁷ olarak adlandırır: “Onunla nefisler huzur bulur; gayretler gelişir; suçsuzlar barınır ve zayıflar ünsiyet bulur. Çünkü korkanın rahatı ve çekinenin huzuru olmaz.”⁶⁸

⁵⁵ Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına*, 80.

⁵⁶ Gazzâlî, *Mülkûn Sultanlarına*, 100.

⁵⁷ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 191-198.

⁵⁸ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 199.

⁵⁹ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 205, 207, 209.

⁶⁰ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 209-2010, 217.

⁶¹ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 210.

⁶² Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 198.

⁶³ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 210.

⁶⁴ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 205, 207, 209.

⁶⁵ Bu konuda bk. Robert D. Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 167.

⁶⁶ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 210.

⁶⁷ Günümüz sosyal sermaye teorisinin diliyle “yaygın toplumsal güven.” Bu konuda bk. Putnam, *Making Democracy*, 1993.

⁶⁸ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’ d-Din*, 215.

“Genel emniyet ve güven” ise insan fitratındaki kazanma arzusunun, Mâverdî’nin ifade- siyle “geniş emeli”, harekete geçirir: Geniş emel “insanların kalbine Allah tarafından dünyanın imarı kastiyle atılmış olan” kazanma, refahını artırma ve bolluk içerisinde yaşama arzusudur. Geniş emel “insan ömrünün kifayet etmediği şeyleri kazanmaya, hayatta elde edilmeleri umulmayan dünya arzularını gerçekleştirmeye insanları teşvik edecek derecede geniştir.” Ömrü aşacak kadar geniş olan insan doğasındaki kazanma arzusu olmasaydı “herkes günün ihtiyaçlarını hazırlamakla yetinip yarına bir şey tedarik etmezdi” ve dünya hayatının her alanında gözlemediğimiz gelişme mümkün olmayacağı için dünya “bir harabe” olurdu.⁶⁹

Mâverdî’de ömrü aşan *geniş emel*, insan fitratındaki kazanma arzusudur ve nihai aşamada topyekûn toplumsal gelişmenin itici gücüdür. Ömrü aşan, uzun ve geniş emelle hareket eden bireyler canlı ve üretken bir sosyo-ekonomik ve kültürel hayata yol açar ve düzen ve istikrarı temin etmiş müreffeh bir toplum ortaya çıkar. Mâverdî’ye göre refahın yaygınlaşması hem bazı toplumsal sorunları ortadan kaldırır hem de bazı toplumsal erdemleri teşvik eder. Refah “zenginler ile fakirler arasındaki dengesizliği” azaltarak yoksulluktan kaynaklanan “hased ve düşmanlığı” engeller... insanlar arasında yardımlaşma ve dayanışma çoğalır... bolluk ve ucuzluk zenginliği ve zenginlik de cömertlik ve emniyeti” getirir.⁷⁰ Adalet ve güven sonucunda “insanlar arasında sevgi, ... yöneticilere karşı devamlı itaat hasil olur. Ülke imar olur. Mal ve servet gelişir. Nesil artar. [Yönetici] de makamından emin olur.”⁷¹

Bu üretken toplum safhasından sonra ise meşhur *Adalet Dairesi*’nin devamı gelir. Üretken toplum, devlet maliyesinin güçlü olmasına, güçlü maliye güçlü orduya ve güçlü ordu da güçlü devlete imkân sağlar. İslam siyasal düşüncesinde adalet dairesi yaygın biçimde aslında daha kısa bir formülle tekrarlanır: Adalet güçlü maliyeye, güçlü maliye güçlü orduya ve güçlü ordu da güçlü devlete yol açar.⁷² Mâverdî’de ise standart adalet dairesi formülünden daha kapsamlı bir adalet dairesi formülü vardır. Mâverdî’de zincirin halkaları tamamlanır ve adalet dairesinin temeli olan adaletin, bireysel psikolojide meydana getirdiği değişimden yaygın toplumsal güvene ve kazanma arzusuna kadar standart formülde atlanan kısımlar da ortaya konur. Mâverdî, adil idarenin yaygın güvene, yaygın güvenin ömrü aşan/uzun ve geniş emele [kazanma arzusu], ömrü aşan/uzun ve geniş emelin üretken ve dolayısıyla müreffeh bir topluma, üretken toplumun ise güçlü maliye, güçlü ordu ve güçlü devlete yol açacağını detaylıca ortaya koyar.⁷³

Mâverdî’de adalet bir dizi olumlu duygu ve davranışı harekete geçirerek müreffeh, huzurlu ve üretken bir topluma ve güçlü bir devlete yol açarken adaletsizlik de bir seri olumsuz duygu ve davranışı harekete geçirerek devleti ve toplumu felakete sürükler. Mâverdî’ye göre, “insanların... emniyetlerini ortadan kaldıran bir şeyden daha zararlı bir şey yoktur” ve “dünyanın düzeni bozuk olursa insanların göreceği nimet, içlerini sinmediği gibi, maruz kalacakları felaket de pek acı tesirler bırakır.”⁷⁴ Nasıl ki yönetici adil iken halk onu sevip gönüllü olarak itaat etmişse adaletsiz olduğunda da tam tersi süreç tetiklenmiş olacaktır: “Yönetici hayırlı olunca halkı onu sever ve o da halkını sever. Şerli olunca da kendisi halkını sevmez ve halkı da kendisini sevmez” ve “Hükümdar adaletten vazgeçince, halk da ona itaat etmektен vazgeçer.” İtaatsizlik ise “dehşetli musibetleri celbeder.”⁷⁵

⁶⁹ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 218-219.

⁷⁰ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 217.

⁷¹ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 209.

⁷² Keskintaş, *Adalet, Ahlâk ve Nizam*, 152-156.

⁷³ Adalet dairesinin nasıl anlaşılması gerektiğine dair alternatif bir yorum Lütfi Sunar tarafından yapılır. Sunar, adalet dairesinin halkı hükümdara karşı güçlendirdiğini ve yöneticinin meşruyetinin halka refah sağlamasında da bağlı olduğunu ileri sürer. Bk. Sunar, “Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu”, 349-353.

⁷⁴ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 198.

⁷⁵ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 207-211-212.

Bu safhadan sonra, adil olmayan idarenin genel olarak iki temel sonucu olacağı vurgulanır: Birincisi, “genel emniyet ve güven” olmadığı için Allah’ın insanların doğasına/fitratına koyduğu ömrü aşan, uzun ve “geniş emel” ya da kazanma arzusu harekete geçmeyecek ve tam tersine insanlar korku ve kaygı içerisinde, yarınlarından emin olmaksızın ve emeklerinin karşılığını göremeyecekleri endişesiyle yaşayacaklardır. Mâverdî’ye göre “korku ve endişe, insanları işlerini görmekten ve müstakil tasarruflardan men’edeceği ve beşeri ihtiyaçların ve bütün insanlığın nizamının bağlı bulunduğu gerekli maddelerin temininden alıkoyacağından,”⁷⁶ toplumun gerek ekonomik gerekse diğer alanlarda çalışmayı terk etmesi ülkenin ekonomik üretimini ve toplumsal gelişmesini düşürerek sefalet ve geri kalmışlığa yol açacaktır. Özellikle iktisadi üretkenliğin diğer tüm toplumsal faaliyetlerin ihtiyaç duyduğu maddi kaynağı temin ettiği düşünülürse bireylerin ömrü aşan geniş emellerinin harekete geçmemesi topyekûn bir toplumsal çöküşe yol açacaktır. Halk fakirliğe ya da kıt kanaat geçime mahkûm olurken devlet de sağlıktan kültüre, imardan savunmaya kadar tüm alanlarda ihtiyaç duyduğu kaynağı elde edemeyecektir. Adil idarenin sonucu olan “bolluk ve ucuzluk insanların salahını nasıl temin ediyorsa” adil olmayan idarenin yol açtığı “kıtlık da o nispette fesad sebeplerini ve ortamını hazırlar.”⁷⁷ Mâverdî’ye göre “zulüm kadar dünyayı kısa zamanda harap eden ve insanların vicdanını bozan bir şey yoktur.”⁷⁸

İkinci sonuç, devleti inkıza uğratacak isyanlar, anarşi ya da iç savaş ihtimalidir. Adaletsizlik sadece toplumla devlet arasında güvensizliğe ve düşmanlığa yol açmakla kalmaz aynı zamanda toplumu kendi içerisinde de parçalanmaya ve ihtilafa sürükler. Devletin gücü ve bekası genel emniyeti ve genel emniyete bağlı olan sürekli bolluğu ve toplumsal gelişmeyi temin eden adil yönetime bağlı olduğu için kötü idare, hem insanları birbirlerine düşürür hem de toplula yöneticiyi karşı karşıya getirir ve ülkenin helakine sebep olur. Nihayetinde ise, yönetici hem kendi toplumundan endişe edecek hem de uluslararası alanda devleti zayıf düşecektir. Bu da yöneticinin kişisel çıkarına aykırıdır. Mâverdî’nin yöneticiye dersi açıktır: “Adaletsizlikten daha zararlı bir şey olmadığı gibi, adaletten daha faydalı bir şey yoktur.”⁷⁹ Kaçınılmaz son ise yöneticinin devletini/iktidarını yitirmesidir: “Mülk, küfürle devam edebilir; zulümlle devam etmez.”⁸⁰

3. SİYASETNÂME GELENEĞİNİN MODERN İZDÜŞÜMÜ OLARAK HOBBS’UN SİYASET TEORİSİ

Sünnî ulemânın kişisel çıkar argümanına oldukça benzer bir argüman, modern siyaset felsefesinin kurucularından Hobbes’un (ö. 1679) otorite, itaat ve iyi idare anlayışında da görülür. Hobbes’un, devletin gerekliliğini açıklamak için geliştirdiği devlet öncesi kurgusal bir dönem olan doğa halinden savaş haline sürüklenen bireyler; düzen, istikrar ve güvenliği temin etmesi için olağanüstü yetkilerle donattıkları *Leviathan* (Monark/Hükümdar) aracılığı ile savaş halinden kurtulur ve bir topluma dönüşür.⁸¹ Bireyler, toplumsal düzen ve güvenliğin sağlanması şartıyla mutlak itaatle yükümlüdür, çünkü “itaatin amacı korunmadır,”⁸² fakat tüm gücün elinde toplandığı *Leviathan*’ı adaletle yönetmeye ne ikna edecek ve adil olmadığı takdirde ne yapılabilir? Sünnî modelde olduğu gibi Hobbes’un yöneticisinde de tüm devlet güçleri toplanmıştır (güçler birliği) ve bu gücü sınırlayacak herhangi bir kurumsal düzenleme tasarlanmamıştır. Dahası Hobbes toplumsal istikrar ve güvenlik açısından güçler birliğini ve devlet yetkilerinin monarkta toplanmasını özellikle lüzumlu görür çünkü “egemen gücün bö-

⁷⁶ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 215.

⁷⁷ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 218.

⁷⁸ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 209.

⁷⁹ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 215.

⁸⁰ Mâverdî, *Edeb’üd-Dünya ve’-d-Din*, 211.

⁸¹ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 2. Baskı (İstanbul: YKY, 1995), 92-96.

⁸² Hobbes, *Leviathan*, 131-138, 162.

lünmesinin” (güçler ayrılığının) devleti ortadan kaldıracağını düşünür: “...karşılıklı olarak bölünmüş güçler birbirini yok eder.”⁸³ Güçler ayrılığı ve devlet gücünü sınırlayacak kurumsal düzenlemeler önce kurumsal açıdan parçalanmış olan devlet iktidarında sonra da toplumda ihtilafa ve anarşiye yol açacağı için reddedilir. ⁸⁴ Görüldüğü üzere Hobbes’un güçler birliğini meşrulaştırma tarzı, Sünnî siyasal düşünceye benzer bir mantığa sahiptir.

Hobbes’un karşılaştığı ikilem, Sünnî ulemânın ikileminin benzeridir: Yöneticinin adaletsiz olduğu gerekçesiyle otoritenin meşruiyeti sorgulanamaz, zira meşruiyetin kaynağı düzen ve güvenlidir, adalet değil.⁸⁵ Dolayısıyla düzen ve güvenliği temin eden ama adil olmayan yönetici sorunu Hobbes’un da sorunudur. Hobbes, bu sorunu ele alırken aynen Sünnî düşünürler gibi ilk safhada iç savaş ve anarşinin insanların karşılaşılabileceği en kötü durum olduğunu hatırlatarak onları öncelikle mutlak itaatin lüzumuna ikna etmeye çalışır.

Hobbes’un otoriter modelinin (güçlü otorite) geri planı, genel olarak Avrupa’da ve özel olarak İngiltere’de yaşanan dini ve ideolojik kaynaklı iç savaşlardır. Hobbes hem 1618-1648 yılları arasında cereyan eden, Otuz Yıl Savaşları olarak adlandırılan ve Avrupa’da büyük bir yıkıma yol açan mezhep savaşlarına hem de 1642-1651 yılları arasında yaşanan İngiliz İç Savaşı’na şahit olmuştur. Hobbes iç savaş ve anarşiyi şerlerin en şiddetlisi olarak görür ve bireylere ehven-i şer olan otoriter yönetime/ *Leviathan*’a mutlak itaati tavsiye eder: “Herhangi bir yönetim biçiminde... halkın başına gelebilecek en büyük kötülük” iç savaş ve anarşidir.⁸⁶ “*Böyle bir savaşın getirdiği sıkıntılar*” alt başlığında bireylerin karşılaşılabilecekleri ortamı Hobbes şöyle tarif eder:

“Böyle bir ortamda çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik, ne deniz yoluyla ithal edilecek malların kullanılması, ne rahat yapılar... ne yeryüzü hakkında bilgi... ne sanat, ne yazı, ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”⁸⁷

Hobbes’un modelinde de kırk yıllık zulümle idare, savaş durumundan daha iyi gözükür. Yine Mâverdi ve Gazzâlî’de olduğu gibi Hobbes’ta da yöneticinin “meşruiyeti iktidara geliş biçiminde değil kendisine itaat edenlere etkin biçimde koruma/güvenlik sağlayıp sağlamadığındadır.”⁸⁸ İtaatin amacı ve Leviathan’ın meşruiyetinin kaynağı düzen ve güvenlik olduğu için, adaletin olmadığı ortamda değil, düzen ve güvenliğin olmadığı bir durumda Leviathan’ın varlık sebebi ortadan kalkar ve halkın itaat yükümlülüğü düşer. Hobbes, “Uyruklar hangi durumlarda egemenlerine itaat borcundan kurtulurlar,” alt-başlığında “Uyrukların egemene olan yükümlülüğünün, egemen uyrukları... koruyabildiği... sürece” devam edeceğini söyler.⁸⁹ Diğer bir ifadeyle “koruma yoksa itaat de yoktur.”⁹⁰ Varlık nedeni ortadan kalktığı için de yönetici iktidarını/devletini kaybeder. Bu sonuç yöneticinin kişisel çıkarına aykırıdır. Yöneticinin çıkarı iktidarının devam etmesidir. Rasyonel ve çıkarıcı insan doğası hem yönetilenin hem de yönetenin davranışlarını belirlediği için Hobbes, olağanüstü yetkilerle donatılmış olsa bile Leviathan’ın iktidarının kaynağı olan düzen ve güvenliği sağlamaya çaba göstereceğini varsayar. Dahası, Hobbes, çıkarıcı doğaya sahip yöneticinin sadece otorite sahibi olmakla yetinmeyip çıkarımı (iktidarını) daha da çoğaltmanın en etkin yolu olan adil idareyi tesis etmeye de çaba göstereceğinden endişe etmez, zira “egemenin gücü ve görkemi uyruklarının refah ve sağlığından gelir.”⁹¹ Hobbes’ta da Sünnî siyasal düşüncede olduğu gibi, toplumsal huzur ve

⁸³ Hobbes, *Leviathan*, 229.

⁸⁴ Hobbes, *Leviathan*, 136.

⁸⁵ Hobbes, *Leviathan*, 162.

⁸⁶ Hobbes, *Leviathan*, 138.

⁸⁷ Hobbes, *Leviathan*, 94-95.

⁸⁸ Sharon A. Lloyd ve Susanne Sreedhar, “Hobbes’s Moral and Political Philosophy”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta, Erişim: 15 Mayıs 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/hobbes-moral/>.

⁸⁹ Hobbes, *Leviathan*, 162.

⁹⁰ Lloyd ve Sreedhar, “Hobbes’s Moral”, 2019.

⁹¹ Hobbes, *Leviathan*, 138.

refah iktidarın garantisidir ve bu huzur ve refahı mümkün kılan tayin edici faktör adil yönetimdir. Çıkarıcı insan doğası varsayımından hareketle her yöneticinin iktidarını sadece korumakla yetinmeyip aynı zamanda güçlendirmek de isteyeceği dikkate alınırsa Hobbes nihai aşamada yöneticinin, toplumun sadece düzen ve güvenliği ile yetinmeyip huzur ve refahı için tayin edici faktör olan adil yönetimi benimseyeceğini düşünür. Bu nedenle Hobbes'un teorisinde istikrarın ve güvenliğin asli temeli kurumsal düzenlemeler değil hem yönetilenlerde hem de yönetende sabit olan çıkarıcı insan doğasıdır. Sünnî düşünürler gibi Hobbes da yöneticinin kötü yönetimi ihtimaline karşı nihai çözümü kurumsal düzenlemelerde değil insan doğasında bulur ve yöneticinin kişisel çıkarına hitap eder.

Hobbes, Sünnî siyasal düşünceden, erdemli/ahlaklı olmanın adil yönetime katkısı olacağı iddiasında farklılık gösterir. Hobbes'a göre insan, doğası gereği ahlaki kapasiteye sahip olmadığı için gerek yönetilenlere gerekse yöneticilere ahlaki/dini tavsiyelerde bulunmanın bir faydası yoktur.⁹² Sünnî siyasal düşüncede ise dini argüman sadece nefsini yenebilen yöneticilerde etkilidir. Dolayısıyla, kişisel çıkara müracaat, gerek Sünnî siyasal düşüncede gerekse Hobbes'ta adil yönetim için hem nihai çözüm hem de ortak zemindir.

SONUÇ

Ana hatları itibariyle okuyucuda bıkkınlık oluşturacak şekilde aynı mesellerin ve dini/ahlaki tavsiyelerin ümitsiz biçimde asırlarca tekrarlandığı izlenimi bırakabilecek olan siyasetnâmelerin adalet problemlerine dair dini argümana ilaveten oldukça güçlü ve ikna edici ikinci bir çözüme sahip olduğu açıktır. Siyasetnâmelerde mevcut olmakla birlikte ilgili literatürde ihmal edilen ikinci yaklaşım kişisel çıkara dayalı olup, kurumsal düzenlemelerin eksik olduğu bir bağlamda adil idareyi temin etme açısından kayda değer bir çözümdür.

Kişisel çıkar argümanında, erdemli olmayan ve bu nedenle zorunlu olarak uzun vadeli çıkarını göz ardı eden zalim hükümdar örneğinde dini duygularına değil, dünyevi mülk ve şöhret peşinde olduğu için kısa vadeli dünyevi çıkarına hitap edilmekle isabet edilmiştir. Nefsine tâbi hükümdardan uzun vadeli çıkarına -ahiretteki ödüllendirmeye- göre davranması beklenemeyeceğine göre, onun kısa vadeli çıkarına -devletin güçlü olması ve kendi nesline aktarma arzusuna- göre davranmasını beklemek suretiyle adil yönetimin tesis edilmesini teşvik etmek oldukça makul bir yaklaşımdır. Bu yaklaşım modern siyasal teorisinin kurucularından Hobbes örneğinde gösterildiği üzere Sünnî siyasal düşünce ile de sınırlı değildir.

KAYNAKÇA

- Adaloğlu, Hasan H. "Siyasetnâmeler'in Klasik Kaynakları". *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (2004): 1-22.
- Arslan, Ahmet. *İbni Haldun*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Bakır, Musa Kazım. *Gazâlî'de Din ve Devlet İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2007.
- Binder, Leonard. "Al-Ghazali's Theory of Islamic Government". *The Muslim World* 45/3 (1995): 229-241.
- Blaydes, Lisa - Grimmer, Justin - McQueen, Alison. "Mirrors for Princes and Sultans: Advice on the Art of Governance in the Medieval Christian and Islamic Worlds". *The Journal of Politics* 80/4 (2018): 1150-1167.
- Canatan, Kadir. *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Crone, Patricia. "Traditional Political Thought". *Islamic Political Thought: An Introduction*. Ed. Gerhard Bowering. 238-251. Princeton: Princeton University Press, 2015.

⁹² Russell Hardin, "Theory on the Prowl", *Contemporary Empirical Political Theory*, ed. Kristen R. Monroe (Berkeley: University of California Press, 1997), 203.

690 | Zeynel Abidin Kılınç, Siyâsetnâmelerde Adil Yönetim Sorunu: Dini Argüman ve Kişisel...

- Çakır, Kamber. *Maverdî'nin Siyasal Düşüncesinde Meşruiyet Sorunu*. Yüksek Lisans Tezi, Kocaeli Üniversitesi, 2009.
- Çaylak, Adem. "İslam Siyasi Düşüncesi: Giriş, Teorik Çerçeve ve Tarihsel Kavramsallaştırma". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. Ed. Adem Çaylak. 3-22. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Çifçi, Osman Zahid. *Maverdî'ye Göre Din-Devlet İlişkisi*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2012.
- Downey, Anthony. *Slavs and Tatars: Mirrors for Princes*. Zürich: JRP, 2015.
- Dursun, Davut. *Siyaset Bilimi*. 3. Baskı. İstanbul: Beta, 2006.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak: Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Evkuran, Mehmet. "Gazzâlî". *İslam Siyasi Düşünceler Tarihi*. Ed. Adem Çaylak. 437-459. Ankara: Savaş Yayınevi, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikad'da Orta Yol*. Trc. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. Trc. Ali Arslan. İstanbul: Merve Yayın, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Bâtınlığın İçyüzü*. Trc. Avni İlhan. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Mülkün Sultanlarına*. Trc. Osman Şekerci. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2016.
- Hardin, Russell. "Theory on the Prowl". *Contemporary Empirical Political Theory*. Ed. Kristen R. Monroe. 202-218. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Harmancı, Mehmet. *İslam Felsefesinde Siyaset Teorisi: Farabi, Maverdi, Nizamülmülk, İbn Teymiyye'nin Siyasetnamelerine Göre*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1999.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. 2. Baskı. Trc. Semih Lim. İstanbul: YKY, 1995.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. 16. Baskı. Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *es-Siyasetü's-Şer'iyye*. 2. Baskı. Trc. Vecdi Akyüz. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Ishaque, Khalid M. "Al-Ahkâm Al-Sultânîyah: Laws of Government in Islam". *Islamic Studies* 4/3 (1965): 275-314.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2000.
- Keskintaş, Orhan. *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyâsetnâmeleri*. İstanbul: İletişim, 2017.
- Kösoğlu, Nevzat. *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de ve Osmanlı'da Devlet*. 2. Baskı. İstanbul: Ötüken, 2004.
- Levend, Ağâh S. "Siyâsetnâmeler". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten* 217 (1962): 167-194.
- Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Lewis, Bernard. "Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview". *Journal of Democracy* 7/2 (1996): 52-63.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *Edeb'üd-Dünya ve'd-Din*. Trc. Ali Akın. İstanbul: Temel Neşriyat, 1982.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *Yönetimin Esasları*. 3. Baskı. Trc. Mehmet A. Kara. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen. *El-Ahkâmü's-Sultaniye: İslam'da Devlet ve Hilâfet Hukuku*. 2. Baskı. Trc. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2017.
- Nizamülmülk. *Siyasetname*. 14. Baskı. Trc. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası KY, 2018.
- Özkan, İslam. *Gazzâlî'de Siyaset Felsefesi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.

- Polat, İsmail. *Ebu-l Hasan Habib el-Maverdi'nin Siyasal ve Yönetmel Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Kırıkkale Üniversitesi, 2016.
- Putnam, Robert. D. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Rosenthal, Erwin I. J. *Ortaçağ'da İslām Siyaset Düşüncesi*. Trc. Ali Çaksu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Sharon A. Lloyd ve Susanne Sreedhar. "Hobbes's Moral and Political Philosophy". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Edward N. Zalta. Erişim 15 Mayıs 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/hobbes-moral/>, 2019.
- Sunar, Lütfi. "Patrimonyalizmin Gölgesinde İslam Siyasal Sisteminin Anlaşılması Sorunu". *İslam Siyaset Düşüncesi: Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. Ed. Lütfi Sunar ve Özgür Kavak. 297-360. Ankara: İlem Kitaplığı, 2018.
- Şenol, Muhammet İkbâl. *İslam Siyaset Felsefesinde Riyaset-İmamet Düşüncesi: Fârâbî ve Gazâlî*. Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2018.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Siyaset İlişkileri*. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.
- Usta, Halim. *İslam Felsefesinde Ahlâk ve Siyaset Tasavvuru: Mâverdi Merkezli Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2019.
- Wahib, Toi Mohammad. *Maverdi'ye Göre Devlet, Siyaset ve Hilafet*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2016.
- Yücesoy, Hayrettin. "Justification of Political Authority in Medieval Sunni Thought". *Islam, the State, and the Political Authority: Medieval Issues and Modern Concerns*. Ed. Asma Afsaruddin. 9-33. New York: Palgrave Macmillan, 2011.
- Zarvani, Mojtaba. "Justification of Political Authority in Theological Epistemology". *JISMOR* 5 (2010): 82-95.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 693-714

**Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de Türk Tasavvuf Şiirine
Özgü Mażmûn Arayışları**

*A Searching for Mażmûns (Poetic Themes) Pertaining to Turkish Islamic Literature
in the Works of Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî and İsmâ'îl Hakkî Bursawî*

Mehmet Murat Yurtsever

Dr. Öğr. Üyesi, Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fak., Türk İslâm Edebiyatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Turkish
Islamic Literature
Bursa, Turkey

mmuratyurtsever@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9816-1512

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 28 August / Ağustos 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 28 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 693-714

Cite as / Atıf: Yurtsever, Mehmet Murat. "A Searching for *Mażmûns* (Poetic Themes) Pertaining to Turkish Islamic Literature in the Works of Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî and İsmâ'îl Hakkî Bursawî [Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de Türk Tasavvuf Şiirine Özgü Mażmûn Arayışları]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 693-714.

<https://doi.org/10.18505/cuid.612502>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Şûfî poetry or dîvân poetry, both of our poems have a universal appeal and a classical value just as the poetry of many nations'. Poets of both groups enhanced the consciousness level of every people one by one and created a virtuous society by taking power from the potential that existed in Turkish society already. If it is needed to mention a difference between those two poetries, it could be that dîvân poetry is a static one and şûfî poetry is more dynamic than the dîvân poetry. While dîvân poetry has a unique World of poetry, şûfî poetry has a feeling of universe shaped by different meanings and concepts. Although dîvân poetry is based on intelligence and pleasure, there is intuitive inspiration and *wâridât* in şûfî poetry. These become poetic sometimes thanks to similes (*tashbîh*), metaphors (*majâz*) and allusions (*talmîh*), become verse and gradually turns into a poetic theme (*maẓmûn*). Until today, since the first that comes to mind, when it is said poetic themes (*maẓmûn*), is dîvân poetry, poetic themes of şûfî poetry were overshadowed. However, şûfî poetry is quite interesting and rich in terms of its poetic themes. Although they are called as just terms, each of the terms of şûfî literature is a mystical state (*hâl*), mystical station (*maqâm*) or experience. For this reason, many concepts of şûfî poetry, which we call term, could be a poetic theme by taking part in a reference (*talmîh*), simile (*tashbîh*) and metaphor (*majâz*). The aim of this article, which we can sample under three titles and with the couplets of our three şûfî poets, is to draw attention to the existence of a rich *maẓmûn* staff independent of the dîvân poetry of Turkish şûfî poetry. The subject of *maẓmûns* belonging to Turkish şûfî poetry should be considered important since it has not been mentioned much until today.

Summary: The poet designs and presents it to his readers on behalf of his readers that he cannot even express what he has imagined but sometimes cannot imagine. Each poem has a specific interlocutor and addresses the emotions of its interlocutor. Each poem is adorned with thought and imagination; yet poems can be understood by annotation accompanied by rhetoric. Şûfî poetry and dîvân poetry, both poems have universal appeal and classical value like many poems of many nations. Şûfî poet and dîvân poet are the architects of an indestructible art existence that ruled for centuries and their works are masterpieces of their own fields. Both types of poetry, along with literary heritage, are a guide ship that leads the whole cultural heritage to the next generations, leading art branches. Both poets of both groups have strengthened from the potential that existed in Turkish society and raised the level of consciousness of each individual separately and created a virtuous society.

Dîvân poetry is as beautiful as the aesthetics of genius; şûfî poetry is so beautiful with the sincere sincerity of heathat born to the heart. Without making use of the rich *maẓmûn* staff of the lodge poetry, it would be an exclusivism and a status quo to make the *maẓmûn* exclusive only to dîvân poetry or to search for the *maẓmûns* of dîvân poetry in the lodge poetry and to interpret these *maẓmûns* with the interpretation habits of dîvân poetry.

The most obvious difference between şûfî poetry and dîvân poetry corresponds to the fact that the terms of Sufism are composed of similes (*tashbîh*), metaphors (*majâz*); şûfî poetry is a composition of poet's personally experienced feelings or situations such as *waḥdat*, *ḥalvet*, *manifest* and *observant* concepts. While the depictions of the dîvân poet, spring and winter depictions, arouse enthusiasm for the reader for a while, the indifference of the şûfî poet to this world, the constant heartbeat of Jamâl and the heart beating with the excitement of *vuşlat* (meeting) infiltrates the reader to the eternal world.

If there is a difference between the two poems, it is that the poetry of the dîvân is static and the şûfî poetry is more dynamic than the poetry of the dîvân. As well as dîvân poetry has a unique world of poetry; şûfî poetry has a universe of emotions shaped by different meanings and notions. Even if the beauty they depict is materially and morally different, the poet of both groups wishes to go beyond the beauty that they mean and find themselves there. They do this sometimes with similes (*tashbîh*) and metaphors (*majâz*) and *isti'âre*, succeed with various kinds of poetic themes. In dîvân poetry, there is pleasure and imagination based on intelligence, and inspiration and success based on intuition in şûfî poetry. These become poetic

sometimes thanks to similes (*tashbīḥ*), metaphors (*majāz*) and allusions (*talmīḥ*), become verse and gradually turns into a poetic theme. Dīvān poetry is an endless effort of abstract imagination, while ṣūfī poetry is an inexhaustible enthusiasm for concrete ecstasy. Although both have found what they are looking for outside of daily life, dīvān poet finds pleasure, yet ṣūfī poet finds inspire.

When it comes to maẓmūn, the first thing that comes to mind is Divan literature and it's figure of beautiful woman's length (*cypress*), hair (*zulf*), eye (*daffodil*), eyebrow (*bow*), eyelash (*arrow*) and skin (*silver*) and these maẓmūns are stereotyped and widespread though each of them is known only to artisans. On the other hand, ṣūfī poetry has many other poetic themes such as *Jamāl* (grace), *Jalāl* (distress), *ār* and *nāmūs* (*mālāmat*), *gūy* (*rıza*), *chevgān* (*kaẓā*) and *istignā* (reluctant).

To date, the first thing that comes to mind when it is said to be maẓmūn is dīvān poetry, it has left behind the maẓmūns specific to ṣūfī poetry. However, ṣūfī poetry is also quite rich in terms of its maẓmūns. Although they are called as just terms, each of the terms of ṣūfī literature is a mystical state (*ḥāl*), mystical station (*maqām*) or experience. For this reason, many concepts of ṣūfī poetry, which we call term, could be a poetic theme by taking part in a reference (*talmīḥ*), simile (*tashbīḥ*) and metaphor (*majāz*).

The fact that the dīvān poets used the maẓmūn as a word and the use of the term started with the Tanzimat made it inevitable that different definitions of the maẓmūn emerged in time. For this reason, many researchers now understand and define the term of *maẓmūn* differently. However, all the academics who researched or wrote about the maẓmūn brought to mind only the poem of the dīvān poem, and they selected the examples of the *maẓmūn* from the couplets of the poem of the dīvān poem. In our opinion, the missing part of the subject of *maẓmūn* is here.

Nevertheless, our main aim in this article is not to discuss what is or is not a *maẓmūn*, but to try to express that the ṣūfī poem is as rich as the dīvān poem. Whereas the maẓmūn has no single generally accepted definition; if so, we can say that ṣūfī poetry may have its own unique maẓmūn, we can exemplify it with couplets of ṣūfī poetry.

Keywords: Turkish Islamic Literature, Ṣūfī poetry, Maẓmūns (poetic themes), Yunus Emre, Niyāzī-i Mıṣrī, İsmā'īl Ḥaqqī Bursawī.

Yūnus Emre, Niyāzī-i Mıṣrī ve İsmā'īl Ḥaqqī Bursevī'de Türk Tasavvuf Şiirine Özgü Maẓmūn Arayışları

Öz: Tasavvuf şiiri olsun divan şiiri olsun her iki şiirimizin de birçok ulusun şiiri gibi evrensel cazibesi ve klasik değeri vardır. Her iki zümrenin şairi de Türk toplumunda evvelce var olan potansiyelden güç alarak, her bir ferdin ayrı ayrı şuur düzeyini yükseltmiş, erdemli bir toplum yaratmıştır. İki şiir arasında bir farktan söz edilecekse eğer, o da divan şiirinin statik; tasavvuf şiirinin ise divan şiirine nispetle daha dinamik oluşudur. Divan şiirinin kendine özgü bir nazım dünyası olduğu gibi tasavvuf şiirinin de farklı manâ ve mefhumlarla şekillenen bir duygu evreni vardır. Divan şiirinde zekâya dayalı zevk ve hayal; tasavvuf şiirinde ise sezgiye dayalı ilham ve varidat söz konusudur. Bunlar bazen teşbih, bazen mecaz, bazen istiarelerle şiirleşir; nazım olur, giderek birer *maẓmūna* dönüşür. Bugüne kadar *maẓmūn* denildiğinde ilk akla gelenin divan şiiri olması, tasavvuf şiirine özgü *maẓmūn*ları geride bırakmıştır. Oysa tasavvuf şiiri de *maẓmūn*ları bakımından hayli ilgi çekici, bir o kadar da zengindir. Tasavvuf edebiyatına ait terimler, adı terim olsa da şiirde her biri birer hâl, makam veya tecrübedir. Bu nedenle terim olarak nitelediğimiz tasavvuf şiirine ait pek çok kavram; telmih, teşbih ve mecaz içinde yer alıp birer *maẓmūn* olabilir. Üç başlık altında ve üç mutasavvıf şairimizin beyitleriyle örneklendirebileceğimiz yazımızın amacı, Türk tasavvuf şiirinin divan şiirinden bağımsız zengin bir *maẓmūn* kadrosunun varlığına dikkat çekmektir. Türk tasavvuf şiirine ait *maẓmūn*lar konusu, bugüne kadar fazlaca değinilmemiş olması bakımından önemli sayılmalıdır.

696| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de ...

Özet: Şair, okuyucusunun hayal edip de dile getiremediklerini, bazen hayal bile edemediklerini onun adına tasarlayıp tekrar kendisine sunar. Günlük koşuşturmalar arasında birçok okur, gönlünün hayale olan ihtiyacını şiirin eşsiz vadilerinde dolaşarak giderir. Her şiirin belli muhatap kitlesi vardır ve o muhatap kitlenin duygularına hitap eder. Her şiir hayal ve tasavvurlarla süslüdür; ancak söz sanatları eşliğinde şerh edilerek anlaşılabilir. Tasavvuf şiiri olsun divan şiiri olsun her iki şiirimizin de birçok ulusun şiiri gibi evrensel cazibesi ve klasik değeri vardır. Tasavvuf şairi ve divan şairi asırlarca hüküm süren yıkılmaz bir sanat varlığının mimarları, eserleri de kendi alanlarının şaheserleridir. Her iki şiir türü de edebî miras ile beraber bütün kültür varlığını sonraki nesillere ulaştıran bir kılavuz gemisidir, öncü sanat şubeleridir. Her iki zümrenin şairi de Türk toplumunda evvelce var olan potansiyelden güç alarak her bir ferdin ayrı ayrı şuur düzeyini yükseltmiş, erdemli bir toplum yaratmıştır.

Divan şiiri dehanın kattığı estetikte ne kadar şirinse tasavvuf şiiri de kalbe doğan vâridâtın külfetsiz ve riyasız samimiyeti ile o kadar güzeldir. Tekke şiirinin zengin *mazmûn* kadrosundan yararlanmadan, *mazmûnu* sadece divan şiirine münhasır kılmak ya da tekke şiirinin içinde yine divan şiirinin *mazmûn*larını aramak ve bu *mazmûn*ları divan şiirine ait alışkanlıklarla yorumlamaya çalışmak bir inhisarcılık ve adeta bir statükoculuk olacaktır.

Tasavvuf şiiri ile divan şiiri arasındaki en bariz fark, tasavvuf terimlerinin divan şiirinde birer teşbih ve mecazdan ibaret kalışına mukabil; tasavvuf şiirinde *vaḥdet*, *ḫalvet*, *tecellî* ve *müşâhede* gibi kavramların mutasavvıf şairin bizzat tattığı duygular ya da yaşadığı haller oluşudur. Divan şairinin tabiat tasvirleri, bahar ve kış betimlemeleri, okuyucuda bir süreliğine seyir hevesi uyandırırken; sūfî şairin bu dünyaya karşı umursamazlığı, eksilmeyen Cemâl arzusu ve vuslat heyecanıyla sıklaşan kalp atışları okuyucuya sirayet etmekte, ona ebedî âlem huzurunu özletmektedir.

İki şiir arasında bir farktan söz edilecekse eğer, o da divan şiirinin statik, tasavvuf şiirinin ise divan şiirine nispetle daha dinamik oluşudur. Divan şiirinin kendine özgü bir nazım dünyası olduğu gibi tasavvuf şiirinin de farklı mânâ ve mefhumlarla şekillenen bir duygu evreni vardır. Tasvir ettikleri güzellik maddi ve manevi yönden farklı olsa bile, her iki zümrenin şairi de kast ettiği güzelliğin ötesine geçmeyi ve kendilerini orada bulmayı arzu eder. Bunu da bazen teşbih, bazen mecaz, bazen istiarelerle yapar. Türü *mazmûnlar*la başarır. Divan şiirinde zekâyâ dayalı zevk ve hayal, tasavvuf şiirinde ise sezgiye dayalı ilham ve vâridât söz konusudur. Bunlar bazen teşbih, bazen mecaz, bazen istiarelerle şiirleşir; nazım olur, giderek birer *mazmûna* dönüşür. Divan şiiri soyut muhayyilenin sınırsız çabası, tasavvuf şiiri ise somut vâdîn tükenmez coşkusudur. Her ikisi de aradığını günlük hayatın dışında bulmuş olsa da divan şairinin bulduğu zevk, tasavvuf şairinin ki ise feyzdir.

Mazmûn dendiğinde akla gelen önce divan edebiyatı ve bu edebiyata ait güzelin boyu (servi), saç (zülf), gözü (nergis), kaş (yay), kirpiği (ok) ve teni (sîmîn) geliyor ve bu *mazmûnlar* kalıplaşmış, klişeleşmiş ve yaygınlaşmış olsa da her biri yalnız erbabına malum sanatlı sözler ve sihirli anlatımlardır. Buna mukabil tasavvuf şiirinin de Cemâl (lütuf), Celâl (kahır), ar ve nâmus (melâmet), gûy (rıza), çevgân (kaza) ve istignâ (kanaat) gibi daha birçok *mazmûnu* vardır.

Bugüne kadar *mazmûn* denildiğinde ilk akla gelenin divan şiiri olması, tasavvuf şiirine özgü *mazmûn*ları geride bırakmıştır. Oysa tasavvuf şiiri de *mazmûn*ları bakımından hayli ilgi çekici bir o kadar da zengindir. Tasavvuf edebiyatına ait terimler, adı terim olsa bile şiirde her biri birer hâl, makam veya tecrübedir. Bu nedenle terim olarak nitelendirdiğimiz tasavvuf şiirine ait pek çok kavram; telmih teşbih ve mecaz içinde yer alıp birer *mazmûn* olabilir.

Divan şairlerinin vaktiyle *mazmûnu* sadece kelime karşılığı olarak kullanmış olması ve terim olarak kullanımının Tanzimat ile birlikte başlamış olması, zaman içinde *mazmûnun* farklı tanımlarının ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştır. Günümüzde birçok araştırmacının *mazmûnu* farklı anlaması ve tanımlaması bu sebepten olsa gerektir. Ancak *mazmûn* üzerine araştırma yapan ya da yazı yazan bütün kalemler *mazmûn* deyince sadece divan şiirini akla getirmişler, *mazmûn* örneklerini de divan şiirine ait beyitlerden seçmişlerdir. Kanaatimizce *mazmûn* konusunun eksik kalan yanı da burasıdır.

Buna rağmen bu yazıdaki asıl gayemiz *maẓmūnun* ne olup ne olmadığını tartışmak değil, tasavvuf şiirinin de divan şiiri kadar *maẓmūn* zengini olduğunu ifadeye çalışmaktır. Mademki *maẓmūnun* genel kabul görmüş tek bir tanımı yoktur; öyle ise tasavvuf şiirinin de kendine özgü *maẓmūn*larının olabileceğini söyler, bunu tasavvuf şiirine ait beyitlerle örneklendirebiliriz.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Edebiyatı, Tasavvuf Şiiri, Maẓmūn, Yūnus Emre, Niyāzī-İ Mıṣrī, İsmā'īl Ḥaḳḳī Bursevī

GİRİŞ

Divan şairinin elindeki kumaş ile tekke şairinin elindeki kumaş, farklı atölyelerin tezgâhlarında dokunmuş olsa bile, her ikisi de üstün vasıflı, her ikisi de nadide kumaşlardır. Bu kumaşların atkısı türler, temalar ve ölçüler; çözücü ise, kelimeler, mefhumlar ve söz sanatlarıdır. Divan şiirinin müşterisi eṣrâf, tekke şairininki esnâftır. Birinin malzemesi *sevgili*, *ṭabī'at*, *faḥr*, *bezm* ve *rakīb* iken; diğerrinin malzemesi *cemāl*, *tecellī*, *istiğnā*, *şoḥbet* ve *zāhid* dir.

Tekke şairinin manâ ve mefhum kadrosu divan şairine göre daha zengin, ikinci bir âlemi de içine alan tasavvuf dünyası daha ihatalıdır. Aruzu ve heceyi birlikte kullanabilmesi, kalemine geniş bir manevra alanı kazandırmakta; sanat endişesinden uzak yazması, ona statükocu şiirin dar kalıpları dışında daha özgür bir nazım alanı sunmaktadır. Divan şairi toplumun dili dışında, özgün bir şiir dili ile kendini sınırlarken tekke şairi, yaşadığı toplumun günlük dilini serbestçe kullanabilmektedir. Divan şairi, edebi sanatlar marifetiyle kelimelere yeni tedâiler kazandırmaya çalışırken mutasavvıf şair, gönlüne vârid olan ilhamı yüreklerle nüfuz edecek ve uzun süre hafızada kalacak etkinlikte, üstelik yalın bir dille beyitlerine nakşeder. Divan şairi orijinali bulmak çabasında iken sûfi şair bildik olanı şiirselleştirir.

Divan şiirinin amacı, okuyucusuna bir şeyler anlatmak ya da öğretmek değilken, yani sanat endişesi dışında *faḫr* gibi bir çabası yokken, tasavvuf şiirinin belli bir amacı vardır. Amacı, okuyucusunda *iman* ateşini güçlendirmek, ibadet *vecd*ini artırmak ve onu bu dünyada *ḳana'at* ve *tevekkül* ile huzura, ruhundaki *kemāl* ve amelindeki *iḥlâş* ile ebedî âlem saadetine müstahik kılmaktır.

Divan şairinin güneşte, ayda, felekte ve yıldızlarda kalan seyr ü seferi; sûfi şairde *ḳābe ḳavseyne* hatta *ev ednâya* kadar uzar, genişler. Divan şairinin hayatta iken elde etmek istediği vuslat, mutasavvıf şair için bu âlemde *tecellī* olur; diğerr âlemde *cemāl-i yâr* olarak ebedileşir. Divan şiirinde sevgilinin gelgitlerinden ibaret kalan aşk, tasavvuf şiirinde *muḥabbete* dönüşür, *temkin* olur, daha da doyumsuzlaşır. Divan şairinin bahar ve şita tasvirleri, okuyucuda - bir süreliğine- tenezzüh hevesi uyandırırken, sûfi şairin dünyaya karşı *istiğnâsı seyr-i sülûk*unu hızlandırır. Onu fenâ makamına taşır, ölümsüzleştirir. Buna rağmen divan şairi ve tekke şairinin yetiştikleri muhit, aldıkları eğitim, edindikleri kültür, sanat ve estetik kaygıları, şiir ve fikir tarzları farklı olsa da büsbütün farklı dünyaların insanı değillerdir. Her iki sınıf da öncelikle yazı ustasıdır; şiir sanatkarıdır. Yaşadıkları dünyayı, olayları ve insanları farklı yorumlayan, duygu ve düşünce dünyamızı aydınlatan, çağına tanık, aydın sınıfa mensup, seçkin karakterlerdir. Medreseli de olsa, tekkeli de olsa eserleriyle şiir geçmişimize güç katan, ilkeli, disiplinli ve vakur şahsiyetlerdir. Yahya Kemal'in deyişiyle "Mevhibe-i ilâhîyi hâiz, fitrat-ı nâdireye sahip, erbâb-ı kalem, seciyeli ve âlî zevâttır."¹

Yaptığımız araştırmalarda, üniversitelerimizde, tasavvuf edebiyatına münhasır *maẓmūn* konusu üzerinde yapılmış bir doktora tezine rastlayamadık. Tanzimat'tan günümüze kadar geçen süre zarfında, *maẓmūn* üzerine kaleme alınan yazılarda, *maẓmūn*un neredeyse divan şiirine has bir hususiyet ya da sanat olduğu varsayılmış, verilen örnekler muhtelif divanlarda yer alan manzumelerden seçilmiştir. Mutasavvıf şairlerin şiirlerindeki gerek divan

¹ Ali Nihad Tarlan, "Divan Edebiyatında Sanat Telakkisi", *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 44.

698| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de ...

şiiiryle müşterek olan gerekse tasavvuf şiiirine özgü *maẓmûn*lara temas edilmemiştir. Ahmet Talat Onay², Ali Nihad Tarlan, Mehmet Çavuşođlu³, Ömer Faruk Akün⁴, Mine Mengi, İskender Pala ve Hanife Dilek Batislamın⁵ neşir ve makaleleri bu türdendir. Şahin Uçar, “Manâ ve *Mazmûn*” bahsinde “Meselenin mantık, matematik ve fizik felsefesine dair teknik yönlerine” daha geniş çerçevede temas ederek *maẓmûnu semantik ve metafizik* açıdan yorumlamıştır⁶. Abdülkadir Dağlar, “Şiiirin Alinyazısı Mazmun” başlığı altında *maẓmûnu divan şiiirinin kaderi* olarak tespit etmiş⁷; Cem Dilçin⁸, Şerif Aktaş⁹ ve Şener Demirel¹⁰, makalelerinde tasavvuf şiiirine yer vermeksizin, sadece divan şiiirine ait *maẓmûn*ların edebî sanatlarla olan ilişkisinden söz etmiştir.

1. MAẒMÛNUN TAZAMMUNU

Maẓmûn, her keresinde bir başka kıyafetle karşımıza çıkan, edebî sanatlarla peçelenmiş müstesna bir güzelin şiiir hıyâbânında salınısıdır. Edebî sanatlarla örülen hayal, *maẓmûn*la somutlaşır. Şair, nesnenin eksik kalan tanımını *maẓmûn*la tamamlar. *Maẓmûn*ün tazammunu edebî sanatlarla kendini ele verir. Mermerin heykeltıraşlıkta, boyanın resim sanatında, sesin müzikte kıymeti ne ise, edebî sanatların da şiiirdeki yeri aynıdır. Her türden anlam ve hayal edebî sanatlarla kurgulanır. Uygun, sağlam ve nitelikli *maẓmûn*lar ortaya çıkar. Edebî sanatlarla ortaya çıkan ayrıntılar, meramı dolaylı olarak ifade ederken güzele duyulan merakı ve arzuyu daha da artırır ve güzeli daha çok sevdirebilir.

Divan şiiirinin güzeli herhangi bir yerde rastlanamayacak kadar mükemmel endama sahip, ancak idealize edilmiş musavver ve gerçek dışı bir güzeldir. Bütün hatlarıyla müstesna bu güzel, zaman zaman tasavvuf şiiirinde de boy gösterir. Divan şiiirindeki *pîr-i muğân*, *serv-i ser-keş*, *rakîb-i nemîme-sâz* gibi tip ve tasvirlerin günlük hayatta izine rastlanmaz. Hâlbuki *çeşme-i âb-ı zülâl* (feyz), *rûy-i nigâr* (Cemâl) veya *zâhid-i hod-bîn* (müderris) gibi terkip ve mefhumların mutasavvıf şairin zihninde bir karşılığı mutlaka vardır. Bunlar ya bir tecellidir ya da tasavvuf terminolojisine ait birer kavramdır. *Vaĥdet* ve *keşret*, *fenâ* ve *beķâ*, *keşf* ve *kerâmet* gibi sözcükler önce birer tasavvuf terimi iken, şiiirde her biri birer hâl, makam ve tecrübe olup hayal mecrâsında canlanırlar. *Vaĥdet-i vücûd*, *gülgâr-ı fenâ*, *mükâşefe-i râz*, *maĥzen-i vâridât* gibi kalıplar içinde birer soyut kavrama dönüşür. Dolayısıyla mecazî anlam, mütenasip kelimeler veya istiareli benzetmelerle şiiirde zimnen zikredilen kimi tasavvuf terimi, kanaatimizce *maẓmûn* sayılmalıdır.

Diğer taraftan, “Tasavvufî şiiirde ilâhî aşkı anlatmak için başvurulan *seven-sevilen* sembolizmi ve terminolojisinin yanı sıra sık başvurulan bir diğer malzeme yumağı da sarhoşluk ile ilgili *şarap* ve *mestlik* sembolleri olmuştur.”¹¹ “Aslında mecazî ve remzî dili kullanma, mecaz- hakikat, işaret eden- işaret edilen ilişkisini bir üst- prensip içerisinde doğru kurabilme

² Ahmet Talât Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 2. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993).

³ Mehmet Çavuşoğlu, “Divan Şiiiri”, *Türk Dili Dergisi (Türk Şiiiri Özel Sayısı II)* 52/415-417 (Eylül 1986): 8.

⁴ Ömer Faruk Akün, “Divan Edebiyatı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 9: 424, <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-edebiyati>.

⁵ Hanife Dilek Batislam, *Divan Şiiirinin Benzetme ve Hayal Dünyasından* (İstanbul: Kesit, 2016), 20.

⁶ Şahin Uçar, “Manâ ve Mazmun”, *Varlığın Anlamı* (İstanbul: Şule Yayınları, 2010), 12.

⁷ Abdülkadir Dağlar, “Şiiirin Alın Yazısı: Mazmûn”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2016): 2.

⁸ Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiiir Bilgisi: Ölçüler, Uyak, Nazım Biçimleri Söz Sanatları*, 2. Baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992), 412.

⁹ Şerif Aktaş - Mustafa Yücel, *Şiiir Tahlili: Teori ve Uygulama* (Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013), 36.

¹⁰ Şener Demirel, “Mazmûn Üzerine Bir Değerlendirme”, *BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Bahar 2002): 125.

¹¹ Mahmut Erol Kılıç, *Sufi ve Şiiir: Osmanlı Tasavvuf Şiiirinin Poetikası* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 141.

yeteneğini de gerektirir. Aksi durumda, bir ilkesi olmayan ve herkesin her tarafa çekebileceği bir *mażmün*lar karmaşası yaşanacaktır.”¹² Şurası bir gerçektir ki, “Klasik şiirdeki bütün semboller hep tasavvuf semantiği içerisinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır.”¹³ Aksi takdirde “İrfanî anlam haritasını yitirenlerin şiiri, *zülfi, gül, bülbül, içki* (mey), *kadeh* (câm), *dilber, boy* (kad), *yanak* (had), *dudak* (leb) ile dolu olabilir; lâkin bu remizlerin karşılıkları hep bu cismanî âlemde aranacaktır.”¹⁴

İstiğna, kâbe kavseyn, küntü kenz, rızâ, tecellî ve kana'at gibi kavramların şiirde adı zikredilmeden çağrışımlarının yer alması, bunun da telmih, tenasüp ve istiarelerle şekillenmiş olması, *mażmün* teriminin anlamına uygun düşmektedir. Tekke edebiyatının *mażmünü*, divan edebiyatındaki kadar sabit, sınırlı ve yaygın değildir. Bu nedenle tekke edebiyatının *mażmün*larını klişeleşmiş kalıplar içinde aramamalıdır. Ancak tekke kültürü ve tasavvuf terminolojisi ile birlikte düşünüldüğünde karşımıza çıkacağı tahmin edilmelidir. *Temâşâ ve tecellî, tevekkül* ve *rızâ, 'âr, nâmûs ve melâmet*, kelime olmalarının ötesinde aynı zamanda birer istihlaktır. İster telmih ister isti'are yoluyla olsun, biri diğerini çağrıştıran kavramlardır. Tasavvuf şiirinin bütün örneklerinde kalıplaşmış, klişeleşmiş ve yaygın olarak kullanılmıştır. *Tecellî* ve *rızâ* hem tasavvufî bir hâl, hem de birer makam ve mertebedir. *Tevekkül* ve *melâmet*, ruh hâlleri olmaları bakımından her ikisinin de ayrı tanımı ve farklı bir yorumu vardır. Bu açıdan bakıldığında, her biri *mażmün*ün taşıdığı vasıfların tamamına sahiptir. Divan şiirinde *ok* ve *yay, ay* ve *güneş* metaforları olarak bulduğumuz *mażmün*ları, tekke şiirinde *tecellî, terakki, kalb, gönül, tevekkül* ve *Cemâl* mefhumları olarak görürüz. Kanaatimize göre divan şiirinin pek çok terim, kavram ve *mażmünü*, şiire ait birer unsur olarak düşünülebilir. Buna karşılık mutasavvıf şairler, aynı unsurlar ile adeta divan şairlerinden rol kaparak, *be-tarz-ı gazel* ya da *sûret-i mecâz* başlığı altında, kendi ruh hâllerini tercüme eden manzumeler kaleme almıştır. Her iki sınıf şiirin de malzemesi geniş ölçüde şabi'at olmasına rağmen, yaşadığımız sûrî hayatın ötesine geçerek her iki âlemi de vahdet ve kesret noktasında birleştiren tasavvuf şairleridir. Divan şairleri sevgilinin *kemend-i zülfünde* asılı, *hâr-ı gülde* takılı *mest ü bî-hûş* dururken, *küntü kenzden* başlayarak *kâbe kavseyne*, daha sonra *rûz-ı terâzûya*, oradan *Firdevs'e, Adî'e* ve nihayet *Cemâlullâh'a* kadar yol alan mutasavvıf şairlerdir.

Tasavvuf şiiri ile divan şiirinin müşterekleri tahmin edildiğinden çok fazladır. Söz gelimi edebî sanatların tamamı her iki şiir türü için de geçerlidir. Bu sanatların tasavvuf şiirinde çok belirgin olmayışı veya sayıca biraz daha az oluşu, tekke şairinin sanat endişesinden çok, kolay anlaşılmayı arzulaması, bu sebeple de didaktik şiirler kaleme almış olmasındandır. Ancak tasavvuf şairinin, mürîdânın ve muhibbânın kavrama düzeyi üzerine çıkmama arzusuyla, söyleyiş biçiminden çok söylediğine önem vermesi, söylediklerini sanatsız bırakmamıştır. Tasavvuf şiirinin pek çok beyti divan şiirinin adeta tercümanıdır. Birinde sanatla süslenen manzume, diğerinde sûfî bilgeliği ile karşımıza çıkar.

Tekke şiirinin sayısız beytinde yer bulan sûfî düşünce ve hayata dair; *vahdet* ve *kesret, telvin* ve *temkin, fenâ* ve *be-kâ, gurbet* ve *qurbet* gibi hâl ve makamların ad ve kavramları tasavvuf şiirimizin *mażmün*ları sayılmalıdır. Çünkü bunlar, divan şiirine benzer; âşîğın kâh dağlarda, kâh çöllerde vuslatı arayışı gibi, müridin *seyr u sülûk* sırasında yaşadığı serencamdır. Her biri kazanılan mertebeleri, aynı esnada yaşanan duyguları ve ardından ortaya çıkan tezahürleri tazammun eder. Söz gelimi Yûnus,

Ne reng ü ne şekil ne kad ne kâmet
*Ne cevher ne a'raz ne sûretin var*¹⁵

¹² Kılıç, *Sufî ve Şiir*, 137.

¹³ Kılıç, *Sufî ve Şiir*, 141.

¹⁴ Kılıç, *Sufî ve Şiir*, 137.

¹⁵ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divanı*, nşr. Faruk Kadri Timurtaş, 3. Baskı (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 32.

700| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî' de ...

beytinde Cenâb-ı Hakk'ı tanımlarken, ikinci dizede kullandığı *mazmûn*lara birinci dizede benzetme yoluyla karşılıklar buluyor. Beyitte yer alan *cevher*, *a'raz* ve *şüret* birer tasavvufî, hatta felsefî kavramlardır. Yapılan benzetmelerin ötesinde çok daha geniş anlama sahiptir. Dolayısıyla birer *mazmûn* hüviyetindedir.

Bunun halk şiirimizde de benzer örneklerini bulmamız mümkündür. Âşık Veysel'in,
Güzelliğin on par'etmez
*Bu bendeki aşk olmasa*¹⁶

beytinde âşığın güzelliğe hayran olması, ya tecelli ile ya da temâşâ ile mümkündür. Bu ancak hicabın kalkışı ile hâsıl olur. İkincisi ise, güzelin güzelliğinin tezahürü, yüzündeki duvağı kaldırması ile olur. Çünkü Allah, güzelliğinin ortaya çıkmasını murat etmeseydi âşktan söz edilemezdi. Bu da bize *Küntü kenzen* hadisini telmih eder ki beytin *mazmûnu* bu olsa gerektir.

Alim Yıldız, Veysel'den söz ederken onun "kâinatı okuyan, yetiştigi çevredeki kültürü iyi anlamış, özümsemiş, irfan sahibi bir şair" olduğunu belirtmektedir¹⁷. Yanı sıra Bilal Kemikli'nin tespitleri Veysel'i bize daha yakından tanıttir: "Veysel, rasyonel ve seküler bir şair değil, vahdet-i vücudçu bir şairdir. Suffidir ve dervişdir. Âriflerin yolunda giden, mecazî, hakikati bilen, özülle sözüyle doğru olan ve kemale ermek için gayret eden sadık kimsedir. Âşık-ı sadıktır."¹⁸ Aynı şekilde yine Veysel'in,

İki kapılı bir handa
*Gidiyorum gündüz gece*¹⁹

dizeleri, doğum ve ölüm arasındaki yolculuğu remz ettiği gibi fenâ ve bekâ arasındaki yolculuğu da tazammun eder. Beytin *mazmûnu* da böylece *fenâ* ve *bekâ* olmuş olur.

Mazmûn konusunda bugüne kadar çıkan yazılarda henüz ortak bir görüş sağlanabilmiş değil. Bu konudaki birkaç farklı görüşü ve akla getirdiği muhtemel soruları şöyle sıralayabiliriz:

1. Pek çok makalede adı sıkça zikredilen A. Talat Onay'ın verdiği örneklerin birinde²⁰, Neş'et'e ait,

Bu mekteb-i aşk içre sen etfâlin elinde
Ey levhâ-i dil tahta-i âmed-şüde döndün

beyitte, âşığın gönül sayfasının *tahta-yı âmed şüde* benzetildiğini ve teşbihin her iki unsurunun da açıkça zikredildiğini gördüğümüz halde teşbih-i belîğ yoluyla bir *mazmûn* inşa edildiği hükmüne varabilecek miyiz?

2. Yoksa, Mengi'nin verdiği Fuzûlî'ye ait,
Çıkma yârüm giceler ağyâr ta'nından sakın
*Sen meh-i evc-i melâhatsün bu noksândur sana*²¹

dizelerde, bir ipucu olmamasına rağmen mevcut karinelere yola çıkarak ve beyitteki telmihi takip ederek, vardığımız *ay tutulması mazmûnunu* daha seçkin *mazmûn* olarak mı düşüneceğiz?

3. *Mazmûn* konusundaki farklı değerlendirmelerden birini de, tercih edilen *mazmûn* söz sanatları ile örülü bir *mazmûn* mu olmalıdır, yoksa söz sanatlarından arınmış bir *mazmûn*

¹⁶ Alim Yıldız, *Âşık Veysel* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 24.

¹⁷ Yıldız, *Âşık Veysel*, 13.

¹⁸ Bilal Kemikli, "İki Veysel Yahut Aynadaki Kırılma", *Fikir Coğrafyası*, erişim: 27 Ağustos 2019, <http://www.fikircografyasi.com/makale/iki-veysel-yahut-aynadaki-kirilma>.

¹⁹ Yıldız, *Âşık Veysel*, 26.

²⁰ Onay, *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*, 173.

²¹ Mine Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", *Divan Şiiri Yazıları*, Kaynak eserler 92 (Kızılay, Ankara: Akçağ, 2000), 56.

mu, sorusuyla özetleyebiliriz. Mengi'nin "Maẓmûnun beyit ya da şiir içindeki varlığı da çoğu zaman onun edebî sanatlarla ortaya konuşunu ve birlikteliğini akla getirmektedir."²² mütalahasından yola çıkarak edebî sanatların *maẓmûn*ları daha gösterişli kıldığını kabul ettiğimizde, yer yer kısa iktibasların da *maẓmûn* sayılabileceğini kabul edebiliriz. Buna göre Niyâzî-i Mısrî'nin,

Ey Niyâzî ibtidâsuz zevk buldun aşktan

*Yârin ispatında lâ'suz zevk buldun aşktan*²³

beytinde *lâ* 'nın iktibas yolu ile inşâ edilmiş bir *maẓmûn* olduğunu söyleyebiliriz. *Lâ*'nın çağrışımı kelime-i tevhîddir. Beyitteki *maẓmûn* da budur.

Mısrî, birçok sûfî şair gibi kelime-i tevhidin ibtidâsını, yani *lâ ilâhe* kısmını zaid addetmekte ve asıl coşkulu yanının *illa'llâh* yanı olduğunu vurgulamaktadır. Bî-çün ü çerâ kalben tasdiki önermektedir. Yanı sıra, *iâbât* sözcüğünün kelâm ilmindeki olumlu, tasavvuf terminolojisindeki olumsuz anlamları ile *maẓmûn*'un şerhine kazandırdığı zenginlik, onu *maẓmûn* olarak düşünmemiz için yeterli sayılmalıdır.

Mısrî'nin verdiği bu azıcık ipucu da *maẓmûn*'un tılsımını bozuyor denecekse eğer, bir örnek de İsmâ'il Hakkî Bursevîden verebiliriz:

Fakr ile fahr et isteme devlet

*Zillet içredür sūfiyâ izzet*⁴

Beyitte yer alan *izzet* kelimesi kök ve masdardır *azîz* kelimesi ise, *izzet* kelimesinden müştaktır ve Hz. Yusuf'u remz etmektedir. Bu itibarla beyitteki *maẓmûn* Hz. Yusuf'tur. *Zillet* de kuyuya denk düştüğüne göre iki sözcük arasındaki tenasüp Kur'an'daki Yusuf kıssasını tedâi ettirmekte ve karşımıza tasavvuf şiirimizden harika bir *maẓmûn* örneği çıkmaktadır. *el-Fakru fahrî* hadisinden başka, ayrıca *melâmet*, *kanâ'at*, *faqr* ve *rıdâ* gibi tasavvufi istihlaları çağrıştıran olması, *zillet* sözcüğünün de *maẓmûn* olmasına kanaatimizce yetecek genişliktedir.

Yukarıdaki üç maddede farklı görüşleri özetlemeye çalışmakla birlikte bu yazının asıl amacının *maẓmûn*'un ne olup ne olmadığını tartışmak değil; tasavvuf şiirinin de divan şiiri gibi kendine özgü *maẓmûn*ları olabileceğini hatıra getirmek olduğunu belirtmeliyiz. Hatta bazı *maẓmûn*ların tasavvuf şiirine daha da genişlik kazandırdığını söyleyebiliriz:

Pertev salardı sînde dâg-ı mahabbetin

*Sahn-ı felekte meş'ale-i mihr yanmadın*²⁵ (Bâkî)

Çalab ışkı candaydı bu bilişik andaydı

*Âdem Havvâ kandaydı biz onunla yâr iken*²⁶ (Yûnus Emre)

Her iki beytin de *maẓmûnu bezm-i elest*tir. Anlaşılması gereken ilâhî aşkın ezeliği ve insan fitratında önceden mevcut oluşudur. Yûnus ile birlikte pek çok mutasavvif şairin telakisine göre Allah aşkı, Âdem ve Havvâ yaratılmazdan evvel, elest bezmi kurulmazdan önce Allah'ın bilgisinde vardır.

Her bir sanat şubesinin tarzda ve nitelikte bağlayıcı kuralları olması zaruridir. Buna rağmen, tasavvuf şiiri ve divan şiiri, iki ayrı muhitin ürünü olmakla birlikte ikisine de aynı temanın hâkim olması, farklı şiirlerden aynı derunî zevki almanın önündeki engeli kaldırmıştır.

²² Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 51.

²³ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî Halvetî Divan-ı İlâhiyat*, nşr. Mustafa Tatçı (İstanbul: H Yayınları, 2015), 372.

²⁴ İsmâil Hakkî Bursevî, *İsmail Hakkî Bursevî Divan*, nşr. Mehmet Murat Yurtsever (Bursa: Arasta Yayınları, 2000), 450.

²⁵ Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 59.

²⁶ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Dîvanı*, 135.

2. MAZMÛN ÜZERİNE MÛLÂHAZALAR

Nihat Sami Banarlı, sanatta bir üçüncü çizginin varlığından, bunu keşfedebilmenin de ancak sanatsal deha ile mümkün olabileceğinden söz ediyor. Banarlı'nın, "sevenin sevilende fark ettiği çizgileri bulması, bu çizgileri görebilmekten doğan sıcak ve sanatsal heyecan ile sathî görünüşten daha derinlere doğru giderek, üçüncü buudu ve en karakteristik çizgiyi yakalayabilmesi"²⁷ olarak tarif ettiği bu üçüncü çizginin, klasik şiirimizde *mazmûna* denk geldiğini söyleyebiliriz. Aynı *mazmûn*'un her seferinde yeni bir yüzle karşımıza çıkışını da sanatsal dehanın başarısı olarak görebiliriz. Çünkü "edebiyatta örnekler, biricik ürünün hep yeni baştan görünmesinden başka bir şey değildir."²⁸ İyi veya kötü, gözümüzün gördüğü ya da görmediği her ne varsa şiire konu olması bakımından aralarında hiçbir fark yoktur. Varsa eğer, çeşitli söz sanatları içinde yer alışı kadardır. "Uzayda yer kaplayan tek tek örnekler arasında öze hiçbir ayrılık söz konusu olamaz. Her örnek belli yazı-görünüşü olmak bakımından öbüründen ayrı bir gerçekliktir."²⁹ Her nesne ya da mefhum, şairin uygun gördüğü türlü kıyafetlerle karşımıza her çıkışında adeta yeniden canlanır ve bize biraz daha yakınlaşır. Çünkü "şiirden içeri ne girmişse insan yorumudur. İnsansız evrenin, taşı toprağı, göğü, yıldızıyla insansız doğanın, insandan bağımsız kurulu düzeni ile nesnelere yansıdığı dizelerde bile insana özgü bir yönelişin sarıp sarmaladığı evren, doğa ve nesne çıkar karşımıza."³⁰ Bu da olsa olsa *mazmûn*'un başarısıdır.

J.C. Carlu ve J.C. Fillox'un, "Şairin hayal ve isti'arelerinin okuyucuya erişmesi için bunların derin bir düşsel gerçekliğe dalmaları gerekir. Bizimle konuşmak için gerçekliğe uygun bir mağara, bizde, evrensel örnek olan mağara düşüne bağlı bu maddi olmayan sevinçleri oluşturacaktır."³¹ cümlelerine bakılırsa onlar, *mazmûnu* Platon'un ünlü mağara metaforu ile açıklıyor. Mağarada yaşayanlar nasıl yalnız karşılarındaki duvarı ve üzerindeki imgeleri görüyorlar, bütün gerçekliğin bu imgelerden ibaret olduğunu düşünüyorlar; ancak daha sonra gördüklerinin sadece kurgu ve birer yansıma olduğunu fark ediyorlarsa, *mazmûnlar* da birer kurgu ve hayalden başka bir şey değildir. Bunun tasavvuf şiirimizdeki, *mîr'ât-ı mücellâ, âyine-i gîti-nümâ, âyine-i zî-su'ur* gibi örneklerle *ayna mazmûnu*nu akla getirdiğini düşünebiliriz.

R. Wellek ve A. Warren, *mazmûnu* tarif etmede sembol teriminin daha elverişli olduğundan bahisle, "*imaj* gibi *sembol* kelimesi de çok farklı anlamlarda ve farklı maksatlarla kullanılmaktadır."³² dedikten sonra iki türlü sembolden söz eden yazarlarımız, bunun ilkinin "dinî şiiri, merasimlerde kullanılacak şekilde (ilâhî ve kasidele gibi) duyguları etkileyecek imajlar haline getirmek veya temsili olarak kullanılan imajlara kendi anlamlarının ötesinde ahlaki değerler yükleyen yalın sembolizm"³³ (*açık mazmûn*), ikincisinin ise, şairin "bilerek ve isteyerek bilinen bazı kavramları ancak duygularla algılanabilecek duruma getirmesi"³⁴ (*kapalı mazmûn*) olduğunu belirtiyor. "Dinî şiirde semboller, işaretle (kendisine benzetilen) işaret edilen (benzeyen) arasında dışarıdan görünmeyen, metaforik ve metanomik bir benzerliğe dayanmaktadır."³⁵ diyen Wellek ve Warren, buna dinî literatürden örnekler vererek "*the*

²⁷ Nihad Sami Banarlı, *Edebiyat Sohbetleri*, 2. Baskı (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2004), 180.

²⁸ Nermi Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat*, 2. Baskı (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977), 29.

²⁹ Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat*, 29.

³⁰ Uygur, *İnsan Açısından Edebiyat*, 21.

³¹ J.C. Carlu - J.C. Fillox, *Edebi Eleştiri*, trc. Ayşe Hümeysra Çakmaklı (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985), 91.

³² Rene Wellek - Austin Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, trc. Ahmet Edip Uysal (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983), 252.

³³ Wellek - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 252.

³⁴ Wellek - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 253.

³⁵ Wellek - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 253.

cross (çapraz) denildiğinde *çarmıh*, *the lamb* denildiğinde *Hız. İsa*, *the good shepherd* denildiğinde yine *Hız. İsa* akla gelmesi gerektiğini³⁶ belirterek açıklık getiriyor.

Mazmûn konusunda kaleme alınan yazılarda, yapılan tanımlamalarla birlikte ileri sürülen görüşlerin de zikredilmesi gerektiği kantindeyiz.

2.1. Bilal Kemikli

Bilal Kemikli, tasavvuf şiirimizin *mazmûn*ları ile ilgili, konuyu en iyi kavrayacak ve akılda en çok kalacak şu tabiri kullanıyor: *Kuşdili*.

Kemikli, "Esas olan Süleymanlaşmaktır" derken, bu dili kullanan şair kadar okuyucu kitlesinin de bu dilden anlama melekesinin gelişmiş olması gerektiğine dikkat çekiyor ve kuşdilinin manâ denizinde arınmış inciler olduğunu belirtiyor. Her biri birer *mazmûn* olan bu incilerin farkında olabilmek için, bir nebze de olsa, şairin yaşadığı tecrübelerden haberdar olunması gerektiğini önemsiyor: "Şu halde kuşdili, bir dalgıç olan suffinin manâ denizinden derlediği, müşahede ve murakabe ile erdiği tecrübenin dile dönüşmesinden ibarettir."³⁷

Sayın Kemikli'nin "Şiir Dili ve Kuşdili" alt başlığı altında yazısında –pek çok araştırmacıyı gibi- edebî sanatlardan azade bir *mazmûn* olamayacağı kanaatini haklı bulduğumuz öncelikle belirtmiş olalım. Özellikle "...süfi tecrübeye dayalı hakikatlerin görünür âlemdeki kavramlara aktarılması esnasında, teşbih, isti'are, kinaye, alegori, irsal-i mesel gibi söz sanatlarının sağladığı destek ve bu sanatlarla kalıplaşmış *mazmun*ların ancak teşekkül edebileceği"³⁸ tespiti, *mazmûn* kavramını yeterince açıklar mahiyette. Yazıda ayrıca, "*Mazmun* konusunda başvurulan en sık yöntemin *alegorik anlatım* yani *sembolik anlatım* olduğu, bu sembolün oluşmasında isti'are, teşbih ve mecaz sanatlarının etkili rol oynadığı"³⁹ önemli diğer bir husus olarak öne çıkıyor.

Değerli ilim adamı, *mazmûn* konusundaki düşüncelerini, *Süfi Aşk ve Ölüm* adlı eserinde, tasavvuf şiirine ait örneklerle temellendiriyor: "Yûnus'un gerek *Divâm*, gerekse *Risâletü'n-Nuşhiye*'si temel alınarak *dünya* kelimesinin analizi yapıldığında; şairin mecaz, teşbih ve isti'are gibi bir kısım söz ve manâ sanatlarını da kullanarak dünya olgusunu ifade etmek için farklı kelime ve kavramlardan yararlandığı görülür."⁴⁰ derken *dünya* kelimesi etrafında oluşan *mazmûn*lara dikkat çekiyor. Bunlardan bazılarının *cihân*, *köprü*, *'ayyâr*, *yâbân*, *iklîm*, *bârigâh*, *zindân* ve *tuzak* olduğunu ve iklim kelimesinde olduğu gibi diğer kelimelerin anlamında da gelip geçiciliğin tazammun edildiğini belirtiyor. Buna ek olarak, süfi şairlerin "Divan-ı ilâhiyât adıyla anılan divanlarında temel konu aşktır. Divanlarda sevgiyi ifade eden sevi, muhabbet ve aşk gibi kavramlar ve ev, bâzâr, bağ, cevher, hazine, deniz, kılıç, kuş, devlet, dert, güneş, iman, can, renk ve kitap gibi pek çok benzetme unsuru vardır. Dolayısıyla sevgi kavramı etrafında, edebî sanatların imkanı dâhilinde yatay ve dikey seviyede olabildiğince genişleyen ve uzayan bir kültürel miras bırakmıştır"⁴¹ derken edebî sanatların imkanı dahilinde, başta teşbih olmak üzere pek çok benzetme unsurunun zımnında tasavvufî düşüncenin remiz ve izlerine rastlanabileceğine işaret ediyor.

2.2. Şahin Uçar

Uçar, şiir dilinin günlük dilden farklı olarak ilhama dayandığını, *mazmûn*ların da bu ilhamın eseri olduğunu belirtiyor: "*Hadsî* (sezgici, ilham eseri) düşünceler, felsefi düşünceden mahiyet itibarıyla farklıdır ve normal dille ifade edilemez. Bu tip düşüncenin *mazmûnu*, ilk bakışta anlaşılabilir sade nesir diline benzemez... Normal düşünce cehdi ile bu tip fikirlere ulaşmak veya hadsî düşüncüyü alışılmış dille ifade etmek mümkün değildir. Bu düşüncelere, şu

³⁶ Wellek - Warren, *Edebiyat Biliminin Temelleri*, 253.

³⁷ Bilal Kemikli, "Kuş Diliyle Konuşmak: Tasavvuf ve Edebiyat", *Süfi Şairin İzinde: Şiir ve Hikmet*, Bilal Kemikli Kitaplığı 6 (İstanbul: Kitabevi, 2017), 89.

³⁸ Kemikli, "Kuş Diliyle Konuşmak: Tasavvuf ve Edebiyat", 87.

³⁹ Kemikli, "Kuş Diliyle Konuşmak: Tasavvuf ve Edebiyat", 87.

⁴⁰ Bilal Kemikli, *Süfi, Aşk Ve Ölüm* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017), 28.

⁴¹ Kemikli, *Süfi, Aşk Ve Ölüm*, 5.

704| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de ...

ısrarlı dil ile söyleyecek olursak, ancak ilham ile ulaşılabilir.”⁴² Yazar Toynbee'den alıntı yaparak şiir dilini vahiy diline benzetiyor. Ona göre şiirin dili de vahyin dili gibi semboliktir, yani *mazmûndur* ve aklın diline tercüme edilemez.⁴³

Çeşitli uzmanlık alanlarına ait dilleri bir üst-dil olarak nitelendiren Uçar, “ Bir de üst-dil kategorisi vardır ve mesela bütün ihtisas dilleri aşında ezoterik bir üst- dildir... Şu halde edebiyat bir üst dildir”⁴⁴ diyor ve *mazmûn*ların şiir dilinin de üzerinde bir dil olduğunu ekliyor: “*Mazmûn*lar ise, esasen bir üst- dil olan şiir dilinin de üstünde, bir mertebe daha üstünde, üçüncü mertebeden bir üst-dildir.”⁴⁵

Her çeşit edebî sanat, teşbih, telmihe sebebini anlamaksızın *mazmûn* denilemeyeceğini⁴⁶, bunun kolaylık olacağını, *mazmûnu* anlamak için yalnızca içinde geçtiği cümleyi değil, bütün dili ve kültürü öğrenmek gerektiğini,⁴⁷ *mazmûn*un, olmayan bir şeyi mevcutmuş gibi vehmetmek değil, mevcut olan gizli anlamı keşfetmek⁴⁸ olduğunu belirten Uçar, bugün *mazmûn*un yeterince tanımlanamayışındaki sebebe işaret ediyor. Buna göre *mazmûn* ne kullanıla kullanıla gözden düşmüş bir benzetme olacak; ne de ilk kez kullanılmış bir *mazmûn* olmakla birlikte, bunun bir *mazmûn* olması gerektiği fikrine götürecek güçten yoksun olacak. *Mazmûn*un tanımındaki zorluğun asıl sebebi bu⁴⁹ olmakla birlikte, tanımdan daha önemlisi, şairin *mazmûn* yaratmadaki başarısıdır. Öyle ki başarısı ile ön plana çıkan şairler, eski ve bilinen *mazmûn*ları dahi dehasıyla yenileyip yeni hayaller katabilirler.⁵⁰

Manâ ve Mazmûn başlığı altındaki iktibaslarımızı sürdürürken, *mazmûn*un tanımındaki zorluğu aşmanın çaresi olabilecek önemli bir tespitin yine Uçar'dan geldiğini belirtmiş olalım: “*Mazmûnu* daha iyi anlamak için, divan edebiyatı çerçevesi içinde kalmadan, onu manâ ve mahiyeti pek iyi anlaşılmayan bir teknik terimden ibaret saymadan”⁵¹ “semantik temele dayanmadıkça ve çok yönlü bir oryantasyonla ele almadıkça *mazmûn* kavramı anlaşıl-maz görünüyor.”⁵²

Yazarımız, “*Mazmûnu* yalnızca divan edebiyatı açısından değil, birçok farklı bakış açı-sından ele almak gerekir. Zira divan edebiyatı çerçevesi içinde kalındığı takdirde, *mazmûn* pek iyi anlaşılmayan bir teknik terimden ibaret kalacaktır.”⁵³ demesine rağmen, hatta *mazmûna* dair birçok örneği Yûnus'tan, Mevlânâ'dan ve Mısrî'den vermekle birlikte, tasavvuf şiirinin divan şiirinden bağımsız, kendine has *mazmûn*larının olabileceğini zikretmiyor. Belki de, divan şiirindeki pek çok telmih, teşbih ve isti'areyi tasavvuf düşüncesine ait terminolojiyi kullanarak çözümlememize rağmen, *mazmûn*lar konusunda böyle bir muhit ayırımına gitmeyi ihtisas alanının dışında görüyor. Bir diğer ihtimal de, divan şiirinin büsbütün tasavvufi muh-tevada şiirlerden ibaret olduğunu var sayıyor.

2.3. Mine Mengi

Mine Mengi, *mazmûn*un müstakil bir edebî sanat olmamakla birlikte, mecaz, isti'are, tenâsüp, ihâm-ı tenasüp, tevriye ve telmih gibi edebî sanatlardan sıklıkla beslendiği görü-sünde:

⁴² Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 60.

⁴³ Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 63.

⁴⁴ Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 64.

⁴⁵ Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 57.

⁴⁶ bk. Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 48.

⁴⁷ bk. Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 51.

⁴⁸ bk. Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 73.

⁴⁹ bk. Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 78.

⁵⁰ bk. Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 80.

⁵¹ Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 43.

⁵² Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 69.

⁵³ Uçar, “Manâ ve Mazmun”, 43.

"*Maẓmũn* ile edebi sanatlar arasında çok kuvvetli bir bağ vardır. Her edebi sanat bizi *maẓmũna* götürmez ama her *maẓmũnda* birden fazla edebi sanatın varlığı söz konusu olabilir."⁵⁴

"Edebî sanatların ilm-i belâgatta bedii söz söylemenin gereği olduğu dikkate alındığında *maẓmũnu* söz sanatlarından ayrı düşünemeyiz." Yanı sıra "*Maẓmũmun* dolaylı anlatıma dayanması, bize onun benzetme ve mecazla ilişkisini düşündürür."⁵⁵

Mengi, "Divan şiirinde rastladığımız açık isti'arelerin kalıplaşmış olanları *maẓmũn* olarak kabul görmüştür."⁵⁶ ve "İnsan güzelliğinin tanıtımında kullanılan bildiğimiz servi, gül, güneş ya da ay kalıp benzetmelerdir"⁵⁷ derken *maẓmũnu* bir kalıp benzetme ve klişeleşmiş mecaz olduğundan hareketle, yukarıdaki *maẓmũn*ların bu tanıma en uygun olanları olduğü görüşünü paylaşıyor. Bunu da *maẓmũmun* telmih, teşbih, isti'are sanatları içinde yer aldığı beyitlerle örneklendiriyor.

2.4. Ali Nihad Tarlan

Tarlan Mengi'den daha önce *maẓmũmun* ay, güneş, gül gibi kalıplaşmış, klişeleşmiş yaygın isti'areler olduğunu belirtiyor ve özellikle cinas sanatıyla yakın ilişkili buluyor:

"Güzel bir yüz karşısında sarsılan sanatkârın dimağı, tabii bir tedâif yapacaktır. Tedâifin şuur sathına çıkaracağı şey nazarî olarak her sanatkârda ayrı bir mahiyet gösterir. Heyecanın bu ilk hamlesinden doğan tabii tedâif, onun asıl şahsiyetini taşıyacaktır. Lâkin bu böyle olmuyor. Tedâif unsurları evvelce hazırlanmıştır. Ay, güneş, gül...ilh. Bunlar parlaklık, tazelik vasıflarını kemal derecesinde gösteren timsallerdir. Fakat bir yüz bunlardan başka bir şeyler tedâif ettiremez mi? Sanatkâr hususi tedâifler yapsa bile onlara kıymet vermez. İşte divan edebiyatında sanat telakkisi ve bu telakkinin en sakat ciheti."⁵⁸

Dinî inançlar her sanatkârın ruh hâline göre onda bir hayal âlemi yaratır. Bu sebeple dinî kavram ve terimleri, dinî bilginin içinde yer alan geniş tanımıyla bilmeden ne divan şiirinin ne de tasavvuf şiirinin özüne vakıf olmak mümkündür.

"Meselâ Nedim'in,

Gördüm o serv-kâmetin ardınca rûz-ı vasl

Ömr-i fûru-güzeşte şitâbân olup gelür

beyti tahlil neticesinde asırlarca bin bir şair tarafından söylenen *kâmet- kıyâmet maẓmũnuna* dayanır."⁵⁹

2.5. İskender Pala

Pala, özellikle kalıplaşmış ve klişeleşmiş yaygın kullanılan kelime ve kavramların her zaman *maẓmũn* sayılamayacağından bahisle, *maẓmũmun* bir bîkr-i manâ, şairin kendisine özgü bir tasavvur, hatta *maẓmũmun* *maẓmũnu* bir gizli anlam taşıması gerektiğini ön görüyor. Pala'nın "Gerçek *maẓmũn*, bütün bu sanatlardan destek alsa da aslında bu sanatlara muhtaç değildir."⁶⁰ dediğine bakılırsa, edebi sanatlardan büsbütün arındırılmış bir *maẓmũn* tanımında ısrarı yok. Ancak divan şairinin *maẓmũndan* anladığının lügaz ve muammanın beyte teksif edilmiş bir benzeri⁶¹ olması gerektiğini düşünüyor. Bunu Karacaoğlan'ın,

Deryâlarda yüzer gemi

Şeker dudağının yemi

⁵⁴ Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 53.

⁵⁵ Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 51.

⁵⁶ Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 53.

⁵⁷ Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 51.

⁵⁸ Ali Nihad Tarlan, *Şeyhî Divanını Tedkik* (İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1964), 52.

⁵⁹ Ali Nihad Tarlan, "Metinler Şerhi", *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1981), 197.

⁶⁰ İskender Pala, *Mazmunun Mazmunu Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 399.

⁶¹ Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 400.

Süregör devrânı demi

*Devrân geçer demedim mi*⁶²

dörtlüğü ile örneklendirdikten sonra “görüldüğü gibi burada mecaz, teşbih, telmih yok. Doğrudan doğruya *maẓmûn* var. Şair sevgilisine tûtî demekte.”⁶³ diyerek ilk beyitteki *maẓmûn*un *tûtî* olduğunu belirtiyor.

Bunun benzer örneğini Bursevî'nin beytinde de görmek mümkün:

Gel cism ü cân ile fenâ 'âlemlerin seyr idelüm

*Fânî olup sonra bekâ 'âlemlerin seyr idelüm*⁶⁴

Bugünkü Türkçe ile şair, varlık âlemini ten gözüyle önce bir gözleyelim; sonra varlıktan soyunup bekâ âlemine teferrüç edelim diyor.

Bilindiği gibi *seyr* kelimesinin *gözlemek* anlamı olduğu gibi, *seyr ü sefer* (tenezzüh) anlamı da vardır. Ancak şair beyitte, bu iki anlamın da dışında, tasavvuf şiirine has bir yorumla *seyr* kelimesini *seyr-i sülûk* anlamında kullanıyor. Dolayısıyla herhangi bir edebî sanata mahal kalmaksızın beyitteki *maẓmûn seyr-i sülûk*dur.

Pala, *hat, serv, nergîs, tîr ve kemân* gibi *maẓmûn*ları, divan şiirinin bedii zevk olmaktan çıktığı son dönemlerinde⁶⁵ “sık sık tekrarlar sonucunda, şiirin özünü de etkileyerek manânın iyiden iyiye tebellür etmesine”⁶⁶ neden olan harc-î âlem *maẓmûn*lar olarak niteliyor. Buna örnek olarak da Aḥmed Paşa'nın,

Defter-i hüsnün yazan hattın latîf ü ter yazar

*Yüzüne yüz vech ile mihr ü mehi çâker yazar*⁶⁷

beytini örnek gösteriyor ve beyitteki *maẓmûn*un Hz. Peygamber olduğunu belirtiyor. Bunu, tasavvuf şiirine ait, Bursevî'nin aşağıdaki beyti ile örneklendirebiliriz:

Ḥaḫ-ı nûr-ı siyâh-ı şafḫa-i pehnâverinde hem

*Semen-rû üzre zînet-baḫş bir zülfe çü anberdir*⁶⁸

Ahmet Paşa'nın beytinde olduğu gibi Bursevî'nin beytinde de *ḫaḫ* kelimesi tevriyelidir. Ayrıca *şafḫa* (sayfa) ve *semen-rû* kelimeleri her iki beyitte de tevriyeyi ele veren müşterek kelimelerdir. Şiirin bütününe bakıldığında beyitteki *maẓmûn* ' *Osḡmân Fadlî-i İlahî* dir.

Pala'ya göre iki tip *maẓmûn* vardır:

- Apaçık, yaygın, kalıplaşmış ve klişeleşmiş *harc-î âlem maẓmûn*lar.
- Beytin tamamına yayılmış “ bir manâ veya mefhumu, özelliklerini çağrıştıran kelime grupları içinde gizleyen”⁶⁹ ve gerilerde yatan anlamda gizli kalan *maẓmûn*lar. Pala'nın daha ziyade tercih ettiği *maẓmûn* ikinci tür olan *maẓmûndur*. Bunu Nâ'îlî'den verdiği örnekte görüyoruz:

Dâg-ı dil mi sînede yanmış süveydâdan yahud

*İktibâs etmiş ruhundan çeşm-i hayrânım mıdır*⁷⁰

Pala, *iktibas* kelimesinin iştikaklarının beni (hâl) çağrıştırdığını belirtiyor ve “Yanak-taki ben siyahtır (süveyda sevda), tıpkı şairin bağrındaki dağlama yaraları gibi. Görüldüğü gibi Nâ'îlî bir *ben maẓmûnu* kullanıyor”⁷¹ diyerek *maẓmûnu* tespit ediyor.

⁶² Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 402.

⁶³ Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 402.

⁶⁴ İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâb-ı İzzü'l-Âdemiyî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, nr. 1420, 126b.

⁶⁵ Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 400.

⁶⁶ Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 399.

⁶⁷ İskender Pala, *Âh Mine'l-Aşk* (İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık, 2003), 89.

⁶⁸ Mahmut Nâsîh, *Sübhâtü's-Sâlikîn*, Bursa İnebey Kütüphanesi, Genel, nr. 1400, 165b.

⁶⁹ Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 400.

⁷⁰ Pala, *Âh Mine'l-Aşk*, 110.

⁷¹ Pala, *Âh Mine'l-Aşk*, 112.

Nâ'îlî'nin beytinde, kalbin süveydâsından *benin* iktibas edilmesini, Bursevî'nin beytinde mürşid-i kâmilin sohbetinden Hakk'ın nurunun iktibas edilışı ile eşleştirmek mümkün:

Keşf-i kâmiliden şular kim itmedi nûr iktibâs
*Çeşm-i câna rûy-ı maşşûd-ı şühûd-ı tâm için*⁷²

Beyitteki *mazmûn*un tasavvuf şiirine ait *mazmûn*lardan *şoĥbet* olduğunu söyleyebiliriz. Yine Bursevî'nin,

Şol gönül kim eyledi Ħaĥ'dan bugün nûr iktibâs
*Ħalmanı şirk ü riyânın zulmetinden onda pâs*⁷³

beytinde, tasavvuf şiirinin *mazmûn*larından *âyine-i kalbe* telmih yapıldığını görmekteyiz.

Pala, tasavvuf şiirine ait Ħacı Bayrâm'dan verdiği örnek beyitte,
Yan ey gönül yan ey gönül yan
*Yanmadan oldu derdine dermân*⁷⁴

*mazmûn*un *pervâne* olduğunu belirtiyor. Bunu Bursevî'den vereceğimiz örnekte de görebiliriz:

Şol ki düşdü nâr-ı hicrâna ezel yandı ebed
*Olmadı yâ Rab vişâlin neşvesinden behre-yâb*⁷⁵

Pala'ya göre *mazmûn*un her zaman gizli olması gerekmiyor. Nitekim örnek *mazmûn* olarak yer verdiği Nevres'in,

Önün ardın gözet fikr-i dakîk et onda bir söyle
*Öğütme ağzına her ne gelirse âsiyâb-âsâ*⁷⁶

beytindeki gibi *âsiyâb mazmûnu* tam bir teşbihle apaçık ortada olsa bile *mazmûn*da esas olanın *etkili nükte* olduğunu, bunu da *beytin bütününi kaplayan* değirmen ile ilgili çok sayıda kelimenin sağladığını belirtiyor.

Buna Bursevî'ye ait aşağıdaki beyti örnek olarak gösterebiliriz:

Çarĥ şekl-i âsiyâb olmak nedir fikr et dakîk
*Ħabbe-veş tahtında onun un olmakdır murâd*⁷⁷

Pala, 'âşık: Allah'ın Cemâl ve Celâline müştak kişi, sâlik; ma'sûĥ, Allah; mey-ĥâne: tekke; mey-ĥânegi: şeyh; şarâp: İlâhî aşk; kadeh: âşıkın kalbi; sâķi: mürşid gibi *mazmûn*ların aslında bazı *tasavvufî terimler* olduğunu ve divan şiirine türlü mecazlarla girdiğini belirtiyor.⁷⁸ Divan şiirinde mecaz ve imaj olarak yer alan ve soyut kalan pek çok mefhumun tasavvuf şiirinde somutlaştığını ve hayatın birer parçası olduğunu düşünürsek, bu türden *mazmûn*ların sufinin dünyasında gerçek anlamlarıyla da karşılığı olduğunu söyleyebiliriz.

2.6. Hüseyin Yorulmaz

Mazmûn ile ilgili oldukça kapsamlı ve anlaşılır bir diğer tanım da Hüseyin Yorulmaz tarafından yapılıyor. Yorulmaz, önce *mazmunun* teşbih sanatı ile olan güçlü ilişkisinden söz ediyor. Daha sonra da divan şiirine ait yüzlerce beyitte rastlanılan aynı *mazmunun* "benzeyen ile benzetileni, hatta kelimeleri bile aşağı yukarı olduğu gibi muhafaza etmek şartıyla başkalarından farklı bir nükte ve şekilde ifade edebildiğini"⁷⁹ belirtiyor. Dolayısı ile *mazmûn*un

⁷² Mahmut Nâsîh, *Sübhâtü's-Sâlikîn*, 230a.

⁷³ Mahmut Nâsîh, *Sübhâtü's-Sâlikîn*, 230b.

⁷⁴ Pala, *Âh Minel Aşk*, 173.

⁷⁵ Mahmut Nâsîh, *Sübhâtü's-Sâlikîn*, 33b.

⁷⁶ Pala, *Âh Mine'l Aşk*, 14.

⁷⁷ Nâsîh, *Sübhâtü's-Sâlikîn*, 69b.

⁷⁸ İskender Pala, *Âh Minel Aşk*, 299.

⁷⁹ Hüseyin Yorulmaz, *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996), 53.

708| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de ...
edebî sanatlardan arındırılmış olabileceğini düşünmüyor. Şairin sanat dehasını ve amaçladığı estetik ideali yansıtan asıl unsurun *bıkr-i mazmûn* olduğunu belirtiyor. Bunu, Nâbî'nin,

*Sûdâ-gerân-ı şehri-i İstanbul'a nâz eder
Nâbî bu nev-kumâş Halep yadigârıdır*⁸⁰

beytiyle örneklendiriyor. *Halep kumaşının* nev-zebân bir *bıkr-i mazmûn* olduğunu işaret ediyor. Aynı minvalde Yûnus'un

Benim adım dertli dolap dizesindeki *dolabın* tasavvuf şiirine ait nev-zebân bir *mazmûn* olduğunu ve XIII. Yüzyıl'dan itibaren nice şair tarafından beğenilerek kullandığını söyleyebiliriz.

Tasavvuf şairi için estetik, bir ideal olmasa bile şiirde zarafeti önemsemeyen bir tekke şairini düşünmek şiir-nâ-şinaslık olur. Tasavvuf şiirinin bütün örneklerinde şairin istidadi nispetinde bir zarafet mutlaka vardır; bazen az, bazen çok. Dolayısıyla Yorulmaz'ın hikmet şairleri için beyan ettiği "Hikemiyatta manânın bir yüzünü nasihat, irşad, hakikat konuları oluştururken, diğer yüzünü de hemen hemen bütün şairlerimizin ittifak ettiği ve kısaca *taze manâ* olarak isimlendirdiği söyleyişler oluşturur."⁸¹ mütalaası mutasavvıf şairlerimiz için de geçerlidir.

2.7. Haluk İpekten

İpekten, klasik dönem şairlerimizi iki kısımda zikrederken mutasavvıf şairleri başa alıyor. "Hâllâc-i Manşûr, Seyyid Nesîmî, Ahmed Yesevî, Niyâzî-i Mısrî, İbrahim Hakkî gibi Hak yolunda gerçeğe erişmiş şairler önce mutasavvıf, sonra şairdir. Bu şairlerin şiirlerinde tasavvuf ilk başta görülür. Olduğu gibi ortadadır."⁸² diyor. İkinci kısımda olanlar için ise, (divan şairleri) şiir ve sanatın ilk amaç olduğunu, tasavvufun bunun içinde eritildiğini⁸³ belirtiyor. Hal böyle ise, tasavvuf şiirinin *mazmûn*ları, tasavvufî hâl ve makamları ya da tasavvuf düşüncesinin ilkelerini ve istihlamlarını çağrıştırıyor olmalıdır.

Bu ihtimali, İpekten'in açık isti'areye getirdiği tanımla daha da güçlendirebiliriz. İpekten'in "Açık isti'are yalnız kendisine benzetilenin söylenmesiyle yapılan mecazdır. Tasavvuf terimleri bu tür isti'aredir."⁸⁴ tezi, tasavvuf düşüncesine ait pek çok terimin tasavvuf şiirinin *mazmûn*ları olabileceği yönündeki görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Araştırmacılarımızın belirttiği gibi *mazmûn*, Tanzimat dönemine kadar hiçbir edebî metinde terim olarak kullanılmış değil.⁸⁵ Ancak tekke ve divan şairlerimizin mütalaalarında, *mazmûn* ifadesini kullanmaksızın, onun ne olduğu konusunda izahları mevcut. Ayrıca, "Eski-lerin *mazmûn*dan ne anladıklarını gösteren, divan edebiyatının kendi döneminden kalma örneklerin bulunmaması, *mazmûn*un yeterince açıklığa kavuşturulmasını güçleştirmektedir."⁸⁶ tarzındaki görüşler de bir hayli yaygın. Oysaki kimi şairlerimiz, divanlarının önsözünde, bu belirsizliği giderecek kadar bilgiye yer vermekte, bizi aydınlatacak kadar açıklama yapmaktadır.

Bunu Lâmi'î Çelebi'nin divanının dibacesinden yaptığımız alıntılarla örneklendirebiliriz:

"Ehl-i irfânın şiirleri, manâ-yı mecazdan gayri mahmili ve gülistân-ı hakîkatde bülbül gibi hergiz dili olmayan" türdendir. Eğer bu ehl-i irfân mâdem ki seçkin kimselerdir; öyleyse neden müteşâbih (mecazlı) kelimelerle konuşup halkın aklını karıştırır ve onları fesâda düşürürler, diye sorulacak olursa cevâb şudur: Remizli kelimelerden maksat, erbâb-ı zevk ve

⁸⁰ Yorulmaz, *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü*, 56.

⁸¹ Yorulmaz, *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü*, 51.

⁸² Halûk İpekten, *Fuzûli: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 30.

⁸³ İpekten, *Fuzûli*, 31.

⁸⁴ İpekten, *Fuzûli*, 78.

⁸⁵ Pala, *Mazmunun Mazmunu*, 39.

⁸⁶ Mengi, "Mazmun Üzerine Düşünceler", 57.

ashâb-ı şevke hakîkati sır ve işâretlerle beyandır. Zira sıbyân ve ukalâya (zahir ulemaya) kullanılacak sözlerle fuzalâya cevâb verilmez. Tâife-i hikmet, Kur'ân'ın nurunu aktaranlar ve peygamberin sözlerini örnek alanlardır. Nitekim Kur'ân ayetlerinin de bazısı muhkem, bazısı müteşâbihdir. Cin, melek ve insan Kur'ân'ın tefsirinde vâlihtir. Câhillerin kalpleri remizlerden muzdarip olduğu için mecazdan men ederler."⁸⁷

Maẓmûnu mecazlı sözler olarak ifade eden Lâmi'î, daha sonra kırk sekiz *maẓmûn* örneğini satırlarına ilave ediyor. Bunlardan on tanesini şöyle sıralayabiliriz: "*Câm*: âlem, ekvân, kalb-i ârif; *mey*: ilâhî lütfun sonsuz dağılımı; *mey-ḥâne*: âlem-i melekût; *zûlf*: sıfât-ı celâl; *rüy*: cemâl'in tecellisi; *şive*: cezbe-i ilâhî; *kâmet*: sâlikin gönlünün taşkınlığa meyli; *leb*: ilâhî kelâmın gizli esrârı; *nâkûs*: nefsi riyâzetle Hakk'a davet; *zunnâr*: sâlikin nefsinin itaati"⁸⁸

3. TASAVVUF ŞİİRİNE AİT BAZI MAẒMŪMLAR

1. Erenler yoludur mişe mişe kolaydur kolmaşa

*Mişe olan yerde paşa haramî çok Anter'i var*⁸⁹(Yûnus Emre)

Antere kıssası, önceleri Muallaka şairlerinden Antere'nin hayatı etrafında gelişen bir Arap halk hikâyesi iken daha sonra hikâyenin kahramanı Antere'yi cengâverliği ile öne çıkarmış; nihayet onu, İbrâhîm Edhem, Hıdır ile İlyâs veya Şeyh-i San'an gibi tasavvuf şiirimizin nazma konu şahsiyetleri arasına katmıştır.

Beyitte adı geçen Anter, cehd ve riyazetle yol alıp (*seyr-i sülûk*) türlü hâl ve makamların sahibi olan âşık-ı sâdikları temsil etmektedir. Yûnus, "Meydan içinde merdâneler var" mısâdâkınca bu yolu başarıyla tamamlayan nice dervişin olduğundan, ancak aynı zamanda bu sarp ve sık ağaçlı yol üzerinde birçok haramînin (nefis ve şeytan) de yol kestiğinden söz ediyor. Ayrıca *kolmaşın* geveze ve lafazan anlamına geldiği düşünülürse, yolda ilerlemenin hâl işi olup kâl işi olmadığı da vurgulanmış olur.

Beyitte yer alan *maẓmûn Anter*'dir. Burada telmih yoluyla teşekkül etmiş bir *maẓmûndan* söz edebiliriz.

2. Irz u vakar u mâl menâl yağma olupdur cümlesi

*Soyunmuşam bu yolda ben ya o beni ya ben onu*⁹⁰ (Niyâzî-i Mısrî)

Irz ve vakar, ar ve namus sözcükleri, klasik şiirimizde *melâmetî* çağrıştıran sözcüklerdir. Melâmet ise, üftâdelik ve derbederliktir. *Kınayıcının kınamasına aldırmadan* mahviyeti sürdürmektir.

Niyâzî bu beyitte, 'dünya tamaından, ar ve namus kisvesinden soyunup melâmet hırkası giymişim. *Seyr-i sülûk* boyunca ya yol beni tüketir ya ben yolu' diyor. Beyitteki *maẓmûn melâmet*dir. Kalıplaşmış klişeleşmiş bir *maẓmûn* söz konusudur.

3. Başım önünde çevgân elinde

*Çalmadan gayrı ya ne kasdın var*⁹¹ (Niyâzî-i Mısrî)

Beyitteki çevgân *takdirin*; gûy (baş) ise, *rızânın maẓmûmudur*. Açık istiare yollu bir *maẓmûndan* söz edilebilir.

4. Zerrelere zâhir m' olurdu âfitâbı olmasa

*Katreler kanda yağardı hiç sehâbı olmasa*⁹² (Niyâzî-i Mısrî)

⁸⁷ Lâmiî Çelebi, *Lâmiî Çelebi Divanı*, Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Efendi Manzum Eserler, nr. 380, 16b-17b.

⁸⁸ Lâmiî Çelebi, *Lâmiî Çelebi Divanı*, 16b-17b.

⁸⁹ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divanı*, 16.

⁹⁰ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı: Tenkitli Metin*, nşr. Kenan Erdoğan (Kızılay, Ankara: Akçağ, 1998), 216.

⁹¹ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî*, 66.

⁹² Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî*, 202.

710| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de ...

Zerre ve güneş, damla ve bulut tasavvuf şiirimizde olduğu gibi divan şiirimizde de sıkça yer alan yaygın bir *mazmûndur*. Kalıplaşmış ve klişeleşmiş türdendir.

Beyitte istifhama dayalı bir hüsn-i ta'lil söz konusudur. Güneş ve sehâb ile vahdet; zerrelere ve katreler ile kesret remz edilmiştir. Aynı zamanda güneş, hakkın gelip bâtılın yok olması; cahiliye karanlığının kalkıp hidayet güneşinin aydınlanmasıdır. Güneş ilmin aydınlığına işaret eder ki bu ilim ilm-i ledündür. *Sehâb* ve *yağmur* ise, ümit ve hayat taşır. İkinci dizedeki sehâbın *mazmûnu kabz*, yağmurun *mazmûnu ise, bastır*.

5. *Mushaf-ı hüsnüne çün tefe'ül eyledim ben*

*Burc-ı belâda gördüm kendimi fâl içinde*⁹³ (Niyâzî-i Mısrî)

Teşbih ve tenasübe dair unsurların yer aldığı Mısrî'nin ünlü beyti. Şair 'Kur'an-ı Kerim'den rast gele sayfalar açarak lütuf mu yoksa kahr mı diye bakacak oldum; belâ burcunda olduğumu ve kısmetime kahrın düştüğünü gördüm' diyor. Beyitteki *mazmûn*, beyaz sayfaları ve siyah yazısı ile *mushaf*'tır. Sevgilinin yüzünü tazammun etmektedir.

6. *Bu Yunus'un gördüğünü eğer Zühre göreyidi*

*Çengini elden bıragup unundaydı sazını*⁹⁴(Yûnus Emre)

Klasik şiirimizde yer alan yoruma göre, şems gökyüzünün sultanı; sair sitâre ve seyyâreler ise, onun hâdimleridir. Dağılıma göre Zühre'nin görevi hanendelik ve sâzendelik olarak belirlenmiş, payına çeng-i çetr-i semâ düşmüştür. Bu beyitte, kapalı istiare ile şekillenen bir *mazmûn* söz konusudur. Yûnus, 'Zühre, gökyüzünde cemâle benden daha yakın olduğu halde oyun ve oynaşla meşgul olduğu için her şeyden habersiz. Oysa ben ondan daha alçakta olduğum halde tefekkür ve tezekkürle mükâsefe sahibi oldum. Eğer Zühre başını sardan kaldırıp sultanı fark edebilseydi la'ül ebkem kalır; hayretten kabiliyetini yitirirdi.' diyerek, Hakk'ın cemâline mazhar olduğunu belirtiyor. Beyitteki *mazmûn maqâm-ı hayrettir*.

7. *Çok da verme kendini dünyaya çek bir dem elin*

*Döndüremezsın beğim katı ağırdır bu dolâb*⁹⁵ (Niyâzî-i Mısrî)

Dolabın kayışına beygiri sürerler; saatler sonra aldığı bir adım yol bile olmaz. Oysa sâlikin başını uzatacağı nesne kayış değil, organ olmalıdır. Bu dünya sâlikin doğal yaşama alanı değildir. Fânîdir ve meşakkatlidir. Onun asıl vatanı bâkî olan diğer âlemdir.

Şair, 'dünyadan yetecek kadarını *kana'at* ile al; kalanından *istignâ* ile elini çek. Çünkü bir kez dolabın mihrine girdin mi, bir daha çıkamazsın. Sen dünyanın içinde olmalısın; dünya senin içinde değil. O seni değil, sen onu döndürmelisin' diyor.

Beyitte dünya dolaba benzetilmiş, meşakkati kastedilmiştir (lâ rāhate fi'd-dünyâ). Teşbihe dair unsurlarla biçimlenmiş bir *mazmûn* söz konusudur. Beyitteki *mazmûn tül-i emeldir*.

8. *Dilberi üryân kılma var libasından yüri*

*Gûş tut güftârıma rûh-ı musavverdir sözüm*⁹⁶ (İsmâ'îl Hakkî Bursevî)

Bursevî, Kur'an'ın tefsiri göz ardı edildiğinde, onun lafızdan ibaret ve üryan kalacağını, oysa tefsiri ile birlikte okunduğunda, kalpte manâ libasına bürünüp rûh-ı musavver gibi hayat bulacağını belirtiyor. *Sözüm* kelimesi, ima yoluyla *mazmûna* işaret etmektedir.

Beyitteki *dilber*, Kur'an-ı Kerim; *libâsı* ise, onun tefsiridir. Bursevî'nin aynı zamanda müfessir olduğu düşünüldüğünde, beyitteki *mazmûn Rûhu'l-Beyân* tefsiridir.

9. *Hedm ider mâsivâyı ey Hakkî*

*Olsa bâzûda kuvvet-i tevhd*⁹⁷ (İsmâ'îl Hakkî Bursevî)

⁹³ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî*, 199.

⁹⁴ Yûnus Emre, *Yunus Emre Dîvani*, 197.

⁹⁵ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî*, 18.

⁹⁶ İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâb-ı İzzü'l-Âdemiyî*, 186b.

⁹⁷ İsmail Hakkî Bursevî, *Kitâb-ı İzzü'l-Âdemiyî*, 149b.

Bu beyitte edebî sanatlardan arınmış bir *maẓmûn* söz konusudur. Şair, eğer sâlikin bileğinde (yüreğinde) tevhid (vahdet-i vücûd) gücü olsa, Ferhad gibi mâsivâ (Allah'ın rızasından başka her şey) dağını yıkıp yerle bir ederdi diyor. Beyitteki *maẓmûn Ferhat*'tır.

10. *Okursun tasrîf kitâb nice binâ vü i'râb*

*Havf ü recâ sende yok eyle kim bir Tatarsın*⁹⁸ (Yûnus Emre)

Beyitte tenasüp sanatıyla oluşan bir *maẓmûn* söz konusudur. Beyitteki *maẓmûn zâhid*dir. Bu kez de *Tatar*'a benzetilmiştir. Beyitte, zahidin nice medrese ilimlerini, sarf, nahiv, lisan ve i'râb gibi bilgileri tahsil etmesine rağmen, havf ve recâ gibi bahislerden habersiz olduğu belirtilmiştir. Ta'n ederek, şetmederek havf ve recâ bahislerini Tatar gibi adeta talan ettiği; havf ve recanın ise, irfan ve iz'an sahiplerine özgü birer ilim olduğu imâ edilmiştir.

Ayrıca *Tatar maẓmûnu*, klasik şiirimizde, Tatar ülkesinden elde edilen misk kokusunu çağrıştırmaya hasebiyle güzelin saçını ve gamzesini tazammun eder. Bu sebeple, özellikle gamzesi tıpkı zahid gibi insafsız ve zalimdir.

11. *İlim ilim bilmektir ilim kendini bilmektir*

*Sen kendini bilmezsin ya nice okumaktır*⁹⁹ (Yûnus Emre)

Hz. Peygamber *men 'alime* dememiş; *men 'arafê* demiştir. İrfanı ilme tercih etmiş ya da ârifleri âlimlere takdim etmiştir. Beyitte geçen kendini bilmek ifadesi *men 'arafê*'yi tedâif ettirmekte, beyitteki *maẓmûn* da *men 'arafê* hadisi olmaktadır. Beytin bütününe yayılmış, anlama dayalı, telmih yollu bir *maẓmûn* söz konusudur.

12. *Tâlib-i lokma olmadı Lokmân*

*Aç olan aldı ma'den-i hikmet*¹⁰⁰ (İsmâ'il Hakkî Bursevî)

Lokman ve *hikmet* sözcüklerinin tasavvuf şiirimizde her zaman birlikte yer aldığı şiirle meşgul olanların malumudur.

Lokman, öncelikle hakîmdir. Hekim (tabîb-i hâzık) oluşu hakîmliğinden ötürüdür. Kendisine mucize olarak hikmet verilmiş, bu da "Andolsun, biz Lokmân'a "Allah'a şükret" diye hikmet verdik" (el- Lokmân 31/ 12) ayetiyle beyan edilmiştir. Beyitte, özellikle hikmet kelimesi zımında bu ayete telmih vardır.

Ayrıca, *tâlib* kelimesinin tevriyeli anlamı (mürit) hatıra geldiğinde, tok olmanın rehavet, aç durmanın ise selâbet sebebi olması dolayısıyla, mürşid-i kâmilin müritlerine aç kalmayı öğütleyeceği kolayca akla gelebilecektir.

13. *Çalabım bir şâr yaratmış iki cihân arasında*

Bakıcak dîdâr görünür ol şârın kenâresinde

Nagihân ol şâra vardım anı ben yapılırdı gördüm

*Ben dahi bile yapıldım taş u toprak aresinde*¹⁰¹ (Hâcî Bayram Velî)

Birinci mısradaki *şâr* sözcüğünün kalbin *maẓmûnu* olduğunda şârihler müttefik. Şâr, taş ve toprak kelimeleri arasındaki tenasüpten yola çıkacak olursak, *toprak* tevazu ve merhametin; insanları barındıran, doyuran ve öldüğünde saklayan *sadakaâtın* sembolüdür diyebiliriz. Şüphesiz bunlar vicdanlı ve imanlı bir kalbin sıfatıdır. Taş ise, katı bir kalbin sahip olduğu kin ve kibir, hırs ve haset gibi hasletlerin sembolüdür.

Bilal Kemikli, manzumede geçen *şânn* büsbütün insan olduğunu belirtiyor ve şöyle devam ediyor: "O şehir insan şehridir. Ve insanın imarı her an devam eder. Bu devamlılığın

⁹⁸ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divanı*, 136.

⁹⁹ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divanı*, 51.

¹⁰⁰ İsmâ'il Hakkî Bursevî, *İsmail Hakkî Bursevî Divanı*, 450.

¹⁰¹ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî* (Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1991), 71.

712| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'il Hakkî Bursevî'de ...

ilk boyutu *seyr-i sülûktür*. *Seyr-i sülûk*, irfânî ölümle ifadelendirilen yeni bir hayatı, içsel dönüşüm sürecini ifade eder.”¹⁰²

Şair, tefekkür ve tezekkürle, sabır, şükür ve tevekkülle ansızın keşfinin açıldığını, kötü sıfatlardan arındırdığı kalbini, iyi hasletlerle imara çalışırken gördüğünü belirtiyor.

14. *Cür'a-i sahbâ-yı zâtı nûş eder temkîn bulan*

*Âfitâb olan gönül telvîn-i meh-veş neylesin*¹⁰³ (Niyâzî-i Mısrî)

Sevgilinin aşk dolu kadehinden bir yudum alıp güneş gibi *temkîn* (vahdet) bulan gönül, ay gibi sürekli şekil değiştiren (kesret) *televvümü* ne yapsın.

Her sabah vaktinde doğup akşam yine vaktinde batan, kâh aydınlatıp kâh ısıtarak görevini muntazam yapan, sükûn içinde bir güneşe mukabil, bir tutulup bir serbest kalan, bir hilal bir dolunay şeklinde sürekli suret değiştiren ay...

Beypiteki *mazmûn temkîn ve televvündür*. Tasavvuf terminolojisinin tekke şiirinde *mazmûna* dönüştüğü örneklerden sayılabilir.

15. *Gönüm eydür benem kulı cânum eydür benem kulı*

*Hiç bilmezem kimündür ol ara yerde savaş oldu*¹⁰⁴ (Yûnus Emre)

Tenim dünyaya gönlüm Rahmân'a kul oldu. Kalbim ve kalbim birbirine düştü. Bu yaman savaşın arasında ben de şaşırıp kaldım.

Kalp; marifet, vecd, hikmet ve müşahedenin meskeni, beden mülkünün padişahıdır. İlahi hakikatin keşf olduğu alan, ilm-i ledün bilgisinin tahsil edildiği kurumdur. Beden ise, nefis zincirinde mahkûm, dünya alakalarıyla meftun, hırs, hased, kin ve kibrin elinde zebundur.

Beypiteki *mazmûnu madde ve mânâdır*. Tasavvuf şiirinin, söz sanatlarından arınmış, anlama dayalı *mazmûn*lardan sayılabilir.

16. *Küfr ü imân guşasından kurtulup yârin bugün*

*Şol ruh u zülfünde bulduk küfr ile imânımız*¹⁰⁵ (Niyâzî-i Mısrî)

'Küfür ve iman gibi zahire ait konuları geride bıraktık. Şeriat yolunu çoktan geçtik. Bugün fenâ makamındayız. Susadığımız yârin cemâline mazhar ve meftûn olduk. Bundan böyle imanımız yârin yanağına, küfrümüz ise, zülfünedir. İman ve küfür bizim için birdir. Var-sın aklımız onun zülfüne hayran olup teşvîşte kalsın. Gönümüz gün gibi yüzüyle mutmain ve sükûnettedir.'

Beypite, mürettep leff ü neşr ve açık istiare ile harika bir *mazmûn* inşa edilmiş, iman ve küfür konusu tasavvufi bir yorumla şerh edilmiştir.

Beypiteki *mazmûnu şerî'at ve haqîkat* dolayısıyla *zâhir ve bâtındır*.

SONUÇ

Tasavvuf şairimiz ve divan şairimiz, altı asır hüküm süren yıkılmaz bir sanat varlığının mimarları, eserleri de kendi alanlarının şaheseridir. Her iki şiir türümüz de edebi mirasımızla birlikte bütün bir kültür mirasımızı, sonraki nesillere ulaştıran birer kılavuz gemimizdir, öncü sanat şubelerimizdir.

Her iki sınıf şairin de karşı koyamayacağı koşullar vardır. Bunlar devrinin sanat anlayışı, prensipleri ve şiirin malzemesidir. Bu bakımdan divan şairi statik, tasavvuf şairi dinamik. Biri soyut muhayyilenin sınırsız çabası, diğeri somut vecdın tükenmez coşkudur.

¹⁰² Kemikli, "Kuş Diliyle Konuşmak: Tasavvuf ve Edebiyat", 87.

¹⁰³ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî*, 181.

¹⁰⁴ Yûnus Emre, *Yûnus Emre Divanı*, 193.

¹⁰⁵ Niyâzî-i Mısrî, *Niyâzî-i Mısrî*, 91.

Her ikisi de aradığını günlük hayatın dışında bulmuş olsa da divan şairinin bulduğu zevk; tasavvuf şairinininki ise, feyzdir. Her iki tarz şair de türünün yasalarını koruyarak, değerlerinin dışına çıkmadan, kendi görev alanına bütünüyle hâkimdir. Divan şiirinin bizi taşıdığı nokta, tasavvuf şiirinin hudut kapısıdır. Bu bakımdan tekke şiiri divan şiirinin bir bakıma şerhidir.

Tasavvuf şiiri ile divan şiiri arasındaki en bariz fark; tasavvuf terimlerinin divan şiirinde birer teşbih ve mecazdan ibaret kalışına mukabil; tasavvuf şiirinde vahdet, halvet, tecelli ve müşâhede gibi kavramların mutasavvıf şairin bizzat tattığı hisler ya da yaşadığı hâller oluşudur. Divan şairlerinin tabi'at tasvirleri, bahar ve şita resimleri, okuyucuda bir süreliğine tenezzüh hevesi uyandırırken; sûfi şairin bu dünyaya olan istiğnâsı, eksilmeyen Cemâl arzusu ve vuslat heyecanıyla sıklaşan kalp atışları okuyucuya sirâyet etmekte, ona ebedî âlem huzurunu düşündürmektedir.

Divan şiirinin kendine özgü hayal ve tasavvurlarından örülü bir nazım dünyası olduğu gibi, tasavvuf şiirinin de farklı mânâ ve mefhumlarla şekillenen duygu evreni vardır. Bunun ilkinde istidat ve dehanın, diğerinde keşif ve ilhamın etkili olduğunu, hâl böyle olsa bile şiire ait pek çok malzemenin ortaklaşa kullanıldığını söyleyebiliriz. Bakî, Nefî ve Nedim gibi mutasavvıf sayılmayan birçok divan şairinin tasavvufi rumuz ve istihlâhları başarıyla kullandıklarını, kanaat, tevekkül, melâmet, fûrkat ve vuslat gibi nice tasavvufî kavramın hem tasavvuf hem de divan şiirinin ortak *mazmûnu* olduğunu buna ilave edebiliriz.

Tekke şiirimizin zengin *mazmûn* kadrosundan yararlanmadan *mazmûnu* sadece divan şiirine münhasır kılmak, ya da tekke şiirinin içinde yine divan şiirinin *mazmûn*larını aramak ve bu *mazmûn*ları divan şiirine ait alışkanlıklarla yorumlamaya kalkışmak bir inhisarcılık ve adeta bir statükoculuk olacaktır.

Divan şiirimiz dehanın kattığı estetik ile ne kadar şirin ise, tasavvuf şiirimiz de kalbe doğan vâridâtın külfetsiz ve riyasız samimiyeti ile o kadar güzeldir. Pek çok uzmanımızın, divan şiirimizin tasavvuf şiirimizden ve dinî terminolojiden ziyadesiyle etkilendiği yönündeki mülâhazalarını benimsemişimize göre, tasavvufî şiirin de pek çok *mazmûnu* olabileceğini akla getirmek zor olmayacaktır.

Mazmûn, şiir vadisinde cevelân eden hayal kuşu, şairin de nadide avıdır. *Mazmûn*un sadece divan şiirine has olduğunu düşünmek av mevsimini gereğinden fazla kısıtlamak olur. Divan şiirimiz gibi tasavvuf şiirimizin de şerhe muhtaç beyitleri hadden ziyadedir. Şerh, şârihin tüm vesâyet haklarını şairden devraldıktan sonra, farklı bir teknik ve diğer bir versiyonla işe koyulduğu ikinci bir faaliyet alanıdır. Güftenin bestelenmesi, tablonun sergilenmesi gibidir. Eserin daktilodan çıkıp platforma taşınması gibi daha zengin bir dekor ve daha geniş bir kadro ile daha kalabalık bir seyirci önünde sahnelenmesidir. Edebiyat âlemine düşen bu geniş *mazmûn* kadrosunun, eseri özgürce ve coşkuyla sahnelemesine izin vermektir.

KAYNAKÇA

- Aktaş, Şerif - Yücel, Mustafa. *Şiir Tahlili: Teori ve Uygulama*. Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları, 2013.
- Akün, Ömer Faruk. "Divan Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 389-427. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994. <https://islamansiklopedisi.org.tr/divan-edebiyati>.
- Banarlı, Nihad Sami. *Edebiyat Sohbetleri*. 2. Baskı. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2004.
- Batıslam, Hanife Dilek. *Divan Şiirinin Benzetme ve Hayal Dünyasından*. İstanbul: Kesit, 2016.
- Carlaui, J.C - Fillox, J.C. *Edebî Eleştiri*. Trc. Ayşe Hümeysra Çakmaklı. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Cebecioğlu, Ethem. *Hacı Bayram Velî*. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1991.
- Çavuşoğlu, Mehmet. "Divan Şiiri". *Türk Dili Dergisi (Türk Şiiri Özel Sayısı II)* 52/415-417 (Eylül 1986): 1-16.
- Dağlar, Abdülkadir. "Şiirin Alın Yazısı: Mazmûn". *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 16 (2016): 1-13.

714| Mehmet Murat Yurtsever. Yûnus Emre, Niyâzî-i Mısrî ve İsmâ'îl Hakkî Bursevî'de ...

- Demirel, Şener. "Mazmûn Üzerine Bir Değerlendirme". *BİLİG Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi* 21 (Bahar 2002): 117-142.
- Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk şiir Bilgisi: Ölçüler, Uyak, Nazım Biçimleri Söz Sanatları*. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1992.
- İpekten, Halûk. *Fuzûlî: Hayatı, Edebi Kişiliği ve Bazı Şiirlerinin Açıklamaları*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- İsmâil Hakkî Bursevî. *İsmail Hakkî Bursevî Divan*. Nşr. Mehmet Murat Yurtsever. Bursa: Arasta Yayınları, 2000.
- İsmail Hakkî Bursevî. *Kitâb-ı İzzü'l-Âdemiyy*. Atıf Efendi, 1420, Süleymaniye Kütüphanesi.
- Kemikli, Bilal. "İki Veysel Yahut Aynadaki Kırılma". *Fikir Coğrafyası*. Erişim: 27 Ağustos 2019. <http://www.fikircografyasi.com/makale/iki-veysel-yahut-aynadaki-kirilma>.
- Kemikli, Bilal. "Kuş Diliyle Konuşmak: Tasavvuf ve Edebiyat". *Sûfi Şairin İzinde: Şiir ve Hikmet*. 81-96. Bilal Kemikli Kitaplığı 6. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kemikli, Bilal. *Sûfi, Aşk Ve Ölüm*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2017.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufi ve Şiir: Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Lâmîî Çelebi. *Lâmîî Çelebi Divanı*. Ali Emiri Efendi Manzum Eserler, 380: Millet Kütüphanesi.
- Mahmut Nâsîh. *Sübhatü's-Sâlikîn*. Genel, 1400: Bursa İnebey Kütüphanesi.
- Mengi, Mine. "Mazmun Üzerine Düşünceler". *Divan Şiiri Yazıları*. 45-61. Kaynak eserler 92. Kızılay, Ankara: Akçağ, 2000.
- Niyâzî-i Mısrî. *Niyâzî-i Mısrî Halvetî Divan-ı İlahiyat*. Nşr. Mustafa Tatçı. İstanbul: H Yayınları, 2015.
- Niyâzî-i Mısrî. *Niyâzî-i Mısrî: Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanı: Tenkitli Metin*. Nşr. Keenan Erdoğan. Kızılay, Ankara: Akçağ, 1998.
- Onay, Ahmet Talât. *Eski Türk Edebiyatında Mazmunlar ve İzahı*. 2. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Pala, İskender. *Âh Mine'l-Aşk*. İstanbul: Leyla ile Mecnun Yayıncılık, 2003.
- Pala, İskender. *Mazmunun Mazmunu Osmanlı Divan Şiiri Üzerine Metinler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.
- Tarlan, Ali Nihad. "Divan Edebiyatında Sanat Telakkisi". *Edebiyat Meseleleri*. 41-50. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Tarlan, Ali Nihad. "Metinler Şerhi". *Edebiyat Meseleleri*. 191-202. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Tarlan, Ali Nihad. *Şeyhî Divanını Tedkik*. İstanbul: İstanbul Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1964.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divanı ve Risâletü'n-Nushiyye*. İstanbul: H Yayınları, 2008.
- Uçar, Şahin. "Manâ ve Mazmun". *Varlığın Anlamı*. İstanbul: Şule Yayınları, 2010.
- Uygur, Nermi. *İnsan Açısından Edebiyat*. 2. Baskı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1977.
- Wellek, Rene - Warren, Austin. *Edebiyat Biliminin Temelleri*. Trc. Ahmet Edip Uysal. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Yıldız, Alim. *Âşık Veysel*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Yorulmaz, Hüseyin. *Divan Edebiyatında Nâbî Ekolü*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1996.
- Yûnus Emre. *Yunus Emre Divanı*. Nşr. Faruk Kadri Timurtaş. 3. Baskı. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 715-737

Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

The Name Search for Sufis and the Issue of the Origin of the Word Tasawwuf

Eyyup Akdağ

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Assistant Professor, Kastamonu University, Faculty of Theology, Department of Şûfism
Kastamonu, Turkey
eyyupakdag5@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-1173-323X

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 Semtember / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 29 November / Kasım 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 715-737

Cite as / Atıf: Akdağ, Eyyup. "The Name Search for Sufis and the Issue of the Origin of the Word Tasawwuf [Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 715-737.

<https://doi.org/10.18505/cuid.620070>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Towards the end of the *Tābi'ūn* generation (the generation of Muslims who followed the *Sahaba* [companions of the prophet Muhammad]), there was a search for a name through history, for people who were members of *Ahl as-Sunnah* (people of the tradition and the community of Muhammad [peace be upon him]), and were distinguished from other people with their understanding of *zuhd* (asceticism) and *faqr* (indigence), and their sensitivity to worship and to abide by righteous deeds. In this process, any name other than *Tasawwuf* (Islamic mysticism, commonly known as Sufism) was not generally accepted because it was considered incomplete and inadequate in expressing the knowledge, state, behavior, and approaches of Sufi. The debate about the origin of the word *Tasawwuf* has continued from the first time to the present day. Some authors have argued that the original word was not in Arabic and hence it was not known during the time of *Sahaba*, while other authors have argued that it was in Arabic and that it was known in the time of *Sahaba*. Also, there were differences of opinion about the origin of the root word for *Tasawwuf* among the authors who argued that the origin of the word *Tasawwuf* was Arabic. When Sufi works are examined, it can be seen that each Sufi made many descriptions of *Tasawwuf* in accordance with the subjects they cared about and the state in which they lived. However, this study does not aim to examine the terminological descriptions of the notions of *Tasawwuf* expressed in the historical process, but to bring up some discussions about the origin of the word and to examine some issues related to the subject.

Summary: There has been an ongoing search for a name for the group who was a part of *Ahl as-sunnah* and were distinguished from others with their outside appearances and *zuhd* (asceticism), and made intensive efforts for the elimination of the heart (sense of selfishness and ego). Some authors declared that this group was essentially famous and known, but that a name was needed to distinguish them from other people and to show their privileges. In the early days, some distinguishing names such as *abid*, *nasik*, *vari*, *zahid* (following are some of the descriptions/meanings of these names; one who prays a lot, servant of God, extremely religious, someone who gave up earthly possessions for God, etc.) were given to the pioneer Sufis. However, these names were not seen as a distinguishing feature because they were also given to other non-Sufi individuals, and the use of these names did not become widespread in later times. In addition, since these names indicated only one characteristic of the Sufi in terms of their meaning, they were considered incomplete and inadequate, and there was a need for a more comprehensive name.

In addition to these names, there was also a search for new ones in some regions. Among these names, some names such as *fuqaraa* (the poor), *ghuraba* (eccentric and nonconformist), *sayyaheen* (pilgrims), *shiqatiyyah* (cave people), *dju'iyah* (who eats just enough to survive), *malamatiyya* (someone who believes in the value of self-blame), *nouriyyah* (someone who is trying to reach the God's light [nour in Arabic]) and *moqarraboona* (blessed). Khorasan, Basra, Damascus, and Baghdad are the locations where new names were searched for extensively. These names used in these regions have not gained prevalence in the historical process either.

As a more comprehensive name in the historical process, the word *Tasawwuf/Sufiyyah* (sufism) was preferred. The word Sufism, which means "one who wears wool", signifies an external meaning. However, the main distinguishing feature of Sufi is not the external aspect, but the internal state and scholarship/wisdom. In this context, the relationship between name and person has always been the subject of discussion. Depending on the spiritual education of Sufi, there will be constant changes in their spiritual state and wisdom. There has been a lack of an encompassing name to express this change. Because of this insufficiency, the word *Tasawwuf*, which includes external meaning, has been accepted as an umbrella term, which also included the internal meaning. In addition, because wearing wool garments was the custom of elite servants of God such as prophets and saints, Sufis considered it appropriate to be known by this name. *Tasawwuf* has been accepted as a word that encompasses the meanings of words such as *zuhd*, *faqr*, *vera'* (being afraid to sin), morality, adherence, *nusq*

(praying for and worshipping God). In this sense, *Tasawwuf* does not mean only morality, *zuhd*, or worshipping. It refers to a feature that encompasses all of these and also includes other meanings.

There are two different views on whether the word Sufism was known and used during the times of Muhammad (PBUH), *Sahaba*, and *Tābi'ūn*. According to one view, the term *Tasawwuf* was not known during this period. For this reason, the advocates of this view accept *Tasawwuf* as a way of thinking and approach which is formed by some non-Islamic influences such as Indian, Iranian, Christian, Jewish, and Greek Philosophy. Contrary to this view, according to some advocates, *Tasawwuf* was known and used not only during the time of Muhammad (PBUH), *Sahaba*, and *Tābi'ūn*, but also during *Jahiliyyah* period (ignorance period in Arabia before the advent of Islam. Wool (Suf) symbolized devotion during the *Jahiliyyah* period. When someone tied wool around his neck and head, this movement meant devotion. There are apparent connections between wool and sacrifice in some customs during the *Jahiliyyah* period.

The fact that the word Sufism does not appear in *Qur'an* verses and *hadith* (the record of the words, actions, and approval of Muhammad [PBUH]) and that no one from the two prominent generations of Islam, *Sahaba*, and *Tābi'ūn*, was called Sufi does not make it necessary to search for the origin of *Tasawwuf* in non-Islamic sources. Because although *Tasawwuf* is not mentioned in verses and *hadith*, there are some words such as *Moqarraboon* and *Abrar* (good samaritan) which correspond to Sufi. The names *Sahaba*, and *Tābi'ūn* were the most honorable names for these two generations, this should explain why no one in the *Sahaba*, and *Tābi'ūn* generations used the name Sufi or needed any other name. Although the name Sufi was not used as a word in the time of *Sahaba*, it is known that the life of *Sahaba* is the main premise of the Sufi lifestyle. For this reason, the Sufis took *Sahaba* as an example, especially the *Ashab al-Suffa* (young, unmarried, and poor *Sahaba*, who dwelled in the *Suffas* [shades] Muhammad [PBUH] built near the *Al-Masjid al-Nabawi* [a mosque the prophet built while in Medina]).

With the preference of this word, discussions about the origin of the word have come up. Among these discussions, the most effective ones were whether the origin of the word was Arabic and if so, what was the root word. Authors such as *Al-Qushayri* and *Ali Hujwiri* did not accept the word Sufism as an Arabic word. According to them, there was no comparison showing that the word originally was Arabic. Whatever meaning is given, it is not correct to derive the name Sufi from a root word in Arabic according to the language rules. In this context, it is more appropriate that it is a moniker, not a word derivative.

Contrary to *Al-Qushayri* and *Ali Hujwiri*, authors such as *Abu Nasr as-Sarraj*, *Abu Bakr al-Kalabadhi*, *Sohrevari*, *Ibn Taymiyyah*, and *Ibn Khaldun* accept the origin of the word as Arabic, but they disagree about the word origin. *Abu Nasr as-Sarraj*, who is among the first sources of *Tasawwuf*, stated that the word origin was *Safa* (enjoyment), while authors such as *Abu Bakr al-Kalabadhi*, *Sohrevari*, *Ibn Taymiyyah*, and *Ibn Khaldun* stated it was the word *Suf* (wool). According to them, if the origin of the word is accepted as *Suf*, in terms of vocabulary, the word becomes authentic and the wording correct. According to *al-Kalabadhi*, the words put forward about the origin were allied in terms of meaning, even if they appeared different on the outside, and the meanings of all these names were collected in the word Suf.

Keywords: Sufism, Tasawwuf, Sufi, Etymology, Zuhd, Faqr, Ahl as-Sunnah.

Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

Öz: Tābi'ūn neslinin sonlarına doğru ehl-i sünnet içinde yer alan zühd ve fakr anlayışları, ibadete düşkünlük ve kalbî amellere riâyet konusundaki hassasiyetleriyle diğer insanlardan ayrılan zümreye tarihî süreçte isim arayışları olmuştur. Bu süreçte tasavvuf dışındaki her bir isim sûfinin ilmini, hâlini, davranışlarını ve yaklaşımlarını ifade etmekte eksik ve yetersiz ka-

718 | Eyyup Akdağ, Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

bul edildiği için genel olarak kabul görmemiştir. Tasavvuf kelimesinin kökeni hakkındaki tartışmalar ise ilk zamandan günümüze kadar devam etmiştir. Bazı müellifler kelimenin aslının Arapça olmadığını ve buna bağlı olarak da sahâbe zamanında bilinmediğini savunurken diğer bazı müellifler ise kelimenin aslının Arapça olduğunu ve sahâbe zamanında da bilindiğini savunmuşlardır. Tasavvufun aslının Arapça olduğunu savunan müellifler arasında bu kelimenin hangi kök kelimedenden müştak olduğu hususunda ise görüş ayrılıkları olmuştur. Tasavvuf eserlere bakıldığında her bir sûfînin önemseydiği konulara ve yaşadığı hâle uygun olarak çok sayıda tasavvuf tarifi yaptığı görülmektedir. Ancak bu çalışma tarihi süreçte ifade edilen çok sayıda tasavvuf mefhumunun ıstılahî tariflerinin incelenmesini değil tasavvuf kelimesinin menşei hakkındaki bir takım tartışmaları gündeme getirmeyi ve konuyla ilgili bazı hususları irdelemeyi amaçlamaktadır.

Özet: Ehl-i sünnet içinde yer alan, dış görünüşleri ve zühd anlayışlarıyla diğer insanlardan ayrılan ve kalp tasfiyesi için yoğun gayretleri olan zümreye tarihî süreçte isim arayışları olmuştur. Bazı müellifler bu zümrenin esasında meşhur ve bilinen kimseler olduğunu ancak diğer insanlardan ayırmak ve ayrıcalıklarını ortaya koymak için bir isimlendirmeye ihtiyaç duyulduğunu beyan etmişlerdir. İlk zamanlarda öncü sûflere âbid, nâsik, vâri, zâhid... gibi bazı isimler verilerek diğer insanlardan ayrıcalıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ancak bu isimler sûfî şahsiyetlere verildiği gibi sûfî olmayan diğer şahıslara da verildiği için ayırt edici bir özellik olarak görülmemiş ve daha sonraki zamanlarda da bu isimlerin kullanımı yaygınlık kazanmamıştır. Ayrıca bu isimler taşıdığı mana bakımından sûfînin sadece bir vasfına işaret ettiği için eksik ve yetersiz kabul edilmiş daha şümüllü ve birçok manayı içeren bir isimlendirmeye ihtiyaç duyulmuştur.

Bu isimler dışında bazı bölgelerde ayrıca yeni isim arayışları olmuştur. Bu isimler arasında fukarâ, gurabâ, seyyâhûn, şekfetiyye, cû'yye, melâmiyye, nûriyye ve mukarrebûn gibi bazı isimleri zikretmek gerekir. Yeni isim arayışlarının yoğun olarak görüldüğü yerler Horasan, Basra, Şam ve Bağdat'tır. Bu yörelerde kullanılan bu isimler de tarihi süreçte yaygınlık kazanmamıştır.

Tarihî süreçte daha şümüllü bir isim olarak tasavvuf/sûfiyye kelimesi tercih edilmiştir. Yün giydi manasına gelen tasavvuf kelimesi zâhirî bir manaya delalet etmektedir. Oysa sûfînin esas ayırt edici özelliği zâhirî yönü değil, bâtinî hâl ve ildir. Bu bağlamda isim ve müsemma arasındaki mana ilişkisi hep tartışma konusu olmuştur. Sûfînin manevî eğitimine bağlı olarak hâl ve ilminde sürekli değişiklikler olur. Bu değişikliği ifade de kuşatıcı bir isim yetersizliği söz konusu olmuştur. Bu yetersizlikten dolayı zâhirî mana içeren tasavvuf kelimesi bâtinî manaları da içeren şemsiye bir kavram olarak kabul edilmiştir. Ayrıca yün giymek enbiyâ ve evliyâ gibi seçkin kulların âdeti olduğundan sûfîler bu isimle anılmayı uygun görmüşlerdir. Tasavvuf; zühd, fakr, vera', ahlak, takvâ, nûsk, ibadet gibi kelimelerin içerdiği manaları kuşatan bir kelime olarak kabul edilmiştir. Bu manada tasavvuf sadece ahlak, sadece zühd ve sadece ibadet demek değildir. Tasavvuf bunların hepsini kuşatan ve ayrıca bunların dışında da başka manalar içeren bir hususiyeti ifade etmektedir.

Tasavvuf kelimesinin Rasûlullah (a.s.), sahâbe ve tâbi'în zamanında bilinip bilinmediğine, kullanılıp kullanılmadığına dair kaynaklarda iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır. Bir görüşe göre tasavvuf kelimesi bu zaman diliminde bilinmemektedir. Bu görüşü savunanlar bu gerekçeyle tasavvufu Hind, İran, Hristiyan, Yahûdî ve Yunan Felsefesi gibi İslâm dışı bazı tesirlerle oluşmuş bir düşünce ve yaklaşım tarzı olarak kabul ederler. Bu görüşün zıttı giğer bir görüşü savunanlara göre ise tasavvuf kelime olarak Rasûlullah, sahâbe ve tâbi'în zamanında bilinip kullanıldığı gibi câhiliyye döneminde de bilinip kullanılmaktadır. Câhiliyye döneminde yün (sûf) adanmışlığı sembolize etmektedir. Bir kimse boynuna ve başına yün bağladığında bu hareketi adanmışlık anlamına gelmektedir. Câhiliyye dönemindeki bazı adetlerde yün ile kurban adama arasında bazı irtibatların olduğu görülmektedir.

Tasavvuf kelimesinin âyet ve hadislerde geçmemesi ve İslâm'ın iki güzide nesli sahâbe ve tabi'înden hiçbir şahsın sûfî olarak isimlendirilmemesi tasavvufun kökeninin İslâm dışı kaynaklarda aramayı gerekli kılmaz. Çünkü âyet ve hadislerde her ne kadar kelime olarak tasavvuf geçmese de mana olarak sûfiye karşılık gelen mukarreb ve ebrâr gibi bazı kelimeler yer

almaktadır. Sahâbe ve tabî'în neslinden hiçbir kimsenin sûfi ismini kullanmaması meselesi ise bu iki nesil için sahâbî ve tâbî'î isimlerinin en şerefli isim kabul edilmesi ve bu isimlerden başka ayrı bir isme ihtiyaç duyulmadığı şeklinde açıklamak gerekir. Gerçi sûfi ismi lafız olarak sahâbe zamanında kullanılmasa da mana olarak sahâbenin yaşantısı sûfilerin temel dayanak noktası olduğu bilinmektedir. Bu sebepten dolayı sûfiler başta ehl-i suffe olmak üzere sahâbeyi kendilerine örnek almışlardır.

Bu kelimenin tercihiyle beraber kelimenin kökeni hakkında tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda kelimenin aslının Arapça olup olmadığı hususu etkili olduğu gibi Arapça ise hangi kök kelimeden müştak olduğu hususu da etkili olmuştur. Kuşeyrî ve Hücvirî gibi müellifler tasavvuf kelimesini Arapça asıllı bir kelime olarak kabul etmezler. Onlara göre kelime kökeninin Arapça olduğunu gösteren hiç bir kıyas yoktur. Hangi mana verilirse verilsin dil kaidelerine göre sûfi ismini Arapça kök bir kelimeden türetmek doğru değildir. Bu bağlamda kelime müştak değil lakap olması daha uygundur.

Kuşeyrî ve Hücvirî dışında Serrâc, Kelâbâzî, Sühreverdî, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi müellifler ise kelime kökeninin Arapça olduğunu kabul ederler ancak hangi kelimeden müştak olduğu hususunda ise görüş ayrılığına sahiptirler. Tasavvufun ilk kaynakları arasında yer alan Serrâc, kelime kökeninin 'safâ' olduğunu belirtirken Kelâbâzî, Sühreverdî, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi müellifler ise 'sûf' olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre kelimenin aslı 'sûf' kabul edilirse lügat yönünden ibare sahih ve lafız doğrudur. Kelâbâzî'ye göre köken hakkında ileri sürülen lafızlar zâhirde farklı görünse bile mana bakımından müttefiktir. Bütün bu isimlerin içerdiği manalar 'sûf' yani yün kelimesinde toplanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Sûfi, Etimoloji, Zühd, Fakr, Ehl-İ Sunnet.

GİRİŞ

İmâm-ı Gazzâlî (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eserinde tasavvufu; kulun ihlâsını, nefsin zararlarını ve Allah katındaki makâm ve hâlini bilmesi olarak tarif etmiştir.¹ İbn Haldûn (ö. 808/1406) ilk dönem sûfilerini; kalbî amelleri muhâfaza eden, Ehl-i sunnet içinde yer alan özel bir zümre olarak kabul etmiş ve onları selef-i sâlihîne tâbî olan şahıslar olarak görmüştür.² Sûfiler zâhirî amellerde olduğu gibi ve bâtinî amellerde de Rasûlullah'a (a.s.) tam bir mutâbaat göstererek sünneti en iyi ihyâ eden zümrelerden olmuşlardır. Sünneti en iyi şekilde ihyâ etmelerinde zühd ve fakr anlayışları etkili olmuştur. Çünkü sûfiler adaletsizliğin, haksızlığın, kargaşanın, kin ve düşmanlığın, makam ve mevki hırslarının kaynağında zühd ve fakr anlayışının yoksunluğunu ve buna karşıt dünya sevgisinin varlığını görmüşlerdir.³

İslam dini zâhirî yani bedenî ameller içerdiği gibi bâtinî yani kalbî ameller de içerir. Din bu ikisinden müteşekkildir. Dinî açıdan bu ikisinden birinin yokluğu düşünülmaz. Esasında kalbî ameller zâhirî amellerden daha önemlidir. Çünkü bedenî ameller kalbî amellerin neticesidir. Bedenî ameller kalbî amellere göre değer kazanır. Asıl iyi olursa eserde iyi olur eğer asıl bozuk olursa eserde bozuk olur. Bu sebepten dolayı sûfiler zâhirî temizliğe önem

¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011), 1: 55.

² Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*, thk. Muhammed Mutî' (Dimeşk: Dârü'l-fikir, 1417/1996), 43; İbn Haldûn, *Tasavvuf Mahiyeti*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984), 90.

³ Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd ve Abdülbâkî Surûr (Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960), 22; Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006), 1: 56-58.

720 | Eyyup Akdağ, Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

verdikleri gibi bâtinî temizliğe de önem vermişlerdir.⁴ Zâhirî temizlik necâsetten bâtinî temizlik ise aklı ve gönülü istenmeyen düşüncelerden korumaktır.⁵

Ehl-i sünnet içinde yer alan, dış görünüşleri ve zühd anlayışlarıyla diğer insanlardan ayrılan, kalp tasfiyesi için yoğun gayretleri olan ve tasavvuf yolunu rehber edinen zümreye tarihî süreçte isim arayışları olmuştur. Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) bu grubun isimlendirmeye ihtiyaç duymayacak şekilde meşhur ve bilinen kimseler olduklarını diğer insanlardan ayırmak ve ayrıcalıklarını ortaya koymak için isimlendirmeye ihtiyaç duyduğunu beyan etmiştir.⁶

İlk zamanlar öncü sûflere âbid, nâsik, vâri', zâhid... gibi bazı isimler verilerek diğer insanlardan ayrıcalıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.⁷ Ancak bu isimler sûfî şahsiyetlere verildiği gibi sûfî olmayan diğer şahıslara bazı vasıflarına dikkat çekmek için de verilmiştir. Bu bağlamda bu isimler sadece sûfî zümresini ifade eden tahsis isimler olmadığı için daha sonraki zamanlarda tercih edilmemiştir.

Ayrıca bu isimler taşıdığı mana bakımından sûfî'nin sadece bir vasfına işaret ettiği için eksik ve yetersiz kabul edilmiş daha şümulü ve birçok manayı içeren bir isim ihtiyacı duyulmuştur. Tarihî süreçte daha şümulü bir isim olarak tasavvuf/sûfiyye kelimesi tercih edilmiştir. Bu kelimenin tercihiyle beraber kelimenin kökeni hakkında tartışmalar gündeme gelmiştir. Bu tartışmalarda kelimenin aslının Arapça olup olmadığı hususu etkili olduğu gibi Arapça ise hangi kök kelimeden müştak olduğu hususu da etkili olmuştur.⁸ Ebü Bekir el-Kelâbâzî (ö. 380/990), Ebü Nasr et-Tûsî (ö. 378/988), Ebü'l-Kâsım Abdülkerim el-Kuşeyrî (ö. 465/1072), Ebü'l-Hasen Alî el-Hücvîrî (ö. 465/1072) ve Ebü Hafs Ömer es-Sühreverdî (ö. 632/1234) gibi tasavvuf tarihinin önde gelen müellif sûfilere bu tartışmaya katılmışlar ve konu hakkındaki görüş ve düşüncelerini eserlerinde açıklamışlardır.⁹

Tartışmada sûfî kelimesinin ilk olarak ne zaman kullanıldığı ve ilk olarak bu isimle kimin anıldığı konusu önem arz ettiği gibi isimle müsemma arasındaki mana ilişkisinin olup olmadığı konusu da önem arz etmektedir. Şeklî ve zâhirî bir mana içeren sûfî kelimesinin, daha çok manevî hâllerıyla temeyyüz eden bu zümreye mensup şahsiyetleri ne kadar ifade ettiği meselesi, bu tartışmanın ana eksenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf şeklî bir hususiyeti mi yoksa o şekil altında birçok manayı ihtiva eden bir hususiyeti mi ifade eder? Sorusu önem arz etmektedir.¹⁰

Bu soruya tek bir yönü hedef alarak cevap vermek doğru değildir. Bu sorunun cevabı her iki yönü kuşatacak şekilde olmalıdır. Çünkü sûfler esas olarak manayı önemsedikleri gibi zahirî görüntüye de riâyet etmişlerdir. Zahirî görüntü yani yün hırka giymeleri şan ve şöhrat

⁴ Tûsî, *el-Lüma'*, 44; İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, 39-42.

⁵ Ebü Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *et-Ta'arrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1413/1993), 15.

⁶ Ebü'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, nşr. Halil en-Nâsık (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1422/2001), 312.

⁷ Bk. Tûsî, *el-Lüma'*, 42; Ebü Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, thk. Nüreddîn Şüreybe (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014), 6-39; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 234.

⁸ Ebü'l-Abbâs Ahmed Şihâbüddîn b. Hacer el-Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye* (Beyrut: Dârü'l-ma'rifet, ts.), 326; Abdülhalîm Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-münkazü mine'd-dalâl* (Kâhire: Dârü'l-ma'ârif, 1988), 28-120; Ebü'l-Alâ Affî, *Tasavvuf*, trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 29-36; İhsân İlâhî Zâhir, *et-Tasavvuf el-menşeu ve'l-masâdiru* (Lâhâr: İdâretü tercümâni's-sünnet, 1406/1986), 20.

⁹ Bk. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 9-21; Tûsî, *el-Lüma'*, 18-23; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 311-315; Ali Osman Cüllâbî Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 95-105; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 1-94.

¹⁰ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 35; Sâlih Rekab ve Mahmûd eş-Şubekî, *Dirâsâtün fi't-tasavvuf ve'l-felsefetü'l-İslâmiyye* (Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006), 4.

sahibi olmak için değil, zühd ve fakr anlayışlarını belirtmek, halkın kendilerini denetlemelelerini temin etmek ve ayrıca günahattan korunmak içindir.¹¹ Bu bağlamda tasavvufun bâtinî hususları esas aldığı gibi zahirî hususları da önemseydiğini belirtmek gerekir. Yün giydi manasına gelen tasavvuf her ne kadar zâhirî bir mana ifade etse de esas olan zâhirin altındaki bâtinî manalardır. Bu bağlamda Kur'ân'da geçen 'havârî' kelimesi önemlidir.¹² Havârî; dost, arkadaş ve yardımcı anlamına gelir.¹³ Hz. İsa'nın (a.s.) dostları ve yardımcıları olan bu şahıslar giydikleri beyaz elbiseden yani zahirî görüntülerinden dolayı havârî diye isimlendirilmişlerdir. Onların dış elbiselerine nisbet edilen bu isim onların sadece dış görüntülerini değil bunun yanında ilim, güzel ahlak, amel ve bâtinî hâllerini de ifade etmektedir. Âyet-i kerîmede Allah Teâlâ onları sahip oldukları ilim, amel veya bâtinî hâller ile değil bu zahirî özelliklerini dikkate alarak isimlendirmiştir. Bu şahıslar zâhirî esas alan isimlendirme ile Hz. İsa'ya (a.s.) tâbî olan diğer insanlardan ayırt edilmiştir.¹⁴

Tasavvuf özü itibarıyla sûfînin müşâhede ettiği rûhî bir tecrübeydir.¹⁵ Bu tecrübeye bağlı olarak sûfînin öncelendiği konular ve yaşadığı manevî hâllere göre geniş bir alanda çok sayıda tasavvuf tanımları yapılmıştır.¹⁶ Bazı eserlerde bu tanımların iki binin üzerinde olduğu ifade edilmektedir. Gerçi bir hakikat konusunda ihtilaf ve tanımların çok olması o hakikatın genişliğine ve insanların o hakikati idrakindeki acizliğine delalet etmesi açısından önem arz etmektedir.¹⁷ Geniş bir yer tutan bu ıstılahî tarifler yani tasavvuf mefhumunun tarifleri bu çalışmanın konusu değildir. Bu çalışma tarihî süreçte sûfîlere isim arayışlarını ve kelime olarak tasavvufun etimolojisiyle sınırlı olacaktır.

1. SAHÂBE VE TÂBÎİN ZAMANINDA TASAVVUF KELİMESİNİN KULLANILIP KULLANILMADIĞI MESELESİ

Ahmed Zerrûk (ö. 899/1493-94) tasavvufu Nebî'nin (a.s.) sahâbeye talim ettiği dinin ayrılmaz bir parçası olarak görür.¹⁸ Benzer kanaati Süleyman Uludağ'da ifade etmektedir. Uludağ'a göre tasavvufla renklenmiş ve zenginleşen İslam kültürü bu sayede daha etkili ve daha kalıcı olma özelliğine sahip olmuştur.¹⁹ İslam kültürünün ayrılmaz bir parçası olarak görülen tasavvuf kelime olarak Hicrî II. Asrın başlarından başlayarak günümüze kadar yaygınlık kazanarak kullanılmaya devam etmiştir.²⁰

Tasavvuf kelimesinin Rasûlullah (a.s.), sahâbe ve tâbîîn zamanında bilinip bilinmediğine, kullanılıp kullanılmadığına dair kaynaklarda iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır.²¹ Bir görüşe göre tasavvuf kelimesi bu zaman diliminde bilinmemektedir. Bu görüşü savunanlar

¹¹ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 109.

¹² 'Havârî' kelimesinin geçtiği âyetler için bk. Hasan Tahsin Feyizli, *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Mealî* (İstanbul: Server İletişim, 2007), 55, 125, 551.

¹³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 6: 445-450; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye, Mektebetü'nüzzâri Mustafa el-Bâz, 1419), 2: 659; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999), 2: 46.

¹⁴ Tûsî, *el-Lüma'*, 41; Emin Yusuf Üde, "Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme", trc. Mehmet Yıldız *Akademiar Dergisi* (Haziran 2017), 231; Affî, *Tasavvuf*, 32.

¹⁵ Affî, *Tasavvuf*, 17.

¹⁶ Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullah el-İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Kahire: Dâru'l-fikir, 1416/1996), 1 ve 10. ciltler arası; Sülemî, *Tabakâtü's-süfiyye*, 1-570.

¹⁷ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Birnisî el-Mağribî Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, nşr. Mahmûd Beyrûtî (Dimeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1424/2004), 13.

¹⁸ Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, 17.

¹⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, trc. Lâmiî Çelebi, nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 2008), 15.

²⁰ Affî, *Tasavvuf*, 30, 38.

²¹ Sühreverdi, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; Affî, *Tasavvuf*, 30.

722 | Eyyup Akdağ, Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

tasavvufun; İslâm'ın ana kaynaklarından beslenmek suretiyle oluşmuş bir anlayışı değil Hind, İran, Hristiyan, Yahûdî ve Yunan Felsefesi gibi İslâm dışı bazı tesirlerle oluşmuş bir düşünce ve yaklaşım tarzı olduğunu iddia ederler.²² Bu görüşte olanlar tasavvuf kelimesinin hem lafzî vezin hem de ıstilahî mana yönünden Araplar nezdinde bilinmediğine vurgu yaparak, sahâbe ve tâbî'ın neslinden hiçbir kimsenin böyle bir isimle isimlenmediğini ifade ederler. Ayrıca hadis rivayetlerinde ve Kur'ân âyetlerinde bu kelimenin geçmemesi bunların delilleri arasındadır.²³

Karşıt görüşü savunanlara göre ise tasavvuf kelime olarak Rasûlullah, sahâbe ve tâbî'ın zamanında bilinip kullanıldığı gibi câhiliyye döneminde de bilinip kullanılmaktadır. Bu görüşte olanlar sahâbeye mülâkî olmuş tâbî'ın nesli âlim ve zâhidlerinden Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ile fıkıh, tefsir, hadis ve zühd konularında temeyyüz eden büyük âlim Süfyân es-Sevrî'yi (ö. 161/778) delil olarak gösterirler.²⁴ Kaynaklarda Hasan-ı Basrî'nin tavaf esnasında bir şahsa 'sûfi' diye hitap ettiği, Süfyân es-Sevrî'nin de Ebû Hâşim es-Sûfî'yi (ö. 150/767) kasdederek: 'Onu tanımasaydım riyânın inceliklerini bilmezdim'²⁵ dediği kaydedilmiştir. Bu getirilen delillerde her ne kadar Rasûlullah ve sahâbe döneminde tasavvuf kelimesinin bilindiğine dair güçlü bir ifade bulunmasa da Hasan-ı Basrî'nin Basralı, Süfyân es-Sevrî'nin de Küfe'li olduğunu düşünecek olursak bu iki bölgede bu kelimenin bilindiğini söylemek mümkündür.

Tasavvuf kelimesinin sahâbe ve tâbî'ın devrinde kullanıldığını savunanlar bu kelimenin câhiliyye döneminde Araplar nezdinde bilindiğini 'Benû Sûfe' ismine atuf yaparak delil getirirler. Benû Sûfe câhiliyye döneminde yaşayan sâlih kimseleri ifade eden bir isimdir. Bunlar zühd hayatını benimsemiş ve Allah'a ibadetle meşgul olan kimselerdir. Bu insanların bir diğer özelliği Kâbe'nin hizmetinde bulunmalarıdır. Câhiliyye Araplarında hacıların Arafat'tan Minâ'ya hareketleri ancak Benû Sûfe'den birinin izniyle mümkün olmaktadır. Benû Sûfe, Gavs b. Mürre b. Eddî'nin çocuklarıdır.²⁶

Gavs b. Mürre, 'Sûfe' olarak lakaplanmıştır. Anne Cürhemiyye hamileliğinde çocuğu Gavs'ı Kâbe'nin hizmetinde bulunması için nezirde bulunmuştur. Nezir alameti olarak da çocuk doğunca saçına yün bağlamıştır. Bu âilenin nesebi Hz. İsmâil'in (a.s.) çocuklarına dayanmaktadır. Bu soydan dolayı toplumda bu şahısların saygınlıkları vardır. Bu saygınlıktan dolayı Hac'da bazı görevler bunlara tevdi edilmiştir. Gavs'tan sonra bu âile 'Sûf' olarak isimlenmiş ve bu şekilde bilinmiştir.²⁷

Câhiliyye döneminde yün (sûf) adanmışlığı sembolize etmektedir. Bir kimse boynuna ve başına yün bağladığında bu adanmışlık anlamına gelir. Câhiliyye dönemindeki bazı adetlerde yün ile kurban adama arasında bazı irtibatların olduğu görülmektedir. Bu dönemde bazı kız çocukları altı sene sonunda yünden bir elbise giydirilir, süslenilir ve diri diri toprağa gömülürlerdi.²⁸

²² Reynold Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, trc. Abdullah Kartal (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 14-35.

²³ Tûsî, *el-Lüma'*, 42; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 234.

²⁴ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 234, 327.

²⁵ Tûsî, *el-Lüma'*, 42; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10: 112; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrût: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999), 1: 231; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 327.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sad, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. İhsân Abbâs (Beyrût: Dâru Sâdır, 1388/1968), 1: 68; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. el-Cevzî, *Telbîsü İblîs* (Lübnân: Dâru'l-fikir, 1421/2001), 145; Tûsî, *el-Lüma'*, 42; Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Teymiye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, nşr. Enver el-Bâz, 'Âmir el-Cezzâr (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1426/2005), 11: 6; Abdurrahmân İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, thk. Halîl Şehâde ve Süheyl Zekkâr (Beyrût: Dâru'l-fikir, 1421/2000), 2: 377, 395.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsihi*, thk. Abdulmelik Abdullah Düheys (Beyrût: Dâru Hıdır, 1414), 5: 181-182; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 145-146; Muhammed Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tûnus: Dâru Sahnûn, 1997), 2: 241; Üde, "Tasavvuf Kavramının Kökeni", 232.

²⁸ Üde, "Tasavvuf Kavramının Kökeni", 233.

Yünün adanmışlığı ifade eden sembolik bir ifade olduğunu işaret eden bazı ayetler söz konusudur. (Âl-İmrân, 3/125). âyetinde Bedir savaşında özel işaretli beş bin meleğin Müslümanlara yardım için indiğinden bahsedilmektedir. Tefsirlerde 'müsevvin' (işaretli) kelimesi, meleklerin bindiği atların kuyruk ve alın kısımlarından 'beyaz yün' veya 'renkli yün' ile nişanlandığı şeklinde tefsir edildiği gibi bizatihi meleklerin bir özel sarık veya bir yün ile nişanlandığı şeklinde tefsir edilmektedir.²⁹ (Âl-İmrân, 3/97). âyetinde ise Kâbe'ye giren kimsenin emniyette olacağı ifade edilmektedir. Hasan-ı Basrî ve diğer bazılarında gelen rivâyete göre kişinin emniyette olması şu şekilde olmaktadır: "Birisini bir kişiyi öldürdüğünde başına bir yün bağlar ve o şekilde Harem'e girerse, bu durumda maktûlün çocukları, o kimseye oradan çıkıncaya kadar bir şey yapmazlardı."³⁰

Tasavvuf kelimesinin sahâbe ve tâbi'în zamanında bilindiğini savunanların bir delili de Mescid-i Nebî'nin yanında bulunan 'Suffe' ismindeki barınma yeridir. Buraya Suffe isminin verilmesi bu kelimenin sahâbe zamanında bilindiği anlamına gelmektedir. Burayı mesken tutan ve ehl-i suffe olarak isimlendirilen insanlar, fakîr ve âilesi olmayan kimselerdir. Müslümanlar ellerinden geldiği hayrı bu insanlara ulaştırmışlardır. Rasûlullah Suffe'ye geldiğinde "es-Selâmu aleykum Yâ Ehl-i suffe!" diyerek selam vermiş onlar da "ve alayke's-selâm Yâ Rasûlallah!" diyerek karşılık vermişlerdir. Rasûlullah onlara: "Nasıl sabaha erdiniz?" diye sormuş onlar da: "Hayır ve iyilik şeklinde diye" cevap vermişlerdir.³¹

Serrâc'ın eserinde belirttiğine uygun olarak buraya kadar anlatılanlardan tasavvuf/sûfiyye kelimesinin müştak bir isim olduğunu bununda sahâbe, tâbi'în ve daha önceki zamanda bilindiğini ve kullanıldığını söylemek mümkündür.³²

2. SÜFİLERE İSİM ARAYIŞLARI

Kaynaklarda sûfi isminin sahâbe ve tâbi'înden herhangi bir kimseye verilmediği ifade edilmektedir. Bunun sebebi İslâm'ın ilk iki güzide neslinin en şerefli isim olarak sahâbî ve tâbi'î isimlerini tercih etmeleri bunların dışında her hangi bir isimle isimlenmeyi uygun görmemeleridir.³³ İslâm dünyasında tâbi'în neslinin sonlarına ve tebeû't-tâbi'în neslinin başlarına doğru fikrî münakaşalar ve dünyaya meyiller artmaya başlamıştır. Bu olaylara tepki olarak zahirî görüntüleri ve manevî halleriyle diğer müminlerden farklılaşan bazı insanlar zuhur etmeye başlamıştır. Bu insanlarda zühd, nefisle yaptıkları mücâhedeler, ibadet hususundaki arzular, şeri'atın emir ve nehiyelerine bağlılık gibi hususlar ön plana çıkmıştır.³⁴

Sûfi isminin yaygınlık kazanmadığı ilk zamanlarda daha çok zâhid, vâri', sâdık, mutakî, nâsik, fakîr, âbid... gibi isimler tercih edilmiştir. Bu bağlamda İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Dâvud-ı Tâî (ö. 165/781) Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797) ve Fudayl b. 'Iyâd (ö. 187/802) gibi tasavvufun öncü isimleri sûfi ismi yerine bu isimlerle tavsif edilmiştir.³⁵ Ancak ilk dönemde kullanılan bu isimler sûfi şahsiyeti tam olarak ifade etmediği gerekçesiyle daha sonraki zamanlarda bu isimlerin kullanımı tercih edilmemiştir. Tercih edilmeme gerekçeleri arasında bu isimlerin sûfi şahsa delalet ettiği gibi diğer insanlara da delalet etmesi yani ayırt edici bir vasıf taşıması da etkili olmuştur.

²⁹ Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî, *Kitâbu tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Sa'îd b. Muhammed es-Sa'îd (Medînetü'l-Münevverâ: Dârü'l-maâsir, 1423/2002), 1: 370.

³⁰ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 3: 712; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 2: 79. Üde, "Tasavvuf Kavramının Kökeni", 233.

³¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 146.

³² Tûsî, *el-Lüma*, 43.

³³ Tûsî, *el-Lüma*, 42; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 145; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 234.

³⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 145; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 234; Afîfî, *Tasavvuf*, 38, 79, 103.

³⁵ Bk. Tûsî, *el-Lüma*, 21; Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 6-39; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 141-155.

724 | Eyyup Akdağ, Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

Ebû Alî Hüseyin İbn Sînâ (ö. 428/1037) eserinde bu konuya değinmiştir. Ona göre yukarıda ifade edilen isimler kuşatıcılıktan uzak sadece belli bir hususiyeti ifade etmektedir. Meselâ zâhid dünya güzelliklerinden ve metandan yüz çeviren demektir. Âbid ise namaz, oruç gibi ibadetlere düşkün kimse demektir. Zâhid, âbid, vâri'... gibi isimler belli bir mana içerdiği gibi aynı zamanda her birinin içerdiği bir mana diğer bir kelimenin içerdiği manada birleşebilir. Bu kelimelerin sûfi/ârif nisbeti ile diğer şahıslara nisbeti arasında bile farklılıklar vardır. Mesala zühd kelimesi ârif olmayan bir kimseye nisbet edildiğinde o kimsenin dünya metanı terk ederek ahiret metana duyduğu arzusu anlaşılırken, aynı kelime ârife nisbet edildiğinde ârifin sırrını Hakk dışındaki meşguliyetten arındırması anlamına gelmektedir. İbadet te nisbet edildiği kimseye göre aynı şekilde farklı anlamlar içerir. Ârif dışındaki kimseler ibadeti âhirette kazanacağı mükafaatı amaçlayarak yaparlar. Oysa ârif nezdinde ibadet, aldandırmışlık dünyasından Hak yönüne doğru yönelmenin eğitimidir. İbn Sînâ sonuç olarak şunu vurgulamaktadır ki, sûfinin/ârifin kendine özgü makam ve derecesi vardır. Onların zâhir hâlleri olduğu gibi hafî hâlleri de vardır. Bütün bu hususları tek bir kelimeyle ifade etmek mümkün değildir.³⁶

Tasavvufun temel eserlerinden birini kaleme alan Serrâc, sûfi kelimesine geniş mana verme ihtiyacı duymuştur. Onun tarifine göre sûfiler Allah'ın yeryüzünde emniyet verdiği ve seçtiği özel kimselerdir. Ayrıca sûfiler Allah'ın ilim ve esrarının hazineleri konumundadırlar. Serrâc sûfiyi; muhlis, muttakî, velî, sâdık, sâlih, ahyâr, sâbık, ebrâr, mukarreb... gibi kelimelerin içerdiği manaların hepsini içeren bir kavram olarak kullanarak manasını genişletmiştir. Serrâc'a göre Allah bu meziyete sahip kullarına marifetini ihsan ederek onların kalplerini ihyâ etmiştir.³⁷

İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567) de *el-Fetâvâ el-hadîsiyye* adlı eserinde Serrâc'ın ifade ettiği bu hususu teyid ederek şunları belirtmektedir: Tasavvuf; ahlak, zühd, fakr, vera', takvâ, nüsk, ibadet ve diğer manaları da içeren câmi bir isimdir. Bunlardan herhangi birisi olmadan bir kişi sûfi olamaz. Tasavvuf sadece ahlak, sadece zühd ve sadece ibadet demek değildir. Tasavvuf bunların hepsini kuşatan ve ayrıca bunların dışında da başka manalar içeren bir hususiyettir.³⁸

Sûfilerin sahip oldukları ilme nisbet edilerek bir isimlendirilmenin neden yapılmadığı hususu önemli bir konudur. Serrâc, sûfilerin ilim tabakasından olduklarını bunların Kur'an ve sünnetin zâhirini iyi bildikleri gibi bunun dışında kendilerine has bazı mane'î bilgilere de sahip olduklarını eserinde uzun uzadıya anlatır.³⁹ Sühreverdî de Serrâc gibi bu konuya eserinde geniş yer vermiştir. Sühreverdî'ye göre sûfiler kalpleri temiz kimseler olduğundan ilimden de en çok nasibi olan bunlardır.⁴⁰ Ancak sûfiler ilmi bazı zâhir ulemasının anladığı şekilde kuru bir bilgi yığını şeklinde anlamazlar. Onlar ilmi dünyaya karşı zühdü ve âhirete de râğbeti güçlendiren bir hususiyet olarak görürler. Onlara göre ilim nihâyeti olmayan bir denizdir. Sûfiler sadece bir ilimle mukayyed kimseler değildir. Onların bütün ilimlerle ve övülen bütün davranışlarla alakaları vardır. Onların hâlleri ve ilimleri sâbit değildir. Bir hâlden diğer bir hâle sürekli geçiş yaparlar. Bu manada ilim ve hâlleri değiştiği için bir isimle isimlenmeleri mümkün değildir.⁴¹

Tasavvufî hareketlerin yoğun olarak görüldüğü ilk yerler Basra ve Kûfe'dir. Daha sonra bu hareketlilik İslâm'ın siyasi ve kültürel merkezi olan Bağdat'a intikal etmiştir.⁴² Bu bağlamda İbn Teymiyye (ö. 728/1328) *Mecmû'u'l-fetâvâ* adlı eserinde sûfilerin grup olarak

³⁶ Ebû Alî Hüseyin İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli (İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011), 182-183.

³⁷ Tûsî, *el-Lüma'*, 19.

³⁸ Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 329.

³⁹ Tûsî, *el-Lüma'*, 31-37.

⁴⁰ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 23-56.

⁴¹ Tûsî, *el-Lüma'*, 36-40; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 18.

⁴² Affî, *Tasavvuf*, 82.

ilk zuhur ettiği yerin Basra olduğunu belirtmektedir. İlk zâviye de Hasan-ı Basrî'nin ashâbından bazıları için Basra'da inşa edilmiştir. Kûfe daha çok fıkıh ve ilim alanında temeyyüz eden Basra ise yoğun zühd, ibadet ve hafv anlayışıyla temeyyüz etmiştir. Bu sebepten dolayı 'Kûfe fıkıhı ve Basra ibâdeti' denmiştir.⁴³

Basra ve Kûfe'de zühd anlayışının hâkim olmasında Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den), İbrahim b. Edhem (ö. 161/777), Abdolvâhid b. Zeyd (ö. 177/793) Râbi'atü'l-Adeviyye (ö. 185/801) ve Bısr el-Hâfi (ö. 227/841) gibi bazı şahısların etkisi büyüktür.⁴⁴ Basra sûflere ilk isim arayışlarının olduğu bir merkezdir. İbn Teymiyye'ye göre Basra sûflerinin ilim ve fıkıhta yetersizlikleri buna mukabil zühd ve ibadet düşkünü olmaları onların ilim ve fıkıh yönlerine işaret eden bir isimlendirmeyi değil zâhiri durumlarını ifade eden 'sûf' ismine nisbet edilmesini gündeme getirmiştir.⁴⁵ İbn Teymiyye'nin savunduğu bu iddia tasavvufi eserlerde karşılığını bulmamaktadır. Bu eserlerde belirtildiğine göre sûfler Kur'ân ve sünnetin ahkâmını en iyi bilen kimseler oldukları gibi bunun dışında kendilerine has bazı manevî bilgilere de sahiptirler.⁴⁶

Sonuç olarak şunu ifade edebiliriz ki zâhid, vâri', sâdik, muttakî, âbid... gibi isimler sûfnin tek bir yönüne işaret ettiği ve ayrıca sûfi dışındaki insanları da kapsadığı için sûfiyi şümulü olarak tarif eden ayırt edici bir isim olarak görülmemiştir. Bu sebepten dolayı da bu isimler yaygınlık kazanmamıştır. Bu isimlerin dışında da bazı isim arayışları olmuştur. Onlardan bazılarını zikretmekte fayda vardır:

2.1. Fukarâ/فقراء:

Horasan ve Basra'daki sûfler fukarâ olarak isimlendirilmişlerdir.⁴⁷ Şam meşâyihü is-ter fakîr ve ister sûfi olsun her iki kelimenin aynı manayı ifade ettiğini söylemişlerdir.⁴⁸ Onlara göre "Allah yoluna kendini adanmış fakîrler..." (Bakara, 2/273).⁴⁹ âyeti bu hususa delildir. Âyette ifade edilen vasıf, sûfi vasfıdır. Bu vasfa sâhip olanları Allah Teâlâ fukarâ olarak isimlendirmiştir.⁵⁰

Fakîr kelimesi ile sûfi kelimesinin aynı manayı ifade ettiğini hatta fakîrin tercih edilmesi gerektiğini söyleyenlerden birisi İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'nin fakîri tercihinde bu kelimenin hem Rasûlullah'ın sünnetinde hem de Allah'ın kitabında mevcut olması ana et-kendir. Ona göre Ku'ân ve sünnette mevcut olan fakîr kelimesi zengin zıddı manasına gel-mektedir. Fakîr kelimesi istilâhî olarak kullanıldığında kişinin malının olmadığı manasına de-ğil o kişinin tasavvuf yolunda olduğunu ifade etmektedir. Esasında fakîr kelimesi, sûfi keli-mesiyle murad edilen marifet, ahvâl, ahlâk... gibi bütün hususları karşılamaktadır.⁵¹

Hücvirî fakrî şekli ve hakikî olmak üzere ikiye ayırır. Hakikî fakir, Hakk'a ihtiyârî bir yönelişi ifade eder.⁵² Kelâbâzî'ye göre sûfi zümresi mülkten uzaklaştıkları için fukarâ olarak isimlenmişlerdir. Bunlar ne eşyaya mâliktir ne de eşya bunlara mâliktir. Yani bu zümrenin eşyaya sahip olmak için bir tamahı yoktur. Eşyaya sahip değildirler ancak sahip olduklarında da onu infak etmek için özel bir çaba gösterirler.⁵³

İbn Teymiyye gibi bazı şahıslar fakîr ile sûfiyi müradif gördüğü halde bazı müellifler de aralarındaki farka dikkat çekmektedirler. Sühreverdî fakr, zühd ve tasavvuf kelimelerinin

⁴³ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11: 6.

⁴⁴ Afifi, *Tasavvuf*, 30; Rekab ve Şûbekî, *Dirâsâtün fi't-tasavvuf*, 13.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11: 16.

⁴⁶ Tûsî, *el-Lüma*, 31-40; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 18-55.

⁴⁷ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10: 368.

⁴⁸ Tûsî, *el-Lüma*, 46; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 66.

⁴⁹ اللُّفُقَرَاءُ الَّذِينَ أُخْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ bk. Feyizli, *Feyzû'l-Furkan*, 45.

⁵⁰ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 66.

⁵¹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11: 20-22.

⁵² Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 86.

⁵³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 14.

726 | Eyyup Akdağ, Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

çok zaman birbirlerine karıştırıldığını beyan ederek bu hususa dikkat çekmektedir. Sühreverdî'ye göre fakr kelimesinin bazen zühd bazen de tasavvuf manasına kullanılması hatadır. Çünkü tasavvuf, fakrın içerdiği manadan başka manalar içerir. Yani sûfi başkadır, fakîr başkadır. Esasında tasavvuf zühd ve fakr kavramlarının içerdiği manaları da cem eden bir isimdir. Tasavvuf ayrıca bu iki mananın dışında başka manaları da ihtiva eder. Bir kimse zâhid ve fakîr olmakla birlikte diğer vasıfları taşııyorsa sûfi olarak isimlendirilmez. Sühreverdî tasavvuf kelimesini zühd ve fakrın üzerinde bir şemsiye kavram olarak görür. Ona göre fakîr ihtiva ettiği şerefe rağmen sûfiden aşağıdadır. Fakrın nihyeti tasavvufun başlangıcıdır.⁵⁴

Fakîr ile sûfi arasında temel fark, fakîr fakîrliğe yapışır ve fakîrliği zenginliğe tercih eder. Fakat sûfi böyle davranmaz o bazen fakîrliği bazen de zenginliği tercih eder. Çünkü o, 'ibnû'l-vakit'tir. Fakîr, fakîrliği ihtiyar ve irade ederek bu dünyadaki hazzını terk eder. Fakîrin aksine sûfi ihtiyar ve iradeyi illetli bir durum görür. Çünkü sûfi fakîr gibi kendi nefsinin iradesiyle değil Allah'ın iradesiyle varlığa yaklaşır. Bu manada bizatihi fakîrliği ve bizatihi zenginliği fazilet ölçüsü kabul etmez. O, Hakk'ın kendisi için muvâfâkiyet gösterdiği şeyi fazilet olarak görür. Zamanın hususiyetine göre fakîrlik ve zenginlik tercihi değişir.⁵⁵

Sühreverdî Şam meşâyihinin fakîr ve sûfiyi aynı görme yaklaşımını doğru bulmaz. Ona göre fakîr fakr duygusuna bağlı ve faziletini de bu hususiyetle gerçekleştirir. Fakîr Allah indinde yani âhirette alacağı sevabı umarak fakîrliği zenginliğe tercih eder.⁵⁶ Çünkü Rasûlullah (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Ümmetimin fakîrleri zengilerinden yarım gün önce cennete girecektir. O da beş yüz yıldır."⁵⁷ Sühreverdî fakîrin âhirette elde etmeyi umduğu nimet için başka bir nimet olan dünya nimetini terk etmesini problemlili bir bakış açısı olarak görür. Oysa ona göre sûfi dünya nimetlerini âhirette vaad edilen bir nimeti elde etmek için terk etmez. O mevcut hâlinin bir gereği olarak dünya nimetini terk eder.⁵⁸

2.2. Gurabâ/غراباء:

Horasan'daki sûfler fukarâ diye isimlendirildikleri gibi gurabâ olarak da isimlendirilmişlerdir.⁵⁹ Gurabâ diye isimlendirilmelerinde vatanlarından ayrılmaları ve vatanlarını terk etmeleri etkili olmuştur.⁶⁰ İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) garîbi; insanların değil Hâlik'in rızasını önceleyen şahıs diye tarif etmektedir. Ona göre bu da ancak şüpheli şeyler ve âdetlerde cumhura muhalefle söz konusu olmaktadır.⁶¹ Hadîs rivâyetlerinde gurabâyı öven ifadeler vardır. Gurabânın en önemli vasfı sünneti islah ve ihya etmeleri konusundaki hassasiyetleridir.⁶²

2.3. Seyyâhûn/سياحون:

Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf adlı* eserinde kaydettiğine göre sûflere verilen bir isim de 'seyyâhûn' ismidir. Sûflerin bu ismi almalarında çok sefer yapmaları ve dolışmaları etkili olmuştur.⁶³ Ricâlû'l-gayb da 'ahyâr' mertebesinde yer alan seçkin kullar yeryüzünde çok seyahat ettikleri için seyâyâhûn olarak isimlendirilmiştir.⁶⁴

⁵⁴ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 65.

⁵⁵ Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 329.

⁵⁶ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 66.

⁵⁷ Münâvî, Feyzü'l-Kadîr şerhu'l-Câmi'î's-sağîr, 2: 461; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 302.

⁵⁸ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 66.

⁵⁹ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10: 368.

⁶⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 14.

⁶¹ İsmâil Hakkî b. Mustafa el-Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, t.y.), 1: 266.

⁶² Müslim, "Kitâbü'l-îmân", 65; Tirmizî, "Kitâbü'l-îmân", 13, hadis no: 2629, 2630.

⁶³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 10-14.

⁶⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 4: 127. Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, nşr. Muhibbidîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî (Beyrût: Dâru'l-fikir, 1415/1995), 1: 300.

2.4. Şekfetiyye/شكفتية:

Horasan bölgesi sûflerine 'şekfetiyye' ismi verilmiştir. Bölge dilinde şekfetiyye mağarada yaşayanlar anlamına gelmektedir. Bu ismin verilmesinde yöre sûflerinin insanlardan uzak çöllerde gezip mağarada yaşamaları etkili olmuştur.⁶⁵ Bu manada Nişâbur'da vefat eden Ebû Osman el-Magribî'nin (ö. 373/983) dervişlik yoluna girdiği ilk zamanlarda tek bir insanın sesini bile işitmeyecek şekilde tam yirmi yıl insanlardan uzak inziva ve uzlet hayatı yaşadığından bahseden menkıbe bazı tasavvufi eserlerde kaydedilmiştir.⁶⁶

2.5. Cû'yye/جوئية:

Şamlı sûflere karınları aç kimseler anlamına gelen 'cû'yye' ismi verilmiş ve bu yöre nin sûfleri bu isimle anılır olmuştur. Bu isimlendirmede yöre sûflerinin riyâzeti esas almaları ve bellerini doğrultacak kadar, zaruret miktarı ile yetinip az yemeye dikkat etmeleri etkili olmuştur.⁶⁷ Serî es-Sekatî (ö. 251/865) bu sûfleri şöyle vasfetmiştir: "Onların yemeleri hastanın yemesi gibi, uykuları suya dalmış boğulan kimse gibi ve konuşmaları ise zeki olmayan kimse gibidir.⁶⁸ Bu sûfler "...Adem oğluna belini doğrultacak birkaç lokma yemesi yeter..."⁶⁹ hadisini kendilerine rehber edinmişlerdir.

2.6. Melâmiyye/ملامية:

Tarihi süreçte sûflere verilen bir isim de 'melâmiyye' ismidir. Irak ve Şam sûflerinden ayırt edebilmek için Nişabur merkezli Horasan sûflerine melâmî diye isim verilmiştir.⁷⁰ Melâmîler hayırlarını izhar etmemeyi ve şerlerini de gizlememeyi esas kabul ederler. Onlar halk içinde kendilerine ayrıcalıklı bir paye vermekten son derece sakınırlar. Bu bağlamda kendilerine has bir giysi giymezler, yöre insanların giydiği elbiseleri giyerler ve insanlarla avam mertebesinde bir kimsenin konuştuğu şekliyle konuşmayı tercih ederler.⁷¹ Melâmîler iç âlemlerinin derinliklerini zâhirlerinde yansıtmazlar. Onlar kâmil manada ihlası tahkik etmek için çalışırlar. Bunlar gaybta takdir edildiği gibi işleri yerli yerine koyarlar. Melâmîler Hakk'ın irade ve ilmine muhalefet etmekten son derece sakınırlar.⁷² Kaynaklarda "Kubbemin altında velî kullarım vardır benden gayrısı onları bilmez." rivayeti bu zümreyi ifade ettiği belirtilmektedir.⁷³

Heytemî'ye göre melâmiyye ve kalenderlik yüksek manalar içermesine rağmen sûfler nezdinde bu isimler genel olarak tercih edilmemiştir.⁷⁴ Sühreverdî melâmî ile sûfî arasında kıyaslama yaparak sûfînin melâmîden daha üstün bir mana içerdiğini ifade etmektedir. Ona göre sûfî kendi ihlasının içinde gâib olduğundan ihlasını bile bilmez.⁷⁵

Ebû Osâm Saîd el-Magribî (ö. 373/983) melâmî ile sûfî arasındaki farkı şu şekilde ifade etmektedir: 'Melâmî amelinden ve hâlınden halkı çıkarıp uzaklaştırdığı halde nefsinin sabit kılar, sûfî ise hâlınden ve amelinden halkı çıkardığı gibi nefsinin de çıkarır.'⁷⁶ Melâmetilik ve Kalenderlik arasındaki bazı farklara da işaret eden Heytemî tasavvufun bu her iki isimden de daha özel ve daha geniş manalar ihtiva ettiği belirtmektedir. Sûfî her şeyi yerli yerinde yapan, vakitlerini kontrol eden ve vaktin konumuna göre hareket eden şahıstır. Heytemî'ye

⁶⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 14; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 74; Zahîr, *et-Tasavvuf el-menseü ve'l-masâdiru*, 28.

⁶⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 250.

⁶⁷ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 10; Tûsî, *el-Lüma'*, 29; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 74; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 10: 368.

⁶⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 10, 12.

⁶⁹ İbn Mâce, "Et'ime", 50, hadis no: 3349; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 10.

⁷⁰ Afîfî, *Tasavvuf*, 31.

⁷¹ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 83; Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, 22; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 327; Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân*, 6: 250.

⁷² Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât* (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1403/1983), 230.

⁷³ Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, 230; Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân*, 6: 250.

⁷⁴ Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 327.

⁷⁵ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 83-84.

⁷⁶ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 84.

728 | Eyyup Akdağ, Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

göre ister melâmî olsun ister kalenderî olsun sûfî dışındaki isimlerde irade ve ihtiyar tahdidi söz konusu iken sûfîde böyle bir şey söz konusu değildir.⁷⁷

2.7. Nûriyye/نورية:

Sûflere verilen bir isim de 'nûriyye'dir. Bu isimlendirmede sûflerin sahip oldukları ve sahip olmayı amaçladıkları nur vasfı etkili olmuştur.⁷⁸ Sûflerin önemseydiği kalbin inşirah ve infisâhı ancak nur ile mümkün olmaktadır. Bu nur da zühd hâliyle elde edilmektedir. Tasavvufî eserlerde bu görüşe destek mahiyetinde şu hadis kaydedilmiştir. Nebî (a.s.) şöyle buyurmuştur: "Nûr kalbe girdiğinde kalp açılır ve genişler." Kendisine bunun alâmeti yani belirtisi nedir? diye sorulduğunda, Nebî (a.s.): "Aldatıcı dünyadan uzaklaşmak, ebedi olan ahirete yönelmek ve vakti gelmeden önce ölüme hazırlanmaktır" diye cevap vermiştir.⁷⁹

Kalpe nur yani hakiki iman girince sûfînin gözünden perdeler kalkar ve diğer insanların göremediği hususları görmeye başlar. Hâris b. Mâlik, Rasûlullah'ın (a.s.): 'İmanın hakikati nedir?' sorusuna cevap olarak bu durumu şöyle beyan etmiştir: "... Ben nefsimi dünyadan uzak ettim. Gündüzleri susuz, geceleri ise uykusuz kaldım. Bu hâlîmlle Rabbimin Arş'ını sanki görür gibi oldum. Aynı şekilde birbirini ziyaret eden cennet ehli ile birbirine düşmanlık eden cehennem ehlini de sanki görür gibi oldum."⁸⁰

Kalbin nurlanmasında zühd etkili olduğu gibi takva, helal lokma, sünnete ittiba gibi hususlar da etkilidir.⁸¹ Sûflere nûriyye isminin verilmesinde Nebî (s.a.) "Kim Allah'ın kalbini nurlandırdığı bir kimseye bakmak isterse Hârise b. Mâlik' baksın" rivayeti etkili olmuştur.⁸² Aynı şekilde Nebî (a.s.) Hârise b. Mâlik dışında Mus'ab b. 'Umeyr'eye (ö. 3/625) de "Allah'ın kalbini nurlandırdığı adam" diye iltifat etmiştir.⁸³

Kelâbâzî, kalbin nurlanmasıyla beraber ferâsetin ortaya çıktığını eserinde kaydetmiştir. Bu manada Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) doğacak çocuğun cinsiyetini bilmesi bu hususiyetten kaynaklanır.⁸⁴ Kelâbâzî'ye göre bu nurlanmaya sahip bir diğer şahıs Hz. Ömer'dir (ö. 23/644). "Hak, Ömer'in diliyle konuşur" rivayeti⁸⁵ Hz. Ömer'in nura ve bu nur sonucunda oluşan ferâsete sahip olduğunu gösterir.⁸⁶

2.8. Mukarrebûn/مقربون:

Sûflere layık görülen bir isim de 'mukarrebûn'dur. Sühreverdî'ye göre Kur'ân'da geçmeyen sûfî kelimesinin, Kur'ân'daki karşılığı mukarreb kelimesidir. Mukarreb kelimesinin sûfî kelimesine tercih edilmesi gerekliliğini savunan Sühreverdî mukarrebûn olarak isimlenen şahısların sûfî kıyafeti giymedikleri için Kuzey Afrika, Türkistan ve Maverâünnehir bölgesinde sûfî zümresinden kabul edilmediklerini de ayrıca beyan etmektedir.⁸⁷

Kur'ân'da insanların inanç yönünden ayrılıklarını ifade eden mümin ve kâfir kelimeleri kullanıldığı gibi müminlerin de kendi aralarında birbirlerinden üstünlüklerini ifade eden bazı kavramlar kullanılmaktadır. Bu kullanılan kavramlardan birisi 'mukarrebûn'⁸⁸ bir diğeri ise 'ebrâr'dır.⁸⁹ Mukarrebûn kelimesi tefsirlerde Allâh'a yakınlığı elde etmiş, O'na teslim ve

⁷⁷ Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*, 328.

⁷⁸ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 14; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 18.

⁷⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 14; Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 12: 98.

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003), 13: 160; Tûsî, *el-Lüma'*, 30;

⁸¹ Muhammed b. Alî b. 'Atıyye Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-Mahbûb*, thk. 'Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005), 2: 470; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 3: 347.

⁸² Tûsî, *el-Lüma'*, 30; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 15.

⁸³ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 1: 108; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 8: 367.

⁸⁴ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 16.

⁸⁵ Benzer rivayetler için bk. Tirmizî, "Menâkıb", 17, hadis no: 3682.

⁸⁶ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 16.

⁸⁷ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 24.

⁸⁸ Bk. (Vâkî'a, 56/11, 88.), (Mutaffîfîn, 83/21, 28.), (Âl-i İmrân, 3/45.), (Nisâ, 4/172.).

⁸⁹ Bk. (Âl-i İmrân, 3/193, 198.), (İnsan, 76/5.), (İnfîtâr, 82/13.), (Mutaffîfîn, 83/18, 22.).

itaatkâr olmuş kimseler olarak beyan edilmektedir. Mukarrebûn farz ve müstehapları yerine getirirken, haram, mekruh ve bazı mubahlardan da sakınmaktadırlar. Mukarrebûn Allah katında öyle yüksek mertebelere sahiptirler ki cennette ismi 'tesnîm' olan pınardan sadece onlar nasiplenirler.⁹⁰ Ebrâr ise en küçük bir haksızlıktan ve eziyetten bile sakınan kimseler olarak tavsif edilmektedir. Ebrâr da cennetlik kimselerdir, onlar da kıyamet günü büyük nimetlere nail olacaklardır.⁹¹

Sûfiye mukarreb manası yükleyen Sühreverdi mutasavvıfa da 'ebrâr' manasını yüklemektedir. Ona göre ebrâr mukarrebden aşağı seviyeyi ifade eder. Ebrâr, mukarrebînin hâllerine hâllenince sûfi seviyesine çıkar ve sûfi olur.⁹² Sûfi vusûl sahibi mutasavvıf ise usûl sahibidir.⁹³

3. SÛFİ KELİMESİNİN İLK KULLANIMI

Eserlerde sûfi ismini ilk kullananın Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) olduğu ve Hasan-ı Basrî'den sonra bu ismin yaygınlık kazandığı beyan edilmektedir. Hasan-ı Basrî Mekke'de tavaf esnasında gördüğü bir şahsa sûfi diye seslenerek bu ismi kullanmıştır. Hasan-ı Basrî seslendiği o şahsa daha sonra bir şeyler vermek istemiş ancak o şahıs kendi yanında kendisine yeten dört metelik para olduğunu söyleyerek Hasan-ı Basrî'nin sadakasını reddetmiştir.⁹⁴

Kaynaklarda anlatılan bu olayda Hasan-ı Basrî'nin seslendiği şahsın fakirlik vasfı dışında isminin ne olduğuna dair elimizde kesin bir bilgi yoktur. Ancak ifadeden anlaşıldığına göre bu şahıs fakir bir kimsedir. Hasan-ı Basrî o şahsa fakir gördüğü için mi sûfi diye seslenmiş yoksa o şahsa, elbisesinden dolayı yani yün giydiği için mi böyle hitap etmiştir? Bu sorunun cevabı ilk sûfi şahsın belirlenme ölçütünün ne olduğunun bilinmesi açısından önem arz etmektedir. Eserlerde Hasan-ı Basrî'nin seslendiği şahıs hakkında ayrıntılı bir bilgi olmadığı için bu sorunun cevabını tüm yönleri kapsayacak şekilde vermek zordur. Ancak her ne kadar bu isimlendirme de o şahsın fakirlik vasfı ön plana çıksa da yün giymiş olma vasfı da akla gelen ihtimaller arasındadır. Bu ihtimali kuvvetlendiren bilgiyi Abdülvehhâb eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) eserinde bulmak mümkündür. Eserde kaydedildiğine göre Hasan-ı Basrî'nin etrafında sûf yani yün giyen şahıslar görülmektedir. Hasan-ı Basrî bu şahıslara şeklin ötesinde o şeklin taşıdığı mananın önemsenmesinin gerekliliğini ifade eden şu ikazlarda bulunmuştur: "Kim Allah rızası için tevâzû olarak yün giyerse Allah o kimsenin gözündeki ve kalbindeki nuru artırır. Kim de tekebbür olarak yün giyerse o kimse yumak haline getirilerek cehenneme atılır."⁹⁵ Bu kayıtlı yukarıda anlatılan olayı yan yana getirdiğimizde Hasan-ı Basrî'nin sûfi diye seslendiği şahsı tanıdığını ve bildiğini söylemek mümkündür.

Hasan-ı Basrî'nin sûfi diye seslendiği şahsın kimliğine dair elimizde net bilgiler olmasa da Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns* adlı eserinde ilk olarak sûfi adıyla isimlenen şahsın Ebû Hâşim (ö. 150/767) olduğunu beyan etmektedir. Câmî, altı yüz civarında sûfinin hayatı ve sözlerine dair bilginin yer aldığı eserine ilk olarak Ebû Hâşim es-Sûfi'nin menâkıbine yer vererek başlamıştır. Eserinde Câmî, Ebû Hâşim'den önce zühd, vera', tevekkül ve muhabbet gibi konularda güzel muameleleri olan büyük zatların bulunduğunu ancak ilk defa sûfi olarak isimlenen şahsın Ebû Hâşim olduğunu, Ebû Hâşim'den önce başka bir şahsın bu isimle isimlenmediğini vurgulu bir şekilde ifade etmektedir.⁹⁶

⁹⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2: 652; Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 9: 425, 24: 301; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 7: 548.

⁹¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, 24: 290; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8: 352.

⁹² Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 24, 75.

⁹³ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 312; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 98.

⁹⁴ Tûsî, *el-Lüma'*, 42; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 75; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadisiyye*, 327.

⁹⁵ Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, et-*Tabakâtü'l-kübrâ: Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fi menâkibi'l-ulemâ ve's-sûfiyye*, thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâiyih, Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 426/2005), 1: 57.

⁹⁶ Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 153-154.

730 | Eyyup Akdağ, Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

Hilyetü'l-evliyâ adlı hacimli eserde Ebû Hâşim'in zühd ehli olduğu vurgulanmakta ve Ebû Hâşim'in kadı Şerîk b. Abdillâh'a (ö. 177/794) bakarak ağladığı ve şöyle dediği rivayet edilmektedir: "Fayda vermeyen ilimden Allah'a sığınırım."⁹⁷ Ebû Osman el-Câhiz da (ö. 255/869) eserinde Ebû Hâşim'in sözü güzel söylediğini belirtmektedir.⁹⁸ Ebû Hâşim Şâm meşâyihından ama aslen Kûfe'lidir. Zâhidlerin ileri gelenlerinden kabul edilen Ebû Hâşim kalbî amellere hassasiyet göstermiş ve bu konuda şunları söylemiştir: "Dağı iğne ile delmek, kalpten kibri çıkarıp atmaktan daha kolaydır."⁹⁹

İlim ve tasavvuf alanının meşhur isimlerinden Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) Ebû Hâşim es-Sûfî ile özel dostluk ve arkadaşlığı vardır. Sevrî, Sûfî'yi yüksek bir şahsiyet olarak görmüş ona özel bir sevgi duymuştur. Bu hususu teyit etmesi açısından Sevrî'nin şu sözü önemlidir: "Ebû Hâşim'i tanımasaydım riyânın inceliklerini ve sûfî şahısta olan şeylerin neler olduğunu bilmezdim."¹⁰⁰

Sonuç olarak sûfî ismini ilk telaffuz eden Hasan-ı Basrî'nin ve ilk olarak sûfî adıyla isimlenen Ebû Hâşim'in vefat tarihlerini dikkate aldığımızda Hicrî II. Asrın başlarında sûfî isminin kullanıldığını ve bu tarihten sonra da yaygınlık kazanarak kullanılmaya devam edildiğini belirtmek gerekir.

4. TASAVVUF/SÛFİYYE KELİMESİNİN KÖKENİ

Tasavvuf/sûfiyye kelimesinin kökeni hakkında ilk zamandan günümüze kadar bir tartışma süregelmiştir. Bu tartışma tasavvuf tarihinin önemli konuları arasında yer almaktadır.¹⁰¹ Tartışma bir yönüyle kelimenin aslının Arapça olup olmadığı hususunda yürütülürken diğer bir yönüyle ise tasavvuf kelimesinin hangi kelimelerden müştak olduğuna dairdir.

4.1. Kelimenin Aslının Arapça Olduğunu Kabul Etmeyenler.

Bazı müellifler tasavvuf kelimesinin hem lafzî vezin hem de ıstılahî mana yönünden Arapça bir kelime olmadığını iddia ederler. Bu iddiayı dillendirenler bu kelimenin Hz. Peygamber (a.s.) ve sahâbe zamanında da bilinmediğini ve kullanılmadığını gerekçe göstererek tasavvufun Hind, İran, Hristiyan, Yahûdî ve Yunan Felsefesinin tesiriyle oluşmuş İslam dışı bir düşünce ve yaklaşım tarzı olduğunu ve buna bağlı olarak da kelimenin aslının buralara dayandığını belirtirler.¹⁰² Hatta bazıları daha ileri giderek küfrî ve ilhâdî fikirlerin tasavvufa sokulmak suretiyle İslâm dünyasına sunulduğunu ifade ederler.¹⁰³

Bu görüşte olanlar yani tasavvufun İslâm dışı bir etkileşimden kaynaklandığını ve kelimenin aslının da Arapça olmadığını iddia edenler Ebu'r-Reyhân Muhammed el-Bîrûnî'yi (ö. 453/1061) delil gösterirler. Bîrûnî eserinde ses benzerliklerine dikkat çekerek tasavvufun aslının ve kökeninin hikmet manasına gelen Yunanca 'sophia' kelimesine dayandığını beyan etmektedir. Bîrûnî'ye göre Eski Yunanlıların varlık konusundaki görüşleri ile sûfilerin bu konudaki görüşleri uygunluk arz etmektedir. Yunanlılar varlığı Vücûd-ı Hakîkî ve hayâlî varlık olmak üzere ikiye ayırırlar. Varlık için ilk illet olarak Vücûd-ı Hakîkî'yi görürler. Vücûd-ı Hakîkî bi zâtihî kâim ve diğer varlıklar ise ona muhtaçtır. Sûf kelimesi Yunancada hikmet manasına gelir. Bu sebepten Filozof 'pîlâsûpâ' olarak yani hikmet sever olarak isimlendiril-

⁹⁷ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10: 225.

⁹⁸ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrût: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1423), 1: 292.

⁹⁹ İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 10: 225; Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 153; Mustafâ b. Abdullah el-Osmânî Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvûd (İstanbul: Mektebetü İrsâkâ, 2010), 1: 106; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadisîyye*, 234.

¹⁰⁰ Câmî, *Nefahâtü'l-üns*, 153; Kâtib Çelebî, *Süllemü'l-vusûl*, 1: 106; Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadisîyye*, 234.

¹⁰¹ Heytemî, *el-Fetâvâ el-hadisîyye*, 326; Affî, *Tasavvuf*, 29-36; Zahîr, *et-Tasavvuf el-menşei ve'l-masâdiru*, 20.

¹⁰² Nicholson, *Tasavvufun Menşei Problemi*, 14-35.

¹⁰³ Rekab ve Şübekî, *Dirâsâtün fi't-tasavvuf ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, 2.

miştir. Sûfiler Yunan filozoflarından etkilenerek mevcûdun ilk illetin değişik surette görüntüsünden ibaret tek bir şey olduğunu söylemişlerdir. Biruni'ye göre sûfiler Yunan filozoflarının görüşlerine yakın bir görüş savundukları için onların isimleriyle de isimlenmişlerdir. Bu da Yunan felsefesinin İslam dünyasına girişiyle mümkün olmuştur.¹⁰⁴

Birûnî'nin görüşleri daha ziyade tasavvufu felsefe ile ilişkilendirmek isteyenler tarafından dillendirilmektedir. Bu görüşte olanlar şu gerekçeyi ifade ederler. Sûfilerin felsefeden uzak, sûfa yani yüne nisbet edilmesi bu zümreyi ilahî hikmetten uzaklaştırır ve onları zahîrî ve şeklî bir alana nisbet edilmesine vesile kılar.¹⁰⁵ Abdülhalîm Mahmud (ö. 1398/1978) bu görüşe şiddetli bir şekilde karşı çıkmaktadır. Ona göre bu görüşte olanlar İslâm tasavvufunu Eflatun felsefesinin çocuğu gibi gösterme gayretindedirler. Bu da tamamen bâtil bir uğraştır. Mahmud görüşlerine destek mahiyetinde şunları ifade etmektedir: Eğer tasavvuf kelimesinin aslı Yunanca hikmet anlamına gelen 'sophia' kelimesinden gelseydi Arapça dil konusunda ihtisası olan birçok müellif, tarihi süreçte bu konuya değinir ve bu konuyu dillendirirdi. Oysa böyle bir şey söz konusu değildir.¹⁰⁶

Sûfî kelimesinin mutlak hikmet anlamındaki 'gymnosophist'ten türetildiğini ileri sürenler de olmuştur. Gymnosophist tefekkür ve ibadet ile meşhur Hind filozoflarına verilmiş Yunanca bir isimdir. Yakın dönemde felsefe ve tasavvuf sahasındaki çalışmalarıyla temayüz eden Ebu'l-Alâ Affî (ö. 1385/1966) bu görüşlere katılmaz. Ona göre bu görüşleri savunanların iki kelime arasındaki telaffuz yakınlığından başka bir delilleri yoktur.¹⁰⁷

Abdülvâhid Yahyâ daha önce dile getirilmemiş bir görüşü ifade ederek, tasavvufun remzî bir isimlendirme olduğunu savunmuştur. Ona göre bu kelimenin aslının ve kökeninin ne olduğunu bilebilmek için kelimeye yer alan harflerin sayısal değerlerine bakmak lazımdır. Abdülvâhid Yahyâ sûfî/صوفي kelimesinde yer alan harflerinin sayısal değeri ile el-Hakîmü'l-İlâhî/الهي الحكيم kelimesinde yer alan harflerin sayısal değerinin eşit olduğunu belirterek tasavvufun aslının ilahî hikmet olduğunu ve hakikî sûfnin de ilahî hikmete vasıl olan kişi olduğunu iddia etmiştir.¹⁰⁸

4.2. Kökenin Arapça Olduğunu Söyleyenler

Ahmed Zerrûk *Kavâ'idü't-tasavvuf* adlı eserinde tasavvuf/sûfiyye kelimesinin aslının Arapça olduğunu beyan etmektedir.¹⁰⁹ Bu kelime Arapça sözlüklerde sûf (yün) kelimesi kapsamında beyan edilmektedir. Koyunyünü anlamına gelen sûf kelimesinin çoğulu asvâf/أصواف şeklinde gelmektedir. Sûf kelimesi hem müfred mana taşıdığı gibi hem de cemi' manası taşımaktadır. Post manasına gelen vebir/وبر kelimesi ile sûf kelimesi çoğu zaman bir birine karıştırılmaktadır. Sûfun ismi tasğiri ise süveyfe/صويفة şeklinde gelmektedir. Tasavvuf kelimesinin kökeninin sûf dışında sûfetü'l-kafâ ve Gavs b. Mürr'e verilen isim olan Sûfe... gibi bazı kelimelerden müştak olabileceği hususu beyan edilmektedir.¹¹⁰ Arap dil ve edebiyatının mütehasıslarından Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) eserinde tasavvufun kökeni hakkında hangi kelimedenden müştak olabileceği hususunda birçok kelimeyi gündeme getirmektedir.¹¹¹

¹⁰⁴ Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Birûnî, *Kitâb fî tahkik mâ li'l-Hind* (Hind: Dâiratü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958), 24; Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 29; Zahîr, *et-Tasavvuf el-menşeu ve'l-masâdiru*, 32.

¹⁰⁵ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 29-32.

¹⁰⁶ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 33.

¹⁰⁷ Affî, *Tasavvuf*, 36.

¹⁰⁸ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 32.

¹⁰⁹ Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, 18.

¹¹⁰ İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-Arabîyye*, thk, Ahmed Abdülgafur Atar (Beyrût: Dâru'l-ilm, 1990), 5: 74-75; Cemâleddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdülâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah ve Hâşim Muhammed el-Şâzilî (Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 2000), 4: 2527-2528.

¹¹¹ Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. 'Amir ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, Beyrût: Dâru'l-fikir, 1399/1979), 365.

732 | Eyyup Akdağ, Sûfilere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

Tasavvuf tarihinin önemli konuları arasında yer alan bu konu *et-Ta'arruf*, *el-Lüma'*, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, *Keşfu'l-mahcûb* ve *Avârifü'l-ma'ârif* gibi bazı tasavvufî kaynaklarda tartışılmış, kitaplarda bu konuya has özel bölümler ayrılmıştır. Tasavvuf/*تصوف* yani sûfiyye/*صوفية* kelimesinin aslının; safâ, saffün, ehlü's-suffe, sûf, gurabâ, sûfetü'l-kafâ, seyyâhûn, şekfetiyye, cû'iyye, fukarâ ve nûriyye gibi bazı kelimelerden türetilmiş olabileceği üzerinde durulmuştur.¹¹² Müştak olabileceği kelimeler arasında safâ, ehlü's-suffe ve sûf kelimelerinin daha ön plana çıktığını söylemek gerekir.

4.2.1. Safâ/*صفا*:

Tasavvuf kelimesinin aslının safâ fiiline dayandığı ve bu fiilden türetilmiş olabileceği ifade edilmektedir. Safâ; kalp açıklığı, berraklığı, temizliği ve samimiyetini ifade eden bir fiildir. İlk dönem sûfilerinden Bişr b. el-Hâris el-Hâfi (ö. 227/841) bu manayı ifade ederek sûfiyi; Allah için kalbini temiz tutan, açık ve berrak hale getiren samimi kimse olarak tanımlamıştır.¹¹³

Tasavvufî eserlerde kalbin safiyetine kavuşma hâli ile hakkı kabul etme arasındaki ilişkiye dikkat çekilmektedir. Rasûlullah'ın (a.s.) getirdiğini kabul edenler, en saf kalbe ve en temiz nefse sahip olanlardır.¹¹⁴ 'Safâ'nın zıddı 'kudûrât' kelimesidir. Kudûrât, kalbin kederini, karanlığını ve bulanıklığını ifade eder. Kudûrât yerilmiş safâ ise bütün dillerde övülmüştür.¹¹⁵ Kuşeyrî bu konuda Ebû Cuhayfe'den rivayet edilen şu hadisi delil getirir: "Bir gün Rasûlullah (a.s.) yüzünün rengi değişmiş bir şekilde sahabenin yanına geldi ve şöyle dedi: 'Dünyanın safâsı gitti bulanıklığı ve kederi kaldı. Bu gün ölüm, her bir Müslüman için armağandır, hediyedir.'¹¹⁶ Hz. Peygamber'e dayandırılan bu rivayet diğer bazı kaynaklarda Abdullah b. Mes'ûd'a (ö. 32/652-53) nisbet edilerek verilmektedir.¹¹⁷

Safânın aslı kalbin masivâdan ayrılmasını ve dünyaya meylectmemesini ifade eder. Bu hâl ise bu taifenin imamı ve önderi olan Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) vasfıdır. Hücvirî, sûfi isminin aslının 'safâ'ya dayandığını ve özel isim nevinden kullanıldığını belirtmektedir.¹¹⁸ Serrâc, tasavvuf kelimesinin kökeninin safâ fiili olduğu hususunda en ufak bir tereddüt taşımamaktadır. Ona göre safâ fiilinden türeyen safavî/*صوفي* kelimesinin telaffuzu dile ağır geldiği için sûfi/*صوفي* şeklinde kullanılmıştır.¹¹⁹ Ahmed Zerrûk da Serrâc'ın yaklaşımını doğru bulmaktadır.¹²⁰

Safâ içerdiği mana bakımından sûfinin manevî hâlini en iyi ifade eden kelime olsa da tasavvuf kelimesinin aslının bu fiilden türetilmediğini söylemek dil kaideleri bakımından uygun değildir. Çünkü safâ fiili esas kabul edildiğinde kelime sûfi şeklinde değil safavî veya safavî şeklinde olması gerekir.¹²¹

4.2.2. Ehlü's-suffe/*أهل الصفة*:

Sûfilerin hâl ve vasıflarının Rasûlullah (a.s.) zamanında yaşayan ehl-i suffenin hâl ve vasıflarına yakın olduğu için tasavvuf kelimesinin aslının ehl-i suffeye dayandığı ve bu kelimenin müştak olduğunu söyleyenler olmuştur. Ehl-i suffe memleketlerinden çıkarılmış, mal

¹¹² Bk. Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 9-21; Tûsî, *el-Lüma'*, 18-23; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 311-315; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95-105; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 1-94.

¹¹³ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 9.

¹¹⁴ Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 16.

¹¹⁵ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 311; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95.

¹¹⁶ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 13: 31; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 311; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95.

¹¹⁷ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *ez-Zühd*, nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1420/1999) 130; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 1: 132; İbn 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 71: 267.

¹¹⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95-96.

¹¹⁹ Tûsî, *el-Lüma'*, 46.

¹²⁰ Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, 19.

¹²¹ Kelâbâzi, *et-Ta'arruf*, 9; Affî, *Tasavvuf*, 34, Mahmûd, *Kaziyetü't-tasavvuf*, 31.

ve mülklerinden uzaklaştırılmış, gurabâ, fukarâ ve muhacir kimselerdir.¹²² Ebû Hüreyre (ö. 58/678), Ebû Zer el-Gifârî (ö. 32/653), Bilâl-i Habeşî (ö. 20/641), Suheyb er-Rûmî (ö. 38/659) ve Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656) gibi şahıslar ehl-i suffenin meşhurlarındandır. Rasûlullah (a.s.) kendisi ehl-i suffeyi gözetip kolladığı gibi sahâbenin de bunları gözetip kollamalarını ve onlara yardım etmelerini istemiştir.¹²³

İbn Teymiyye'ye göre mescidin arka kısmı yani kuzeyinde bulunan Suffe'nin yapılmasını Rasûlullah'a bizzat Allah emretmiştir. Suffe'de kalan sahâbenin sayısında zaman zaman farklılık olsa da dört yüzü hatta daha fazlasını bulduğu günler olmuştur.¹²⁴ Suffe ehlinde olan Ebû Hüreyre ve Fadâle b. 'Ubeyd (ö. 53/673) Suffe'de kalan arkadaşlarını aklıktan yerlerde sürünen, mecnunsu halleri olan, yün elbise giyen ve giydikleri bu elbiseden dolayı terledikleri zaman koyunsu kokan kimseler olarak tavsif etmişlerdir.¹²⁵ Suffe ehli Rasûlullah'ın (a.s.) sohbetinde bulunur, zamanlarının büyük bir kısmını orada Allah'a ibadetle geçirirlerdi. Bunlar rızık konusunda Allah'a tam itimat ve O'na tam tevekkül etmiş kimselerdi.¹²⁶

Rasûlullah'ın (a.s.) zaman zaman yanlarında oturduğu ve onlarla beraber yemek yediği Suffe ehlinin dünyalık bir meşgaleleri de yoktu. Onlar gündüzleri hurma çekirdeğini öğütterek ve onları yiyerek geçirirken geceleri ise ibadet ve Kur'ân öğrenip ve okumakla geçirirlerdi.¹²⁷ Tasavvufî kaynaklarda (En'âm, 6/52). ve (Kehf, 18/28). âyetlerinin ehl-i suffeyi tarif ettiği belirtilmektedir.¹²⁸ Rasûlullah (a.s.) Ehl-i suffeden olan Abdullah b. Ümmü Mektûm (ö. 15/636) hakkında (Abese, 80/1-2). âyetleri nâzil olunca bu âyetlerin gereği olarak ikaza muhatap olmuştur. Bu tür nazil olan âyetlerden sonra Nebî (a.s.) ehli suffeye karşı daha sevgili bir tavır sergilemiş ve onlardan biriyle musafaha ettiği zaman onlardan elini çekmemeye gayret göstermiştir.¹²⁹

Sûfler her ne kadar Ehl-i suffeyi örnek alsalar ve sûflerin hâlleri Ehl-i suffenin hâllerine çok benzese de tasavvuf kelimesinin aslının bu kelimedenden müştak olması Arapça dil kâidelerine göre mümkün değildir.¹³⁰

4.2.3. Sûf/صوف:

Tasavvuf kelimesinin kökeni ve müştak olduğu kelimeler arasında en çok sûf kelimesi ön plana çıkmaktadır. Sûfler nefse muhâlefet maksadıyla nefsin arzuladığı güzel ve dokuması yumuşak elbiselerden uzak durmuşlardır. Sert kıldan ve kaba yünden mamul olan elbiseleri tercih etmişlerdir. Bu tercihlerinde de zühd anlayışları etkili olmuştur.¹³¹ Serrâc'a göre yün giymek peygamberlerin ve evliyanın zinetidir.¹³² Hasan-ı Basrî'den gelen bir rivayette: "Hz. İsmâ'il (a.s.) kıldan dokunmuş elbise giydiği, ağaç meyvesiyle karnını doyurduğu ve geceyi nerede akşamlarsa orada geçirdiği beyan edilirken" diğer bir rivayette ise: "Bedir savaşına iştirak etmiş yetmiş sahabeyi gördüğü ve bunların giydikleri elbiselerin yün olduğu ifade edilmektedir." Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den (ö. 42/662-63) gelen rivayetlerde ise; "Nebî'nin (a.s.) yün giydiği, eşeğe bindiği ve düşkünlerin davetine icabet ettiği beyan edilmektedir."¹³³

¹²² Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 10,12; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 72; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 146.

¹²³ İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, 52-53.

¹²⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 11: 38-41.

¹²⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 13; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 70; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 146.

¹²⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 85; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, 146.

¹²⁷ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 73.

¹²⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 86; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 72.

¹²⁹ Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 73.

¹³⁰ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 312; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 71; Affî, *Tasavvuf*, 34; Mahmûd, *Kaziyetü't-tasavvuf*, 31.

¹³¹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 10, 12; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 70.

¹³² Tûsî, *el-Lüma'*, 40.

¹³³ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 13-14; İsfehânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, 2: 134; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 95; Sühreverdî, *'Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 70.

734 | Eyyup Akdağ, Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

Müelliflerin çoğunluğu tasavvufun kökeni olarak sûf kelimesini görürler.¹³⁴ Kelâbâzî ve Sühreverdî'ye göre tasavvufun sûf kelimesinden türetilmiş olması Arapça dil kurallarına uygundur. Çünkü kamîs (gömlek) giyen kimseye 'tekamma' yani gömlek giydi demek Arapça dil kaidelerine uygun olduğu gibi sûf yani yün giyene de 'tasavvef' kelimesini kullanmak o şekilde uygundur.¹³⁵ İbn Haldûn tasavvufun türetildiği kök kelime seçeneklerini tek tek ifade ettikten sonra en belirgin ve en doğru olanın sûf kelimesi olduğunu belirtmektedir.¹³⁶

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa tasavvuf kelimesinin menşei konusundaki tartışmaların iki yönde yürütüldüğü görülmektedir. Bunlardan birisi kelimenin aslının Arapça olup olmadığı diğeri ise eğer Arapça ise hangi kelimedenden müştak olduğu konusudur. Kuşeyrî ve Hücvirî tasavvuf kelimesini Arapça asıllı bir kelime olarak kabul etmez. Onlara göre kelime kökeninin Arapça olduğunu gösteren hiç bir kıyas yoktur. Hangi mana verilirse verilsin dil kaidelerine göre sûfî ismini Arapça kök bir kelimedenden türetmek doğru değildir. Bu bağlamda kelime müştak değil lakap olması daha uygundur.¹³⁷

Kuşeyrî ve Hücvirî dışında Serrâc, Kelâbâzî, Sühreverdî, İbn Teymiyye ve İbn Haldûn gibi müellifler kelime kökeninin Arapça olduğunu kabul ederler ancak hangi kelimedenden müştak olduğu hususunda ise görüş ayrılığına sahiptirler. Tasavvufun ilk kaynakları arasında yer alan Serrâc, kelime kökeninin 'safâ' olduğunu belirtirken¹³⁸ Kelâbâzî, Sühreverdî, İbn Teymiyye ve İbn Haldun gibi müellifler ise 'sûf' olduğunu belirtmektedirler. Onlara göre kelimenin aslı 'sûf' kabul edilirse lügat yönünden ibare sahih ve lafız doğrudur.¹³⁹ Kelâbâzî'ye göre köken hakkında ileri sürülen lafızlar zâhirde farklı görüne bile mana bakımından müttefiktir. Bütün bu isimlerin içerdiği manalar 'sûf' kelimesinde toplanmıştır.¹⁴⁰ Ancak Abdulhalim Mahmûd'a göre görüşlerdeki yoğunluk 'sûf' kelimesinde toplansa da kelimenin aslının ne olduğu ve hangi kelimedenden türetildiği konusunda kesin bir kanaata ulaşmak mümkün değildir.¹⁴¹

SONUÇ

Ehl-i sünnet içinde yer alan zühdü, ibadeti, nefisle mücadele, kalbî amelleri muhafazayı gaye edinen sûfî zümresine ilk zamanlar zâhit, âbid, vâri', muttakî, muhlîs... gibi isimler verilmiştir. Ancak bu isimler sûfînin sadece bir yönüne işaret ettiği için ve ayrıca sûfî dışındaki diğer insanlara da verildiği için ayırt edici bir isim olarak görülmemiştir. Bu sebepten Hicrî II. Yüzyılın başlarından itibaren sadece sûfîleri tarif eden kuşatıcı bir isim arayışları olmuştur.

İsim arayışlarında tasavvuf/sûfiyye kelimesi diğer isimleri de kuşatan bir kelime olduğu gerekçesiyle tercih edilmiştir. Fakat yün giydi manasına gelen tasavvuf, kelime olarak zâhirî bir mana içermektedir. Oysa sûfînin esas ayırt edici özelliği bâtinî hâli ve ilmidir. Bu bağlamda isim ve müsemma arasındaki mana ilişkisi hep tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmada sûfînin hâli ve ilmi terakkiye bağlı olarak sürekli değiştiği için isimlendirmenin yetersizliği ve zorluğu hep ifade edilmiştir. Bu yetersizlikten dolayı zâhirî mana içeren tasavvuf kelimesi bâtinî manaları da içeren şemsiye bir kavram olarak görülmüş ve tercih edilmiştir. Ayrıca yün giymek enbiyâ ve evliyâ gibi seçkin kulların âdeti olduğundan sûfîler bu isimle anılmayı uygun görmüşlerdir. İsim tercihinde tasavvuf kelimesinin sûfîlerin zühd ve fakr anlayışlarını ifade etmede en kapsamlı bir kavram olması etkili olduğu gibi kelimenin sembolik yani adanmışlık ifade etmesi de tercih edilmesinde diğer bir sebeptir.

¹³⁴ İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, 11: 195; Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 33.

¹³⁵ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 17-18; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 71.

¹³⁶ İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1: 611.

¹³⁷ Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, 312; Hücvirî, *Keşfu'l-mahcûb*, 98.

¹³⁸ Tûsî, *el-Lüma*, 46.

¹³⁹ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 17-18; Sühreverdî, *Avârifü'l-ma'ârif*, 1: 71; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-fetâvâ*, 11: 195; İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, 1: 611.

¹⁴⁰ Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, 17-18.

¹⁴¹ Mahmûd, *Kazıyyetü't-tasavvuf*, 29.

Tasavvuf kelimesinin âyet ve hadislerde geçmemesi ve İslâm'ın iki güzide nesli sahâbe ve tabî'inden hiçbir şahsın sûfî olarak isimlendirilmemesi tasavvufun kökeninin İslâm dışı kaynaklarda aramayı gerekli kılmaz. Çünkü âyet ve hadislerde her ne kadar kelime olarak tasavvuf geçerse de mana olarak sûfiye karşılık gelen mukarreb ve ebrâr gibi bazı kelimeler yer almaktadır. Sahâbe ve tabî'in neslinden hiçbir kimsenin sûfî ismini kullanmaması meselesi ise bu iki nesil için sahâbî ve tâbî'î isimlerinin en şerefli isim kabul edilmesi ve bu isimlerden başka ayrı bir isme ihtiyaç duyulmadığı şeklinde açıklamak gerekir. Gerçi sûfî ismi lafız olarak sahâbe zamanında kullanılmasa da mana olarak sahâbenin yaşantısı sûfîlerin temel dayanak noktası olduğu bilinmektedir. Bu sebepten dolayı sûfîler başta ehl-i suffe olmak üzere sahâbeyi kendilerine örnek almışlardır.

Tasavvufun aslının Arapça olduğu hususunda müellifler arasında genel bir kabul varken müştak olduğu kök kelime hususunda ise görüş ayrılıkları vardır. Bu görüşler sadedinde tasavvuf kelimesinin kökenini 'sûf' dışında başka bir kelimeye dayandırmak Arapça dil kaideleri bakımından mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf*. Trc. Ekrem Demirli ve Abdullah Kartal. 5. Baskı. İstanbul: İz Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali el-Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. Nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. Thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *Kitâb fî tahkik mâ li'l-Hind*. Hind: Dâiratü'l-ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1377/1958.
- Bursevî, İsmâil Hakkî b. Mustafa. *Tefsîru Rûhu'l-beyân*. 10 cilt. Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 cilt. Beyrût: Dâru ve mektebetü'l-hilâl, 1423.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns*. Trc. Lâmiî Çelebi. Nşr. Süleyman Uludağ, Mustafa Kara. 4. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, 2008.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdulğafur Atar. 6 cilt. Beyrût: Dâru'l-ilm, 1990.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed. *Kitâbü't-ta'rîfât*. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1403/1983.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehri ve hadîsihî*. Thk. Abdulmelik Abdullah Düheys. 6 cilt. Beyrût: Dâru Hıdır, 1414.
- Feyizli, Hasan Tahsin. *Feyzü'l-Furkan Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. 4. Baskı. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 9 cilt. Cidde: Dârü'l-minhâc, 1432/2011.
- Heytemî, Ebû'l-Abbâs Ahmed Şihâbüddîn b. Hacer. *el-Fetâvâ el-hadîsiyye*. Beyrût: Dârü'l-ma'rîfet, ts.
- Hücvirî, Ali Osman Cüllâbî. *Keşfu'l-mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. Nşr. Süleyman Uludağ. 3. Baskı. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- İbn 'Asâkir, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hasan. *Târîhu medîneti Dımaşk*. nşr. Muhibbiddîn Ebî Sa'îd Ömer b. Garâme el-'Amravî, 80 cilt. Beyrût: Dârü'l-fikir, 1415/1995.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 cilt. Tûnus: Dâru Sahnûn, 1997.
- İbn Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Telbîsü İblîs*. Lübnân: Dârü'l-fikir, 1421/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. el-Memleketü'l-'Arabiyyetü's-Su'ûdiyye: Mektebetü'nüzzâri Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân. *Târîhu İbn Haldûn*. Thk. Halîl Şehâde ve Süheyl Zekkâr. 8 cilt. Beyrût: Dâru'l-fikir, 1421/2000.

736 | Eyyup Akdağ. Sûflere İsim Arayışları ve Tasavvuf Kelimesinin Menşei Meselesi

- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed. *Şifâü's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*. Thk. Muhammed Mutî'. Dimeşk: Dârü'l-fikir, 1417/1996.
- İbn Haldûn. *Tasavvuf Mahiyeti*. Nşr. Süleyman Uludağ. 2. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1984.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Sellâme. 8 cilt. Riyad: Dâru tayyibe, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Cemâleddîn Muhammed. *Lisânü'l-'Arab*. Nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr, Muhammed Ahmed Hasebullah ve Hâşim Muhammed el-Şazîlî. 6 cilt. Kâhire: Dâru'l-ma'ârif, 2000.
- İbn Sad, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Nşr. İhsân Abbâs. 8 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 1388/1968.
- İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyin. *İşaretler ve Tembihler*. Trc. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli. İstanbul: Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, 2011.
- İbn Teymiye, Ebû'l-'Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Nşr. Enver el-Bâz, Âmir el-Cezzâr 37 cilt. Mısır: Dârü'l-Vefâ, 1426/2005.
- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekir Muhyiddîn Muhammed b. Ali. *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*. Thk. Ahmed Şemseddîn. 9 cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999.
- İsfehânî, Ebû Nu'aym Ahmed b. Abdullâh. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 cilt. Kâhire: Dârü'l-fikir, 1416/1996.
- Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Abdullâh el-Osmânî. *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâtü'l-fuhûl*. Thk. Mahmûd Abdülkâdir el-Arnâvûd. 6 cilt. İstanbul: Mektebetü İrsikâ, 2010.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Nşr. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1413/1993.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Nşr. Halil en-Nâsık. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1422/2001.
- Mahmûd, Abdülhalîm. *Kazıyyetü't-tasavvuf: el-münküzü mine'd-dalâl*. Kâhire: Dârü'l-ma'ârif, 1988.
- Mekkî, Ebû Tâlib Muhammed b. Alî b. 'Atıyye. *Kütü'l-kulûb fi mu'âmeleti'l-Mahbûb*. Thk. 'Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. 2 cilt. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1426/2005.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Şahîhu Müslim*. 3 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nicholson, Reynold. *Tasavvufun Menşei Problemi*. Trc. Abdullâh Kartal İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Nisâbü'rî, Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm. *Kitâbu tefsîru'l-Kur'ân*. Thk. Sa'îd b. Muhammed es-Sa'îd. 2 cilt. Medînetü'l-Münevvera: Dârü'l-maâsir, 1423/2002.
- Rekab, Sâlih ve Mahmûd eş-Şûbekî. *Dirâsâtün fi't-tasavvuf ve'l-felsefeti'l-İslâmiyye*. Gazze: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l-ma'ârif*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü's-sikâfeti'd-dîniyye, 1427/2006.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyin. *Tabakâtü's-sûfiyye*. Thk. Nûreddîn Şüreybe. 4. Baskı. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1434/2014.
- Şa'rânî, Abdülvehhâb b. Ahmed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ: Levâkihu'l-envâri'l-kudsiyye fi menâkibi'l-'ulemâ ve's-sûfiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih, Tevfik Ali Vehbe. 2 cilt. Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1426/2005.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhîn. Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1420/1999.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 4 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc. *el-Lüma'*. Thk. Abdülhalîm Mahmûd ve Abdülbâkî Surûr. Mısır: Dârü'l-kütübi'l-hadîse, 1380/1960.

Eyyup Akdağ. The Name Search for Sufis and the Issue of the Origin of the Word ... | 737

- Ûde, Emin Yusuf. "Tasavvuf Kavramının Kökeni ve Anlamları Hakkında Bir İnceleme". Trc. Mehmet Yıldız. Akademiar Dergisi/ (Haziran 2017): 227-252
- Zahîr, İhsân İlâhî. *et-Tasavvuf el-menşeu ve'l-masâdiru*. Lâhr: İdâretü tercümâni's-sünnet, 1406/1986.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. 'Amır. *Esâsu'l-belâğa*. Beyrût: Dâru'l-fikir, 1399/1979.
- Zerrûk, Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Birnisî el-Mağribî. *Kavâ'idü't-tasavvuf*. Nşr. Mahmûd Beyrûtî. Dımeşk: Dâru'l-Beyrûtî, 1424/2004.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 739-763

Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

Tafannun (stylistic variation) in Similar Meanings and Utterances in the Qur'ân

Ahmet Sait Sıcak

Dr. Öğr. Üyesi, Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Hatay Mustafa Kemal University Faculty of Theology, Department of Tafsir.

Antakya, Turkey

assicak@mku.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5161-9191

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 29 July / Temmuz 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 02 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 739-763

Cite as / Atıf: Sıcak, Ahmet Sait. "Tafannun (stylistic variation) in Similar Meanings and Utterances in the Qur'ân [Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 739-763.

<https://doi.org/10.18505/cuid.598291>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Similar words and utterances in the Qur'ân are the subject of the technical term *lafzî mutashâbih*. The rephrasing of meanings (*ma'nâ*) and use of different words (*lafz*) in the Qur'ân are dealt with under the rubric of the theme "Qur'anic style." The stylistic variations in the Qur'ân are expressed as *takrâr al-Qur'ân*, *tasrîf* (Affix and Paraphrase), *'udûl* (inversion), and *tafannun* (stylistic variation). However, when compared with other terms of exegesis, "tafannun" remained in the background and its conceptualization was thwarted. This could be attributed not only to other concepts brought to the fore but also to the fact that *tafannun* underwent semantic restriction and was confined to *iftinân* within the framework of *badî'*. This study aims to clarify the true meaning of *tafannun* which reflects stylistic variations in the Qur'ân and revealing the contribution of this term to the more appropriate interpretation of the Qur'ân, assessing its significance for the field of *tafsîr*. The first chapter of this study deals with the etymology of *tafannun*, its historical background and conceptualization as well as the relationship between *i'jâz* (inimitability) and *tafannun* in the history of *tafsîr*; while the second one identifies and illustrates the kinds of *tafannun* to expound on the true nature of this concept.

Summary: Similar words and utterances in the Qur'ân are the subject of the technical term *lafzî mutashâbih*. The change and variety of the rephrasing of meanings (*ma'nâ*) and words (*lafz*) in the Qur'ân are dealt with under the rubric of the theme "Qur'anic style." The stylistic differences and variations in the Qur'ân are expressed in the literature with terms such as *takrâr al-Qur'ân*, *tasrîf* (affix and paraphrase), *'udûl* (inversion), *tafannun* (stylistic variation). However, in the terminology of exegesis, the term "tafannun" remained in the background, and its conceptualization was thwarted. This could be attributed not only to other concepts brought to the fore but also to the fact that the word *tafannun* underwent semantic restriction and therefore was confined to *iftinân* within the framework of *badî'*. Yet in earlier times it was widely used in the exegesis literature as part of Arabic language to identify the stylistic variations in the Qur'ân. Starting with 8th century AH, there have been numerous references to the term *tafannun*. From 9th century AH to present, many Muslim exegetes, especially Ibn Âshûr (1879-1973) used *tafannun* as one of the fundamental concepts to understand and explain the proper meaning of the Qur'ân.

This study aims to clarify the true meaning of *tafannun* which reflects stylistic variations in the Qur'ân and revealing the contribution of it to the proper interpretation of the Qur'ân, assessing its significance for *tafsîr*. The first chapter of this study deals with the etymology of *tafannun*, its historical background and conceptualization as well as the relationship between *i'jâz* (inimitability) and *tafannun* in the history of *tafsîr*; while the second one identifies and illustrates the kinds of *tafannun* to expound on the true nature of this concept.

According to the result of this research, *iftinân* means following various styles and genres (types), while *tafannun* denotes variations in styles and genres (types). In vernacular, these two terms are considered the same. The term *iftinân* was dealt with in some works under the subject of *muhassinât al-ma'naviyya* within the framework of *badî'*. In the Arabic literature, when the definition of the term *iftinân* was given, the term *tafannun* was not defined under any section of any book or any other place in the rhetoric of science. *Tafannun* is used to express the way any action is carried out, as it is mentioned in the definition of *iftinân*.

The word *tafannun* was used to demonstrate the expertise, depth and mastery of Islamic scholars in one or various fields of Islamic studies in the early works of Islamic literature. In later times, the term *iftinân* was used to show rhetorical and oracy skills of a person. Abû Hilâl al-'Askarî (d. 400/1009) define *tafannun* as "the variation in words while two paragraphs bear the same meaning." His definition proved to be a turning point in the conceptualization process of the word *tafannun*.

Al-Zamakhsharî (d. 538/1144) was the first Islamic scholar to refer to the word *tafannun* in the interpretation of the Qur'ân. He used the words *iftinân* and *tafannun* in the same sense in his works. He mostly regarded examples of *iltifât* as *iftinân*. Abû Bakr al-Râzî (d. 666/1268),

establishing a connection between *tafannun* and repetition, stated that the term *tafannun* was used to avoid boredom of repetitive diction.

Among other authors who used the term *tafannun* in their works, Baydāwī, (d. 685/1286), Nisābūrī (d. 730/1329), Ibn Cemā'a (d. 733/1333), Abū Ḥayyān (d. 745/1344), Samīn al-Ḥalabī (d. 756/1355), Zarkashī (d. 794/1392), Suyūṭī, (d. 911/1505), Ḥaṭīb al-Shirbīnī (d. 977/1570), Shihāb al-Dīn al-Khafājī (d. 1069/1659), Ālūsī, (d. 1270/1854), Muḥammad 'Abduh (1849-1905)-Rashīd Riḍā (1865-1935) and Ibn Āshūr are the notable ones. Rather than merely defining the term *tafannun*, the majority of these commentators emphasized the function, benefit and aim of this word. Thanks to the use of this word by these commentators, a distinction was made between *tafannun* called *iftinān* as a literary device in the science of *badī'* and *tafannun* gaining a new meaning used to express stylistic variations. As a result, two words with the same dictionary definition were distinguished from each other during the conceptualization process. Among the authors using the word *tafannun*, Ibn Āshūr clearly defined the term and contributed significantly to its conceptualization. He defines the word *tafannun* as the uniqueness of the Qur'an in employing stylistic variations by offering synonymous words in case of *i'tirāz* (discursive), *tanzīr*, (resemblance), *tazyīl* (appendix) and *takrār* (repetition), creating the most comprehensive definition until that time.

Tafannun is also defined as expression of the same meaning through re-signifying, stylistic variation in two verses, difference in the repetition of parables, variations in choice of diction and synonymous words, and avoidance of repetition. As a result of its definition, the word *tafannun* also denotes providing stylistic variations, using vivid language, avoiding prosaic diction, using denotative and connotative language, helping readers to grasp shades of meaning and read between the lines in the most clear and economic way.

In the related literature, there are a lot of references to the word *tafannun* when demonstrating *i'jāz* of the Qur'an. When looked at the historical development of the relationship between *i'jāz* and *tafannun*, it is observed that *tafannun* was accepted to be an element of *i'jāz*.

Defined as providing stylistic variation, *tafannun* is employed in various ways. The literary devices used to carry out *tafannun* are through *'udūl*, *iltifāt*, *taqdīm* and *ta'hīr*, change of utterances, use of synonymous words, objection, resemblance, and addition. In the proper interpretation of the Qur'an, *tafannun* has a comprehensive usage, making many more academic studies a necessity with a view to making a significant contribution to a deeper and better grasp of words and shades of meanings employed in the Qur'an.

Keywords: Tafsīr, The Style of The Qur'an, Tafannun, I'jāz, 'Udūl (inversion).

Kur'an'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

Öz: Kur'an'da benzer lafızlar, lafzî müteşâbih konusunu oluşturur. Kur'an'da benzer mana ve lafızların yeniden ifade edilmesindeki değişim ve çeşitlik ise üslûbü'l-Kur'an konusuna dâhildir. Kur'an'daki bu üslûp değişimi ve geçişkenliği literatürde; tekrârü'l-Kur'an, tasrîf, 'udûl, tefennün gibi kelime ve terkiplerle ifade edilmiştir. Ancak tefsir terminolojisinde tefennün, diğerlerine nazaran arka planda kalmış ve bu kelimenin kavramlaşma süreci tamamlanmamıştır. Bu eksiklik, günümüzde yapılan araştırmalara da yansımıştır. Alandaki mezkûr boşluğun oluşmasında diğer terimlerin öne çıkmasının yanında tefennün kavramının anlam daralmasına maruz kalarak bedî' ilminde iftinân olarak isimlendirilmiş sanata hasr edilmesinin de etkisi vardır. Oysaki tefennün, ilk dönemlerden itibaren tefsir literatüründe çokça kullanılmış, son dönem tefsirlerde ise temel kavramlar arasında yer almıştır. Yapılacak araştırmada, Kur'an'daki üslûp değişimlerini, orijinine uygun olarak yansıtan tefennün kavramının mahiyetinin netleştirilmesi, ayrıca bu kavramın Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasındaki katkısının ve tefsir ilmi için öneminin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. İki bölümden oluşan bu makalede, birinci bölümde; tefennün kavramının etimolojisi, tarihi arka planı ve ıstılahlaşması ayrıca tarihsel süreçte i'câz-tefennün ilişkisi incelenecektir. İkinci bölümde ise mahiyetinin daha iyi belirlenmesi için tefennünün çeşitleri tespit edilerek örneklerle açıklanacaktır.

742| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

Özet: Kur'ân'da benzer lafızlar, *lafzî müteşâbih* konusunu oluşturur. Kur'ân'da benzer mana ve lafızların yeniden ifade edilmesindeki değişim ve çeşitlik ise üslûbî'l-Kur'ân konusuna dâhildir. Kur'ân'daki bu üslûp değişimi ve geçişkenliği literatürde, *tekrâru'l-Kur'ân*, *tasrîf*, *'udûl*, *tefennün* gibi kelime ve terkiplerle ifade edilmiştir. Ancak tefsir terminolojisinde *tefennün*, diğerlerine nazaran arka planda kalmış ve kavramlaşma süreci tamamlanmamıştır. Bu eksiklik, günümüzde yapılan araştırmalara da yansımıştır. Alandaki mezkûr boşluğun oluşmasında diğer terimlerin öne çıkmasının yanında *tefennün* kavramının anlam daralmasına maruz kalarak bedî' ilminde *iftinân* olarak isimlendirilmiş sanata hasr edilmesinin de etkisi vardır. Oysaki *tefennün*, ilk dönemlerden itibaren Arapların dildeki adetlerini yansıtabacak şekilde Kur'ân'daki üslûp değişikliklerini tanımlamak için kullanılmıştır. Hicri VIII. Yüzyıldan itibaren *tefennüne*, tefsir kaynaklarında çokça atıfta bulunulur. Hicri XI. Yüzyıl sonrasında günümüze kadarki süreçteyse *tefennün*, İbn Âşûr (1879-1973) başta olmak üzere birçok müfessirin Kur'ân'ı anlama ve açıklamada kullandıkları temel kavramlar arasında yer almıştır.

Bu araştırmada, Kur'ân'daki üslûp değişimlerini, orijinine uygun olarak yansıtan *tefennün* kavramının mahiyetinin netleştirilmesi, ayrıca bu kavramın Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasındaki katkısının ve tefsir ilmi için öneminin ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. İki bölümden oluşan bu makalede, birinci bölümde; *tefennün* kavramının etimolojisi, tarihi arka planı ve ıstılahlaşması ayrıca tarihsel süreçte i'câz-*tefennün* ilişkisi incelenmiştir. İkinci bölümde ise mahiyetinin daha iyi belirlenmesi için *tefennünün çeşitleri* tespit edilerek örneklerle açıklanmıştır.

Yapılan araştırma sonucunda şu bilgilere ulaşılmıştır;

İftinân, farklı üslûp ve türleri takip etmek; *tefennün* ise üslûp ve türleri çeşitli olan şey manasındadır. Sözde *tefennün*, *iftinân*la aynıdır. *İftinân* kavramı bazı eserlerde bedî' ilmi başlığında *el-muhassinâtü'l-ma'nevîyye* konusu altında incelenmiştir. Arap edebiyatında *iftinân* kavramı tanımlanırken; *tefennün*, belâgat ilimleri içerisinde herhangi bir bab başlığı altında ya da başka bir yerde tanımlanmamıştır. *Tefennün*, daha çok *iftinân* kavramı tanımında geçen eylemin yapılışını ifade etmede tercih edilmiştir.

İslam literatürünün ilk dönem kitaplarında *tefennün* kelimesi; âlimlerin İslâmî ilimlerin çeşitli sahalarındaki ya da bir ilimdeki uzmanlık, derinlik ve maharetini belirtmede kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde etkili konuşma ve hitabet sanatındaki yetkinliği ifade etmede *iftinân* kavramının tercih edildiği göze çarpmaktadır. Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009), "mana tek olmasına rağmen iki paragraf arasındaki lafız değişikliği"ni kelimada *tefennün* olarak adlandırır. Askerî'nin yaptığı bu tanım, *tefennün* kelimesinin kavramlaşma sürecinde önemli bir dönüm noktasıdır.

Zemahşerî (ö. 538/1144), Kur'ân tefsirinde *tefennün* kavramına ilk atıfta bulunanlardandır. O, *iftinân* ve *tefennün* kavramlarını aynı manada kullanmıştır. Zemahşerî ağırlıklı olarak *iltifât* türünün örneklerini *iftinân* olarak değerlendirmiştir. Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268), *tefennün* kavramının ıstılahî anlamını yansıtabacak şekilde *tefennünle tekrar* arasında bağlantı kurarak *tefennünün tekrarı* verdiği bıkkınlıktan kaçınmak için yapıldığını dile getirmiştir.

Tefennün kavramına eserlerinde yer veren diğer müellifler arasında; Beyzâvî (ö. 685/1286), Nisâbü'rî (ö. 730/1329), İbn Cemâa (ö. 733/1333), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), Zerkeşî (ö. 794/1392), Süyûtî (ö. 911/1505), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659), Âlûsî (ö. 1270/1854), Muhammed Abduh (1849-1905)-Reşid Rızâ (1865-1935) ve İbn Âşûr (1879-1973) öne çıkmaktadır. Bu müfessirlerin çoğu, *tefennün* kavramını tanımlamak yerine, onun işlevi, faydası ve gayesi üzerinde durmuşlardır. Özellikle söz konusu müfessirlerin kullandıklarından başlayarak, bedî' ilminde *iftinân* olarak isimlendirilmiş sanatla, *tefennünün* anlam alanlarının farklılaştığı görülür. Böylelikle sözlük anlamları aynı olan iki kelime kavramlaşma sürecinde birbirlerinden ayrılır.

Mezkûr müfessirler arasında İbn Âşûr, *tefennün* kavramını etraflıca tanımlayıp bu kavramın yerleşmesinde önemli katkılar sunmasıyla temayüz eder. İbn Âşûr *tefennünü*, "i'tirâz, tanzîr, tezyîl ve tekrar durumunda müterâdifleri getirme yöntemleriyle Kur'ân'ın bir üslûptan başka bir üslûba geçişteki eşsizliği" şeklinde tanımlar. Yapılan bu tarif, *tefennün* kavramının ilk defa

en kapsamlı şekilde yapılmış tanımı olarak öne çıkmıştır. *Tefennün*, Kur'ân üslûbunda benzer manayı farklı bir lafızla ifade etme, iki âyet arasındaki üslûp farklılığı, kıssa tekrarındaki farklılık, lafızlardaki ve müterâdif kullanımındaki farklılık ve değişkenlik, çeşitlilik, benzerlerinden farklı olma ya da aynı lafzı tekrar etmekten kaçınma olarak da açıklanmıştır.

Tefennün kavramının işlevi, amacı ve faydaları arasında; “ifadeyi tekdüze bir üslûptan kurtarmak, tekrardan kaçınmak, sözü yenileyip ona canlılık kazandırmak, dile lezzet katmak, bıkmınlığı yok etmek, dinleyeni canlı tutmak, sıkıcılıktan kaçınmak, kelamı işitenlerin daha fazla kulak kesilmelerine vesile olmak, sözü dikkatle dinlemeyi sağlamak, tedebbür ve tezekkür için zihni aktif hale getirmek, ince ve nükteli manaların ortaya çıkmasını sağlamak, bazı noktalara işaret etmek, atıfta bulunmak ve dikkat çekmek” gibi fonksiyonlar öne çıkmaktadır.

İlgili literatürde Kur'ân'ın i'câz özellikleri yansıtılırken birçok kez *tefennüne* atıfta bulunulur. İ'câz-tefennün ilişkisinin tarihsel gelişimine bakıldığında tefennünün önemli bir i'câz vechi olarak kabulüyle sonuçlanan bir sürecin varlığına şahit olunur.

Bir üslûptan başka bir üslûba geçiş olarak adlandırılan *tefennün*'ün çeşitli şekillerde yapıldığı tespit edilmiştir. *Tefennün*'ün yapılışında ve icra edilmesinde ortaya çıkan söz konusu yöntemler şunlardır: 'Udûl yoluyla *tefennün*, iltifât yoluyla *tefennün*, takdîm-te'hîr yoluyla *tefennün*, harf değişimi yoluyla *tefennün*, müterâdif kelimeler yoluyla *tefennün*, i'tirâz, tanzîr ve tezyîl yoluyla *tefennün*. *Tefennün* sahip olduğu kapsam sebebiyle üzerinde daha birçok akademik araştırmanın yapılmasını gerekli kılan, ayrıca Kur'ân lafız ve manalarına ait inceliklerin anlaşılmasına büyük katkılar sağlayacak önemli bir kavramdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Üslûbü'l-Kur'ân, Tefennün, İ'câz, 'Udûl.

GİRİŞ

Kur'ân, muhtevasının yanı sıra dil ve üslûp açısından da eşsiz bir özelliğe sahiptir. Kur'ân'ın ana teması tevhit olsa da O, bunu tek bir konu üzerinden değil, iç içe geçmiş farklı konularla ele alır. Aynı zamanda ifade açısından da tek düze bir anlatım tarzı yerine, çoklu ve değişken bir üslûba sahiptir. Arapların dildeki adetlerini yansıtan Kur'ân'ın kendine has üslûp değişikliği ve değişkenliği (*tefennün*), belâgatın zirve noktalarından birini oluştururken süreç içerisinde Kur'ân'ın i'câz vechilerinden biri olarak da kabul edilmiştir.

Meselenin künhündeki “aciz bırakma” fonksiyonundan olsa gerek hem Kur'ân'ın i'câz'ı hem de bir i'câz yönü olan Kur'ân'ın üslûbu; dînî literatürde mahiyet, alt başlıklar ve içerik açısından tam olarak netleştirilememiştir. Bununla birlikte i'câz'a bağlı olarak Kur'ân'daki benzer anlatımları ve üslûp değişimlerini konu edinen *tasrîf*, *'udûl* ve *tefennün* sanatlarından ilk ikisi üzerinde günümüzde birçok akademik çalışma yapılmıştır. Ancak sözlükler, iftinân başlığında belâgat kitaplarında, ansiklopedi maddelerinde ele alınan konular ve atıflar, 'ulûmü'l-Kur'ân kitaplarındaki ve tefsir eserlerindeki değiniler haricinde *tefennün* konusunu etraflıca ele alan müstakil¹ akademik bir çalışma bulunmamaktadır.

Tefsir alanında *tefennün* konusundaki var olan bu boşluk indirgemeci bir yaklaşımla; literatürde *tekrâru'l-Kur'ân*, *lafzî müteşâbih*, *tasrîf* ve *'udûl* terimlerinin öne çıkmasıyla açıklanabilir. Oysaki tefsir alanında telif edilmiş birçok eserde Kur'ân'ın kendine has üslûp değişikliğini ifade etme sadedinde mezkûr kavramlar gibi *tefennün* kavramı da sıklıkla kullanılmaktadır. Bu durum pratikte var olan bir kavramın akademik çalışmalarda göz ardı edildiğini göstermekte ve konunun derinlemesine incelenmesini gerekli kılmaktadır.

Yapılacak araştırmada; literatürde *tefennün*'ün kullanım sıklığının ve bu kelimenin kullanıldığı anlamların belirlenmesi, Kur'ân'daki üslûp değişimlerini konu alan bir kavram

¹ Müstakil bir çalışma olmasa da İrfan Kuşçu, *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)* isimli doktora tezinde “İltifât Sanatı-Telvîn-Tefennün (İftinân)” başlığı altında tefennün kavramını telvîn ve iltifât kavramlarıyla birlikte incelemektedir. Bk. İrfan Kuşçu, *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlili ve Temellendirilmesi)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 121-127.

744| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

olarak *tefennün*'ün mahiyetinin, işlevinin, faydasının ve gayesinin açıklanması; müfessirlerin metodolojileri içerisindeki konunun netleştirilmesi ayrıca bu kavramın Kur'ân'ın daha iyi anlaşılmasındaki katkısının ve tefsir ilmi için önemini ortaya çıkarılması hedeflenmektedir. İki bölümden oluşan bu makalenin birinci bölümünde; *tefennün* kavramının etimolojisi, tarihi arka planı ve istilahlması ayrıca tarihsel süreçte i'câz-*tefennün* ilişkisi incelenecektir. İkinci bölümünde ise mahiyetinin daha iyi belirlenmesi için *tefennün*'ün çeşitleri tespit edilerek örneklerle açıklanacaktır.

1. TARİHSEL SÜREÇTE TEFENNÜN KAVRAMI

1.1. Tefennün Kavramının Etimolojik Kökeni

Tefennün kelimesi *fenn* "فَنُّ" mastar kökünden türemiştir. Çoğulu *fünûn* "فُنُونٌ", *efnân* "أَفْنَانٌ"² ve *efânîn* "أَفَانِينَ" şeklinde gelir. *Efânîn* kelimesi *efnâmn*, *efnân* da *fenerin* "فَنِّينٌ" çoğuludur.³ *Fenn* mastarı: hâl (durum),⁴ bir şeyin şekli ve benzeri;⁵ *fenerin* ise uzunlamasına ya da yatay-düz ağaç dalı anlamına gelmektedir. Bazıları da *fenerin* yontulmuş dal anlamında olduğunu söylemişlerdir.⁶ *Fünûn* ise çeşit ve tür anlamındadır. Rüzgâr, sel ve yemek pişirme şekillerini ifade etmede de kullanılan *efânîn*, muhtelif eşya manasına gelir.⁷ *Efânîn* aynı zamanda söz söyleme türleri ve üslupları şeklindeki anlam alanını da kapsamaktadır.⁸

Ağaç dalları düzensiz olarak farklı yönlere yayıldığı için, ağaç dalı manasındaki *fenerin* kökünden iştikak eden *iftinâmn*, kök anlamındaki dağınıklığı ve çeşitliliği yansıtabilecek şekilde birçok eylemi ifade etmede kullanıldığı görülür.⁹ Bu meyanda *iftinân*, farklı üslup ve türleri takip etmek, *tefennün* ise üslup ve türleri çeşitli olan şey manasındadır. Sözde *tefennün*, *iftinân*la aynıdır. Bir işte *tefennün*, mahir olma; yürüyüşte *tefennün* ise sağa-sola meylederek yürüme anlamına gelir.¹⁰ *İftinân* bazen "رجل مفتح" "çok yönlü-allame adam" cümlesindeki gibi övgü, bazen de "فنان متفتن" "görüşü sürekli değişen kişi" cümlesinde olduğu üzere yergi için kullanılır.¹¹ Atın sağa sola yalpalayarak oluşturduğu yürüyüş şeklini ifade etmek için "جرى يَشْتَقُّ فِي فَنٍّ بَعْدَ فَنٍّ" "الفرس أفانين من الجري" "أفتن في جريه" denir.¹² Dilde "الرجل يفتن الكلام" dendiğinde bu "يَشْتَقُّ فِي فَنٍّ بَعْدَ فَنٍّ" "sözünü, bir halden bir hale değiştiriyor" manasındadır.¹³ Bu cümlede geçen ve "kelamda kastını bir benzerini edinmek maksadıyla terk etme anlamına gelen"¹⁴ *ıştikâk* kelimesi, *tefnîn* kelimesiyle yakın anlamda kullanılmıştır.¹⁵ *Tefnîn*, karıştırma "التخليط" anlamındadır. Elbisenin içerisinde kendi cinsinden olmayan şeritleri ifade etmek için "ثوب فيه تفتين" "içerisinde çeşitlilik/farklı işlemeler bulunan elbise" denir.¹⁶ Aynı görüş üzere sabit kalamayan ve görüşlerini değiştiren kişileri ifade etmek için de "فتن فلان رأيه" "falanca yine görüşünü değiştirdi" ifadesi kullanılmaktadır.¹⁷ Bir kimsenin farklı üsluplarda konuştuğunu ifade etmek için "أفتن

² Kur'ân'da f-n-n- kökü sadece bir yerde "ذَوَاتَا أَفْنَانٍ" (er-Rahmân 55/48) şeklinde geçmektedir.

³ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga* (Beirut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1421/2001), 15: 335.

⁴ Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn* (Beirut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 8: 372.

⁵ Ebû'l-Hasan İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fî'l-luga* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1421/2000), 10: 462.

⁶ Ebû'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. Baskı (Beirut: Dâru sâdır, 1414/1994), 13: 327.

⁷ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 8: 372.

⁸ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye* (Beirut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987), 6: 2177.

⁹ Ebû Cafer et-Trablusî, *el-Mecmû'u'l-leff* (Beirut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1425/2004), 490.

¹⁰ İbrahim Mustafa, v.dğr, *el-Mu'cemu'l-vasîf* (İskenderiyye: Dâru'd-da've, ts.), 2: 703.

¹¹ Trablusî, *el-Mecmû'u'l-leff*, 490.

¹² Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1419/1998), 2: 38.

¹³ Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 8: 372; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 15: 334.

¹⁴ İbrahim, *el-Mu'cemu'l-vasîf*, 1: 489.

¹⁵ Fâris eş-Şidyâk, *el-Câsûs 'ale'l-Kâmûs* (Kostantiniye: Matbaatü'l-cevâib, h.1299), 653.

¹⁶ Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*, 6: 2178.

¹⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2: 38.

"الرجل في حديثه وفي خطبته" "konuşmasında ve hitabında üslûp değişikliği yaptı" denir.¹⁸ *Tefennün* ise "المغايرة في اللفظ بين الفقرتين مع اتحاد المعنى" "mana birliği olan iki paragraf arasında lafız değişikliği" şeklinde tanımlanmıştır.¹⁹

İftinân belâgat kitaplarında, konuşanın ya da şairin, bir cümle veya beyitte gazel-hamaset, medih-hiciv, tebrik-ta'ziye gibi söz (şiir) türlerinden iki zıt temayı bir araya getirmesi olarak tanımlanmıştır.²⁰ Başlangıçta yapılan tanımlarda yer alan "فنين متضادين" "iki zıt üslûp (tema)" ifadesinin, son dönem belâgat kitaplarında değiştirilerek "فنين مختلفين" "iki farklı üslûp" ibaresinin getirildiği görülür.²¹ *İftinân* konusu bazı eserlerde bedî' ilmi başlığında *el-muhas-sinâtü'l-ma'nevîyye* konusu altında incelenmiştir.²² Bu bağlamda bir âyette va'd-vaîd, ta'ziye-fahr gibi zıt unsurların bir araya getirilmesi de iftinâna örnek olarak gösterilir.²³ Arap edebiyatında *iftinân* kavramı tanımlanırken; *tefennün*, belâgat ilimleri içerisinde herhangi bir bab başlığı altında ya da başka bir şekilde tanımlanmamıştır. *Tefennün*, daha çok *iftinân* kavramı tanımında geçen eylemin yapılmasını ifade etmede tercih edilmiş ve kullanılmıştır.

İlk dönem sözlüklerde ve belâgat kitaplarında ele alınan *tefennün* kavramının, Osmanlı'nın son dönemde yetiştirdiği meşhur dilciler tarafından da tanımlandığı görülmektedir. Babanzâde Ahmet Naim'e göre (1872-1934) *tefennün*, "tenevvü" demektir. Kelamda, hitapta *tefennün* ve *iftinân* tabiriyle sözü mütenevvi vadilere sevk etmek, Türkçesiyle "daldan dala atlamak" anlamı kastedilmektedir.²⁴ Ahmet Hamdi (1828-1890) *fenn* kökünden türeyen *iftinân* kavramını kelamda bir üslûptan diğer bir üslûba intikal etme şeklinde tanımlar. O, böyle bir intikalın, kelamda *tefennün* hâsıl etmek, dinleyeni harekete geçirmek ve uyarmak için yapıldığını dile getirir.²⁵

Son dönem çalışmalarda *tefennün* kavramı ayrıca "bir defa söylenmiş olan bir sözü ikinci defa söylemek gerekince, o sözü tekrarlamamak için başka türlü ifade etmek" şeklinde tanımlanmıştır.²⁶ Bu tanım, *tefennün* konusunu belirgin şekilde açıklayan ıstılâhî bir tanım olarak görülebilir. İftinân ayrıca "söz içinde konudan konuya, türden türe geçmek" şeklinde tanımlanmış ve *tefennün*'ün de aynı manada olduğu belirtilmiştir.²⁷

1.2. Tefennün Kavramının Tarihi Arka Planı ve Terimleşme Süreci

İslamî ilimler sahasında telif edilen ilk dönem eserlerde *tefennün* kelimesi, âlimlerin çeşitli sahalardaki bir veya birden fazla alandaki uzmanlık, derinlik ve maharetlerini belirtmede kullanılmıştır.²⁸ Daha sonra etkili konuşma ve hitabet sanatındaki yetkinliği ifade etmede *iftinân* kavramının kullanıldığı göze çarpmaktadır.²⁹ Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400/1009),

¹⁸ Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, 6: 2178.

¹⁹ Ebû Hilâl el-Askerî, *Mu'cemu'l-furuku'l-lugavîyye* (B.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412/1991), 319.

²⁰ Abdülaziz İbn Ebi'l-İsba', *et-Tahrîru't-tahbîr fi sinâati's-şîri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân* (Kâhire: el-Meclisü'l-e'lâ li's-suûni'l-İslâmî, ts.), 588; Şehabeddin Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fününi'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423/2002), 7: 173.

²¹ Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1417/1996), 2: 475; Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1431/2010), 302.

²² Meydânî, *el-Belâgatü'l-'Arabîyye*, 2: 475; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 302.

²³ İbn Ebi'l-İsba', *et-Tahrîru't-tahbîr fi sinâati's-şîri ve'n-nesr ve beyâni i'câzi'l-Kur'ân*, 588.

²⁴ İsmail Kara, "Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 4 (2000): 226.

²⁵ Kadriye Yılmaz, *Ahmed Hamdi'nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî'sindeki Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerinde Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2009), 57.

²⁶ Ferit Devellioğlu, *Osmanlı -Türkçe Ansiklopedik Luğat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1980), 1266.

²⁷ İsmail Durmuş, "İftinân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 521.

²⁸ Ebû Ubeyd el-Heravî, *el-Garibü'l-musannef* (Medine: Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye), 1: 254; Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, 10: 334.

²⁹ Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabîyye*, 6: 2177.

746| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

mana tek olmasına rağmen iki paragraf arasındaki lafız değişikliğini, kelimada *tefennün* şeklinde adlandırır.³⁰ Askerî'nin yaptığı bu tanım, *tefennün* kelimesinin kavramlaşma sürecinde önemli bir dönüm noktası olarak görülebilir.

Sonraki dönemlerde *tefennün* kavramına yapılan değinilerin tanımlamadan daha çok bu sanatın işlevinde yoğunlaştıkları söylenebilir. Kur'ân tefsirinde *tefennün* kavramını ilk kullananlardan birisi Zemahşerî'dir (ö. 538/1144). Zemahşerî *tefennün*'ün Arap belâgatçılarının adetlerinden olduğunu belirtir.³¹ O, *el-Keşşâf* isimli eserinde bir yerde *tefennüne* atıfta bulunmuş³² diğer yerlerde ise *iftinân* kavramını kullanmayı tercih etmiştir.³³ Zemahşerî *Esâsü'l-belâğa* isimli eserindeyse *fenn* kökünden türeyen kelimeleri açıkladığı yerde “*افتن في الحديث وتفنن فيه*” cümlesinde *iftinân* ve *tefennün* kavramlarını aynı manada kullanmaktadır.³⁴

Zemahşerî Fâtiha sûresinin tefsirinde gaybetten (üçüncü şahıs kipi) hitaba *'udûlün*, beyân ilminde *iltifât* olarak isimlendirildiğini, *iltifâtın* da Arapların sözü farklı üslûplarla (*iftinân*) ve üslûp-mana değişiklikleriyle (*tasarruf*) söyleme adetleri gereğince başvurdukları bir uygulama olduğunu belirtir.³⁵ Zemahşerî'nin bu açıklamalarına bakılacak olursa, *iltifâtın* bir *'udûl* eylemiyle gerçekleştiği, her ikisinin de *iftinân* ve *tasarruf* türleri içerisinde ele alındığı görülür. Bu örnekte de olduğu gibi Zemahşerî'nin, eserlerinde *tefennün* ve *iftinâm* “mana birliği olan farklı iki pasajdaki lafız değişikliği” şeklinde ifade edilen terim anlamında ele almadığı söylenebilir. O, çoğunlukla *iltifât* türünün örneklerini *iftinân* olarak değerlendirir. Bununla beraber Zemahşerî, Hûd sûresinin 93. âyetinde geçen “*سَوْفَ تَعْلَمُونَ*” ibaresinin, bazen önceki cümleye *fâ* ile bazen de *istinâf* ile bağlandığını (*vasl*) belirtir. Ona göre böyle bir değişiklik, belâgatta *tefennünden* kaynaklanmaktadır.³⁶

Zemahşerî, sözün bir üslûptan diğer bir üslûba taşınmasının, dinleyeni canlı tutma ve onun dikkatle dinlemesini sağlama açısından, tekdüze bir üslûba göre daha etkili olduğunu söyleyerek *tefennün*'ün işlevi ve faydasına temas eder.³⁷

Ebû Bekir er-Râzî (ö. 666/1268) *tefennünle tekrar* arasında bağlantı kurup *tefennünün tekrann* verdiği bıkkınlıktan kaçınmak için yapıldığını dile getirir.³⁸ Müfessirler arasında *tefennün* kavramına ilk değinenlerden bir diğeri de Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). Zemahşerî sonrasında Beyzâvî de kelimada *tefennün*'ün ve bir üslûptan başka bir üslûba *'udûl* etmenin Arab'ın adetlerinden olduğunu belirtir. O, *tefennün* ve *'udûle* başvurma amacını, sözü yenileyip ona canlılık kazandırmak ve dinleyeni canlı tutmak şeklinde açıklar.³⁹ Ancak Beyzâvî bu kavrama sadece iki yerde⁴⁰ temas edip başka yerlerde *tefennün* kelimesini kullanmaz. Bu durumun Beyzâvî'nin ya *tefennün*'ü *'udûl* kavramıyla aynı görüp *tefennün* yerine *'udûl* kavramını kullanmasından ya da bu kavramın tefsir ilminde henüz o dönemde terim anlamıyla kullanılmamış olmasından kaynaklandığı söylenebilir.

³⁰ Askerî, *Mu'cemu'l-furuku'l-lugaviyye*, 319.

³¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmidü't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 2: 424.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 424.

³³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 14, 27, 31, 89, 590; 2: 467; 3: 51, 68, 103.

³⁴ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 2: 38.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 13-14.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 424.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 14.

³⁸ Ebû Bekr er-Râzî, *Enmüzeccu cellîlin fi esiletin ve ecvibetin an garâibi âyi't-tenzil* (Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1413/1991), 144.

³⁹ Ebû Saîd el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1418/1997), 1: 29.

⁴⁰ Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil*, 1: 29; 4: 23.

Nisâbü'rî'nin (ö. 730/1329) tefsirinde bir yerde "التفنن في الكلام"⁴¹ üç yerde de "الافتنان في الكلام"⁴² ibarelerini kullandığı görülmektedir. Bu durum, Nisâbü'rî'nin *tefennün* ve *iftinân* kavramlarını istilâhî açıdan aynı manada kullandığını göstermektedir. O, bu sanatı, üslûptan üslûba ve lafızdan lafıza geçiş (intikal) şeklinde açıklar.⁴³

Hicri VIII. Yüzyılda bazı müelliflerin daha önceki müfessirlerden farklı olarak *tefennün* içeriğine ve çeşitlerine de değindikleri görülür. Bedreddin İbn Cemâa (ö. 733/1333) Kur'ân ilimleri sahasında yazdığı *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbih mine'l-mesânî* isimli eserinde lafız değışikliklerinin⁴⁴ yanı sıra takdîm-te'hîri⁴⁵ de *tefennün* kavramıyla ifade eder.⁴⁶

Ebû Hayyân (ö. 745/1344) *tefennün* kavramına tefsirinde çokça atıfta bulunan⁴⁷ müfessirlerin başında gelmektedir. Ebû Hayyân *tefennün* kavramına değinirken bu kavramın yanında "الاتساع"⁴⁸, "مغايرة"⁴⁹ ve "تصرف"⁵⁰ kelimelerini de kullanır. Bu durum Ebû Hayyân'ın *tefennün*le bu kelimeler arasında yakın anlam ilişkisi kurduğunu ortaya koymaktadır. Ebû Hayyân, Kur'ân'da hazfi, takdîm-te'hîri, hitap zamirlerindeki değışimleri ve aynı manayı ifade eden ibaredeki mâzî-muzârî değışimlerini *tefennün* üslûbu olarak değerlendirir.⁵¹ Ayrıca Kur'ân'da "الأعمى البصير", "الظلمات النور", "الأصم السميع", "الظل الحروز" gibi tezat sanatı içerisinde ele alınan zıtlık bildiren kavramların önce ve sonra gelmesindeki (takdîm-te'hîr) tercihlerini de *tefennün* üslûbu olarak görür.⁵²

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) lafız değışikliklerinin belâgatte *tefennün* konusuna dâhil olduğunu açıklar.⁵³ Zerkeşî (ö. 794/1392) üslûptaki değışikliği ifade etme sadedinde bir yerde iftinân⁵⁴ iki yerde⁵⁵ de *tefennün* kavramını kullanmıştır. O, kelimde iftinânın, tek tarz üzerinde sürekli devam etmekten fesâhat açısından daha yüksek olduğunu söyler.⁵⁶ Zerkeşî iltifâtın umumi ve hususi faydalarının olduğunu belirtir. Umumi faydasının *tefennün* ve bir üslûptan diğere intikal olduğunu ifade eder. Böyle bir değışimin, dinleyeni canlı tutmak, neşesini celp etmek, söz yollarını genişletmek, vezin ve kafiye kolaylaştırmak gibi faydalarının olduğunu açıklar.⁵⁷ İltifâtın hususi manasının ise konuşanın maksadına bağlı olarak, kelamın bulunduğu yere göre değışeceğini dile getirir.⁵⁸ Zerkeşî'nin *tefennün* üslûbunu, iltifât sanatının faydaları arasında sayması, iltifât kavramı ile *tefennün* arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarması

⁴¹ Nizâmuddîn en-Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, h. 1416), 4: 17.

⁴² Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 1: 85; 4: 516; 5: 237.

⁴³ Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân*, 4: 516.

⁴⁴ Bedruddîn İbn Cemâa, *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbihi mine'l-Mesânî* (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 1410/1990), 109, 122.

⁴⁵ İbn Cemâa, *Keşfü'l-me'ânî*, 132.

⁴⁶ İbn Cemâa, *Keşfü'l-me'ânî*, 271.

⁴⁷ Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1420/2000), 1: 19; 2: 17; 3: 96; 4: 170, 196, 312, 687; 5: 80, 280; 6: 380, 426; 7: 311; 9: 17, 55.

⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 280.

⁴⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 6: 423.

⁵⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 9: 17.

⁵¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 5: 280; 6: 423; 9: 17; 9: 55.

⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 9: 268.

⁵³ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn* (Dimeşk, Dâru'l-kalem, ts.), 4: 450.

⁵⁴ Bedruddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1: 60.

⁵⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 287, 325.

⁵⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 60.

⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 325-326.

⁵⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 326.

748| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

ve bu kavramın kapsamının belirlenmesi açısından önemlidir. İbn Arafe (ö. 803/1401) kelimada *tefennün* kavramına değinerek, *tefennün*'ün üslup değişikliği olduğunu ve dile lezzet kattığını, dinleyenin ise kulak kesilmesine vesile olduğunu söyler.⁵⁹

Süyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinin *lafzî müteşâbihleri* ele aldığı 63. bölümünde, benzer âyetlerde geçen “يُنَبِّحُونَ”⁶⁰ ve “يَقْتُلُونَ”⁶¹ gibi aynı manayı ifade eden farklı fiillerin kullanımı sonucu oluşan değişimin “تنويع الألفاظ” “lafız çeşitliliği”nden olduğunu bunun da *tefennün* olarak isimlendirildiğini söyler.⁶² Ayrıca o, *lafzî müteşâbihlerle münâsebet* konusunun da birbiriyle iç içe ve alakalı olduğunu ifade eder.⁶³ Dolayısıyla *lafzî müteşâbih* ve *münâsebet* konusunun *tefennün* kavramının kapsamına dâhil olduğu söylenebilir. Takdîm-te'hîri ele aldığı 44. bölümünde ise Süyûtî, *siyak* (bağlam) ve *i'tinân*'ın (ihtimâm) yanı sıra *tefennün*'ü de takdîm-te'hîrin üç sebebinden biri olarak zikreder.⁶⁴ Böylece *takdîm-te'hîr* de *tefennün*'ün kapsamına girmektedir. O, *İtkân* 'ın başka bir yerinde *iftinân* kavramını *tefennün* kavramıyla aynı manaya gelecek şekilde kullanır.⁶⁵ Süyûtî, kitabının 58. bölümünde *bedî'* ilmine dair İbn Ebi'l-İsba'ın (ö. 654/1256) müstakil bir eser yazdığını ve orada *bedâ'i'u'l-Kur'ân*'ın yüze yakın çeşidinin olduğunu söylediğini aktarır. Mezkûr çeşitler arasında *iftinân* sanatı da yer almaktadır.⁶⁶ Aktarılan son iki bilgi, *tefennün*'ün belâgatın; *me'ânî*, *beyân* ve *bedî'* şeklinde yapılan üçlü taksimindeki konunun belirlenmesi açısından ehemmiyetlidir. Süyûtî, ayrıca aynı manayı ifade eden âyetlerdeki lafız farklılıklarını Ebû Abdillâh (Ebû Bekir) er-Râzî'nin *tefennün* kapsamında değerlendirdiğini söylemektedir.⁶⁷ Bu bilgi, Ebû Bekir Râzî'nin bu konuya ilk işaret eden âlimlerden biri olduğu fikrini desteklemektedir. Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) de aynı mananın benzer âyetlerde farklı lafızlarla ifade edilmesini, ibarede *tefennün* olarak nitelemiştir.⁶⁸

Hicri XI. Yüzyıldan itibaren bazı müfessirlerin daha önce Ebû Hayyân'da⁶⁹ görüldüğü üzere *tefennün* kavramını tefsirlerinde sıklıkla kullandıkları tespit edilmiştir.⁷⁰ Bu müfessirler arasında, Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659),⁷¹ Âlûsî (ö. 1270/1854),⁷² Muhammed Abdüh (1849-1905)-Reşîd Rızâ (1865-1935)⁷³ ve İbn Âşûr (1879-1973)⁷⁴ yer almaktadır. Kullanım sıklığında görülen bu artış *tefennün*'ün, tali bir kavram olmaktan çıkıp mezkûr müfessirlerin tefsir metotlarını, üzerine inşa ettikleri merkezi kavramlar arasında yer almaya başladığını göstermesi açısından önemlidir.

⁵⁹ İbn Arafe et-Tûnisî, *Tefsîru İbn Arafe* (Tunus: Merkezu'l-buhûs bi'l-külliyeti'z-Zeytûniyye, 1986), 1: 105.

⁶⁰ “... يُنَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ” (el-Bakara 2/49; İbrâhîm 14/6).

⁶¹ “... يَقْتُلُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكَ بَلَاءٌ مِّنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ” (el-A'râf 7/141).

⁶² Celâleddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1394/1974), 3: 392; Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân fi i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut/Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988), 1: 68.

⁶³ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 391.

⁶⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 47; Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 1: 128.

⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 338.

⁶⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 284.

⁶⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 394; Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 1: 69.

⁶⁸ el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr* (Kahire: Matbaatü bûlâg, 1285/1868), 4: 185.

⁶⁹ Ebû Hayyân tefsirinde 16 yerde *tefennün*, 1 yerde ise *iftinân* kavramına değinmektedir.

⁷⁰ el-Mektebetü's-Şâmile programı kullanılarak yapılan bu tespitte kelimada *tefennün* haricindeki istisnai kullanımlar göz ardı edilmiştir.

⁷¹ Şihâbüddîn el-Hafâcî tefsirinde 51 yerde *tefennün*, 6 yerde ise *iftinân* kavramına değinmektedir.

⁷² Âlûsî tefsirinde 45 yerde *tefennün*, 9 yerde ise *iftinân* kavramına değinmektedir.

⁷³ Sadece ilk 11 sürenin tefsirinin yapıldığı *Tefsîru'l-menâr*'da 26 yerde *tefennün*, 1 yerde ise *iftinân* kavramına değinilmektedir.

⁷⁴ İbn Âşûr tefsirinde 223 yerde *tefennün*, 5 yerde ise *iftinân* kavramına değinmektedir.

Şihâbüddîn el-Hafâcî tefsirinde, *tefennün*'ün belâgat ilminde kullanılan bir yöntem olduğunu vurgular. Kendisi *tefennün*'ü tefsirinde çokça⁷⁵ dile getiren âlimler arasındadır. Aynı şekilde tefsirinde *tefennün* kavramını yoğun olarak kullanan⁷⁶ müfessirlerden birisi de Âlûsî'dir. Âlûsî, manası bir olan ibarelerdeki lafız ve tertip değişimini *tefennün* kavramıyla ifade eder.⁷⁷ O yer yer *iftinân* kavramını *tefennün* anlamında kullansa da⁷⁸ *iftinân* kavramını kullanmayı genelde tercih etmez. Son dönem müfessirlerinden Reşîd Rızâ *tefennün* kavramına sıklıkla atıfta bulunur⁷⁹ ve *tefennün*'ü Kur'an belâgatı türleri arasında zikreder. Ona göre *tefennün* aynı mevzu etrafında düzenlenmiş farklı meseleler hakkındadır.⁸⁰ Reşîd Rızâ, tefsirinde *iftinân* kavramını kullanmaz. Tefsirinin bir yerinde *iftinân* kavramı geçse de buradaki ibârenin⁸¹ Zemahşerî'nin tefsirinden⁸² yapılan bir alıntı olduğu görülür.

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) *tefennün* kavramını lafzî ve manevî meâsin ve bedîiyatı tazammun eyleyen belâgat vecihleri arasında münasebet konusu altında zikreder.⁸³ Ancak tefsirinde bu kavramı çok fazla kullanmaz, sadece dört yerde *tefennüne* atıfta bulunur.⁸⁴

Tefennün'ü etraflıca tanımlayıp bu kavramın yerleşmesinde en önemli rolü üstlenen müfessir İbn Âşûr'dur. *Tefennün*, İbn Âşûr'un tefsirinde merkeze aldığı ve belâgat konusunda yoğunlaştığı beş kavramdan biridir.⁸⁵ İbn Âşûr, daha önceki müfessirlerin *tefennün* olgusunu net bir şekilde etraflıca ortaya koyamamalarından olsa gerek "ومن أساليب ما أسماه بالتفنن" "benim *tefennün* olarak isimlendirdiğim, Kur'an'ın üslûplarından biridir"⁸⁶ şeklinde açıklama yaparak bu kavramı tanımlar. O'na göre *tefennün*; *i'tirâz*, *tanzîr*, *tezyîl* ve tekrar durumunda *müterâdîleri* getirme yöntemleriyle Kur'an'ın bir üslûptan başka bir üslûba geçişindeki eşsizliğidir.⁸⁷ İbn Âşûr, üslûp tekrarını, lafız tekrarı mesabesinde görür.⁸⁸ O ayrıca Arap dilcilerine (büleğâ) göre iltifât üslûbunun, *tefennün* üslûplarının en değerlilerinden kabul edildiğini ve Kur'an'da bunun örneklerinin çok olduğunu belirtir.⁸⁹ Ona göre *tefennün* dilcilerin (büleğâ) hedeflerinden (makâsîd) biridir.⁹⁰

İbn Âşûr *tefennün* sanatının işlevini ve amacını "anlatılmak istenen mananın tekrar etmesi durumunda yeniden ifade etmenin oluşturduğu bıkkınlığının ortadan kalkması"⁹¹ ve "dinleyicinin dinleme arzusunu tetikleme ve daha fazla sıklımasına mahal vermemek"⁹² şeklinde açıklamıştır. Ona göre, *tefennün*le sadece tekrardan kaynaklanan bıkkınlık yok edilmez

⁷⁵ Örnek kullanımlar için bk. Şehâbeddîn Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi, İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvi* (Beyrut: Dâru sadr, ts.), 1: 18, 51, 112, 126, 160, 167; 2: 53, 105, 108; 3: 55, 59, 188, 194, 304; 4: 48, 101, 102, 137, 180; 5: 26, 65, 74; 6: 129, 190, 225, 269.

⁷⁶ Örnek kullanımlar için bk. Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 1: 68, 91, 138, 172, 190; 2: 107, 207, 256, 310; 3: 71, 94, 119, 164; 4: 66; 5: 30; 6: 53, 107, 213, 265.

⁷⁷ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3: 119, 164; 12: 220.

⁷⁸ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 4: 223; 5: 244.

⁷⁹ Örnek kullanımlar için bk. Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr* (B.y.: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1411/1990), 1: 142, 240, 371; 2: 241; 4: 207; 5: 94; 7: 271, 534; 8: 15; 9: 55.

⁸⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1: 240.

⁸¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 6: 54.

⁸² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 590.

⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 1: 51.

⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1: 51; 3: 1593; 4: 2751; 7: 4706.

⁸⁵ Abîr bint Abdullah Nuaym, *Kavâ'idü't-tercîh el-müteallika bi'n-nas 'inde İbn Âşûr fî tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr: dirase te'sîliyye tabkîyye* (Riyad: Dâru't-tedmuriyye, 1436/2015), 87.

⁸⁶ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 1: 116.

⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 116.

⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 14: 227.

⁸⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 698.

⁹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 19: 155.

⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 698.

⁹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 116.

750| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

aynı zamanda okumayı kolaylaştırıp Kur'ân'ın daha çok okunmasına vesile olur.⁹³ Ayrıca ince ve nükteli manaların da ortaya çıkması sağlanmış olur.⁹⁴ Bunlara ek olarak *tefennün*; bazı noktalara işaret etme, atıfta bulunma ve dikkat çekme gibi amaçlar da güdülür.⁹⁵ *Tefennün* sanatı; kelamı işitenlerin daha fazla kulak kesilmelerine yardımcı olabileceği gibi, aynı zamanda tedebbür ve tezekkür için zihnin aktif olmasına da katkı sağlar.⁹⁶ Bunların yanı sıra *tefennün*le tekrar ifade edilmesi durumunda âyet, daha fazla faydadan mahrum kalmamış olur.⁹⁷

Tefennün; Kur'ân üslûbunda benzer manayı farklı bir lafızla ifade etme, iki âyet arasındaki üslûp farklılığı,⁹⁸ kısaca tekrarındaki farklılık,⁹⁹ lafızlardaki ve müterâdiflerin kullanımındaki¹⁰⁰ farklılık ve değişkenlik,¹⁰¹ çeşitlilik, benzerlerinden farklı olma¹⁰² ya da aynı lafız tekrar etmekten kaçınma şeklinde de görülebilir.¹⁰³ İbn Âşûr'un tefsirinde Kur'ân'ın dil yapısındaki değişiklikleri ifade ederken kullandığı kavramlar arasında yer alan *udûl* ve *tasarrufu*, *tefennün* sanatı kapsamı içerisinde değerlendirdiği söylenebilir.¹⁰⁴

İbn Âşûr'un *tefennün* kavramının kapsamını netleştirecek şekilde belirli ifade kalıplarıyla kullandığı göze çarpmaktadır. Bu kalıplar arasında "تَفَنَّنَ فِي الْكَلَامِ"¹⁰⁵, "تَفَنَّنَ فِي الْبَلَاغَةِ"¹⁰⁶, "تَفَنَّنَ"¹⁰⁷, "تَفَنَّنَ فِي الْمَعَانِي"¹⁰⁸, "تَفَنَّنَا فِي الْبَيَانِ"¹⁰⁹, "تَفَنَّنَ فِي الْكَلَامِ"¹¹⁰, "تَفَنَّنَ فِي حِكَايَةِ الْقِصَّةِ"¹¹¹, "تَفَنَّنَ فِي اسْتِعْمَالِ"¹¹² ve "تَفَنَّنَ فِي النَّظْمِ"¹¹³ gibi ifadeler yer almaktadır. Bu kalıplara bakıldığında İbn Âşûr'un tefsir metodolojisinde *tefennün* kavramının özelden genele ve genelden özele çift taraflı olarak belâgatın tüm kategorilerini, kelimelerin seçiminden cümle öğelerinin dizilişine, ifade şekillerinden anlatım türlerine ve söz sanatlarına kadar yapısal ve üslûbî açıdan Kur'ân âyetlerinin edebi yönünü kapsadığı görülür.

Kavramlaşma süreçleri sonrası oluşan anlam alanları düşünüldüğünde *İftinân* kavramının sözlük ve terimsel anlam vurgusu yapılmaksızın *tefennün*le aynı manada olduğunun söylenmesi,¹¹⁷ sonucunda oluşan kapalılığın yanlış anlamlandırmalara sebep olduğu görülmektedir. Yapılan araştırma neticesinde bu yaklaşımın isabetli olmadığı ifade edilmelidir.¹¹⁸ Zira *iftinân* söz içinde konudan konuya ve türden türe geçiş şeklinde tanımlanırken araştırma neticesinde *tefennün*'ün aynı mananın başka bir yerde yeniden ifade edilmesi durumunda

⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 116.

⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 698.

⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 27: 8.

⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 20: 142.

⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 24: 35.

⁹⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 20: 26.

⁹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 20: 112.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 16: 170.

¹⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 10: 287.

¹⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 8: 224.

¹⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 23: 32.

¹⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 21: 224.

¹⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 239, 698; 4: 22; 18: 97; 22: 85; 23: 330; 24: 14.

¹⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 320.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 16: 38.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 68, 348.

¹⁰⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 559; 29: 46.

¹¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 26: 270.

¹¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 9: 146; 18, 46; 20: 239.

¹¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 10: 46; 14: 317; 30: 320.

¹¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 7: 206.

¹¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 4: 273.

¹¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 22: 281.

¹¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 16: 170.

¹¹⁷ Durmuş, "İftinân", 21: 521.

¹¹⁸ Ali Mahfûz, *Fennü'l-hatâbe ve i'dâdü'l-hatîb* (Kahire: Dâru'l-i'tisam, ts.), 60.

benzer lafızlar arasındaki üslûp farklılığı ve çeşitliliği olduğu ortaya çıkmıştır. *Tefennün* ayrıca konudan konuya geçiş değil, tam aksine aynı konuda lafızlar arasındaki farklılıklar olarak görülmektedir. *Tefennün*de konu ve mana birliği temel ilkelerden biridir. Nitekim Arap dili belâgatında ele alınan *iftinân* bedî ilminin konuları arasında yer alırken müfessirlerin eserlerinde ele aldıkları *tefennün* kavramı ulûmü'l-Kur'ân eserlerinde lafzî müteşâbih, münâsebe ve takdîm-te'hîr konu başlıkları altında ele alınmıştır.

Yapılan araştırma ve tespitlere göre tefsir geleneğinde *iftinân* kavramının istilâhî anlamda tanımlanmadığı görülmüştür. *Tefennün* kavramı ise ilk defa Ebû Hilâl el-Askerî tarafından tanımlanmışsa da tefsir literatüründe bu tanıma yer verilmemiştir. Tefsir geleneğinde uzun süre *tefennün* kavramının tanımı üzerinde bir çabanın olmadığı söylenebilir. Müfessirler eserlerinde daha çok *tefennün* kavramının amacı, işlevi ve faydası gibi hususlar üzerine yoğunlaşmışlar ve örneklerle konuyu açıklamışlardır. Bir diğer anlatımla, adı konulmadan konu işlenmiştir. Bu durum *tefennün* kavramının terimsel düzeyde kabul görmesini geciktirmiştir. *Tefennün* kavramının ilk defa etraflıca tanımlanması ve adının konulması 20. Yüzyılda İbn Âşûr tarafından gerçekleştirilmiştir.

1.3. Tarihsel Süreçte İcâz Tefennün İlişkisi

İcâz üzerine yazılan kitaplarda, *tefennün* kavramı, icâz vecihlerinin açıklanmasında kullanılmıştır.¹¹⁹ *Tefennün* son dönemde yazılan bazı Kur'ân ilimleri kitaplarında, Kur'ân'ın icâz vecihleri başlığı altında nazm ve üslûp icâzları arasında zikredilmiştir.¹²⁰ İcâz tefennün ilişkisinin tarihsel gelişimine bakılacak olursa ilerleyen bir sürecin varlığına şahit olunur.

Bâkullânî (ö. 403/1013) Kur'ân'da nasıl söylenildiğini (*tefennün*/tasarruf) değil, ne söylenildiğini önceleyerek, *tefennün* kavramına icâz bahsinde tali bir unsur olarak temas eder.¹²¹ Zemahşerî, kaside ve recez türlerinde iftinâna, kendilerini tüketircesine kaptıran Araplara karşı, Kur'ân'daki iftinânı tehdîd ve bir icâz unsuru olarak ele alır.¹²² İbn Cemâa da *tefennün*ü fesâhat ve icâz kapsamında değerlendirir.¹²³ Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520), Kur'ân kıssalarının *tefennün*le aktarımının hem tehdîdi güçlendirmek hem de icâzı açığa çıkarmak için yapıldığını söyler.¹²⁴ Hafâcî, Âlûsî ve İbn Âşûr ise Kur'ân'da *tefennün* için yapılan kelime tercihlerini, icâz olarak kabul ederler.¹²⁵ İbn Âşûr, *tefennün*ün icâza engel olmadığını belirtir.¹²⁶ Ayrıca o, Kur'ân'daki tekrarlarla bulunan bedî ilmindeki lafzî ve manevî güzelliklerdeki *tefennün*ü, belâgatın en üst sınırı ve bir icâz vechi olarak görür.¹²⁷ Bunlara ek olarak İbn Âşûr, nesrin katmanlarında bulunan nazmla *tefennün*ü icâz olarak nitelendirir.¹²⁸

Reşîd Rızâ'ya göre anlamdaki incelikler kaybedilmeden farklı lafızlar ve çeşitli üsluplarla mananın tekrar edilmesi son derece zor, hatta çoğu kez imkânsızdır. Buna bağlı olarak o, Kur'ân'daki *tefennün* çokluğunun icâz noktasına ulaştığını söyler.¹²⁹ Böylece Reşîd Rızâ sadece *tefennün*ün icâz olduğunu söylemekle kalmamış aynı zamanda anlam inceliklerinin kaybedilmesi şöyle dursun mana zenginliği sağlayan üslûp değişikliklerinin son derece fazla

¹¹⁹ Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 1: 68, 69, 128.

¹²⁰ Muhammed Seyyid Cibrîl, *İnâyetü'l-Müslimîn bi ibrâzi vucûhi'l-icâz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Medîne: Mecme'u'l-Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafü's-Şerîf, ts.), 40.

¹²¹ Ebû Bekr el-Bâkullânî, *İcâzü'l-Kur'ân* (Mısır: Dâru'l-meârif, 1418/1997), 126.

¹²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 27, 31; Şerefüddîn Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi 'an kinâ'ir-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)* (B.y.: Câizatu debî'd-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013), 2: 30.

¹²³ İbn Cemâa, *Keşfü'l-me'ânî*, 109.

¹²⁴ Zekeriyâ Ensârî, *Fethu'r-Rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403/1983), 203.

¹²⁵ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1: 160; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 12: 295; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 4: 273.

¹²⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 62-63, 112.

¹²⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 68.

¹²⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 23: 61.

¹²⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 9: 56.

752| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

oluşunun, Kur'ân'ın bir i'câz vechi olarak kabul edilmesinin temellerini de atmıştır. Muhammed Abdullah Dirâz (1894-1958) da Kur'ân'ın tefennün açısından en yoğun kitap olmasına rağmen onun ifadelerinde herhangi bir sendeleme ve sürçmenin görülmemesini, Kur'ân'ın i'câz sırlarına dayandırır.¹³⁰ Molla Huveys (ö. 1398/1978) belâgatta *tefennün* için kıssaların icâz, tavassut ve intâb şeklinde uzunluklarının farklı olarak gelmesini, bir i'câz vechi olarak kabul eder.¹³¹ el-Mut'înî (ö. 1429/2008) *tefennün*'ün, i'câza engel olmadığını delillendirirken *tefennün*'ün üslûp ve ifade yollarına Arapların sahip olduğunu belirtmiş, aksi takdirde tehdîf ve i'câzın vuku bulmayacağını dile getirmiştir.¹³² Seyyid Kutub (1906-1966), Kur'ânî tasvirlerde görülen çeşitliliği (*tefennün*), daha önce rastlanmayan bir üslûp ve i'câzı tamamlayan bir unsur olarak takdim eder.¹³³

2. TEFENNÜN SANATININ ÇEŞİTLERİ VE ÖRNEKLERİ

Tefennün sanatının mahiyetinin daha net bir şekilde belirlenmesi için konunun örnekler üzerinden incelenmesi uygun olacaktır. Bu bölümde *tefennün* çeşitleri ve örneklerine yer verilirken *tefennün* kavramını ilk olarak ele alan müfessirlere daha çok atıfta bulunulacaktır. Aynı zamanda bu kavramın yerleşmesinde özel çaba sarf eden İbn Âşûr'un tefsirinde verdiği örnekler ve onun konu üzerindeki hâkimiyeti de yansıtılmaya çalışılacaktır. Sonrasında ise diğer tefsirlerde *tefennün* örneklerinin nasıl ele alındığı incelenerek mukayeseler yapılacaktır.

1.1. 'Udûl Yoluyla Tefennün

Kur'ân'da bir üslûptan başka bir üslûba geçişi ifade eden *tefennün* kavramı ile 'udûl kavramı arasındaki ilişkiyi belirgin bir şekilde ortaya koymak için 'udûl kavramının tanımı ve mahiyeti üzerinde durmak gerekir.

Kur'ân üslûbunun özellikleri anlatılırken kullanılan ıstılahlardan biri de 'udûldür. 'Udûl "bir şeyden başka bir şeye sapma ve geçiş, bir şeyden ayrılmak onu terk etmek ve başka bir şeye geçmek" anlamına gelir.¹³⁴ Bir üslûp terimi olarak 'udûl, "asıldan çıkmak ya da yerleşik kurala aykırı hareket etmek" şeklinde tanımlanmıştır.¹³⁵

İbn Cinnî (ö. 392/1002) mastar olmaları bakımından 'udûl ile eşanlamlı kabul edilen 'adl kelimesinin manasını şöyle tarif etmiştir: "أَنْ تَلْفِظَ بَيْنَاءَ وَأَنْتَ تُرِيدُ بِنَاءَ آخَرَ نَحْوَ عَمَرَ وَأَنْتَ تُرِيدُ عَامِرًا" "Bir yapıyı telaffuz edip başka bir yapıyı kastetmendir. Örnek: Ömer'i telaffuz edersen Âmir'i kastedersin; Züfer'i telaffuz edersen Zâfir'i kastedersin".¹³⁶ İbn Hişâm'ın (ö. 761/1360) tanımına göre 'adl "مَع بَقَاءِ الْمَعْنَى الْأَصْلِيَّةِ" "aslî manası mahfuz kalmakla beraber ismin bir halden başka bir hale dönüşümü" şeklinde tarif edilmiştir.¹³⁷ 'Adele fiilinin mastarı olan 'adl ve 'udûl kavramları arasında, İbn Cinnî ve İbn Hişâm'ın tanımlarında görüldüğü gibi yakın bir anlam ilişkisi vardır. 'Udûl, sadece bir üslûptan başka bir üslûba geçişi ifade eden salt bir dönüşüm değil, aynı zamanda bu dönüşte birbirini dengeleyecek dilsel bir eşitlenmeyi de ifade eder. Dolayısıyla 'udûlde, aynılık değil mislilik söz konusudur.

¹³⁰ Muhammed Abdullah Dirâz, *en-Nebeü'l-'Azîm: nazarâtün cedîdetün fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1426/2005), 178.

¹³¹ Molla Huveys ed-Deyrazûrî, *Beyânü'l-meânî: Mürettebün hasebe tertîbi'n-nüzûl* (Dimeşk: Matbatü't-Terakkî, 1382/1965), 2: 188.

¹³² Abdülazîm el-Mut'înî, *Hasâisu't-ta'bîri'l-Kur'âni ve simâtühü'l-belâgiyye* (Kahire: Mektebetü vehbe, 1413/1992), 1: 203.

¹³³ Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm, *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (B.y.: Y.y., 1386/1966), 118.

¹³⁴ Muhammed Seyf el-Hammâdî, *el-'Udûl fi siyâğı'l-müştekkâti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Yüksek Lisans Tezi, Taiz Üniversitesi, 2007), 17.

¹³⁵ Temmâm Hassân, *el-Beyân fi ravâ'i'l-Kur'ân: dirâse lugaviyye ve üslûbiyye li'n-nassi'l-Kur'âni* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1413/1993), 346.

¹³⁶ Ebü'l-Feth İbn Cinnî, *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye* (Kuveyt: Dâru'l-kütübi's-sekâfiyye, ts.), 155.

¹³⁷ Ebü Muhammed Cemâlüddîn b. Hişâm, *Şerhu katri'n-nedâ ve bellü's-sadâ* (Kahire: Y.y., 1383/1963), 314.

Arap edebiyatında üslûp değişimini ifade eden zaman zaman da birbirinin yerine kullanılan müterâdîf denilebilecek bazı terimler vardır. Bu terimler şunlardır: "Mecâz, nakl, intikâl, tenakkul, tahrîf, inhirâf, rücû', iltifât, 'udûl, sarf, insirâf ve televvün.¹³⁸ Bu kavramlara tenvî',¹³⁹ iftinân ve *tefennün* de eklenebilir. Bu terimlere bakıldığında aralarındaki ortak noktanın değişim olduğu görülür. Bu kavramlar, her ne kadar üslûpla ilgili değişiklikleri ifade ederken birbirine yakın anlamda kullanılsalar da aralarında nüansların olduğu gözlemlenir. Üslûpta değişimi anlatan kavramlar hiyerarşisinde *tefennün* kavramı 'udûl kavramından, 'udûl kavramı da iltifât kavramından kapsam açısından daha geniş olduğu söylenebilir.¹⁴⁰ İçlemeden kaplama doğru hareket edildiğinde her iltifâtın 'udûl; her 'udûlün de *tefennün* olduğu mantıksal bir çıkarımdır. Kur'ân üslûbunun özellikleri anlatılırken bazen 'udûl kavramı zikredilmeksizin doğrudan *tefennün*le iltifât arasında ilişki kurularak, iltifâtın kelamda *tefennün* olduğu hatırlatılır.¹⁴¹ Bazen de "ومن عادة العرب التفنن في الكلام والعدول من أسلوب إلى آخر" örneğinde görüldüğü gibi udûl ve *tefennün* birbiriyle yan yana zikredilir.¹⁴² Bu iki kavram aynı zamanda i'câz vecihleri başlığı altında nazm ve üslûp i'câzları arasında aynı kategoride ele alınır.¹⁴³ Bu isimlendirmelerin ve sınıflandırmaların, müelliflerin kavramları kullanma tercihleriyle ilişkili olduğu görülür.

İbn Âşûr, Kur'ân üslûplarından birisi olarak isimlendirdiği 'udûlü; makamın, tekrarı gerekli kıldığı yerler hariç, lafız ve sîga tekrarından kaçınmak şeklinde tanımlar.¹⁴⁴ Kur'ân'da 'udûllerin araştırmacılar tarafından kendi içerisinde çeşitli açılardan tasnif edildiği görülür. Bunlar içerisinde; sarf 'udûlleri, nahiv 'udûlleri, belâgat 'udûlleri, savt 'udûlleri ve anlamsal 'udûller yer almaktadır.¹⁴⁵ 'Udûl yoluyla yapılan *tefennün* türleri arasında en başta iltifât ve takdîm-te'hîr gelmektedir. Bu iki kavram daha çok me'ânî ve beyân ilimleriyle ilgili konularda meydana gelen "belâgat 'udûlleri"¹⁴⁶ arasında zikredilir.

2.1.1. İltifât Yoluyla Tefennün

Zerkeşî iltifâtı,¹⁴⁷ "kelamı bir üslûptan başka bir üslûba taşımak" şeklinde tanımlamıştır. İltifâtın yaygınlık kazanmış tanımlarından birisi de, "ilk ifadeden sonra şahıs zamirlerinden birinden diğere geçiş"tir.¹⁴⁸ İltifât, ayrıca aynı âyet içerisinde ya da birbiriyle ilintili olan âyetler arasında şahıs ve zaman öğelerindeki değişim, olarak da tanımlanabilir. Bu değişimin sebebi, dinleyene yeni ve etkili söz söylemek, onu aktifleştirip canlı tutmak ve onun zihnini tekdüze bir ifadenin oluşturacağı usanç ve sıkıcılıktan korumak şeklinde açıklanmıştır.¹⁴⁹ Zerkeşî'nin açıklamalarına bakılacak olursa; iltifât, amaç açısından *tefennün*le aynı görünmekle birlikte mahiyet açısından bu iki kavramın birbirinden farklılıklar taşıdığını söylemek mümkündür. İltifât kavramı; tanım, şart ve çeşitleri bakımından *tefennünden* daha dar bir

¹³⁸ Hammâdî, *el-'Udûl fî siyâğî'l-müştekkâti fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 21-22.

¹³⁹ Muhammed Sâfi el-Müstegânimî, *Tasrîfü'l-kavl fî'l-kasasî'l-Kur'ânî dirâse belâgiyye tahliliyye li-kıssati Mûsâ (a.s.)* (İrbid: 'Âlemü'l-kütübî'l-hadîs, 1432/2011), 13.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 13-14.

¹⁴¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7: 311; Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 3: 216; Muhammed Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî* (Pakistan: Mektebetü'r-rüşdiyye, 1412/1992), 6: 126; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 4: 317.

¹⁴² Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1: 29; Şirbînî, *es-Sirâcü'l-münîr*, 1: 10; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 91; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 5: 26.

¹⁴³ Muhammed Seyyid Cibrîl, *İnâyetü'l-Müslimîn* (Medîne: Mecme'u'l-Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafü'ş-Şerîf, ts.), 40.

¹⁴⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 117.

¹⁴⁵ Murat Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 18-21; Hasan Duran, *Kur'ân-ı Kerim'de Teceddüt ve Sübüt Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri* (Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2019), 66-129.

¹⁴⁶ Tala, *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*, 20.

¹⁴⁷ Zerkeşî iltifâtın kısımları, sebepleri ve şartları üzerinde ayrıntılı olarak durmuştur. Bz. Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 314-338.

¹⁴⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 314; Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 289.

¹⁴⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 314.

754| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

alana hasredilmiştir. Özellikle hitap zamirleri ve mâzî-muzârî-emir gibi fiil değişimleri (sarf/morfoloji) üzerine çeşitli açılardan tasnif edilmesi, iltifât kavramını sınırlandırmıştır. Bu açıdan iltifât türünü, *tefennün*'ün alt kategorisinde zikretmek gerekir. Nitekim Hafâcî *tefennüm* iltifâtın daha kapsamlı görmüştür.¹⁵⁰ İbn Âşûr da Arap dilcilerinin, iltifât üslûbunu *tefennün*'ün en önemli türlerinden birisi olarak kabul ettiklerini belirtmiştir.¹⁵¹ Ayrıca bazı araştırmacılar iltifâta, tefnîn türlerinden bir tür olarak eserlerinde yer vermişlerdir.¹⁵²

Şahıs zamirleri arasındaki iltifât, altı başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıklar şunlardır: 1. Tekellümden hitaba, 2. Tekellümden gaybete, 3. Hitaptan tekellüme, 4. Hitaptan gaybete, 5. Gaybetten tekellüme, 6. Gaybetten hitaba.¹⁵³ Bazı müfessirler, mezkûr başlıklar altında Kur'ân âyetlerinde geçen iltifât ve *tefennün* arasındaki bağlantılara işaret etmişlerdir:

Fâtîha sûresinin birinci âyetinde geçen cümle “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” gaybet ifadesiyle başlamış ve beşinci âyette “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ” cümlesiyle hitap zamirine geçilmiş (iltifât) böylece gaybetten hitaba dönüşmüştür. Böyle bir değişimi ilk defa *tefennün* kavramıyla açıklayan müfessir Beyzâvî'dir.¹⁵⁴ Beyzâvî'den sonra Hatîb eş-Şîrbînî de bu âyeti tefsir ederken Beyzâvî'nin *tefennün*le ilgili ifadelerini aynen aktarır.¹⁵⁵ Sonraki dönemlerde İbn Acîbe (ö. 1224/1809),¹⁵⁶ Senâullah Pânîpetî (ö. 1225/1810),¹⁵⁷ Ettafeyyîş (ö. 1332/1914)¹⁵⁸ ve Âlûsî bu âyetteki iltifâtı *tefennün* olarak zikrederler. Âlûsî, buradaki gaybetten-hitaba iltifâtın sırrı üzerinde âlimlerin kafa yorduklarını dile getirir. O, iltifâtın umumi nüktesinin kelimada *tefennün* ve bir üslûptan bir üslûba 'udûl olduğunu belirtir.¹⁵⁹ Çağdaş müfessirlerden Muhammed Ali Sâbûnî (1930-2015) de buradaki gaybetten hitaba geçiş üslûbunun kelimada *tefennün* olduğunu söyler.¹⁶⁰

Tâhâ sûresinin ikinci âyeti “مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْفَى” tekellüm zamiri “أَنْزَلْنَا” ile başlarken, aynı anlatımın devam ettiği dördüncü âyetteki cümlede “تَنْزِيلًا مِمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى” tekellüm zamirinden çıkılarak “مِمَّنْ خَلَقَ” ifadesiyle gaybet zamirine geçiş yapılmıştır. Ebû Hayyân, iltifât yoluyla yapılan bu geçişi, *tefennün* olarak nitelendiren ilk müfessirdir.¹⁶¹ Senâullah Pânîpetî,¹⁶² Ettafeyyîş¹⁶³ ve Zuhaylî¹⁶⁴ (1932-2015) de söz konusu iltifâtın, kelimada *tefennün* amacıyla yapıldığını söyler. İltifâtın kısımları arasında bu geçiş, tekellümden gaybete geçiş (iltifât) şeklinde adlandırılır.¹⁶⁵ Tekellümden gaybete geçiş tarzındaki iltifât türünü, farklı örneklerde Semîn el-Halebî (ö. 756/1355)¹⁶⁶ ve İbn Âdil (ö. 775/1373) fesâhatte *tefennün*;¹⁶⁷ Senâullah Pânîpetî ise kelimada *tefennün* olarak zikretmiştir.¹⁶⁸

¹⁵⁰ Hafâcî, *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*, 1: 113; 6: 190.

¹⁵¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 116.

¹⁵² Nuaym, *Kavâ'idü't-tercîh*, 96.

¹⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 314-338; Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâga*, 212-213.

¹⁵⁴ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1: 29.

¹⁵⁵ Şîrbînî, *es-Sîrâcü'l-münîr*, 1:10.

¹⁵⁶ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdi İbn Acîbe Hasenî Şâzelî, *el-Bahru'l-medid fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998), 1: 60.

¹⁵⁷ Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, 1: 9.

¹⁵⁸ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, Aljamaie Tarikhi 1.0.

¹⁵⁹ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1: 91.

¹⁶⁰ Muhammed Ali Sâbûnî, *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâti'l-ahkâm* (Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzali, 1400/1980), 1: 40.

¹⁶¹ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7: 311.

¹⁶² Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, 6: 126.

¹⁶³ Muhammed b. Yûsuf Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd* (Umân: Vizâratü't-türâsi'l-kavmi ve's-sekâfe, 1408/1988), 10/2: 11.

¹⁶⁴ Vehbe ez-Zuhaylî, *Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec* (Dimaşk: Dâru'l-fikri'l-mu'âsir, 1418/1997), 16: 177.

¹⁶⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 316.

¹⁶⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürü'l-masûn*, 3: 216.

¹⁶⁷ Sirâcüddîn İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998), 5: 273.

¹⁶⁸ Senâullah Pânîpetî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, 8: 381.

Nahl sûresi 121. "شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ اجْتِنَاءً وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ" ve 122. "وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي "شَاكِرًا لِأَنْعَمِهِ", "اجْتِنَاءً" ve "وَهَدَاهُ" bölümlerinde peş peşe gaybet zamiriyle ifade edilirken bir sonraki âyette "وَأَتَيْنَاهُ" ifadesiyle tekellüme geçilmiştir. Bu âyetler arasında da gaybetten tekellüme geçişte iltifât örneği vardır. İbn Âşûr bu iltifâtı, üslûpta *te-fennün* olarak nitelemektedir.¹⁶⁹

2.1.2. Takdîm-Te'hîr Yoluyla Tefennün

'Udûl yoluyla üslûp değişikliğine gidilen türlerden biri de takdîm-te'hîrdir. Takdîm-te'hîr olgusu, belâgat üslûplarından biridir. Takdîm-te'hîr kavramları cümle içerisindeki sözcüklerin tertibiyle ilgilidir. İsim ve fiil cümlelerinde cümleyi oluşturan temel öğeler, kurallı bir dizilişe göre belirlenir. Arap dilinde fiil cümlelerinde *fiil+fâil+mef'ûl* öğeleri şeklinde kurallı bir sıralama vardır. İsim cümlelerinde ise önce *mübteda*, sonra *mübtedayı* tamamlayan cümle ögesi, *haber* gelir. Cümle öğelerinin sıralanışında, sonra gelmesi gerekeni öne almak takdîm; önce gelmesi gerekeni sona almak ise te'hîr olarak isimlendirilir.¹⁷⁰ Takdîm-te'hîr olgusu, çoğu zaman bağımsız olarak her cümlede ortaya çıkarken, kimi zaman da Kur'ân âyetlerinde aynı manayı ifade eden benzer anlatımlardaki değişikliklerde görülür. Takdîm-te'hîr yoluyla yapılan *tefennün* örnekleri, ikinci kategoride zikredilen ve *tefennün*'ün tanımında ortaya çıkan benzer anlatımlardaki üslûp değişiklikleri bağlamında ele alınacaktır.

Cümle öğelerinin önce ve sonra gelmesi mana açısından bazı hususiyetleri beraberinde getirdiği için Kur'ân'ın yorumlanmasında ve ince manaların ortaya çıkarılmasında önemli görülmüştür. Takdîm-te'hîre başvurma sebeplerini Sibeveyhi (ö.180/796) *inâyet ve ihtimâmla* sınırlı tutsa da¹⁷¹ Abdülkâhîr el-Cürcânî (ö. 471/1078) takdîm-te'hîrin başkaca birçok sebeplerinin olabileceğini ifade eder.¹⁷²

Takdîm-te'hîr konusunda müstakîl olarak yapılan bazı araştırmalarda bu üslûba başvurma gerekçeleri üzerinde, ayrıntılı bir şekilde durulmuştur. Konunun ayrıntılarıyla ele alınmasının, takdîm-te'hîr üslûbuna başvurma gerekçeleriyle paralel olarak ifadelerin taşıdığı ince manaların tespitini de sağladığı görülmektedir. Bu gerekçelerden şu şekilde özetlenebilir: Tahsis, ta'zîm, ihtimâm, muhatabın habere olan ilgisini çekme, mübtedânın devamlı hatırda ve gönülde olduğunu hissettirme, muhâtabın beklentisinin aksine bir ihbârda bulunma, te'kît/pekiştirme, mübâlağa/edebî abartı, müsnedün ileyhe yönelik şüphe olduğu durumlarda, müsnedün ileyhi ikrâr ettirme/onaylatma, uyarma/yadırgama, sevinci hızlandırmak, sürpriz ve beklenmedik durumları tasvîr, olumsuz bir durumun bir an önce iletilmesi, telezüz/haz alma, genel olumsuzluk, kısmî olumsuzluk, iyiye yorma ve moral verme, sevinci hızlandırmak, müsnede yönelik şüphe durumunda, yadırgama ve azarlama, neşelendirme, moral verme ve yanlış anlaşılmayı engelleme vb..¹⁷³ Zikredilen bu gerekçeler, takdîm-te'hîr gibi *te-fennün* kavramı üzerinde de müstakîl çalışmalar yapılması durumunda, Kur'ân'daki mana inceliklerinin ortaya çıkarılmasına katkı sağlanacağını göstermektedir.

Arap dilciler, fesâhatteki hâkimiyetlerini ve sözdeki ustalıklarını göstermek için takdîm-te'hîr yöntemini kullanmışlardır.¹⁷⁴ Takdîm-te'hîr konusu, hem nahiv hem de me'ânî ilimleriyle ilgili olduğu için¹⁷⁵ bir taraftan ifadeye eşsiz bir güzellik katma anlamında *te-fennün*'ü, diğer taraftan ise bu güzelliğin ötesinde asıl ve ince manaları gündeme getirmektedir.

¹⁶⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 14: 317.

¹⁷⁰ İbn Fâris el-Kazvînî, *es-Sâhibî fikhi'l-luga ve sünenü'l-'Arabî fî kelâmihâ* (B.y.: Muhammed Ali Beyzûn, 1418/1997), 189; Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 233.

¹⁷¹ Ebû Bîşr Sibeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1988/1408), 1: 56.

¹⁷² Ebû Bekr el-Cürcânî, *Delâilü'l-'i'câz* (Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1413/1992), 108.

¹⁷³ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)* (İstanbul: Ocak Yayınları, 2007), 4-6.

¹⁷⁴ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 233.

¹⁷⁵ Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*, 33.

756| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

Zerkeşi, tek kıssada bir lafzın bir yerde takdîm, başka yerde te'hîr edilerek gelmesinin sebebini, fesâhatte *tefennün* ve sözü farklı üslûplarda söylemek olarak açıklar. Bakara sûresinin 58. âyetinde *hitâ* kelimesi "وَاقْبَلُوا طَافًا" te'hîr edilerek, A'râf sûresinin 161. âyetinde ise "وَاقْبَلُوا طَافًا" takdîm edilerek gelmektedir. Zerkeşi, aynı manayı ifade eden bu iki âyet arasındaki takdîm-te'hîr örneğini, *tefennün* olarak niteler.¹⁷⁶ Süyûtî de aynı âyeti örnek verdiği takdîm-te'hîr kısmında, bir lafzın bir yerde takdîm, başka bir yerde te'hîr edilmesinin nükteleri arasında; *siyaka* (bağlam) uygunluk, önemli görülün hususun vurgulanması (i'tinâ) ve fesâhatte *tefennün* gibi hedeflerin olduğunu zikreder.¹⁷⁷

Ebû Hayyân, *kısd* "بِالْقِسْطِ" kelimesinin Nisâ sûresinin 135. âyetinde "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا" geçtiği üzere takdîm; Mâide sûresinin 8. âyetinde ise "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا" te'hîr edildiğini söyler. O böyle bir üslûp farklılığını, kelimada genişlik ve fesâhatte *tefennün* olarak niteler.¹⁷⁸ Ebû Hayyân, Bakara sûresinin 264. âyetinde "لَا يَقْدِرُونَ عَلَىٰ" ibaresinin farklı oluşlarını fesâhatte *tefennünden* ve takdîm-te'hîrdeki değişiklikten kaynaklandığını ifade eder.¹⁷⁹ Ebû Hayyân'ın her iki ibarede mana birliğine dikkat çekmesi¹⁸⁰ *tefennün* kavramının ıstılâhî öğelerini kullandığını göstermektedir.

Ebû Hayyân'ın takdîm-te'hîr yoluyla belâgatte *tefennüne* verdiği örneklerden biri de, aralarında mana birliği olan Yâsîn sûresinin 20. âyetinde "وَجَاءَ مِنَ الْقَرْيَةِ تِسْعًا" şeklinde geçen ibareyle Kasas sûresinin 20. âyetindeki "وَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْقَرْيَةِ تِسْعًا" ibaresi arasındadır.¹⁸¹ Arapça'da tertibe göre; "مِنَ الْقَرْيَةِ تِسْعًا" ibaresi, Kasas sûresinde olduğu gibi sonra gelmesi gerekirken, Yâsîn sûresinde önce gelmiştir. Bu iki âyet arasındaki takdîm-te'hîri, Ebû Hayyân'dan naklen Âlûsî¹⁸² ayrıca Eттаfeyyîş ve son dönem âlimlerinden Herarî belâgatte *tefennün* olarak zikreder.¹⁸³ Herarî *tefennünün*, lafzın bediî güzelliklerinden biri olduğunu söyler.¹⁸⁴

Âlûsî, Nisâ sûresinin 136. âyetinin "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ الْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ" birinci bölümünde "وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا" Allah lafzından sonra "وَرَسُولِهِ", ikinci bölümde ise "وَمَلَائِكَتِهِ" ifadelerinin takdîmiyle her iki yerdeki tertip değişikliğini, üslûpta *tefennün* kategorisinde değerlendirildiğini söyler.¹⁸⁵

İbn Âşûr, Hûd sûresinde iki farklı âyette "قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ بَيْتَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَايَاكُمْ مِنْ رَبِّي وَآتَايَاكُمْ مِنْ رَبِّي وَآتَايَاكُمْ مِنْ رَبِّي" (Hûd 11/28) "قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ إِنْ كُنْتُمْ" (Hûd 11/63) şeklinde geçen ibarelerde "مِنْهُ" lafzının takdîmiyle, birbirine benzeyen sözün yeniden ifade edilmesinde tek bir yöneme bağlı kalmamak için yapılan değişikliği, *tefennün* kavramıyla ifade eder.¹⁸⁶ İbn Âşûr, Kur'ân'da fayda ve zarar kavramlarının yer değiştirerek bazen fayda, bazen zarar kelimelerinin önce gelmesinin yalnızca *tefennün* amaçlı olduğunu söyler.¹⁸⁷

¹⁷⁶ Zerkeşi, *el-Burhân*, 3: 287.

¹⁷⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 47; Süyûtî, *Mu'terakü'l-akrân*, 1: 128.

¹⁷⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 4: 196.

¹⁷⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6: 423.

¹⁸⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6: 423.

¹⁸¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 9: 55.

¹⁸² Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11: 397.

¹⁸³ Eттаfeyyîş, *Tefsîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Maskat: Vizâratü't-türâsi'l-kavmi ve's-sekâfe, 1406/1986), 11: 27; Hasan el-Herarî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru tavki'n-necât, 1421/2001), 23: 499.

¹⁸⁴ Herarî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân*, 23: 499.

¹⁸⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3: 164.

¹⁸⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 12: 111.

¹⁸⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 18: 320.

2.2. Harf Değişimi Yoluyla Tefennün

Kur'ân'da makam, bazen iki ya da daha fazla şeyin eşitliğini gerektirebilir. Bu koşulda hatip (belîğ) ikisinden birini tercih etmekte muhayyerdir. Böyle bir durumda hatibin her ikisini de kullanması *tefennün* olarak nitelendirilir.¹⁸⁸

Zemahşerî, harf değişimlerini *tefennün* olarak niteleyen ilk müfessirlere aittir. O, önce Hûd sûresinin 93. âyetinde geçen “سَوْفَ تَعْلَمُونَ” ibaresinin başına *fâ* getirmekle getirmemek arasında ne fark olduğu sorusunu ortaya atar. Daha sonra *fâ*'nın getirilmesinin aslen vasletmek için konulmuş bir harfle yapılmış açık bir vasl, getirilmemesinin ise mukadder bir soruya cevap niteliği taşıyan yeni bir cümle olarak takdîrî (gizli) bir vasl olduğunu söyler. Zemahşerî, “سَوْفَ” edatının bazen önceki cümleye *fâ* ile bazen de yeni bir cümle (istînâf) ile bağlandığını (vasl) belirtir. O böyle bir değişikliğin Arap belâgatçılarının âdeti olan, “belâgatte *tefennün*”den kaynaklandığını ifade eder.¹⁸⁹ Zemahşerî'nin bu değerlendirmelerini daha sonra birçok müfessir, bu âyetin tefsirinin yapıldığı yerde nakletmiştir.

Zemahşerî, hurûf-ı mukattaanın birbirinden hem sayı hem de harf değişimi bakımından farklı olmasının sebepleri üzerine bazı açıklamalarda bulunur. O, böyle bir farklılığın, Araplar'ın söz söylerken tekdüze bir üslûp değil, farklı üslûp ve yöntemler kullanmalarından kaynaklandığını belirtir. O, hurûf-ı mukattaa arasındaki bu değişikliği, *iftinân* kavramıyla ifade eder.¹⁹⁰

Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'nın Cennette kalmalarıyla ilgili olarak Bakara ve A'râf sûrelerinde aynı manayı ifade eden benzer lafızlar bulunmaktadır. Bakara sûresinde “وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ” Dedik ki: “Ey Âdem! Sen ve eşin cennete yerleşin. Orada dilediğiniz gibi bol bol yiyin” (el-Bakara 2/35), A'râf sûresinde ise “وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا” “Ey Âdem! Sen ve eşin cennette kalın. Dilediğiniz yerden yiyin” (el-A'râf 7/19) şeklinde geçmektedir. *Tefennüne* konu olan harf değişimi Bakara sûresinde “وَكُلَا” lafzında atf vâviyla, A'râf sûresinde ise “فَكُلَا” şeklinde tefrî' fâsi ile gelmiştir. İbn Âşûr'a göre her ikisi de makama mutabıktır. Çünkü anlatım içerisinde iskâna göre “yiyin” eylemi ikincil bir konudur. İki şey arasındaki böyle bir değişim, tekrar eden manaya yeni manalar katmak ve üslûp değişimini çeşitlendirmek içindir. Yoksa mana tekrarı, sadece hatırlatmak için yapılmaz.¹⁹¹

2.3. Yakın Anamlı/Müterâdif Kelimeler Yoluyla Tefennün

Tefennün çeşitlerinden birisi de Kur'ân'da aynı konunun tekrar anlatıldığı yerlerde bir üslûptan başka bir üslûba yakın anlamlı/müterâdif kelimelerin kullanımıyla geçilmesidir. Nitekim Arapça'nın *tefennün* dili olduğu, lafızların tekrar edilmesinin ve yeniden söylenmesinin hoş görülmediği ifade edilmiştir. Aynı manayı ifade eden sözün yeniden söylenmesi gerekli hale geldiğinde müterâdif kelimelerin, söz konusu lafzın tekrarıyla kaçınmaya yardımcı olduğu da dile getirilmiştir.¹⁹²

Müterâdif kelimeler kullanmak suretiyle yapılan *tefennün*, Kehf sûresinde “وَمَا أَظُنُّ” ve “وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي” (el-Kehf 18/36) ve Fussilet sûresinde geçen “وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُجِعْتُ إِلَى رَبِّي إِنَّ لِي” (Fussilet 41/50) âyetleri arasında görülmektedir. Bu benzer ve tekrar gibi görünen âyetlerde “رُجِعْتُ” ve “رُجِعْتُ” fiilleri değişmiştir. Bu şekildeki değişiklik, yakın anlamlı kelimelerin kullanılması yoluyla yapılan *tefennün* çeşididir.¹⁹³

¹⁸⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 118.

¹⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 424.

¹⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 30-31.

¹⁹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 118.

¹⁹² Muhammed Tâhir el-Meysâvî, *Cemheratü Makâlât ve resâilü şeyh el-imâm Muhammed Tâhir İbn Âşûr* (Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1436/2015), 3: 1119.

¹⁹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 68.

758| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

Bir diğer müterâdif kelime yoluyla yapılan *tefennün* örneği; Enâm sûresinin 99. âyeti içerisinde geçen “مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ” ibaresinde, *sebeh* kökünden türeyen *istibâh* ve *teşâbüh* kavramları arasında ortaya çıkmaktadır. Tek ibarede aynı lafzın “وَعَرَّ مُشْتَبِهًا” şeklinde yeniden söylenmesi hoş olmadığı için yakın anlamlı/müterâdif kelime yoluyla lafız çeşitliliğine (*tefennün*) gidilmiştir.¹⁹⁴ İbn Âşûr bunun sebebinin ayrıca, *müştebih* “مشتبه” lafzının aksine *müştebih* “مُتَشَابِهٍ” lafzında ses uzatması olduğu için kelimenin sonunda sesi kesip durmaya (vakf) daha uygun olduğunu söyleyerek açıklar.¹⁹⁵ İbn Âşûr'un bu açıklaması, âyetlerdeki *tefennün* gerekçelendirilip anlamlandırılırken Kur'ân'ın nazmından kaynaklanan i'câzının yanı sıra fonetik i'câzın da hesaba katılmasının gerekli olduğunu göstermektedir.

Bazı müfessirler de aynı konuyu anlatan benzer ibarelerde yakın anlamlı/müterâdif kavramların kullanılmasını üslûp açısından fark edip böyle bir üslûbu *tefennün* olarak isimlendirmişlerdir. Ancak *tefennün*'ün çeşidiyle ilgili bilgi vermemişlerdir.¹⁹⁶

Yukarıda zikredildiği gibi bazı âlimler, Yâsîn sûresinin 20. âyetinde geçen “وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ” ibaresini, Kasas sûresinin 20. âyetinde geçen “وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ” ibaresiyle birlikte değerlendirerek “مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ” ibaresinin takdîmini *tefennün* olarak nitelemiştir. İbn Âşûr ise Yâsîn sûresinin 13. âyetinde *karye ashabi* “أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ” olarak geçen şehrin, 20. âyette *tefennünden* dolayı medine “أَقْصَى الْمَدِينَةِ” şeklinde zikredildiği hususuna dikkat çekmiştir.¹⁹⁷ Dolayısıyla âyette geçen medîne lafzı, biri başka sûrede, diğeri aynı sûrede olmak üzere, iki farklı âyetin göz önünde bulundurulması neticesinde hem takdîm-te'hîr yoluyla, hem de yakın anlamlı/müterâdif kelime yoluyla *tefennüne* konu olmaktadır.¹⁹⁸

2.4. İ'tirâz, Tanzîr ve Tezyîl Yoluyla Tefennün

İbn Âşûr, Kur'ân'da aynı manayı ifade eden benzer anlatımlardaki üslûp değişikliklerini *tefennün* olarak gördüğü gibi aynı zamanda *i'tirâz*, *tanzîr* ve *tezyîl* yoluyla yapılan anlatımları da *tefennün* kategorisinde değerlendirmektedir.

İ'tirâz, terim olarak, mana açısından birbirini takip eden iki söz arasına giren başka bir söz şeklinde tanımlanır. Bu kavramın yerine *istitrat* kavramı da kullanılır. İ'tirâz cümlesine, ara cümle de denir. Bu cümle olmasa da asıl maksat anlaşılır. İ'tirâz cümlesi, iki sözü bir amaçtan dolayı birbirinden ayırır.¹⁹⁹ İbn Âşûr, Kur'ân'da birbiriyle bağlantılı iki söz arasına giren bu tarz ara cümleleri, *tefennün* olarak tanımlar.²⁰⁰

İbn Âşûr, Nisâ sûresinin 30. ve 32. âyetleri arasında yer alan “إِنْ تَجْتَبُوا كِبَائِرَ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ” “تَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَنُدْخِلْكُمْ مُنْجَلًا كَرِيمًا” âyetinin, i'tirâzî bir cümle olduğunu söyler. O, adam öldürme ve haksız yolla mal yeme gibi iki büyük günahın zikredilmesinden sonra ara cümlelerin gelmesinin münasip olduğunu söyler. Ayrıca İbn Âşûr, bu şekilde, bir üslûptan başka bir üslûba geçişin (*tefennün*), Kur'ân'ın sürekli kullandığı bir husus olduğunu belirtir.²⁰¹

İbn Âşûr'un *tefennün* olarak tanımladığı yollardan biri de tezyîldir. Tezyîl, sözlükte bir şeyi başka bir şeye ek yapma demektir. Terimsel manasıyla tezyîl, bir cümlemin arkasından o cümlemin mantûkunun delâletini ya da mefhûmunu pekiştiren ve anlamını içeren bir başka

¹⁹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 68.

¹⁹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 7: 402.

¹⁹⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 392; Cemâlüddîn İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Camiatü's-şârika, 1427/2006), 6: 344; Herarî, *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân*, 29: 502.

¹⁹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 22: 365.

¹⁹⁸ *Tefennün*'ün hangi alanlarda kullanıldığının özet bir şekilde aktarıldığı bu makalede, yapılan *tefennün*'ün hangi mana inceliklerine sebep olduğu veya hangi mana inceliğinden ötürü lafzın ve ibarenin bu şekilde değişime uğradığı yönündeki anlamlandırma çabaları kapsam dışında bırakılmıştır. Literatürde bu tarz *tefennün*lerin her biri, hemen ayrı bir makale konusunu teşkil edebilecek zengin açılımlara ilham vermiştir. Örnek bir çalışma için bk. Ahmet Sait Sıcak, “Kur'ân'da Tasrîf Olgusu ve Kur'ân Kissalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi”, *Şarkiyat Dergisi*, 11/2 (Ağustos 2019): 734-762.

¹⁹⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 56.

²⁰⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 1: 116.

²⁰¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 5: 26.

cümlelerin getirilmesidir. Tezyîl kısaca, daha önce tafsilatlı şekilde anlatılan konunun, genel ve kapsayıcı ifadelerle özet olarak yeniden dile getirilmesidir. Tezyîlin en önemli işlevi, önceki cümleyi anlamayan için mananın ortaya çıkmasında, anlayan için de mananın iyice yerleşmesinde delil mesabesinde olmasıdır.²⁰² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* isimli eserinde tezyîlle yakın anlamda olan *fezleke* kavramını zaman zaman birlikte kullanır.²⁰³

İbn Âşûr, tefsirinde yeri geldiğinde hangi âyetlerin ve âyet bölümlerinin tezyîl olduğunu açıklar. O, âyet sonlarında yer alan “وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ”²⁰⁴ (el-Enfâl 8/70), “وَبِئْسَ الْمَصِيرُ”²⁰⁵ (et-Tevbe 9/73), “كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَاجِ الْمُؤْمِنِينَ”²⁰⁶ (Yûnus 10/103), “إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ”²⁰⁷ (el-Hicr 15/77), “وَمَنْ يَظْلَمْ مِنْكُمْ نُدْفَعْ عَذَابًا كَبِيرًا”²⁰⁸ (el-Furkân 25/19), “إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ”²⁰⁹ (Fussilet 41/39), “وَالْأَمْرُ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ”²¹⁰ (el-İnfîtâr 82/19) ve benzer türdeki ifadeleri genellikle tezyîl olarak adlandırır. Ayrıca âyet sonlarında gelmeyip, pasajlar içerisinde yer alan ya da müstakil âyet olarak gelen “الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ”²¹¹ (el-Bakara 2/147), “كَذَلِكَ يَرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسِرَاتٍ عَلَيْهِمْ”²¹² (el-Bakara 2/167), “هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ”²¹³ (el-Bakara 2/179), “وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ”²¹⁴ (Âl-i İmrân 3/138), “وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ”²¹⁵ (en-Nisâ 4/25), “إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا”²¹⁶ (Tâhâ 20/64) ve “اسْتَعْلَىٰ”²¹⁷ (el-Müzzemmil 73/19) gibi ifadeleri de tezyîl olarak zikreder.

İbn Âşûr'un *tefennün* tanımında üslûptan üslûba geçiş için kullandığı bir başka yöntem de tanzîrdir. Tanzîr, iki benzer hususun arka arkaya zikredilmesi demektir.²¹⁸ İbn Âşûr, *tefennün* kavramını tanımladığı yerde tanzîr yoluyla *tefennüne* işaret etse de tefsirinde bu kavramı kullanırken *tefennüne* herhangi bir atıfta bulunmaz. Ancak bu kavramın yanında, isim olan ve benzerleri anlamına gelen *nazîr* ve *nezâir* kelimelerini çokça kullanır. İbn Âşûr, benzer âyetlerdeki üslûp değişikliğiyle ilgili olarak “كَذَلِكَ نَطْبِعُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ” (Yûnus 10/74), “كَذَلِكَ يَطْبِعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الْكَافِرِينَ” (el-Arâf 7/101) şeklinde gelen bu üç âyetin farklı olarak gelmesini *tefennün* olarak zikreder.²¹⁹

İbn Âşûr'un Kur'an'da bir üslûptan başka bir üslûba geçme yöntemleri arasında zikrettiği i'tirâz, tanzîr ve tezyîlin müfessirler tarafından daha önce *tefennün* olarak adlandırılmadığı tespit edilmiştir. Bu yönüyle mezkûr kavramların, *tefennün* sanatını tanımlamadaki yerini alması İbn Âşûr'un terminolojiye yaptığı önemli bir katkılardandır.

Tanzîr ve tezyîl, *tefennün*'ün ortak tanımları arasında yer alan “aynı mananın farklı biçimde ifade edilmesi” olgusuyla örtüşürken, i'tirâzın örtüşmediği gözlemlenmiştir. İ'tirâzda üslûp değişikliği söz konusu olmakla beraber, bu kavram Ebû Hilâl el-Askerî'nin “mana tek olmasına rağmen iki pasaj arasındaki lafız değişikliği” tanımındaki özellikleri taşımaz. Eğer Kur'an'da yer alan ara cümleler, üslûp değişikliğine sebep olduğundan dolayı *tefennün* olarak

²⁰² Zerkeşî, *el-Burhân*, 3: 68; Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 250.

²⁰³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 8: 113; 11: 153; 12: 196.

²⁰⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 10: 81.

²⁰⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 10: 267.

²⁰⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 11: 299.

²⁰⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 14: 70.

²⁰⁸ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 18: 342.

²⁰⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 24: 303.

²¹⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 30: 185.

²¹¹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 2: 41.

²¹² İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 2: 99.

²¹³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 2: 144.

²¹⁴ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 4: 97.

²¹⁵ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 5: 15.

²¹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 16: 257.

²¹⁷ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 29: 277.

²¹⁸ M. Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 570.

²¹⁹ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr*, 11: 246.

760| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

kabul edilecekse, bu durumda Kur'ân'daki bütün üslûp değişikliklerinin *tefennün* olarak zikredilmesi gerekir. İbn Âşûr'un *tefennün* tanımlaması, bu yönüyle daha önceki *tefennün* kavramının kapsamını genişletmiş dolayısıyla örneklerini de çoğaltmış görünmektedir.

SONUÇ

İftinân, farklı üslûp ve türlere yönelmek; ilk dönemlerden itibaren Arapların dildeki adetlerini yansıtabilecek şekilde Kur'ân'da bulunan üslûp değişikliğini tanımlamak için kullanılan *tefennün* ise üslûp ve türleri çeşitlendirmek manasındadır. Sözde *tefennün*, *iftinân*la aynıdır. *İftinân* kavramı bazı eserlerde bedi' ilmi başlığında *el-muhassinâtü'l-ma'nevîyye* konusu altında incelenmiştir. Arap edebiyatında *iftinân* kavramının tanımlanmasına rağmen *tefennün*, belâgat ilimleri içerisinde herhangi bir bab başlığı altında ya da başka bir yerde tanımlanmamıştır. *Tefennün*, daha çok *iftinân* kavramı tanımında geçen eylemin yapılsını ifade etmede tercih edilmiştir. Bu tercih *tefennün* kavramının zaman içinde anlam daralmasına maruz kalarak bedi' ilminde *iftinân* olarak isimlendirilmiş sanat türüne hasr edilmesiyle sonuçlanır.

İslâmî ilimler sahasında telif edilen ilk dönem eserlerde *tefennün* kelimesi, âlimlerin çeşitli sahalardaki bir veya birden fazla alandaki uzmanlık, derinlik ve maharetlerini belirtmede kullanılmıştır. Sonraki dönemlerde etkili konuşma ve hitabet sanatındaki yetkinliği ifade etmede *iftinân* kavramının tercih edildiği göze çarpmaktadır. Ebû Hilâl el-Askerî, "mana tek olmasına rağmen iki paragraf arasındaki lafız değişikliği"ni kelimada *tefennün* olarak adlandırır. Askerî'nin yaptığı bu tanım, *tefennün* kelimesinin kavramlaşma sürecinde önemli bir dönüm noktasıdır.

Zemahşerî, Kur'ân tefsirinde *tefennün* kavramına ilk atıfta bulunanlardandır. O, *iftinân* ve *tefennün* kavramlarını aynı manada kullanmıştır. Zemahşerî ağırlıklı olarak *iltifât* türünün örneklerini *iftinân* olarak değerlendirmiştir. Ebû Bekir er-Râzî, *tefennün* kavramının ıstihâh anlamını yansıtabilecek şekilde *tefennünle tekrar* arasında bağlantı kurarak *tefennünün tekrann* verdiği bıkkınlıktan kaçınmak için yapıldığını dile getirmiştir.

Hicri VIII. Yüzyıldan itibaren *tefennüne*, tefsir kaynaklarında çokça atıfta bulunulmuştur. Hicri XI. Yüzyıl sonrasından günümüze kadarki süreçteyse *tefennün*, İbn Âşûr başta olmak üzere birçok müfessirin Kur'ân'ı anlama ve açıklamada kullandıkları temel kavramlar arasında yer almıştır. *Tefennün* kavramına eserlerinde yer veren müellifler arasında; Beyzâvî, Nisâbü'rî, İbn Cemâa, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, Zerkeşî, Süyûtî, Hatîb eş-Şîrbînî, Şihâbüddîn el-Hafâcî, Âlûsî, Reşîd Rızâ ve İbn Âşûr öne çıkmaktadır. Bu müfessirlerin çoğu, *tefennün* kavramını tanımlamak yerine, onun işlevi, faydası ve gayesi üzerinde durmuşlardır. Özellikle söz konusu müfessirlerin kullanımlarından başlayarak, bedi' ilminde *iftinân* olarak isimlendirilmiş sanatla, *tefennünün* anlam alanlarının farklılaştığı görülür. Böylelikle sözlük anlamları aynı olan iki kelime kavramlaşma sürecinde birbirlerinden ayrılır.

Mezkûr müfessirler arasında İbn Âşûr, *tefennün* kavramını etraflıca tanımlayıp bu kavramın yerleşmesinde önemli katkılar sunmasıyla temayüz eder. İbn Âşûr *tefennünü*, "i'tirâz, tanzîr, tezyîl ve tekrar durumunda müterâdifleri getirme yöntemleriyle Kur'ân'ın bir üslûptan başka bir üslûba geçişteki eşsizliği" şeklinde tanımlar. Yapılan bu tarif, *tefennün* kavramının ilk defa en kapsamlı şekilde yapılmış tanımı olarak öne çıkmıştır. *Tefennün*, Kur'ân üslûbunda benzer manayı farklı bir lafızla ifade etme, iki âyet arasındaki üslûp farklılığı, kıssa tekrarındaki farklılık, lafızlardaki ve müterâdif kullanımındaki farklılık ve değişkenlik, çeşitlilik, benzerlerinden farklı olma ya da aynı lafzı tekrar etmekten kaçınma olarak da açıklanmıştır.

Tefennün kavramının işlevi, amacı ve faydaları arasında; "ifadeyi tekdüze bir üslûptan kurtarmak, tekrardan kaçınmak, sözü yenileyip ona canlılık kazandırmak, dile lezzet katmak, bıkkınlığı yok etmek, dinleyeni canlı tutmak, sıkıcılıktan kaçınmak, kelâmî işitenlerin daha fazla kulak kesilmelerine vesile olmak, sözü dikkatle dinlemeyi sağlamak, tedebbür ve tezekkür için zihni aktif hale getirmek, ince ve nükteli manaların ortaya çıkmasını sağlamak, bazı noktalara işaret etmek, atıfta bulunmak ve dikkat çekmek" gibi fonksiyonlar öne çıkmaktadır.

İlgili literatürde Kur'ân'ın i'câz özellikleri yansıtılırken birçok kez *tefennüne* atıfta bulunulur. İ'câz tefennün ilişkisinin tarihsel gelişimine bakıldığında tefennünün önemli bir i'câz vechi olarak kabulüyle sonuçlanan bir sürecin varlığına şahit olunur.

Bir üslûptan başka bir üslûba geçiş olarak adlandırılan *tefennün*ün çeşitli şekillerde yapıldığı tespit edilmiştir. *Tefennün*ün yapılışında ve icra edilmesinde ortaya çıkan söz konusu yöntemler şunlardır: 'Udûl yoluyla *tefennün*, iltifât yoluyla *tefennün*, takdîm-te'hîr yoluyla *tefennün*, harf değişimi yoluyla *tefennün*, müterâdif kelimeler yoluyla *tefennün*, i'tirâz, tanzîr ve tezyîl yoluyla *tefennün*. *Tefennün*ün sahip olduğu kapsam sebebiyle üzerinde daha birçok akademik araştırmanın yapılmasını gerekli kılan, ayrıca Kur'ân lafız ve manalarına ait inceliklerin anlaşılmasına büyük katkılar sağlayacak önemli bir kavramdır.

Yapılan araştırma sonucunda edinilen bilgiler *tefennün*le doğrudan ya da dolaylı olarak aynı anlam alanlarını işaret eden *tekrâru'l-Kur'ân*, *lafzî müteşâbih*, *tasrîf* ve 'udûl/terimlerinin arasındaki bağlantıların araştırılmasını da gündeme getirmiştir.

KAYNAKÇA

- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Mu'cemu'l-furuku'l-lugaviyye*. B.y.: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1412/1991.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Mısır: Dâru'l-meârif, 1418/1997.
- Bezzâvî, Ebû Saîd. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1418/1997.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luga ve sihâhu'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, 1407/1987.
- Cibrîl, Muhammed Seyyid. *İnâyetü'l-Müslimîn bi ibrâzi vucûhi'l-i'câz fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Medîne: Mecme'u'l-Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafü's-Şerîf, ts.
- Cürcânî, Ebû Bekr. *Delâilü'l-i'câz*. Kahire: Matbaatü'l-medenî, 1413/1992.
- Devlîoğlu, Ferit. *Osmanlı-Türkçe Ansiklopedik Luğat*. 4. Baskı. Ankara: Aydın Kitabevi, 1980.
- Deyrazûrî. Molla Huveys, *Beyânü'l-meânî: Mürettebün hasebe tertîbi'n-nüzûl*. Dimeşk: Matbaatü't-terakkî, 1382/1965.
- Dirâz, Muhammed Abdullah. *en-Nebeü'l-'Azîm: nazarâtün cedîdetün fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1426/2005.
- Duran, Hasan. *Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri*. Yüksek Lisans Tezi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, 2019.
- Durmuş, İsmail. "İftinân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ebû Hayyân, el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1420/2000.
- Ensârî, Zekerîyyâ. *Fethu'r-Rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1403/1983.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Teysîru't-tefsîr li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Maskat: Vizâratü't-türâsî'l-kavmi ve's-sekâfe, 1406/1986.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*, Aljamaie Tarikhi 1.0.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf. *Himyânü'z-zâd ilâ yevmi'l-meâd*. Umân: Vizâratü't-türâsî'l-kavmi ve's-sekâfe, 1408/1988.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.
- Hafâcî, Şehâbeddîn. *Hâşiyetü's-Şihâb 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî, İnâyetü'l-kâdî ve kifâyetü'r-râzî 'alâ tefsîri'l-Beyzâvî*. Beyrut: Dâru sadr, ts.
- Halebî, Semîn. *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, ts.
- Hammâdî, Muhammed Seyf. *'Udûl fi siyaği'l-müştekkâti fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Yüksek Lisans Tezi, Taiz Üniversitesi, 2007.

762| Ahmet Sait Sıcak. Kur'ân'da Benzer Mana ve Lafızlarda Tefennün

- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhîru'l-belâga fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1431/2010.
- Herarî, Hasan. *Tefsîru hadâiki'r-ravh ve'r-reyhân fi ravâye 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1421/2001.
- Heravî, Ebû Ubeyd. *el-Garibü'l-musannef*. Medine: Mecelletü'l-câmiati'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Acîbe, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Mehdî Hasenî Şâzelî. *el-Bahru'l-medîd fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Kahire: Doktor Hasan Abbas Zekî, 1419/1998.
- İbn Âdil, Sirâcüddîn. *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- İbn Akîle, Cemâlüddîn. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Şârîka: Camiatü's-şârîka, 1427/2006.
- İbn Arafе, et-Tûnisî. *Tefsîru İbn Arafе*. Tunus: Merkezu'l-buhûs bi'l-külliyeti'z-Zeytûniyye, 1406/1986.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnusî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1404/1984.
- İbn Cemâa, Bedruddîn. *Keşfü'l-me'ânî fi'l-müteşâbihî mine'l-Mesânî*. el-Mansûr: Dâru'l-vefâ, 1410/1990.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth. *el-Lüma' fi'l-'Arabiyye*. Kuveyt: Dâru'l-kütübs's-sekâfiyye, ts.
- İbn Ebi'l-İsba', Abdülazîz. *et-Tahrîru't-Tahbîr fi Sinâati's-Şî'ri ve'n-Nesr ve Beyâni İcâzi'l-Kur'ân*. Kâhire: el-Meclisü'l-e lâ li's-suûni'l-İslâmi, ts.
- İbn Fâris, el-Kazvîni. *es-Sâhibî fikhi'l-luga ve sünenü'l-'Arabî fi kelâmihâ*. B.y.: Muhammed Ali Beyzûn, 1418/1997.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *Şerhu Katri'n-Nedâ ve bellü's-sadâ*. Kahire: Y.y., 1383/1963.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru sâdır, 1414/1994.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasan. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam fi'l-luga*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1421/2000.
- Kaçar, Halil İbrahim. *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Taktîm-Te'hîr)*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2007.
- Kara, İsmail. "Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Modern Felsefe Terimlerine Dair Çalışmaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000): 189-279.
- Kuşcu, İrfan. *Kur'an'ın Tasrîf Üslûbu (Tahlîli ve Temellendirilmesi)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.
- Mahfûz, Ali. *Fennü'l-hatâbe ve i'dâdü'l-hatîb*. Kahire: Dâru'l-i tisam, ts.
- Meydânî, Habenneke. *el-Belâgatü'l-'Arabiyye*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem. Beyrut: Dâru's-Şâmiye, 1417/1996.
- Meysâvî, Muhammed Tâhir. *Cemheratü Makâlât ve resâilu şeyh el-imâm Muhammed Tâhir İbn Âşûr*. Ürdün: Dâru'n-nefâis, 1436/2015.
- Mustafa, İbrahim v.dğr. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. İskenderiyye: Dâru'd-da ve, ts.
- Mut'îni, Abdülazîm. *Hasâisu't-Ta'bîri'l-Kur'ânî ve Simâtühü'l-belâgiyye*. Kahire: Mektebetü vehbe, 1413/1992.
- Müstegânimî, Muhammed Sâfi. *Tasrîfü'l-kavl fi'l-kasasi'l-Kur'ânî dirâse belâgiyye tahlîliyye li-kıssati Mûsâ (a.s.)*. İrbid: 'Âlemü'l-kütübi'l-hadîs, 1432/2011.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, h. 1416/1996.
- Nuaym, Abîr bint Abdullah. *Kavâ'idü't-tercîh el-müte'allika bi'n-nas 'inde İbn Âşûr fi tefsîrihi et-tahrîr ve't-tenvîr: dirâse te'sîliyye tatbîkiyye*. Riyad: Dâru't-tedmuriyye, 1436/2015.
- Nüveyrî, Şehabeddin. *Nihâyetü'l-ereb fi fûnûni'l-edeb*. Kahiyye: Dâru'l-kütübi'l-vesâiki'l-kavmiyye, 1423/2002.
- Râzî, Ebû Bekr. *Enmûzecu cellîlin fi es'iletin ve ecvibetin an garâibi âyi't-tenzîl*. Riyad: Dâru âlemi'l-kütüb, 1413/1991.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-menâr*. B.y.: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-'âmmetü li'l-kitâb, 1411/1990.

- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Revâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm*. Dimaşk: Mektebetü'l-Gazzali, 1400/1980.
- Senâullah, Muhammed Pânîpetî. *et-Tefsîru'l-mazharî*. Pakistan: Mektebetü'r-rüşdiyye, 1412/1992.
- Seyyid b. Kutb, İbrâhîm. *et-Tasvîru'l-fennî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. B.y.: Y.y., 1386/1966.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân'da Tasrîf Olgusu ve Kur'ân Kıssalarında Karye/Medîne Kelimelerinin Tasrîfi". *Şarkiyat Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019): 734-762.
- Sibeveyhi, Ebû Bişr. *el-Kitâb*. Kahire: Mektebetü'l-hanci, 1988/1408.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1394/1974.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Mu'terakü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut/Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Şidyâk, Fâris. *el-Câsûs 'ale'l-Kâmûs*. Kostantiniye: Matbaatü'l-cevâib, 1299.
- Şirbînî, el-Hatîb. *es-Sîracü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ ma'rîfeti ba'zı me'ânî kelâmi Rabbine'l-Hakîmi'l-Habîr*. Kahire: Matbaatü bûlâg, 1285/1868.
- Tala, Murat. *Sarf ve Nahiv Açısından Kur'ân'da 'Udûl*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016.
- Temâm Hassân. *el-Beyân fî ravâi'i'l-Kur'ân: dirâse lugaviyye ve üslûbiyye li'n-nassî'l-Kur'ânî*. Kahire: 'Âlemü'l-kütüb, 1413/1993.
- Tîbî, Şerefüddîn. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşfi 'an kinâ'i'r-rayb (Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf)*. B.y.: Câizatü debî'd-devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Trablusî, Ebû Cafer. *el-Mecmû'u'l-leff*. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1425/2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Yılmaz, Kadriye. *Ahmed Hamdî'nin Belâgat-ı Lisân-ı Osmânî'sindeki Terimlerin Tanımları ve Tasnifi Üzerinde Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2009.
- Yılmaz, M. Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 569-571. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l- Arabiyye, 1407/1987.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Zerkeşî, Bedruddîn. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- Zuhaylî, Vehbe. *Tefsîru'l-münîr fî'l-'akîde ve's-şerî'a ve'l-menhec*. Dimaşk: Dâru'l-fikri'l-mu'âsır, 1418/1997.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 765-785

Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit ve İddiaların Değerlendirilmesi

The Criticism of Some Evaluation and Assertion About Isrâ'îliyyât in Tafsîr

Enes Büyük

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology Department of Tafsîr
Trabzon, Turkey
enesby_55@outlook.com
orcid.org/0000-0002-9619-9450

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 02 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 765-785

Cite as / Atıf: Büyük, Enes. "The Criticism of Some Evaluation and Assertion About Isrâ'îliyyât in Tafsîr [Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 765-785.
<https://doi.org/10.18505/cuid.620363>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: The traditions about isrâ'iliyyât that were seen almost in all the types of Islamic sciences appeared in the sources of tafsîr from early periods. These traditions that were generally used to explain the Qur'ân were seen problem and criticized by some exegetical specialists. Even though corresponding to a relative later period in the classical era, an approach was tried to put forward in view of the traditions about isrâ'iliyyât. This methodological concern for isrâ'iliyyât in classical period has increased and been influential for many researchers from east and west to work on this issue in modern times. There has been reached to important results about the issues of the definition of isrâ'iliyyât, the source of it, its spread in Islamic sciences, its aim of usage, the progress of these positive-negative attitudes against these traditions in historical process. But it is important to discuss some evaluations and analysis again that put forward in this process when different cases about the issue are taken into consideration. According to this, a series of problem, such as how the isrâ'iliyyât can be defined in tafsîr, when the criticism of isrâ'iliyyât started, whether Biqâ'î was the first exegete who made reference to Bible or not will be discussed considering relevant resources in this article.

Summary: Since the early periods, isrâ'iliyyât narratives were used as a source of information in tafsîrs. These narratives, which are transmitted in various tafsîrs of the Qur'ân, one of the main sources of Islamic religion, have also taken the methodological interests of some exegete since the early periods. This interest continued in the modern period, and both Western and Eastern researchers made research on isrâ'iliyyât. Some of the findings, analyses, and claims available in researches on this subject will be reexamined in this article.

The first of these is the problem of the definition of isrâ'iliyyât. In contemporary research, inclusive definitions are made for isrâ'iliyyât, seen in all sources. These definitions do not allow for a refined description of isrâ'iliyyât which is handled in terms of different intentions in the sources of each different field and which varies in terms of the issues it covers, leading to the underestimation of some of its aspects in relevant fields. In the definitions, it is stated that isrâ'iliyyât is mostly learned from the *Ahl al-Kitâb*, (the People of the Book) it became widespread along with Islâm and it included narratives about caliphs, dynasties, and Mahdî, as well. Another issue is to be emphasized that they are fictive or mythological. In classical tafsîrs, isrâ'iliyyât is observed to be related mainly with the history of the *Ahl al-Kitâb* or with the subjects they know about. In the modern era, the narratives about the ancestors of the Arabs have been identified as isrâ'iliyyât. If some of the isrâ'iliyyât narratives are related to the history of Arabs, then their resource should be the historical-cultural memory of Arabs. However, as almost all Qur'anic stories were somewhat known before the revelation period and relations with the *Ahl al-Kitâb* dated back to times long before the Islamic period, the claim that these narratives became widespread along with Islâm should be revised. It is also problematic to emphasize the legendary nature of some of the isrâ'iliyyât and to make that as a reason to reject all. Such emphasis also leads to the underestimation of the functions of narratives in tafsîrs. In isrâ'iliyyât, tafsîr was used for i) interpreting the ambiguous words in the stories, ii) to bring evidence to the *Ahl al-Kitâb*, and ii) *tarhîb-targhîb* (encouragement-warning). These narratives can be used as a source in tafsîr unless they are explicitly falsified by the data of fields such as history, history of religions and archaeology as well as the Qur'ân and the true Sunnah.

The first criticisms of isrâ'iliyyât are claimed to belong to exegete like Ibn al-'Arabî (d. 543/148) or Ibn 'Aṭīyah (d. 541/1147). However, criticism of isrâ'iliyyât is also observed in the tafsîrs of earlier exegete, such as al-Mâturidî (d. 333/944), al-Mâwardî (d. 450/1058) or al-Ṭūsî (d. 460/1067). They do not necessarily have to use the term isrâ'iliyyât explicitly in their criticism like the later ones. If the narratives they criticize and the reasons for their criticism are the same as those of the later exegete, it will be necessary to date the criticism of isrâ'iliyyât back to the 4th Century of the Hegira.

The understanding that "the expression in the story is sufficient, it is unnecessary to deal with the ambiguities; instead, it is necessary to deal with the lesson and wisdom in the story" is

one of the criteria that Muḥammad 'Abduh (d. 1905), who is deemed to be the pioneer of the strict criticism of isrâ'îliyyât in the modern period, took as basis in this criticism, is valid for the exegete of the classical period, as well. Although exegete, such as al-Ṭabarî (d. 310/923), al-Mâturîdî, al-Râzî (d. 606/1210), and Abû Ḥayyân (d. 745/1344) who had this understanding, gave place to isrâ'îliyyât, these people recognized that "these narratives were not final, binding or necessary", indeed. The understanding that such expression in the story is sufficient, which is one of the reasons for such awareness in the classical period, seems to have turned into a strict rejection in the modern period.

Another issue is the claim that Biqâ'î (d. 885/1480) was the first exegete to systematically benefit from the Bible in tafsîr in the classical period. However, al-Daylamî (d. 593/1197) before Biqâ'î, is also observed to have used the Old Testament systematically in tafsîr. He cited the Tanakh in his period in two ways. He either directly quoted from the translation of Tanakh or the Hebrew text written in Arabic letters. Another exegete who used the Tanakh as a source in his tafsîr was al-Şafadî (d. 696/1296). He enriched his tafsîr with systematic quotations from the Tanakh. Therefore, the use of the Bible as a source of interpretation in the classical period should not be started with Biqâ'î.

The reason why the pioneer exegete of the classical period did not directly use the Bible is claimed to be the fact that they falsified it and deemed the isrâ'îliyyât narrated from the predecessors to be more reliable. However, it is known that a significant portion of the isrâ'îliyyât, which was orally transferred from the predecessors, is based on written sources, particularly including the apocryphal texts. So just like the Bible, isrâ'îliyyât, which was orally transferred from the predecessors, is problematic in terms of authenticity. This allows us to argue that classical exegete have an inconsistent attitude, indeed. On the other hand, when we take into account the fact that classical exegetes criticize these narratives from time to time and believe that they are not final or binding, the problem of potential inconsistency disappears. Accordingly, they did not deem chain transmission of these narratives from the predecessors by reliable transmitters to be a sufficient reason for their acceptance and adoption for good and all.

Keywords: Tafsîr, İsrâ'îliyyât, Definition, Criticism, Bible, Biqâ'î.

Tefsirde İsrâ'îliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

Öz: İslâmî ilimlerin hemen her çeşidinde görülen isrâ'îliyyât rivayetleri erken dönemlerden beri tefsir kaynaklarında da yer almıştır. Kur'an'ın açıklanması sürecinde kullanılan bu rivayetler klasik dönemde bazı müfessirler tarafından sorumlu görülüp tenkit edilmiştir. Klasik dönemde nispeten geç bir zaman dilimine tekabül etse de isrâ'îliyyât rivayetleri karşısında nasıl bir tavır takınılacağı konusunda bir yöntem geliştirilmeye çalışılmıştır. Klasik dönemde isrâ'îliyyâta yönelik bu metodolojik ilgi, çağdaş dönemde daha da artmış batılı olsun doğulu olsun birçok araştırmacının konuyla ilgili çalışma yapmasında etkili olmuştur. Günümüzdeki araştırmalarda isrâ'îliyyâtın tanımı, kaynağı, İslâmî ilimlerde yayılışı, kullanılış amacı, tarihi süreçte onlara karşı geliştirilen olumlu-olumsuz tavırların seyri gibi hususlarda önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Fakat bu dönemde ortaya konulan bazı tespit ve tahliller, konuyla ilgili farklı durumlar dikkate alındığında yeniden tartışmayı hak etmektedir. Buna göre makalede; tefsirde isrâ'îliyyâtın nasıl tanımlanabileceği, isrâ'îliyyât eleştirilerinin ne zaman başladığı, tefsirde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvuran ilk müfessirin Bikâî (ö. 885/1480) olup olmadığı gibi bir dizi problem ilgili kaynaklar taranarak ele alınacaktır.

Özet: İsrâ'îliyyât rivayetleri erken dönemlerden itibaren tefsirlerde bir bilgi kaynağı olarak kullanılmıştır. İslâm dininin temel kaynaklarından biri olan Kur'an'ın çeşitli tefsirlerinde nakledilen bu rivayetler yine erken dönemden beri bazı müfessirlerin metodolojik ilgilerine konu olmuştur. Bu ilgi çağdaş dönemde de devam etmiş, gerek batılı gerekse de doğulu birçok araştırmacı isrâ'îliyyât hakkında çalışmalar yapmıştır. Konu hakkındaki çalışmalarda yer alan bazı tespit, tahlil ve iddialar bu makalede yeniden değerlendirilecektir.

768 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

Bunlardan ilki isrâiliyyâtın tanımı sorunudur. Çağdaş araştırmalarda, tüm kaynaklarda görülen isrâiliyyât için kuşatıcı tanımlar yapılmaktadır. Bu tanımlar, her bir alanın kaynaklarında farklı amaçlarla dikkate alınan, taşıdığı bilgi değeri ve ihtiva ettiği konular farklılaşan isrâiliyyâtın dakik bir şekilde tanımlanmasına engel olmakta ve ilgili alanlardaki bazı yönlerinin göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir. Tanımlarda isrâiliyyâtın büyük oranda Ehl-i kitaptan öğrenildiği, İslâm sonrasında yaygınlaştığı, halifeler, hanedanlar ve mehdi hakkındaki rivayetleri de kapsadığı ifade edilmektedir. Diğer bir husus da bunların uydurulmuş ya da mitolojik karakterde olduğunun vurgulanmasıdır. Klasik tefsirlerde isrâiliyyât daha ziyade Ehl-i kitap tarihiyle ya da onların bilgi sahibi oldukları konularla ilgili görülmüştür. Arapların atalarıyla ilgili rivayetlerin isrâiliyyât olarak nitelendirilmesi ise çağdaş döneme aittir. Eğer bazı isrâiliyyât Arapların kendi tarihleriyle ilgiliyse kaynakları da Arapların kendi tarihsel-kültürel hafızaları olmalıdır. Bununla birlikte Kur'an kıssalarının hemen hepsinin şöyle ya da böyle nüzül dönemi öncesinde bilindiği ve Ehl-i kitapla ilişkiler İslâm öncesinde çok eskilere dayandığı için bu rivayetlerin İslâm sonrasında yaygınlaştığı iddiası revize edilmelidir. Bazı isrâiliyyâtın efsanevi niteliğini öne çıkarıp tümünü red gerekçesi yapmak da problemlidir. Böylesi vurgular rivayetlerin tefsirlerdeki işlevlerinin de gözden kaçırılmasına önyak olmaktadır. İsrâiliyyât tefsirlerde ı) kıssalardaki müphem lafızları tefsir etmek, ıı) Ehl-i kitaba karşı istişhadda bulunmak ve ııı) terğîb-terhîb maksadıyla kullanılmıştır. Bu rivayetler, Kur'an ve sahih sünnetin yanı sıra tarih, dinler tarihi ve arkeoloji gibi alanların verileri tarafından açıkça yanlışlanmadığı sürece tefsirlerde kaynak olarak kullanılabilir.

İsrâiliyyât eleştirilerinin ilk olarak İbnü'l-Arabî (ö. 543/148) ya da İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi müfessirlerde görüldüğü ileri sürülmektedir. Ancak Mâtürîdî (ö. 333/944), Mâverîdî (ö. 450/1058) ya da Tûsî (ö. 460/1067) gibi daha erken müfessirlerin tefsirlerinde de isrâiliyyât eleştirisi görülmektedir. Sonrakiler gibi eleştirilerinde onların açıkça isrâiliyyât terimini kullanması şart değildir. Eğer onların eleştiri yönelttiği rivayetler ve eleştiri gerekçeleri sonraki müfessirlerin eleştirileriyle aynıysa, isrâiliyyât eleştirisini hicri IV. asra kadar geri götürmek gerekir.

Çağdaş dönemde katı isrâiliyyât eleştirisinin öncüsü görülen Abduh'un (ö. 1905) bu eleştiride esas aldığı kriterlerden biri olan "kıssadaki anlatımın yeterli olduğu, müphem bırakılanlarla meşguliyetin gereksizliği, kıssadaki ibret ve hikmete odaklanmak gerektiği" anlayışı klasik dönem müfessirler için de geçerlidir. Bu anlayışa sahip olan Taberî (ö. 310/923), Mâtürîdî, Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi müfessirler, isrâiliyyâta yer verseler bile bu rivayetler karşısında "onların kesinlik içermediği, bağlayıcı ya da gerekli olmadığı" şeklinde bir farkındalığa sahip olmuşlardır. Klasik dönemde böylesi bir farkındalığın sebeplerinden biri olan kıssadaki anlatımın yeterli olduğu anlayışı, çağdaş dönemde katı bir reddiye dönüşmüş gözükmektedir.

Diğer bir mesele klasik dönemde Kitâb-ı Mukaddes'ten sistematik olarak tefsirde yararlanan ilk müfessirin Bikâî (ö. 885/1480) olduğu iddiasıdır. Ancak Bikâî öncesinde Deylemî'nin (ö. 593/1197) de tefsirde Eski Ahit'i sistematik olarak kullandığı görülmektedir. O kendi dönemindeki Tevrat'tan iki şekilde yararlanmaktadır. O ya doğrudan Tevrat tercümesinden ya da Arapça harflerle yazılan İbrânîce metinden alıntı yapmaktadır. Tevrat'ı tefsirinde kaynak olarak kullanan diğer bir müfessir ise Safedî'dir (ö. 696/1296). O da Tevrat'tan sistematik olarak yaptığı alıntılarla tefsirini zenginleştirmektedir. O halde klasik dönemde Kitâb-ı Mukaddes'in tefsir kaynağı olarak kullanılışı Bikâî ile başlatılmamalıdır.

Klasik dönemde önde gelen müfessirlerin doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'i kullanmamalarının nedeni hakkında onu muharref kabul ettikleri ve seleften rivayet edilen isrâiliyyâtı daha güvenilir buldukları iddia edilmektedir. Hâlbuki seleften şifahî olarak nakledilen isrâiliyyâtın da önemli bir kısmının başta apokrif metinler olmak üzere yazılı kaynaklara dayandığı bilinmektedir. Haliyle seleften şifahî olarak nakledilen isrâiliyyât da Kitâb-ı Mukaddes gibi mevsukiyet sorunu taşımaktadır. Bu durum klasik müfessirlerin tutarsız bir tavır takındıklarını ileri sürmeye imkân vermektedir. Ancak klasik müfessirlerin bu rivayetleri zaman zaman eleştirmeleri ve onların kesin bilgi ifade etmediği ve bağlayıcı olmadığı yönündeki tavırlarını dikkate

aldığımızda muhtemel tutarsızlık sorunu ortadan kalkar. Dolayısıyla onların nazarında bu rivayetlerin seleften isnadlı bir şekilde güvenilir ravilerden nakdedilmeleri, her zaman kabul edilip benimsenmelerinde yeterli bir sebep olarak görülmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İsrâ'iliyyât, Tanım, Eleştiri, Kitâb-ı Mukaddes, Bikâî.

GİRİŞ

İslâmî ilimlerin ve bu ilimlere dair tarihi süreçte geliştirilen literatürün çoğunda isrâ'iliyyât rivayetlerini görmek mümkündür. Birtakım rivayetleri ifade eden isrâ'iliyyât çok erken dönemlerden itibaren Müslümanlar arasında gerek kitabî gerekse de şifahî düzeylerde varlığını ve etkisini devam ettirmiştir. Öyle ki tarih, hadis, tefsir, tasavvuf, fıkıh ve edebiyat gibi geniş bir yelpazede varlığını sürdüren bu anlatılar, haliyle âlimlerin ve araştırmacıların klasik dönemden beri dikkatlerini çekmiştir. Özellikle son dönemlerde hem batılı hem de Müslüman araştırmacıların bilimsel bir nazarla konuya yoğunlaştıkları, mezkûr rivayetlerin edebiyat, tarih, hadis ve tefsir gibi alanlardaki durumlarını çeşitli açılardan tetkik ettikleri, ortaya konulan çalışmalardan anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerin daha çok araştırmaya konu edinildiği alanların başında ise tefsir ve hadisin geldiği söylenebilir. Zira çağdaş dönemde siyasal, sosyal, kültürel ve bilimsel sahalarda ortaya çıkan gelişmelerin etkisiyle, İslâm dininin temel metinlerinin ve bunlara ilişkin meselelerin ele alındığı her iki alanın bu rivayetlerle ilişkilerinin daha da yakından incelenmesini doğal bir sonuç olarak görmek gerekir.

Tefsir sahasında isrâ'iliyyât rivayetlerinin serencamı ve bunlarla ilgili sorunlar hakkında nesredilen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Bunların önemli bir kısmı makale düzeyindedir. Ancak makalelerde konu sınırlı kapsamlarda ele alınmaktadır. Makalelerdeki önemli tespit, tahlil ve tenkitler konunun daha geniş düzeylerde incelendiği müstakil kitaplara da kaynaklık etmektedir. Haliyle dikkatimizi doğrudan bu kitaplara yöneltebiliriz. İlk olarak Zehebî'nin (ö. 1977) kaleme aldığı *el-İsrâ'iliyyât fi't-tefsir ve'l-hadis* başlıklı çalışmayı zikredebiliriz. Belirttiğine göre o, İslâm düşmanları tarafından dine sokulmuş desiselerin tespit edilmesi amacıyla Ezher İslâmî Araştırmalar Meclisinin 1968 yılında kendisine tevdi ettiği bir görev olarak bu çalışmayı yapmıştır.¹ Eserin, isrâ'iliyyât hakkında yapılan çoğu çalışmanın önde gelen kaynaklarından biri olması, yayımlandıktan sonra bir hayli şöret kazandığını göstermektedir. Eserde isrâ'iliyyâtın İslâm kültürü üzerindeki olumsuz sonuçlarına, tefsir ve hadis kaynaklarına nasıl girdiğine, naklediliş sürecinde öne çıkan ravilerine ve tefsirlerdeki isrâ'iliyyât örneklerine yer verilmektedir. Kitapta konuya dair sınırlı ve yüzeysel tahliller yapılmasına rağmen isrâ'iliyyât hakkında önemli veriler de bulunmakta ve okuyucuya belli ölçüde bir tasavvur sunulmaktadır. Çalışmanın en tartışmaya açık yönü, isrâ'iliyyâta ve kaynaklarda ona ilişkin bilgilere, çağdaş dönemde gelişen katı isrâ'iliyyât eleştiriciliği perspektifinden yaklaşılmasıdır. Çağdaş dönemde katı eleştirel tavrın gelişmesinde son birkaç yüzyılda batıda ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin yanı sıra Müslümanların yaşadığı siyasal, sosyal vb. sorunların tetiklediği kaynaklara yeniden dönüş düşüncesi, rasyonalist ve pozitivist bakış açısı, İslâm dini hakkındaki oryantalist iddialar, İslâm'ın Yahudilik ve Hristiyanlıkla ilişkisi ve siyonist hareketin siyasî etkileri neden olmuştur.² Haliyle bu problemleri bakış açısı, isrâ'iliyyât rivayetlerinin fonksiyonunu, taşıdığı bilgi değerini ve ilişkili diğer hususları doğru bir şekilde değerlendirmeye imkân vermediğinden kitaptaki kimi iddiaları da yeniden sorgulanır hale getirmektedir.³

¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, trc. Enbiya Yıldırım (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 17.

² Detaylı bilgi için bk. Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'iliyyat Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 267-306.

³ Arap dünyasında konuyla ilgili yaygınlık kazanan Remzi Na'nâ ve Muhammed Ebû Şehbe'nin çalışmalarında da benzer sorun hâkimdir. Ayrıca bu çalışmalarda konunun ilgili yönleri derinlemesine ele alınmamıştır. Krş. Ertuğrul Döner, *Tefsirde İsrâ'iliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 12-13; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'iliyyat Eleştirisi*, 20-21.

770 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

Konuyla ilgili meşhur diğer bir eser Abdullah Aydemir'in (ö. 1991) *Tefsirde İsrâiliyyât* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada Zehebî'nin çalışmasından farklı olarak, hicri VI. asra kadar yazılan tefsirlerde bir konu hakkında nakledilen tüm isrâiliyyât rivayetleri tespit edilmeye çalışılmakta ve okuyucuya bol miktarda örnekler sunulmaktadır. Çeşitli konulara dair bir hayli örnek sunulsa da Zehebî'nin eseri bağlamında dikkat çekilen sorun burada da mevcuttur. Çağdaş katı isrâiliyyât eleştiriciliğinin etkisiyle bu tür rivayetlerin, akla-mantığa uymayan efsaneler, İslâm'a yabancı ve zarar veren haberler olduğu için tespit edilmesi ve onların farkında olunması gerektiği düşünülmektedir.⁴

İsrâiliyyât hakkında yapılan daha güncel bir çalışma ise Ertuğrul Döner'in *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri* adlı eseridir. Eserde isrâiliyyâtın kavramsal serencamı, naklediliş süreci ve kaynakları gibi hususlarda yapılan tespit ve tahliller yukarıdaki iki esere nazaran daha günceldir. Çalışmanın önemi, yukarıda bahsedilen katı isrâiliyyât eleştiriciliğinin etkisiyle isrâiliyyâtın önemsenmeyen bilgi değerinin ortaya çıkarılmasındadır. Bu bağlamda isrâiliyyâtın, özellikle nüzûl dönemi ve onu takip eden asırlardaki *ilim* anlayışıyla uygunluğuna, bu anlatıların ihtiva ettiği ibret ve hikmet yönleriyle irşad fonksiyonuna, soyut hususların insan idrakine sunulmasındaki eğitici rolüne temas edilmektedir.⁵

Tefsirde isrâiliyyâtın daha detaylı ele alınarak çeşitli tespit, tahlil, tenkit ve iddiaların yer aldığı çalışma Mesut Kaya tarafından *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi* başlığıyla neşredilmiştir. Çalışma, şu ana kadar konuyla ilgili yayınlanan eserlerin en günceli ve en geniş kapsamlısıdır. Yazar konunun önemli tüm uzanımlarını çoğu zaman ikna edici bir yeterlilikle işlemekte gerek İslâm dünyasındaki gerekse de batıdaki ilgili çalışmaları büyük ölçüde kaynak olarak kullanmaktadır. Başlık her ne kadar çalışmanın çağdaş tefsirlerle sınırlı olduğunu ima ettirse de eserin birinci bölümünü klasik dönemde isrâiliyyât problemleri oluşturmaktadır. İkinci bölümde katı çağdaş isrâiliyyât eleştirisini besleyen temel nedenler işlenmekte, daha sonra örnek olarak belirlenen bazı çağdaş tefsirlerde bu eleştirel tavrın mahiyeti tespit edilip tahlil edilmektedir. Önemli tespitlerin yer aldığı üçüncü bölümde ise yeni isrâiliyyât kavramsallaştırmasıyla çağdaş dönemde isrâiliyyât algısının geçirdiği dönüşüm işlenmektedir. Çalışmanın ortaya koyduğu en önemli tespitlere ana hatlarıyla şöyle dikkat çekilebilir: Klasik dönemde isrâiliyyât rivayetlerinin kitabî olmaktan ziyade şifahî olduğu, isnadlı bilgiye itibar edildiğinden güvenilir raviler vasıtasıyla nakledilen haberlerin esas alındığı, ancak bu naklediliş sürecinde İslâm'ın temel ilke ve kabullerinin dikkate alınıp isrâiliyyâtın bir tür İslâmleştirme sürecine tabi tutulduğu ortaya konulmaktadır. Buna karşın çağdaş dönemde başta kaynaklara dönüş çağrısı ve pozitivist-rasyonalist aklın etkisi gibi nedenlerden dolayı kaynaklardaki isrâiliyyâtın çağdaş bazı müfessirlerce katı bir eleştiriye tabi tutulduğu, çoğu zaman reddedildiği, ancak bunların yerine tefsirde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvuru sürecinin başladığı ve bunun bir yöntem olarak benimsendiği tespit edilmektedir. Bu tespitler ikna edici çeşitli örneklerle temellendirilmektedir.⁶

Zikri geçen çalışmalarda, isrâiliyyâtla ilgili meseleler ele alınırken bazı hususların gözden kaçırıldığı ve tartışmaya açık yönlerin bulunduğu ifade edilebilir. Bunların başında ı) isrâiliyyâtın nasıl tanımlanacağı sorunu yer almaktadır. Akabinde ıı) klasik tefsirlerde isrâiliyyât eleştirisinin ne zaman görüldüğü, ııı) isrâiliyyât eleştirisi için kıssalardaki anlatımın yeterli olduğu düşüncesinin ne zaman ortaya çıktığı, ıv) klasik tefsirlerde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten nakil sürecinin ne zaman başladığı ve v) seleften aktarılan isrâiliyyâta neden önem verildiği gibi bir dizi mesele gelmektedir. Bu sorunlar, makalede esasen mezkûr eserler dikkate alınarak ortaya konulacaktır. İkinci aşamada ise değerlendirmeler yapılırken bu çalışmalarla birlikte konuya ilişkin diğer araştırmalar ve tefsir literatürü kaynak olarak kullanılacaktır.

⁴ Bk. Abdullah Aydemir, "Önsöz", *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.), 15-16, 19, 21.

⁵ Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 250-266.

⁶ Detaylı bilgi için bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*, 162-183, 267-306, 309-433, 473-496, 505-513, 535-551, vd.

1. İSRÂ'İLIYYÂT'IN TANIMI SORUNU

İslâmî ilimlerin hemen her alanında görülmesine rağmen isrâ'îliyyât rivayetleri hakkında klasik dönemde yapılmış bir tanıma rastlanmamaktadır. Buna karşın günümüz araştırmalarında çeşitli vurguların öne çıktığı tanımlar bulunmaktadır. Bu tanımların önemli bir kısmı, her bir alanda yer alan isrâ'îliyyâta yönelik ayrı ayrı değil de tüm kaynaklardaki isrâ'îliyyâtı kapsayacak şekilde yapılmaktadır. Tefsirde ya da hadis, tasavvuf, tarih veya edebiyat gibi alanlarda görülen bu tür rivayetlerin hepsi için kuşatıcı tanımlar getirmeye çalışmak, ilgili rivayetlerin örneğin o alanlardaki işlevlerinin göz ardı edilmesine neden olabilmektedir. Daha açıkçası, mezkûr rivayetler tarih, tasavvuf ya da tefsir gibi alanlarda farklı amaçlarla dikkate alınıp nakledilir. Eğer öyleyse her bir alanda farklı işlevler gören isrâ'îliyyât rivayetleri hakkında aynı ya da benzer vurgular taşıyan kuşatıcı tanımlar sorun oluşturabilmektedir. Bu sebeple isrâ'îliyyâtın tefsirdeki durumu ve işlevi dikkate alınarak tanımlanması ona dair daha belirgin bir tasavvur ortaya koyacaktır. Öncelikle mevcut tanımların ortak özelliklerine bakabiliriz. Konuya dair çalışmalarda yer verilen tanımların temelde beş hususu gündeme getirdiği görülmektedir. Buna göre isrâ'îliyyât;

- a) Başta Ehl-i kitap olmak üzere Ortadoğu kültür havzasının oluşumuna katkı sağlayan İslâm öncesi peygamberlere, milletlere, şahıslara dair tarihi, edebi ve dini haberlere,
- b) Hz. Peygamber, halifeler, hanedanlar, mehdi ve kıyamet alametleri gibi hem İslâm sonrası ortaya çıkan şahıslar ve kurumlar hem de gelecekle ilgili rivayetlere,
- c) Daha çok kötü amaçlarla İslâm kültürüne sonradan giren ya da Müslümanlar arasında sonradan yayılan anlatılara,
- d) Büyük oranda Ehl-i kitaptan öğrenilen bilgilere,
- e) Çoğunlukla uydurma, hurafe, efsane ve mitoloji olan malumata karşılık gelmektedir.⁷

Tanımlarda vurgulanan ilk iki hususun, isrâ'îliyyâtın sınırlarını son derece genişlettiği aşikârdır. Ancak özellikle klasik tefsirde isrâ'îliyyât olarak nitelenen rivayetler dikkate alındığında bu iki husus tartışılabilir. Klasik dönemde isrâ'îliyyâtı terim anlamıyla kullanan İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) terime yer verdikleri bağlamlara bakıldığında isrâ'îliyyâtın daha sınırlı alanlarla ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Genel atıflarının dışında her üç müfessirin de isrâ'îliyyât olarak niteledikleri rivayetler büyük oranda İsrâ'îloğullarına gönderilen peygamberler, onların tarih ve kültürleriyle ilişkili olan ya da bilgi sahibi oldukları (Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Eyüp, mahlûkatın yaratılışı, melekler gibi) şahıslar veya olaylarla ilgilidir.⁸ Bir istisna olarak İbn Kesîr Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan (ö. 65/684-85) gelen Hz. Peygamber'in beşaretine dair sıfatlar, kıyamet ve ahiret ahvaliyle ilgili rivayetleri de isrâ'îliyyât olarak nitelemektedir.⁹ Buna göre tefsirde isrâ'îliyyâtın daha ziyade Ehl-i kitap peygamberleri, haklarında bilgi sahibi oldukları bazı peygamberler, şahıslar, milletler, olaylar, kıyamet ve ahiret ahvaliyle ilgili görüldüğü söylenebilir.

⁷ Tanımlar için bk. Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrâ'îliyyat*, 25-26; Aydemir, *Tefsirde İsrâ'îliyyat*, 29; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'îliyyat Eleştirisi*, 101-102, 104; Döner, *Tefsirde İsrâ'îliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 23-24. Atıf yapılan son iki çalışmada da bizim değerlendireceğimiz sorunların bazısına dikkat çekilse de ulaşılan sonuçlara göre tefsirde isrâ'îliyyâtın yeniden tanımlanmadığı görülmektedir.

⁸ Bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2002), 1: 545, 2: 315, 355; 3: 20, 40, 249, 259, 265, 451, 458, 505; 4: 8, 37; Takiyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz- Âmir el-Cezzâr (Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2005), 1: 257, 343; 5: 464; 8: 322; 10: 304, 687; 11: 463; 12: 159; 17: 30; Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme (Riyad: Dâru't-tayyibe, 1999), 1: 33, 119, 230, 669; 2: 78; 3: 399, 472, 477, 527; 4: 323, 397, 559; 5: 148, 168, 190, 241, 293; 6: 197, 143, 154, 190, 257, 338, 558; 7: 50, 68, 169; 8: 18, 310.

⁹ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1: 8; 3: 375; 6: 107; a.mlf., *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Gîza: Dâru Hicr, 1997), 3: 546.

772 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

Terim böylece bir yandan geçmişle bir yandan da gelecekle ilgili haberleri ifade etmiş olmaktadır. Ancak tefsirlerde halifeler, hanedanların çöküşü veya mehdiyle ilgili rivayetlere isrâiliyyât dendiğini tespit edemedik. Bilindiği üzere bu hususlar daha ziyade İslâm tarihi ve hadis sahasıyla ilgilidir.

Tefsirlerde eski Arap kavimleri olarak bilinen ve Arapların haklarında bir şekilde bilgi sahibi oldukları Âd, Semûd, Ashâb-ı Ress, İrem gibi topluluklara dair rivayetlere de doğrudan veya sıklıkla isrâiliyyât dendiğine vakıf olamadık. Bir bağlamda İbn Kesîr, “Kim İrem’in bir şehir olduğunu iddia ederse bu, Ka’b (ö. 32/652-53[?]) ve Vehb’in (ö. 114/7321) sözlerinden alınmış aslı astarı olmayan haberlerdendir.” demektedir.¹⁰ Başka bir yerde İrem’le ilgili bazı bilgiler naklettikten sonra, “Bunların hepsi İsrâillilerin hurafelerindedir.” değerlendirmesinde bulunmaktadır.¹¹ Yine İbn Kesîr Semûd kavmiyle ilgili bir haberi de Abdullah b. Amr b. el-Âs’ın Yahudi kaynaklarından aktarmış olabileceği ihtimalinden bahsetmektedir.¹² Buna karşın İbn Kesîr Âd, Semûd, İrem ve Ashâb-ı Ress gibi kavimler hakkında Kur’an’da bulunmayan detaylı bilgiler aktarmakta ve bunları bazen “tarihçiler, müfessirler veya nesep âlimlerinin aktardığına göre” diyerek nakletmekte bazen de açıkça sahâbe ve tâbiüne isnad etmektedir.¹³ Dahası Âd kavminin helak oluşu hakkında daha uzun anlatıların nakledildiğini ve bunlarda birçok fayda bulunduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Buna göre Ortadoğu kültür havzasında bulunan bütün kadim milletlere, şahıslara ve olaylara dair anlatılara klasik tefsirde, Ehl-i kitap tarihiyle ilişkili olanlara nazaran sistematik olarak isrâiliyyât dendiğini açıkça söylemek zordur. Mezkûr milletlere dair tarihi, edebi veya efsanevi bilgilerin açıkça isrâiliyyât olarak görülmesi çağdaş araştırmalarda ortaya çıkmaktadır.¹⁵

Bununla birlikte onlar hakkında aktarılan isrâiliyyâtın çoğunlukla Ehl-i kitaptan öğrenilmediği ileri sürülmekte, buna gerekçe olarak da mahut kavimlerin esasen Arap toplumları olduğu, onlara dair bilgilerin bölgede yaşayan Arapların toplumsal-tarihsel hafızlarını oluşturduğu düşünülmektedir. Bu durumda onlara dair nakledilen haberlerin, Ehl-i kitaptan ziyade Araplar arasında nesilden nesil aktarılan gelen tarihsel-kültürel malumata dayandırılması daha uygun gözükmektedir. Arapların, kendi ataları olan sadece Âd, Semûd, İrem, Ashâb-ı Ress hakkında değil, Hz. Âdem-Hz. Havvâ, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Lokman, Sebe kraliçesi Belkis ve Kavm-i Tûbba’ gibi diğer topluluk ve şahıslara dair de öteden beri bilgi sahibi oldukları ifade edilmektedir.¹⁶ Bu durum dikkate alınarak onlara dair gelen isrâiliyyâtın da bütünüyle İslâm sonrası Ehl-i kitapla girilen kültürel alış-verişe dayandırılmayacağı sonucuna varılmaktadır.¹⁷

Bu tespit ve yaklaşımlar kaynaklardaki isrâiliyyâtla ilgili olarak üç durum ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, Arapların kendi atalarıyla ilgili isrâiliyyât haberlerinin Ehl-i kitap yerine Arapların kendilerine dayandırılmasının gerekliliğidir. Zira onların kendi atalarına dair malumatı en azından bütünüyle başka bir topluluktan öğrenmeleri evveleminde makul gözükmemektedir. İkincisi de Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim ve Sebe kraliçesi Belkis gibi peygamber ve kişilere dair haberlerin İslâm öncesinde bir şekilde biliniyor olmasıdır. Onlara dair haberlerin yayılmasında Ehl-i kitabın baskın bir rolü bulursa da bu yayılma İslâm öncesinde gerçekleşmiştir. Kur’an kıssalarının hemen hepsinin onlarla ilişkili olması da Arapların önceden bir şekilde onlara dair malumat sahibi olduğunu gösterir. Her iki husus da üçüncü bir sonucu doğurmaktadır: İster Arapların kendilerine isterse de Ehl-i kitaba dayansın isrâiliyyâtın önemli bir kısmı İslâm’dan önce zaten biliniyordu. İnsanlar Müslüman oldukla-

¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsir*, 6: 154.

¹¹ İbn Kesîr, *Tefsir*, 8: 396.

¹² İbn Kesîr, *Tefsir*, 3: 443.

¹³ İbn Kesîr, *Tefsir*, 3: 433-443; 6: 111, 197-200; 8: 394-395.

¹⁴ İbn Kesîr, *Tefsir*, 3: 437.

¹⁵ Bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 141.

¹⁶ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 142-147; 418-419.

¹⁷ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 142-144, 148.

rında, sahip oldukları bu bilgileri aktarmaya devam etmişlerdir. O halde tefsir alanında yapılacak isrâ'iliyyât tanımında, nüzûl sonrası süreçte Ehl-i kitaptan elde edilmiş vurgu yapılmasının yanı sıra bazı isrâ'iliyyâtın Arap tarihiyle ilişkili olduğu, haliyle kaynağının da Arap kültürüne dayandığı, hem Araplarla hem de Ehl-i kitapla ilgili birçok isrâ'iliyyâtın İslâm öncesinde zaten bilindiği dikkate alınmalıdır.

Tanımlardaki diğer bir hâkim vurgu isrâ'iliyyâtın hurafe, uydurma, efsane veya mitoloji olduğu yönündeydi. Bazı rivayetlerin ihtiva ettiği bu içerik, ön plana çıkarılarak tüm isrâ'iliyyâtın reddedilmesine yönelik gerekçe olarak sunulmaktadır. İsrâ'iliyyâtın böylesi özellikler ihtiva ettiği malum olmakla birlikte öne çıkarılan bu vurguyla tefsirlerde onların önemli üç tür işleve sahip olduğu göz ardı edilmektedir. Bunlardan ilki isrâ'iliyyâtın tefsir amaçlı kullanılmasıdır. Klasik dönemde müfessirler bazen İslâmî kabullerle uyuşmayan bazen de genel olarak gereksiz olduğunu düşündükleri isrâ'iliyyâtı –ilerleyen bölümlerde ele alınacağı üzere– belli bir dönemden sonra tenkide tabi tutmuşlardır. Fakat Kur'an ve sahih sünnetin, açıkça reddetmediği isrâ'iliyyât (meskûtun anh) özellikle kıssalardaki müphem şahıs, yer veya olayları tefsir etmek için kullanılmıştır. Bu aşamada rivayetlerin İslâmî kabullerle çelişmemesi ve ravilerinin açıkça yalancılıkla suçlanmamış olması güvenilirliğinde esastır. Rivayetlerin doğruluğu ve güvenilirliği, ayrıca genelde tarih özelde dinler tarihi ve arkeoloji araştırmalarının sağladığı verilere de tabidir. Buna göre klasik tefsirlerde doğruluğu açıkça yanlışlanmamış isrâ'iliyyât rivayetleri, onlarla aynı güvenilirlik kriterlerine tabi olan Kitâb-ı Mukaddes'teki veriler gibi tefsir amaçlı kullanılmaya uygundur.

İkinci açıdan bazı müfessirler istişhad maksadıyla da bu bilgileri kullanmışlardır. Örneğin Hz. Peygamber'in vasıflarının Tevrat ve İncil'de yazılı olduğunu bildiren el-A'râf 7/157'inci âyet bağlamında Mâverdî (ö. 450/1058) mevcut Kitâb-ı Mukaddes'deki müjde içerikli bilgileri alıntılar.¹⁸ İbn Kesîr ise, "Bu sıfatlar hala onların kitaplarında yazılıdır."¹⁹ dedikten sonra Hz. Peygamber'in beşaretine dair başta Ka'bu'l-Ahbar ve Abdullah b. Amr olmak üzere seleften nakledilen rivayetlere yer verir.²⁰ Bu bilgilerle müfessirlerin bir yandan âyette müphem olarak zikredilen sıfatların ne olduğunu tefsir etmek istedikleri diğer yandan da o sıfatların Ehl-i Kitap tarafından bilindiğini ve onların kitaplarında yazılı olduğunu göstermek için istişhatta buldukları ifade edilebilir.

Üçüncü olarak isrâ'iliyyât klasik tefsirlerde kaynağının güvenilirlik durumundan ziyade içerdiği bilgi değerine itibarla terğîb ve terhîb maksadıyla da yer bulmuştur. İsrâ'iliyyât rivayetlerine karşı eleştirel tavrın gelişmesinde son derece önemli bir konumda bulunan İbnü'l-Arabî ve İbn Teymiyye'nin de ibret ve hikmet içerikli isrâ'iliyyât rivayetlerinin nakline karşı çıkmadığı görülmektedir. İbnü'l-Arabî, İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) şeriatle çelişmeyen hikmet içerikli ve maslahata katkı sağlayan isrâ'iliyyât naklettiğini söyler.²¹ İbn Teymiyye ise iki farklı bağlamda, yalan olduğu açıkça sabit olmayan isrâ'iliyyâtın iyiye teşvik ve kötünden de sakındırmak için rivayet edilmesinin caiz olduğunu ifade eder.²² Bizatihi tefsir eserlerine bakıldığında da doğrudan tefsir amacının dışında bazı isrâ'iliyyâtın ibret ve hikmet içeriğinden dolayı nakledildiğini görmek mümkündür. Sözgelimi İbnü'l-Arabî erkeklerin harama bakmaktan sakındırıldığı en-Nûr 24/30'uncu âyet bağlamında, isrâ'iliyyât rivayetleri arasında, bir

¹⁸ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 2: 267. Krş. Yaratılış 21/13; Yasanın Tekrarı 18/15, 18; Yuhâna 14/15-19; 16/7-9, 13-15; Elçilerin İşleri 3/22, 25. Mâverdî'nin yer verdiği bu bilgiler, onun tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'i kullandığı anlamına gelmez. Zira o bu tespitleri, beşâirü'n-nübüvve literatüründen aktarmış olmalıdır. Fahreddin er-Râzî de tefsirinde Tevrat'ın bazı bölümlerine atıf yapsa da bunların Kitâb-ı Mukaddes'ten değil, beşâirü'n-nübüvveye dair yazılan eserlerden nakledildiği tespit edilmektedir. Bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'iliyyat Eleştirisi*, 447-449, 492-493.

¹⁹ İbn Kesîr, *Tefsir*, 6: 407.

²⁰ İbn Kesîr, *Tefsir*, 6: 407-414.

²¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 3: 458.

²² İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1: 25; 18: 66.

774 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

adamın kadına baktığı için kendi gözünü çıkardığı ve günah işlemektense bunu daha evla gördüğü anlatisına yer verir.²³ Bu rivayete yer vermekle müfessir, âyette vurgulanan gözlerin haramdan sakındırılması emrini muhatabın zihninde daha da pekiştirme ve bir örnekle somutlaştırma gayesinde olmalıdır. Diğer bir örnek İbn Kesîr'in tefsirinden verilebilir. O, yeryüzünde dolaşıp orada olup bitenler üzerinde düşünülmesi ve ibret alınması gerektiği ifade edilen el-Hac 22/46'ıncı âyet bağlamında Allah'ın Hz. Musa'ya gönderdiği bir vahyinden bahseder. Buna göre Allah ona demirden iki ayakkabı ve bir âsâ edinmesini, ardından yeryüzünde seyahat etmesini, ayakkabıları delinip âsâsı kırılıncaya kadar da oradaki eserleri ve ibretlik şeyleri araştırmasını emreder.²⁴ Rivayette esasen vurgulanan düşünce kişinin ibret ve tefekkür maksadıyla seyahat etmesi gerektiği gibi bu seyahati de sürekli olmalıdır. Zira Musa'ya seyahat öncesi temin etmesi istenilen ayakkabı ve âsânın demirden olması bunu gerektirir. Demir bir ayakkabının kısa bir süre içinde yürümekle delinmesi imkân dâhilinde değildir. Burada yer verdiğimiz bu iki isrâiliyyâtın benzerlerini diğer tefsirlerde de görmek mümkündür.²⁵

Dikkat edilirse bu tür isrâiliyyât rivayetleri müphem bir yeri, olayı ya da şahsı tefsir etmek için nakledilenlerden farklıdır. Bundan ziyade âyette ifade edilen hususun somutlaştırılması ya da örnek kabilinden pekiştirilmesi amacına matuftur. Başka bir açıdan bu tür haberlerde daha ziyade taşıdığı ibret ve hikmet içerikli bilgi değerine odaklanıldığından onlara terğîb ve terhîb için tefsirlerde yer verilir. Bu rivayetler eğer âyetlerdeki anlam ve mesajların muhataplara daha iyi ulaştırılmasına vesile oluyorsa sırf kaynağının isrâiliyyât olduğuna itibarla onların reddedilmesi, sağladıkları işlevselliğin ıskalanmasına neden olacaktır. Esasen bu tür isrâiliyyâtın tefsirdeki konumu, çeşitli âyetler bağlamında başta sûfiler olmak üzere hikmet sahibi kimselerden nakledilen ibret ve hikmet içerikli menkıbeler ya da özlü sözler gibidir. Bu anlatıların da kaynağı ya da doğruluğu kesin değildir. Ancak müfessirlerin muhataba bir şekilde faydalı olacağını düşündükleri anlatılara tefsirlerde yer verme sebepleri, onların kaynağının güvenilirliğinden ziyade taşıdığı faydalar ve maslahata katkıları olmalıdır. Öyleyse ibret ve hikmet içerikli isrâiliyyât da bu kabilden görülmelidir.

İsrâiliyyâtın tanımı çerçevesindeki açıklamalar ve bahsedilen hususlar dikkate alındığında tefsirde isrâiliyyâtın tanımı daha açıklayıcı ve kapsayıcı olarak şöyle yapılabilir: *Orta-doğu kültür havzasını oluşturan toplumlara, şahıslara, peygamberlere, yaratılış konularına ve kıyamete dair geçmiş ve gelecekle ilgili olan, yayılışı İslâm öncesine uzanan, kaynağı Araplara ve Ehl-i kitaba dayanan, tefsirlerde açıklama, istişhad ve terğîb-terhîb maksatlı kullanılan rivayetlerdir.*

2. KLASİK TEFSİRLERDE İSRÂİLİYYÂT ELEŞTİRİSİNİN BAŞLANGICI

Klasik tefsirlerde erken dönemlerden itibaren isrâiliyyât rivayetlerine yer verildiği bilinmektedir. Ancak bu rivayetlere karşı tarihi süreçte eleştirel bir tavrın gelişip gelişmediği günümüz araştırmalarında irdelenmektedir. Bazı araştırmacılar bir tarih/dönem saptamadan erken ve geç dönem eserlerden seçilen tefsir örneklerinden hareketle kimi müfessirlerin isrâiliyyâtı tenkit etmediğini kiminin de tenkit ettiğini ifade etmektedir.²⁶ Bazı araştırmacılar isrâiliyyâta yönelik menfi bakış açısının ortaya çıkışını Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/148) ile başlatmakta, sistematikleşmesini ise İbn Teymiyye selefliğine dayandırmaktadır.²⁷ Daha güncel çalışmalarda ise bu konudaki öncelik İbn Atıyye'ye (ö. 541/1147) verilmekte, dahası onun ilk isrâiliyyât eleştirmeni olduğu ifade edilerek onun dönemine kadar isrâilî rivayetlerin

²³ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 379.

²⁴ İbn Kesîr, *Tefsir*, 5: 438.

²⁵ Bazı örnekler için bk. Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3: 123; 4: 331-332, 442; 5: 509-510; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3: 20, 259, 379; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Dimişk: Dâru'l-fikr, 1981), 4: 4-5; İbn Kesîr, *Tefsir*, 3: 507; 6: 345-346.

²⁶ Zehebî, *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*, 109-183.

²⁷ Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 31-32, 40, vd.

herhangi bir tercih ve değerlendirme yapılmaksızın nakledildiği ileri sürülmektedir.²⁸ İsrâ'îlyât eleştirisinde İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî'nin ilk olması, onun öncesindeki bazı müfessirlerin isrâ'îlyâta yaklaşımları dikkate alındığında tartışma götürür. Öncelikle Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) yaklaşımlarına bakabiliriz.

Mâtürîdî el-A'râf 7/188-189'uncu âyetler bağlamında müfessirlerin burada bahsedilen kişileri Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'ya hamlettiklerini ifade eder ve bu tefsire neden olan rivayete yer verir. Buna göre Hz. Âdem ve Hz. Havvâ Allah'tan salih bir evlat niyaz ederler. Hz. Havvâ hamile kaldığında İblis yanına gelerek çocuğun sağlıklı bir insan olmayabileceğini, hayvan ya da başka bir şey olarak doğabileceğini söyleyerek onu korkutur. Çocuğun insan suretinde doğması için Allah'a dua etmesini ve doğunca da kendi adını vermesini ister. Çocuk doğduğunda İblis Hz. Havvâ'nın yanına tekrar gelerek adının Hâris olduğunu ve sözünü tutmasını ister. Bunun üzerine çocuğa da Abdülhâris adını verirler. Mâtürîdî, böylelikle onların şirke düştükleri iddiasını reddeder, "Bu, Âdem ve Havvâ hakkında ileri sürülen cüretli ve çirkin bir görüştür." değerlendirmesinde bulunur.²⁹

O, Yusuf 12/24'üncü âyette geçen "وَهُمْ بِهَا" ifadesi hakkında, Hz. Yusuf'un pantolonunu indirdiği, kadının bacak arasına girdiği ve benzeri içerikte ehl-i tevilin söylediği şeylerin birer hurafe olduğunu belirtir. Hz. Yusuf hakkında bu gibi şeylerin söylenmesinin helal olmadığına dikkat çeker.³⁰ Onun, Hz. Yunus hakkında nakledilen bazı şeyleri de hurafe olarak nitelediği görülür.³¹ Son bir örnek olarak Mâtürîdî, Hz. Süleyman'ın Hüdhüd'ü soruşturmasından bahsedilen en-Neml 27/20'inci âyet çerçevesinde Abdullah b. Selam'dan nakledilen bir rivayete yer verir. Buna göre Hz. Süleyman ona su bulma ve çıkarma görevi verdiğinden nerde olduğunu sormuştur. Mâtürîdî, Kur'an'da Hz. Süleyman'ın emrine birçok güç ve imkân verildiğinden bahsedilen âyetleri dikkate alarak rivayeti tenkit eder.³²

Mâverdî'nin (ö. 450/1058) tefsirinde de bazı rivayetlerin tenkit edildiği görülmektedir. O, en-Neml 27/44'üncü âyetin tefsirinde Hz. Süleyman ve Sebe kraliçesi Belkis'in karşılaşmasıyla ilgili bazı anlatılar nakleder. Rivayete göre Belkis'in annesi cinlerdendi. Belkis'in Hz. Süleyman'la evlenmesi neticesinde onun Hz. Süleyman'a cinler hakkında birtakım sırlar ifşa etme ihtimali cinleri endişelendiriyordu. Mâverdî kısaca aktardığı bu rivayetin akabinde Belkis'in annesinin bir cin olduğu görüşünün akla uygun olmadığını (مستكر في العقول), çünkü yaratılış ve cinsleri farklı iki varlığın (insan ve cin) birbiriyle ilişkiye girmesinin imkânsız olduğunu ifade eder. Daha sonra cinlerin ve insanların yaratılışıyla ilgili bazı âyetleri delil getirir.³³

Diğer bir müfessir Tûsî'nin (ö. 460/1067) tefsirinde de bazen isrâ'îlyât rivayetleri eleştirilir. Örneğin o, el-Bakara 2/102'inci âyette geçen Hârût ve Mârût'un yeryüzüne inişleriyle ilgili bir habere yer verir. Rivayete göre semada melekler insanoğlunun, birçok nimete sahip olmalarına rağmen nasıl günahkâr olduklarına şaşırırlar. Bunun üzerine onların yerinde olsalar benzer günahları onların da işleyebilecekleri söylenince bunu mümkün görmezler. Denemek için içlerinden Hârût ve Mârût'u seçerler. Onlar yeryüzüne gönderildiklerinde daha ilk gün şirk, haksız yere adam öldürme, zina ve içki içme gibi temel günahları işlerler. Tûsî bu rivayetin daha uzun versiyonu bulunduğunu ancak zikretmenin bir faydası olmadığını

²⁸ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'îlyât Eleştirisi*, 217.

²⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Fatma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004), 2: 317-318.

³⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2: 575-576.

³¹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 4: 244.

³² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3: 557.

³³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 4: 216.

776 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

ğını düşünür. Devamla Ka'bu'l- Ahbâr'dan, bu günahları işlediklerinden onların tekrar gökyüzüne çıkamayıp yeryüzünde kaldıkları bilgisini nakleder. Sonra Tûsî, meleklerin masum olduğunu kabul edenler nazarında rivayette anlatılanların caiz olmadığını belirtir.³⁴

Başka bir eleştiri örneğini Hz. Dâvud ve Uriya kıssası bağlamında tespit etmekteyiz. Tûsî'nin "bazı cahil kıssacıların anlattığına göre" kaydıyla yer verdiği bir rivayete göre Hz. Dâvud, ordusundaki Uriya adlı bir askerın karısına âşık olur. Emir vererek ordunun önünde tâbûtu tutma göreviyle Uriya'yı savaşa gönderir. Savaşta bu görevi alan kişi ya ölür ya da savaş kazanılmış olur. Hz. Dâvud'un Uriya'nın karısıyla evlenebilmek için uyguladığı bir entrikanın anlatıldığı bu rivayeti Tûsî batıl ve uydurma olarak değerlendirir. O, Allah'ın böyle şeylerden tenzih ettiği ve değerlerini yükselttiği peygamberler hakkında bu gibi şeylerin anlatılmasını caiz görmez ve onların seçkin kimseler olduğuyla ilgili âyetlerle istişhadda bulunur.³⁵

Yukarıda yer verilen eleştiri örnekleri, tefsirlerde isrâiliyyât eleştirisinin İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî'den daha önceye taşınması gerektiğini göstermektedir. İsrâiliyyâtı eleştiren sonraki müfessirlerde olduğu gibi Mâtürîdî, Mâverdî ve Tûsî'de de bu eleştiriler sistematik bir sürece sahip olmasalar bile İbn Atıyye ve İbnü'l-Arabî öncesinde isrâiliyyât rivayetlerinin hiç kritik edilmeden tümüyle tefsirlerde yer bulduğunu söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte yer verdiğimiz örneklerde isrâiliyyâtın temelde üç gerekçeyle eleştirildiği anlaşılmaktadır: Birincisi, akla; ikincisi, Kur'an'a; üçüncüsü de ismet akidesine uygun olup olmamadır. Özellikle hem peygamberlerin hem de meleklerin ismetine dair inanç, bu eleştirilerde daha fazla etkili olmuş görünmektedir. İsmet akidesine uygun olmayan isrâiliyyâtın tenkit süzgecinden geçirilmesinde esasen Kelâm ilminin tesiri akla gelmektedir. Zira bu akide ve onun etrafındaki teolojik tartışmaların kelâmcılar tarafından ele alındığı malumdur. Eğer öyleyse isrâiliyyât eleştirisinde ilkin kelâmcıların önemli bir rol oynadığı, daha sonra bunun tefsir sürecinde müfessirlerde bir farkındalık oluşturduğu söylenebilir.

3. İSRÂİLİYYÂT ELEŞTİRİSİNDE BİR KRİTER: KISSALARDAKİ ANLATIMIN YETERLİLİĞİ KABULÜNÜN KLASİK DÖNEMDEKİ UZANIMLARI

Çağdaş dönemde kaleme alınan ve çağın siyasal, sosyal, bilimsel vb. değişimlerinin güçlü bir şekilde izleri görülen tefsirlerde isrâiliyyât eleştirisinin genel bir kabul haline geldiği, hatta ulûmü'l-Kur'an çalışmalarında ve tefsir sahasında yürütülen araştırmalarda da bu eleştirel tavrın geniş düzeyde sürdürüldüğü tespit edilmektedir. Çağdaş dönemde katı isrâiliyyât eleştirisinin ortaya çıkması ve yaygınlaşmasının merkezinde ise Muhammed Abdüh'un (ö. 1905) Kur'an ve haliyle tefsir tasavvurunun bulunduğu ifade edilmektedir. Onun isrâiliyyâta yönelik tenkitçi tavrının kendisinden sonra ister gelenekçi ister çağdaşçı olsun tüm kesimleri etkisi altına aldığı dile getirilmektedir.³⁶

Abdüh'un isrâiliyyâta karşı eleştirici-reddedici bir tavır takınmasında ise etkili olan nedenlerden biri onun Kur'an kıssalarına bakışıyla ilişkilendirilmektedir. Ona göre kıssalar tarihi bilgi vermek amacıyla değil, ibret ve öğüt alnsın diye muhataplara okunmuştur. Öyleyse kıssaların içerdiği mesajları gölgeleyen tüm fazlalıklardan sakınılmalıdır.³⁷ Onun kıssalarda müphem yer, zaman ve şahıs mefhumlarının önemli olmadığına, esas olanın ise oradaki mesaj olduğuna sıklıkla dikkat çektiği belirtilir. Onun bu bağlamdaki en önemli kabulü şöyle ifade edilmektedir: "Allah Teâlâ, Kur'an'daki kıssaların daha ayrıntılı anlatılmasının bize daha

³⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.) 1: 376. 6

³⁵ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 8: 554-555. Benzer eleştiriler için bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 5: 55; 6: 121; 8: 562.

³⁶ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 250, 260.

³⁷ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 253-254.

fazla yarar sağlayacağını bilseydi, kıssalarda daha çok ayrıntıya girer, bize daha çok bilgi veririrdi." Onun bu görüşünün, isrâ'îlyât ya da mitoloji gibi bilgi türlerine karşı kesin olarak kapıların kapatılmasına sebep olduğu düşünülmektedir.³⁸

Abduh'un isrâ'îlyât eleştirisine sebep olan hususlardan biri olarak kıssalardaki anlatımın yeterliliğini klasik dönemde İbn Kesîr'in de dile getirdiği tespit edilmektedir. Onun bu tavrıyla "daha önceki müfessirlerde bulunmayan bir tavizsizlik sergilediği" ileri sürülmektedir.³⁹ Ancak gerek İbn Kesîr'in gerekse de Abduh'un isrâ'îlyât eleştirilerine arka plan oluşturan kıssalardaki anlatımın yeterliliği kabulü daha erken dönemlere kadar uzanmakta, diğer bir ifadeyle ilk dönemlerden itibaren klasik müfessirlerde de görülmektedir.

Örneğin Taberî (ö. 310/923), el-Bakara 2/35'inci âyette zikredilen yasak ağacın ne olduğu konusunda farklı görüşleri naklettikten sonra, Allah'ın o ağacın keyfiyetini muhataplara ne açıkça ne de bir delalet yoluyla beyan ettiğini, eğer bunun bilinmesini isteseydi, diğer meselelerde yaptığı gibi onun bilgisine işaret eden bir delil zikretmekten kullarını mahrum bırakmayacağını ki muhataplar da o delilden hareketle ağacın ne olduğu bilgisine ulaşabileceklerini ifade eder. Buna göre Tâberî yorum konusunda en doğru tavrın âyette neler anlatılmışsa sadece onları esas almak olduğunu düşünür.⁴⁰ Yine o, el-Bakara 2/73'üncü âyette mak-tule vurulması emredilen parçanın ne olduğu konusunda farklı görüşleri zikrettikten sonra buradaki en doğru yorumu şöyle açıklar: "Bahse konu parçanın keyfiyetine dair ne âyette bir delalet ne de bağlayıcı bir haber vardır... Parçanın ne olduğunu bilememek bir şey kaybettirmeyeceği gibi, bilmenin de bir faydası yoktur..."⁴¹

Taberî'nin dikkat çektiği bu hususu Mâtürîdî de çok sık dile getirir. O, el-A'râf 7/163'üncü âyette bahsedilen karyenin (kasaba) neresi olduğunun bir faydası bulunmadığından bilinmesine de ihtiyacın olmadığını, eğer bilinmesi önemli olsaydı bize mutlaka açıklanmış olacağını ifade eder.⁴² Mâtürîdî bilge kul-Mûsâ kıssasıyla ilgili olarak el-Kehf 18/63'üncü âyet bağlamında da Hz. Mûsâ'yâ eşlik eden kişinin Hızır; onun genç arkadaşının da Yuşâ b. Nûn olup olmadığını kesin bilebilmek için ancak sem'î bir bilginin olması gerektiğini ifade eder. Devamında vahye dayalı bir bilgi olmadan bilinmeyecek bu şeyleri öğrenmeye de ihtiyacın olmadığını, bizim için asıl önemli olanın âyette yer verilen bilgiler ve hikmetler olduğunu belirtir.⁴³ Mâtürîdî, müphem bırakılanların bilinmesinin önemli olmadığını, bu bağlamda nakledilen rivayetlerin de kesinlik içermediğini, daha ziyade âyette zikredilen bilgi, hikmet ve faydaya odaklanmak gerektiğini birçok kıssa bağlamında tekrarlar.⁴⁴

Benzer hassasiyet Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Ebû Hayyân'da (ö. 745/1344) da görülmektedir. Râzî, Hûd 11/38'inci âyette Hz. Nûh'un yaptığından bahsedilen geminin özellikleri hakkında nakledilen görüşlere yer verir. Akabinde bu gibi açıklamaların hoşuna gitmediğini, onları bilmeye ihtiyacın olmadığını, bilinmesinde herhangi bir fayda bulunmadığını, nakledilen görüşler arasında hangisinin doğru olduğuna dair âyette kesin bir delaletin de yer almadığını, haliyle bu gibi müphemlerle meşguliyetin fuzuli iş olduğunu ifade eder.⁴⁵ O, el-Bakara 2/35'inci âyette zikredilen müphem ağaç lafızıyla ilgili şunları söyler: "Bunun ne tür bir ağaç olduğuna âyette bir delalet yoktur, beyanına da gerek yoktur. Zira buradaki sözden maksat o ağacı bize tanıtmak değildir. Eğer sözde maksat başka bir şeyse Hakîm Teâlâ'nın kastedilmeyeni beyan etmesi de gerekmez. Bilakis beyan etmesi abes olur. Örneğin bizden

³⁸ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'îlyât Eleştirisi*, 255, vd.

³⁹ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'îlyât Eleştirisi*, 236-237.

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. İslam Mansur Abdülhameyd v.dğr. (Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2010), 1: 367.

⁴¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 544. Benzer açıklamalar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1: 792; 7: 646; 8: 665.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 2: 299.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 3: 243.

⁴⁴ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, 1: 55, 209, 211, 219; 2: 29, 134, 215, 300, 256, 537; 3: 211-213; 220-221, 241, 246-248, 250, 296, 343; 4: 241.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17: 232.

778 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

biri geciktiği için birine özür dilese ve 'hataları sebebiyle kölelerimi döverken vakit geçmiş' dese bu açıklama, o kölenin kimliğine, ismine ve sıfatlarına kadar detay zikretmekten daha iyidir. Kimse, bu sözde eksik bir beyanın olduğunu zannetmez."⁴⁶ Ağaç lafzı bağlamında ilgili görüşleri naklettikten sonra Ebû Hayyân da benzer içerikte bir açıklama yapar ki temelde âyetteki mesajın asıl olduğunu söyler.⁴⁷ Yine o, birçok kıssa bağlamında âyette ney ne kadar açıklanmışsa onun esas olduğunu, nakledilen görüşlerin ise hem çelişkiler taşıdığını hem güvenilir olmadığını hem de kesin bir tespit için bağlayıcı delillerin bulunması gerektiğini belirtir.⁴⁸ Kıssalardaki müphem lafızlar bağlamında nakledilen detaylara karşı bu minvaldeki açıklamaları diğer tefsirlerde de görmek mümkündür.⁴⁹

En azından konuyla ilgili görüşlerini sunmaya çalıştığımız müfessirlerin "Bu bilgilere gerek yok, bunlardan hiçbirinin kesin olduğu söylenemez, âyetteki asıl maksat şudur, eğer müphem şeylerin bilinmesi önemli olsaydı mutlaka beyan edilirdi." gibi açıklamalarının aslında isrâiliyyât rivayetleri hakkında bir tür farkındalığa karşılık geldiğini söyleyebiliriz. Bu da müphemlerin beyanına yönelik isrâiliyyâtın bir yandan çok da gerekli olmadığı diğer yandan da kesin bir bilgi değeri taşımadığıdır. Eğer bu bilgiler kesinlik taşıyorsa bunlardan biriyle âyetteki anlamın ya da müphemliğin kesin olarak şu olduğunu iddia etmek de mümkün değildir. Bu durumda âyette ne tür bir emir, fayda ya da hikmet anlatılmışsa onlara odaklanılması gerektiği; ilişkili oldukları olaylara/yerlere/şahıslara da ne kadar temas edilmiş ise esasen onların bağlayıcı olduğu vurgulanmıştır. Klasik müfessirler buna rağmen isrâiliyyât nakletseler bile bu rivayetler hakkında bahsedilen tarzda bir farkındalıklarının olduğu söylenebilir. Başka bir açıdan bakıldığında klasikte vurgulanan, kıssalardaki detayların bilinmesine gerek olmadığı anlayışı isrâiliyyât rivayetlerine karşı bir dereceye kadar tepki ve eleştiri olarak da okunabilir. Her halükârda klasik müfessirler kıssalardaki anlatımın yeterliliği kabulünü esas almışlar ve bunun bir devamı olarak kesin bir bilgi olmadığı ve haliyle bağlayıcılıkları bulunmadığı anlayışı çerçevesinde isrâiliyyât nakletmeye de devam etmişlerdir.

Klasik dönemde isrâiliyyât rivayetlerinin kesin bilgi ifade etmediği ve bağlayıcı olmadığı yönünde müfessirlerde bir bilinç gelişirken kıssalardaki anlatımın yeterliliği kabulüne atıf yapılmıştır. Bu kabul çağdaş dönemde isrâiliyyâtın önemsizliği ve tümünden reddedilmesi gerektiği yönünde bir tavrın gelişmesinde etkili olan sebeplerden biri olmuştur. Buna göre çağdaş dönemdeki bu reddedici tavır, kıssalardaki anlatımın yeterliliği ilkesine bağlı olarak klasik dönemde gelişen isrâiliyyâtın kesin bilgi ifade etmediği kabulünün zamanla dozunu daha da artırmış bir uzantısı olarak okunabilir.

4. KLASİK TEFSİRLERDE KİTAB-I MUKADDES'TEN DOĞRUDAN NAKİL SORUNU

İsrâiliyyâta dair güncel araştırmalarda klasik tefsirin isrâiliyyât karşısındaki tavrının seleften nakledilen isnadlı rivayetlerle sınırlı olduğu, yöntemsel olarak doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvuruların görülmediği ifade edilmektedir. Kitâb-ı Mukaddes'e doğrudan başvurunun tefsirde bir yöntem olarak benimsenmesinin ise bazı çağdaş tefsirlere özgü olduğu belirtilmektedir.⁵⁰

Geç klasik dönemde tefsirde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntı yapması hususunda bir istisna olarak sadece Burhâneddîn el-Bikâî'den (ö. 885/1480) bahsedilmektedir.

⁴⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3: 6. Benzer açıklamalar için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3: 134; 21: 102.

⁴⁷ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîf*, thk. Âdil Ahmet Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993), 1: 310.

⁴⁸ Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîf*, 1: 318, 387, 389; 2: 310; 4: 61, 281; 5: 223, 292; 6: 105, 304; 7: 62, 70, 181.

⁴⁹ Örneğin bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1: 305; Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-basîf*, thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân v. Dğr. (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430), 2: 281-282; Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001), 1: 128.

⁵⁰ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 487-496, 535-536, vd.

Onun, kendisinden önce uygulana gelen tefsir yöntemlerinden farklı olarak ilk defa doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar yaptığı, bu süreçte farklı Tevrat nüshaları kullanarak aralarındaki farklılıklara işaret ettiği, Kur'an ve Tevrat arasında mukayeseler yaptığı tespit edilmekte, tefsir tarihinde bu hususta yeni bir yöntem geliştirerek çığır açıcı bir teşebbüste bulunduğu iddia edilmektedir. Bu teşebbüste ona atfedilen ilk olma özelliği eski yeni birçok çalışmada tekrar edilmektedir.⁵¹ Böyle bir yargıda bulunulurken Bikâî öncesindeki bazı müfessirlerin gözden kaçırıldığı anlaşılmaktadır.

Öncelikle VI. asrın sonlarında yaşamış sûfi ve müfessir olarak Muhammed b. Abdül-melik ed-Deylemî'nin (ö. 593/1197)⁵² tefsirine bakabiliriz. Dikkat çekici olarak o, Tevrat'tan alıntı yaparken bunlara ya tercüme edilmiş olarak ya da orijinal metniyle birlikte yer vermekte ve daha sonra kendisi tercüme etmektedir. Örneğin el-A'râf 7/176'ncı âyette müphem olarak ifade edilen, dünyaya bağlanmış, heva ve hevesine tabi olmuş kişiyi Bel'am b. Bâûrâ olarak açıklamakta ve Tevrat'ta onunla ilgili geçen bir anlatıya yer vermektedir. Buna göre Bâlak b. Sâfûr isminde Şâm civarındaki krallardan biri Bel'am'a İsrâiloğullarına karşı beddua da bulunması için birçok hediye gönderir. Allah'ın bir meleği ona gelerek bunu yapmamasını, çünkü Allah'ın İsrâiloğullarıyla birlikte olduğunu söyler. Bunun üzerine Bel'am vazgeçince Bâlak ona daha fazla hediyeler gönderir. Bel'am, Bâlak'a kurban kesmesini ve birtakım tasaddukta bulunmasını emreder. Uzun bir süre geçince İsrâiloğulları Bâlak'ın bazı topraklarına yerleşir. Bel'am da Mûsâ ve kavmine beddua eder, fakat bu, İsrâiloğulları o kavmin kadınlarıyla birleşip zinaya düşünceye kadar tutmaz. Onun bedduası bundan sonra etkili olur. İsrâiloğulları da onlara karşı galip ve üstün gelmekten aciz kalırlar. Lakin Allah Bel'am'ı lanetler ve onu kovulmuş, itilip kakılmış hale getirir. Deylemî kısaca aktardığı bu kıssanın Yahûdilerin ellerindeki Tevrat'ta daha uzun bir versiyonu bulunduğunu ilave eder.⁵³ Onun kısaca aktardığı bu bilgi, Eski Ahit'te Bel'am'la ilgi uzun pasajların arasında görülebilmektedir.⁵⁴

Hız. Mûsâ'nın Allah'tan kendisini göstermesini istediği el-A'râf 7/143'üncü âyette de Deylemî Tevrat tercümesinde geçtiğini ifade ettiği şu bilgiye yer verir: Hız. Mûsâ'nın Allah'tan kendisini göstermesini ister. Allah da hiçbir beşerin onu göremeyeceği için kendisinin de onu göremeyeceğini söyler, devamla Allah, orada bir yer olduğunu ve dağın tepesine çıkması gerektiğini, elini Mûsâ'nın üzerine koyacağını, kaldırıncaya kadar sadece gölgesini göreceğini, fakat yüzünü göremeyeceğini ifade eder.⁵⁵ Deylemî'nin aktardığı bu bilginin de bugün elimizdeki Eski Ahit'te yer alan ifadelerle büyük oranda uyduğunu görmekteyiz.⁵⁶ Diğer bir örnek olarak Deylemî'nin ez-Zâriyât 51/24'üncü âyette zikri geçen Hız. İbrahim ve misafirleriyle ilgili olarak Tevrat'a yaptığı atfa dikkat çekebiliriz. O, burada Hız. İbrahim'e gelen misafirlerin üç kişi olduğunu, Hız. İbrahim'in Lût kavmi hakkında onlarla mücadeleye giriştiğini, sonunda onlardan birisinin göğe yükselip diğer ikisinin Lût kavmine doğru yol aldığını naklettikten sonra kendi zamanını kastederek "Bugün Yahudilerin elindeki Tevrat'ta böyle yazılıdır." demektedir.⁵⁷ Bugünkü Eski Ahit'te ise Hız. İbrahim'e üç kişinin misafir olarak geldiği, onlardan

⁵¹ Bk. Necati Kara, *Burhânuddîn İbrâhîm b. 'Omer el-Bikâ'î ve Tefsirindeki Metodu* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981), 182-183; Özcan Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 406; Walid A. Saleh, "A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqâ'î and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qur'ân", *Speculum* 83/3 (July 2008): 630-631, 633; Mustafa Özel, "Tefsir Kaynağı Olarak Kitâb-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği", *CÜİFD* 14/1 (2010): 90; Abdurrahim Kaplan, "Bikâ'î'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrâiliyyât - Amaç, Dayanak ve Sınırlar -", *JASSS* sy. 71 (2018): 293; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyat Eleştirisi*, 521.

⁵² Hayatı hakkında bk. Mehmet Mübarek Çelik, *Ebu Sabit Muhammed Bin Abdilmelik Ed-Deylemi ve Tefsiru'd-Deylemi* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2015), 15-70.

⁵³ Muhammed b. Abdül-melik ed-Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif* thk. Mehmet Mübarek Çelik (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2015), 277-273.

⁵⁴ Çölde Sayım 22: 1-41; 23: 1-30; 24: 1-14.

⁵⁵ Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif* 271. Buradaki aktarımı kısmen Çıkış 33: 18-23'e göre çevirdik.

⁵⁶ Çıkış 33: 18-23.

⁵⁷ Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif* 428.

780 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

birinin Rab (Yehova) olduğu, Hz. İbrahim'in onunla Lût kavmi hakkında tartıştığı, daha sonra Sodom'a sadece diğer iki kişinin gittiği ifade edilmektedir.⁵⁸

Deylemî'nin doğrudan Arapça harflerle İbrânice metin (Judeo Arabic) aktardığı örnekler de mevcuttur. O, Hz. Âdem'in halife kılınmasından bahsedilen el-Bakara 2/30'uncu âyet bağlamında önce Hz. Peygamber'den nakledilen, Allah'ın Âdem'i kendi suretinde yaratmasına dair iki farklı rivayeti aktarır. Ardından Tevrat'a atıf yaparak şu bilgiyi nakleder: “*ويور الوهيم اذ هو اذ نم بصليمنو كذ موثيو (مثنوا) بصليم الوهيم بول ووادوم*”⁵⁹ Eski Ahit'ten alıntılanan bu bilgiyi⁶⁰ Deylemî'nin, tefsirinde çeşitli âyetler bağlamında naklettiği görülmektedir.⁶¹ Onun “*طسن تلاك*” (en-Neml 27/1) âyetine getirdiği yorum da dikkat çekicidir: “Tâ harfi taharet demek olup sîn de peygamberlerin seyyidini ifade eder.” Böylece Deylemî, Allah'ın burada şöyle yemin ettiğini söyler: “Nebinin pirüpak oluşuna yemin olsun ki bu, apaçık kitapta, yani Tevrat'ta kendilerine vaad ettiğimiz Kur'an'ın âyetleridir.” Deylemî Allah'ın Tevrat'ta Hz. Peygamber'in Mekke'de Hîra'dan vahiy alarak çıkacağını, yanında kâfirlere karşı çok şiddetli bir cemaatinin olacağını, kendilerine bir kitap bahşedeceğini vaad ettiğini söyler ve Tevrat'a atıf yapar: “Tevrat'ın sonunda Mûsâ'nın Sînâ'dan (peygamber olarak) çıktığı, İsâ'nın da Sair'den çıkacağı zikredildikten sonra şöyle geçer: ‘*وهو فيع ميهار قولون*’ yani o, Mekke'deki Hîra dağından çıkacak. Bundan sonra Mekke'deki Hîra'dan çıkan kişinin yanında yer alacak bir cemaatin vasıflarına dair uzun kelimadan sonra şöyle denilmiştir: ‘*أيش دوت لوموا*’ yani onlara manevi olarak bir kitap ve nur verilecek... Kitap ‘*أيش*’ olarak isimlendirilmiştir. Çünkü o hem nur hem de ateş (nâr) anlamına gelir. Buradaki nur, müminlerin nuru, ateş de kâfirlerin ateşidir.”⁶² Bugünkü Eski Ahit'te müphem lafızlarla Hz. Mûsâ'nın son sözleri olarak geçmekte olan bu alıntının⁶³ Hz. Peygamber ve onun ashâbı olarak yorumlanmasının Deylemî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Dikkat edilirse, İbrânice ifadeleri verip akabinde tercümesini nakletmesi Deylemî'nin İbrânice bildiğini de göstermektedir. Yukarıdaki örneklerle göre Deylemî'nin tefsirinde Tevrat'a atıf yaparken bazen Tevrat tercümelerini kullandığını bazen de İbrânice Tevrat metnini esas aldığını söyleyebiliriz.

Klasik dönemde Kitâb-ı Mukaddes'e atıfların yapıldığı diğer bir tefsir Ebû'l-Berekât Yûsuf b. Hilâl es-Safedî'ye (ö. 696/1296) aittir. Onun da çeşitli âyetler bağlamında Kitâb-ı Mukaddes'ten alıntılar yaptığı ve tefsirini zenginleştirdiği görülür. Örneğin el-Bakara 2/35'inci âyette bahsedilen yasak ağaçla ilgili yorumları çok dikkat çekicidir. O önce bu ağaç ve onun etrafındaki olayı “Günümüze kadar ulaşan Tevrat'ta şöyle yazılıdır.” diyerek nakleder. Bu bağlamda Allah'ın Aden bahçesini yaratıp içinde çeşit çeşit ağaçların yanı sıra hayat ağacı ve hem iyilik hem de kötülük bilgisini ihtiva eden bilgi (marifet) ağacını var ettiği, Hz. Âdem'i ve eşini oraya yerleştirdiği, tüm ağaçların meyvelerinden yiyebilecekleri ancak bahçenin ortasındaki bilgi ağacının meyvesinden yemelerinin yasak olduğu, yılanın Havvâ'yı kandırdığı, onun sebebiyle Âdem'in de emre muhalefet ettiği, bunun üzerine mahrem yerlerinin açıldığı, buralarını incir yapraklarıyla kapattıkları, daha sonra yılanla birlikte cennetten çıkarıldıkları bilgisine yer verir.⁶⁴ Safedî, elimizdeki Eski Ahit'te yer alan bilgilerle⁶⁵ birebir uyuşan bu anlatıdaki özellikle bilgi ağacı ve Kur'an'daki müphem ağaç hakkında önemli açıklamalar yapar.⁶⁶ Sonuçta o, Tevrat'ta zikredilen iki tür ağacın yani hayat ağacı ve iyiyle kötüyü bilme (marifet) ağaçlarının esasen tek bir ağaç olduğuna, bu sebeple Kur'an'da iki tane değil de tek bir ağaçtan

⁵⁸ Yaratılış 18/1-2, 22-33; 19/1.

⁵⁹ Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif*, 183-184.

⁶⁰ Yaratılış 1: 27.

⁶¹ Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif*, 355, 482.

⁶² Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif*, 367. Diğer bazı örnekler için bk. Deylemî, *Tasdikü'l-ma'ârif*, 234, 271, 278, 392.

⁶³ Yasa'nın Tekrarı 33: 2.

⁶⁴ Cemaleddin Yûsuf b. Hilâl b. Ebû'l-Berekât es-Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1: 109-110.

⁶⁵ Yaratılış 2: 8-9, 15-17; 3: 1-24.

⁶⁶ Bk. Safedî, *Keşfu'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 1: 110-113.

bahsedildiğine dikkat çeker. Böylece Âdem marifet ağacından yediğinde hayat ağacının bilgisi olan iyilik bilgisine de sahip olmuş olur.⁶⁷

Diğer bir örnek el-Bakara 2/248'inci âyette bahsedilen tâbûtle ilgili Tevrat'a atıf yapılmasıdır. Safedî kendi zamanını kastederek günümüze ulaşan Tevrat'ta bundan açıkça bahsedildiğini söyler. Bu çerçevede o, tâbûtun Hz. Mûsâ tarafından yapılan ahşap bir sandık olduğu bilgisine yer verip Tevrat'ta uzunluğu, genişliği ve şekli hakkında detayların bulunduğunu söyler. Daha sonra Hz. Mûsâ'nın Tevrat'ın tamamını yazıp içine yerleştirdiği, yanı sıra sonraki İsrâiloğullarının bilmesi için Allah'ın kendilerine çölde ikram ettiği yiyecekten (menn) de bir parça koyduğunu ifade ederek "Tevrat'ın metni budur." der.⁶⁸ Böylece mevcut Eski Ahit'te görebildiğimiz bu alıntılarının⁶⁹ da Safedî tarafında âyetteki müphem lafızların detaylı bir tefsiri için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'ten nakil konusunda yukarıda yer verdiğimiz örnekler şu sonucu ortaya koymaktadır: Klasik dönemde Bikâî'den önce doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten nakil yapan müfessirler bulunmaktadır. Bu bağlamda klasik dönemde vücuda getirilmiş, fakat hala gün yüzüne çıkarılmayan ya da araştırılmayı bekleyen tefsirlerin bulunduğu dikkate alındığında Deylemî, Safedî ve Bikâî'den başka, tefsirde Kitâb-ı Mukaddes'e başvuran müfessirlerin de tespit edilmesi muhtemeldir. Bunu yeni araştırmalar daha da netleştirecektir. Ancak mevcut verilerle ilgili olarak sorulması gereken önemli bir soru bulunmaktadır: Her ne kadar Deylemî, Safedî ve Bikâî tefsirlerinde Kitâb-ı Mukaddes'ten nakil yapmayı bir yöntem olarak benimsemiş olsalar da bu durum klasik tefsirde genel olarak böyle bir yöntemin varlığından bahsetmek için yeterli midir? Bu soruya, klasik tefsirin abideleri olarak görülen Taberî, Mâtürîdî, İbn Atıyye, Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddîn er-Râzî, Kurtubî (ö. 671/1273), Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi müfessirlerin tefsirleri dikkate alındığında olumlu cevap vermek mümkün değildir. Şimdilik en azından klasik tefsirlerde de doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten nakillerin görüldüğü, bunun yöntem olarak kullanılmasının bazı müfessirlerle sınırlı olduğu söylenebilir.

4.1. Kitâb-ı Mukaddes'e Doğrudan Başvurmamanın Gerekçeleri: İsnadın Güvenilirliği ve Önceki Kitapların Muharref Olması

Klasik tefsirde Deylemî, Safedî ve Bikâî'de görüldüğü gibi münferit girişimler olarak kalan Kitâb-ı Mukaddes'e başvurunun bir yöntem haline gelmediği söylenebilir. Buna karşın tefsirlerde nakledilen isrâ'îliyyâtın şifahî bir karakter taşıdığı ifade edilmektedir. Bu durumun sebepleri üzerinde durulmakta, klasik tefsirde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e neden başvurulmayıp da seleften nakledilen şifahî isrâ'îliyyâtın esas alındığı sorulmaktadır.

Bu tavır ilk olarak genelde klasik dönem ulemasının Kitâb-ı Mukaddes'e yönelik olumsuz tavrıyla, özelde de klasik tefsirin kendine özgü yapısıyla açıklanmaktadır. Öyle ki bu bağlamda tahrif kavramı ön plana çıkarılmakta, Kitâb-ı Mukaddes'teki bilgilerin sorunlu görüldüğüne dikkat çekilmektedir. Müfessirler hem Kitâb-ı Mukaddes'in ekleme, çıkarma, tebdil ve tahrif gibi müdahalelere maruz kaldığını hem de Kur'an'ın ona başvurmaya ihtiyaç bırakmayacak ölçüde yeterli olduğunu düşünmüşlerdir. Haliyle onlar, mevsukiyet problemi taşımayan ve Müslümanlar için yeterli bir kaynak olan Kur'an'ın tefsirinde, muharref olduğunu kabul ettikleri Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmaktan çekinmişlerdir.⁷⁰

İkinci gerekçe olarak klasik tefsirde isnad sistemi ve isnadlı bilginin önemine dikkat çekilmektedir. Öyle ki müfessirler bilginin kaynağı isrâ'îlî bile olsa rivayeti nakledenin güvenilir olmasını esas almışlar, isnadla aktarılan bilgiye değer atfetmişlerdir. Dolayısıyla klasik

⁶⁷ Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 1: 114.

⁶⁸ Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 1: 282. Benzer örnekler için bk. Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*, 1: 127, 115-116, 134-137, 141-142, 157, 163, 282, 344; 2: 89, 209, 213-215, 217, 223, vd.

⁶⁹ Mısır'dan Çıkış 16: 32-36; 25: 10-22.

⁷⁰ Saleh, "A Fifteenth-Century Muslim Hebraist", 631-632; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'îliyyat Eleştirisi*, 508-509.

782 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

tefsirde, doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmanın yerine seleften nakledilen isrâiliyyâta itibar edilmesinin merkezinde onları aktaran ravilerin güvenilir olmaları yatmaktadır.⁷¹

Bahsedilen her iki gerekçeyi bazı durumları dikkate alarak tartışmak mümkündür. İsrâiliyyâtın şifahi olarak naklinde ravilerin güvenilirliğinin etkili olduğunu kabul etmek klasik tefsirlerdeki isrâiliyyât eleştirileri dikkate alındığında sorunlu görülebilir. Bu rivayetler her ne kadar bazı sahabilerin yanı sıra sika addedilen Ka'bu'l-Ahbar ve Vehb b. Münebbih gibi ravilerden nakledilmiş olsa da onların uydurulmuş ya da hurafe olduğu söylenerek klasik tefsirlerde reddedildiği bilinmektedir. Özellikle ismet-i enbiya ya da ismet-i melâike akidesine uygun olmayan anlatıların reddedilmesini bu minvalde düşünebiliriz. Bunların haricinde yukarıdaki başlıklarda örneklerine yer verilen özellikle Taberî, Mâtürîdî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerin müphem lafızlar bağlamında naklettikleri isrâiliyyât karşısındaki tavırları da hatırlanmalıdır. Onlar, bu bilgilerin zanni olduğunu ve bağlayıcı olmadıklarını ifade etmişlerdir. Hatta Ebû Hayyân müphem lafızlarla ilgili naklettiği hemen hemen her isrâiliyyât hakkında tenakuz içerdiklerini söylemektedir. Bu rivayetler, haklarında Kur'an ve sünnete göre kesin doğruluk ve yanlışlık tespitinde bulunulması mümkün olmayan (meskûtun anı) rivayetlerdir. Dolayısıyla tefsirlerdeki özellikle isrâiliyyâta yönelik tenkitler, bazen de reddedilmişler, bu bilgilerin isnadlı nakledilmesinin ve ravilerinin de güvenilir olmasının ne önemi kaldığını sorgulamayı gerektirmektedir. Ravilerin güvenilir olması ya da rivayetlerin isnadlı olması aktarılan bilginin doğru ve bağlayıcı olmasını gerektirmez. Olsa olsa ravinin duyduğu ya da okuduğu bilgiyi kasten değiştirmeksizin aktardığını garantiler. Sonuçta nakledilen bilginin tenkide açıklığı devam eder. Bu sebeple olsa gerek müfessirler ravileri güvenilir kabul edilse de sorunlu buldukları isrâiliyyâtı eleştirmişlerdir. İsnad ve ravi güvenilirliği bilginin doğruluğunu garantilemediğinde bilginin yanlış olması ve güvenilir bulunmamasının imkânı ortaya çıkar. Bu durumda klasik isrâiliyyât rivayetleri ile muharref olduğu kabul edilen Kitâb'ı Mukaddes'teki verilerin bilgi değerinin esasen aynı konumda olduğu anlaşılır.

Seleften nakledilen isrâiliyyâta itibar edilmesinde Kitâb-ı Mukaddes'in muharref kabul edilmesinin gerekçe gösterilmesi de başka bir açıdan bakılarak tartışılabilir. Şöyle ki seleften nakledilen özellikle Ehl-i kitapla ilgili isrâiliyyât her ne kadar şifahi yolla aktarılmış olsa da ilk ravi ki o bazen Ehl-i kitaptan birisidir, bu bilgiyi çoğu zaman kendi elinde bulunan ya Kitâb-ı Mukaddes'ten ya da bir kısmı günümüze ulaşan, çoğu da ulaşmayan onun tefsirlerinden aktarmıştır. Bugün özellikle klasik tefsirlerdeki isrâiliyyâtın önemli bir kısmının mevcut Kitâb-ı Mukaddes'ten ziyade onun tarihi süreçte yazılan çeşitli tefsirlerine ki bunların bir kısmı apokrif kabul edilir, dayandığı ifade edilmektedir.⁷² Bu durum bazı klasik kaynaklarda da dile getirilmektedir. Örneğin İbn Kesîr, Abdullah b. Amr b. el-Âs'ın Yermük günü Yahudilerden iki deve yükü (*zâmiletân*) kitap elde ettiğini ve bunlardan nakiller yaptığını söyler.⁷³ Yine kaynaklarda isrâiliyyâtın bazen *vecettü fi't-Tevrât*, *mektübün fi't-Tevrât*, *kara'tü fi'l-İncil*, *vecettü fi'z-zebûr*, *fi'l-kütübî'l-kadîme*, *fi'l-kütübî's-sâlife* girizgahlarıyla nakledildiği bilinmektedir.⁷⁴ Bu girizgahlarda kullanılan özellikle Tevrat kelimesi, Câhîz (ö. 255/869) ve İbn Kesîr'in bildirdiğine göre seletin nezdinde Yahudilerin tüm kitapları anlamında kullanılmaktadır.⁷⁵ Rivayetlerde geçen Tevrat, Zebûr, İncil, el-kütüb gibi kaynak isimleri ve bunların daha geniş bir

⁷¹ Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*, 505-506.

⁷² Bk. İzzet Derveze, "Havle'l-İsrâiliyyât fi kütübî't-tefsir", *Mecelletü'l-va'yi'l-İslâmî* 2/19 (1966): 41-42; Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyyât Eleştirisi*, 162-168, 333, 343, 385; Döner, *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*, 114-139; Hıdır, *Yahudi Kültürü ve Hadisler*, 25-26.

⁷³ İbn Kesîr, *Tefsir*, 1: 8; 2: 78; 3: 375.

⁷⁴ Bk. Ali Kuzudişli, "el-Kütüb'ten 'İsrâiliyyât'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu", *CÜİFD* 16/1 (2012): 149-155.

⁷⁵ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 4: 202; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 3: 546.

Ehl-i kitap literatürüne atıf yapması, rivayetlerin yazılı kaynaklara dayandığını ortaya koymaktadır. Eğer öyleyse klasikte nakledilen isrâ'iliyyâtın önemli bir kısmının,⁷⁶ sonraki raviler açısından nakledilişi şifahî olsa da ilk kaynağı açısından kitabî olduğunu anlıyoruz. Sonuçta bu bilgilerin de muharref kaynaklara dayandığı ve güvenilirlik problemi taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Şu hâlde mevcut Kitâb-ı Mukaddes'i muharref kabul ederek seleften nakledilen isrâ'iliyyâtın esas alınması, onların da mevsukiyet sorunu taşıyan birtakım yazılı kaynaklara dayanması açısından problemlidir.

SONUÇ

Bu çalışmada tefsirde isrâ'iliyyât konusunda son dönemlerde yayımlanan bazı eserlerdeki tespit, iddia ve tahliller hakkında birtakım değerlendirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Bunların başında gelen tefsirde isrâ'iliyyâtın tanımı çerçevesinde, bu terimle klasik tefsirlerde büyük oranda isrâ'iloğulları ve onların tarihleriyle ilgili peygamberler, şahıslar, topluluklar ve onlardan nakledilen (geçmiş ve gelecekle ilgili) çeşitli konulara dair bilgilerin kastedildiği görülmüştür. Terimin kapsamına ilave olarak Arabistan'da yaşamış bazı şahıslara, Arap peygamberlerine ve topluluklarına dair tarihi, efsanevi ve folklorik haberler de dâhil edilmiştir. Yine bu kapsamda isrâ'iliyyâtın bir kısmının Arapların kendi tarihlerine ait olduğuna gerek Arap tarihine gerekse de Ehl-i kitaba dayanan çoğu isrâ'iliyyâtın İslâm öncesinde zaten bilindiğine, bu rivayetlerin temelde müphem lafızları açıklama/tefsir, istişhad ve tergîb-terhîb amaçlı tefsirlerde kullanıldığına dikkat çekilmiştir. Bazı isrâ'iliyyât rivayetlerinin mitolojik muhtevasının öne çıkarılarak tüm isrâ'iliyyâtın reddedilmesi gerektiği tavrının sorunlu olduğu ifade edilmiştir. Tikel örnekleri tüm rivayetlere teşmil eden bu sorunlu tavır, isrâ'iliyyâtın tefsire sunduğu imkânların da göz ardı edilmesine sebebiyet vermektedir.

Makalede incelediğimiz örneklerden hareketle tefsirlerde isrâ'iliyyât eleştirilerinin İbnü'l-Arabî ve İbn Atıyye'den daha önceye IV. asra kadar geri gittiği tespit edilmiştir. Ancak çeşitli âyetler bağlamında eleştirmeden isrâ'iliyyât nakletmeye devam edilmesi bu eleştirilerin sistemli olmadığını gösterse de biz, Taberî, Mâtürîdî, Râzî ve Ebû Hayyân gibi önde gelen bazı müfessirlerin bu rivayetler karşısında Kur'an'daki anlatımın yeterliliği, isrâ'iliyyâtın zanlılığı ve bağlayıcı olmadığı yönünde bir farkındalığa sahip olduklarını ortaya koyduk. Bu farkındalık çağdaş dönemdeki kadar katı bir tavra neden olmasa da Taberî'den itibaren müfessirlerin isrâ'iliyyâta karşı tepkileri ya da bir tür eleştirileri olarak da görülebilir. Onların bu farkındalığının bir isrâ'iliyyât eleştirisi olarak görülebilmesi için "isrâ'iliyyât" terimini kullanmaları şart değildir. Zira bu terimi kullanarak rivayetleri eleştiren sonraki müfessirlerin gerekçeleriyle bu terimi kullanmadan aynı rivayetlere eleştiri yöneltten erken dönem müfessirlerin temel gerekçeleri hemen hemen aynıdır. Eleştirilerin yöneltildiği rivayetler ve temel gerekçeler aynıysa, terimin açıkça kullanılması eleştirilerin başlangıcı için esas alınabilecek bir kriter değildir. Bununla birlikte çağdaş dönemde Abduh'un isrâ'iliyyât eleştirisinin bir nedeni olarak görülen kıssalardaki anlatımın yeterliliği kabulünün izlerinin klasik tefsirlere kadar uzandığı gösterilmiştir. Fakat klasik dönemdeki bu farkındalığın, görüşlerine yer verdiklerimizin dışında diğer klasik müfessirlerde de bulunup bulunmadığını tespit etmek için ilave araştırmalara ihtiyaç vardır.

Esasen günümüzde müfessirlerin isrâ'iliyyât karşısındaki tavırları gerek müstakil tezlerde gerekse de bir müfessirin yönteminin incelendiği çalışmalarda ele alınmaktadır. Ancak bu çalışmalarda da maalesef katı isrâ'iliyyât eleştiriciliğinin etkileri görülmekte, isrâ'iliyyât konusunda ortaya konulan yeni tespit, tenkit ve tahliller çoğu zaman dikkate alınmamaktadır. Genelde müfessirin isrâ'iliyyâta yer verdiği, bazen de eleştirdiği ifade edilip örneklendirilmektedir. Onun hangi tür isrâ'iliyyâta yer verdiği, bu konudaki kaynaklarının neler olduğu, riva-

⁷⁶ Önemli bir kısmı dememizin nedeni, bazıları halk efsaneleri ve sözlü kültürün ürünü, bazıları da kısacıklar tarafından uydurulmuş ya da ilavelerle geliştirilmiş olan isrâ'iliyyâtı istisna etmemizdir. Bk. Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'iliyyat Eleştirisi*, 169-170, 206-212.

784 | Enes Büyük. Tefsirde İsrâiliyyâta Dair Bazı Tespit Ve İddiaların Değerlendirilmesi

yetleri hangi amaçlarla kullandığı, tenkit ettiğinde bunun sistematik olup olmadığı, eleştirisindeki temel gerekçelerin neler olduğu, bunların müfessirin tefsir teorisiyle/tasavvuruyla bir ilişkisinin bulunup bulunmadığı sorgulanmamaktadır. Haliyle klasik tefsirlerde isrâiliyyâtın konumu incelenirken, güncel çalışmalardaki yeni verilerin dikkate alınmasının gerekliliği anlaşılmaktadır.

Bizim bir makale sınırları içinde tespit edebildiğimiz bazı müfessirlerin kıssalardaki anlatımın esas ve yeterli olduğunu sıklıkla ifade etmeleri başka bir açıdan müfessirlerin kıssaların yorumunda benimsedikleri bir kaide olarak da görülebilir. Haliyle işin tefsir usulü boyutunun da bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durumu yeni ve detaylı araştırmalar daha da belirginleştirecektir.

Klasik tefsirler içinde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'i kaynak olarak kullanan ilk müfessir Bikâî gösterilse de ondan önce Deylemî ve Safedî'nin de aynı yöntemi kullandığını ortaya koyduk. Ancak bunun, önde gelen müfessirler dikkate alındığında klasik tefsirde yöntem haline gelmediğine işaret ettik. Klasik tefsirde, temelde isnadlı bilgiye itibar edildiğinden ve Kitâb-ı Mukaddes de muharref görüldüğünden dolayı daha ziyade seleften nakledilen isrâiliyyâtın esas alındığı iddiasını bazı açılardan tartıştık. Eğer bu gerekçelendirme doğruysa, klasik tefsirlerde muharref diye Kitâb-ı Mukaddes'e başvurmayıp yerine seleften nakledilenlere itibar edilmesi epistemolojik açıdan klasik tefsirin bir problemidir. Zira seleften nakledilen isrâiliyyâtın da önemli bir kısmı mevsukiyet sorunu taşıyan ve muharref olan çeşitli yazılı kaynaklara dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle eğer seleften nakledilenler de sorunluysa klasik müfessirlerin muharref olduğu düşüncesiyle Kitâb-ı Mukaddes'i kullanmamaları tutarsız bir tavır olarak görülebilir. Fakat yukarıda tespit edildiği üzere önde gelen bazı müfessirlerin isrâiliyyât hakkında bağlayıcı olmadığı ve kesin bilgi ifade etmediği yönündeki tavırları hatırlanırsa, klasik tefsirde şifahî isrâiliyyâta neden başvurulduğuna dair mezkûr gerekçelendirmenin bizi sevk ettiği tutarsızlık sorununun esasen bulunmadığı anlaşılır.

KAYNAKÇA

- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b. Bahr. *Kitâbü'l-hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- Çelik, Mehmet Mübarek. *Ebu Sabit Muhammed Bin Abdîmelik Ed-Deylemi ve Tefsiru'd-Deylemi*. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2015.
- Derveze, İzzet. "Havle'l-isrâiliyyât fî kütübî't-tefsir". *Mecelletü'l-va'yi'l-İslâmî* 2/19 (1966): 38-42.
- Deylemî, Muhammed b. Abdülmelik. *Tasdiķu'l-ma'ârif*. Thk. Mehmet Mübarek Çelik. Doktora Tezi, Harran Üniversitesi, 2015.
- Döner, Ertuğrul. *Tefsirde İsrâiliyyât'ın Kaynak ve Bilgi Değeri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Endelûsî, Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye. *el-Muharrerü'l-vecîz*. Thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2001.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhîf*. Thk. Âdil Ahmet Abdülmecûd v.dğr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 21 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Gîza: Dâru Hicr, 1997.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Sâmi b. Muhammed Sellâme. 8 cilt. Riyad: Dâru't-tayyibe, 1999.
- İbn Teymiyye, Takiyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Thk. Enver el-Bâz-Âmir el-Cezzâr. 37 Cilt. Mansûra: Dâru'l-vefâ, 2005.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002.

Enes Büyüç. The Criticism of Some Evaluation and Assertion About İsrâ'îliyyât in Tafsîr | 785

- Kaplan, Abdurrahim. "Bikâ'î'nin Nazmü'd-Dürer Adlı Tefsirinde İsrailiyât -Amaç, Dayanak ve Sınırlar -". *JASSS* 71 (2018): 291-302.
- Kara, Necati. *Burhânuddîn İbrâhîm b. 'Omer el-Bikâ'î ve Tefsirindeki Metodu*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1981.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâ'îliyyât Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2009.
- Kuzudışlı, Ali. "'el-Kütüb'ten 'İsrailiyat'a Bir Kavramın Tarih İçindeki Yolculuğu". *CÜİFD* 16/1 (2012): 131-164.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü Ehli's-sünne*. Thk. Fatma Yusuf el-Haymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2004.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahim. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Özel, Mustafa. "Tefsir Kaynağı Olarak Kitab-ı Mukaddes: İbrahim Bikâî Örneği". *CÜİFD* 14/1 (2010): 71-91.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâthü'l-ğayb*. 32 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1981.
- Safedî, Cemaleddîn Yûsuf b. Hilâl b. Ebû'l-Berekât. *Keşfü'l-esrâr ve hetkü'l-estâr*. Thk. Bahattin Dartma. 5 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Saleh, Walid A. "A Fifteenth-Century Muslim Hebraist: Al-Biqâ'î and His Defense of Using the Bible to Interpret the Qur'ân". *Speculum* 83/3 (July 2008): 629-654.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. İslam Mansur Abdülhumeyd v.dğr. 12 Cilt. Kâhire: Dâru'l-hadîs, 2010.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmet Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. Thk. Muhammed b. Salih b. Abdullah el-Fevzân v. dğr. 25 Cilt. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsir ve Hadiste İsrailiyyat*. Trc. Enbiya Yıldırım. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü*

One Hadîth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qāṣṣ and his Fawā'id Hadîth Abî 'Umayr

Suat Koca

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Assistant Professor, Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Hadith
Ankara, Turkey
kocas@ankara.edu.tr
orcid.org/0000-0003-0367-7319

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale, *V. Uluslararası Multidisipliner Akademik Çalışmalar Sempozyumu*'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Hadislerden Hüküm Çıkarmada Sınırları Zorlamak: İbnü'l-Kâs'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* Adlı Hadis Cüzü Çerçevesinde Bir Değerlendirme" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiştir. Makaleye katkılarından ötürü Recep G. Göktaş, Esra Gözeler ve M. Emin Eren'e teşekkür ederim. / This article is the final version of an earlier announcement called "Forcing the Limits in Making Judgment from Hadîths: An Evaluation in the framework of hadîth fascicle of Ibn al-Qāṣṣ entitled *Fawā'id Hadîth Abî 'Umayr*", not previously printed, but orally presented at a symposium called *V. International Multidisciplinary Academic Studies Symposium*. I would like to express my gratitude to Recep Gürkan Göktaş, Esra Gözeler and M. Emin Eren who offered contributions and suggestions.

Received / Geliş Tarihi: 16 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 02 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 787-811

Cite as / Atıf: Koca, Suat. "One Hadîth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qāṣṣ and his Fawā'id Hadîth Abî 'Umayr [Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 787-811. <https://doi.org/10.18505/cuid.620977>

**788 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...
One Hadîth, Sixty Deductions (Wajh): Ibn al-Qâṣṣ and his Fawâ'id Hadîth Abî 'Umayr**

Abstract: Ibn al-Qâṣṣ (d. 335/946), one of the representatives of the Shāfi'ī school of law in the 4th/10th century, compiled a short treatise of extraordinary nature: *Fawâ'id Hadîth Abî 'Umeyr*. In this work, he deduces sixty different *wajhs* (verdicts, comments) from a hadîth reporting the Prophet's interest and affection to a child known as Abū 'Umayr and his family during a visit he paid after Abū 'Umayr's birdie died by jokingly telling him in rhyme, "yā Abā 'Umayr, mā fa'ala al-nughayr" (O Abū 'Umayr, what happened to the nughayr?) This study deals with the primary goal of the composition of the *Fawâ'id*, its content, and structural qualities as well as the author's approach in deducing verdicts. As one of the *aṣḥāb al-wujūh*, the author's legal/madhab notion and the literalist and external perspective he developed regarding the interpretation of texts, seems to have directly affected his deductive reasoning and determined his approach. This concise work not only sheds light over certain aspects of the relationship between hadîth and fiqh at the time of Ibn al-Qâṣṣ, but also exemplifies to what extent methodological tendencies and personal factors might affect the process of deriving verdicts from hadîth and could push the limits in that regard.

Summary: Ibn al-Qâṣṣ (d. 335/946), one of the representatives of the Shāfi'ī school of law in the 4th/10th century, compiled a short treatise of extraordinary nature: *Fawâ'id Hadîth Abî 'Umeyr*. In this work, he deduces sixty different *wajhs* (verdicts, comments) from a hadîth reporting the Prophet's interest and affection to a child known as Abū 'Umayr and his family during a visit he paid after Abū 'Umayr's birdie died by jokingly telling him in rhyme, "yā Abā 'Umayr, mā fa'ala al-nughayr" (O Abū 'Umayr, what happened to the nughayr?)

The report of Abū 'Umayr, which is in the focus of the work, is, in essence, reflects a singular and special aspect of the close relationship between the Prophet and Anas b. Malik's family. Nevertheless, it is surprising that many hadîth scholars from the early times, not only Ibn al-Qâṣṣ, have chosen this hadîth as an example in which they can demonstrate their skill in the field of *fiqh al-hadîth*.

Fawâ'id seems to be a work in which the juridical point of view centered and resembles the classical fiqh commentaries in a sense. In the work, different variants of the Abū 'Umayr report were brought together and evaluated within the framework of the text and textual possibilities as possible. The author also analyzed some words in the narrative text for being a base for a verdict, referred to Qur'anic verses, prophetic hadîths, reports, and legal opinions, tried to solve the disputes and the conflicts among legal evidences in various ways, and stated occasionally his personal opinions.

Fawâ'id reflects the author's rich accumulation of legal knowledge, while at the same time gives an idea about his knowledge of hadîth and his approach to the hadîth. Considering what the author did and wanted to do, it is understood that he deals with hadîth as well as fiqh, and he has a certain level of relationship not only with *fuqahā'* (muslim jurists), but also with hadîth scholars. Ibn al-Qâṣṣ's interest in fiqh and hadîth must have lead him to take initiative to eliminate the tension between the *ahl al-hadîth* of Shāfi'ī school of law who focused on transmitting hadîths and the *fuqahā'* of Shāfi'ī school of law who care about the fiqh perspective, in that period of time. It can also be said that he tried to establish a reconciliation between the *ahl al-hadîth* (the traditionists) and the *ahl al-ra'y* (the rationalists) and bring the parties together in the middle way. The work seems to have been written as a result of such considerations.

As Ibn al-Qâṣṣ was considered as one of the *aṣḥāb al-wujūh*, that is, as a jurist who was bound of a madhab Imām for legal reasoning, he seems to have followed the methodology of Shāfi'ī school of law for deriving legal solutions from the sources. Legal notion of the author and his literalist and textualist perspective with regards to the interpretation of texts, seems to have directly affected his way of reasoning from the hadîth and determined his approach. This approach, as mentioned in many contemporary studies, is not sufficient and appropriate for the evaluation of hadîth texts, which were transmitted by meaning, not word-by-word, and shaped by the transmitter's dispositions.

It is also difficult to say that Ibn al-Qāṣṣ sufficiently considered the physical, historical, social, and cultural context surrounding the text as well as other extra-textual elements, which complete the meaning. This situation implies that some of the *wajhs* recorded in the work are the author's attempt to find a base and evidence for his ideas, which he already had, rather than deductions drawn from the ḥadīth. It makes the scientific quality and accuracy of his efforts controversial.

The verdicts presented in the work, as *wajh* and *fā'ida* are predominantly jurisprudential and compatible with the opinions of the Shāfi'i School of law, however, there are also controversial ones, and the author pointed to them without revealing his own tendency. It does not seem that these *wajhs* in the work are systematically ranked. In this vein, similar *wajhs* are sometimes in succession, sometimes scattered, and some *wajhs* are repetitive. The degree of accuracy, clarity and quality of some *wajhs* also seem arguable. Zayn al-Dīn al-'Irāqī (d. 806/1404), who made a general evaluation of these *wajhs*, said that: "Some of the (meanings of the) *wajhs* in the work are apparent, some of them are hidden and some are strained ." The work's editor drew attention in the footnotes to the *wajhs*, which might be subject to objection.

The early ḥadīth scholars, who reported this ḥadīth in their compilations, deduced six or seven judgments from the ḥadīth under the headings (*bāb*) specified for this ḥadīth. This appears quite modest in comparison to the treatise of Ibn al-Qāṣṣ. The given ḥadīth has also taken its place in the fiqh literature, and it has been questioned in the context of the issue of Madīna's being of *ḥarām* region (holy land) and hunting ban in this region.

In conclusion, Ibn al-Qāṣṣ's treatise of *Fawā'id Ḥadīth Abī 'Umayr*, is a short but worthy example of the ḥadīth literature in terms of its purpose and interesting content. This work can be considered as a study that exemplifies how the purpose of writing can be determinative on the structure of a work, and in particular to what extent methodological tendencies and personal factors might affect the process of deriving verdicts from ḥadīth and could push the limits in that regard. The author's universe of meaning, which focused on the apparent meaning and to draw as many judgments as possible from the text, should be related to his personal intention and purpose as well as to the fiqh perspective of his time. Due to the textual approach and the method for drawing inferences, which are observed in the work, the tool-purpose relationship between the text and the judgment sometimes remains obscure and sometimes becomes unimportant. In some respects, this work is a striking example of the consequences of ignoring the context and historical reality surrounding texts for specific purposes.

Keywords: Ḥadīth, Ibn Al-Qāṣṣ, Fawā'id, Juz', Abū 'Umayr, Deduction (Wajh).

Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kās ve Fevâ'idü Ḥadîşî Ebî 'Umeyr Adlı Hadis Cüzü

Öz: Şâfiî mezhebinin hicrî IV. asırdaki temsilcilerinden İbnü'l-Kās (ö. 335/946), *Fevâ'idü ḥadîşî Ebî 'Umeyr* adlı cüzüyle sıra dışı sayılabilecek bir çalışma ortaya koymuş ve Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, onun ailesine ve kuşuna yönelik ilgisini ve kuşu öldükten sonraki bir ziyaretinde ona şaka yoluyla ve secili bir üslupla "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" (Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu nuğayr?) şeklinde latife etmesini anlatan bir hadisten altmış *vecih* (hüküm, yorum, fâide) çıkarmıştır. Makale anılan eserin yazılış amacı, muhtevası ve yapısal özelliklerinin yanı sıra yazarın hüküm çıkarmadaki yaklaşım tarzını tahlil etmektedir. *Ashâbü'l-vücûhtan* sayılan bir fakih olarak yazarın sahip olduğu fikhî/mezhebî kavrayış ve buna bağlı olarak nasları yorumlamada geliştirdiği lafızcı ve zahirî perspektif, onun ilgili hadisten hüküm çıkarma ameliyesine doğrudan etki etmiş ve yaklaşım tarzını belirlemiş görünmektedir. Bu küçük cüz, bir yandan yazıldığı dönemdeki hadis-fıkıh ilişkisinin bazı yönlerine ışık tutarken, aynı zamanda hadislerden hüküm çıkarmada yöntemsel eğilimlerin ve bireysel etmenlerin ne ölçüde etkili olabileceğine ve bu konuda sınırların ne kadar zorlanabileceğine de örnek teşkil etmektedir.

790 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

Özet: Şâfiî mezhebinin hicrî IV. asırdaki temsilcilerinden İbnü'l-Kâs (ö. 335/946), *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı cüzüyle sıra dışı sayılabilecek bir çalışma ortaya koymuş ve Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, onun ailesine ve kuşuna yönelik ilgisini ve kuşu öldükten sonraki bir ziyaretinde ona şaka yoluyla ve secili bir üslupla "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" (Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu nuğayr?) şeklinde latife etmesini anlatan bir hadisten altmış *vecih* (hüküm, yorum, fâide) çıkarmıştır. Eserin odağında yer alan Ebû 'Umeyr rivayeti, özü itibarıyla, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in ailesi ve üvey kardeşi arasındaki yakın beşerî münasebetin tekil ve özel bir yönünü yansıtmaktadır. Buna rağmen sadece İbnü'l-Kâs'ın değil, erken dönemlerden itibaren pek çok hadisçinin *fikhu'l-hadis* konusundaki maharetlerini sergileyebilecekleri bir örnek olarak bu hadisi seçmeleri şaşırtıcıdır.

Fevâ'id fikhî hüküm ve meseleleri merkeze alan bir bakış açısının hâkim olduğu ve nispeten klasik fikhî şerhlerle benzeşen bir yaklaşımın sergilendiği bir eser görünümündedir. Eserde Ebû 'Umeyr rivayetinin farklı tarikleri bir araya getirilmiş, bunlar mümkün olduğunca metin çerçevesinde ve metinsel imkânlarla değerlendirilmiş, rivayet metnindeki bazı kelimeler hükme kaynaklık etmeleri bakımından tahlil edilmiş, üslup ve muhteva açısından benzerlik gösteren ayet, hadis, haber ve görüşlere atıfta bulunulmuş, deliller arasında görülen ihtilaf ve işkâller çeşitli yollarla giderilmeye çalışılmış, zaman zaman da müellifin kişisel kanaatleri aktarılmıştır.

Fevâ'id bir yandan müellifinin sahip olduğu zengin fikhî birikimini yansıtırken, aynı zaman onun hadis bilgisi ve hadise yaklaşımı hakkında da fikir vermektedir. Müellifin yaptıkları ve yapmak istedikleri düşünüldüğünde, onun sadece fikhî değil, hadisle ve hadis çevreleriyle de belli düzeyde bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kâs'ın fikhî ve hadise yönelik ilgisi, yaşadığı dönemde rivayetlerin nakline odaklanan ehl-i hadis Şâfiîleri ile fikhî perspektifi önemseyen fukahâ Şâfiîler arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak için onu harekete geçirmiş olmalıdır. Onun ayrıca ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında bir uzlaşma tesis etmeye ve tarafları orta yolda buluşturmaya çalıştığı da söylenebilir. Eser bu türden mülâhazaların bir sonucu olarak kaleme alınmış görünmektedir.

Ashâbü'l-vücûhtan sayılan ve mezhep imamının usûlüne bağlı kalarak içtihad eden İbnü'l-Kâs, hüküm çıkarma faaliyetinde Şâfiî mezhebinin metodolojisine uygun bir tavır geliştirmiş görünmektedir. Bu bağlamda musannifin sahip olduğu fikhî/mezhebî kavrayış ve buna bağlı olarak nasları yorumlamada geliştirdiği lafızcı ve zahirî perspektif, onun ilgili hadisten hüküm çıkarma ameliyesine doğrudan etki etmiş ve yaklaşım tarzını belirlemiştir. Bu tavır, çağdaş pek çok çalışmada değinildiği üzere, mana ile rivayet edilen ve ravi tasarruflarıyla şekillenen hadis metinlerinin değerlendirilmesi için yeterli ve uygun değildir. İbnü'l-Kâs'ın, eserine konu edindiği rivayetin anlamını ortaya koymak için metni çevreleyen fiziksel, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı yeterince dikkate aldığı ve anlamı tamamlamaya yarayan metin dışı unsurları gerektiği kadar göz önünde bulundurduğunu söylemek de zordur. Bu durum, eserde kaydedilen bazı *vecih*lerin rivayetten hareketle çıkarılmış hükümler olmadığı, müellifin zaten sahip olduğu bilgi ve fikirlere hadis metninden dayanaklar bulduğu şeklinde bir izlenim doğurmakta ve eserde metin üzerinden geliştirilen ilmî tasarrufların doğruluğunu ve niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Eserde *vecih* yahut *fâide* olarak takdim edilen ve ağırlıklı olarak fikhî-amelî bir nitelik taşıyan sonuçlar, büyük ölçüde Şâfiî mezhebine uygun olsa da, aralarında ihtilafı olanlar da bulunmaktadır ve müellif, kendi eğilimini belli etmeden bunlara işaret etmiştir. Eserde *vecih*lerin sıralamasında belirgin bir sistematik görünmemektedir. Benzer içerikli *vecih*lerin bazen peş peşe, bazen de dağınık halde bulunduğu, ayrıca bazı *vecih*lerin mükerrer olduğu söylenebilir. Bazı *vecih*lerin bilgi değeri, doğruluğu, açıklığı ve niteliği de tartışmaya açık gözükmektedir. Bu hususta genel bir değerlendirme yapan Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), "Eserdeki *vecih*lerin bir kısmı açık, bir kısmı kapalı, bir kısmı da zorlamadır." ifadesini kullanmıştır. Eserin muhakkiki itiraza konu olabilecek *vecih*lere yer yer dipnotlarda dikkat çekmiştir.

Eserlerinde Ebû 'Umeyr hadisine yer veren erken dönem hadis musannifleri, rivayete tahsis ettikleri bâb başlıklarında rivayetten altı-yedi kadar hüküm çıkarmışlardır. Bu rakam İbnü'l-

Kās'ın cüzüyle mukayese edildiğinde hayli mütevazı görünmektedir. Rivayet fıkıh literatüründe de kendine yer bulmuş, çoğunlukla da Medine'nin harem bölgesi olup olması ve buna bağlı olarak bu bölgede avlanma yasağının bulunup bulunmaması bağlamında gündeme getirilmiştir.

Sonuç olarak İbnü'l-Kās'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyri*, yazılış amacı ve ilginç muhtevasıyla, hadis literatürünün kısa fakat yakından incelenmeye değer bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. *Fevâ'id*, bir eserin yazılış amacının o eserin yapısı üzerinde ne kadar belirleyici olabileceğini, özel olarak da hadislerden hüküm çıkarmada sınırların ne kadar zorlanabileceğini somutlaştıran bir çalışma olarak da değerlendirilebilir. Müellifin, *nass*ları literal ve zahiri anlamı dışına taşırmamaya ve metinden mümkün olabilecek en fazla sayıda hüküm çıkarmaya odaklanan anlam evreni, onun kişisel niyeti ve amacıyla ilgili olduğu kadar döneminin fıkıh perspektifiyle de ilgili olmalıdır. Eser özelinde müşahede edilen metinsel yaklaşım ve hüküm çıkarma yöntemi, zaman zaman metin ile hüküm arasındaki araç-amaç ilişkisini belirsizleştirmekte, bazen de önemsizleştirmektedir. Eser, belli amaçlar uğruna metinleri çevreleyen bağlamı ve tarihsel gerçekliği göz ardı etmenin sonuçlarına dair çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İbnü'l-Kās, Fevâ' İd, Cüz, Ebü 'Umeyr, Çıkarım (Vecih).

GİRİŞ

Müslümanların bireysel hayatlarına ve toplumsal örgütlenmelerine şekil veren geleneksel referanslara odaklanan dikkatli bir araştırmacı, bir düşünce ve değer Müslümanlar nezdinde kabul görmesi ve yaptırım gücüne sahip olabilmesi için, müntesibi oldukları dinin kurucu metinlerinden bir istinat ve atıf noktasına sahip olduğunu/olması gerektiğini gözlemlemekte zorlanmayacaktır.¹ Buna göre temel dinsel metinlerin gerçek önemi, müntesiplerin hayat tarzını ve pratiklerini belirlemesi kadar, onların düşünce ve davranışlarına meşruyet/şer'ilik temin etme fonksiyonunda açığa çıkmaktadır. Bu sınırlı metinlerden oluşan dinî kaynakların, sınırları aşan yeni durumlar karşısında işlevselliğini sürdürebilmesinin temel saiklerinden biridir.

Kurucu kaynakların dinsel, metinsel ve tarihsel sınırlılıkları konusundaki yalın gerçeklik, onların potansiyel olarak tüm zamanlar ve tüm durumlar için yeterli olduğu ve tüm şer'î hükümlerin Kitâb ve sünnette mevcut olduğu şeklindeki temel kabul/varsayım² ile birlikte düşünülmüş, bununla birlikte mesele paradoksal bir gerilim vasatında değil, daha ziyade bir iş bölümü ve uzlaşma çerçevesinde ele alınmıştır. Bu doğrultuda metinsel kaynakların oluşturulması, korunması, aktarılması, anlaşılması, yorumlanması ve onlardan hüküm çıkarılması (istidlâl/istinbât) hususlarında Müslüman bilginler her asırda bilişsel ve bir ölçüde varoluşsal bir görev bilinciyle hareket etmişlerdir. Temel İslâm bilimleri kapsamındaki disiplinlerin teşekkülü ve bunların konu, alan, amaç, yöntem ve ilkelerinin tayini, nispeten müşterek algısal zeminde ve belli bir uyum ve düzen içinde organize edilmiş görünmektedir. İslâm'ın vahye dayalı kaynağı olarak Kur'an metninin anlaşılmasında Tefsir ilmi, Hz. Peygamber'in söz ve eylemlerini aktaran haberlerin nakledilmesi ve subûti değerlerinin belirlenmesi hususunda da Hadis ilmi temel bir işlev üstlenmiştir. Metinsel kaynaklardan yeni durumlar için dinî-hukukî normatif hükümler üretmek ise fıkıh disiplininin işlevleri arasındadır. Fıkıh ilmi ayrıca metinlerdeki muhtevanın hayatla buluşması, yaşanan bir olguya dönüşmesi ve pratik değerinin belirlenmesinde temel bir işlev üstlenmiştir.³

¹ Bk. Sava Paşa, *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*, trc. Baha Arıkan (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1: 36.

² Ebü Bekr Muhammed el-Bâkılânî, *et-Taqrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*, thk. Muhammed es-Seyyid Osman (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2012), 168; Yunus Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi 1 (2003): 12*.

³ Bk. Mehmet Paçacı, "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine", *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 271-272.

Tarih içinde ortaya çıkan büyük çaplı ekoller ve doktrinler, metinlerden hüküm ve norm çıkarma faaliyeti çoğunlukla bu ekollere mensup kişilerin kendi fikhî-mezhebî yaklaşımlarına uygun olarak şekillenmiştir. Bu konuda çevresel motiflerin yanı sıra her bireye özgü yaratılış özellikleri, bilişsel kabiliyetler ve sezgiler gibi kişisel değişkenler de etkili olmuş ve türdeşlerine göre nispeten farklılık arz eden ürünler de vücut bulabilmiştir. Modern zamanlarda bir taraftan klasik eserler veya tek tek hadisler özelinde geleneksel hadis yorumculuğuna eklenilebilecek çalışmalar⁴ devam ederken, diğer yandan hadis yorum faaliyetini ve bu sahada varlık bulmuş literatürü çözümleyen akademik çalışmalar⁵ yapılmıştır. Bu makale, Şâfiî mezhebinin hicrî dördüncü asırdaki temsilcilerinden İbnü'l-Kâs'ın (ö. 335/946), "ilk müstakil tek hadis şerhi"⁶ olarak da kabul edilen *Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı hadis *cüzüne* odaklanmaktadır. Müellif eserde Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, ailesine ve kuşuna yönelik ilgisini anlatan "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" (Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu nuğayr?) hadisinden altmış *vecih* (hüküm, fâide) çıkarmıştır. Elinizdeki çalışma, eserin yazılış amacını, hedef kitlesini, muhtevasını, yapısal özelliklerini ve yazarın hüküm çıkarmadaki yaklaşım tarzını tahlil etmeyi amaçlamaktadır.

1. İBNÜ'L-KÂS: KİŞİSEL VE İLMÎ BİYOGRAFİ

İbnü'l-Kâs olarak tanınan Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ahmed et-Taberî el-Bağdâdî, Şâfiî mezhebinin usûl ve literatürü açısından yeterince aydınlatılmadığı için "karanlık bir çağ" ve "kayıp bir halka" olarak nitelendirilen⁷ bir zaman diliminde, hicrî III. asrın ortaları ile IV. asrın ilk üçte birlik döneminde yaşamıştır. Kaynaklardaki sınırlı bilgilere göre İran'ın kuzeyindeki Taberistan bölgesinde doğmuş, Bağdat'ın da dâhil olduğu çeşitli merkezlerde eğitimi tamamlamıştır. Daha sonra Tarsus'a gelmiş ve burada kadılık görevinde bulunmuştur. Tarsus bu dönemde Bizans'a karşı cihad için bir merkez/sınır konumunda bulunmakta ve çeşitli bölgelerden insanlar cihad için gönüllü olarak buraya gelmekteydi.⁸ Cihada teşvik içeren vaazlarıyla tanınan İbnü'l-Kâs ve babası, bu amaçla Tarsus'a yerleşen kimselerdendi. Müellifin kıssacılıkla tanınması, hem babasının hem de kendisinin etkili birer vaiz olmasıyla açıklanmıştır.⁹ Anlatıldığına göre İbnü'l-Kâs Tarsus'ta Allah'ın azamet ve celalini anlattığı bir vaazında haşyet duygularıyla dolup bayılmış ve bu suretle 335/946 yılında vefat etmiştir.¹⁰

İbnü'l-Kâs'ın entelektüel yaşam öyküsü, Şâfiî mezhebinin tarihsel tekâmülüyle birlikte şekillenmiştir. Tabakat müellifleri, onun, Şâfiî'nin fikhî birikiminin mezhepleşmesinde ve sistematik bir bütünlük kazanmasında en büyük rolü oynadığı kabul edilen İbn Süreyc'in (ö. 306/918)¹¹ ashabından olduğu bilgisini özellikle belirtmişlerdir.¹² İbnü'l-Kâs'ın ilk fikhî formasyonu onun ders halkasında teşekkül etmiştir. Zamanla mezhebinin temsilcilerinden biri olarak temayüz etmiş ve *ashâbü'l-vücûhtan* sayılmıştır. *Müntesib müctehid*, *mesâilde müctehid* ve *ashâbu't-tahrîc* diye de anılan ve delillerden hüküm çıkarmadaki kabiliyetleriyle öne çıkan *ashâbü'l-vücûh*, içtihad faaliyetlerinde mezhep imamının usûl ve kaidelerine bağlı

⁴ Bu çalışmaların tarihsel gelişimi ve örnekleri için bk. Erdiç Ahatlı, "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:21 (2013): 201-270.

⁵ Klasik şerh edebiyatının temel eserlerini çözümlmeyi amaçlayan bir çalışma için bk. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2011).

⁶ Nuri Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri* (İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1998), 2-3, 88-89.

⁷ Abdulbasit Saltekin, "Fıkıh Usûlünün Tedvîni ve Hicri III-IV. Asırlarda Fıkıh Usûlü Literatürü", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1/1 (2017): 1.

⁸ Ali Sinan Bilgili, "Tarsus", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 111.

⁹ Ahmet Özel, "İbnü'l-Kâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 2000), 21: 100-102.

¹⁰ *Tâcüddîn es-Sübki, Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ, nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Dâru Hicr, 1992), 3: 59-63; Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Adîm, Buğyetü't-Şâlebi târîhi Haleb, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-fikr, ts.), 3: 1059-1062.*

¹¹ Şükrü Özen, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 187.

¹² Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, nşr. İhsan Abbas (Beirut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1981), 111.

olarak hareket eden, mezhep imamından görüş nakledilmeyen hususlarda ise onun usûlünü uygulayan ancak görüşlerini temellendirirken bağımsız hareket eden fakihleri ifade etmektedir.¹³ Bu guruptaki fakihlerin görüşlerine *vecih*, içtihadî faaliyetlerine de *tahrîc* adı verilmektedir.¹⁴ Bu bağlamda *vecih* kelimesinin Şâfiî fıkıh doktrinine özgü kavram setinin özgün ve önemli bir parçası olduğu vurgulanmalıdır.¹⁵ İbnü'l-Kās, çalışmamıza konu olan eserin girişinden ve genel muhtevasından anlaşıldığına göre, bu kavramı fıkıh başta olmak üzere edeb, ahlak ve hikmet türünden her türlü hüküm ve yorumu kuşatan geniş bir içerikle kullanmıştır.

Hem döneminde egemen olan yaygın ilim anlayışı, hem de bazı eserlerinde kullandığı rivayet malzemesinin miktarı ve kullanım biçimi, hadisin İbnü'l-Kās'ın bilimsel formasyonunun bir parçası olduğunu göstermektedir. Onun hadise yönelik ilgisinin kendi muhiti ve fikhî meşguliyetinin çerçevesiyle sınırlı kalmadığı, ehl-i hadisin kendine özgü çevresi ve kültürüyle belli ölçüde bütünleştiği, hatta hadis ve fıkıh çevrelerini birbirine yaklaştırmaya çalıştığı anlaşılmaktadır. En çok yararlandığı hocalarından birisi, Ebû 'Umeyr hadisinin râvilerinden de olan "muḥaddis, edīb ve ahbârî" Ebû Halîfe Fazl b. Hubâb el-Cumahî (ö. 305/917) olmuştur.¹⁶ Kaynaklarda İbnü'l-Kās'ın talebesi olarak adı açıkça zikredilen Kâdî Ebû Ali Hasan b. Muhammed ez-Züccâcî de ilgili cüzün râvisidir.

İbnü'l-Kās'ın bilimsel tavrına ilişkin en temel tespit, onun *nassın* lafzına ve zahirine bağlılığı esas alan Şâfiî mezhebinin temel yaklaşımıyla şekillenmiş olmasıdır. Bu tavrı örneklememesi açısından Süyûtî'nin (ö. 911/1505) kaydettikleri dikkat çekicidir. O, *el-İtkân*'ında cumhurun hilafına Kur'an'da mecazın varlığını reddedenler arasında İbnü'l-Kās'ın adını da zikreder. Onlara göre mecaz yalanın kardeşidir ve Kur'an böyle bir şeyden münezzehtir.¹⁷

İbnü'l-Kās'ın en önemli eseri, mezhep fikhinin derlendiği ilk temel metinlerden olan *et-Telḥîş* adlı muhtasar fıkıh kitabıdır.¹⁸ Muhakeme usulü konusundaki *Edebü'l-kâdî*'si hadis birikimini göstermesi açısından dikkat çekicidir. İbnü'l-Kās'ın literatüre yansıyan bilimsel katkısı temelde Şâfiî fikhine olmuşsa da, kible istikametinin tayini hakkındaki *Delâ'ilü'l-kible*'si Fuat Sezgin tarafından Arapça coğrafya literatüründe türdeşi olmayan bir eser olarak değerlendirilmiştir.¹⁹ Bu araştırmaya konu olan cüz ise, müellifin, müntesibi bulunduğu mezhebin usulü çerçevesinde istinbât kabiliyetini sergilediği ilginç bir çalışmadır.

2. CÜZ' FİHİ FEVÂ'İDÜ HADİŞİ EBİ 'UMEYR

2. 1. Eserin Türü

Kaynaklarda *el-Kelâm alâ ḥadîşî yâ Ebâ 'Umeyr*,²⁰ *Şerḥu ḥadîşî Ebî 'Umeyr*,²¹ *Cüz' fî fevâ'idü ḥadîşî Ebî 'Umeyr*²² gibi adlarla anılan ve *Cüz' fîhî fevâ'idü ḥadîşî Ebî 'Umeyr*²³ başlığıyla neşredilen eser, konu ve tasnif tarzı itibariyle *cüz*, *fevâ'id* ve *şerḥ* türleri içinde mütalaa edilmiştir. Bir hadisin ihtiva ettiği fâide ve hükümleri ortaya koymak amacıyla kaleme alındığı

¹³ M. Esat Kılıçer, "Ashâbü'l-Vücûh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1991), 3: 472.

¹⁴ Özen, *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 202-203.

¹⁵ *Vech* kelimesinin Şafîî fıkıh literatüründeki anlamı için bk. Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 473-476.

¹⁶ *Şemsüddîn ez-Zehabî, Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 14: 7-10.

¹⁷ Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*, thk. Şu'ayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 494.

¹⁸ Özel, "İbnü'l-Kās", 21: 101.

¹⁹ Özel, "İbnü'l-Kās", 21: 101.

²⁰ Sübkî, *Ṭabaḳâtü's-Şâfi'îyyeti'l-kübrâ*, 3: 59.

²¹ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15: 371.

²² İbnü'l-Mülakkın, *el-İk'dü'l-müzhebe fî ṭabaḳâti ḥameleti'l-mezhebe*, thk. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 42.

²³ İbnü'l-Kās, *Cüz' fîhî fevâ'idü ḥadîşî Ebî 'Umeyr*, thk. Sâbir Ahmed el-Betâvî (Kahire: Mektebetü's-sünne, 1992).

794 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr... için *fevâ'id*,²⁴ belli bir konudaki rivayetin tariklerini içerdiği düşünülerek ve/veya fevâ'id türünden küçük hacimli kitapların da dahil olduğu bir üst türe ait sayılarak *cüz*,²⁵ belli bir hadisten hüküm çıkarmayı amaçladığı için de "ilk müstakil tek hadis şerhi"²⁶ olarak değerlendirilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) *Fethu'l-bârî* adlı şerhinde İbnü'l-Kâs'ın cüzünü özet halinde aktarmış ve eserdeki tartışmaya açık hükümlere işaret etmiştir.²⁷

2.2. Eserin Yazılış Amacı

Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr, ehl-i hadise yönelik küçümseyici bazı ithamlara karşı savunmacı bir tarzda kaleme alınmış nispeten polemik içeren bir eser niteliğindedir. Yazar şu ifadelerle eserin telif sebebine değinmiştir: "Bazı insanlar hiçbir fâide içermeyen haberler rivayet ettikleri gerekçesiyle ehl-i hadisi eleştirmekte ve Ebû 'Umeyr hadisini buna örnek vermektedirler.²⁸ Bu risalede ben Ebû 'Umeyr hadisinde bulunan fıkıh, sünnet, edeb,²⁹ fâide ve hikmet türünden *vecihleri tahrîc* edeceğim. Böylece ehl-i hadisi eleştirenler, onların küçümsemeye değil, bilakis övgüye layık olduklarını anlayacaklardır. Zira bu hadiste fıkha dair altmış *vecih* vardır."³⁰

Eserin son kısmındaki ifadeler de eserin yazılış amacı, muhatapları ve sistematigi açısından aydınlatıcıdır. Müellif burada haber-i vâhidin geçerliliği, bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin faydaları, hadislerden hüküm istinbâtında bulunmak için çaba göstermenin gereği gibi hususlara değinmektedir. O şöyle demiştir: "İlim öğrenmek her Müslümana farz olduğuna göre, bu durumda hadisin tariklerini öğrenmek en azından nafil olur. Bazıları *haber-i vâhid* inkâr etmişler ve bu konuda ihtilafa düşmüşlerdir. (...) Hadis ehli, hadis ravilerini (onların durumlarını) ve rivayetlerinin sayılarını öğrenmekten müstağni olamazlar. (...) Bunlardan sonra bu altmış *vecih* sayısını artırabiliriz. Şöyle ki bu hadiste bir imtihan bulunmakta ve bizimle onlar gibiler arasındaki ayırım ortaya çıkmaktadır. Çünkü onlar bu hadisin fikhî veçhelerine dair hiçbir çıkarımda bulunamamışlardır. Oysa bizden biri bu rivayetten tüm bu *vecihleri* çıkarabilir. Bu durumda burada (altmış *vecih* ilave olarak) iki *vecih* (çıkartım) daha vardır. Birincisi hüküm istinbâtında bulunan kişinin çaba göstermesi; ikincisi bu kişinin fıkıh ve hüküm çıkarma hususlarında diğerlerine karşı üstünlüğünün ortaya çıkması."³¹

Yukarıdaki alıntılar eserin telif nedeni ve muhatapları hususundaki bilgilerimizi artırırken, diğer yandan eserin varlık bulduğu tarihsel koşullara dair başka soruları gündeme getirmektedir: Eserin başında savunulan ehl-i hadis ile onları eleştiren bazı insanlar kimlerdir? Eserin sonunda kaydedilen *biz* ve *onlar* tarihsel olarak kimlere tekabül gelmektedir? Sonuç kısmında değinilen haber-i vâhidin kabul şartları, bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin ve hadislerden hüküm istinbâtı için çaba göstermenin gereği gibi konular birtakım göndermeler içeriyor olabilir mi? Bu soruların, İbnü'l-Kâs'ın dönemindeki hadis-fıkıh anlayışıyla ve buna bağlı olarak oluşmuş çevre ve yaklaşımlarla doğrudan ilgili olduğu açıktır. Bu bağlamda müellifin hocası İbn Süreyc'in *el-Vedâ'î li-manşûsi's-şerâ'î* adlı eserindeki bazı bilgiler dikkat çekicidir. Aslında bir fûrû-i fıkıh muhtasarı olan ve muhteva açısından İbnü'l-Kâs'ın cüzüyle yakınlığı bulunmayan bu kitap, baş ve son kısımlarında değindiği hususlar itibarıyla ilgili cüzle benzeşmekte ve yukarıdaki soruları aydınlatmaya yarayacak bilgiler sunmaktadır. *El-Vedâ'î* de eserin telif sebebi sadedinde dönemin ilim çevrelerine yönelik bir

²⁴ M. Yaşar Kandemir, "Fevâ'id", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1995), 12: 500-501.

²⁵ M. Yaşar Kandemir, "Cüz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1993), 8: 147-148.

²⁶ Topaloğlu, *Tek Hadis Şerhleri*, 2-3, 88-89.

²⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, thk. Şu'ayb el-Annaût - Adil Mürşid (Beirut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013), 18: 630-633.

²⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 630-631.

²⁹ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 631.

³⁰ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 13.

³¹ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 33-35.

eleştiriyile başlamakta ve “ahbâru'l-âhâd” ve “talebü'l-'ilm” başlıklarını taşıyan konularla bitmektedir. Eserin girişinde müellif şu ifadeleri kullanmaktadır: “Ehl-i ilmin sahip olduğu çok sayıdaki haber tariklerini ve bu konuda ihtilaf ettikleri rivayetleri, ayrıca ehl-i i'tibârın sahih sünnetlerin ve ahkâm (la ilgili rivayetlerin) az olmasına rağmen uzun uzadıya yaptıkları açıklamaları dikkatle tetkik edip incelediğimde gördüm ki onların bu durumu, usûllerini açıklamamalarından ve ihmal edilen hususlara işaret etmemelerinden kaynaklanmaktadır. Onlar her bir hadiseyi tek tek zikretmeye ve ortaya çıkan her bir olayı uzun uzadıya açıklamaya yönelindikleri için muvaffakiyetten mahrum kaldılar.”³²

Hicrî III. asır ile IV. asrın başlarına kadar Şâfi mezhebinin teşekkül sürecini ve İbn Süreyc'in bu süreçteki rolünü inceleyen bir çalışmadan öğrendiğimize göre, yukarıdaki satırlarda iki ilmî anlayışa işaret edilmekte ve bunlar fikhî bir bakış açısıyla eleştiriyeye tabi tutulmaktadır. Çalışmaya göre metinde ehl-i ilm olarak anılan kesim aslında ehl-i hadistir. Bunlar rivayet ettikleri hadislerin muhtevaları hakkında fikir yürütememeleri ve rivayetler arasındaki ihtilafları bir çözüme bağlayacak kavrayışa sahip olmamaları nedeniyle kusurlu bulunmaktadır. İbn Huzeyme (ö. 311/924) gibi simaların temsil ettiği bu eğilimin taraftarları, münhasıran rivayetlerin nakline odaklanan ve fıkha külli bir sistem nazarıyla bakamayan ehl-i hadis Şâfiileridir. Öte yandan aynı mezhebe mensup olan ve fakat fikhî perspektifi önemseyen fukahâ Şâfiiler de bulunmaktadır. İbn Süreyc kendisini bu ikinci grupta konumlandırmaktadır. Bu durumda İbn Süreyc'in ehl-i hadise yönelik tenkitlerinin, aynı mezhebe mensup iki eğilimden birinin diğerine yönelttiği 'içeriden' bir eleştiri mahiyetinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Süreyc'in eleştirilerinden payını alan ve ehl-i i'tibâr olarak anılan diğer kesim ise ehl-i re'y mensuplarıdır. Re'y taraftarları, sayıları fazla olmayan ve ihtiva ettikleri hükümleri açık olan sahîh ahkâm hadislerini gereğinden fazla ve ayrıntılı olarak bahse konu etmeleri gereğiyle tenkit edilmektedir. Usulün baştan konulmaması ve bu nedenle her meselenin uzun uzadıya ele alınması, ayrıca yeni meselelerle ilgili hükümlerin sayılarının artması İbn Süreyc tarafından uygun bulunmamıştır.³³

Aktarılan tarihsel arka plan, İbnü'l-Kâs'ın eserini de belli bir zemine oturtmaktadır. Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Kâs, bir hadisin farklı tariklerini bir araya getirmekle ve bu konudaki çabaların önemine vurgu yapmakla, muhtemelen hocasının ve hocası gibi düşününlerin ehl-i hadise yönelik eleştirilerinin pek de yerinde olmadığını dile getirmiş olmaktadır. Diğer yandan o, rivayetlerden hüküm çıkarma konusunda çaba göstermeyenleri de tenkit ederek bu hususta hocasına katılmakta ve eleştirisine denge getirmektedir. Müellif, bir hadisten, üstelik de doğrudan ahkâmla ilgili olmadığı düşünülen bir hadisten altmış *vecih* çıkarmakla İbn Süreyc'in ehl-i re'ye yönelik eleştirilerine iştirak etmediğini de göstermiş olmalıdır. Böylece munsannifin bir yandan Şâfiilerin iki farklı eğilimini kendi içinde uzlaştırmaya, bir yandan da hadis taraftarları ile re'y taraftarlarını birbirine yaklaştırmaya çalıştığı varsayılabilir. Bu varsayım, fıkah alanında ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasındaki kadim mücadelenin hicrî IV. asırdan sonra izlerinin silindiği ve tarafların orta yolda buluşma eğiliminde oldukları tespitiyle³⁴ de örtüşmektedir. Nitekim aynı yüzyılın sonlarına doğru bir Şâfi muhaddis-fakih olan el-Hattâbî (ö. 388/998) sahneye çıkacak, iki grubun birbirine muhtaç olduğunu, hadisle fıkahın aynı binanın parçaları olduğunu belirtecek ve ehl-i hadisle ehl-i re'yin birbirine yaklaşması için çağrıda bulunacaktır.³⁵

³² Ebû'l-Abbâs İbn Süreyc, *el-Vedâ'î li-manşûşî's-şerâ'î*, thk. Sâlih b. 'Abdullah (Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, ts.), 1: 85-87.

³³ Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 490-492.

³⁴ Christopher Melchert, “III. (IX.) Yüzyılda Ehl-i Hadis/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk İlminin Oluşumu”, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, der. ve trc. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 165.

³⁵ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh (Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 1: 3-4.

2.3. Eserin Muhtevası

İbnü'l-Kâs'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı eseri, Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr künyesiyle bilinen küçük bir çocuğa, onun kuşuna ve ailesine yönelik ilgisini anlatan ve yaygın olarak "Yâ Ebâ 'Umeyr mâ fa'ale en-nuğayr" lafzıyla nakledilen bir hadis ekseninde kaleme alınmıştır. Yazar, eserin telif sebebinin akabinde ilgili hadisin beş tarikini zikretmiştir. Eserdeki *vecih*ler bu tariklerden çıkarıldığı için metinler önem arz etmektedir. Aşağıda rivayetin beş tariki verilmekte, ayrıca İbn Hanbel'in (ö. 241/855) *el-Müsned*'indeki metinlerle karşılaştırılarak³⁶ ziyade ve farklılıklar köşeli parantez içinde belirtilmektedir:

1. Hz. Peygamber Enes b. Mâlik'in küçük [üvey] kardeşine şöyle dedi: "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?"
2. Enes b. Mâlik: Hz. Peygamber bizlerin yanına sık sık gelir (*yağşânâ*) ve bizim içimize karıştırdı (*yuhâliṭunâ*). Bizimle beraber Ebû 'Umeyr denilen [Ebû Talha'nın]³⁷ bir çocuğu vardı. Hz. Peygamber ona şöyle dedi: "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?"
3. Enes b. Mâlik: Hz. Peygamber bizlerin içine karıştırdı. [Bizim evimizde uğrayıp namaz vakti olduğunda³⁸] Biz onun için [hurma dallarından yapılmış³⁹ hasırdan⁴⁰] yaygıyı (*el-bisâṭ*) [süpürür⁴¹ ve] ona su serperdik,⁴² o da onun üzerinde [bize imam olur, bizi arkasında saf yapar⁴³] namaz kılardı [kıldırırdı⁴⁴]. O benim kardeşime şöyle derdi: "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?"
4. Enes: Ebû Talha'nın künyesi Ebû 'Umeyr olan bir oğlu vardı. Hz. Peygamber (sas) Ümmü Süleym'in yanına geldiği zaman Ebû 'Umeyr'le şakalaşır. Bir defasında onun üzgün olduğunu görünce, "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir, niye üzgün?" diye sordu. Oradakiler, "Oynadığı *nuğayr* öldü Ey Allah'ın Resûlü!" dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" dedi. Enes şöyle dedi: "Ben Allah Resulü'nün avuç içinden daha yumuşak hiçbir şeye -ne bir ipeğe ne de ipekli bir kumaşa- asla dokunmuş değilim."
5. Enes'ten: Hz. Peygamber Ümmü Süleym'i ziyarete giderdi. Hz. Peygamber yürürken hafif bir şekilde öne doğru eğilerek yürürdü. Hz. Peygamber (öğle uykusu için) Ümmü Süleym'in [serdiği deri ile kaplanmış⁴⁵] döşekte uyurdu. (...) ⁴⁶

Rivayetin farklı tariklerini naklederken İbnü'l-Kâs'ın bu tarikleri yazılı kaynaklara atıfla değil de kendine ulaşan senedlerle zikrettiğini belirtmemiz gerekir. Müellifin, hadisin klasik bilgi aktarım formatının bir parçası olduğunu gösteren aşağıdaki isnad tablosu, onun hadis birikimi hakkında da fikir vermektedir.

³⁶ Mukayese için İbn Hanbel'in *el-Müsned*'inin seçilmesi, rivayetin en çok ve nispeten farklı tariklerini ihtiva etmesi nedeniyledir.

³⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 222 (13349).

³⁸ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 171 (12776).

³⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 212 (13232).

⁴⁰ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 190 (13002).

⁴¹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 212 (13232).

⁴² Yaygının süpürülmesini ve üzerine su serpilmesini isterdi. İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 212 (13232).

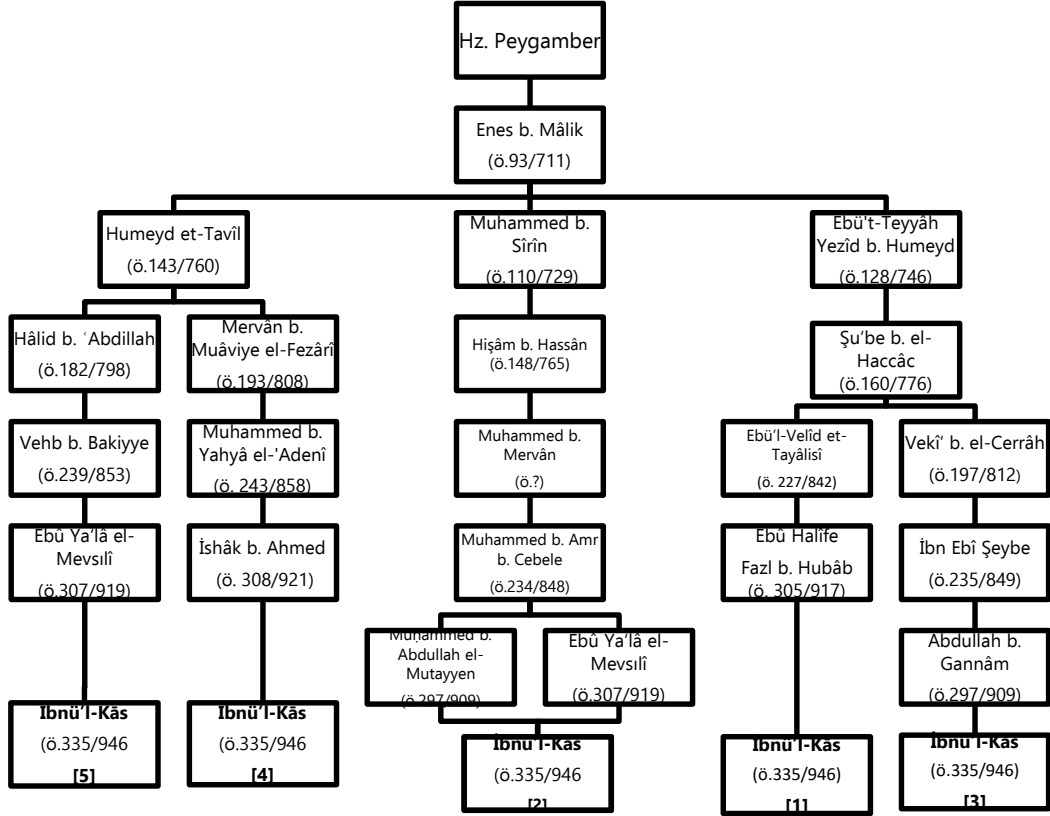
⁴³ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3: 171 (12776). Hadisin ravilerinden Şu'be şöyle demiştir: Ebû't-Teyyâh yaşlanınca hadisi sadece "Hz. Peygamber kalkar ve namaz kılardı" şeklinde nakletmeye başlamış, "Bize imam olur, bizi arkasında saf yapardı" ifadesini söylemeyi bırakmıştır.

⁴⁴ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 119 (12220).

⁴⁵ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 103 (12019).

⁴⁶ Dördüncü ve beşinci tariklerin, birbirinden bağımsız iki rivayetin bir araya getirilmesiyle oluşturulduğu ve tek hadis gibi nakledildiği anlaşılmaktadır.

Tablo 1. Ebû 'Umeyr Rivayetinin Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr Cüzündeki İsnad Tablosu



Ebû 'Umeyr rivayeti, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) ailesi arasındaki karşılıklı ve yakın beşerî ilişkinin bir parçası olarak öne çıkmaktadır. Enes b. Mâlik'in ailesiyle özel bir bağ tesis ettiği anlaşılan Hz. Peygamber, Enes'in annesi Ümm Süleym ve üvey babası Ebû Talha el-Ensârî'nin Kuba'daki evlerini sık sık ziyaret eder, orada kendisine ikram edilen yemeği yer, kendisi için serilen döşek üzerinde öğle uykusuna yatar, kendisine serilen yaygı/hasır üzerinde namaz kılar/kıldırırdı. Bu arada çocukların içine karışır, onlarla, özellikle de Enes b. Mâlik'in henüz süttten yeni kesilmiş küçük üvey kardeşi Ebû 'Umeyr ile şaka-laşır. Bir gün yine onların evine gittiğinde Ebû 'Umeyr'in üzgün olduğunu gördü ve etrafın-dakilere durumunu sordu. Oradakiler de "Ebû 'Umeyr'in oynadığı bir kuş vardı; o öldü." dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, biraz da şakacı ve secili bir dille, "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" dedi. Hz. Peygamber sonraki ziyaretlerinde de Ebû Umeyr'i gördükçe "Ey Ebû Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" diye kendisine latife ederdi.

798 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'e⁴⁷ yönelik ilgisi öncelikle akrabalık bağıyla açıklanmıştır. Ümmü Süleym'in soyunun dayandığı Hazrec kabilesinin bir kolu olan Neccâroğulları ile Hz. Peygamber arasında bir soy yakınlığı bulunduğu, Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmutilib'in annesi Selmâ bint Amr'ın soyunun da bu kabileye dayandığı ifade edilmiştir.⁴⁸ Bu bağlamda Ümmü Süleym ile Hz. Peygamber arasında süt veya soy bakımından teyze-yeğen münasebetinden söz edilmiştir. Kimilerine göre Ümmü Süleym Hz. Peygamber'in süt teyzelerinden biriydi, kimilerine göre ise aralarında babası veya dedesi yönünden süt teyzeliği bulunmaktaydı.⁴⁹ Hadis rivayetleri, Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'e yönelik tutumunun biyolojik nedenlerle sınırlı olmadığını göstermektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'in evine yaptığı sık ziyaretler sahabenin dikkatini çekmiş, sebebi sorulunca, "Ben ona karşı merhamet besliyorum, çünkü kardeşi (Harâm b. Milhân) benim (askerlerim)le (Bir-i Ma'ne'de) birlikte öldürüldü." demiştir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in, Ümmü Süleym'in kızkardeşi olan ve Hala Sultan diye bilinen Ümmü Harâm'a yakınlığı da bilinmektedir. Hz. Peygamber Kuba'ya gittiğinde evini ziyaret ettiği, burada yemek yiyip öğle uykusuna yattığı nakledilmiştir.⁵¹ Hz. Peygamber ile Ümmü Süleym arasındaki yakınlığın karşılıklı olduğunu gösteren pek çok örnek vardır.⁵²

Ümmü Süleym'in ikinci kocası ve Enes b. Mâlik'in üvey babası olan Ebû Talha el-Ensârî de Neccâroğulları'na mensuptu ve Hz. Peygamberle aralarında dayı-yeğen ilişkisi bulunuyordu. Hz. Peygamber, reisleri Es'ad b. Zürâre'nin vefatı üzerine gelip kendilerine yeni bir temsilci tayin etmesini istedikleri zaman Neccâroğullarına, "Sizler benim dayılarınınsınız, sizin nakibiniz benim" cevabını vermiş,⁵³ özel olarak Ebû Talha'ya da "dayı" diye hitap etmiştir.⁵⁴ Hz. Peygamber'in kendisine gösterdiği ilgiye kayıtsız kalmayan Ebû Talha, tüm maddî olanakları ve insanî duygularıyla ona mukabelede bulunmuştur.⁵⁵

Ebû Talha ile Ümmü Süleym'in evliliğinden doğan Ebû 'Umeyr hakkında ise fazla bilgi yoktur. Kaynaklar Ebû 'Umeyr künyesinin ona neden verildiğine dair bir açıklama sunmadığı gibi, Ebû 'Umeyr'in gerçek adı konusunda da tatminkâr bir bilgi vermez. İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210) Ebû 'Umeyr künyesinin aynı zamanda ad olarak kullanıldığını belirtmişse de,⁵⁶ bazı rivayetlerde çocuk için "künyesi Ebû 'Umeyr olan"⁵⁷ ifadesinin geçmesinden dolayı bu görüş kabul görmemiştir.⁵⁸ Alî el-Kârî'nin (ö. 1014/1605), İbnü'l-Esîr'in *Câmi'u'l-uşûl*'üne atıfta bulunarak Ebû 'Umeyr'in adının Kebşe olduğuna dair aktardığı bilgi⁵⁹ bir zühul eseri olmalıdır. Ebû 'Umeyr künyesinin, 'Ömer' isminden değil de 'ömür' sözcüğünden küçültme yapılarak oluşturulduğu, buna bağlı olarak Hz. Peygamber'in çocuğun kısa ömürlü olacağına işaret etmek için böyle bir künyeyi kullanmış olabileceği şeklindeki görüş⁶⁰ ise yaygın dilsel

⁴⁷ Hakkında bk. M. Yaşar Kandemir, "Ümmü Süleym", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınlar, 2012), 42: 330-331.

⁴⁸ İbrahim Sarıçam, "Neccâr (Benî Neccâr)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 480.

⁴⁹ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâsî'l-arabî, 1392), 16: 10.

⁵⁰ Buhârî, "Cihâd", 38 (2844); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 104 (6319).

⁵¹ Buhârî, "Cihâd", 3 (2788).

⁵² Bk. Buhârî, "Gusûl", 22 (282); "İsti'zân", 41 (6281).

⁵³ İzzüddîn İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994), 1: 205.

⁵⁴ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990), 3: 396 (5502).

⁵⁵ Örnekler için bk. Buhârî, "Et'ime", 6 (5381); "Meğâzi", 18 (4064); "Fezâ'ilü ashâbi'n-nebî", 14 (3724).

⁵⁶ Mecdüddîn İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-uşûl*, thk. Abdülkâdir el-Arnaût (Dımaşk: Mektebetü'l-hulvânî - Matbaatü'l-mellâh - Mektebetü dâri'l-beyân 1969), 12: 741 (2027).

⁵⁷ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 3, 188 (12980).

⁵⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18, 635-636.

⁵⁹ Alî el-Kârî, *Cem'u'l-vesâ'il fî şerhi's-Semâ'il* (Kahire, 1318), 2: 25.

⁶⁰ İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-semâ'il*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998), 328.

kullanıma aykırı olması, kesin bir dayanağının olmaması ve böyle bir kullanımın Hz. Peygamber'in âdet ve ahlakına sığmayacağı gerekçeleriyle itiraza uğramıştır.⁶¹ İbn Hacer iki çıkarıma dayanarak Ebû 'Umeyr'in adının Abdullah olabileceği ihtimalini dile getirmiştir. Şöyle ki bazı kaynaklarda Enes b. Mâlik'in künyesi Ebû 'Umeyr, adı Abdullah olan bir oğlundan söz edilmiştir; dolayısıyla Enes, oğluna küçük yaşta vefat eden üvey kardeşinin adını ve künyesini vermiş olabilir. İkinci çıkarıma göre Ebû Talha, Ebû 'Umeyr'in vefatından sonra doğan ve Abdullah adını verdiği oğluna, Ebû 'Umeyr'in asıl adını vermiş olabilir. İbn Hacer, Ebû 'Umeyr'in adının Hafs olabileceğine dair bir ihtimalden de söz etmiştir. Zira İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) *Kitâbu [ahkâmî]'n-nisâ*⁶² adlı eserinde Ebû 'Umeyr'in adını Hafs olarak tasrih etmiştir.⁶³ Kendisi de bu görüşü benimsemiş olmalı ki *el-İşâbe*'sinde "kîle" (denilmiştir ki) ifadesiyle kaynak belirtmeden Ebû 'Umeyr'in adının Hafs olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Kâmil Miras'ın (1875-1957), Ebû 'Umeyr'in adını Zeyd b. Sehl olarak tasrih etmesi⁶⁵ dikkat eksikliğinden kaynaklanmış olmalıdır. Zeyd, Ebû 'Umeyr'in babası Ebû Talha'nın adıdır.

Rivayette Ebû 'Umeyr'in kuşunu ifade etmek için kullanılan *nuğayr*, nuğr sözcüğünün küçültmesidir ve serçeye benzeyen kırmızı gagalı küçük bir kuş olarak tarif edilmiştir. Hattâbî'nin "güzel sesli bir kuş" açıklaması, rivayetin bazı tariklerinde bu kuşu ifade etmek üzere "*şa ve*" (kaya kuşu) sözcüğünün seçilmesi nedeniyle itiraza uğramıştır. Bu, kırmızı başlı ve küçük gagalı bir kuş olup güzel sesli olmakla bilinmemektedir.⁶⁶

3. EBÛ 'UMEYR HADİSİNİ KONU ALAN ÇALIŞMALAR

Kaynaklardaki bazı bilgiler, Ebû 'Umeyr hadisini ahkâm istinbâtına uygun bir delil olarak görme eğiliminin erken dönemlerden itibaren mevcut olduğunu, hatta hadisçilerin *fıkhü'l-hadîs* konusundaki maharetlerini sergileyebilecekleri bir örnek olarak bu hadisi seçtiklerini göstermektedir. Ebû 'Umeyr hadisinden İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) hüküm çıkardığına dair geç dönem kaynaklarında haberler bulunmaktadır. Şâfiî Bağdat'a geldiğinde bir gece İbn Hanbel'in evinde konaklamış ve sabaha kadar bu hadis üzerine tefekkür ederek⁶⁷ ondan yüz, yüz yirmi, dört yüz hatta bin kadar hüküm çıkarmıştır.⁶⁸

Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs* adlı eserinde aktardıkları, rivayetin hüküm istinbâtına elverişli bir muhtevaya sahip olduğu düşüncesinin hicrî üçüncü asırdaki mevcudiyetini belgelemektedir. Hâkim, "fıkhü'l-hadîs" başlığı altında, Ebû Hâtîm er-Râzî'nin (ö. 277/890) hadisleri hıfzetme ve manalarını bilme hususundaki maharetini somutlaştıran bir örnek olarak onun "Ebû 'Umeyr hadisinde birçok bilgi bulunmaktadır" sözünü aktarmış ve beş çıkarımını kaydetmiştir.⁶⁹ Hadisi *eş-Semâ'il*'inde "Hz. Peygamber'in mizahının sıfatı" bâbında nakleden Tirmizî (ö. 279/892), rivayetin akabinde "ve-fıkhü hâzâ'l-hadîs" ifadesiyle üç hüküm kaydetmiştir.⁷⁰ Tespitlerimize göre eserde başka hiçbir rivayet için böyle bir fikhî yaklaşım geliştirilmemiştir. İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), bunlara

⁶¹ Alf el-Kârî, *Cem'ü'l-vesâ'il fi şerhi's-Şemâ'il*, 2: 25.

⁶² İbnü'l-Cevzî, *Ahkâmü'n-nisâ*, tahrîc. İbrahim Şemsuddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004), 122.

⁶³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 636.

⁶⁴ İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Mu'âvaz - Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 7: 247 (10327).

⁶⁵ Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, trc. ve şerh. Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 8: 403.

⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 630.

⁶⁷ Halîl b. Ahmed Sehârenpûrî, *Bezlü'l-mechûd fi halli Ebî Dâvûd*, nşr. Takiyyüddin en-Nedvî (Muzafferfûr: Merkezü'z-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî, 2006), 13: 691.

⁶⁸ Muhammed b. Salih el-Useymin, *Fethu zî'l-celâl ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûgi'l-Merâm*, thk. Subhî b. Muhammed Ramazan - Ümmü İsrâ bint Arafâ Beyyumî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006), 5: 232.

⁶⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010), 285-286.

⁷⁰ Tirmizî, *eş-Semâ'ilü'n-nebeviyye*, thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî (Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1993), 194 (237).

800 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

başka kaynaklardan farklı çıkarımlar da ilave etmiştir.⁷¹ Buhârî şarihi İbn Battâl (ö. 449/1057), hadisten, bazıları usûl konularıyla ilgili on *fâide/vecih* çıkarmıştır.⁷² Beğavî (ö. 516/1122) *Şerhu's-sünne*'sinde "Çocuk sahibi olmayan küçüklere künye verilmesi" bâbında rivayete yer verdikten sonra "bu hadiste fâideler ve çeşitli fikhî hükümler bulunmaktadır" ifadesiyle beş çıkarıma yer vermiştir.⁷³ Rivayet Mâlikîliğin yaygın olduğu Kuzey Afrika coğrafyasında özel bir ilgi görmüştür. İbnü's-Sabbâğ (ö. 750/1349), Miknâse'de ders verdiği bir mecliste bu hadisten çıkardığı 400 *fâideyi* imlâ ettirmiştir.⁷⁴ Hemşehrisi İbn Gazî el-Miknâsî (ö. 919/1513) de *el-Müstenbeât min hadîsi yâ Ebâ 'Umeyr* adlı bir risale kaleme almış⁷⁵ ve rivayetten 200 *fâide* çıkarmıştır.⁷⁶ Bu iki eserin günümüze ulaşip ulaşmadığı bilinmemektedir.

Ebû 'Umeyr rivayetine ve İbnü'l-Kâs'ın cüzüne ihtimam gösterenlerden biri de İbn Hacer olmuştur. Rivayeti *Fethu'l-bârî*'sinin yanısıra yüz *uşârî* hadis içeren *Nazmü'l-le'âlf bi'l-mi'eti'l-avâlf*'inde de zikretmiş; rivayetin İbn Hanbel, Buhârî (ö. 256/869),⁷⁷ Müslim (ö. 261/874),⁷⁸ Tirmizî,⁷⁹ Ebû Dâvûd (ö. 275/889),⁸⁰ Nesâî (ö. 303/915)⁸¹ ve İbn Mâce'nin (ö. 273/887)⁸² eserlerindeki yerine değinmiş, Tirmizî ve Ebû Hâtim'in hadisten hükümler çıkardığına, ayrıca İbnü'l-Kâs'ın cüzüne işaret etmiştir.⁸³ İbn Hacer'in burada sadece İbnü'l-Kâs'ın eserine değinmesi, yukarıda anılan eserler içinde sadece onun eserinin kendisine ulaşmış olmasıyla izah edilebilir.

4. İBNÜ'L-KÂS'IN EBÜ 'UMEYR HADİSİNDEN ÇIKARDIĞI VECİHLER

İbnü'l-Kâs'ın Ebû 'Umeyr hadisinden çıkardığı *vecihler* eserdeki sırasıyla şöyledir:

1. Yürürken salınarak ve gururla yürümek sünnettendir. Hz. Peygamber yürürken sanki bir yokuştan aşağı iner gibi hafif bir şekilde öne doğru eğilerek yürürdü.
2. Ziyaret sünnettir.
3. Erkeklerin, mahremi olmayan kadınları ziyaret etmesine ruhsat verilmiştir.
4. Yöneticinin tebaasını ziyaret etmesi caizdir.
5. Yöneticinin ziyaret etmeyi ve içlerine karışmayı tebaasından bazılarını tahsis etmesi, onun o kişilere meyletmesi (iltimas) anlamında değildir. Ancak bazı bilginler yöneticiler için bunu kerih görürler.
6. Yöneticinin tebaasını ziyaret etmesi, onun tevazuunu gösterir.
7. Yöneticilerin hâcib (vezir/mabeynci) edinmesi mekruhtur.
8. Yöneticilerin tek başına dolaşması/yürümesi caizdir.

⁷¹ İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*, 328-330.

⁷² Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 18: 634-635.

⁷³ Ferrâ' el-Begavî, *Şerhu's-sunne*, thk. Şu'ayb el-Arnâut - Muhammed Zuheyr eş-Şavîş (Dimaşk/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983), 12: 347 (3377-3378).

⁷⁴ Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tatîri'd-Dibâc*, inâye ve takdim. Abdülhamîd Abdullah el-Herrâme (Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000), 411.

⁷⁵ Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin* (İstanbul: Vekâletü'l-maârif, 1951), 2: 226.

⁷⁶ Muhammed Mahlûf, *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikîyye*, talik. Abdülmecîd Hayalî (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003), 1: 399.

⁷⁷ Buhârî, "Edeb", 81 (6129); "Edeb", 112 (6203).

⁷⁸ Müslim, "Âdâb", 30 (2150); "Fezâ'ilü's-sahâbe", 107 (2144).

⁷⁹ Tirmizî, "Salât", 122 (333); "Edeb", 57 (1989).

⁸⁰ Ebû Dâvûd, "Edeb", 69 (4969).

⁸¹ Nesâî, *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*, thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 9: 132-133 (10091-10096).

⁸² İbn Mâce, "Edeb", 24 (3720).

⁸³ İbn Hacer el-Askalânî, *Nazmü'l-le'âlf bi'l-mi'eti'l-avâlf*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), 1: 44-49.

9. Yöneticilerin önünde itişip kalkışmak, kavga ve gürültü çıkarmak muhdes ve mekruhtur. Çünkü şöyle bir haber vardır: [Kudâme b. Abdullah şöyle demiştir] Minâ'da Hz. Peygamber'i devesinin üzerinde (cemreleri atarken) gördüm. Orada ne vurma, ne itmek-kakma, ne de "çekil, çekil" (sözleri) vardı.
10. Hadisteki يَفْتَتِنَانَا sözcüğü Hz. Peygamber'in onları sık ziyaret ettiğini gösterir.
11. Bir kişiyi çok ziyaret etmek, aşırı hırs olmamak şartıyla, sevgi ve muhabbeti ne eskitebilir ne de eksiltebilir.
12. Hz. Peygamber'in Ebû Hüreyre'ye söylediği, "Seyrek ziyaret et ki sevgi artsın" sözüne gelince, bazı âlimlerin ifade ettiği gibi, Hz. Peygamber bu sözü ona ziyaret konusunda gösterdiği aşırı hırstan dolayı söylemiştir.
13. Hadisteki يُخَالِطُنَا sözcüğü sevimsizliğin aksi olan sempatikliğe işaret eder. Bu müminlerin sıfatlarındandır. Bazı haberlerde aktarıldığı gibi, "Mümin sevimli, münafık ise sevimsizdir."
14. Bir rivayette şöyle nakledilmiştir: "Aslandan kaçır gibi insanlardan kaç." Bu insanlarla birlikte olmanın zarar getirdiği durumlar için olup, genel bir hüküm değildir. İnsanlarla birlikte olmanın Müslümanlara üflet ve sevgi getirdiği durumlarda onların içine karışmak daha iyidir.
15. Sosyal ilişki konusunda genç kadınlarla yaşlı kadınlar arasında fark vardır. Çünkü Hz. Peygamber kendisini Safiyye bint Huyey ile birlikte gören kimselere bir açıklama yaptığı halde, kendisini sıkça ziyaret ettiği Ümmü Süleym'in ziyaretinden dolayı bir açıklamada bulunmamıştır.
16. Hadisteki "Ben Allah Resulü'nün avuç içinden daha yumuşak hiçbir şeye asla dokunmadım." sözü, Enes'in Hz. Peygamberle musafaha ettiğini göstermektedir. Musafaha gerçekleşmişse, bu ziyaretçinin içeri girdiği zaman selam vermesini göstermektedir.
17. Hadis (ziyaretçinin selamdan sonra) musafaha etmesini göstermektedir.
18. Bu hadis Hz. Peygamber'in kadınlarla değil, erkeklerle musafaha ettiğini göstermektedir. Çünkü Enes, "biz dokunmadık" değil, "ben dokunmadım" demiştir. Hz. Peygamber'in kadınlara selam vermede ve onlarla bey'atlaşmadaki sünneti de böyle olmuştur. O erkeklerle musafaha ederdi, kadınlarla değil.
19. Hz. Peygamber'in avuçlarının yumuşaklığı şunu gösterir: Namaz kılan kişi, bazılarının tercih ettiği gibi, secdede ellerini çok şiddetle bastırmamalıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in sıfatlarına dair rivayetlerde onun ellerinin ve ayaklarının dolgun olduğu belirtilmiştir (Yani Hz. Peygamber ellerini çok fazla bastırmamıştır). Kimileri ise alnında değil de ellerinde iz bırakması için kişinin secdede ellerini çok şiddetle bastırmasını uygun görmüşlerdir.
20. Ziyaretçi, ziyarete gittiği kişinin evinde -Hz. Peygamber'in yaptığı gibi- namaz kılmakta muhayyerdir.
21. Bazı âlimlere göre namazı yaygı, hurma dalları ve hasır üzerinde kılmak kişinin tercihine bırakılmıştır. Bazı rivayetlerde ise Hz. Peygamber'in namaz kıldığı şeyin eski bir hasır olduğu nakledilmiştir. Kimileri ise, "Biz cehennemi kâfirler için hasır yaptık." (el-İsrâ 17/8) ayetini delil göstererek hasır üzerinde namaz kılmayı kerih görmüşlerdir.
22. Ev halkının hasıra su serpmesi ve Hz. Peygamber'in de evde küçük bir çocuğun olduğunu bildiği halde onun üzerinde namaz kılması, (bu tür şeylerden) tiksinnememenin sünnet olduğunun delilidir.
23. Bu, pis olduğu kesin olarak bilininceye kadar eşyada asıl olanın temizlik olduğunun da delilidir.

802 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

24. Hz. Peygamberin namaz kılması için evdekilerin hasıra su serpmelerinde şuna delil vardır: Namaz kılan kişinin, namazın edebi ve huşuuna hâlel getirecek bir şeyle meşgul olmaması için, namazını en zor ve zahmetli şartlarda değil de en uygun ve rahat durumda kılması tercih edilir. Tıpkı acıkmış kişinin namazdan önce yemeğe başlamakla emrolunması gibi. Bazı müçtehitlerse bunun aksini iddia etmişler ve namaz için en zor şartların tercih edilmesini ileri sürmüşlerdir. Nitekim bazı haberlerde onların gece namazına kalktıklarında üzerlerine çul giydikleri ve ayaklarını prangalarla bağladıkları nakledilmiştir.
25. Hz. Peygamber'in öğrenmeleri için onların evlerinde namaz kılması, âlimin ilmini ehline götürmesinin -şayet ilme yönelik bir zillet söz konusu değilse- caiz olduğuna dair bir delildir. "İlme gidilir, ilim gitmez" sözüne gelince, bu söz ilmin götürülmesinde ilme yönelik bir zillet söz konusu olduğunda veya ilim talibinin ilim sahibine yönelik şımarık bir tavrı olduğunda geçerlidir.
26. Bu rivayet Ebû Talha'nın ailesine yönelik özel bir ilgiyi göstermektedir. Çünkü Allah Resulü onların evinde namaz kılmıştır.
27. Ebû Talha'nın ailesi, evlerinin kiblesini delil ve alamet olmadan, (bizzat Hz. Peygamber'in orada kibleye dönüp namaz kılması nedeniyle) ondan gelen bir belirleme (*nass*) ile öğrenmişlerdir.
28. "Hz. Peygamber Ümmü Süleym'in yanına geldiği zaman Ebû 'Umeyr'le şakalaşır" ifadesi, onun Ebû 'Umeyr'le çok şakalaştığını gösterir. Bu durumda burada iki husus vardır:
29. Birincisi çocuklarla şakalaşmak mübahtır.
30. İkincisi, çocuklarla şakalaşmak sünnet kapsamında bir mübahtır, yoksa ruhsat kapsamındaki mübah değil. Çünkü ruhsat mübahı olsaydı fazla yapılmaması daha uygun olurdu. Tıpkı Hz. Peygamber'in secde yerindeki çakıl taşlarıyla meşgul olma konusunda "Mutlaka yapacaksan bir defa yap" demesi gibi. Çünkü bu hareket ruhsattır, sünnet değil.
31. Hz. Peygamber'in şakalaşması, kibirlenmekten ve büyüklenmekten uzak durmayı gösterir.
32. Hz. Peygamber'in şakalaşması, güzel ahlaki gösterir.
33. Müminin evdeki haliyle dışarıdaki hali değişkenlik gösterebilir. Riya maksadı olmadan, mümin evde daha neşeli, dışarıda ise daha sakın ve vakur olabilir. (Bunu gösteren) bir rivayete göre Zeyd b. Sabit ailesiyle birlikteyken en neşeli insanlardan biriydi. Dışarıda insanlarla birlikteyken ise onların en ciddisiydi.
34. Durum bizim anlattığımız gibi olunca, burada şuna da delil vardır: Münafığın gizli yönünün açığından farklı olduğu konusundaki rivayet, umum ifade etmeyip riya ve nifak manasındadır. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: "Müminlerle karşılaştıkları vakit 'iman ettik' derler. Şeytanlarıyla baş başa kaldıklarındaysa 'Biz sizinle beraberiz, onlarla sadece alay ediyoruz' derler." (el-Bakara 2/14)
35. Hadisteki "Ebû 'Umeyr'in üzgün olduğunu gördü." ifadesi, (insanların yüzlerine bakarak onların durumları ve kişiliklerine dair bilgileri çıkarmayı (*teferrüs*) ispat etmektedir.
36. İbret ehlinin hadiselerden çıkarımda bulunmasına delil vardır. Hz. Peygamber Ebû Umeyr'in yüzündeki zâhirî üzüntüden onun kalbinde gizlenen üzüntüyü çıkarmış ve durumunu sormuştur.
37. Hadisteki "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir?" ifadesi, kardeşini gördüğün zaman onun halini sormanın sünnet olduğuna delildir.
38. Şu iki sorunun lafızlarını ayırt etmek suretiyle burada sünnete ilişkin güzel edebe dair delil vardır. Şöyle ki, kardeşine onun halini sorduğun zaman "Neyin var?" (*mâ*

- leke*) dersin; tıpkı Hz. Peygamber'in "Neyin var Ebû Katâde?" dediği gibi. Sen kardeşinin halini başkasına sorduğun zaman ise "Filanın durumu nedir?" (*mâ bâlu ebî fulân*) dersin; tıpkı bu hadiste Hz. Peygamber'in "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir?" dediği gibi.
39. Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr'in halini sorması, haber-i vâhidi ispat eden bir delildir. (Çünkü Hz. Peygamber, sorusunun cevabını oradaki kişilerden almıştır.)
40. Çocuğu olmayan kimsenin künye kullanmasının caiz olduğuna delil vardır. Hz. Peygamber'den gelen bir haber kendisine nakledilinceye kadar Ömer b. el-Hattâb bunu kerih görürdü.
41. Hadisteki "Oynadığı küçük kuşu öldü." ifadesinde, çocukların oyun oynamasına ruhsat verildiğine delil vardır.
42. Hadiste, ebeveynin çocuğu -günaha götürmediği sürece- istediği oyunla baş başa (tek başına) bırakmasında ruhsat bulunduğu dair delil vardır. Bazı salih kimseler ebeveynin çocuğu tek başına bırakmasını hoş bulmamışlardır.
43. Yasaklanan oyuncaklardan olmamak kaydıyla, oyuncak almak için çocuklara harcama yapmak malî bâtil yolda yemek değildir.
44. Rivayette kuşun kafeste tutulmasına delil vardır.
45. Rivayette uçmasına engel olmak için kuşun kanadını kesmeye delil vardır. Çünkü Ebû 'Umeyr'in oynadığı kuş ya kafestedir veya ayağı bağlıdır; yahut da kanatları kesilmiştir. Hangisi *nass* ile belirtilmişse diğerleri ona kıyas edilir. Çünkü o da o manadadır. Bazı sahâbiler kuşun kanatlarını kesmeyi ve kafese hapsetmeyi uygun bulmazdı.
46. Bu rivayette şuna delil vardır. Bir kişi harem sınırları dışında bir av avlasa, sonra o avı hareme getirirse, o kimsenin avı (harem sınırları dışına) geri göndermesi gerekli değildir. Şöyle ki Hz. Peygamber Medine'nin iki yakası arasında avlanmayı yasaklamış, Ebû 'Umeyr'e ise kuşu tutması için izin vermiştir. İbnü'z-Zübeyr (ö. 73/692) de avın tutulmasına fetva verirdi. Onun delili şuydu: Kim bir av avlar da sonra av elinde olduğu halde ihrama girerse avı göndermesi gerekir. Harem sınırları dışında (*hill*) avlanır, sonra onu hareme getirirse de durum böyledir. Şâfiî de bu iki mesele arasında bizim anlattığımız gibi ayırım yapmış ve şöyle demiştir: Kim avlanır, sonra da av mülkiyetinde olarak ihrama girerse avı (harem sınırları dışına) göndermesi gerekir. Kim de avlanır ve sonra onu harem sınırları içine sokarsa avı geri göndermesi gerekmez.
47. Hadisteki "Ne oldu *nuğayr*?" ifadesinde isimlerde küçültme yapmaya delil vardır. Hz. Peygamber *nuğayr* kelimesinde küçültme yapmıştır. Hadisteki, "Ebû Talha'nın, künyesi Ebû 'Umeyr olan bir oğlu vardı." ifadesi de bu manadadır.
48. Hz. Peygamber'in Ebû 'Umeyr ile şakalaşması ve onun da ağlamasında, Hz. Peygamber'in başka bir hadisindeki "yetim ağladığı zaman arş titrer" sözünün yetimin bütün ağlamaları konusunda umum ifade etmediğine delil vardır. Çocuğun ağlaması iki kısımdır. Birincisi şakalaşma ve latife esnasındaki sevinç ağlamasıdır. İkincisi zulme uğradığında veya ihtiyaç duyduğu bir şeyden mahrum bırakıldığında üzüntü veya korku ağlamasıdır. Bir yetimle şakalaşır veya ona latife yaptığında o da ağlarsa, bu -inşallah- Rahmanın arşını titreten bir ağlama olmaz.
49. Kimileri, yöneticinin ergin olmayan kişilerle muhatap olmayacağını ileri sürmüşlerdir. Bizim ashabımızdan kimileriye buna itiraz edip şöyle demiştir: Yöneticinin insanlarla muhatap olmasında esas olan, hitabı yerli yerince yapmasıdır. Bu hadiste de buna delil vardır. Zira Hz. Peygamber şakalaşırken küçük bir çocuğu muhatap almış ve "Ey Ebû 'Umeyr, ne oldu *nuğayr*?" diye sormuş; ancak bilgi ve ispat gerektiren bir soru soracağı zaman soruyu çocuğa değil başkalarına yöneltmiş ve "Ebû 'Umeyr'in durumu nedir?" demiştir.

804 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

50. Akıllı kişi, insanlara akılları ölçüsünce muamelede bulunur. İnsanların tamamını kendi aklına göre yönlendirmez.
51. Hz. Peygamber'in onların evinde uyumasında şuna delil vardır: Uykunun büyük kısmı gece olur. Kişinin bir kadının yanında kaylule yapmasında sakınca yoktur.
52. Kaylule sünnettir.
53. Bazıları, yöneticilerin gözetmeleri gereken âdâb bağlamında, yöneticilerin tebaanın evinde uyuması ve benzeri davranışlarının yöneticinin murûetine hâle getirdiğini iddia etmişlerdir. Bu hadiste bu iddianın aksine delil vardır.
54. Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'in döşeğinde uyuması, bir erkeğin mahremi olmayan bir kadının meclisinde oturmasını veya onun elbisesini giymesini kerih gören kişilerin sözünün aksine bir delil vardır.
55. Bir erkeğin, evinde kocası olmayan ve kendisinin mahremi olmayan bir kadının evine girmesi caizdir.
56. Hz. Peygamber için yaygının ıslatılmasında ve onun Ümmü Süleym'in döşeğinde uyumasında ziyaretçiye ikramda bulunmaya delil vardır.
57. Nimetlerden aşırıya kaçmadan (ölçülü biçimde) faydalanmak sünnete muhalif değildir. Hz. Peygamber'in, "Sûr'un sahibi suru ağzına dayamışken ben nasıl nimetlerden faydalanı(p müreffeh yaşayabili)rim." sözü umum ifade etmeyip aşırı nimetler hakkındadır.
58. Ev sahibinin misafiri evin kapısına kadar uğurlaması farz değildir. Hz. Peygamber misafiri kapıya kadar uğurlamayış emretmiştir ancak bu hadiste ev halkının Hz. Peygamber'i kapıya kadar uğurladıkları zikredilmemiştir.
59. İlim ehli, Hz. Peygamber'in sıfatlarına dair Hind b. Ebû Hâle'nin (ö.36/656) hadisinde zikredilen "Hz. Peygamber'in yanına girenler bir şey tatmadan ayrılmazlardı" ifadesi hakkında görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri bununla yemeğin kastedildiğini, kimileri de ilmin tadının kastedildiğini söylemiştir. Bu hadisin yorumunda, bu ifadeyi "ilmin tadı" şeklinde yorumlayanların lehine delil vardır. Çünkü bu hadiste Hz. Peygamber onlara ilim tattırıştır. Hadiste yemeğin tadından söz edilmemektedir.
60. Hz. Peygamber'in sıfatlarından biri de, herkesin kendisinden faydalanması için paylaşımcı davranmasıdır. Ümmü Süleym'in evine girdiğinde de böyle yapmış, Enes ile musafaha etmiş, Ebû 'Umeyr ile şakalaşmış, Ümmü Süleym'in döşeğinde yatmış, böylece herkes onun bereketine nail olmuştur.

İbnü'l-Kâs bu altmış *vecih* zikrettikten sonra haber-i vâhidin kabul şartları, bir rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin faydaları, hadislerden hüküm istinbâtı için çaba göstermenin gereği gibi hususlara değinmiştir ki, bunlar yukarıda eserin yazılış amacı başlığı altında alıntılanmış ve değerlendirilmiştir. Eserin muhakkiki bu ibareleri kendi içinde anlamlı görünen parçalara ayırmış, bunları altmış *vecih* ilave olacak şekilde numaralandırmış ve *vecih* sayısını altmış altı olarak takdim etmiştir. Ne var ki bu tasarruf pek de yerinde görünmemektedir. Müellifin, anılan çıkarımları doğrudan bu hadisten istinbât edilen *vecih*ler olarak değil, eserin muhataplarına yönelik bir mesaj şeklinde konumlandığı anlaşılmaktadır. Nitekim eserde ilgili çıkarımlar aktarıldıktan sonra "işte bunların hepsi altmış *vecihtir*" ifadesini kullanılmış ve müellifin bunları müstakil *vecih*ler olarak değerlendirmedeği ortaya çıkmıştır. Öte yandan müellif, ilgili ibarelerden hareketle bizzat kendisinin iki *vecih* daha çıkardığını ve bunları altmış *vecih* ilave ettiğini ifade etmiştir ki, bu durumda *vecih* sayısı altmış ikiye ulaşmaktadır.⁸⁴ Müellifin bu tasarrufu da itiraza açık görünmektedir. Zira hüküm istinbâtında bulunan kişinin çaba göstermesi ve bu kişinin hüküm çıkarma hususlarında diğerlerine karşı

⁸⁴ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 33-34.

üstünlüğünün ortaya çıkması şeklindeki bu iki *vecih*, Ebû 'Umeyr rivayetiyle doğrudan ilgili değildir.

5. İBNÜ'L-KÂS'IN EBÜ 'UMEYR HADİSİNDEN HÜKÜM ÇIKARMADA İZLEDİĞİ GENEL YAKLAŞIM

Bu başlık altında İbnü'l-Kâs'ın Ebû 'Umeyr hadisinden hüküm çıkarmada izlediği yaklaşım sadece ana hatlarıyla ele alınmakta ve konuya dair genel bir değerlendirme amaçlanmaktadır. Konunun esas itibarıyla usûl-i fihkın kapsamına girdiği ve farklı açılardan detaylandırılmaya müsait olduğu açıktır.

Mezhep imamının usûlüne bağlı bir Şâfiî fakihî olarak İbnü'l-Kâs'ın, hüküm çıkarma faaliyetinde mezhebinin temel yaklaşım ve yorum metodolojisine⁸⁵ uygun bir tavır geliştirdiği görülmektedir. Şâfiî⁸⁶ gibi İbnü'l-Kâs da çoğunlukla lafza bağlı (*litera*) bir yorum yöntemi benimsemiştir⁸⁷ ve hadisten hüküm çıkarırken metnin zâhirini esas almıştır. Bu durum onun metin (*nass*) anlayışı ve hadis metinlerine yaklaşımıyla birlikte değerlendirilmelidir. Bu bağlamda musannifin hüküm istinbâtı için rivayetin farklı tariklerini bir araya getirme çabası ve bu çabanın bilimsel faydaları konusundaki satırları dikkat çekicidir. Ancak bu çabanın temelinde rivayetten olabildiğince çok *vecih* çıkarma düşüncesinin yattığını fark etmek önemlidir. Rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmek, rivayetin sunduğu resmin karelerini bir arada görmek için gerekli olsa da, resmi bütün yönleriyle ortaya çıkarmak için yeterli değildir. Rivayet metinlerini anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak, çoğu zaman lafızların ötesine geçip metnin görünmeyen öğeleri olarak tanımlanan fizikî, psikolojik ve sosyolojik ortamı, taraflar arasındaki iliyi temin eden vasatı, ayrıca söz ve işaret dizini, vurgu, siyak, konum ve algı gibi unsurları⁸⁸ dikkate almayı gerektirmektedir. Bu çaba, metinler üzerinden geliştirilen ilmî tasarrufların niteliğini de belirlemektedir.

Rivayetleri değerlendirirken onları çevreleyen fiziksel, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlam ve arka planın tahlil edilmesi⁸⁹ rivayetin anlamını tayin için kolaylık sağlarken, aynı zamanda rivayetler üzerine görüş ve hüküm bina etmek isteyenler için birtakım kısıtlamalar getirmekte, fakihin yorum alanını da -metin lehine- daraltmaktadır. Metin dışı bilgiler, metinleri kendisinden hüküm çıkarılması için sırasını bekleyen edilgen söz bütünü olarak tasavvur eden yahut onları verili fikirlerinin teyidi için bir araç olarak gören bir anlayış için cazip değildir. Burada şu soru gündeme gelmektedir: Eserdeki fâideler, mücerret lafızlardan hareket ederek nötr bir istinbât yoluyla mı tespit edilmiştir, yoksa müellif zaten sahip olduğu bilgi ve fikirlere hadis metninden dayanaklar mı aramıştır?

İbnü'l-Kâs'ın anlam ve yorum evreninde *metin*, büyük ölçüde harf, isim, fiil, kelime, cümle gibi lafzî birimlere tekabül eden dar bir düzlemi imlemektedir. Oysa bir metnin anlamı, dilsel düzeydeki gerçeklik ihmal edilmeksizin metnin etkileşim içinde olduğu tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamların içinde belirlenmektedir.⁹⁰ Bu durum, mana ile nakledilen ve ravi tasarruflarıyla şekillenen hadis metinleri için evleviyetle geçerlidir. Oysa İbnü'l-Kâs, çı-

⁸⁵ Doğrudan bu konuya odaklanan bir kitap ve makale için bk. Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: OTTO Yayınları, 2015), 195-324; "İmâm Şâfiî'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi", *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmâm Şâfiî*, ed. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Özağaç (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 109-138.

⁸⁶ Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, 100.

⁸⁷ Hadislerin literal okumaya tabi tutulmasının sebepleri, tezahürleri ve eleştirisi için bk. Bünyamin Erul, "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)", *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* (02-06 Ekim 2002), ed. Mehmet Bulut (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 96-99.

⁸⁸ Bk. Mehmet Emin Özağaç, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: OTTO Yayınları, 2017), 321-331.

⁸⁹ Bk. Özağaç, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 332-376.

⁹⁰ Vincent Shen, "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum", trc. Burhanettin Tatar, *Bilimname* 6 (2004/3), 72.

806 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

karmayı umduğu yahut zaten bildiği hükümlerin, rivayetlerin yalnızca metinlerinde mündemice bulunduğunu varsaymakta, lafızları sıfır noktası olarak kabul edip metnin öncesinde ve ötesindeki anlamı tamamlayan metin dışı unsurları yeterince dikkate almamaktadır. Hadisin gerçekte amaçlamadığı sonuçlar için kullanımına yol açabilen bu tavır, hadis metnini varlık bulduğu ortam, bağlam, amaç ve niyet parametrelerinden soyutlamakta ve ona tarih üstü bir konum hazırlamaktadır. Eserde Ümmü Süleym'in Hz. Peygamber'in mahremi olmayan bir kadın olarak takdim edilmesi ve buna bağlı olarak tartışmaya açık hükümler çıkarılması⁹¹ bu yaklaşımın sonucudur. Şâfiî'de de görülen bu tavır, parçacı bir yaklaşımla hareket edip dinin bütün değerlerini kapsayamaması, dini kavramada öznenin rolünü kısıtlaması, tikel tarihsel hükümlerin tümel dinî değerlerin aleyhine olacak biçimde vurgulanması gibi gerekçelerle eleştiriye uğramıştır.⁹²

İbnü'l-Kâs'ın metin algısının bir başka yönü, ev halkının Hz. Peygamber'i kapıya kadar uğurladıkları zikredilmemesinden hareketle hüküm çıkarmasında⁹³ tezahür etmektedir. Metnin onun için o kadar belirleyicidir ki, metindeki yokluk bile özel bir anlam taşımakta ve hükümün yokluğunu gerektirmektedir. Rivayetin farklı tariklerini bir araya getirmenin önemini kavramış bir fakihin, böyle bir kavrayışın beraberinde getirmesi beklenen ravi tasarrufları ve bunun metne etkisi hususunda bir bilinç geliştirememesi dikkat çekicidir.

Hadis metnini oluşturan lafızlar, müellifin perspektifinden bakıldığında, her şeyden önce "hükme" delalet için vaz edilmiş gibidir. Mevcut tablo, onun lafzın "mana"ya delaleti ile "hükme" delaleti arasında bir ayırım yapmadığını düşündürmektedir. Hz. Peygamber'in beşerî bir münasebetini anlatan bir rivayetin kanun metni gibi tasavvur edilmesi⁹⁴ böyle bir yaklaşımın sonucu olsa gerektir. Bu tavır, klasik usûl-i fikhin "hüküm şâri'in hitabıdır"⁹⁵ şeklindeki temel varsayımının bir sonucu olarak değerlendirmek de mümkündür. Buna göre fakihler, açıkladıkları hükümlerin meşruiyetini temin için bu hükümlerin *nass* temelini ve dilsel bağlantısını tatmin edici bir şekilde kurmak ve göstermek durumundadırlar.⁹⁶ İbnü'l-Kâs'ın metin algısını anlamak için usûl-i fikhin bir diğer varsayımı olan "anlam ve hüküm, dilin imkanları dahilinde ortaya konulup temellendirilebilir"⁹⁷ ilkesi de dikkate alınmalıdır. Bu ilke, delillerin esas itibarıyla metin (*nass*) temelli bir mahiyeti olduğunu ve bu nedenle onlardan anlam ve hüküm çıkarırken dilsel/metinsel imkânlarla başvurma gereğini ifade etmektedir. Ancak bu da lafızlara gereğinden fazla değer hatta kutsiyet atfetmesi, yaşanan gerçeğin ihmal edilmesi ve anlam güvenliğini yeterince sağlayamaması gibi nedenlerle tenkit edilmiştir.⁹⁸

İbnü'l-Kâs Hz. Peygamber'e atfedilen lafızlara olduğu kadar, onun her türlü harekât ve sekenâtına özel bir anlam atfetmiş; ardındaki niyet, maksat ve sâikleri dikkate almadan onun fiil ve terkleri üzerine hüküm bina etmiştir.⁹⁹ Eserdeki pek çok vecih, Hz. Peygamber tarafından yapıldığı nakledilen her fiilin sünnet olduğu kabulüne dayanmaktadır. Müellife göre bir fiilin Hz. Peygamber tarafından yapıldığı nakledilmemişse, bu bile tek başına hüküm doğur-

⁹¹ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18, 31 (vecih no. 3, 54, 55).

⁹² Mehmet Paçacı, "İmam-ı Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehid) Rolü: *Hermeneutik Bir Eleştirir*", *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002), 178-179; Muammer Bayraktutar, "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler", *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, haz. Fikret Karaman (Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017), 1: 191-219.

⁹³ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 31 (vecih no. 58).

⁹⁴ Bu tavrın eleştirisi için bk. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 304-305.

⁹⁵ Bu ilkenin anlamı için bkz. Temel Kacı, "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018): 1221-1247.

⁹⁶ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 13.

⁹⁷ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 16.

⁹⁸ Apaydın, "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi", 16-17.

⁹⁹ Hz. Peygamber'in fiil ve terkleri konusunda bk. İbrahim Özdemir, *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 30-138.

makta veya hükme etki etmektedir. Rivayette ev halkının Hz. Peygamber'i kapıya kadar uğurladıklarının zikredilmemiş olmasıyla ilgili *vecih*¹⁰⁰ bunu örneklemektedir. Eserdeki bazı *vecih*ler, bir fiilin yapılaş şeklinin bile müellifin nazarında bir hüküm değerinin bulunduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'in Ümmü Süleym'i tek başına ziyarete gitmiş olmasından "Yöneticilerin hâcib edinmesi mekrûhtur" hükmünü çıkarması bunun bir örneğidir.¹⁰¹ Oysa "mana ve daha da önemlisi Peygamberin söz ve fiillerinden ortaya çıkan hukuki imalar, yalnız başına söz ve fiilin biçiminden çıkarılmaz. Daha ziyade, biçime ek olarak Peygamber'in söz ve fiilini gerçekleştirdiği konum dikkate alınarak, yani Peygamber ile iletişimde bulunduğu fert arasındaki ilişkiye bakılarak bu mana ve hukuki imalara ulaşılır. Bu ilişkiyle ilgili çıkartılacak neticeye bağlı olarak, tek başına bir söz veya fiil, özünde farklı olan 'manalar', dolayısıyla da hukukun içeriğiyle ilgili farklı sonuçlar ortaya çıkarabilir."¹⁰²

Eserde *vecih*lerin genellikle ibâha, ruhsat, cevâz, kerâhet, edeb, sünnet ve farz gibi hüküm kategorileriyle ilişkilendirildiği görülmekte¹⁰³ ve Hz. Peygamber'in teşrîf tasarrufunun ağırlığı fark edilmektedir. Yöneticinin tebaasını ziyaret etmesi, tek başına yürümesi gibi *vecih*lerde¹⁰⁴ ise Hz. Peygamber'in imâmet vasfına işaret edilmektedir. Ne var ki İbnü'l-Kâs'ın, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in ailesi arasındaki iletişimin doğal ve beşerî temelinin göz ardı etmesi, onun, Hz. Peygamber'in bir söz söylerken yahut bir davranışta bulunurken bunu hangi sıfatla yaptığı ve bu tasarrufun hangi kapsamda (teşrîf/tebliğ, fetva, kazâ, imâmet) olduğu konusunda-Şâfiî'nin aksine-¹⁰⁵ geliştirmeye çalıştığı bu yaklaşımı zaafa uğratmıştır. Eserde bilhassa imâmetle ilişkili çıkarımların itiraza açık olduğu ortadadır. Bunları, müellifin kadılık görevi ve politik ilişkileri bağlamında değerlendirmek daha doğru olabilir.

Eserde, konuyla ilgili diğer delillerin dikkate alınmasıyla üretilmiş *vecih*ler de dikkat çekicidir. Bu bağlamda bazı *vecih*lerde Kur'an ayetlerine,¹⁰⁶ bazılarında merfû' hadislerle¹⁰⁷ ve haberlere,¹⁰⁸ bazılarında da Şâfiî'nin¹⁰⁹ ve fukahânın¹¹⁰ görüşlerine atıfta bulunulmuştur.¹¹¹ Müellif özellikle çıkardığı hükümleri destekleyen yahut bu hükümlerle çelişkili görünen bu deliller ve görüşler ile rivayet arasında irtibat kurmakta, bu bağlamda bir hükmü açıklamak, temellendirmek, tahkim etmek yahut çelişkileri gidermek için tevile başvurmakta, zaman zaman da lafzî ve zâhirî anlamın dışına çıkmaktadır.¹¹²

SONUÇ

İbnü'l-Kâs'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr* adlı kısa cüzü, yazılış amacı ve ilginç muhtevasıyla, hadis literatürünün küçük fakat yakından incelenmeye değer bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserin odağında yer alan Ebü 'Umeyr rivayeti, özü itibarıyla, Hz. Peygamber ile Enes b. Mâlik'in ailesi ve üvey kardeşi arasındaki yakın beşerî münasebetin tekil ve

¹⁰⁰ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 31 (*vecih* no. 58).

¹⁰¹ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 19 (*vecih* no. 7).

¹⁰² Sherman A. Jackson, "Sünnetten Anayasal Teoriye: Ortaçağ İslam Hukukunda Yeni Bir Yaklaşım", trc. İsa Uysal, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 236.

¹⁰³ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18-35.

¹⁰⁴ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 19, 30 (*vecih* no. 4, 5, 6, 7, 8, 9, 49).

¹⁰⁵ Şâfiî Hz. Peygamber'in söz ve davranışlarını aynı kategoride değerlendirmekte ve ilke olarak böyle bir tasnife yönelmemeyi benimsemektedir. Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi*, s. 230-232.

¹⁰⁶ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 22, 25 (*vecih* no. 21, 34).

¹⁰⁷ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 19, 20, 29, 31 (*vecih* no. 9, 12, 48, 57).

¹⁰⁸ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 20, 25 (*vecih* no. 14, 25, 33).

¹⁰⁹ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 28 (*vecih* no. 46).

¹¹⁰ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 28, 30 (*vecih* no. 46, 49, 53).

¹¹¹ Eserde atıfta bulunulan rivayetlerin kaynakları muhakkik tarafından tespit edildiğinden bu çalışmada kaynak bilgisi tekrar edilmemiştir.

¹¹² Bu hususlara örnek olarak eserdeki 9, 12, 13, 14, 15, 18, 19, 21, 24, 25, 30, 34, 38, 40, 46, 48, 49, 57, 58, 59 numaralı *vecih*ler zikredilebilir.

808 | Suat Koca, Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

özel bir yönünü yansıtmaktadır. Buna karşın sadece İbnü'l-Kâs'ın değil, erken dönemlerden itibaren pek çok hadisçinin *fikhu'l-hadis* konusundaki maharetlerini sergileyebilecekleri bir örnek olarak bu hadisi seçmeleri şaşırtıcıdır.

Fevâ'id fikhî hüküm ve meseleleri merkeze alan bir bakış açısının hâkim olduğu ve nispeten klasik fikhî şerhlerle benzeşen bir yaklaşımın sergilendiği bir eser görünümündedir. Eserde Ebü 'Umeyr rivayetinin farklı tarikleri bir araya getirilmiş, bunlar mümkün olduğunca metin çerçevesinde ve metinsel imkânlarla değerlendirilmiş, rivayet metnindeki bazı kelimeler hükme kaynaklık etmeleri bakımından tahlil edilmiş, üslup ve muhteva açısından benzerlik gösteren ayet, hadis, haber ve görüşlere atıfta bulunulmuş, deliller arasında görülen ihtilaf ve işkâller çeşitli yollarla giderilmeye çalışılmış, zaman zaman da müellifin kişisel kanaatleri aktarılmıştır.

Fevâ'id bir yandan müellifinin sahip olduğu zengin fıkıh birikimini yansıtırken, aynı zaman onun hadis bilgisi ve hadise yaklaşımı hakkında da fikir vermektedir. Müellifin yaptıkları ve yapmak istedikleri düşünüldüğünde, onun sadece fıkıhla değil, hadis ve hadis çevreleriyle de belli düzeyde bir ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Kâs'ın fıkıh ve hadise yönelik ilgisi, yaşadığı dönemde rivayetlerin nakline odaklanan ehl-i hadis Şâfiîleri ile fikhî perspektifi önemseyen fukahâ Şâfiîler arasındaki gerilimi ortadan kaldırmak için onu harekete geçirmiş olmalıdır. Onun ayrıca ehl-i hadis ile ehl-i re'y arasında bir uzlaşma tesis etmeye ve tarafları orta yolda buluşturmaya çalıştığı da söylenebilir. Eser bu türden mülahazaların bir sonucu olarak kaleme alınmış görünmektedir.

Ashâbü'l-vücûhtan sayılan ve mezhep imamının usûlüne bağlı kalarak içtihad eden İbnü'l-Kâs, hüküm çıkarma faaliyetinde Şâfiî mezhebinin temel metodolojisine uygun bir tavır geliştirmiş görünmektedir. Bu bağlamda musannifin sahip olduğu fikhî/mezhebî kavrayış ve buna bağlı olarak nasları yorumlamada geliştirdiği lafızcı ve zahîrî perspektif, onun ilgili hadisten hüküm çıkarma ameliyesine doğrudan etki etmiş ve yaklaşım tarzını belirlemiştir. Bu tavır, çağdaş pek çok çalışmada değinildiği üzere, mana ile rivayet edilen ve ravi tasarruflarıyla şekillenen hadis metinlerinin değerlendirilmesi için yeterli ve uygun değildir. İbnü'l-Kâs'ın, eserine konu edindiği rivayetlerin anlamını ortaya koymak için metni çevreleyen fiziksel, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamı yeterince dikkate aldığı ve anlamı tamamlamaya yaranan metin dışı unsurları gerektiği kadar göz önünde bulundurduğunu söylemek de zordur. Bu durum, eserde kaydedilen bazı *vecih*lerin rivayetten hareketle çıkarılmış hükümler olmadığı, müellifin zaten sahip olduğu bilgi ve fikirlere hadis metninden dayanaklar bulunduğu şeklinde bir izlenim doğurmakta ve eserde metin üzerinden geliştirilen ilmi tasarrufların doğruluğunu ve niteliğini tartışmalı hale getirmektedir.

Eserde *vecih* yahut *fâide* olarak takdim edilen ve ağırlıklı olarak fikhî-amelî bir nitelik taşıyan sonuçlar, büyük ölçüde Şâfiî mezhebine uygun olsa da, aralarında ihtilaflı olanlar da bulunmaktadır ve müellif, kendi eğilimini belli etmeden bunlara işaret etmiştir. Eserde *vecih*lerin sıralamasında belirgin bir sistematik görünmemektedir. Benzer içerikli *vecih*lerin bazen peş peşe, bazen de dağınık halde bulunduğu, ayrıca bazı *vecih*lerin mükerrer olduğu söylenebilir. *Vecih*lerin bilgi değeri, doğruluğu, açıklığı ve niteliği de tartışmaya açık gözükmektedir. Bu hususta genel bir değerlendirme yapan Zeynüddîn el-İrâkî (ö. 806/1404), "Eserdeki *vecih*lerin bir kısmı açık, bir kısmı kapalı, bir kısmı da zorlamadır."¹¹³ ifadesini kullanmıştır. Eserin muhakkiki itiraza konu olabilecek *vecih*lere yer yer dipnotlarda dikkat çekmiştir.¹¹⁴

Eserlerinde Ebü 'Umeyr hadisine yer veren erken dönem hadis musannifleri,¹¹⁵ rivayete tahsis ettikleri bâb başlıklarında rivayetten altı-yedi kadar hüküm çıkarmışlardır. Bunlar yaygı/hasır üzerinde namaz kılmak, nafîle namazı cemaatle kılmak, kafeste kuş beslemek, çocuğa ve çocuk sahibi olmayan kişiye künye vermek, çocuklarla şakalaşmak ve insanlara güler yüzle davranmak şeklindedir ve İbnü'l-Kâs'ın cüzüyle mukayese edildiğinde sayısal olarak

¹¹³ İbn Hacer, *Fetûhü'l-bârî*, 18: 633.

¹¹⁴ İbnü'l-Kâs, *Cüz' fihî fevâ'idü hadîsi Ebî 'Umeyr*, 18, 31 (*vecih* no. 3, 54, 55).

¹¹⁵ Rivayetinin temel hadis kaynaklarındaki yerine daha önce işaret edilmişti.

hayli mütevazı görünmektedir. Rivayet fıkıh literatüründe de kendine yer bulmuş, çoğunlukla da Medine'nin harem bölgesi olup olması ve buna bağlı olarak bu bölgede avlanma yasağının bulunup bulunmaması bağlamında gündeme getirilmiştir.¹¹⁶

İbnü'l-Kās'ın *Fevâ'idü hadîsi Ebî Umeyr'i*, bir eserin yazılış amacının o eserin yapısı üzerinde ne kadar belirleyici olabileceğini, özel olarak da hadislerden hüküm çıkarmada sınırların ne kadar zorlanabileceğini somutlaştıran bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Müellifin, *nass*ları literal ve zahirî anlamı dışına taşırmamaya ve metinden mümkün olabilecek en fazla sayıda hüküm çıkarmaya odaklanan anlam evreni, onun kişisel niyeti ve amacıyla ilgili olduğu kadar döneminin fıkıh perspektifiyle de ilgili olmalıdır. Eser özelinde müşahede edilen metinsel yaklaşım ve hüküm çıkarma yöntemi, zaman zaman metin ile hüküm arasındaki araç-amaç ilişkisini belirsizleştirmekte, bazen de önemsizleştirmektedir. Eser, belli amaçlar uğruna metinleri çevreleyen bağlamı ve tarihsel gerçekliği göz ardı etmenin sonuçları konusunda çarpıcı bir örnek oluşturmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahatlı, Erdinç. "Cumhuriyet Dönemi Hadis Şerhçiliği Bibliyografyası". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11:21 (2013): 201-270.
- Alî el-Kârî. Ebû'l-Hasen. *Cem' u'l-vesâ'il fi şerhi's-Şemâ'il*. 2 Cilt. Kahire, 1318.
- Apaydın, Yunus. "Klasik Fıkıh Usulünün Yapısı ve İşlevi". *İslâm Hukuku Araştırmalar Dergisi* 1 (2003): 9-28.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin*. 2 Cilt. İstanbul: Vekâletü'l-maârif, 1951.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Taḥrîb ve'l-irşâd fi usûli'l-fıkh*. Thk. Muhammed es-Seyyid Osman. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2012.
- Bayraktutar, Muammer. "İmam Şâfi'nin Hadisleri Anlama ve Yorumlama Yöntemi". *Gelenekselci ve Modernist Paradigmalar Kısacasında İmam Şâfi*. Ed. M. Mahfuz Söylemez - Mustafa Özağaç. 109-138. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Bayraktutar, Muammer. "Nassları Anlamada Literal Yorum ve Doğurduğu Bazı Problemler". *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*. Haz. Fikret Karaman. 1: 191-219. Malatya: Malatya İlahiyat Vakfı, 2017.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi'nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Ferrâ'. *Şerhu's-sunne*. Thk. Şu'ayb el-Arnâut - Muhammed Zuheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Dimaşk/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1983.
- Bilgili, Ali Sinan. "Tarsus". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40: 111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Edebü'l-müfred*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-beşâ'iri'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî. *el-Câmi'u's-şâhih*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2014.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *es-Sünen*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Hadislerin Anlaşılması Meselesi (İslâm Geleneğinde Hadisleri Farklı Okuma Biçimleri)". *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı (Tebliğ ve Müzakereler)* (02-06 Ekim 2002). Ed. Mehmet Bulut. 95-114. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

¹¹⁶ *Ebû Ca'fer Tahâvî, Me'âni'l-âşâr, nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994), 4: 194-195 (6326-6329); İbn Kayyim el-Cevziyye, İ'lâmü'l-muvaḳḳâ'in 'an rabbi'l-âlemîn, nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423), 4: 165.*

810 | Suat Koca. Bir Hadis, Altmış Hüküm (Vecih): İbnü'l-Kâs ve Fevâ'idü Hadîsi Ebî 'Umeyr...

- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn*. Thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetü 'ulûmi'l-ḥadîs*. Thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Riyad: Mektebetü'l-maârif, 2010.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Me'âlimü's-sünen*. Nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-ilmîyye, 1932.
- Heytemî, İbn Hacer. *Eşrefü'l-vesâ'il ilâ fehmi's-şemâ'il*. Thk. Ahmed Ferid el-Mezdî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1998.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl. *Fethu'l-bârî*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût - Adil Mürşid. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2013.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyizi's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmecûd. 24 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Nazmü'l-le'âlî bi'l-mi'eti'l-'avâli*. Thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Hanbel, Ahmed. *el-Müsned*. 6 Cilt. Kahire: Mü'essesetü Kurtuba, ts.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn. *İlâmü'l-muvaḥḩi 'in 'an rabbi'l-'âlemîn*. Nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Selmân. 7 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1423.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *es-Sünen*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- İbn Süreyc, Ebü'l-Abbâs. *el-Vedâ'î' li-manşûsi's-şerâ'i'*. Thk. Sâlih b. 'Abdullah. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, ts.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. Thk. Süheyl Zekkâr. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbnü'l-Cevzî. Ebü'l-Ferec. *Aḩkâmü'n-nisâ'*. Tahrîc. İbrahim Şemsuddin. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2004.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*. Thk. Ali Muhammed Mu'avvaz - Adil Ahmed Abdülmecûd. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn. Câmi'u'l-uşûl. Thk. Abdülkâdir el-Arnaût. 12 Cilt. Dımaşk: Mektebetü'l-hulvânî - Matbaatü'l-mellâh - Mektebetü dâri'l-beyân 1969.
- İbnü'l-Kâs. *Cüz' fihî fevâ'idü ḥadîsi Ebî 'Umeyr*. Thk. Sâbir Ahmed el-Betâvî. Kahire: Mektebetü's-sünne, 1992.
- İbnü'l-Mülakkın, Ebû Hafs. *el-İḩdü'l-müzheb fî ḩabaḩâti ḩameleti'l-mezheb*. Thk. Eymen Nasr el-Ezherî - Seyyid Mühennâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Jackson, Sherman A. "Sünnetten Anayasal Teoriye: Ortaçağ İslam Hukukunda Yeni Bir Yaklaşım". Trc. İsa Uysal. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 11 (2008), 231-254.
- Kacı, Temel. "Şer'î Hükümün Hitabullah Üzerinden Tanımlanması". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/2 (2018): 1221-1247.
- Kandemir, M. Yaşar. "Cüz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 147-148. İstanbul, TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Fevâ'id". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12: 500-501. İstanbul, TDV Yayınları, 1995.
- Kandemir, M. Yaşar. "Ümmü Süleym". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Kılıçer, M. Esat. "Ashâbü'l-Vücûh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 472. İstanbul, TDV Yayınları, 1991.
- Mahlûf, Muhammed. *Şeceretü'n-nûri'z-zekiyye fî ḩabaḩâti'l-Mâlikîyye*. Talik. Abdülmecîd Hayalî. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Melchert, Christopher. "III. (IX.) Yüzyılda Ehl-i Hadîs/Muhaddis Fakihler ve İslâm Hukuk İlminin Oluşumu". *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*. Der. ve Trc. Ali Hakan Çavuşoğlu. 135-165. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Muslim b. el-Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şahîḩ*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân. *Kitâbü's-süneni'l-kübrâ*. Thk. Hasen Abdülmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.

- en-Nevevî, Ebû Zekerıyyâ. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-türâsî'l-arabî, 1392.
- Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Özağar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: OTTO Yayınları, 2017.
- Özdemir, İbrahim. *Nebevî Fiil ve Terklerin Anlam ve Yorumu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Özel, Ahmet. "İbnü'l-Kâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21: 100-102. İstanbul, TDV Yayınları, 2000.
- Özen, Şükrü. *İmam Şafîî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Paçacı, Mehmet. "Din Bilimleri ve Çağdaş Sorunları Üzerine". *Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?* 1-18. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.
- Paçacı, Mehmet. "İmam-ı Şâfiî'nin Metodolojisinde Öznenin (Müctehid) Rolü: Hermeneutik Bir Eleştiri". *Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Şâfiî'nin Rolü*. Haz. M. Hayri Kırbasoğlu. 163-179. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2002.
- Saltekin, Abdulbasıt. "Fıkıh Usûlünün Tedvîni ve Hicri III-IV. Asırlarda Fıkıh Usûlü Literatürü". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Hakemli Dergisi* 1: 1 (2017), 1-8.
- Sarıçam, İbrahim. "Neccâr (Benî Neccâr)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32: 480-481. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Sava Paşa. *İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüt*. Trc. Baha Arıkan. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sehârenpûrî, Halîl b. Ahmed. *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*. Nşr. Takıyyüddin en-Nedvî. 14 Cilt. Muzafferpûr: Merkezü'z-Şeyh Ebî'l-Hasen en-Nedvî, 2006.
- Shen, Vincent. "Çin Felsefesinde Gelenek, Metin ve Yorum". Trc. Burhanettin Tatar. *Bilimname* 6 (2004/3), 51-73.
- Sübkî, Tâcüddîn. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. Nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1992.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.
- Şîrâzî, Ebû İshâk. *Tabakâtü'l-fukahâ'*. Nşr. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'r-râidi'l-arabî, 1981.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Me'âni'l-âşâr*. Nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr - Muhammed Seyyid Câdelhak. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1994.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ. *Neylü'l-ibtihâc bi-ta'rîzi'd-Dîbâc*. İnâye ve Takdim. Abdulhamîd Abdullah el-Herrâme. Trablus: Dâru'l-kâtib, 2000.
- Tirmizî, Ebû İshâ. *es-Şemâ'ilü'n-nebeviyye*. Thk. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî. Mekke: el-Mektebetü't-ticâriyye, 1993.
- Tirmizî, Ebû İshâ. *es-Sünen*. Tah. İzzüddîn Dillî, İmâd et-Tayyâr ve Yâsir Hasan. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 2013.
- Topaloğlu, Nuri. *Tek Hadis Şerhleri*. İzmir: Anadolu Matbaacılık, 1998.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Useymin, Muhammed b. Salih. *Fetûhü zî'l-celâl ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûği'l-Merâm*. Thk. Subhî b. Muhammed Ramazan, Ümmü İsrâ bint Arafâ Beyyumî. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2006.
- Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Trc. ve Şerh. Babanzâde Ahmed Naim ve Kâmil Miras. 8 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Zehebî, Şemsüddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. Thk. Şu'ayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Mü'essesetü'r-risâle, 1985.

Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi*

The Effect of Hanafî Fiqh Thought on the Early Ottoman Fiqh Studies in the Mamlûk Period

Bekir Karadağ

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fak., İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assist. Prof., University Muş Alparslan, Faculty of Theology, Department of Islamic Law.
Muş, Turkey

b.karadag63@hotmail.com
orcid.org/0000-0003-4317-1478

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale, 24-26 Aralık 2016 tarihinde “Osmanlı’da İlm-i Fıkıh: Âlimler, Eserler, Meseleler” Sempozyumu’nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan “*Memlûkler Dönemi Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi*” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This article is developed and partially modified the contents produced of the notification named “The Effect of the Mamlûk Period Fiqh Thought on the First Period Ottoman Fiqh Studies” which was presented in the symposium of “Ottoman Fiqh: Scholars, Works, Problems” on 24-26 December 2016.

Received / Geliş Tarihi: 17 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 02 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 813-829

Cite as / Atıf: Karadağ, Bekir. “The Effect of Hanafî Fiqh Thought on the Early Ottoman Fiqh Studies in the Mamlûk Period [Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 813-829.

<https://doi.org/10.18505/cuid.621130>

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

814| Bekir Karadağ. Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...
The Effect of Hanafî Fiqh Thought on the Early Ottoman Fiqh Studies in the Mamlûk Period

Abstract: This article examines the influence of the Hanafî philosophy of the Mamlûk period on the early Ottoman *fiqh* studies. Since the Egyptian and Damascus regions, which were under the rule of the Mamlûks, became the most important centres of knowledge in the Islamic world, it is understood that the Mamlûks' scientific knowledge was superior to the Ottomans. On this occasion, many scholars who were considered the leading figures of the Ottoman scientific community turned to Egypt and Damascus regions and benefited from the scientific accumulation there. In fact, these scholars who played an active role in the formation of the Ottoman scientific environment completed their education in Damascus and Egypt under the rule of the Mamlûks and graduated from the Mamlûk education system and assumed important roles in the formation of the Ottoman science understanding. During this period, the Hanafî judges (*fuqahâ*), who were active in the Mamlûk community, contributed to the development of the leading names of the Ottoman scientific community and this thought had an impact on their understanding of science. In this context, it is possible to say that the *fiqh* studies of the Ottomans in the first period were influenced by the Mamlûk Hanafî who had their characteristics. The two main characteristics of Hanafî thought in the Mamlûk period, the hadîth-centred juristic (*fiqh*) idea and the method of *mamzûc* (mixed) *fiqh* style are also seen in Ottoman *fiqh* works.

Summary: In this article, the effect of Hanafî *fiqh* thought on the early Ottoman *fiqh* studies in Mamlûk period is discussed. While the Ottomans did not yet establish a scientific tradition in the period of foundation and ascension, many Mamlûk cities replaced Baghdad as the centre of knowledge of the Islamic world. Because the Mongol invasion, the crusades and the destruction of Andalusia due to reasons such as many scholars displaced by the Mamlûks settled there. Especially during this period, Egypt and Damascus, which were under the rule of the Mamlûks, became the most important centres of science in the Islamic world. In this respect, 14th-16th It is accepted that the science level of the Mamlûks was quite superior to the Ottomans in the 16th century. On this occasion, many scholars who are considered as the leading names of the Ottoman scientific community turned to Egypt and Damascus regions and benefited from the scientific accumulation there. Osman Ghâzî's teacher and father-in-law, Sheikh Edebâlî, Davud-i Kayserî, Sheikh Bedreddin, Molla Fanârî, Molla Gürânî are some of these scholars. In addition to these, scholars such as Muhsin-i Kayserî, Germiyanlı Poet Ahmedî, Hacı Paşa, Celâleddin Hızır, İbnü'l-Cezerî and İbn Arabşâh have also studied science in Egypt and Damascus. These scholars, who played an active role in the formation of the Ottoman scientific environment, completed their education in Damascus and Egypt under the rule of the Mamlûk and after graduating from the Mamlûk education system, they played an important role in the formation of the Ottoman science understanding. Sheikh Edebâlî was accepted as one of the scientific and spiritual leaders of the Ottoman Empire. Davud-ı Kayserî was the first chief professor of İznik madrasah, the first Ottoman madrasah. Molla Fanârî had the privilege of being the first Ottoman shaykh al-Islâm. Molla Gürânî became the teacher of Fatih Sultan Mehmed. During this period, the Hanafî faculties, which were active in the Mamlûk science community, contributed to the growth of the leading names in the Ottoman science community. Molla Fanârî, Seyyid Şerîf Cürçânî, Shaykh Bedreddin and Poet Ahmadî have learned lessons from Bâbertî, who important Hanafî scholars in Egypt. The idea of Hanafî *fiqh* in the Mamlûk period influenced the studies of the Ottoman *fiqh* in the first period. In this context, Molla Khüsrev refers to Zeyla'î and Bâbertî, the leading Hanafî scholars of Mamlûk in many parts of his work, although he did not go to the regions dominated by the Mamlûks. The two main characteristics of the Hanafî thought in the Mamlûk period were the *hadith*-centred *fiqh* thought and *mamzûc* (mixed) method of *fiqh*. In the Mamlûk period, *hadith* studies which were not seen before in Hanafî sect were done. During this period, Hanafî jurists spent time in the field of *hadith* such as Ibn Balabân, Ibn Turkmânî, Zeyla'î, Kuraşî, Mogoltay b. Kılıç, Bedruddin Aynî, Ibn Kutluboğa, Serüci, Bâbertî, İbnü'l-Humâm, İbnü'l-'Adîm. They tried to eliminate the lack of studies in the field of *hadith* in the Hanafî circles while their studies certainly require hadith expertise. As a result of the works of these jurists in the field of *hadith*,

the basic sources were frequently included in the *fiqh* studies in the Mamlûk period and, the *hadiths* were started to be made. The influence of this understanding, which had an important place in the thought of the *fiqh* of Hanafî during the Mamlûk period, can be seen in the Ottoman *fiqh* works in the first period. In this context, Molla Khüsrev, in his work with the influence of the early Ottoman jurists who had been educated in Egypt before him, gave some basic sources of hadith and sometimes gave information about the reliability of hadiths. On the other hand, it is possible to say that this issue is quite insufficient in Ottoman *fiqh* works when compared with Hanafî jurists of the Mamlûks. A comparison of Ibnü'l-Humâm's *Fethü'l-kadîr* and *Netâicu'l-efkâr*, which was performed by Kâdizâde order to complete it, can be compared. Apart from that, there are different attitudes between Şürûnbülâlî and Şeykhi-zâde known as Damad Efendi, they lived in the same period. Şürûnbülâlî, one of the Egyptian scholars of the Ottoman period generally gave the hadiths from the basic hadith sources in his work *Merâki'l-felâh*, while Şeyhizâde did not obey this issue and rarely included basic hadith sources in his work *Mecma'ü'l-enhur*. These differences can be explained by the necessity of the scientific environment. Because the Hanafîs were accused of not using hadith in Egypt and its environs, the Hanafî jurists living in this region should have directed them to be more rigorous about the hadith. However, since the Hanafî jurists living in other Ottoman regions did not have such a problem, they probably did not feel the need to refer to the main sources of hadith in the power of hadiths. Therefore, it can be said that the scientific environment and the need arising in this direction lead to different attitudes of the jurists living in the same period. The *mamzûc* (mixed) method starting with Ibnu's-Sââtî, in the 8th-century, it was especially effective on the idea of the *fiqh* style of Hanafî jurists. Although the first name of the *mamzûc* (mixed) method, Ibnu's-Sââtî, was not one of the scholars of the Mamlûk period, the influence he initiated was more common in the Mamlûk period and became one of the characteristic features of the Hanafî *fiqh* thought in this period. Therefore, it is understood that the majority of Hanafî jurists had a gratified method. In addition to this, it is seen that Ottoman jurists who were educated in and around Egypt write procedural works in grammatical style. Molla Fanârî's work *Fusûlü'l-Bedâyi* is the most important example of this genre. Moreover, even Molla Khüsrev, who had not gone to Egypt and his surroundings, wrote a memoir-like work called *Mir'âtü'l-Usûl*. The works of these two authors show that the Ottoman jurists were influenced by the Mamlûks. As a result, it is possible to say that the *fiqh* studies in the early period of the Ottomans were influenced by the Mamlûk Hanafîs who had their characteristics. The hadith-centred *fiqh* thought and *mamzûc* (mixed) *fiqh* style understanding had an impact on the early Ottoman *fiqh* studies.

Keywords: Fiqh, Hadîth, Hanafî School, Method of mamzûc (mixed), Mamlûks Period, Ottomans

Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı Fıkıh Çalışmalarına Etkisi

Öz: Bu makalede Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin ilk dönem Osmanlı fıkıh çalışmaları üzerindeki etkisi incelenmiştir. Bu dönemde Memlûklerin yönetimi altında bulunan Mısır ve Şam bölgeleri İslam dünyasının en önemli ilim merkezleri haline geldiği için Memlûklerin ilim seviyesinin Osmanlılardan bir hayli üstün olduğu anlaşılmaktadır. Bu vesileyle Osmanlı ilim camiasının öncü isimleri sayılan birçok âlim Mısır ve Şam bölgelerine yönelmişler ve oradaki ilmi birikimden istifade etmişlerdir. Öyle ki Osmanlı ilim çevresinin oluşmasında etkin rol oynayan bu âlimler eğitimlerini Memlûklerin yönetimi altındaki Şam ve Mısır'da tamamlayarak Memlûk eğitim sisteminden mezun olmuşlar ve Osmanlı ilim anlayışının teşekkül etmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Bu dönemde Memlûkler ilim camiasında etkin olan Hanefî fakihler, Osmanlı ilim camiasında önde gelen isimlerin yetişmesine katkı sunmuş ve bu düşünce onların ilim anlayışları üzerinde etkili olmuşlardır. Bu bağlamda Osmanlıların ilk dönemindeki fıkıh çalışmalarının, kendine has özellikleri bulunan Memlûk Hanefîlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Memlûkler dönemi Hanefî düşüncesinin iki temel özelliği olan hadis merkezli fıkıh düşüncesi ve memzûc yöntem fıkıh usûlü anlayışı ilk dönem Osmanlı fıkıh eserlerinde hissedilir bir şekilde görülmektedir.

816| Bekir Karadağ, Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...

Özet: Bu makalede Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin ilk dönem Osmanlı fıkıh çalışmaları üzerindeki etkisi ele alınmaktadır. Osmanlılar, kuruluş ve yükseliş dönemlerinde henüz ilmi bir gelenek oluşturmamışken, birçok Memlûk şehri İslam dünyasının ilim merkezi olması konusunda Bağdat'ın yerine geçmişlerdir. Zira Moğol istilası, haçlı seferleri ve Endülüs'ün yıkılmaya yüz tutması gibi nedenlerle yerlerinden olan birçok âlim Memlûklerin hâkim olduğu şehirlere göç ederek oraya yerleşmişlerdir. Özellikle bu dönemde Memlûklerin yönetimi altında bulunan Mısır ve Şam bölgeleri İslam dünyasının en önemli ilim merkezleri haline gelmiştir. Bu bakımdan 14.-16. yüzyıllarda Memlûklerin ilim seviyesinin Osmanlılardan bir hayli üstün olduğu kabul edilmektedir. Bu vesileyle Osmanlı ilim camiasının öncü isimleri sayılan birçok âlim Mısır ve Şam bölgelerine yönelmişler ve oradaki ilmi birikimden istifade etmişlerdir. Osman Gazi'nin hocası ve kayınpederi Şeyh Edebâli, Davud-ı Kayserî, Şeyh Bedreddin, Molla Fenârî, Molla Gürânî bu alimlerden bazılarıdır. Bunların dışında Muhsin-i Kayserî, Germiyanlı Şair Ahmedî, Hacı Paşa olarak bilenen Celâleddin Hızır, İbnü'l-Cezerî ve İbn Arabşâh gibi âlimler de Mısır ve Şam bölgelerinde ilim tahsilinde bulunmuşlardır. Osmanlı ilim çevresinin oluşmasında etkin rol oynayan bu âlimler eğitimlerini Memlûklerin yönetimi altındaki Şam ve Mısır'da tamamlayıp Memlûk eğitim sisteminden mezun olduktan sonra Osmanlı ilim anlayışının teşekkül etmesinde önemli roller üstlenmişlerdir. Şeyh Edebâli, Osmanlı'nın ilmi ve manevî önderlerinden biri kabul edilmiştir. Davud-ı Kayserî, ilk Osmanlı Medresesi olan İznik medresesinin ilk baş müderrisliği görevini yürütmüştür. Molla Fenârî, ilk Osmanlı şeyhülislamı olma ayrıcalığına sahip olmuştur. Molla Gürânî, Fatih Sultan Mehmed'in hocalığını yapmaya nail olmuştur. Bu dönemde Memlûkler ilim camiasında etkin olan Hanefî fakihler, Osmanlı ilim camiasında önde gelen isimlerin yetişmesine katkı sunmuşlardır. Molla Fenârî, Seyyid Şerif Cürçânî, Şeyh Bedreddin ve Şair Ahmedî gibi isimler Mısır'da dönemin önemli Hanefî fakihlerinden olan Bâbertî'den ders almışlardır. Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesi ilk dönem Osmanlı fıkıh çalışmaları üzerinde etkili olmuştur ki, Osmanlı medreselerinde eğitim alan fakihler de Memlûk Hanefî fakihlerinden etkilenmişlerdir. Bu bağlamda Molla Hüsrev, Memlûklerin hâkimiyetinde olan bölgelere gitmemesine rağmen, eserinin birçok yerinde önde gelen Memlûk Hanefî fakihleri olan Zeyla'î ve Bâbertî'ye atıflarda bulunmaktadır. Memlûkler dönemi Hanefî düşüncesinin iki temel özelliği olan hadis merkezli fıkıh düşüncesi ve memzûc yöntem fıkıh usûlü anlayışlarıdır. Memlûkler döneminde Hanefî mezhebinde daha öncesinde pek görülmeyen hadis çalışmaları yapılmıştır. Bu dönemde İbn Balabân, İbn Türkmânî, Zeyla'î, Kuraşî, Moğultay b. Kılıç, Bedruddin Aynî, İbn Kutluboğa, Serûcî, Bâbertî, İbnü'l-Hümâm, İbnü'l-Adîm gibi Hanefî fakihler hadis alanında mesai harcamışlardır. Bunlar hadis uzmanlığı gerektiren çalışmaları ile Hanefî mezhebindeki hadis ilmi konusundaki eksikliği gidermeye çalışmışlardır. Bu fakihlerin hadis alanındaki çalışmalarının bir sonucu olarak Memlûkler dönemindeki fıkıh çalışmalarında sıklıkla temel hadis kaynaklarına yer verilmiş ve hadis tahrirleri yapılmaya başlanmıştır. Memlûkler dönemi Hanefî fakihlerin fıkıh düşüncesinde önemli yeri olan bu anlayışın etkisi, ilk dönem Osmanlı fıkıh eserlerinde hissedilir bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda Molla Hüsrev, kendisinden önce Mısır'da eğitim alan ilk dönem Osmanlı fakihlerinin de etkisiyle söz konusu eserinde yer yer temel hadis kaynaklarına yer vermiş ve bazen hadislerin sıhhati hakkında bilgi vermiştir. Buna karşın Osmanlı dönemi fıkıh eserlerinde bu hususun Memlûk Hanefî fukahâsıyla mukayese edildiğinde oldukça yetersiz olduğunu söylemek mümkündür. İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîrî* ile onu tamamlamak için Kâdîzâde'nin telif ettiği *Netâicu'l-efkâr* adlı eserleri bu konuda mukayese edilebilir. Bunun dışında aynı dönemde yaşamış olan Şürünbülâlî ile Damad Efendi olarak bilinen Şeyhîzâde arasında bu hususta farklı tutumların olduğu görülmektedir. Osmanlı dönemi Mısır âlimlerinden olan Şürünbülâlî, *Merâki'l-felâh* adlı eserinde genellikle hadisleri temel hadis kaynaklarından verirken; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-ehur* adlı eserinde bu hususa pek riayet etmemiş ve nadiren temel hadis kaynaklarına yer vermiştir. Bu farklılıklar ilmi çevrenin gerektirdiği ihtiyaç ile açıklanabilir. Zira Mısır ve çevresinde Hanefîlerin hadis bilmemek ve hadis kullanmamakla itham edildiği için bu bölgede yaşayan Hanefî fakihleri, hadis konusunda daha titiz olmaya yönlendirmiş olmalıdır. Fakat diğer Osmanlı bölgelerinde yaşayan Hanefî fakihlerin böyle bir problemi olmadığından muhtemelen hadislerin iktibasında temel hadis

kaynaklarını referans alma ihtiyacı hissetmemişlerdir. Dolayısıyla ilim muhitinin farklı olması ve bu doğrultuda ortaya çıkan ihtiyaç, aynı dönemde yaşayan fakihlerin farklı tutum geliştirmelerine yol açtığı söylenebilir. İbnu's-Sââtî ile başlayan memzûc (karma) yöntem, h. 8. asırda özellikle Hanefî fakihlerin fıkıh usûlü düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Memzûc yöntemin ilk ismi olan İbnu's-Sââtî'nin, Memlûkler dönemi âlimlerinden olmamasına rağmen onun başlattığı etki, Memlûkler döneminde daha fazla ortaya çıkmış ve Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin karakteristik özelliklerinden biri olmuştur. Bundan dolayı bu dönemde Hanefî fakihlerin ekseriyetinin memzûc yönteme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bunun yanında Mısır ve çevresinde eğitim alan Osmanlı fakihlerinin memzûc tarzda usûl eserleri yazdıkları görülmektedir. Molla Fenârî'nin *Fusûlü'l-Bedâyi* adlı eseri bunun en önemli örneğidir. Dahası Mısır ve çevresine gitmemiş olan Molla Hüsrev bile memzûc tarzda *Mir'âtü'l-Usûl* adında bir eser yazmıştır. Söz konusu iki müellifin eserleri, Osmanlı fakihlerinin Memlûklerden etkilendiğini göstermektedir. Sonuç olarak Osmanlıların ilk dönemindeki fıkıh çalışmalarının, kendine has özellikleri bulunan Memlûk Hanefîlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Hadis merkezli fıkıh düşüncesi ve memzûc fıkıh usûlü anlayışı Osmanlı ilk dönem fıkıh çalışmaları üzerinde etkili olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Hadis, Hanefî Mezhebi, Memzûc Usûl, Memlûkler Dönemi, Osmanlılar.

GİRİŞ

İnsanoğlunun kurduğu bütün medeniyetler, kendi başına var olmamış önceki toplumların kendilerine bıraktığı mirastan faydalanarak ve ona katkıda bulunarak ilerlemiştir. Osmanlılar da İslam medeniyetinin teşekkül etmesine katkıda bulunan kendisinden önceki Müslüman devletlerden bahusus Memlûklerden büyük ölçüde istifade etmiştir.¹ Bir fıkıh medeniyeti olarak kabul edilebilecek İslâm medeniyetinin² temelini teşkil eden fikhî düşüncenin Müslüman ülke ve toplumlar arasındaki irtibat ve etkileşimden teessür etmesi kaçınılmazdır. Nitekim Osmanlıların kuruluş ve yükseliş 14. ve 16. yüzyıllarda Mısır, Suriye, İran ve Orta Asya'da ilmî seviyenin dönemleri içerisinde yer alan Anadolu'dan yüksek olmadığına farkında olan Anadolu'daki birçok ilim adamı, eğitimini tamamlamak için bu bölgelere giderek oradaki ilmî birikimden istifade etmeleri,³ dolayısıyla Osmanlı ilim düşüncesinin, Bağdat-Semerkant ve Mısır-Şam çevresindeki ilmî gelenekten etkilenmesi, söz konusu irtibatın etki açısından ne denli önemli olduğunu ortaya koymaktadır.⁴ Bunlardan Bağdat-Semerkant çevresi aklî ilimler Mısır-Şam çevresi ise naklî ilimler sahasında etkili olmuştur.⁵ Buna göre Osmanlı'daki naklî ilim geleneğinin oluşmasında Mısır ve Şam (Suriye)'da hüküm süren Memlûklerin (1250-1517) etkili olduğunu söylemek mümkündür.

¹ Bunlar temelde İslam medeniyeti olarak kabul edilirken, devletlerin farklı olması sebebiyle her devletin kendine ait medeniyetinden bahsedilebilir. Bk. Tahsin Görgün, "Medeniyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 298.

² Bk. Recep Şentürk, "Açık Medeniyet: Bir Fıkıh Medeniyeti Olarak İslam", *Ay Vakti Medeniyet Özel Sayısı*, 82-84 (2007): 32-34; Ömer Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005): 134.

³ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988), 1: 459.

⁴ Bk. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014), 237; Mustafa Sarıbiyik, "İlk Osmanlı Medreseleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 2/3 (Nisan 2003), *Dergipark* (Erişim 28 Ekim 2019).

⁵ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 459. Câhid Baltacı, Osmanlı medreselerinin genel olarak Anadolu Selçuklu medreselerinin devamı olduğunu ifade etmekle beraber verdiği bilgilerle bunların Memlûkler'den de etkilendiğini de kabul etmektedir. Bk. Câhid Baltacı, *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İrfan Matbaası, 1976), 15-16.

818| Bekir Karadağ, Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...

Bu çalışmada Hanefî mezhebi bağlamında Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesinin ilk dönem Osmanlı fıkıh çalışmaları üzerindeki tesiri ele alınacaktır.⁶ Memlûklü fıkıh düşüncesinin Osmanlıdaki fikhî mesainin üzerindeki etkisini tespit etmek amacıyla öncelikle Mısır'da eğitim aldıktan sonra ilk dönem Osmanlı medreselerinde tedrisat faaliyetlerine katkıda bulunan ve ilmî çalışma yapan fakihler hakkında kısaca bilgi verilecektir. Ardından Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesinin Osmanlı döneminde telif edilen fikhî eserler üzerindeki etkisi ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu amaçla Hanefî mezhebinin Memlûklerin en önemli ilim merkezi olan Mısır'daki durumu hakkında bilgi verilecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda bir çalışma yapılmamıştır. Buna karşın İsmail Hakkı Uzunçarşılı'nın *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilâtı* ve Câhid Baltacı'nın *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri* adlı eserleri ile Mustafa Sarıbuğ'un "İlk Osmanlı Medreseleri" adlı makalesi bu hususta az da olsa bazı bilgileri muhtevirdir. Fatıha Bozbaş'ın *Nil Havzasında Fıkıh tarihi (Mısır Örneği)*⁷ isimli doktora tezi de Hanefî mezhebinin Mısır'daki durumu hakkında kronolojik açıdan bilgi vermesine karşın ele aldığımız konuya katkı sunmamaktadır.

1. MISIR'DA HANEFİ MEZHEBİNİN DURUMU

Abbasîlerin resmî mezhebi olmasından dolayı devletin desteğini alarak ilk dönemlerde⁸ Mısır'da yayılmaya başlayan Hanefî mezhebi, ülkede Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri kadar yaygınlık kazanamamıştır. Fâtımîlerin bölgeye yerleşmesiyle Sünnî mezheplere karşı birçok faaliyet yürütülmüş;⁹ şüphesiz bu olumsuz faaliyetlerden en fazla etkilenen mezhep Hanefîlik olmuştur. Bunun bir göstergesi olarak Fâtımîler'in kimi dönemlerinde Şâfiî ve Mâlikî mezheplerinden bazı kâdılar atanmış olmasına rağmen hiçbir Hanefî fakihî yargıya getirilmemiştir. Bu durum, Hanefî mezhebinin ilk dönemlerden itibaren Mısır'da Şâfiî ve Mâlikî mezhepleri kadar yaygın olmamasının bir neticesi olarak da açıklanabileceği gibi Fâtımî ve Abbasi devletleri arasında mevcut olan siyâsî iktidar mücadelesi ile de izah edilebilir.¹⁰ Fâtımî Devleti'ni ortadan kaldıran Eyyûbîler'in Mısır'daki hâkimiyet döneminde Sünnî mezhepler, eski günlerine dönmeye başlamışlardır. Bu dönemde Hanefî mezhebinin tekrar Mısır'a yayılması, Nureddîn Zengî'nin çabaları ve destekleri ile hız kazanmıştır.¹¹ Öte yandan Eyyûbîler döneminde Hanefî mezhebine göre eğitim vermek için Mısır'da inşa edilen medreselerde

⁶ Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesinin bu hacimde küçük bir çalışma ile ortaya konmayacak bir husus olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Ancak bu çalışmanın en azından bir perspektif çizmesi açısından yapılacak çalışmalara öncülük edeceğini umuyoruz.

⁷ Fatıha Bozbaş, *Nil Havzasında Fıkıh tarihi (Mısır Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018)

⁸ Hanefî mezhebini ilk defa Mısır'a götüren kişinin h. 146 yılında Abbâsî halifesi el-Mehdî (ö. 169/785) tarafından kadı olarak atanan İsmail b. Elyesa' olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Yûnus, *Târîhu İbn Yûnus*, 2: 38-39; Ahmet Teymur, *Nazratün târihiyyetün fi hudûsî'l-mezâhibi'l-Erba'a* (Beyrut: Dâru'l-kâdirî, 1411/1990), 55. Sözü edilen tarih, her ne kadar mezheplerin teşekkül etmediği bir döneme denk gelse de söz konusu şahsın Hanefîlerin düşüncesini Mısır halkıyla tanıştırması açısından önem arz etmektedir.

⁹ Bu dönemde devlet görevlilerine Şiîliği benimsemeleri için baskı yapılmış, Ezher Câmîisi başta olmak üzere önemli ilim ve ibadet yerleri Şiîliğin propaganda yerleri haline getirilmiş, Sünnîlere muhalif Şiâ'nın bazı şiarları öne çıkarılmış, Sünnîlerin bazı ibadet ve inanışları yasaklanmıştır. Fâtımîlerin Sünnî mezheplerin aleyhine yürüttüğü faaliyetler hakkında daha fazla bilgi için bk. Bekir Karadağ, "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünnî Fıkıh Mezheplerin Mısır'da İstikrar Bulmasındaki Rolü", *Uluslararası Selâhaddîn Eyyubi Sempozyumu Bildirileri*, ed. Necati Sümer-Ahmet Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 611-614

¹⁰ Bk. Teymur, *Nazratün târihiyyetün*, 56-58; Muhammed Ebû Zehra, *İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fıkıhî Mezhepler Tarihi*, trc. Sibğatullah Kaya (İstanbul: Şura Yayınları, 1993), 378.

¹¹ Ebu'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr* (Beyrut: Dâru sâdır, ts.), 2: 343.

Hanefî fukahânın müderris olarak tayin edilmesi ve bu doğrultuda ülkedeki Hanefî fıkıh tedrisatının artması, ülkede Hanefîliğin yaygınlaşmasına hizmet etmiştir.¹² Memlûkler döneminde ise Hanefî mezhebi Mısır'da yaygınlık kazanmış; öyle ki, fıkıh tarihi kaynaklarında geçtiği üzere Hanefî kâdı Memlûkler döneminde nüfûz açısından Şâfiî kâdısından sonra ikinci sırada gelmeye başlamıştır.¹³

Hanefî mezhebinin Mısır'da büyük bir gelişme kaydettiği Memlûkler dönemi, İslâmî ilimlerin gelişmesi bakımından İslam tarihinin en parlak tarihî kesitidir. Memlûk Müslümanların Endülüs ve Şam'da haçlılarla; doğuda Moğol istilası (1258-1304) ile boğuştuğu bu dönemde, Haçlı ve Moğol tehditlerinden dolayı birçok âlim, Mısır başta olmak üzere güvenli bir liman olarak gördükleri Memlûklü topraklarına göç etmişlerdir.¹⁴ Bu dönemde İslâm dünyasının farklı yerlerinden birçok âlimin akın ettiği Mısır, İslâm dünyasındaki önemli bir ilim merkezi haline gelmiştir. Memlûkler döneminde ilmin gelişmesinde siyasî durumun dışında başka faktörlerin de etkili olduğunu söylemek mümkündür. Dönemin önde gelen âlimlerinden biri olan Suyûtî (ö. 911/1505), Memlûkler dönemindeki ilmi gelişmeyi Moğol istilası ile yıkılan Abbâsî hilâfetinin Mısır'da ikame edilmesine bağlamaktadır. Suyûtî bu hususta şöyle demiştir: "Bil ki, Mısır hilâfet merkezi olunca önemi arttı, ülkedeki İslâmî şârlar çoğaldı, sünnet yüceldi, bid'at yok oldu ve böylece Mısır ulemânın meskeni, faziletli gezginlerin uğrak mekânı oldu."¹⁵ Bunun yanında devlet adamlarının ilmî çabaları desteklemesi ve insanları ilme teşvik etmesi de bu dönemdeki ilmî gelişmenin diğer etkenleri arasında sayılabilir.¹⁶

Sözü geçen sebeplerden ötürü diğer mezhep müntesipleri gibi Hanefî fukahâ da Memlûkler döneminde Mısır ve çevresine yönelmişlerdir.¹⁷ Osmân b. Ali ez-Zeyla'î (ö. 743/1343), Kıvâmuddîn el-Kâkî (ö. 749/1348), Kıvâmuddîn el-İtkânî (ö. 758/1357), Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î (ö. 762/1360), Sirâc ed-Dimaşkî (ö. 771/1370), Ömer b. İshak el-Gaznevî (ö. 773/1372) Abdulkâdir el-Kuraşî (ö. 775/1373), Ekmeluddîn el-Bâbertî (ö. 786/1384), Tebbânî (ö.793/1390-91), Cemâluddîn Mahmûd b. Ali el-Kayserî (ö. 799/1396), İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî (ö. 854/1450), Bedruddîn el-Aynî (ö. 855/1451), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Kasım

¹² Eyyübîler döneminde Mısır'da Hanefî mezhebine göre eğitim verilmesi için kurulan medreseler için bk. Mahmut Dünder, *Mısır Eyyübülerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri* (İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017), 91-97.

¹³ Memlûkler döneminde sıralama itibarıyla birinci sırada Şâfiî başkadısı, sonra Mâlikî başkadısı, üçüncü sırada Hanefî başkadısı gelmektedir. Ancak İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Mısır'da Melik Nâsir (ö. 741/1341) zamanında başkadılar sıralamasında Hanefî başkadısının Mâlikî başkadısından önce geldiğini söylemiştir. Bk. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah İbn Battûta, *Rihletu İbn Battûta* (Rabat: Akâdemiyetü'l-memleketi'l-Mağribiyye, 1417), 466.

¹⁴ İsmail Yiğit, "Memlûkler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29: 94. Hanefîler'in Moğol istilasından sonra Mısır'a gitmesi ile ilgili bk. Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed El-Leknevî, *en-Nâfi'ül-kebîr* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1411/1990), 8.

¹⁵ Bk. Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Es-Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târîh-i Mısır ve'l-Kahire*, thk. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrahim (By.: Dâru ihya kütübî'l-Arabiyye, 1387/1967), 2: 94; Said Abdulfettâh Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî fi Mısır ve's-Şam* (Kahire: Dâru'n-nehdeti'l-Arâbiyye, 1976), 341.

¹⁶ Başka sebepler için bk. Said Abdulfettâh Âşûr, *el-Müctemeu'l-Mısırî fi asri Selâtini'l-Memâlik* (Kahire: Dâru'n-nehdeti'l-Arâbiyye, 1992), 157-158; Âşûr, *el-Asru'l-Memâlikî*, 341; Yiğit, "Memlûkler", 29: 94. İlmî faaliyetleri desteklemekle yetinmeyen devlet adamları bizzat kendileri de ilmi faaliyetlere katılmıştır. Rivayet edildiğine göre Sultan Zahir Baybars (ö. 676/1277), tarih dinlemeyi severdi, Sultan Gavrî (ö. 922/1516) de kalede ilim meclisleri düzenlerdi. Bunun yanında bazı emirler tarih, fıkıh, hadis ve Arap dili ile ilgilenirdi hatta bunlardan bazıları öğrenci bile okuturdu. Said Abdulfettâh Âşûr, *el-Eyyübîyyûn ve'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şam* (Kahire: Dâru'n-nehdeti'l-Arâbiyye, 1996), 322.

¹⁷ Hanefî fakihleri daha önce Selçukluların batıya yönelmesi ile beraber Anadolu, Mısır ve Şam çevresine gelmeye başlamışlardır. Hanefîlerin bu bölgelere gelişi Moğol saldırıları ile beraber artmıştır. Bk. Wilferd Madelung, "11. -13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Maturidi ve Maturidilik*, Trc. ve Haz. Sönmez Kutlu (Ankara: Otto Yayınları, 2011)

820| Bekir Karadağ, Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...

b. Kutluboğa (ö. 879/1474) ve İbnü'l-Kerekî (ö. 922/1516-17) bu dönemde Memlûklü topraklarına giden önde gelen Hanefî fukahâdandır¹⁸ Aristokrat bir sınıf olan Memlûklerin ekseriyetinin Türk asıllı olmasından ötürü yöneticilerin çoğu, Hanefî mezhebini benimsemiştir. Bundan dolayı Hanefî fakihler, itibar görmüşler ve Hanefî mezhebi devlet tarafından desteklenmiştir. Diğer taraftan Türk asıllı Hanefî fakihlerinin Türkçe ve Arapça'ya vâkîf olmaları, yöneticilerin teveccühünü kazanmalarında etkili olmuştur. Memlûk emir ve sultanları Arapçaya hâkim olmadıkları için hem Türkçe hem de Arapça bilen Hanefî fakihler, onların İslami ilimleri anlamalarını kolaylaştırmışlar ve yöneticiler ile toplum arasında köprü vazifesi görmüşlerdir.¹⁹ Örneğin dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden biri olan Aynî, Sultan Tatar için Kudûrî'nin *Muhtasar*'ını Türkçe'ye çevirmiştir.

2. MISIR VE ŞAM'DA EĞİTİM ALAN ÖNEMLİ OSMANLI FAKİHLERİ

Yukarıda belirttiğimiz bazı sebeplerden dolayı Hanefî âlimlerin de diğer mezheplere müntesip fakihler gibi Memlûkler yönetimindeki Mısır ve çevresine yöneldiğini belirtmiştik. Osmanlı devletinin kurulmaya başladığı dönemde Memlûkler'in özellikle nakli ilimler alanında iyi bir seviyede olduğunu fark eden ve genelde Hanefî mezhebine müntesip Osmanlı fakihleri de bu ilim merkezlerinden bigâne kalmamışlardır. Bu açıdan Osmanlı ilim çevresi, Memlûklerin hüküm sürdüğü bölgeler olan Mısır ve Şam bölgelerine gitmişler ve orada eğitimlerini tamamlamışlardır. Aslında Osmanlı âlimlerinden önce Türk asıllı Kâkî, İtkânî, Bâbertî, Aynî, İbnü'l-Hümâm, İbn Kutluboğa gibi birçok Hanefî fakihin, söz konusu bölgeye gitmesi ve buraya yerleşmesi²⁰, Osmanlı dönemi âlimlerinin buraya yönelmelerini kolaylaştırmıştır.

Memlûkler'in hüküm sürdüğü yerlerde eğitim gören Osmanlı âlimlerinden bazıları şunlardır: Osman Gazi'nin hocası, kayınpederi ve aynı zamanda Osmanlı'nın ilmî ve manevî önderlerinden olan Şeyh Edebâli, Şam'da eğitimini tamamlamıştır. Edebâli, Şam âlimlerinden fıkıh, tefsir, hadis ve usûl ilimlerini okumuştur. Suriye'den dönünce Osman Gazi'nin hizmetine girmiş ve Osmanlı'nın ilk kadî ve müftüsü olmuştur. Edebâli, birçok öğrenci yetiştirerek Osmanlı ilim düşüncesinin oluşumuna katkıda bulunmuştur. Yetiştirdiği öğrencilerin en önemlilerinden biri Tursun Fakih (ö. 726/1326'dan sonra) olmuştur. Tursun Fakih, hocasından tefsir, hadis, usûl ve fıkıh dersi almıştır. Hocasının vefatından sonra Osmanlı'nın ikinci kadî ve müftüsü olanın yanında şer'î ilimlerin tedris işlerinden sorumlu olmuştur.²¹

Orhan Bey zamanında açılan ve aynı zamanda ilk Osmanlı Medresesi olan İznik medresesinin ilk baş müderrisi Davud-ı Kayserî (ö.751/1351), Mısır'da eğitim alan önemli Osmanlı âlimlerindedir. Kayserî, Kahire'de aklî ilimlerin yanı sıra tefsir, hadis ve usûl dersleri

¹⁸ Bk. Suyûtî, *Hüsnü'l-Muhâdara*, 1: 463-479; Daha fazla bilgi için bk. Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, ts.), 1: 64, 84, 252, 313, 320, 336. İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûk Dönemi İlmî Faaliyetlerine Bir Bakış", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994): 27-45.

¹⁹ Dönemin önde gelen Hanefî fakihî ve önemli devlet adamının bu husustaki rolü için bk. Bekir Karadağ, *Bedruddîn Aynî'nin Fıkıhçılığı* (Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2016), 54, 55

²⁰ Daha fazla bilgi için bk. Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara* 1: 463-479; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 64, 84, 252, 313, 320, 336; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûk Dönemi İlmî Faaliyetlerine Bir Bakış", 27-45. İsimlerini saydığımız âlimlerin dışında Memlûkler döneminde Osmân b. Ali ez-Zeyla'î, Abdullah b. Yûsuf ez-Zeyla'î, Sirâc ed-Dimeşkî, Ömer b. İshak el-Gaznevî, Abdulkâdir el-Kuraşî, Tebbânî, İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî ve İbnü'l-Kerekî gibi önemli Hanefî fakihler yetişmiştir. Bk. Suyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1: 463-479; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1: 64, 84, 252, 313, 320, 336; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlûk Dönemi İlmî Faaliyetlerine Bir Bakış", 27-45.

²¹ Taşköprülüzâde İsmâüddin Eb'l-Hayr Ahmed Efendi, *Osmanlı Bilginleri (eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye)*, trc. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 23; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 459; İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim*, I, 128; Kamil Şahin, "Edebali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 394.

olmak üzere naklî ilimlerde eğitim aldıktan sonra ülkesine dönmüş ve burada kurulan ilk medresenin başına getirilmiştir. Kayserî, bu görevinde yirmi yıl kalarak Osmanlı medreseleri üzerinde büyük bir etkiye bulunmuştur.²²

Edirne'ye bağlı Simavna kazasının kâdısı oğlu olan Şeyh Bedreddin (ö. 823/1420), Kahire'de eğitimini tamamlayan Osmanlı âlimlerinden biridir. Bedreddin, Anadolu medreselerinde eğitim aldıktan sonra Kahire'ye gitmiş ve orada ihtisasını tamamlamıştır. Bir süreligine Sultan Zahir Ferec'in hocalığını da yapacak kadar önemli bir mertebeye ulaşan Şeyh Bedreddin, birçok eser telif ederek²³ Osmanlı ilim geleneğinin teşekkülünde büyük rol oynamıştır.

Osmanlı ilim düşüncesinin teşekkülünde önemli rol oynayan ve aynı zamanda ilk Osmanlı şeyhülislamı olan Molla Fenârî olarak bilinen Şemseddin Fenârî (ö. 834/1431), yüksek tahsilini Mısır'da tamamlayan âlimlerdendir.²⁴ Mısır'da eğitimini tamamladıktan sonra Osmanlı Devleti'nde kâdılık görevini yürüten Fenârî, önemli eserler telif ederek Osmanlı ilim düşüncesinin oluşmasına öncülük eden âlimlerden biri olmayı başarmıştır.²⁵ Fenârî, İslam dünyasının önemli âlimlerin biri olan Seyyid Şerif Cürçânî (ö. 816/1413), Şeyh Bedreddin ve Şair Ahmedî (ö. 815/1412-13) ile birlikte Mısır'da dönemin önemli Hanefî fakihlerinden olan Bâbertî'den (ö. 786/1384) ders almıştır.²⁶

Osmanlı ilim camiasının oluşmasında etkili olup da Memlûk medreselerinden yetişen başka bir fakih de II. Murat ve Fatih dönemlerinin önde gelen simalarından biri olan Molla Gürânî'dir (ö. 893/1488). Dönemin en önemli ilim merkezlerinden biri olan Kahire'ye giden Gürânî, orada fıkıh başta olmak üzere naklî ilimleri tahsil etmiştir. Daha önce Şâfi mezhebine mensup iken II. Murad zamanında Osmanlı'nın hâkimiyeti altındaki Anadolu'ya gelen ve Hanefî mezhebini benimseyen Gürânî, Bursa'daki Muradiye ve Bayezid medreselerinde müderrislik yapmış, aynı zamanda Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) yetişmesinde büyük rol oynamıştır. Bazı eserleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulan Gürânî, *el-Kevseru'l-Cârî ilâ Riyâzi'l-Buhârî* adlı Buhârî şerhi ve İstanbul'da kendi adına yaptırdığı dârulhadîs ile Osmanlı dönemi hadisçiliğinin gelişmesine de katkıda bulunmuştur.²⁷

Yukarıda isimlerini saydığımız âlimlerin dışında Muhsin-i Kayserî (ö. 761/1360), Germiyanlı Şair Ahmedî, Hacı Paşa olarak bilenen Celâleddin Hızır (ö. 827/1424 [?]), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve İbn Arabşâh (ö. 854/1450) gibi âlimler de Mısır ve Şam bölgelerinde ilmî tahsilde bulunan önemli isimlerdendir.²⁸

²² Bk. Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 23; Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, 101, 296; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 459; İsmail Yiğit, *İslam Tarihi: Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal* (İstanbul: Kayihan Yayınları, 1991), 7: 254; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 15.

²³ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 65-66; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 459; Yiğit, *İslam Tarihi*, 7: 254.

²⁴ Daha fazla bilgi için bk. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 459; Yiğit, *İslam Tarihi*, 7: 254; Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseler Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 337.

²⁵ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 43-44.

²⁶ Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 39; Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 16; Yiğit, *İslam Tarihi*, 7: 254.

²⁷ Bk. Âşık Paşazade, *Osmanoğulları'nın Tarihi*, trc. ve haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç (İstanbul: K Kitaplığı, 2003), 297; Yiğit, *İslam Tarihi*, 7: 255; M. Kamil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 248-250; Selim Demirci, *Molla Gürânî ve "el-Kevseru'l-cârî" Adlı Buhârî Şerhi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009).

²⁸ Bk. Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 30; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1: 459; Yiğit, *İslam Tarihi*, 7: 25. Bu âlimlerin dışında dolaylı olarak Mısır ilim düşüncesinden etkilenen âlimlerden birisi Davud-ı Kayserî'den sonra İznik Medresesinin başına geçen Taceddin el-Kürdî'dir. Taceddin'in ilim hayatı hakkında pek fazla bilgi bulunmamasıyla beraber hocası Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283) eğitim hayatının önemli bir kısmını Mısır'da geçirdiği bilinmektedir. Bk. Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 27; Mustafa Çağrı, "Sirâceddin el-Urmevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37: 262-264.

Zikrettiğimiz bu bilgilerden de anlaşıldığı üzere Osmanlı ilim geleneğinin meydana gelmesinde Memlûkler dönemi âlimlerinin ve ilim çevresinin büyük bir etkisi olmuştur.²⁹

3. MEMLÛKLER DÖNEMİ FIKIH DÜŞÜNCESİ VE OSMANLI ÇALIŞMALARINA ETKİSİ

Bir dönemin fıkıh düşüncesinin içinde bulunan şartlardan bağımsız olarak meydana gelmesi düşünülemez. Bu nedenle çalışmamızın konusunu teşkil eden Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesinin anlaşılabilmesi için dönemin sosyal ve siyasal özelliklerinin bilinmesi gerekmektedir, ayrıca Memlûkler döneminin Zengîler ile Eyyûbîler dönemi ile beraber ele alınması önem arz etmektedir. Zira bu dönemdeki birçok olay ve olgunun temelleri söz konusu iki döneme dayanmaktadır. Zengîler, Eyyûbîler ve Memlûkler dönemlerine bütüncül bir bakış açısıyla bakıldığında genel itibarıyla İslam âleminin doğrudan veya dolaylı olarak düşünce ve sistemini etkileyecek üç temel problem ile karşı karşıya kaldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi Moğol istilasidir ki³⁰ Hanefîler başta olmak üzere doğuda bulunan âlimlerin batıya doğru hareket etmesine yol açmıştır. İkinci etken ise Endülüs Emevî devletinin yıkılmaya yüz tutması sebebiyle özellikle Mâlikî âlimlerin doğuya doğru hareket etmelerine neden olmuştur. Bir diğer ve kanaatimizce en önemli etkenlerden birisi de içerdeki Şia tehlikesi olup Sünnî mezheplerin birbirine yakınlaşmasına katkıda bulunmuştur.³¹ Bu üç etki, Sünnî mezheplerin bir arada yaşamasını ve birbirleri ile daha fazla etkileşime geçmesini sağlamıştır. Bir arada yaşama mecburiyeti daha önce yer yer görülen çatışmaların yerini diyaloga bırakmasını sağlamıştır.³² Bu dönemde âlimler arasında meydana gelen çekişmeler ilmî seviyeden öteye geçmemiş ve halklar arasında çatışmalara dönüşmemiştir. Belki bundan dolayı daha önce mezhep imamlarına yönelik ithamlar, yerini övgüye bırakmıştır. Bunun en önemli örneği İmam Ebu Hanife ile ilgili tutumdur. Önceki dönemlerde mezhep müntesipleri arasındaki çekişmelerin etkisiyle diğer mezheplere müntesip fakihler tarafından tenkit edilen İmam Ebu Hanife için bu dönemde olumlu görüşler serdedilmiş hatta menkıbeler bile yazılmıştır.³³

Dönemin kendine mahsus konjonktüründen dolayı Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin birçok hususiyeti olmasına rağmen kanaatimizce iki önemli özelliği öne çıkmaktadır. Bunlar, hadis merkezli fıkıh düşüncesinin ortaya çıkması ve memzûc (karma) tarzda fıkıh usûlü eserlerinin telif edilmesidir. Bu iki hususiyetin Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesindeki yerini ve bunların ilk dönem Osmanlı fıkıh çalışmaları üzerindeki etkisini inceleyeceğiz.

3.1. Hadis Merkezli Fıkıh Düşüncesi

Mezhebin kurucu İmamları Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Muhammed ve Tahavî gibi isimlerin eserleri istisna edilirse Hanefî mezhebinde hadis alanında pek fazla çalışma yapılmamıştır.³⁴ Hanefîlerin hadis konusundaki bu eksikliği birçok Hanefî fakih tarafından da dile getirilmiştir. Kendisi de bir hadisçi olan Mısır Hanefîlerinden Kuraşî'nin bu konudaki ifadeleri

²⁹ Bk. Yiğit, *İslam Tarihi*, 7: 254.

³⁰ Moğol istilasının İslam dünyasındaki etkileri için bk. Kadiruddin Ahmed, *İslâm Dinamizmi Ve Entelektüel Atâlet*, trc. Ertuğrul Aytekin (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008), 59-61.

³¹ Krş. Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 214-215; Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiligi Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi", *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012): 118-119.

³² Mezhepler arasındaki kavgalar için bk. Seyfullah Kara, *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 247-268.

³³ Diğer mezhep müntesiplerinin İmam Ebu Hanife ile ilgili görüşleri için bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2: 621; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: DİB Yayınları, 2012), 213-260.

³⁴ Bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, 253. Her ne kadar el-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrak ve hadîsuhum* isimli eserinde yüz civarında hadisçi Hanefî'nin ismini zikretse de bunların ne derecede hadis ile iştigal ettikleri araştırılması gereken bir husustur. Bk. Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid El-Kevserî, *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2002).

şöyledir: "... Mütakaddim Hanefî âlimlerimiz, kitaplarında hep delil olan sünneti ortaya koymaya çalışmışlar ve Tahâvî, Ebû Bekir er-Râzî ile Kudûrî gibi pek çok Hanefî âlimi hadislerin sahîh olanlarını zayıflarından ayırt etmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Ancak son dönem Hanefî âlimlerinin, mütakaddim Hanefîlerin istilâhında yerleşik hâle gelen usûle güvenerek bu konulara çalışmalarında fazla yer vermemeleri sonucunda muhâlifler, Hanefîleri sünneti ihmâl ya da terk etmekle ithâm etmişlerdir. Hiç kimsenin Hanefîleri bu şekilde töhmet altına alması doğru değildir..."³⁵ Kuraşî, "*Hanefîlerin sünneti ihmâl ya da terk etme*" yönündeki ithamlarını kabul etmemekle beraber Hanefî fakihlerin bu alanda gerekli çalışmayı yapmadıklarını da ifade etmektedir. Şah Veliyullah Dihlevî de Hanefî mezhebinde hadisçilerin az olduğunu belirtmektedir.³⁶ Önemli Hanefî fakihlerinden Leknevî, Hanefîler'in hadisle az iştiğal ettiklerini belirtmektedir.³⁷

Hanefîlerdeki hadisle ilgili bu durum, Memlûkler dönemine geldiğinde biraz değişmiştir. Zira bu dönemde Hanefî mezhebinde daha önce pek görülmeyen hadis merkezli, hadis çerçevesinde bir geleneğin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu dönemde İbn Balabân, İbn Türkmânî, Zeyla'î, Kuraşî, Moğultay b. Kılıç, Bedruddin Aynî ve İbn Kutluboğa gibi önemli âlimler yetişmiştir. Bu âlimler hem fıkıh hem de hadis alanında mesai harcamışlardır. Bu isimlerin dışında dönemin önde gelen Hanefî fakihlerinden kabul edilen fakat hadis alanında uzmanlık gerektiren herhangi bir çalışması olmayan bazı âlimlerde bulunmaktadır. Biyografi eserlerinde hadisçi olduğu zikredilen Serûcî (ö. 710/1310), Bâbertî, İbnü'l-Hümâm bunlardan bazılarıdır.³⁸ Ayrıca bu dönemde hadisle ilgilenen önemli Hanefî aileler bulunmaktadır. Bunlar arasında İbnü'l-Adîm, İbnü't-Türkmânî, İbnü'd-Deyrî ve Tefehnî ailelerini saymak mümkündür.³⁹

Bu âlimler, hadis uzmanlığı gerektiren çalışmaları ile Hanefî mezhebindeki hadis ilmine yönelik çalışmalarda eksikliği gidermeye çalışmışlardır. Bu fakihlerin daha önce Hanefîler tarafından yapılmayan rical çalışması ve hadis tahriri yaptıkları ve makbul görülen temel hadis eserleri üzerine şerhler yazdıkları görülmektedir.⁴⁰ Söz konusu fakihlerin hadis alanında yaptıkları bu çalışmalar, hadis ilmi ile sınırlı kalmamış; fıkıh ilmi açısından da bir değişime yol açmıştır. Zira bu dönem fıkıh çalışmalarında hadis, önemli bir yer teşkil etmiştir.⁴¹ Bunun bir neticesi olarak bu dönemdeki fıkıh çalışmalarında sıklıkla temel hadis kaynaklarına yer verilmiş ve hadis tahrirleri yapılmaya başlanmıştır. Bu hususun Mısır Hanefîlerine mahsus olduğunu söylemek mümkündür. Zira daha önceki Hanefî fıkıh eserlerinde temel hadis kaynaklarına yer verilmediği veya nadiren yer verildiği görülmektedir.⁴²

³⁵ Bk. Yusuf Acar, "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivâyetlerin Hadis Açısından Problemleri", *SÜİFD* 31 (2011): 222.

³⁶ Bk. Şah Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm Fârûkî Ed-Dihlevî, *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihlâf*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1404), 84.

³⁷ Bk. Leknevî, *en-Nâfi'ü'l-kebir*, 16.

³⁸ Bk. Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 125, 153, 183. Bekir Karadağ, "Bedruddin Aynî'nin "El-Binâye Şerhu'l-Hidâye" Adlı Eserinde Hadisle İstidlâl Metodu", *Anemon* 4/1(2016): 203.

³⁹ Bk. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*: Kahire 1392-1517 (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 116; Karadağ, "Bedruddin Aynî'nin "El-Binâye Şerhu'l-Hidâye" Adlı Eserinde Hadisle İstidlâl Metodu", 203

⁴⁰ Bu çalışmaların küçük bir listesi için bk. Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, 130, 150, 181, 199; Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 254-255.

⁴¹ Bu dönemin önemli fıkıh eserleri olan Serûcî'nin *el-Ğâye*, Aynî'nin *el-Binâye*, İbn Hümâm'ın *Fethu'l-kadir* gibi eserleri incelendiğinde yer yer bir hadis eserini çağrıştıracak düzeyde hadisler üzerinde mesai harcandığı görülmektedir.

⁴² Burada iki önemli hususu zikretmek faydalı olacaktır. Birincisi, temel hadis kaynaklarına niçin yer verilmediği problemidir. Bunun birçok sebebi olabilir. Belki böyle bir ihtiyaç hissedilmemiş olabilir. İkinci bir durum da bu problemin sadece Hanefîlere mahsus olmadığıdır. İlk dönem Şâfiî fıkıh eserlerine bakıldığında da temel hadis kaynaklarına yer verilmediği görülmektedir. Fıkıh kaynaklarının

824| Bekir Karadağ, Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...
Mebisût, Bedâî, Hidâye gibi klasik Hanefî eserleri incelendiğinde bu durum net bir şekilde görülmektedir.

Memlûklerin hâkimiyeti altındaki bölgelerde eğitim alan Osmanlı fakihleri Mısır Hanefîlerinin hadis merkezli fıkıh düşüncesinden etkilenmiş görünmektedirler. Osmanlıların ilk dönemlerden itibaren telif edilen hadis eserleri bunun bir göstergesidir. Bunun da ötesinde ilk dönemlerden itibaren Osmanlı medreselerinde hadis derslerinin okutulması, bu etkinin başka bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Dahası Osmanlı eğitim sisteminde eğitim basamağının en üstünde kabul edilebilecek dâru'l-hadisler kurulmuştur.⁴³ Zira bilindiği gibi dâru'l-hadisler ilk defa Nureddin Zengî tarafından tesis edilmiş, ondan sonra bu gelenek Eyyûbîler'e onlardan da Memlûklere intikal etmiştir.⁴⁴ Osmanlı'nın ilk dönemlerinde dâru'l-hadislerin kurulması bu etkileşimin bir sonucu olarak görülebilir.

Memlûkler döneminde görülen hadis-fıkıh merkezli çalışmaların Osmanlı fıkıh düşüncesini üzerindeki en bariz etkisi, temel hadis kaynaklarına yer verilmesidir. Zira daha önce söylediğimiz gibi ilk dönem Hanefî fıkıh eserlerin temel hadis kaynaklarına yer verme, hadis tahrici yapma gibi hususiyetlerin olmadığı görülürken; Mısır Hanefîlerinde bu durum, ön plana çıkmaktadır. Mısır Hanefîlerinde görülen bu özelliğin ilk Dönem Osmanlı çalışmalarındaki etkisini incelemek için Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480)⁴⁵ *Dürerü'l-Hükkâm* adlı eseri önem arz etmektedir. Molla Hüsrev, Mısır'a gitmemiş olmasına rağmen eserinde Mısır Hanefî fakihlerinden etkilendiğine dair bazı ipuçları görmek mümkündür. Molla Hüsrev'in bu eserinde Mısır Hanefîlerinden birçok isme atıfta bulunduğu görülmektedir. Örneğin, eserin birçok yerinde Zeyla'î'ye⁴⁶ ve Bâbertî'ye⁴⁷ atıfta bulunmaktadır.

Molla Hüsrev, kendisinden önce Mısır'da eğitim alan ilk dönem Osmanlı fakihlerinin de etkisiyle söz konusu eserinde yer yer temel hadis kaynaklarına yer vermiştir. O, hadisleri aktarırken genelde *Buhârî, Müslim, Ahmed b. Hanbel, Nesâî, İbn Mâce ve Dârekutn*⁴⁸ gibi hadis ulemasının referans almaktadır. Hatta Molla Hüsrev'in bazı hadis değerlendirmelerinde bulunduğu ve bunu yaparken de bazen Mısır Hanefîlerinden Zeyla'î'ye⁴⁹ dayanarak söz konusu hadisin aslı olmadığını belirttiği görülmektedir.

Her ne kadar Osmanlı dönemi fıkıh eserleri önceki dönemlere kıyasla daha fazla hadis merkezli kaleme alınmışsa da bu çalışmaların metodu, Memlûkler dönemi Hanefî fukahâsının metotlarıyla mukayese edildiğinde oldukça yetersiz görünmektedir. Molla Hüsrev örneğinde görüldüğü üzere; Osmanlı fıkıh çalışmalarındaki bu hususiyet, Memlûkler dönemi Hanefî fakihleri ile kıyaslandığında oldukça zayıf kalmaktadır. İbnü'l-Hümâm'ın *Fethu'l-kadîrî* ile Kâdızâde'nin (ö. 988/1580) *Netâicu'l-efkâr* adlı eserleri bu konuda mukayese edilebilir. Mu-haddis Hanefî fakihlerinden İbnü'l-Hümâm, *Hidâye*'nin önemli şerhlerinden biri olarak kabul edilebilecek *Fethu'l-kadîrî* yazmaya başlamış, fakat ömrü vefa etmediği için eserini bitirememiştir. Osmanlı fakihlerinden ve aynı zamanda dönemin şeyhülislamı olan Kâdızâde, söz konusu eseri *Netâicu'l-efkâr* adıyla tamamlamıştır. İbnü'l-Hümâm ve Kâdızâde'nin eserleri kıyaslandığında birincisi, hadislerin tahririni yapmış ve bu bağlamda hemen her hadisin

temel hadis eserlerine referansının tarihi süreci için bk. Yusuf Eşit, "Fukahânın Temel Hadis Kaynaklarına Referansı ve Bu Kaynakların Fukahâ Üzerindeki Etkisi", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 9/2 (2017): 1011-1030.

⁴³ Ahmet Gül, *Osmanlı Medreselerinde Eğitim - Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1989), 185.

⁴⁴ Nebi Bozkurt, "Dâru'l-Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 527-529.

⁴⁵ Molla Hüsrev'in hayatı için bk. Taşköprülüzâde, *Osmanlı Bilginleri*, 119-122; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 252-254.

⁴⁶ Molla Hüsrev Mehmed Efendi, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm* (By.: Dâru İhyâi kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1: 11, 12, 26, 27, 198.

⁴⁷ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 75.

⁴⁸ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 51, 53, 71, 209, 267; 2: 2.

⁴⁹ Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, 1: 198.

geçtiği temel hadis kaynaklarına yer vermiştir.⁵⁰ Buna karşın Kādızâde, bu hususu pek önemsememiştir. Bu durum, ilim muhitinin farklı olması ile açıklanabilir. Bu da farklı bölgelerin farklı ihtiyaçlar doğrultusunda eserler telif ettiğini göstermektedir.

Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bile Mısır ve çevresinde yetişen fakihler ile Osmanlı'nın diğer bölgelerinde yaşayan Hanefî fakihlerin hadisleri kullanma ve temel kaynaklara dayandırma hususundaki titizlikleri farklılık arz etmiştir. Örneğin aynı dönemde yaşamış olan Şürünbülâfî ile Damad Efendi olarak bilinen Şeyhîzâde arasında bu hususta farklı tutumların olduğu görülmektedir. Osmanlı dönemi Mısır âlimlerinden olan Şürünbülâfî, *Merâki'l-felâh* adlı eserinde⁵¹ genellikle hadisleri temel hadis kaynaklarından verirken; Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-ehur* adlı eserinde bu hususa pek riayet etmemiş ve nadiren temel hadis kaynaklarına yer vermiştir.⁵² İki müellifin fikhî görüşler için hemen hemen aynı hadisleri delil getirmesine rağmen birincisinin temel hadis kaynaklarına yer vermesi; diğerinin buna dikkat etmemesi, ancak ilmi çevrenin gerektirdiği ihtiyaç ile açıklanabilir. Mısır ve çevresinde Hanefîlerin hadis bilmemek ve hadis kullanmamakla itham edilmesi,⁵³ bu bölgede yaşayan Hanefî fakihleri, hadis konusunda daha titiz olmaya yönlendirmiş olmalıdır. Fakat diğer Osmanlı bölgelerinde yaşayan Hanefî fakihlerin böyle bir problemi olmadığından muhtemelen hadislerin iktibasında temel hadis kaynaklarını referans alma ihtiyacını hissetmemişlerdir. Dolayısıyla ilim muhitinin farklı olması ve bu doğrultuda ortaya çıkan ihtiyaç, aynı dönemde yaşayan fakihlerin farklı tutum geliştirmelerine yol açtığı söylenebilir.

3.2. Memzûc (Karma) Metod Fıkıh Usûlü Düşüncesi

İmam Şâfiî'nin fıkıh usûlü alanında ilk eseri tedvin etmesinden sonraki dönemlerde yazılan fıkıh usûlü eserlerinin iki metot üzere telif edildikleri görülmektedir. Birincisi genelde Şâfiî usûlcülerin kullandığı mütekellimin metodu, diğeri ise Hanefî fakihlerin kullandığı fukahâ metodudur. Daha sonraki dönemlerde ise; iki metodu birleştiren başka bir yöntem olarak memzûc metod ortaya çıkmıştır.⁵⁴ Memzûc tarzda ele alınan eserlerin ilki İbnu's-Sââtî'ye (ö. 694/1295) ait *Bed'ü'u'n-nizâm* adlı eserdir. İbnu's-Sââtî, bu eserinde mütekellim metodu ile yazılmış olan Seyfeddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *el-İhkâm*'ı ile fukahâ metoduyla yazılmış olan Fahrülsîlâm el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Kenzü'l-Vüsûl* adlı eserlerini mezcetmiştir.⁵⁵

İbnu's-Sââtî ile başlayan memzûc (karma) yöntem, h. 8. asırda özellikle Hanefî fakihlerin fıkıh usûlü düşüncesi üzerinde etkili olmuştur. Memzûc yöntemin ilk ismi olan İbnu's-Sââtî'nin, Memlûkler dönemi âlimlerinden olmamasına rağmen onun başlattığı etki, Memlûkler döneminde daha fazla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla memzûc yöntemi Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesinin karakteristik özellikler arasında saymak mümkündür. Bu iddiayı destekleyebilecek birçok argüman bulunmaktadır. Birincisi, İbnu's-Sââtî'nin söz konusu eseri üzerine gerek Hanefî gerekse diğer mezheplerden birçok şerh yapılmış ve bunlardan önemli

⁵⁰ Krş. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fethi'l-kadir* (By.: Dâru'l-fikr, ts.), 1: 20, 21, 22. vd.; Ahmed Şemseddin Kadızâde, *Netâicü'l-efkâr fî keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr* (By.: Dâru'l-Fikr, ts.), 9: 20, 425, 509. vd.

⁵¹ Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali el-Vefâi eş-Şürünbülâfî, *Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*, thk. Muhammed Abdulaziz El-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2009), 25, 29, 30, 31.

⁵² Bk. Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Şeyhîzâde, *Mecma'ü'l-ehur fî şerhi Mülteka'l-ehur* (By.: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.), 1: 135, 2: 146.

⁵³ Hanefîlerin hadis konusunda tenkit edilmesi ile ilgili bk. Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ el-Menbecî, *el-Lübâb fî'l-cem' beyne's-Sünne ve'l-Kitâb*, Thk. Muhammed Fazl Abdülaziz Murad (Dımaşk: Dâru'l-kalem, 1994), 1: 37.

⁵⁴ Bazı siyasî ve sosyo-kültürel özelliklerinden Memlûkler dönemi ve öncesinde, diğer dönemlere nazaran Sünnî mezhepler arasında bir uzlaşma ve yakınlaşmanın olduğuna dair bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 214-215; Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiligi Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin Es-Sübbki ve Nuniyye Kasidesi", 118-119.

⁵⁵ İbn Sââtî'nin iki yöntemi birleştirdiğine dair kendi ifadeleri için bk. Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî İbnü's-Sââtî, *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*, thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî (Mekke: Câmi-atu Ümmi'l-Kurâ, 1418), 1: 5-6.

826| Bekir Karadağ, Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...

bir kısmı Memlûkler dönemi âlimlerine aittir. İkincisi, gördüğümüz kadarıyla “memzûc yöntem” kavramını ilk defa kullanan Memlûkler dönemi âlimlerinden İbn Haldun (ö. 808/1406), İbnü’s-Sââtî’nin eseri ile ilgili bilgi verirken “Çağımızın önde gelen âlimleri bu kitabı ellerinden düşürmezler. Yine bu eser pek çok acem âlimleri tarafından şerh edilmiştir” ifadelerini kullanmaktadır.⁵⁶ Üçüncüsü, kendisi de memzûc bir eser telif eden İbnü’l-Hümâm, eserinin mukaddimesinde şöyle demektedir: “...Ömrümün büyük bir kısmını Hanefî ve Şâfiî fıkıh metotlarını mütalaa etmek ile geçirdim. Daha sonra bu iki mezhebe ait istilahları açıklayan bir kitap yazmak aklıma geldi. Bu öyle bir kitap olmalı idi ki, onu öğrenen kimse iki kanadı ile uçabilsin (iki mezhebe ait istilahları çok iyi anlayabilsin). Zira benim bildiğim bu iki mezhebe ait bilgileri bir arada anlatmak ve izah etmek isteyenler, bu iki mesleği iyi açıklayamadılar. İşte ben bu işi yapmak için bu kitaba başladım...”⁵⁷ İbnü’l-Hümâm’ın ifadeleri söz konusu yöntemin kendi dönemi ve öncesindeki usûl anlayışına hâkim olduğunu göstermektedir. Zira kendisinden önce bu tarzda eser yazanları umum sığası ile belirtmektedir. Bu husustaki başka bir delilimiz ise bu dönemde memzûc yöntemin en güzel örneklerinin verilmiş olmasıdır. Örneğin bu yöntemle Memlûkler dönemi âlimi olmamakla beraber Sadru’s-Şerî’a (ö.747/1346) ve İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457)⁵⁸ gibi âlimler eserler telif etmiştir. Bunun da ötesinde Osmanlı fakihleri üzerinde en fazla etkide bulunan Bâbertî’nin⁵⁹ usûl eserlerinde memzûc yöntemi benimsediğine dair bazı karinelerin olduğu belirtilmektedir.⁶⁰

Mısır ve çevresinde eğitim alan Osmanlı fakihlerinin memzûc tarzda usûl eserleri yazdıkları görülmektedir. Molla Fenârî’nin *Fusûlü’l-Bedâyi* adlı eseri bunun en önemli örneğidir. Dahası Mısır ve çevresine gitmemiş olan Molla Hüsrev bile memzûc tarzda *Mir’âtü’l-Usûl* adında bir eser yazmıştır. Söz konusu iki müellifin eserleri, Osmanlı fakihlerinin Memlûklerden etkilendiğini gösterir.⁶¹ Zira memzûc usûl, bir zaruretten doğmuş olmalıdır. Buna göre belki doğrudan olmamakla beraber siyasal ve sosyal açıdan bir parçalanmışlığın içinde debelenen İslam âleminin birlikteliğine katkı sağlama düşüncesinin etkili olduğu söylenebilir.⁶² Bu bağlamda kimi araştırmacılar memzûc usûl ile fukahâ ve mütekelimin metotları arasındaki ortak noktaların bulunmaya çalışıldığını belirtirler.⁶³ Hâlbuki o zamanki Osmanlı toplumdaki Hanefî mezhebi ağırlıktadır ve diğer mezhep mensupları bu bölgelerde fazla değildir. Dolayısıyla bu dönemde Osmanlı toplumu ve ilim camiası Memlûkler toplumu ve

⁵⁶ Ebu Zeyd Velîyyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, trc. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2014), 2: 636.

⁵⁷ Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr fi usûli’l-fıkıh* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhu, 1351), 3.

⁵⁸ İbn Hümâm’ın *Tahrîr* isimli eserinin memzûc olduğuna dair bk. İbnü’l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 3.

⁵⁹ Daha önce ifade ettiğimiz gibi Bâbertî; Molla Fenârî, Şeyh Bedreddin ve Şair Ahmedî gibi önde gelen Osmanlı âlimlerinin yetişmesinde önemli rol oynamıştır. Ayrıca Osmanlı medreselerinin bozulmasından bahseden Kâtip Çelebî satır aralarında Babertî’nin *İnâye* adlı eserini kastederek *Ekme’* olarak okutulduğunu belirtmektedir. Bk. Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Mizânü’l-hak fi ihtiyârî’l-ahak (İslâm’da Tenkid ve Tartışma Usûlü)*, Sad. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 33.

⁶⁰ Bk. Yusuf Şen, *Osmanlı’da Fıkıh Usûlü Anlayışı -Bâbertî Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 100, 106-108. Ayrıca müellif eserin başka bir yerinde açık bir şekilde Bâbertî’nin memzûc yöntemi benimsediğini belirtmektedir. Bk. a.g.e, 226. Memzûc yöntemin Memlûklerin de içinde bulunduğu dönemin usûl anlayışına hâkim olduğuna dair bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, II,635-636; Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Er-Râzî Mektebi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 235.

⁶¹ Bu hususta bir değerlendirme için bk. Şen, *Osmanlı’da Fıkıh Usûlü Anlayışı*, 227.

⁶² Memzûc yöntemin ortaya çıkma sebeplerinin siyasal ve sosyal olduğunu söylemekle söz konusu yöntemin ortaya çıkış sebebinin teorik alanının ihmal etme gibi bir hataya da düşmek istemiyoruz. Aslında belki yine siyasal ve sosyal olayların sonucunda diğer mezhep âlimleri ile öncekinden daha fazla etkileşime geçen Hanefî fakihleri, fukahâ metodundaki eksikliği görüp bunu memzûc yöntem ile gidermeye çalışmış olmaları muhtemeldir.

⁶³ Bk. Abdullah Kahraman, “Fıkıh Usûlü: Tanım, Tarihçe ve Meslekler (Ekoller)”, *İslam Hukuku El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2015), 135.

ilim camiasına göre daha homojendir. Buna karşın Osmanlı fakihlerinin memzûc tarz usul eserleri telif etmiş olmaları ancak Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin etkisiyle açıklanabilir.

SONUÇ

Hanefî mezhebi bağlamında Memlûkler dönemi fıkıh düşüncesinin ilk dönem Osmanlı fikhî çalışmalara etkisini ele aldığımız bu makalede Osmanlıların nakli ilimler hususunda Memlûklerden etkilendiği sonucuna varılmıştır. Osmanlı ilim çevresinin oluşmasına katkıda bulunan fakihlerin, Mısır ve çevresinde eğitim almış olması ve ilk dönemlerde telif edilen fıkıh eserlerinde Memlûkler döneminde yaşayan fakihlere çeşitli atıfların yapılması söz konusu etkinin en bariz göstergesidir.

Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin iki hususiyeti ön plana çıkmaktadır. Bunlardan birincisi, hadis merkezli bir fıkıh anlayışının benimsenmesidir. Bu bağlamda Memlûkler döneminde oluşan hadis merkezli Hanefîliğin Osmanlı dönemi fıkıh çalışmalarında etkili olduğu söylenebilir. Buna karşın ilk dönem Osmanlı fıkıh çalışmalarında hadis vurgusu Memlûkler dönemi fakihleri ile kıyaslandığında oldukça zayıf kalmaktadır. Bu husus, ilim çevrelerinin hadis ilmine olan ihtiyaçlarının farklılığı ile izah edilebilir. Nitekim Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra bile Mısır ve çevresinde yaşayan Hanefîler ile diğer Osmanlı Hanefî fakihlerinin çalışmalarındaki hadis vurgusu farklı olmuştur.

Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin ikinci önemli hususiyeti ise fıkıh usûlünde memzûc yöntemin benimsenmesidir. İlk olarak İbnu's-Sââtî ile başlayan, mütekellim ve fukahâ metotlarını mezceden bu yöntem, daha sonra Memlûkler döneminin karakteristik bir özelliği haline gelmiştir. Söz konusu yöntemin Molla Fenârî ve Molla Hüsrev tarafından ele alınan ilk dönem Osmanlı fıkıh usûlü çalışmalarına da hâkim olması, Memlûkler dönemi Hanefî fıkıh düşüncesinin etkisini göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Acar, Yusuf. "Hanefî Fıkıh Kitaplarındaki Bazı Rivâyetlerin Hadis Açısından Problemleri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 31 (2011): 219-248.
- Ahmed, Kadiruddin. *İslâm Dinimiz ve Entelektüel Atâlet*. Çev. Ertuğrul Aytekin. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2008.
- Âşık Paşazâde. *Osmanoğulları'nın Tarihi*. Trc. ve haz. Kemal Yavuz-Yekta Saraç. İstanbul: K Kitaplığı, 2003.
- Âşûr, Said Abdulfettâh. *el-Asru'l-Memâlikî fi Mısır ve's-Şam*. Kahire: Dâru'n-nehdeti'l-Arâbiyye, 1976.
- Âşûr, Said Abdulfettâh. *el-Müctemeu'l-Mısri fi asri Selâtini'l-Memâlik*. Kahire: Dâru'n-nehdeti'l-Arâbiyye, 1992.
- Âşûr, Said Abdulfettâh. *el-Eyyübiyyûn ve'l-Memâlik fi Mısır ve's-Şam*. Kahire: Dâru'n-nehdeti'l-Arâbiyye, 1996.
- Baltacı, Câhid. *XV-XVI. Asırlar Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Başoğlu, Tuncay. *Fıkıh Usûlünde Fahreddin Er-Râzî Mektebi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bozbaş, Fatiha. *Nil Havzasında Fıkıh tarihi (Mısır Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018. Erişim tarihi: 26.11.2019.
- Bozkurt, Nebi. "DârulHadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 527-529. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Ali Fikri Yavuz, İsmail Özen. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Çağrı, Mustafa. "Sirâceddin el-Urmevî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 262-264. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- 828| Bekir Karadağ. Memlûkler Dönemi Hanefî Fıkıh Düşüncesinin İlk Dönem Osmanlı ...**
Demirci, Selim. *Molla Gürânî ve "el-Kevseru'l-cârî" Adlı Buhârî Şerhi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Dündar, Mahmut. *Mısır Eyyubilerinde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri*. İstanbul: Çıra Akademi Yayınları, 2017.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam'da Siyasî, İtikadî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. Trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları, 1993.
- Ed-Dihlevî, Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm Fârûkî. *el-İnsâf fi beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1404.
- Eşit, Yusuf. "Fukahânın Temel Hadis Kaynaklarına Referansı ve Bu Kaynakların Fukahâ Üzerindeki Etkisi". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*. 9/2 (2017): 1011-1030.
- Görgün, Tahsin. "Medeniyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28: 298-301. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Gül, Ahmet. *Osmanlı Medreselerinde Eğitim - Öğretim ve Bunlar Arasında Dâru'l-Hadislerin Yeri*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1989.
- İbn Battûta, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah. *Rihletu İbn Battûta*. Rabat: Akâdemiyetü'l-memleketi'l-Mağribiyye, 1417.
- İbn Haldûn, Ebu Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. trc. Halil Kendir. İstanbul: Yeni Şafak, 2014.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve evlâduhu, 1351.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvahid b. Abdülhamid. *Şerhu fethi'l-kadîr*. By.: Dâru'l-fikr, ts.
- İbnü's-Sââtî, Muzafferuddin Ahmed b. Ali el-Bağdâdî. *Nihâyetü'l-vüsûl ila ilmi'l-usûl*. Thk. Sa'd b. Aziz b. Mehdi Sülemî. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1418.
- Kâdizâde, Ahmed Şemseddin. *Netâicü'l-efkâr fi keşfi'r-rumûz ve'l-esrâr*. By.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Kahraman, Abdullah. "Fıkıh Usûlü: Tanım, Tarihçe ve Meslekler (Ekoller)". *İslam Hukuku El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tacüddin es-Sübki ve Nuniyye Kasidesi". *Dini Araştırmalar*. 14/40 (2012): 112-131.
- Kara, Seyfullah. *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Karadağ, Bekir. *Bedruddîn Aynî'nin Fıkıhçılığı*. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi, 2016.
- Bekir Karadağ, "Bedruddin Aynî'nin "El-Binâye Şerhu'l-Hidâye" Adlı Eserinde Hadisle İstidlâl Metodu", *Anemon* 4/1(2016): 201-224.
- Karadağ, Bekir. "Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Fıkıh Mezhepleri Karşısındaki Tutumu ve Sünni Fıkıh Mezheplerin Mısır'da İstikrar Bulmasındaki Rolü". *Uluslararası Selâhaddin Eyyubi Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Necati Sümer-Ahmet Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Mizânü'l-hak fi ihtiyâri'l-ahak (İslâmda Tenkid ve Tartışma Usûlü)*. Sad. Süleyman Uludağ- Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseler Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011.
- El-Kevserî, Muhammed Zâhid b. el-Hasan b. Ali Zâhid. *Fıkhu ehli'l-İrâk ve hadîsuhum*. Thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-turâs, 2002.
- Koca, Ferhat. "Molla Hüsrev". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- El-Leknevî, Ebû'l-Hasenat Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *en-Nâfi'ül-kebîr*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'an ve'l-ulûmi'l-İslâmiyye, 1411/1990.
- Madelung, Wilferd. "11. -13. Asırlarda Hanefî Alimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü". *İmam Maturidi ve Maturidilik*. Trc. ve Haz. Sönmez Kutlu. Ankara: Otto Yayınları, 2011.
- El-Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Takiyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. Beyrut: Dâru sâdır, ts.
- El-Menbecî, Ebû Muhammed Ali b. Zekeriyâ. *el-Lübâb fi'l-cem' beyne's-Sünne ve'l-Kitâb*. Thk. Muhammed Fazl Abdülazîz Murad. Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1994.

- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Düerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. By.: Dâru ihyâi kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis*: Kahire 1392-1517. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Özpinar, Ömer. "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 20 (2005): 129-150.
- Teymur, Ahmet. *Nazratün târihiyyetün fî hudûsi'l-mezâhibi'l-Erba'a*. Beyrut: Dâru'l-kâdirî, 1411/1990.
- Sarıbıyık, Mustafa. "İlk Osmanlı Medreseleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 2/3 (Nisan 2003). *Dergipark*. (Erişim 28 Ekim 2019). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esosder/issue/6117/82086>.
- Es-Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hüsni'l-muhâdara fî târih-i Mısır ve'l-Kahire*. thk. Muhammed Ebu'l-Fudayl İbrahim. By.: Dâru ihya kütübî'l-Arabiyye, 1387/1967.
- Şahin, Kamil. "Edebali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10: 393-394. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şen, Yusuf. *Osmanlı'da Fıkıh Usûlü Anlayışı –Bâbertî Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Şentürk, Recep. "Açık Medeniyet: Bir Fıkıh Medeniyeti Olarak İslam". *Ay Vakti Medeniyet Özel Sayısı*. 82-84 (2007): 32-51.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman. *Mecma'ü'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. By.: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Şürünbülâfî, Ebü'l-İhlâs Hasan b. Ammâr b. Ali el-Vefâî. *Merâki'l-felâh şerhu Nûri'l-izâh*. Thk. Muhammed Abdulaziz El-Hâlidî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2009.
- Taşköprülüzâde, İsmâüddin Eb'l-Hayr Ahmed Efendi. *Osmanlı Bilginleri (eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye)*. Trc. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı Ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Molla Gürânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30: 248-250. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Yiğit, İsmail. *İslam Tarihi: Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1991.
- Yiğit, İsmail. "Aynı'yi Yetiştiren Memlûk Dönemi İlmi Faaliyetlerine Bir Bakış". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 11-12 (1993-1994): 27-45.
- Yiğit, İsmail. "Memlûkler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 90-97. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 831-853

**Mekkî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında
Tefsir Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi**

*Evaluation of Riwayahs of Tafsîr in the Context of Correlated with ‘Abdallâh b.
Salâm Verses in Meccan Suras*

Sami Kılınçlı

Doç. Dr. Çukurova Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Çukurova University, Faculty of Theology, The Department of Tafsîr
Adana/Turkey
kilincisami01@gmail.com
orcid.org/0000-0002-8232-7474

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 03 July / Temmuz 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 04 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 831-853

Cite as / Atıf: Kılınçlı, Sami. "Evaluation of *Riwayahs of Tafsîr* in the Context of Correlated with ‘Abdallâh b. Salâm Verses in Meccan *Suras* [Mekkî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivâyetlerinin Değerlendirilmesi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 831-853.

<https://doi.org/10.18505/cuid.585988>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: In the era Islam emerged, Arabs were calling Jews and Christians as *Ahl al-Kitâb*, respecting them and affected by them in many ways. When they failed in their debates against the Prophet, they were referring to the scholars of *Ahl al-Kitâb* and relying on the information they got from them, they were trying to force and beat the Prophet intellectually by their questions. In the Meccan period, no clashes had happened between the Muslims and *Ahl al-Kitâb*. Jewish scholars had been admitting that they knew the similarity in the topics of Qur’ân and Tawrât, the Qur’ân were telling the truth and the Prophet was conveying the message of the truth. In some of the verses, these right attitudes of the scholars of *Ahl al-Kitâb* are used as a reference against *Mushriks*. In the verses said, those scholars are praised and indicated as a source of information for the Prophet as well. The verses related with the topic were understood in parallel with the context and direct meaning of the *Nass* by some scholars, yet, they were explained not taking the *Nuzul* environment and process into consideration by some other scholars. It is mentioned that ‘Abdallâh b. Salâm and his friends who became Muslims in Medina period have been told in these verses. In this study, level of validity for these interpretations will be evaluated based on Qur’ân –relationship and the fact that some of the *asbab al-nuzul* (circumstances of revelation) are known to be jurisprudential; and it will be argued that the true meaning of the *naşş* is overshadowed.

Summary: Tafsir is an effort to understand the divine address, and also to understand the relationship between Muslim, polytheist, and People of the Book (*Ahl al-kitâb*) in the revelation and experience in this context. Since these issues are not explained in a wide and clear manner in the Qur’ân, the hadîths, prophetic biography, narratives of *asbâb al-nuzul* and the opinions of the companions and the views of the Companions and Tâbi’în gain importance in understanding the verses. As the narrations of *asbâb al-nuzul* contain some problems, it is proposed to evaluate this information based on *sigas* and *hadîth* method in classical Qur’anic sciences studies. Although this approach is effective in solving many problems, it does not solve all problems.

The question of whether the narrators of *asbâb al-nuzul* is the real reason for the verse has been discussed from the very beginning. According to Ibn Taymiyya (d. 728/1328) al-Zarkashî (d. 794/1392) and al-Dihlawî (d. 1176/1762), the expression that “This verse has been revealed on this particular event” does not mean that the verse is revealed particularly and only for this event but rather that it is revealed for an event which is similar to that event, and that, subject verse also covers this provision. A. Nedim Serinsu and A. Rıza Gül also drew attention to this fact and the narratives were divided into two as the real cause of *nuzul* and virtual cause of *nuzul*. When this issue is not known, it may become inexorable to analyze and make observations, and there may be problems regarding the interlocutors, date of births, being Meccan or Medinan.

Those who want to learn the first-hand meaning of the verses, their interlocutors and the environment of *nuzul* are facing difficulties to choose between the contradictory narrations especially in narrative-weighted commentaries. It is necessary to pay attention to some points to evaluate the narrations correctly and make the right choice. These points are prophetic biography, the stages of *nuzul*, information about being Meccan or Medinan, the stages of development of relations between polytheists and Muslims, and *tafsîr* explanations about *nuzul*. One of the issues with contradictory narratives and interpretations is ‘Abdallâh b. Salâm. As one of the notables of the Medina Jews, he came to him when the Prophet arrived in Kuba, he asked some questions, and when he got the right answers, he became a Muslim saying that they could only be known by a prophet. It is claimed that he believed in the period of Mecca and the eighth year of the *Hijr*, but this information was not well accepted.

Although it was not very intense in Mecca, there were certain relations between Jews and Christians and Muslims. Since there was no conflict between Muslims and the People of the Book, these verses are often praised by their scholars, and they were also cited as a reference

for the Prophet and idolaters Some Meccan verses mention the following: Jews who are righteous; the fulfilment of the requirements of the book, and the prayers of the Muslims that will not be wasted; the fact that the scholars of the Israelites know the truths in the Qur'an should be a proof for the idolaters; The *Ahl al-kitāb* know that the Qur'ān is a divine book; if he has doubts about the verses revealed to the Prophet, he should ask the Jewish scholars; Jews witnessed and believed the truth of the prophethood of the Prophet; the fact that *Ahl al-kitāb* were delighted with the Qur'ān. In the exegesis of these verses, it has been commented that the interlocutors are 'Abdallāh b. Salām and his friends, Prophet Muhammad's companions, Selman al-Fārisī, Ali and the kitāb who believed in the Prophet.

Since the commentators did not consider the process experienced with the *Ahl al-kitāb* sufficiently, the verses that were written before becoming Muslim were associated with 'Abdallāh b. Salām. However, Masrūk (d. 63/683), Sha'bī (d. 104/722) and Said b. Jubayr (d. 94/713 [?]) refused to relate the Meccan verses to 'Abdallāh b. Salām because they had considered the process of *nuzul*. When the revelations are evaluated on the basis of the Qur'ān and prophetic biography relationship and the process of *nuzul*, it is understood that the interlocutors are the scholars of *Ahl al-kitāb* who know and acknowledge that the Qur'ān and the prophethood are right, as some commentators have indicated. In this case, it is understood that the commentators make comments that are not appropriate to the context, wording and *nuzul* process of the verses based on the narratives that are not true and that they use the name of 'Abdallāh b. Salām as a kind of filling material since the information about the interlocutors is limited. It is not acceptable to praise one of them in the revelations when we evaluate the *Ahl al-kitāb* by generalizing the truth, their hostility towards Islam and the wars. However, there were no clashes with Jews and Christians in Mecca and there were scholars who expressed the truth. They were praised when necessary, and also cited as a reference source for the Prophet and idolaters. In addition, in the verses that criticize the *Ahl al-kitāb* in the verses Medinan, those who make the mistakes in question are not criticized as a whole. As in these examples, we need to evaluate the verses in the context of the individual process, not with the influence of our established perceptions and with a wholesale mind. Otherwise, unintentional results can be reached.

It can be claimed that the Predecessors fell to an anachronism in their explanations about 'Abdallāh b. Salām which did not conform to the date and time. However, when we consider the views of Ibn Taymiyya, al-Zarkashī and al-Dihlawī, it is understood that the Predecessors expressed views in terms of exegesis, opinion-based sampling rather than an anachronism. These interpretations of the Predecessors also depict that the information available to the interlocutors of the verses is insufficient. The fact that the historical information errors in Predecessors' illustrations and explanations show that the information transferred from them should be examined carefully and that one must not surrender him/her without investigation. It is a clear fact that those who accept interpretations based on *ijtihād* as an actual *asbāb al-nuzul* fall into anachronism. In this respect, it is understood that *asbāb al-nuzul* narrations should be evaluated in accordance with the principles mentioned and it is necessary to distinguish between those who tell the real reason and those who do not and make a preference among them.

Keywords: Tafsir, Ahl al-Kitāb, Riwayah, Context, 'Abdallāh b. Salām.

Mekkî Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler Bağlamında Tefsir Rivâyatlerinin Değerlendirilmesi

Öz: İslam'ın doğduğu dönemde Araplar Yahudi ve Hıristiyanları Ehl-i kitap olarak isimlendirmekte, onlara saygı duymakta, birçok konuda onlardan etkilenmekteydiler. Hz. Peygamber'le aralarındaki mücadelede fikrî açıdan yetersiz kaldıklarında Ehl-i kitap âlimlerini referans kaynağı olarak kullanmakta ve öğrendikleri bilgilere istinaden sordukları sorularla Hz. Peygamber'i zor duruma düşürmeye ve onu mağlup etmeye çalışmaktaydılar. Mekke döneminde Ehl-i kitapla Müslümanlar arasında çatışma yaşanmamıştı. Yahûdî âlimler

834 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

Tevrat'la Kur'an arasındaki konu benzerliğini bildikleri Kur'an'ın hakikatleri anlattığını, Hz. Peygamber'in de hakkı tebliğ ettiğini ikrar ediyorlardı. Bazı âyetlerde Ehl-i kitap âlimlerinin bu doğru tutumları müşriklerin aleyhine referans kaynağı olarak kullanılmıştır. Söz konusu âyetlerde bu âlimler övülmüş, Hz. Peygamber için de bilgi kaynağı olarak gösterilmiştir. Konuyla ilgili âyetler bazı müfessirlerce bağlama ve nassın zahirine uygun olarak anlaşılma ve birlikte bazı âlimlerce nüzûl vasatı, süreci dikkate alınmadan açıklanmıştır. Bu âyetlerde Medine döneminde iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının anlatıldığı söylenmiştir. Bu çalışmada söz konusu yorumların doğruluk değeri Kur'an-siyer ilişkisi, esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin bir kısmının icthadî olduğu bilgisi temelinde değerlendirilerek nassın asıl anlamının gölgede bırakıldığı ortaya konulacaktır.

Özet: Tefsir, ilâhi hitabın anlaşılması çabası olduğu kadar vahiy sürecinde Müslüman, müşrik ve Ehl-i kitabın ilişkilerini, bu çerçevede yaşanan tecrübeyi de anlamak demektir. Bu konular Kur'an'da geniş ve açık bir şekilde anlatılmadığı için âyetleri anlamada hadisler, siyer, esbâb-ı nüzûl rivâyetleri, sahabe ve tâbiîn görüşleri önem kazanmaktadır. Esbâb-ı nüzûl rivâyetleri bazı problemler barındırdığı için klasik ulûm'l-Kur'ân eserlerinde bu bilgilerin rivâyet sîgaları ve hadis usulü temelinde değerlendirilmesi teklif edilmiştir. Bu yaklaşım birçok meselenin çözümünde etkili olmakla birlikte tüm sorunları halletmemektedir.

Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin âyetin gerçek sebebi olup olmadığı konusu ilk dönemlerden itibaren tartışılmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Zerkeşî (ö. 794/1392) ve ed-Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) göre selef âlimlerden nakledilen "Bu âyet şu olay üzerine nazil olmuştur." şeklindeki sözler âyetin bizzat o olay hakkında indiğini değil âyetin buna benzer bir konuda, benzer muhatap hakkında indiğini, bu konuyu dolayısıyla bu hükmü de kapsadığını anlatmaya matuf görüşlerdir. A. Nedim Serinsu ve A. Rıza Gül tarafından da bu duruma dikkat çekilmiş ve rivâyetler "gerçek nüzûl sebebi ve sanal/takdir edilen nüzûl sebebi" şeklinde ikiye ayrılmıştır. Bu husus bilinmediğinde rivâyetleri tahlil etmek, tercihte bulunmak içinden çıkılmaz bir hal alabilmekte, âyetlerin muhatapları, nüzul tarihleri, Mekkilik ve Medenîlikleri konusunda problemler çıkabilmektedir.

Âyetlerin ilk anlamı, muhatapları ve nüzûl vasatını öğrenmek isteyenler özellikle rivâyet ağırlıklı tefsirlerdeki birbirleriyle çelişen nakiller arasında tercih yapmakta zorlanmaktadır. Rivâyetleri doğru değerlendirmek ve isabetli tercihte bulunmak için siyer, nüzûl süreci, Mekki-Medenî bilgisi, müşrikler ve Ehl-i kitap ile ilişkilerin gelişim aşamaları ve esbâb-ı nüzûl konusunda re'ye dayalı tefsirî açıklamaların olduğunu bilmek bir çözüm yolu olmaktadır. Birbirleriyle çelişkili rivâyetlerin ve yorumların olduğu konulardan biri de Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilen âyetlerdir. Medineli Yahudilerin ileri gelenlerinden olan Abdullah b. Selâm Hz. Peygamber Kubâ'ya vardığında yanına gelmiş, bazı sorular yöneltmiş ve doğru cevaplar alması üzerine bunların ancak bir peygamber tarafından bilinebileceğini söyleyerek Müslüman olmuştu. Onun Mekke döneminde ve h. 8. yılda iman ettiği iddia edilmekteyse de bu bilgiler muteber kabul edilmemiştir.

Mekke döneminde çok yoğun olmasa da Yahudi ve Hristiyanlarla Müslümanlar arasında belirli diyaloglar, ilişkiler yaşanmaktaydı. Müslümanlarla Ehl-i kitap arasında herhangi bir çatışma yaşanmadığı için ilgili âyetlerde genellikle bunların âlimleri övülmekte, Hz. Peygamber ve müşrikler için referans kaynağı olarak da gösterilmekteydi. Mekki bazı âyetlerde Yahudilerden hakka uyan, adil olanlardan; salihlerinden; Kitabın gereklerini yerine getirip, namazlarını kılan muslihlerin ecrini zayıf edilmeyeceğinden; Kur'an'daki hakikatleri İsrailoğullarından âlimlerin bilmesinin müşrikler için bir delil olması gerektiğinden; Ehl-i kitabın Kur'an'ın ilâhi bir kitap olduğunu bildikleri; Hz. Peygamber'e vahyedilen âyetler konusunda şüphesi varsa Yahudi âlimlere konuyu sorması; Yahudilerin Hz. Peygamber'in risaletinin gerçekliğine şahitlik edip inandığı; müşriklerin Hz. Peygamber'in risaletinin gerçek olup olmadığı konusunda Ehl-i zikre akıl danışmaları; kendilerine kitap verilenlerin Kur'an ile sevindikleri gibi hususlar anlatılmaktadır. Bu âyetlerin tefsirlerinde muhatapların Abdullah b. Selâm, Abdullah b. Selâm ve arkadaşları, Hz. Muhammed'in ashâbı, Selmân-ı Fârisî, Hz. Ali ve Ehl-i kitaptan Hz. Peygamber'i görüp iman edenler olduğu yönünde yorumlar yapılmıştır.

Müfessirler Ehl-i kitapla yaşanan süreci yeteri kadar dikkate almadıkları için hidayete ermesinden önce nâzil olan ayetleri Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilmiştir. Hâlbuki Mesrûk (v. 63/683), Şa'bî (v. 104/722) ve Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) nüzûl sürecini dikkate aldıkları için Mekkî ayetlerin Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilmesini reddetmişlerdir. Âyetleri Kur'an-siyer ilişkisi, nüzûl süreci temelinde değerlendirildiğimizde bazı müfessirlerin de belirttiği üzere muhatapların Kur'an'ın ve Hz. Peygamber'in risaletinin hak olduğunu bilen ve bunu ikrar eden Ehl-i kitap âlimleri olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda müfessirlerin gerçek esbâb-ı nüzûl olmayan rivayetlere dayanarak âyetlerin bağlamına, lafızlarına, nüzûl süreçlerine uygun olmayan yorumlar yaptıkları, muhataplarla ilgili bilgiler sınırlı olduğu için Abdullah b. Selâm'ın adını bir tür dolgu malzemesi olarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Ehl-i kitabı genelleme yaparak hakikati gizlemeleri, İslam'a düşmanlıkları ve yaşanan savaşlar üzerinden değerlendirildiğimizde âyetlerde onlardan birilerinin övülmesi kabul edilebilir bir durum olmamaktadır. Hâlbuki Mekke'de Yahudi ve Hıristiyanlarla herhangi bir çatışma yaşanmadığı gibi hakikati dile getiren âlimler vardı. Bunlar gerektiğinde övülmekte, Hz. Peygamber ve müşrikler için referans kaynağı olarak da gösterilmekteydi. Ayrıca Medenî sûrelerde Ehl-i kitabı eleştiren, kötüleyen ayetlerde de onların bütünü değil söz konusu yanlışları yapanlar eleştirilmektedir. Bu örneklerde olduğu gibi âyetleri yerleşik algılarımız etkisiyle ve toptancı bir zihinle değil tek tek nüzûl süreci bağlamında değerlendirmemiz gerekmektedir. Aksi takdirde istenmeden yanlış sonuçlara gidilebilmektedir.

Selefin Abdullah b. Selâm ile ilgili tarih ve zamana uymayan izahlarında anakronizme düştükleri iddia edilebilir. Ancak İbn Teymiyye, Zerkeşî ve ed-Dihlevî'nin görüşlerini dikkate aldığımızda selefin bir anakronizmden ziyade âm lafızlar üzerinden tefsîrî, re'ye dayalı örnekleme tarzında görüşler ifade ettikleri anlaşılmaktadır. Selefin bu yorumları ayetlerin muhataplarıyla ilgili eldeki bilgilerin yetersiz olduğunu da göstermektedir. Selefin örneklemelerinde, açıklamalarında tarihî bilgi hatalarının olması onlardan nakledilen bilgilerin dikkatli bir şekilde incelenmesini, araştırmadan rivayetlere teslim olunmaması gerektiğini de göstermektedir. İctihada dayalı yorumları gerçek esbâb-ı nüzûl gibi kabul edenlerin anakronizme düştükleri ise açık bir hakikattir. Bu yönüyle esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin belirtilen ilkeler doğrultusunda değerlendirilmesi, gerçek sebebi anlatan ve anlatmayanların ayırt edilerek aralarında tercihe gidilmesinin gerektiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ehl-i kitap, Rivâyet, Bağlam, Abdullah b. Selâm.

GİRİŞ

Allah Teâlâ mesajlarının anlaşılması için insanlara anlayacakları şekilde hitap ettiği için her peygamberi toplumunun diliyle göndermiştir. İnsanlar kitaplarını her ne kadar şerhe ihtiyaç duyulmayacak şekilde yazmaya gayret etse de yazarın ilmî kudreti, derin anlamları veciz ifadelerle anlatması, lafızların birçok anlama gelebilmesi ve konularla ilgili bilinen bazı hususları zikretmemesi gibi hususlar müellifin kastının ve tercihinin ne olduğu hakkında ihtilafa düşülmesine sebep olmaktadır. Bu durumda da şerhlere başvurmak kaçınılmaz olmaktadır.

Sahâbîler Kur'an'ın zahiri anlamlarını ve hükümlerini anlıyorlardı. Ancak araştırma ve düşünme gerektiren âyetlerin incelikli anlamlarını anlamadıklarında Hz. Peygamber'e sorarak öğreniyorlardı.

Tefsir hem kolay hem de zor bir ilimdir. Zorluğu sonuçta Kur'an Yüce Allah'ın kelamıdır. İnsanlar şiirleri, meselleri/atasözlerini doğrudan sahibinden dinleme ve anlamadıklarında ona sorma imkânına sahip olmasına rağmen Kur'an için böyle bir durum söz konusu değildir. İnsanlar bir kelam hakkında kesin bilgiyi ya sözün sahibini veya ondan bizzat dinleyeni dinleyerek öğrenirler. Oysa biz, az sayıda âyetin izahı dışında Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tefsir ettiğine dair bir bilgiye sahip değiliz. Dolayısıyla tefsirin delil ve işaretlerle

836 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

istinbat edilen bir ilim olduğu gâyet açıktır.¹ Bu nedenle Kur'an'ı anlamadaki söz konusu eksiklik esbâb-ı nüzûl, siyer, hadis, sahabe ve tâbiînden nakledilen tefsir rivâyetleriyle kapatılmaya çalışılmaktadır.

Kur'an'ı anlama, rivâyetler arasında tercihte bulunma ve rivâyetleri yorumlamada müfessirin mezhebî kabulleri, Kur'an ve tefsir algısı etkili olduğu gibi esbâb-ı nüzûl ve tefsir rivâyetlerini hangi ölçülere göre değerlendirip değerlendirmede etkili olmaktadır. Bütün bu faaliyetlerde, bilgilerde doğal olarak ictihâdî bir alan ortaya çıkmaktadır.

Tefsir ilmi, kapalı lafzın anlamının keşf ve beyanı temelinde şekillendiği için Arap dili, nüzûl süreci, nüzûl vasatı ve bunlarla ilgili rivâyetlere dayanmaktadır. Bütün bu bilgiler de bize rivâyetle ulaştırıldığı için tefsir, rivâyetlere itiba etmeye, diğer ifadeyle sema'ya dayanmaktadır.²

Müfessirin ilk amacı âyetin ilk muhataplarını tespit etmek, ardından da âyetin hangi anlama geldiğini ortaya koymaya çalışmaktır. Kur'an'da âyetlerin nüzûl tarihleri ve muhatapları açıkça zikredilmediği için âyetleri anlama, tarihlendirme, indirdiği dönemi resmetme ve muhatapları belirlemede esbâb-ı nüzûl rivâyetleri ana malzemeyi oluşturmaktadır. Bundan dolayı klasik ve modern dönem ulûmu'l-Kur'an ve tefsir usulü kitaplarında âyet ve sûrelerin esbâb-ı nüzûlünü, Mekkilik ve Medenîlik durumlarını bilmenin önemi üzerinde durulmuştur.³

Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali, İbn Mes'ud, Ubey b. Ka'b, İbn Abbas, Zeyd b. Sâbit, Ebu Musa el-Eş'arî ve Abdullah b. Zübeyr tefsir konusunda meşhur olan sahâbîlerdir. Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman sahâbe neslinden erken dönemde vefat edenlerden oldukları için kendilerinden tefsire dair az bilgi nakledilmiştir. Hz. Ali daha geç dönemde vefat ettiği için üç halifeden daha fazla tefsir bilgisi nakledilmiştir. Kendisinden en çok tefsir bilgisi nakledilen sahâbî İbn Abbas'tır (ö. 68/687-688). Hz. Peygamber ilim sahibi olması için ona dua ettiği ve tefsir konusunda cesaretli olduğundan pek çok âyetle ilgili görüşleri bize ulaşmıştır. Bu ilmi derinliğinden dolayı kendisi "Tercümânu'l-Kur'an" diye isimlendirilmiştir. Bununla birlikte İbn Abbas'tan nakledilen bilgilerin ve ona ulaşan hangi isnadın ne kadar güvenilir olduğu konusunda tartışmalar bulunmaktadır.⁴

Hz. Peygamber'in vefatında gençliğe yeni adım atan İbn Abbas'ın Mekke dönemi ve Medine'nin geneliyle ilgili naklettiği bilgilerin ekserisi kendi tecrübe ve tanıklığına değil sahâbeden öğrendiklerine ve ictihadlarına dayanmaktadır. Tâbiînden nakledilen bilgilerde de tefsir ictihadları önemli bir yekûn tutmaktadır. Tefsir rivâyetlerinin her nesilde giderek çoğalmasu bu konuda ictihâdî görüşlerin serdedildiğini göstermektedir.

Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin âyetin gerçek sebebi mi, yoksa "âyet buna benzer bir konuda, benzer muhatap hakkında inmiştir" anlamında mı söylendiği ilk dönemlerden itibaren tartışılmaktadır. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Zerkeşî (ö. 794/1392)'ye göre seleften nakledilen rivâyetlerdeki "Bu âyet şu olay üzerine nazil olmuştur." şeklindeki sözler âyetin bizzat o olay hakkında indiğini değil âyetin bu konuyu, hükmü de kapsadığını anlatmaktadır.⁵

¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Daru'l-Hadis, 2006), 2: 451.

² Bk. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 2: 91-92.

³ Nüzul sebeplerini bilmenin önemiyle ilgili geniş bilgi için bk. Zerkeşî, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 39-48; Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 48-137; Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 1: 76-116; 159-197; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 115-122; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.), 231-243; Mesut Okumuş, "Ulûmu'l-Kur'an", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 316-332.

⁴ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 2: 479-483.

⁵ Takıyyuddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsir*, Thk. Adnân Zerzûr, 2. Baskı (b.y. 1972), 46-49; Zerkeşî, *el-Burhan fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 46. Ayrıca bk. Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, 1: 114-116.

Dihlevî'ye (ö. 1176/1762) göre mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimleri arasındaki istilâh farklılığı esbâb-ı nüzûlün anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Mütekaddimûn "Âyet şu konu hakkında inmiştir." sözünü bazen gerçek sebeb-i nüzûl bazen de âyetin kapsamı alanına giren Hz. Peygamber zamanında veya sonrasında olan olaylar için kullanmıştır. Ancak bu sözler müteahhirûn âlimlerce gerçek esbâb-ı nüzûl rivâyetleri olarak anlaşılmalıdır.⁶ Günümüzde yapılan çalışmalarda da esbâb-ı nüzûl rivâyetlerindeki bu duruma dikkat çekilmiş ve rivâyetler *gerçek nüzûl sebebi ve sanal/takdir edilen nüzûl sebebi* şeklinde ikiye ayrılmıştır.⁷

Bütün bu açıklamalar Dihlevî'nin "Sahâbe ve tâbiîn'in 'Âyet şu konuda nazil olmuştur.' şeklindeki sözlerinin çoğunluğu âyetin umûmî lafızları kapsamına giren olayları nakletmeye matuftur. Bu sebeple nakledilen olayların âyetin nüzûlünden önce veya sonra vukû bulmuş olması, bu bilgilerin İsrâiliyattan, cahiliye veya İslamiyet döneminden olup olmaması önemli değildir. Ulaştığım bu sonuç esbâb-ı nüzûl konusunda ictihada açık bir alanın olduğunu göstermektedir. Bu noktayı anlayan kişi esbâb-ı nüzûl rivâyetlerindeki ihtilâfı kolay bir şekilde çözümler olabilir."⁸ şeklindeki görüşlerinin doğruluğunu ortaya koymaktadır.

Tefsir, nüzûl döneminde konuşulan ve yaşanan gerçeklik ve bilgi anlamına gelmektedir.⁹ Âyetlerin anlam ve muhataplarını bulmak isteyenler özellikle rivâyet ağırlıklı tefsirlerdeki birbirleriyle çelişen nakiller arasında tercih yapmakta zorlanmaktadır. Rivâyetleri değerlendirip, tercihte bulunmak için siyer, nüzûl süreci, Mekki-Medenî bilgisi, müşrikler ve Ehl-i kitap ile ilişkilerin gelişim aşamaları, Arap kültürü, gerekli konularda Tevrat ve İncil bilgisi ve esbâb-ı nüzûl konusunda ictihadî yaklaşımların olduğunu bilmek bir çözüm yolu olmaktadır.

Abdullah b. Selâm ile Mevlüt Poyraz'ın "Abdullah bin Selâm ve İslam Tarihindeki Yeri" isimli yüksek lisans tezi bulunmaktadır.¹⁰ Söz konusu çalışma Abdullah b. Selâm'ın İslam Tarihindeki yerini merkeze alarak yapıldığı için onunla ilişkilendirilen âyetlere ve müfessirlerin görüşlerine az bir miktarda değinilmiştir.¹¹ Bu yönüyle konuyu ele alış tarzı, kaynakları ve sonuçları ile bizim bu çalışmadaki bakış açımız, kaynaklarımız ve sonuçlarımız birbirinden farklıdır.

1. ARAPLARIN EHL-İ KİTAP ALGISI

Cahiliyyede Ehl-i kitaba ilim ehli oldukları için değer verilmekteydi.¹² Mekke'deki az sayıda Yahudinin dışında bölgedeki fuarlarda, bilhassa Ukaz'da ticaretle birlikte kendilerini, saklanmış veya kaybolmuş eşyaların yerlerini keşfeden, geleceği okuyan kâhinler olarak tanıtıp bol para kazanan Yahudiler de bulunmaktaydı. Bunlar okuma yazmadan, kitâbî kültürden nasibini almamış, gönlü saf bedeviler üzerinde özel bir nüfuz ve itibar kazanmış durumdaydılar.¹³ Kâbe duvarlarına Hz. İsa ve Meryem'in resimlerinin çizilmiş olması da¹⁴

⁶ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsir*, (Dimişk, Dâru'l-Ğavsânîli'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2008), 69-71.

⁷ Bk. Ahmed Nedim Serinsu, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzûl'un Rolü*, (İstanbul, Şule Yayınları, 1994), 280-285; Ali Rıza Gül, "Kur'an Âyetlerini Tarihlendirmede Nüzul Sebeplerinin Rolü", *Dinî Araştırmalar Dergisi*, 7/19, (Haziran, 2004), 218-220.

⁸ Dihlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi usûli't-tefsir*, 128-129.

⁹ Mustafa Öztürk, *Tefsirin Halleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 67.

¹⁰ Mevlüt Poyraz, *Abdullah bin Selâm ve İslam Tarihindeki Yeri* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2009)

¹¹ Poyraz, *Abdullah bin Selâm ve İslam Tarihindeki Yeri*, 69-74.

¹² Muhammed b. Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşrve't-Tevzi', ts.), 1: 204.

¹³ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991), 1: 552, 553.

¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1: 70; Cevad Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslam* (Bağdad: 1993), 6: 607.

838 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

Müşriklerle Hıristiyanlık ve Hıristiyanlar arasındaki ilişkinin gelişmişliğini ve onlara duyulan saygının boyutlarını göstermekteydi.

Medine’de ciddi oranda Yahudi nüfus vardı. Yahudiler sayılarının çokluğu, geniş servetleri, ziraat, sanat ve ticaret alanlarındaki maharetleri, ilahi bir kitaba sahip olmaları, dini ve bilimsel müstesablatları kendilerine saygınlık ve ileri düzeyde bir etkinlik sağlamıştı.¹⁵

Hıristiyan ve Yahudilerle ilişkiler ümmî Arapların peygamberlik, cennet, ceennem, melekler, şeytan, evrenin yaratılışı, öldükten sonra dirilme, kıyamet gibi dini konularda¹⁶ ve ticaret, sanayi ve şehirleşme gibi toplumsal konularda da onlardan etkilenmelerine sebep olmuştu.¹⁷

Hız. Peygamberin, Mekkelî müşriklerle işbirliği yapması ve İslam’a aşırı derecede muhalif olması nedeniyle öldürttüğü, Yahudilerin önde gelenlerinden, şair Ka’b b. Eşref de hem Yahudiler hem de Araplar tarafından görüşüne değer verilen, sorunların çözümünde hakem kabul edilen biriydi. Hız. Peygamber hicret ettiğinde de durum böyleydi ve sonrasında da En-sar arasından onun fikirlerine başvuranlar olmaktadır.¹⁸

Bütün bu bilgilerden Ehl-i kitab’ın Arap toplumu üzerinde önemli bir etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bundan dolayı da aşağıda ayrıntılarıyla ele açıklayacağımız üzere bazı âyetlerde hakem, referans kaynağı olarak gösterilmişlerdir. Âyetlerde Yahudi ve Hıristiyanlara Ehl-i kitab olarak hitap edilmesi de o günkü kabulleri göstermektedir.

Ehl-i kitaptan hahamlar ve papazlar, Rasûlullah’ın geleceğini ve geleceği zamanı Araplardan daha iyi biliyorlardı. Onlar, Peygamber’in gelmesiyle müşriklere karşı Allah’ın kendilerini muzaffer kılacağına inanıyorlardı.¹⁹ Ehl-i kitaptan bazıları hem ahlaklarından hem de bilgilerinden dolayı Mekkelilerin güvenlerini kazandıkları için müşrikler Kur’an’ın ilahiliği, Hız. Peygamber’in risâleti gibi konularda onların fikirlerine başvurmakta, Hız. Peygamber’e karşı Yahudilerden fikri yardım talebinde bulunmaktaydılar.²⁰

Mekke döneminde Ehl-i kitapla Müslümanlar arasında bir çatışma veya tartışma yaşanmamıştı. Kur’an’ın önceki kitaplar, peygamberler ve bağlılarına yönelik genel de olumlu ifadeler kullanması, Hıristiyan Necâşî’nin Müslümanları himaye edip, müşriklere teslim etmemesi gibi durumlardan dolayı sahabîler Ehl-i kitab’a karşı olumlu bir yaklaşıma sahiptiler.

Mekki sûrelerde Hız. Musa, Davud, Süleyman, İsa ve Zekeriyya gibi peygamberlerin hayatları, Hız. Meryem, Ashab-ı Uhdud ve Ashab-ı Kehf gibi kıssalar anlatılmaktadır. Arabistan’ın farklı bölgelerinde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlar bu kıssaları ya doğrudan ya da dolaylı olarak öğreniyorlardı. Kur’an’daki bu bilgilerle kendi kitapları arasındaki benzerliği, Hız. Muhammed ve ashabının müşriklerle yaşadıklarıyla Hız. Musa ve Firavun arasında yaşananların da aynı olduğunu görüyorlardı. Müslümanlarla aralarında da henüz herhangi bir sorun yaşanmamıştı. Dolayısıyla kendilerine müşrikler tarafından Hız. Muhammed ve

¹⁵ İzzet Derveze, *Kur’an’a Göre Hız. Muhammed’in Hayatı*, trc. Mehmet Yolcu, 2. Baskı (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 3: 117-118; Ömer Faruk Harman, “Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış”, *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar* (Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004), 120-121.

¹⁶ Muhammed b. Yesâr b. İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah (Ma’hedu’d-Dirâsât ve’l-Ebhâsli’t-Ta’rib, trs.), 62-64.

¹⁷ Derveze, *Kur’an’a Göre Hız. Muhammed’in Hayatı*, 1: 115. Müşriklerin Ehl-i kitapla ilişkileri için ayrıca bk. M. Ali Kâpar, “Asr-ı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler,” *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2: 320, 321.

¹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 6: 547.

¹⁹ İbn İshak, *es-Sîret*, 62.

²⁰ Bk. Ebu’l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid, (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 2: 280-281; Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebevîyye*, thk. Komisyon (Şam: 2005), 1: 300-302; Ahmed b. Yahya el-Belâzurî, *Ensâbu’l-eshrâf*, thk. Muhammed Hamidullah (Mısır: Dâru’l-Meârif, trs.), 1: 142; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân’an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 4. Baskı (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2005), 23: 436; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr*, 29: 315-316.

Kur'ân hakkında sorular sorulduğunda bildiklerini söylüyor ve şahitliklerini dile getiriyorlardı. Aşağıda ele alacağımız âyetlerde de göreceğimiz gibi Müslümanlar ve müşrikler için referans kaynağı olmuşlardı.

2. ABDULLAH B. SELÂM VE İSLAMA GİRİŞİ

Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64), Medine civarına yerleşmiş bulunan üç Yahudi kabilesinden Benî Kaynukâ'ya mensuptur. Hz. Yûsuf'un neslinden geldiği rivâyet edilir. Asıl adı Husayn iken müslüman olunca bu isim Hz. Peygamber tarafından Abdullah'a çevrilmiştir. Babası gibi o da yahudi âlimlerindendi. İslâmiyet'i kabul ediş tarihiyle ilgili üç ayrı rivâyet vardır. Hz. Peygamber henüz Mekke'de iken ihtida ettiği rivâyetinin yanında Asr-ı Saâdet'in sonlarında (8/629-30) müslüman olduğu da zikredilmiştir. Umumiyetle kabul edilen rivâyete göre ise Hz. Peygamber hicret yolculuğunun sonunda Kubâ'ya varınca yanına gelmiş ve kendisine yönelttiği bazı soruların doğru cevaplarını aldıktan sonra, bunların ancak bir peygamber tarafından bilinebileceğini söyleyerek müslüman olmuştur.²¹

Müsteşrik Horovitz (1874-1931), onun h. 8. yılda Müslüman olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Abdullah b. Selâm'ın bu yılda iman ettiğini anlatan rivâyeti Müslüman âlimler kabul etmek istememektedirler. Horovitz'e göre Hz. Peygamber'in gazvelerine katılanlar içerisinde Abdullah b. Selâm'ın isminin olmaması onun 8. yılda iman ettiğinin en önemli dayanağıdır. Onun gazvelere katıldığına dair rivâyetler ise ehemmiyetsiz ve sonradan eklenen bilgilerdir.²² Râzî (ö. 606/1210); Şa'bi (ö. 104/722), Mesrûk (ö. 63/683[?]) ve bir cemaatin Abdullah b. Selâm'ın 8. yılda iman ettiğini iddia ettiklerini nakletmektedir.²³ Ancak kaynaklarda nakledilen bilgiler Horovitz'in bu iddialarını yalanlamakta ve Râzî'nin naklettiği görüş başka kaynaklarda da zikredilmemektedir. Uhud savaşına katılan İbn Selâm'a Hz. Peygamber Nadîr sürgünü ve Kureyzahıların cezalandırılması olaylarında çeşitli görevler vermiştir.²⁴ İbn Hacer el-Askalânî de (ö. 852/1449) onun 8. yılda Müslüman olmasıyla ilgili rivâyetin sahih olmadığını kaydetmektedir.²⁵

Abdullah b. Selâm'ın Mekke'ye gittiğine ve Rasulullah'la görüştüğüne dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Eğer Hz. Peygamber'le Mekke'de görüşmüş olsaydı, bu görüşmenin iman etme süreciyle ilgili rivâyetlerde yer alırdı.

Ehl-i kitapla ilgili Mekki ve Medenî birçok âyette Abdullah b. Selâm'ın adı zikredilmektedir. Ancak Medine döneminde iman eden birinin Mekki âyetlerle ilişkilendirilmesi bu rivâyetlerin vâkıa ile mutabakatının ve ictihadî açıklamalar olup olmadıklarının araştırılmasını gerektirmektedir. Mezkûr sebepten dolayı bu çalışmada Mekki sûrelerde onunla ilişkilendirilen âyetler nüzûl sırasıyla değerlendirerek söz konusu rivâyetlerin gerçek esbâb-ı nüzûl mü yoksa ictihadî açıklamalar mı olduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

²¹ İbn Hişam, *es-Sîret*, 1: 575; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*. 2. Baskı. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Kitabu'l-Menakibi'l-Ensar", 51; İbn Hişam, *es-Sîret*, 1: 576-577. İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kübra*, thk. Ali Muhammed Amr, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 5: 377-378. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 134-135.

²² Josef Horovitz, "Abd Allah b. Salam", *Millî Eğitim İslâm Ansiklopedisi*, 5. Baskı (Ankara: MEB Yayınları, 1978), 1. 41.

²³ Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 28: 9.

²⁴ Poyraz, *Abdullah bin Selâm ve İslam Tarihindeki Yeri*, 31-34; 37-38. Fayda, "Abdullah b. Selâm", 1: 135; Nadir Özkuyumcu, "Yahudilerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1994), 2: 470.

²⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi* (el-İsâbe fi temyîzi's-sahabe), trc. Naim Erdoğan, 2. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 3: 193-194.

3. MEKKİ SÜRELERDE ABDULLAH B. SELÂM İLE İLİŞKİLENDİRİLEN ÂYETLER

Âyetlerin tefsir ve te'vilinin doğru tespit edilebilmesi için bağlamlarının bilinmesi gerekmektedir. Bu konudaki bilgi eksikliği veya yanlışlığı hem nüzûl sürecinde neler olduğu hem de bizim hangi dersleri çıkaracağımızı olumsuz etkilemektedir. Tefsirde temel kabul ettiğimiz bilgiler, rivâyetler yorumun istikametini belirlemektedir. Bu yönüyle tefsirde yapılan her hata te'vilin de yanlış olmasıyla sonuçlanmaktadır.

Âyetlerin nüzûl tertibinde günümüzde yaygın olarak kullanılan ve Hz. Osman'a izafe edilen listeyi temel alacağız.²⁶

3.1. el-A'râf 7/159

Nüzûl tertibinde 39. sûre olan el-A'râf 103-181. âyetlerde Hz. Musa'nın Mısır'daki mücadelesi, Mısır sonrası sıkıntılar ve cumartesi ashabı gibi bilgiler anlatılmaktadır. Bu bağlamda el-A'râf, 7/159. âyette "Yahudilerden hakka uyan, adil olanlar var." buyrulmaktadır. Ebû Cafer et-Taberî'ye (ö. 310/923) göre âyet Benî İsrail'den hakka tabi olan, zulmetmeyen bir cemaatin varlığını anlatmaktadır. Taberî, âyetle ilgili olarak İbn Kesîr (ö. 774/1373)'in ilginç olarak nitelendirdiği bir rivâyet de aktarmaktadır. Rivâyete göre İsrailoğulları peygamberlerini katledip inkâr ettiklerinde on iki boy idiler. Bunlardan biri diğerlerinin yanlışlar yapması üzerine onlardan uzaklaşıp, Allah'tan onlarla aralarını ayırmasını istemiş, Allah Teâlâ da onlar için yerde bir tünel var etmiş. Onlar da bu tünelden giderek Çin'in arka taraflarına ulaşmışlar. Bunlar orada kible olarak Kâbe'ye yönelmeye, Hanifliğe devam etmişlerdir.²⁷ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/940)'in naklettiği bir rivâyete göre Hz. Ali, el-A'râf 159. âyeti delil göstererek Yahudilerden sadece bu şekilde olanların cennete gideceğini; bunların ahir zamanda yapılacak olan büyük savaşta Müslümanlara yardım edecek olan İsrailoğullarından bir boy olduğu da söylenmiştir.²⁸

İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1021) âyetle ilgili Taberî'nin naklettiği rivâyete atıfla "Bunlar Çin'de yaşayan, kendilerine İslam davetinin ulaşmadığı kişilerdir."; "Hz. Muhammed'e iman eden Abdullah b. Selam ve arkadaşlarıdır." ve "Kendi zamanlarındaki peygamberlere tabi olanlardır." görüşlerini aktarmaktadır.²⁹ Kurtûbî (ö. 671/1273)'ye göre "Bunlar ümmet-i Muhammed'dir. Allah Teâlâ Hz. Muhammed'e Musa'ya verdiklerimi sana da verdim buyurmaktadır." Kurtûbî diğer görüşleri zayıflıklarına işaret ederek "kile" diyerek nakletmektedir.³⁰ Ebû Hayyân (ö. 745/1344) yukarıda naklettiğimiz yorumlardan sonra "Bunlar Rasullulah'tan önce Tevrat'a bağlı kalanlardır. İsrailoğullarının hepsi kötü değildir." demektedir.³¹ İbn Kesir, "Allah Teâlâ İsrailoğullarından bir grubun hakka tabi olup adaletle davrandıklarını haber verdi" dedikten sonra Medenî sûrelerdeki Ehl-i kitabı öven bazı âyetleri nakletmektedir. Daha sonra da "Taberî ilginç bir rivâyet nakletmiştir" diyerek yukarıda yer Çin'den bahseden rivâyeti kaydetmektedir.³²

Yukardaki yorumlardan müfessirlerin âyetin muhatabını tayinde zorlandıkları ve ilginç denebilecek yorumlarda buldukları görülmektedir. Bağlamı da dikkate aldığımızda

²⁶ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 86-87. Söz konusu nüzul tertibinin Hz. Osman'a aidiyetiyle ilgili tartışmalar için bkz. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 262-266.

²⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 88-89. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed Vâhidî, *el-Vasît fi tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2: 419.

²⁸ *Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Râzî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. *Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Neẓâri'l-Bâz, 1997)*, 5. 1587-1588.

²⁹ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 162.

³⁰ Abdullah b. Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk., Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türki, (Beyrut: Müessesetu'r-Risale, 2006), 9: 359.

³¹ Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 4: 405.

³² Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Komisyon, 1. Baskı, (Kahire: Müessesetu Kur-tuba, 2000), 6: 421; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 4: 405.

asıl anlamın Taberî'nin de kaydettiği gibi İslam'ın doğduğu yıllarda Tevrat' bağlı kalan, adaleli davranan Yahudiler olduğu görülmektedir. Âyetin Abdullah b. Selam ve Medine'deki iman edenlerle ilişkilendirilmesi vâkia ile mutabık değildir.

3.2. el-A'râf 7/168

el-A'râf, 7/168. âyette İsrailoğullarının hatalarından dolayı ceza olarak gruplara ayrılıp, farklı yerlere dağıtıldıkları, içlerinde salih olan ve olmayanların da bulunduğu anlatılmaktadır. Âyetteki *minhumu's-sâlihûn* ifadesi Mücahid (ö. 103/721)'e göre "Ehl-i kitabın Müslümanları", Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?])'e göre ise "Ümmet-i Muhammed'den salih olanlardır".³³ İbnu'l-Cevzî'ye göre bunlar "Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e inananlar";³⁴ Vâhidî (ö. 468/1076)'nin nakline göre "Peygamberimiz dönemindeki iman edenler";³⁵ Ebû Hayyân'a göre "Hz. İsa ve Hz. Muhammed'e inananlar" veya "Medine'de iman eden Yahudilerdir";³⁶ Kurtûbî'ye göre "Hz. Muhammed'e iman edenler", "Hz. Musa'nın şeriatı nesh edilmeden önce ona inananlar" veya "İsrailoğullarından Çin'e göç edenlerdir".³⁷ İbn Kesîr ise âyetin siyak sibaki ve lafzıyla uyumlu olarak "Yahudilerin içlerinde salih olanlar da olmayanlar da vardır" şeklinde tefsir etmiştir.³⁸ Aslında âyetin ne anlattığı İbn Kesîr'in de açıkladığı üzere çok net anlaşılmaktadır. Ancak bağlama dikkat etmemenin ve Yahudilere karşı genel olarak olumsuz bir bakışa sahip olmanın etkisiyle âyetin indiği dönemde onların içinde salihlerin olabileceğinin göz ardı edilmesi, bunların ümmet-i Muhammed'in salihleri şeklinde anlaşılmasına sebep olmuştur. Tefsirlerde Abdullah b. Selâm'ın adı her ne kadar açıkça zikredilmese de, "bunlar, Peygamberimiz dönemindeki iman edenlerdir" yorumlarının ona ve arkadaşlarına işaret ettiğini düşünmekteyiz.

3.3. el-A'râf 7/170

Yine el-A'râf Sûresinin 170. âyetinde "Kitabın gereklerini yerine getirip, namazlarını kılan muslihlerin ecrini zayi etmeyiz." buyrulmaktadır.

İbn Ebî Hatim'in nakline göre Mücahid bunların "Yahudi ve Hristiyanlar", Zeyd b. Eslem (ö. 136/754) "Hz. Musa'nın tebliğ ettiği kitaba bağlı kalanlar"; Hasan Basri (ö. 110/728) "İsrailoğullarından iman edenler" olduğu görüşündedir.³⁹ İbnu'l-Cevzî'ye göre bu âyet Tevrat'ın hükümlerine riâyet edip onu tahrif etmeyen Ehl-i kitabın mü'minleri olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşları hakkında nazil olmuştur. Bunlardan muslih olanların ecrinde bir eksiltme yapılmayacağı açıklanmıştır.⁴⁰ Vâhidî ve İbn Kesîr de bu görüşle paralel olarak bunların Ehl-i kitabın/İsrailoğullarının mü'minleri⁴¹ olduğunu, âyette Yahudilerin kötülere eleştirildikten sonra kitaplarına bağlı kalanları övülerek müjdelendiklerini⁴² söylemişlerdir. Kurtûbî ve Ebu Hayyân âyeti bağlamına uygun olarak "Bunlar Tevrat'a bağlı kalıp namazlarını kılan Yahudilerdir."⁴³ şeklinde açıklamışlardır ki bize göre de en isabetli yorum budur. Aslında âyetin kimleri anlattığı çok net olmakla birlikte Yahudilerin övülmesi, takdir edilmesi kabullenilemediği için farklı yorumlar yapılmıştır. Âyet Mekki olduğu için Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıyla ilişkilendirilmesi anakronik bir değerlendirmedir.

3.4. eş-Şuarâ 26/196-197

Nüzûl tertibinde 47. sûre olan eş-Şuarâ Sûresinde Kur'an'ın Cebrail tarafından Hz. Peygamber'in kâlbine Arapça bir kitap olarak inzal edilmesinin anlatıldığı bağlamda, 196 ve

³³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5: 1605.

³⁴ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 164.

³⁵ Vâhidî, *el-Vasît*, 2: 422.

³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 413.

³⁷ Kurtûbî, *el-Cami'*, 9: 370.

³⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6: 430.

³⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 5: 1609-1610.

⁴⁰ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 166.

⁴¹ Vâhidî, *el-Vasît*, 2: 423.

⁴² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 6: 431.

⁴³ Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 4: 416; Kurtûbî, *el-Cami'*, 9: 374.

842 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

197. âyetlerde Kur'an'daki hakikatlerin önceki kitaplarda da anlatıldığı, bunları İsrailoğullarından âlimlerin bilmesinin müşrikler için bir delil olması gerektiği vurgulanmaktadır.

Mukâtil'e (ö. 150/767) göre âyet İsrailoğullarının âlimlerinin Kur'an'ın hakikat olduğunu bilmeleri, İbn Selâm ve arkadaşlarının iman etmesi Mekkeliler için Hz. Muhammed'in Peygamber olduğunun delilidir⁴⁴ İbn Sa'd'ın (ö. 230/844) nakline göre Hz. Peygamber Abdullah b. Selâm'ın cennetlik olduğunu bildirmiştir. Bu âyetteki âlimler ise Abdullah b. Selâm, Bünyamin, Sa'leb, Esed ve Useyd'den oluşan beş kişidir.⁴⁵

Taberî âyeti "Yahudi âlimlerinin senin anlattıklarının hakikatini, sıhhatini bilmesi bu inkârcılar için yeterli değil mi? şeklinde açıkladıktan sonra temriz sigasıyla "kîle" diyerek "Bu âyette kast edilenler Abdullah b. Selâm ve o dönemdeki benzer kişilerdir" bilgisini nakletmektedir. Bu "kîle" diye naklettiği görüş İbn Abbas, Mücahid ve İbn Cüreyc'den (ö. 150/767) gelmektedir. Katâde'ye (ö. 117/735) göre ise âyette Hz. Peygamber'e "senin peygamber olduğunu İsraili âlimlerin Tevrat'ta yazılı olduğunu bilmeleri senin için yeterli değil mi" denmektedir.⁴⁶ Taberî'nin İbn Selâm ile ilgili görüşleri "kîle" şeklinde nakletmesi bunları zayıf gördüğünü göstermektedir. İbn Cüzey'e (ö. 741/1340) göre ise anlatılanlar "Abdullah b. Selâm gibi iman edenlerdir." Bunların Hz. Muhammed'in gelişini müjdeledikleri de söylenmiştir.⁴⁷

İbn Abbas'a göre ise bu âyette kastedilenler ister Müslüman olsun veya olmasınlar Hz. Muhammed'in özelliklerini ve risâletinin Tevrat'ta anlatıldığını bilen, bunu dile getiren Yahudi âlimleridir. Müşrikler bu âlimlerin bilgilerine güvendikleri için Medine'ye adam gönderip Hz. Peygamber hakkında kanaatlerini öğrenmek istemişler onlar da "Zaman onun zamanıdır, o ve özellikleri Tevrat'ta anlatılmaktadır" şeklinde cevap vermişlerdi. Bu rivâyet âyetin Mekki İsraili âlimlerle herhangi bir arkadaşlık yapmadığı, onlardan bir şey öğrenmediği halde kutsal kitaplarında Kur'an'ın tasdik edildiğini bulmaktaydılar.⁴⁹

Burada ele aldığımız 197. âyette İsrailoğulları âlimlerinin İslam'a girmeleri değil Kur'an'daki bilgilerin doğruluğuna, önceki kitaplarda da aynı doğrultuda bilgiler olduğuna şahitlik etmelerinden bahsedilmektedir. Ancak bazı müfessirler konuyu İslam'a girmek şeklinde anladıkları, iman eden en meşhur Yahudi âlim de Abdullah b. Selâm olduğu için diğer âyetlerde olduğu gibi bu âyette de onun adını zikretmişlerdir. Onun adının zikredilmesi gerçek anlamda bir esbâb-ı nüzûl rivâyetinden ziyade "Âyette onun gibi dürüst âlimler anlatılıyor" anlamında ictihâdî/tefsirî bir açıklama olduğu kanaatindeyiz. Sonuç olarak âyette İslam'a girme söz konusu olmadan İbn Abbas'ın da dediği gibi Yahudi âlimlerin bildikleri gerçeği açıklamaları anlatılmaktadır.

3.5. Yûnus 10/94

Nüzûl tertibinde 51. sûre olan Yûnus 10/71-93. âyetlerde Hz. Nuh ve Musa'nın kıssaları anlatıldıktan sonra 94. âyette Rasulullah (a.s.)'a "Ey Peygamber! Bizim sana indirdiğimiz bilgilere herhangi bir şüphen varsa, senden öncekilere gönderdiğimiz kitapları okuyanlara sor..." buyrulmaktadır.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 464.

⁴⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 382.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19: 476-477.

⁴⁷ Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), 2: 123.

⁴⁸ Kurtûbî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân*, 16: 76-77; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 7: 38-39.

⁴⁹ Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, tsh. Muhammed Fuad Abdülbâkî, b.y. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 11: 4645.

Mukâtil'e göre bu âyetteki kendilerine soru sorulması istenenler Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıdır. Bu âyet nazil olunca Hz. Peygamber "Ben şüphe etmiyorum ve kimseye de sormayacağım. Kur'an'ın ilahi olduğuna şahitlik ediyorum" buyurmuştur.⁵⁰

Taberî'ye göre âyet "Ey Muhammed! Eğer seni peygamber olarak seçmemiz ve vahiy inzal etmemizden şüphedeysen, Tevrat ve İncil'de senin vasıflarını bulan Abdullah b. Selâm gibi sıdk ve iman ehli olanlara sor, inkâr edenlere bu konuda bir şey sorma" buyrulmuştur. İbn Abbas'a göre bunlar "Ehl-i kitaptan Hz. Peygamber'i görüp iman edenler"; İbn Zeyd'e (ö. 136/754) göre "Abdullah b. Selâm"; Mücahid'e göre "Bunlar Ehl-i kitap"; Dahhâk'a (ö. 105/723) göre ise "Ehl-i kitaptan Hz. Peygamber'e ulaşan takva ve iman ehli kişilerdir."⁵¹

Zemahşerî (ö. 538/1143) âyeti "Ey Peygamber! Faraza, eğer sende bir şüphe olursa bunu ya sana indirdiğimiz vahiyleri dikkate alarak veya hakikati dile getiren âlimlere sorarak cevapla." şeklinde açıkladıktan sonra bu âyetin muhatabının ümmet-i Muhammed olduğunu söyleyenlerin de bulunduğunu belirtmektedir.⁵² Vâhidî'nin nakline göre de âyetin muhatabı Müslümanlardır. Şüphede olanlara "şüphelerinizi İslam'a giren Abdullah b. Selâm gibilerine sorun, onlar size gerekli açıklamaları yaparlar." denilmiştir.⁵³

Âyetin muhatabının Müslümanlar olarak anlaşılması Taberî'nin de dediği gibi savunulabilecek bir görüş değildir.⁵⁴ Abdulah b. Selâm ve benzerleriyle ilişkilendirilmesi ise ihtihadî bir yaklaşımdır ve anakronik bir okumadır. Hz. Peygamber'e referans kaynağı olarak gösterilen kişilerin Hz. Peygamber ve toplumu tarafından muteber sayılması gerekmektedir. Bu açıdan en tutarlı açıklama bunların "hakikati dile getiren Ehl-i kitap âlimleri" olmasıdır. Müfessirlerin bağlamı, Mekke toplumunun Ehl-i kitap algısını yeterince dikkate almamaları ve ismet konusundaki hassasiyetleri âyeti asıl anlamının dışında yorumlanmalarına sebep olmuştur.

3.6. el-En'âm 6/114

Nüzûl tertibinde 55. sırada olan el-En'âm Sûresinde müşriklerin istedikleri mucizeler gerçekleştirilse bile iman etmeyecekleri, insan ve cin şeytanlarının her peygambere düşmanlık yaptıkları anlatıldıktan sonra müşriklerin Hz. Peygamber'e "seninle aramızda şahit, hakem belirle" teklifleri üzerine nazil olan 114. âyette Peygamber Efendimize "Allah size Kitabı açıklanmış olarak indirmiş iken O'ndan başka bir hakem mi arayayım? Kendilerine Kitap verdiklerimiz, Kur'an'ın, gerçekten Rabbin tarafından indirilmiş olduğunu bilirler, şüpheye düşenlerden olma." buyrulmuştur.⁵⁵

Bu âyetle Hz. Peygamber'e "Müşrikler 'Sen bizim ilahlarımızı eleştirme, biz de senin ilahını eleştirmeyelim.' dediklerinde bunu kabul etme, Allah'tan daha adil bir şahit olamayacağından başkasını hakem kabul etmem mümkün değil de. Bunlar seni ve sana indirileni inkâr etseler de Yahudi ve Hristiyan âlimler senin anlattıklarının hak olduğunu biliyorlar. Sana anlattığımız hakikatler hakkında herhangi bir şüpheye kapılma, Ehl-i kitap âlimler hakikati biliyor."⁵⁶ buyrulmuştur.

Âyetteki "kitap verilenler" ifadesi ulemânın çoğunluğuna göre Yahudi ve Hristiyan âlimlerdir. Katâde'ye göre ise bunlar Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali gibi sahabenin ileri

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 105.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 609-610.

⁵² Ebu'l-Kâsim Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 2: 351-352.

⁵³ Vâhidî, *el-Vasîf*, 2: 559-560.

⁵⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 610.

⁵⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 69.

⁵⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5: 318; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 56.

844 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

gelenleridir.⁵⁷ Dolayısıyla âlimlerin çoğuna göre Yahudi ve Hristiyanlar Kur'an'ın ilahi bir kitap olduğunu bilmektedir.⁵⁸

İbn Âşûr'a (ö. 1973) göre bu âyetle müşriklerin hakem tayini teklifleri reddedilerek Kur'an'da her şey açıkça anlatıldığı için hakem aramaya gerek olmadığı, müşrikler iyi düşüdüklerinde hakikati anlayacakları, ayrıca söz konusu gerçekleri Ehl-i kitabın âlimlerin bildiği de açıklanmıştır. Arapların geneli ve özellikle Mekkeliler tarafından Tevrat bilinmekteydi. Yahudilerle aralarında sıkı ticari ilişkileri olduğu için âyetteki "âlimler" ifadesiyle de özellikle Yahudi âlimler kast edilmektedir. Bunlar Hz. Muhammed'in kendilerinin herhangi birinden ders almadığını biliyorlardı. Eğer böyle bir şey olsaydı bunu ilan ederlerdi. Bu âlimlerin Abdullah b. Selâm ve Muhayrik olduğu da söylenmiştir. Atâ'ya (v. 114/732) göre ise bunlar Hz. Ebu Bekir, Ömer, Osman, Ali gibi sahabenin ileri gelenleridir.⁵⁹

Âyetin nüzûl ortam ve tarihine en uygun olan yorum, ulemanın genelinin de naklettiği üzere "Mekke dönemindeki Yahudi ve Hristiyan âlimler" olduğu görüşüdür. Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilmesi ise onun gibi hakikate bağı kalanlar, gerçeği gizlemeyen âlimler anlamında icthâdî bir açıklamadır. Sahabe olarak anlaşılması ise onların şahitliklerinin müşrikler için bir kıymeti olmayacağından isabetli değildir. Âyette Ehl-i kitap âlimlerinin İslam'a girmelerinden değil Kur'an'ın ilâhî bir kitap olduğunu bilmelerinden bahsedilmektedir. Nas-ın lafzına dikkat edilmediğinde farklı yorumlara gidilebilmektedir.

3.7. Sebe 34/6

Nüzûl tertibinde 58. sırada olan Sebe Sûresinde müşriklerin kıyameti inkârları anlatıldıktan sonra 6. âyette "Kendilerine ilim verilenler, sana Rabbinden indirilenin hak olduğunu bilirler..." buyrulmaktadır.

Bu âyetteki "ilim verilenler" ifadesi farklı şekillerde açıklanmıştır Bunların Ehl-i kitabın mü'minleri⁶⁰; Kur'an'daki bilgilerin benzerlerini kendi kitaplarında okuyan Abdullah b. Selâm gibi iman eden sahabilerdir.⁶¹ Ayrıca bu ifadeyle bütün Müslümanların kastedildiği de ifade edilmiştir.⁶² İbn Âdil'e (v. VIII/XIV. Yüzyıl[?]) göre âyet "Ey Peygamber! İlim ehli senin anlattıklarının hakikat olduğunu bilir, tasdik eder." anlamındadır. Müfessirler burada kast edilenlerin "Ehl-i kitaptan iman eden Abdullah b. Selâm ve arkadaşları" olduğunu da söylemişlerdir.⁶³

Konuyu daha geniş çerçevede ele alan İbn Âşûr ise âyeti şöyle tefsir etmektedir: "Görmek bilmektir. Âyet Yahudi ve Hristiyan âlimlerin konuyu bildikleri şeklinde açıklanmıştır. Bu âyet müşriklere bir meydan okuma olduğu kadar, Hz. Peygamber ve mü'minler için de bir tesellidir. Ehl-i kitap âlimler (Medine döneminde) bildikleri hakikatleri açıklamadıkları ve çoğunluğu İslam'ı kabul etmediği için âyet Medine'ki Ehl-i kitapla ihticacı anlatmamaktadır. Ancak İslam'ın ilk yıllarında onlar İslam'a karşı sessiz kaldıkları için Mekke dönemindeki ihticacı anlatıyor olabilir.

Ehl-i kitabın âlimlerinin ilk yıllardaki tutumunu anlatan bu âyet söz konusu âyetin Mekki sûredeki istisnâ Medenî âyet olduğu görüşünü de çürütmektedir. Bizce bu âyette ilim verilenlerden kast edilenler Mekke'de iman eden Müslümanlardır. Onlar iman ettiklerinde nübüvvet nuruyla aydınlanıyor, kalpleri hikmet ve takva ile doluyordu. Ömer b. Hattab'ın

⁵⁷ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 69.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, 4: 1374; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, 6: 143-144; Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 372.

⁵⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 8: 14-17.

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 59.

⁶¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10: 347.

⁶² Kurtûbî, *el-Câmi*, 17: 256.

⁶³ Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Âdil, *el-Lubâb fî 'ulûmu'l-Kitâb*, thk. Komisyon, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 16: 13.

yaşadığı değişim ve tarihte oynadığı büyük rol de sahabedeki bu değişim ve bilginin boyutlarını göstermektedir.”⁶⁴

İbn Âşûr’un açıklamaları, âyetteki açık ifadelerle rağmen müfessirlerin konuyu niçin sahabiler veya Abdullah b. Selâm olarak açıkladıklarını net olarak ortaya koymaktadır. Bu ve benzer âyetlerde yorumu yönlendiren temel etkenin Ehl-i kitapla ilişkilerin gelişim aşamalarını dikkate alınıp alınmaması olduğu anlaşılmaktadır. Aynı şekilde Medine döneminde Yahudi âlimlerin hakikatleri gizlemeleri, çarpıtmaları, İslam’a düşmanlık yapmaları, Medine’de yaşanan olumsuz ilişkiler Mekke dönemindeki olumlu ilişkileri anlatan âyetlerin yorumlanmasında temel belirleyici faktör olmuştur. İbn Âşûr Mekke dönemini temel aldığımda âyetten kast edilenlerin Ehl-i kitap âlimler olduğunun kabul edilebileceğini belirttikten sonra Medine döneminde oluşan algının da etkisiyle âyette onlarla ihticacın anlatılmadığını söylemektedir. Kendi tercihi âyetin bağlamına, Mekke ortamına uymamaktadır. Aslında bu ve diğer âyetlerde Arap toplumundaki olumlu Ehl-i kitap imajına atıfta bulunulmakta ve bununla Hz. Peygamber’in risâletinin teyit edilmesi amaçlanmaktadır.

3.8. ez-Zuhruf 43/45

Nüzûl tertibinde 63. sûre olan ez-Zuhruf Sûresinde Müşriklerle tartışmaların, onlara yönelik eleştirel âyetlerin devamında 43. ve 44. âyetlerde Hz. Peygamber’e “Kur’an’a sınıksız sarılması, bu kitabın kendisi ve kavmi için şeref kaynağı olduğu” açıklanmış ve daha sonra 45. âyette “Ey Peygamber! Senden önce kendilerine peygamber gönderdiklerimize sor. Biz Rahman olan Allah’ın dışında başka ilahlara tapınmaya izin vermiş miyiz?” buyrulmuştur. Âyetin metin çevirisi “senden önce gönderdiğimiz elçilere sor” şeklindedir. Ancak aşağıda görüleceği üzere İbn Mes’ud’un kıraati “Senden önce kendilerine peygamber gönderdiklerimize sor” şeklinde olduğu için ulemânın geneli âyeti bu şekilde tefsir etmişlerdir.

Mukâtil’e göre âyet “Ey Peygamber, Ehl-i kitabın mü’minlerine Allah’tan başkasına kulluğu anlatan peygamber geldi mi diye sor?” anlamına gelmektedir.⁶⁵ Taberî âyetle ilgili kendisinin de tercihi olan “Tevrat ve İncil ehlinde iman edenlere sor.” görüşünün yanında âyeti İbn Mes’ud’un kıraatini dikkate almadan anlayanların “İsra’da, Beyt-i Makdis’te bir araya geldiğin peygamberlere sor” yorumlarını da nakletmektedir.⁶⁶ Zemahşerî “İncil ve Tevrat ehline sor. İsra’da buluştuğun peygamberlere sor.” yorumlarını naklettikten sonra kendi tercihini “Ey Peygamber! Düşündüğünde tevhidden başka bir şey emredilmediğini anlarsın.” şeklinde açıklamaktadır.⁶⁷

Râzî yukarıda kaydettiğimiz görüşlerden sonra “Hz. Peygamber’in diğer peygamberlere bizzat soru sorması mümkün olmadığı için burada ‘Ey Peygamber, düşün, aklet cevabı bulursun’ anlamı kast edilmektedir” demektir.⁶⁸ İbn Âşûr’da benzer şekilde “Buradaki soru gerçek anlamda sormak değildir. Peygamberler şüpheye düşmediler ki soru sorsunlar. Âyet sana gelen bilgileri, haberleri düşün, bunlarda hiç başka ilahlara kulluk emredildi mi, düşündüğünde bunun olmadığını anlarsın” anlamına geldiğini söyler.⁶⁹

Tefsirlerde Abdullah b. Selâm’ın adı zikredilmekle birlikte âyette soru sorulması istenilen kişilerin İslam’a girmelerinden bahsedilmemektedir. Buna rağmen âyetin “Yahudi ve Hristiyanlardan iman edenler” olarak açıklanması nüzûl vasatının ve âyetteki ifadelerin dikkate alınmadan yorumlanmadığını göstermektedir. Âyetin “İsra’da peygamberlere sor” şeklinde açıklanması ise İsra olayı daha sonra gerçekleştiği için geriye dönük bir anlamlandırmadır. Peygamberin inanç konusunda soru sorma ihtiyacını hissetmesi ismet sıfatına aykırı telakki edildiğinden “Sana vahyedilenleri düşün, cevabı bulursun” şeklinde açıklanması ise âyetin lafzını aşan bir yorumdur.

⁶⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 22: 145-146.

⁶⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 191.

⁶⁶ Taberî, *Câmi’u'l-beyân*, 11: 192.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 258.

⁶⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27: 217.

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 25: 222.

3.9. el-Ahkâf 46/10

Nüzûl tertibinde 66. sıradaki el-Ahkâf Sûresinde müşriklerin Kur'an'ı Hz. Peygamber'in uydurduğuna dair iddialarının cevaplandırıldığı bir bağlamda 9. âyette "Hz. Peygamber'in ilk peygamber olmadığı" açıklandıktan sonra 10. âyette Yahudi âlimlere atıfta bulunularak "İsrailoğullarından bir şahid bu şekilde vahiy ve peygamber geldiğine şahidlik edip iman etmesine rağmen siz halâ kibirlenip inkâr ediyorsanız vay halinize..." buyrulmaktadır.

Mukâtil'e göre âyetin muhatabı Yahudilerdir. Elli kişilik Yahudi heyeti Hz. Peygamber'le tartıştıklarında Hz. Peygamber "Abdullah b. Selâm iman ederse siz de iman eder misiniz" diye sorunca "evet" dediler. Abdullah gizlendiği yerden çıkarak imanını açıkladı fakat onlar inkârda ısrar ettiler.

Âyetteki *شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ / şahidun min benî İsrail* ile kast edilen Abdullah b. Selâm, *على مثلِهِ / alâ mislihi* ifadesi ile kastedilen de İsrailoğullarından olup Abdullah b. Selâm'dan önce iman eden Yâmîn b. Yâmîn'dir. Âyetteki inkâr edenler ise iman etmeyen Yahudilerdir.⁷⁰ İbn İshak (v. 151/768) da Dahhak'tan bu âyetin Abdullah b. Selâm'ın iman etmesiyle ilgili indiğini nakletmektedir.⁷¹

Taberî'ye göre ise âyetin muhatabı müşriklerdir. Yahudiler olarak anlaşılması bağlama uymamaktadır. "شَاهِدٌ / şahid" ile kast edilen kişi ise Abdullah b. Selâm'a göre kendisidir. Sahabe ve tâbiından bazı müfessirlere göre de söz konusu şahıs Abdullah b. Selâm'dır.

Mesrûk (v. 63/683) ve Şa'bî'ye (v. 104/722) göre bazıları bu âyetin Yahudiler ve Abdullah b. Selâm hakkında nazil olduğunu iddia etseler de Abdullah b. Selâm Medine'de iman ettiği, söz konusu âyet Mekki olduğu için âyetin bu şekilde anlaşılması doğru değildir. Âyetteki "شَاهِدٌ / şahid" Hz. Muhammed'in risâletinin, durumunun Hz. Musa'ya benzediğini, onun gibi olduğunu söyleyen Yahudilerdir. Taberî'nin tercihinine göre de selefin çoğunluğundan nakledildiğine göre "şahid" Abdullah b. Selâm'dır.⁷²

İbnu'l-Cevzî, Taberî'nin naklettiği görüşleri aktarmakta ve Mesrûk'un "şahid" ifadesini Hz. Musa olarak açıkladığını belirtmektedir.⁷³ Zemahşerî ve Vâhîdî'ye göre de âyette kast edilen kişi Abdullah b. Selâm'dır.⁷⁴ İbn Kesîr; Mesrûk ve Şa'bî'nin görüşlerinden sonra Buhârî, Müslim, Nesâî, İbn Abbas ve diğer âlimlerin isimlerini sayarak bu âlimlerin "şahit" ile kastedilen kişinin Abdullah b. Selâm olduğu fikrini benimsediklerini söylemektedir.⁷⁵

Râzî âyetle ilgili tartışmaları naklettikten sonra şahidin muayyen bir şahıs olmasının şart olmadığını, asıl muradın Hz. Peygamber'in Tevrat'ta müjdelendiğinin beyanı olduğunu söylemektedir. Bu durumda âyet "Tevrat'taki bu bilgileri bilen insafı bir Yahudi Hz. Peygamber'in risâletinin hak olduğunu itiraf eder ve ona inanır fakat siz müşrikler onu inkâr ederek zalimlerden oldunuz" anlamına geldiğini belirtmektedir.⁷⁶

İbn Âşûr'a göre Mekke, Medine ve Hayber'deki Yahudilerle müşrikler arasında ticaret sebebiyle sıkı ilişki vardı. Müşrikler onlarla karşılaştıklarında Hz. Peygamber'in risâletinin doğruluk durumunu sormaktaydılar. Onlar da Hz. Peygamber'in risâletini tasdik etmeden/ona iman etmeden durumunun Hz. Musa gibi olduğunu söylemekteydiler.⁷⁷ Âyetle

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 3: 220-221.

⁷¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 380-381.

⁷² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 11: 278-281. Ayrıca bk. Poyraz, *Abdullah bin Selâm ve İslam Tarihindeki Yeri*, 70-72.

⁷³ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4: 104-105.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 302-304; Vâhîdî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1995), 2: 995.

⁷⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, 13: 11-12.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28: 9-10.

⁷⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26: 18-21.

ilgili en tutarlı yorum İbn Âşûr'un Mekkeli tacirlerle Yahudi âlimler arasındaki ilişkiyi anlattığı görüştür. Medenî bir âyetin, Mekkî bir sûreye yerleştirilmiş olabileceği ve Hz. Peygamber'e İbn Selâm'ın imanının önceden müjdelendiği görüşü bağlam ve nüzül vasatına uymayan bir yorumdur. Mekke'de müşriklerin inkârlarından daralan Hz. Peygamber'e gelecekte iman edecek biriyle teselli verilmesi de Kur'an'ın vakıa ile mutâbık inzaline uymamaktadır. Aslında bu ve diğer âyetlerle ilgili müfessirlerin yorumları bu tür âyetleri anlama ve açıklamada ulemanın zorlandığını göstermektedir. Konunun Mekkî sûredeki Medenî âyet şeklinde izah edilmesi de âyeti anlamada yaşanan zorluğun ve ulumu'l-Kur'an'da yeni bir başlığın nasıl oluştuğunu göstermektedir.⁷⁸

3.10. en-Nahl 16/43

Nüzül tertibinde 70. sırada olan en-Nahl Sûresinde Hz. Peygamber'in risâletini kabul etmeyen, beşer olmasını mazeret gösteren Ebu Cehil, Velid b. Muğira, Ukbe b. Ebi Muayt ve benzerlerine hitaben "...Eğer bu konuyu bilmiyorsanız zikir ehline sorun" âyeti nazil olmuş ve müşriklere Yahudi âlimlere sorduklarında peygamberlerin beşer olduklarını öğrenecekleri bildirilmiştir.⁷⁹

Bu âyetteki *أَهْلَ الذِّكْرِ* /ehl-i zikr Mücahid'e göre Tevrat ehli, A'meş'e (v. 148/765) göre "Yahudi ve Hristiyanlardan iman edenler"; İbn Abbas'a göre "Tevrat ve İncil ehli"; Ca'fer es-Sadık'a (v. 148/765) göre "Ehl-i Beyt"; İbn Zeyd'e göre ise "zikir Kur'an'dır", kast edilenler de "Müslümanlardır."⁸⁰ İbnü'l-Cevzî diğer rivâyetlerin yanı sıra bu âyet ile kast edilenlerin Mücâhid'e göre "Abdullah b. Selâm"; Katâde'ye göre ise "Selmân-ı Fârisî" olduğunu da nakletmektedir.⁸¹ İbn Kesîr ve İzz b. Abdisselâm'a (v. 660/1262) göre ise âyet "müşriklere konuyu Ehl-i kitaba sormalarını" emretmektedir.⁸² Ayrıca bunlara "Ehl-i Kur'an" diyenler de olmuştur.⁸³

Tâhir b. Âşûr âyeti siyak, sibak ve tarihi bağlam temelinde şöyle izah etmektedir: "Önceki âyetlerde müşriklerin inkârları anlatıldıktan sonra bu âyetle onların 'Allah ile kulları arasında elçi olmak bir beşere yaraşmaz, beşerden peygamber olmaz' şeklindeki şüpheleri kendilerinin kabul ettiği Hz. Nuh ve İbrahim gibi peygamberler anlatılarak cevaplanmıştır. Bu âyetle Hz. Peygamber'in teselli olması için önceki peygamberlerle aynı konumda olduğu anlatılmıştır. Daha sonra yine müşriklere dönülerek eleştiri ve kınama içerecek bir şekilde bu konunun aslını bilmiyorlarsa değer verdikleri Yahudilik, Hristiyanlık ve Sâbilik gibi dinlerin ilim ehline sormaları, akıl danışmaları emredilmiştir. Bu şekilde eski dinlerin ilim ehli müşriklere karşı delil olarak kullanılmıştır."⁸⁴

Mekkî bir âyetin Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilmesi anakronik; Ehl-i beyt olarak izahı mezhebî bir yaklaşım; Kur'an ehli olarak açıklanması ise âyetin bağlamı ve anlamıyla uyuşmayan bir yorumdur. Seleften nakledilen açıklamalarda ve İbn Âşûr'un da izahında olduğu gibi nübüvvetin ne olduğunu bilmeyen, kabul etmek istemeyen müşriklere aslını bilmedikleri bir konuda değer verdikleri Yahudilik, Hristiyanlık ve Sâbilik gibi dinlerin ilim ehline sormaları, akıl danışmaları emredilmiştir. Rivâyetlerden özellikle Yahudilerin kastedildiği anlaşılmaktadır.

3.11. el-Ankebût 29/46-49

Nüzül tertibinde 85. sûre olan el-Ankebût Sûresinin 46. âyetinde "Müslümanlara zulmedenler hariç, Ehl-i kitapla en güzel şekilde mücadele" emredildikten sonra 47. âyette

⁷⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 144; Muhammed b. Ahmed b. 'Akile, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Komisyon, 2: Baskı (Riyad, Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 2011), 1: 239.

⁷⁹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 223. İlgili âyet en-Nahl, 16/43.

⁸⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 587.

⁸¹ İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 3: 561.

⁸² İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, 8: 313-315; İzzeddin b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, thk. Abdullah b. Salim b. Salim (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1420), 1: 441.

⁸³ İzzeddin b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*, 1: 441.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 14: 160-162.

848 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

“Kendilerine kitap verdiklerimiz Kur’an’a inanırlar. Bunlardan da [Araplardan da] nice inancaklar vardır...” buyrulmaktadır.

Âyet müfessirler tarafından “Abdullah b. Selâm arkadaşları Kur’an’a inanıyor, bunların inkârcıları ise reddediyor.”⁸⁵ “Senin gönderilmenden önce yaşayan Yahudi âlimler ve şu anki Abdullah b. Selâm gibiler sana inanıyor, bazıları da inkâr ediyor.”⁸⁶ “Hz. Peygamber’den önce yaşayan âlimler Tevrat’ta Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmeyen bir peygamber olduğunu okudukları için onu kabul etmiş, lakin şuan ki âlimler inkâr ediyorlar.”⁸⁷ şeklinde açıklanmıştır. Âyette Kur’an’a inanan Yahudilerden bahsedildiği anlaşılmaktadır.

Aynı konunun devamındaki 48. âyette Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediği, eğer bilseydi inkârcıların onun nübüvvetinden şüphe duyacakları anlatıldıktan sonra 49. âyette “Hz. Peygamber’in tebliğ ettiği hakikatlerin kendilerine ilim verilenlerin göğsünde yer eden apaçık hakikatler olduğu, ancak zalimlerin âyetleri inkâr ettiği” bildirilmiştir.

Mukâtil’e göre âyette Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının Hz. Peygamber’in okuma yazma bilmediğini bildikleri için ona inandıkları, Yahudilerin kâfirlerinin ise inkâr ettikleri anlatılmaktadır.⁸⁸ Taberî’ye göre *أَيَاتُ بَيِّنَاتٍ / âyâtun beyyînâtun* ifadesinin neyi, kimi kast ettiği konusunda ihtilaf bulunmaktadır. Bazılarına göre bu ifadeyle Hz. Peygamber kast edilmiştir. Bu durumda anlam “Ehl-i kitap âlimleri Hz. Muhammed’in vasıflarını, risâletini biliyorlardı” olmaktadır. Bazılarına göre ise bu ifadeyle Kur’an kast edilmektedir. Bu durumda âyet “Hz. Muhammed ve ashâbı Kur’an’ı biliyorlar” anlamına gelir. Doğru görüş Hz. Peygamber’in risâletinin ilim ehline bilinmesi ve zalimlerin bunu inkâr etmesidir.⁸⁹

Ebu Hayyân’a göre, “Hz. Peygamber’e iman eden ilim ehli Kur’an’ın hakikat olduğunu biliyordu.”⁹⁰ Kurtûbî âyeti “İlim sahipleri Hz. Muhammed ve ashâbıdır. Onlar nazil olan âyetleri okuyor ve ezberliyorlardı” şeklinde farklı bir tarzda yorumlamıştır.⁹¹ Râzî de farklı bir bakış açısıyla yukarıdaki yorumları naklettikten sonra “kitab verdiklerimiz” ifadesinden “peygamberlerin kast edildiğini, bütün peygamberlerin birbirlerini kabul ettiklerini” belirtir.⁹²

Ankebût Sûresi İkrime (ö. 105/723), Hasan-ı Basrî (ö. 97/715) ve İbn Abbas’a göre Mekki sûrelerin sonuncusudur.⁹³ Sûre Mekke’nin son dönemlerinde 85. sırada nazil olmuştur. Mekke’de iman edenlere zulmeden, saldırganca davranan bir Yahudi grubunun olduğuna dair kesin bir bilgi nakledilmemektedir. Bundan dolayı bu âyetin Medine’de İslam daveti başladığında mü’minlerin Hz. Peygamber’e Yahudilere karşı nasıl davranmaları gerektiğini sormaları üzerine inzal edilmiş olması mümkündür.⁹⁴ Bu durumda âyetin Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıyla alakası olmamaktadır. En fazla o dönemde henüz iman etmemiş olan Abdullah b. Selâm gibi hakikate bağlı âlimlerin Medine’de oluşmaya başlayan İslam cemaatine sorun çıkarmadıkları ve Hz. Peygamber’in ümmi olmasının Tevrat’ta geçtiğini bildikleri, ona saygı duydukları söylenilebilir. 46. âyette Müslümanlara “Yahudilere, bize ve size indirilene iman ettik demeleri” emredilmişti. Müslümanların bu olumlu, yapıcı tavırlarına salih Yahudi âlimlerinin de aynı şekilde karşılık vermiş olması mümkündür.

⁸⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 521.

⁸⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10: 151-152; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 160; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 151.

⁸⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 2: 160; Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 151.

⁸⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 522.

⁸⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10: 152-153.

⁹⁰ Ebu Hayyân, *el-Bahru’l-muhît*, 8: 151.

⁹¹ Kurtûbî, *el-Câmi’u li ahkâmi’l-Kur’ân*, 16: 376.

⁹² Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 25: 76-77.

⁹³ Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 51-53; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 138-139.

⁹⁴ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Fehmu’l-Kur’ân*, (Beyrut: Merkezu Dirâsati’l-Vahdeti’l-Arabiyye, 2008), 2: 362, 9. Dipnot.

3.12. er-Ra'd 13/43

İbn Abbas'a izafe edilen nüzûl listesine göre 72., Caferi Sâdık'a göre 95., Hz. Osman'a göre ise 96. sırada gösterilen⁹⁵ Ra'd Sûresinin Mekkîlik ve Medenîliği tartışmalıdır. İbn Abbas, Mücâhid, Said b Cübeyr ve Katade'den gelen rivâyetlere göre sûre Mekkî, diğer rivâyetlere göre ise Medenî kabul edilmektedir. Said b Cübeyr'e "Sûrenin 43. âyetindeki وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ / *ve men indehû ilmu'l-Kitâb* ifadesinde anlatılan şahıs Abdullah b. Selâm mıdır?" diye sorulunca o: "Bu nasıl olabilir, sûre Mekkîdir" cevabını vermiştir. Taberânî'nin (ö. 360/971) Enes b. Mâlik'ten naklettiği rivâyete göre bu âyetten Abdullah b. Selâm'ın kast edilmesi doğru kabul edilirse sûre Medenî olmaktadır.⁹⁶ Sûrenin Mekkîlik ve Medenîliği tartışmalı olmakla birlikte asıl görüşün Mekkî olduğu görülmektedir. İzzet Derveze'ye göre de sûrenin 11-13, 30, 31 ve 43. âyetlerinin Medenî olduğuna dair rivâyetler bulunmakla birlikte sûre üslup, ele aldığı konular ve konuların bütünlük yapısı gibi nedenlerden dolayı Mekkîdir.⁹⁷

Ra'd Sûresinde müşriklerin inkârı, Cehenneme girecekleri ve muttakiler için hazırlanan cennetin durumu anlatıldıktan sonra 36. âyette "Kendilerine kitap vermiş olduklarımız, sana indirilmiş olan ile sevinirler, gruplardan bazıları ise âyetlerin bir kısmını inkâr ediyor..." buyrulmaktadır. Mukâtil b. Süleyman ve Vâhidî'ye göre Kur'an'la sevinenler Tevrat ehlinin mü'minleri olan Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarıdır.⁹⁸ Taberî'ye göre sevinenler ile kast edilenler Hz. Peygamber'e iman eden, tabi olan kitap ehlidir. İnkâr edenler ise farklı dinlere bağlı gruplardır.⁹⁹ Suyûtî ve İbnu'l-Cevzî ise şu görüşlere yer verirler:

(i) İman eden kitap ehli Rasulullah'ın ashabıdır. İnkâr edenler Yahudi, Hıristiyan ve Mecusilerdir.

(ii) İman edenler Abdullah b. Selâm ve benzerleri, inkârcılar ise Yahudi ve Hıristiyanların inkârcılarıdır.

(iii) İman edenler Ehl-i kitap, inkâr ise bunların Kur'an'ın bir kısmını inkârlarıdır.¹⁰⁰

Âyetin Abdullah b. Selâm ile ilişkilendirilmesi tarihi gerçeklere uymamaktadır. Said b. Cübeyr'in 43. âyetle ilgili söylediği durum bu âyet için de geçerlidir ve âyetin nasıl anlaşılması gerektiğini anlatmaktadır.

Âyetteki "Kur'an'la sevinenler" ifadesinin sahabiler olarak açıklanması Hz. Peygamber'in ek bir destekle teselli edilmesine, güçlendirilmesine uymamaktadır. Aslında âyetin lafzında kitap verilenlerin iman etmesinden değil, Kur'an'la sevinmeleri, anlatılan mesajların hakikat olduğuna dair şahitlikleri anlatılmaktadır. Âyetin iman olarak anlaşılması Ehl-i kitaptan iman eden isimleri akla getirdiği için âlimler doğal olarak bu konuda en meşhur olan Abdullah b. Selâm'ı zikretmişlerdir. Daha önceki âyetlerde de açıklandığı üzere bu ve benzeri âyetlerde Ehl-i kitabın İslam'a yönelik olumlu tavırları, Hz. Peygamber'in anlattıklarıyla Tevrat'ın mesajının benzeşmesi anlatılmaktadır. Kendi dinini bırakıp İslam'a girmeleri değil.

Ra'd, 13/43. âyette Hz. Peygamber'e hitaben "İnkâr edenler: 'Sen Peygamber değilsin' diyorlar. De ki: "Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve kitabın ilmüne sahip olan yeter." demesi emredilmektedir. Bu âyette kast edilen "şahit" Mukâtil'e göre Abdullah b. Selâm'dır. O, Hz. Peygamber'in risâletinin Tevrat'ta yazılı olduğuna şahitlik ediyordu.¹⁰¹ Mücâhid'e göre de âyet İbn Selâm ile ilgilidir.¹⁰²

⁹⁵ Bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 87.

⁹⁶ Suyûtî, *el-İtkân*, 1: 57.

⁹⁷ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2. Baskı (Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2008), 5: 515-516.

⁹⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 2: 179; Vâhidî, *el-Vasît*, 3: 18-19.

⁹⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 397.

¹⁰⁰ Suyûtî, *ed-Durrul-mensûr*, 8: 464-465; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 498.

¹⁰¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 181.

¹⁰² İbn Sa'd, *Tabakât*, 5: 381.

850 | Sami Kılınçlı. Mekki Sûrelerde Abdullah b. Selâm ile İlişkilendirilen Âyetler ...

Taberî, Abdullah b. Selâm'ın "bu âyet benim hakkımda nazil olmuştur" sözünü ve âyetin "Abdullah, Selman-ı Farisi, Temimî Dâri gibilerle ilgili olduğu" görüşlerini naklettikten sonra kendi tercihini isim vermeden "Tevrat ve İncil'i bilenler olarak" açıklamaktadır. İbn Abbas'a göre âyette kast edilenler "Yahudi ve Hristiyanlardır." Katade'ye göre bunlar "Hz. Muhammed'in peygamber olduğu hakikatine şahitlik edip ikrar edenlerdir. Nakledildiği üzere Abdullah b. Selâm da onlardandır."

Ebu Bısr, Said b. Cübeyr'e "Bu âyetten kast edilen kişi Abdullah b. Selâm mıdır?" diye sorduğun da o: "Nasıl o olabilir ki sûre Mekki'dir." şeklinde cevaplamıştır.¹⁰³ Vâhidî, Taberî'nin naklettiği görüşlerden farklı Hasan-ı Basrî ve Mücahid'den âyetteki şahidin Allahu Teâlâ;¹⁰⁴ İbnu'l-Cevzî ise yine yaygın görüşlerden farklı olarak İbnu'l-Hanefiyye'den (ö. 81/700) "O, Hz. Ali'dir." görüşünü nakletmektedir.¹⁰⁵ Suyûtî'nin naklettiği bir rivâyette ise Yemenden gelenler Hz. Peygamber'in risâletini inkâr edince Hz. Peygamber "Abdullah b. Selâm'ın şahitliği bana yeter" buyurmuştur. Şa'bi'ye göre Kur'an'da Abdullah ile ilgili hiçbir âyet nazil olmamıştır.¹⁰⁶ İbn Kesir'e göre ise âyet Mekki'dir ve burada kast edilen Yahudi ve Hristiyan âlimlerdir.¹⁰⁷

Mekki bir sûrede Ehl-i kitaptan birilerinin övülmesi doğru kabul edilmediği için "Mekki bir sûrede Medeni bir âyetin olduğu" şeklinde görüşler de ifade edilmiştir.¹⁰⁸ Bu tür görüşler ilk planda konuyu, müşkili halletmiş gibi gözükmeyle birlikte aslında Mekkilik Medenilik konusunu, dolayısıyla Kur'an'ın konu ve metin bütünlüğünü daha da müşkil hale getirmektedir.

İslam'ın doğduğu yıllarda Araplar Ehl-i kitap âlimlere saygı duymaktaydılar. Hz. Peygamber karşısında zor durumda kaldıklarında onlardan destek istemeleri de bu durumu anlatmaktadır. Bu açıdan âyetler var olan bir vakıayı açıklamaktadır. Bunun için âyetle ilgili en doğru görüş Taberî'nin de tercih ettiği İbn Abbas'tan nakledilen "onlar Yahudi ve Hristiyanlardır" görüşüdür. Ancak Said b. Cübeyr'in de belirttiği üzere nüzül süreci ve vasatı dikkate alınmadan isim belirlemeye gidilmiş, yaygın kabule uygun olarak da Müslüman olan Ehl-i kitap kökenli kişilerin isimleri sayılmıştır. Âyetin "Burada anlatılan şahid Hz. Ali'dir" şeklindeki izahı Mekke'de Hz. Ali'nin şahitliği çok özel bir anlam ifade etmediğinden mezhebî kabulü yansıtmaktadır.

SONUÇ

Mekke döneminde Kur'an'ın yazılması da dâhil olmak üzere Hz. Peygamber'in hadisleri, onun Ehl-i kitapla ilişkileri, esbâb-ı nüzûl sebepleri gibi konulardaki bilgilerimiz sınırlıdır. Bu sınırlılık özellikle ictihadî tefsir rivâyetleriyle aşılımaya çalışılmıştır.

Tâbiîn neslinin bilgisi sahâbîlerden öğrendiklerine ve aralarındaki ihtilaflardan anlaşıldığı üzere kendi ictihadlarına dayanmaktadır. Yukarıdaki örneklerde de görüldüğü gibi bir âyet hakkında çok farklı görüşlerin olması da Kur'an'daki müphem lafızların anlamlarının ictihadla çözümlenmeye çalışıldığını göstermektedir.

Tefsir, âyetlerin ilk muhataplarının ve anlamlarının keşfedilmesidir. Bunun için sa-habe ve tâbiîn neslinden itibaren artarak nakledilen tefsir rivâyetlerinin, görüşlerinin siyak-sibak, Mekki-Medenî, siret-Kur'an ilişkisi, nüzûl süreci ve vasatı, Arap dili ve kültürü gibi kriterleri çerçevesinde tahlil edilerek tercihe gidilmesi gerekmektedir.

Tefsire dair ihtilafların tâbiîn döneminde arttığı görülmektedir. Bu artışın yoğunlaştığı âyetler ulemanın anlamakta zorlandıkları âyetleri göstermektedir. Rivâyetlere dair bir değerlendirme ölçütümüz olmadığında tefsir içinden çıkılmaz bir faaliyete, Kur'an ise ne

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 409-412; Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 8: 482-485.

¹⁰⁴ Vâhidî, *el-Vasîf*, 3: 21.

¹⁰⁵ İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 2: 502.

¹⁰⁶ Suyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 8: 482-485.

¹⁰⁷ İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 8: 171

¹⁰⁸ İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân*, 1: 229.

dediği anlaşılmayan bir kitaba dönüşmektedir. Müfessirler âyetle ilgili zihinlerindeki sorunları gidermek için bilinen isimleri, olayları yaygın olarak kullanmakta, bazen de zorlama hatta mezhebî yorumlara da gidebilmektedirler. Âyetlerle ilgili zihinlerde oluşan sorular bu yorumlarla ilk planda cevaplanmış gibi gözükmeyle birlikte aslında bu tür cevaplarla Kur'an'ın konu bütünlüğü, Mekkîlik ve Medenîlik, tefsir ve te'vile dair tartışmalar, problemler artarak devam etmektedir. Ele aldığımız örneklerde de bu durum çok açık bir şekilde görülmektedir.

Kur'an nassının bağlayıcılığı asıl kabul edilmekle birlikte rivâyetlerin yanlış kullanımı, âyetteki kelimelere ve bağlama yeterince dikkat etmemek nassın bağlayıcılığını devre dışı bırakarak, nassı nesnelleştirmekte, metne yeni anlamların giydirilmesine neden olmaktadır. Bu durum anakronik okumaların çoğalmasına neden olmaktadır. Abdullah b. Selâm örneğinde olduğu gibi bu tür okumalar Kur'an'ın kime, ne zaman, ne dediğinin, Hz. Peygamber'in muhataplarıyla ilişkilerinin nasıl geliştiğinin yanlış okunmasıyla sonuçlanmaktadır.

Bu makalede ele aldığımız âyetler Müslüman, müşrik ve Ehl-i kitabın birbirleriyle ilişkileri ile Arap toplumundaki Ehl-i kitap algısı merkezlidir. Bu konularda yeterli alt yapıya sahip olmadan, âyetler anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışıldığında metnin hiç de anlatmadığı sonuçlara gidilebilmektedir. Aslında rivâyet ağırlık tefsirler başta olmak üzere kaynaklarımızda doğru anlam ve yorumu yansıtan yeterli bilgi malzemesi bulunmaktadır. Ancak bunların dikkatli bir şekilde tahlil edilmesi de ayrıca büyük bir önem taşımaktadır.

Yukarıda ele aldığımız âyetlerin genelinde Ehl-i kitap, Hz. Peygamberle müşrikler arasındaki tartışmalarda müşriklere karşı hakem, referans kaynağı olarak gösterildiği gibi bazı âyetlerde de müşriklerin eleştirileri, soruları karşısında darlanan Hz. Peygamber ve Müslümanlar için de referans kaynağı olarak gösterilmiştir. Bu şekilde Hz. Peygamber ve sahâbe teselli edilerek, "Bu hak yolda yalnız değilsiniz, yol kadim hakikatin yoludur ve bunu eski kitapları bilen herkes bilmektedir. Bu müşriklerin inkârları, düşmanlıkları sizi yanıltmasın, zihninizi karıştırmasın" mesajları verilmiştir. Bu mesajlarla Müslümanların konumu güçlendirilirken, Ehl-i kitaba saygı duyduğunu söyleyen müşrikler tutarsızlıkla eleştirilmiş ve itibar kaybına uğratılmıştır. O gün için çok anlamlı, yerinde olan bu âyetler ve taşıdıkları mesajlar değişen sosyoloji, siyasi yapı ve dost-düşman algısı gibi hususlardan dolayı sonraki dönemlerde anlaşılma ve anlamlandırma sorunuyla karşılaştığı için bağlamla örtüşmeyen, mezhebî yorumlara da varan farklı şekillerde te'vil edilmiştir. Ele aldığımız âyetlerin genelinde imandan bahsedilmemesine rağmen konunun Ehl-i kitap âlimlerinin İslam'a girmeleri olarak anlaşılıp, yorumlanması da nüzûl vasatına ve nassa yeterince dikkat edilmediğini, algıların nassı gölgede bıraktığını göstermektedir. Hâlbuki anlamın ve yorumun takdirinde lafza bağlılık esas olmalıdır.

Nassın ne anlattığının iskanlanması, Hz. Peygamber'in siretinin nasıl şekillendiğini, Kur'an'ın uslub ve muhtevasının vakıyyla mutabık olarak nasıl dinamik bir şekilde değiştiğini de göz ardı ettirmektedir. Tefsirdeki eksiklik te'vildeki yanlışlığın, eksikliğin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Sonuç olarak günümüzde de kime/kimlere nasıl davranmamız gerektiği sorusu da yanlış cevaplanmış olmaktadır.

Müfessirler muhatabını bulmakta zorlandıkları, Mekke dönemi şartları çerçevesinde anlamlandıramadıkları âyetleri Abdullah b. Selâm ve arkadaşları şeklinde açıklamıştır. Bu açıklamalarda sahabe ve tâbiînun ictihadî olarak söyledikleri esbâb-ı nüzûl rivâyetleri selefî kavramları hangi anlamda kullandıklarının bilinmediği için gerçek esbâb-ı nüzûl rivâyetleri gibi algılandığından birçok âyetin asıl anlamının üzeri örtülmüş ve âyetlerden çıkarılacak dersler de farklı istikamete yönlendirilmiştir. Bu makalede ulaştığımız sonuçlar Ehl-i kitapla ilgili bazı algılarımızın sorgulanması gerektiğini de göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Ali, Cevad. *el-Mufasssal fî Târîhi'l-'Arab Kable'l-İslam*. 10 Cilt. Bağdad: 1413/1993.
- Askalânî, İbn Hacer. *Sahâbe-i Kiram Ansiklopedisi (el-İsâbe fî Temyîzi Sahabe)*. Trc. Naim Erdoğan. 2. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahih*. 2. Baskı. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya. *Ensâbu'l-Eşrâf*. Thk. Muhammed Hamidullah. 13 Cilt. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1417/1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Merkezi Dirâsati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2008.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. Trc. Mehmet Yolcu. 3. Baskı. 3 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 2. Baskı. 10 Cilt. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2007.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-Kebîr fî Usûli't-Tefsîr*. Dimaşk: Dâru'l-Ğavsânî li'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye, 2008.
- Ebû Hayyân, Endelûsî. *el-Bahru'l-Muhît*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Fayda, Mustafa. "Abdullah b. Selâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1: 134-135. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Harman, Ömer Faruk. "Tefsir Geleneğinde Yahudilere Bakış", *Müslümanlar ve Diğer Din Mensupları: Müslümanların Diğer Din Mensuplarıyla İlişkilerinde Temel Yaklaşımlar*. Ankara: Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yayınları, 2004.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 1. Baskı. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1991.
- Horovitz, Josef. "Abd Allah b. Salam". *İslam Ansiklopedisi*. (1. 41-43). 5. Baskı. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1978.
- İbn Abdüsselâm, İzzeddin. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. Thk. Abdullah b. Salim b. Salim. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 1420/2008.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali. *el-Lubâb fî 'ulûmu'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbn 'Akîle, Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. 2. Baskı. 10 Cilt. Riyad: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1421/2011.
- İbn, Âşûr, Muhammed b. Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru Sahnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1984.
- İbn Hişâm, Ebu Muhammed Abdulmelik. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sekâ v.dğr. 2 Cilt. Şam: Mektebetü İbni Hacer, 1426/2005.
- İbn İshak, Muhammed b. Yesâr. *Sîretu İbn İshak*. Thk. Muhammed Hamidullah, b.y: Ma'hedu ed-Dirâsât ve'l-Ebhâs li't-Ta'rîb, ts.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid v.dğr. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba, 1421/2000.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtu'l-kübra*. Thk. Ali Muhammed Amr. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1401/2001.
- İbn Teymiyye, Takiyuddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Thk. Adnân Zerzûr. 2. Baskı. b.y: 1972.
- Kelbî, Muhammed b. Ahmed b. Cüzey. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Kapar, M. Ali. "Asr-ı Saadette Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler", *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Kâsimî, Muhammed Cemâleddîn. *Mehâsinu't-Te'vîl*. Tsh. Muhammed Fuad Abdalbâkî, 17 Cilt. b.y. Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Koç, M. Akif. *Tefsir El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.

- Kurtûbî, Abdullah b. Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1427/2006.
- Mukâtil, Ebu'l-Hasen b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Ahmed Ferid.. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Okumuş, Mesut, "Ulûmu'l-Kur'an", *Tefsir El Kitabı*, ed. M. Akif Koç. 316-332. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirin Halleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa - Ünsal, Hadiye. Kur'an Tarihi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Özkuyumcu, Nadir. "Yahudilerle İlişkiler". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1994.
- Poyraz, Mevlüt. Abdullah bin Selâm ve İslam Tarihindeki Yeri. Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi, 2009.
- Râzî, Ebû Hâtim Muhammed b. İdrîs b. Münzir. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezâri'l-Bâz, 1417/1997.
- Râzî, Fahrüddîn İbn Ziyâuddîn b. Ömer Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi 'ulumi'l-Kur'an*. Thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadis, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vli âyi'l-Kur'an*. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 4. Baskı. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd v.dğr. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed. *el-Vecîz fi Tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. ed-Dâru's-Şâmiyye, 2 Cilt. Beyrut: 1415/1995.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulumi'l-Kur'an*. Thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 855-889

Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

From Manuscripts to Codicology: An Introduction to Critical Edition

Harun Bekiroğlu

Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir
Anabilim Dalı

Assistant Professor, University of İnönü, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Malatya, Turkey

harun.bekiroglu@inonu.edu.tr
orcid.org/0000-0001-6815-8312

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 09 August / Ağustos 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 04 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 855-889

Cite as / Atıf: Bekiroğlu, Harun. "From Manuscripts to Codicology: An Introduction to Critical Edition [Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 855-889.

<https://doi.org/10.18505/cuid.604789>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: Muslims are fundamentally interested in the practice of writing especially for scribing the copies of the Qur'ân. Later, the practice of scribing *ḥadīths* texts and writing diplomatic correspondence increased the demand for developing this practice. It is because the writing is based on a religious reference in Islamic societies; over time, the interest in writing and writing materials has also turned into an art form. Thus, writing and writing materials have been named with the selected words from the Qur'ân. Pencil, book, pages (*ṣuḥuf*), line, stone tablet (*alwāḥ*) are some of the examples of those words. The writing constituted a series of professions. Calligraphers and *warrāqs* (book dealers/booksellers) are some examples in Islamic societies. Until the printing press became widespread, the books were written and reproduced by hand which is called *istinsākh*. Nowadays, these manuscripts are protected in libraries and digital archives. Codicology examines the external elements of these manuscripts such as ink, binding and paper. In addition, the critical edition method was used to bring out manuscripts to the surface. Critical edition of manuscripts is not only transferring the text to the computer. The critical edition is to compare manuscripts of work to reach the original text of the author. While doing this, the evaluation of the text has been held to reveal the historical value of it. In this article, the place of manuscripts in Islamic culture has been discussed and the basic principles of the critical edition, how to create the editing (*dirāsa*) and text (*naṣṣ*) sections of the critical edition are explained with examples. The examples were selected from the previous critical editions conducted by the author. This study aims to give an introduction to a very wide field of codicology and critical edition. This article is intended to provide basic information for researchers interested in codicology and critical edition.

Summary: Classical Islamic writing culture has its method. For centuries, Muslims have written manuscripts according to this method. This method has been applied from writing the knowledge on paper to collecting and binding the fascicles.

The adventure of creating a manuscript is a long process. A lot of people come around to contribute this process initiating from the writing of the first sentence. Producer of the knowledge: scientists, paper-producer: *werrāq*, the calligrapher: *khattāṭ*, bookseller, book-binder, expert in the ink, *naqqāsh* who marbles the papers, sponsors of the project, collection and the librarian are some of the contributors. Today, this adventure continues with the participation of enthusiasts which are: the author who re-writes the manuscript to revive it, the restorer who repairs the damage of the manuscript, the expert who creates the digital copy and institutions which publishes the facsimile.

Nowadays manuscripts are accepted as important scientific data and are examined in many ways other than their contents thus new *specialities* have been occurred. At universities, the institutes which examine manuscripts have been established and academic journals have been published. Moreover, the critical edition of manuscripts is the main subject of some of the M.A. and Ph.D. theses.

The studies on critical edition, which initiated earlier in some of the western countries, have made a rapid development and created its method. In Turkey, there are many critical editions of works which are based on various manuscripts from Theology to Literature fields. However, there is no significant mutual method among the studies yet. Also, their understanding of critical edition differentiates. In those studies, it has to be examined that basic parameters such as the selection of convenient copy, access to all copies of manuscript or priority of copies are applied to critical edition process. Most of the time it is observed that the advisor's way of the critical edition has shadows on studies. However, fundamentally critical edition process needs expert contribution itself. Difference between studies is related to the fact that the critical edition is relatively a new field of study in Turkey. Therefore, specific studies in the field of critical edition and codicology are still needed to be developed. On the other hand, there are various publications to establish an objective methodology of the critical edition. Significant studies are being held by the Center for Islamic Studies (ISAM) to establish a mutual language and method for critical edition studies. The factor that led to the emergence of

this article is the effort to contribute to the realization of this method. The article discusses the principles to be followed during a critical edition process. Moreover, topics are explained practically with examples selected from manuscripts. Those examples have been chosen from the author's previous critical edition works. The article would be considered as an "Introduction to Critical Edition" for the researchers who are new at this field. In this respect, the article aims to make a methodological contribution to the critical edition studies.

There are many parts of a manuscript –something more than the written text on the page– which makes it a whole. These parts can be divided into internal and external elements of the manuscript. All of these are parts have different levels of contribution to the examination of the critical edition of the work and the interpretation of the texts.

Some external elements of manuscript are: ink production and color, inkwell, production of paper, foliation, rule-borders, and frames, ruling board (*mistara*), sewing of quires, gilt and gilding, bookbinding, stamping and tooling, frontispiece, cases and pouches, storage boxes and cabinets, flap, tabula ansata, the history of manuscript.

The internal elements of the manuscript are: text of the manuscript, script, subject, authenticity, historical value and importance, proprietor, literary features, number of copies and textual variants, scribes and copyists, whether it has been falsified or not, sources used or referenced by the author, abbreviations, records of marginalia, colophon, glosses and scholia, ownership statements, seals and seal impressions, word transposition or transposition of words/letters, *waqf*-statements, correction signs and corrections, countermarks.

While the internal elements of manuscript are the work of critical edition, the external elements of the text fall within the field of codicology. Although critical edition and codicology are considered as separate sciences, there are points where they can contribute to each other. For instance, the ink tone or binding style of a manuscript may help to determine the writing date range of it. The references used by the manuscript can give us an idea about the name or the subject of another manuscript. The literary characteristics of the manuscript may reflect the author's success in language and literature fields. Thus, we are able to inform that the critical edition process of a manuscript requires the evaluation of substantial information at the same time which is no different from an archaeologist carefully examining an arrowhead. Therefore, whatever is the relation between History and Archeology has; Islamic sciences have the same relationship with critical edition. They are both individual sciences with methods of their own and two inseparable common sciences. Thus, without the contribution of codicology or other sciences, rewriting a manuscript on a computer does not mean making a critical edition of it. According to this information, we can define the critical edition as follows, "Critical Edition is the process of reviving of any manuscript -which belongs to Islamic civilization- with comparison of all available copies to create a single text which is closest to the text of the author and to determine the sources which this main text is based, citations such as verses, hadiths and poetry."

For studies on critical edition, the priority should be given to the texts which will contribute to this science. Before initiating critical edition, the authenticity of the author of the manuscript should be determined precisely. Of course, having a person's name on the page is not enough for determination. All copies of the manuscript must be identified. From those copies, critical edition should be based on the text that the author has personally written or prepared as a draft and other copies should be compared with this. In the absence of the author's authentic copy, new criteria will apply. For instance, the copy written by the closest student of the author or the copy with the closest writing date takes precedence over the copies with no date. After comparison of all copies, the differences are shown in the citation.

Critical Edition consists of two sections entitled as Edition (Editing/ *Dirāsa*) and Text (*Naşş*): The Edition section includes: the author's name, lineage, place and date of birth, scientific life of the author and his/her prominent students, works, the authentication document which is proven that the text is belong to the author, the place of the work in the history of science,

858 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

studies about the work, bibliography, literary characteristic, terms in the text, the amount and characteristics of the copies, the characteristic of the main copy which is determined as the fundamental text for the research, the rules and principles applied during the critical edition, the digital images of the first and last pages of the copies used.

The Edition section is the part that demonstrates the reliability of the study. All external elements of writing are being introduced here. The importance of the text is confirmed by this edition process. Thus, the final shape of the edition section must be shaped by reading and understanding the text.

In the text section, the main aim is to reach the very first text which has been written originally by the author. In this section, principles of morality and objectivity are followed. The text is preserved; additions or subtractions are not made. Cited sources at the manuscript are being found. Verses and *ḥadīths* are written with their sources. Poems are found in *Dīwāns*. Text is made legible with punctuation and pilcrow. Proper names, dates of death are written together. Page numbers in the manuscript are shown in square brackets. Some simple grammatical errors are corrected without interfering with the main text. Mostly the reason for this is the letters used for men or women. At the end of the study, a bibliography with all the resources used during the critical edition process is added.

The Islamic codicology and manuscripts appear to receiving interest especially in academic studies. Considering that many manuscripts from the Ottoman Era are still waiting to be revived thus, we may come across profound critical edition works in the near future. Therefore, it is understood that individual studies related to the manuscript itself and the method of the critical edition will guide the researchers.

Keywords: Tafsīr, Manuscripts, Codicology, Critical Edition/Text Criticism, Bookbinding (Tashfīr and Tajlīd).

Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

Öz: Müslümanların yazıya olan ilgisi, Kur'an nüshalarının yazımına dayanır. Daha sonra hadislerin yazılması ve diplomatik yazışmalar, yazıya olan rağbeti arttırmıştır. Zamanla yazı ve yazı malzemelerine olan ilgi, bir sanat şekline de dönüşmüştür. Bunun nedeni, yazının İslam toplumlarında dini bir referansa dayalı olmasıdır. Bundan dolayı yazı ve yazı malzemeleri adlandırılırken, Kur'an'daki kelimeler kullanılmıştır. *Kalem, kitap, sayfalar/suhuf, satır, elvâh/taş tablet* bu kelimelerden bazılarıdır. Yazı, beraberinde bir dizi meslek erbabı da oluşturmuştur. İslam toplumlarında yazı ile ilgilenen *hattatlar* ve kitap alım satımıyla uğraşan *verrâklar* bunlardan bazılarıdır. Matbaanın yaygınlaşmasına kadar kitaplar, elle yazılarak çoğaltılmıştır/*istinsâh*. Günümüzde bu yazmalar, kütüphanelerde ve dijital arşivlerde korunmaktadır. Yazmaların mürekkep, cilt ve kâğıt gibi dış unsurlarını Kodikoloji incelemektedir. Ayrıca yazmalar tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmaya çalışılmaktadır. Yazmaların tahkiki, sadece yazmadaki metni, bilgisayara aktarmak değildir. Tahkik, bir eserin yazma nüshalarını karşılaştırarak, yazarın kaleme aldığı metnin ilk şekline ulaşmaya çalışmaktır. Bu yapılırken metnin kritiği de yapılarak eserin tarihi değeri ortaya çıkarılır. Bu makalede İslam kültüründe yazmaların yeri ele alınmış, tahkikin temel esasları, tahkiki oluşturan *dirâse* ve *nas* bölümlerinin nasıl oluşturulacağı örneklerle izah edilmiştir. Bu misaller, makale yazarının daha önce gerçekleştirdiği tahkik çalışmalarından seçilmiştir. Bu çalışmayla, oldukça geniş bir alan olan kodikolojiye ve tahkike giriş amaçlanmıştır. Bu metin, kodikoloji ve tahkik alanlarına yönelmek isteyen araştırmacılara dönük başlangıç/temel bilgileri arz etmeyi hedeflemektedir.

Özet: Klasik İslam yazı kültürünün kendine has bir usulü bulunmaktadır. Asırlarca Müslümanlar, bu usule göre yazma eserleri kaleme almışlardır. Bu usulün, bilginin kâğıda yazılmasından fasiküllerin birleştirilmesine ve ciltlenmesine kadar uygulandığını söyleyebiliriz.

Bir yazma eserin ortaya çıkma serüveni, uzun bir süreçtir. Çok sayıda insan, cümlenin kâğıda yazılmasından itibaren başlayan bu sürece katkı sağlar. Bilgiyi üreten bilim adamı, kâğıdı

üreten verrâk, yazıyı kaleme alan hattât, sahaf, mücellid, mürekkebi hazırlayan usta, sayfayı ebrulayan nakkâş, vakfeden zengin, koleksiyoncu, kütüphaneci bunlardan bir kısmıdır. Günümüzde bu serüven, bazı insanların katılmasıyla devam etmektedir: Yazma eseri tahkik ederek günümüze kazandıran muhakkik, eserin hasarlarını tamir eden/termîm restoratör, dijital kopyasını çıkaran uzman, tıpkıbasımını gerçekleştiren kurumlar.

Günümüzde yazmalar, önemli bir bilimsel veri kabul edilmektedir ve içeriklerinin dışında pek çok bakımdan incelenmektedir. Buna bağlı olarak yeni uzmanlık alanları oluşmaktadır. Üniversitelerde yazmaları inceleyen enstitüler kurulmakta ve akademik dergiler çıkarılmaktadır. Tahkik, yüksek lisans ve doktora tezlerinin ana konusunu oluşturmaktadır.

Batı ülkelerinde daha erken dönemlerde başlayan tahkik çalışmalarının, kendi usulünü oluşturma konusunda hızlı yol aldığını söyleyebiliriz. Ülkemizde her hangi bir yazma eserin tahkik edildiği, İlahiyat'tan Edebiyat'a kadar pek çok akademik çalışma bulunmaktadır. Ancak bunlar arasında usul birlikteliğinin tam olarak sağlandığı söylenemez. Ayrıca tahkike yükledikleri anlam da farklılık göstermektedir. Bu çalışmalarda, doğru nüshanın seçimi, yazmanın tüm nüshalarına ulaşma veya nüshaların öncelik sırası gibi temel parametrelerin ne kadar uygulandığı sorgulanabilir. Çoğu zaman danışmanın tahkik anlayışının çalışma üzerinde etkili olduğu gözlemlenir. Oysa tahkik, başlı başına bir uzman desteği gerektirmektedir. Çalışmalardaki farklılığın nedeni, tahkikin ülkemizde yeni zemin bulan bir alan olmasıyla da bağlantılıdır. Bundan dolayı tahkik yöntemi ve kodikoloji alanında spesifik çalışmalar, gelişim aşamasındadır. Öte yandan tahkikin herkesçe benimsenen objektif bir usulünün oluşması için çeşitli yayınlar yapılmaktadır. İsam tarafından tahkik araştırmalarının ortak bir dil ve usul çerçevesinde yapılabilmesi için önemli çalışmalar yürütülmektedir. Bu makalenin ortaya çıkmasına yol açan faktör, bu usulün gerçekleşmesine katkı sağlamaya çabasıdır. Makalede, bir tahkik sırasında uyulması gereken esaslar ele alınmıştır. Ayrıca konular, yazmalardan seçilen örneklerle uygulamalı olarak anlatılmıştır. Bu örnekler, yazarın daha önce yapmış olduğu ve yayınladığı tahkiklerden seçilmiştir. Makale, tahkike başlayacak araştırmacılar için "Tahkik'e Giriş" olarak da değerlendirilebilir. Bu yönüyle tahkik çalışmalarına metodolojik bir katkı sağlamayı amaçlamaktadır.

Yazma eseri, bütün haline getiren birçok parça bulunur. Sayfadaki yazılı metinden daha fazlasını kastediyoruz. Bunlar, yazmanın iç unsurları ve dış unsurları olarak ayrılabilir. Bunların tamamı, eserin tahkik edilerek gün yüzüne çıkarılmasında ve metnin yorumlanmasında farklı düzeyde katkıları olan parçalardır:

Yazmanın bazı dış unsurları şunlardır: Mürekkebin üretimi ve rengi, hokka, kâğıdın üretimi, sayfaların rakamlanması, sayfanın çerçevesi, sayfa yazı şablonu/*mistara*, fasiküllerin birleştirilmesi, sayfanın tezhibi, ciltleme, süsleme, yazmanın serlevhası, mahfaza ve cirâb, mushaf kutusu, kitabı koruyan lisan, taş ya da tahta levha, yazmanın tarihi.

Yazmanın iç unsurları şunlardır: Yazmanın metni/*nas*, yazmanın hattı, konusu, orjinalliği, tarihi değeri ve önemi, müellife aidiyeti, edebi özellikleri, nüshalarının sayısı ve nüshalarının farklılıkları, müstensihî, tahrife uğrayıp uğramadığı, yazarın yararlandığı ya da atıfta bulunduğu kaynaklar, kısaltmalar, minhuvât kayıtları, hardü'l-metin, üzerine yazılan şerh ve haşiyeler, temlik kayıtları, mühürler, kelimelerin ya da harflerin yer değiştirmesi, vakıf kayıtları, tashihler ve düzeltmeler, mukabele kayıtları.

Yazmanın iç unsurları, tahkikin işiyken, metnin dış unsurları kodikolojinin alanına girmektedir. Tahkik ve kodikoloji, günümüzde ayrı bilimler olarak değerlendirilse de bir birlerinden yararlanabilecekleri noktalar bulunmaktadır. Mesela bir yazma eserin mürekkep tonu ya da ciltlenme şekli, o eserin yazıldığı tarih aralığının belirlenmesine yardımcı olabilir. Yazmanın yararlandığı kaynak eserler, kaybolmuş başka bir yazma eserin adı ya da konusu hakkında bize fikir verebilir. Yazmanın edebi özellikleri, yazarının dil ve edebiyattaki başarısını yansıtabilir. Öyleyse şunu söyleyebiliriz: Yazma üzerine çalışmak, pek çok bilgiyi aynı anda değerlendirmeyi gerektirir. Bu durum bir arkeoloğun bir ok başını özenle incelemesinden farklıdır. Dolayısıyla Tarih'in Arkeoloji ile ilişkisi neyse İslam ilimlerinin de tahkik ile ilişkisi aynıdır. Hem başlı başına yöntemleri olan ayrı iki bilimdirler hem de bir birinden ayrılmaz

860 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

müşterek iki ilimdirler. Dolayısıyla kodikolojiyi ya da diğer bilimleri yok sayarak yazma bir eseri bilgisayarda yeniden yazmak, onu tahkik etmek demek değildir. Buna göre tahkiki şöyle tanımlayabiliriz: "Tahkik, İslam medeniyetine ait her hangi bir yazma eseri, ulaşilabilen tüm nüshalarını karşılaştırarak/ *muķābele* müellifin kaleminden çıkan metne en yakın bir şekilde tek bir metin ortaya koyma ve bu ana metnin dayandığı kaynakları, ayet, hadis ve şiir gibi alıntılarını/ *iktibas* tespit ederek günümüze kazandırma eylemidir."

Tahkik çalışması için seçilecek metinlerden, bilime katkı sağlayacak olanlara öncelik verilmesi gerekir. Tahkike başlamadan önce yazma eserin hangi müellife ait olduğu kesin bir şekilde belirlenmelidir. Elbette sayfanın üzerinde bir kişinin isminin bulunmuş olması, bunun için yeterli değildir. Bir yazmanın tüm nüshaları tespit edilmelidir. Bunlar arasında yazarın bizzat kaleminden çıkan ya da müsvedde olarak hazırladığı metin esas alınmalıdır. Diğer nüshalar ise bununla karşılaştırılmalıdır. Müellif nüshası bulunmadığı durumlarda yeni kriterler aranır. Mesela yazarın en yakın öğrencisinin kaleme aldığı ya da kaleme alınış tarihi en yakın olan nüsha, tarihsiz nüshalardan önceliklidir. Tüm nüshalar karşılaştırıldıktan sonra farklılıklar dipnotta gösterilir.

Tahkik, Dirāse ve Nas başlıklı iki bölümden oluşur:

Dirase bölümünde şunlar yer alır: Müellifin ismi, soyu, doğum yeri ve tarihi, ilmi hayatı ve öğrencileri, eserleri, eserin müellife ait olduğunun belgelenmesi, eserin bilim tarihindeki yeri, hakkında yapılan çalışmalar, kaynakları, edebi özellikleri, metinde yer alan terimler, nüshaların sayısı ve özellikleri, araştırmada ana metin olarak belirlenen nüshanın özelliği, tahkik boyunca uyulan kurallar ve esaslar, kullanılan nüshaların ilk ve son sayfasının dijital görüntüleri.

Dirāse bölümü, çalışmanın güvenilirliğini ortaya koyan kısımdır. Yazmanın tüm dış unsurları burada tanıtılır. Nassın önemi, dirāse kısmı ile teyit edilir. Bundan dolayı dirāsenin son şekli, nassın tam olarak okunup anlaşılmasıyla şekillendirilmelidir.

Nas bölümünde, yazarın kaleminden çıkan ilk metne ulaşılmaya çalışılır/ *stemmatik*. Bu kısımda ahlak ve objektiflik prensiplerine uyulur. Metin korunur; ekleme ya da çıkarmalar yapılmaz. Yazmada atıf yapılmış kaynaklar bulunur. Ayetler ve hadisler, kaynaklarıyla yazılır. Şiirler, divanlardan bulunur. Noktalama işaretleri ve paragraf sistemiyle metin okunaklı hale getirilir. Özel isimler, ölüm tarihleri birlikte yazılır. Yazmadaki sayfa numaraları, köşeli parantez içerisinde gösterilir. Ana metne müdahale edilmeden, bazı basit gramer hataları düzeltilir. Çoğu zaman bunun nedeni, erkek ya da bayanlar için kullanılan harflerdir. Çalışmanın sonuna, tahkik boyunca yararlanılan tüm kaynakların yer aldığı bibliyografya eklenir.

Bilimsel çalışmalarda Müslümanlara ait yazmaların ve kodikolojinin ilgi uyandırmaya devam edeceğini söyleyebiliriz. Osmanlı dönemine ait pek çok yazmanın halen çalışılmayı beklediğini göz önüne aldığımızda önümüzdeki dönemlerde tahkik çalışmalarıyla yoğun bir şekilde karşılaşabiliriz. Bundan dolayı yazmaların kendisiyle ve tahkikin metoduyla ilgili sipe-sifik çalışmaların araştırmacılara yol göstereceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Yazmalar, Kodikoloji, Tahkik/Metin Tenkidi, Kitap Üretimi, Ciltleme.

GİRİŞ

İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren müslümanlar arasında yazıya ve yazı malzemelerine olan ilginin zaman içerisinde artış kaydettiğini gözlemlemek mümkündür. Elbette bu durum, kaleme alınan meselenin önemi ve mahiyetiyle yakından ilişkilidir. Yazılana gösterilen ilgi, metnin daha özenli, sanatlı, süslü/ *tezyin* ve estetik bir şekilde kaleme alınmasıyla yansıtılmaya çalışılır. Kimi zaman bu, bir kâğıda/ *varak* aksederken kimi zamanda bir taşa/ *kitābe* nakşedilir. Elbette bu tekāmülün İslam'ın başlangıcında ortaya çıkan yazı

kültürü seviyesinin çok ileri safhaları olduğunu vurgulamak gerekir. Zira ilk dönemlerde *ibtida'* bir yazı kültüründen bahsetmek mümkündür.¹

İslam'ın ortaya çıktığı Mekke'de, okuma ya da yazma becerisi bulunan kişilerin varlığından söz edilse de yeni ortaya çıkan bu dinin temelini, Kur'an ve hadis gibi metinlere dayalı olması, yazıya ve dolayısıyla yazı malzemesine olan ihtiyacı arttıran nedenlerdendir. İslam'ın ortaya çıktığı toplumun bilgi anlayışının *şifahî bilgi* ya da başka bir ifadeyle *sözlü geleneye/kültüre* dayalı olduğu bilinmektedir. İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) Hâil b. Ahmed'e (ö. 175/791) nispet ettiği şu dizeler, aynı kültürün bir yansıması olmalıdır:²

مَا الْعِلْمُ إِلَّا مَا حَوَاهُ الصَّدْرُ نَيْسَ يَعْلَمُ مَا حَوَى الْقَمَطْرُ

"İlim, kitap sandukasında tutulan değil kalpte saklanandır" anlamına gelen dizeler, kadim kültürün yazıdan daha çok ezberi önemseyişinin göstergelerinden sadece biridir. Sözlü kültürün, rivayet kültürüne evrilmesi ve sonra da rivayet kültürünün yazıyla birleşmesi ise uzun yıllar almıştır. Rivayetin kendine özgü bir kültürü olduğu gibi yazının da kendine has bir kültürü oluşmuştur.

Kitab'a dayalı din olan İslam'ın yazı alanında kendine has bir kültür teşkil etmesi oldukça dikkat çekici bir durumdur. Bu kültür yazı, kalem/divit/kamış/timur, kalemdan/kubur, kalem kırıntısı/yonga, mürekkep, hokka, kâğıt üretimi, ciltleme, hat, hattat, muhakkik, sahaf, kütüphane, istinsah, tezhip, tezyin şeklinde toplumda çok sayıda bireyin içerisinde aktif olarak yer almasını gerektiren bir dizi etkileşimi barındırır.³ Başka bir yönüyle de yaşanan bu serüven, aktif olarak dile ve edebiyata da etki eder. "Mürekkep yalamak" denildiğinde bir kültür referansı olarak anlam ifade eder. Yazı için kullanılacak kamışı bir tek kez yontarak/*kat-ı vâhid* bir mushafı baştan sona bitirebilme başarısı göstermek, bereket ve başarı simgesi sayılır. Kalemin "söz önünde secdesi" ya da kâğıt üzerinde kayarken çıkardığı ses/*sarîr-i hâme*, sanatkâra ilham verir.⁴ Bu ses, Hz. Peygamberin miraç sırasında meleklerin kalemlerinden duyduğu sesle betimlenir.⁵ Kalem'e atfedilen önemden olsa gerek, İslam Tarihçilerine göre ilk yaratılan varlık, kalemdir.⁶ Kalem, Fuzûlî (ö. 963/1556) gibi pek çok şairin dert ortağı ve duygularının mütercimi olarak görülür.⁷ Hayatın pek çok sahasında görülen yazı ve yazı çerçevesinde oluşmuş kültürün köklerinin anlaşılması için tarihin ilk dönemlerine kadar inilmesi gerektiği pek tabidir.

İslam toplumunda yazının yaygınlaşmasını temin için çeşitli argümanların öne çıkarıldığı gözlemlenebilir. *Kitabetten* ve *kalem* gibi yazı malzemesinden ya da yazılı metinden/*kitab - sicil -suhuf* bahseden ayetler, ilk Müslümanların zihninde yazıya dair bir ilgi oluşturmuştur. Kur'an'da yer alan bu tür ifadelerin doğrudan yazı yazma eylemine dönük yorumlanması çok güç olsa da bunların yazıyı, yazı malzemesini ve yazılı metni teşvik eden bir esin kaynağı olarak benimsendiğini söylemek mümkündür.

Araştırmamızın temel konusu olan yazma eserlere/*mahtûtât* ve bunların dış unsurlarına özgü, bir yazın kültürünün olduğunu söyleyebiliriz. Tahkikin yöntemine ve şekline dair

¹ İbrâhim Cum'a, *Kıssatü'l-kitâbeti'l-Arabiyye* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1947), 15.

² Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi [ve ma yenbagi fi rivayetihî ve hamlihî]*, thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri (Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 1: 293.

³ Hayrullah Saîd, *Mevsûatü'l-varrâka ve'l-varrâkîn fi'l-hadâreti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye* (London: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabi (Arab Diffusion Company), 2011), 1: 127.

⁴ M. Uğur Derman, "Kalem", *İslâm Düşüncesi* 1/3 (1967): 161-176.

⁵ Buhârî, "Salât", 1.

⁶ Ziya Polat, "Klasik İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı", *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017): 101.

⁷ Ali Aktan, "Osmanlı Vesikalarında Kullanılan Kağıt, Kalem, Mürekkep ve Nâmelerin Teçhizi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 8 (1988): 227-237.

862 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

metodoloji belirleme çalışmalarının yirminci yüzyılda ilgi gördüğü ve bu alanda oryantalistler başta olmak üzere ilim adamlarının kaleme aldığı çeşitli eserlerin varlığı bilinmektedir.⁸ Yazma eser biliminin ilgi çekici olması, yazmaları konu edinen süreli yayınların da oluşmasına yol açmıştır.⁹ Ülkemizde, İlahiyat ve Edebiyat alanları başta olmak üzere akademik düzeyde, her hangi bir yazma eserin edisyon kritiği/ *tahkiki* şeklinde devam eden ya da tamamlanmış pek çok lisansüstü çalışma bulunmaktadır. Ancak aralarında tam bir yöntem birlikteliğinin sağlandığını söylemek mümkün değildir. Bu çerçevede ortak bir tahkik usulü oluşturmaya dönük olarak İsam tarafından yürütülen çalışmalar, dikkat çekmektedir. Yazma biliminin ülkemizde yeni dikkate alınan bir alan olması nedeniyle tahkik çalışmalarında ortak bir usul belirlenmesi ihtiyacı, bu makalenin ortaya çıkış nedenlerindedir. Bu çalışmada, yazma eser, yazma tahkiki, tahkikte dikkat edilmesi gereken bazı hususlar, yazma eserlerin temel nitelikleri, yazmalara ait kısaltmalar, *minhuvât* (*marginalia*) kayıtları başta olmak üzere yazmanın müellife aidiyeti ve *hardü'l-metin* (*colophon*) gibi şekle dair bir takım özellikleri ele alınacaktır. Bu yönüyle daha sonra yapılacak olan sipesifik çalışmalara ortak bir zemin oluşturulması amaçlanmıştır. Çalışmada örneklem olarak, bu makalenin yazarı tarafından daha önce edisyon-kritiği/ *tahkik* gerçekleştirilen risalelere yer verilecektir. Bu çerçevede elde edilen tecrübelerin, tahkik yapmak isteyen *muhakkikler* ile paylaşılması hedeflenmektedir.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE: TAHKİK, MUHAKKİK, MAHTÛT VE KODİKOLOJİ

Yazma kültürünün çevresinde şekillendiği çeşitli kavramlar bulunmaktadır. Çalışmamızın bütünlüğü bakımından bu kavramlardan tahkik, muhakkik, mahtût ve kodikoloji kavramlarını kısaca ele alacağız.

1.1. Tahkik

Tahkik, onaylamak ve tasdik etmek anlamına gelen حَقَّقَ fiilinden türemiş bir mastardır. Tef'il babıyla ifade edilen حَقَّقَ الرَّجُلَ الْقَوْلَ ifadesi "Kişi, sözü tasdik etti" ya da "Bu sözün doğru/ *hak* olduğunu söyledi" anlamına gelir. İf'al babıyla ifade edilen الإِحْقَاقُ kelimesi ise ispat etmek anlamına gelir. Bir şeyi düzeltip sağlam hale getiren kişi, yaptığı işi إِحْقَاقًا cümlesiyle ifade eder.¹⁰ Edebiyatımızda kullanılan "ihkāk-ı hak" ifadesi, *doğru olanı gerçekleştirmek ve yerine getirmek* anlamını ifade eden bir kalıptır.¹¹ Dolayısıyla bu kökten türemiş kelime ve kavramların, ortak anlamının *gerçeği ortaya koyma* olduğunu ifade edebiliriz. Buna göre tarihi bir kıymeti bulunan yazma bir eserin satırlarının doğruluğunu ve müellifine aidiyetini tespit etmek, bu anlamda gerçeği ortaya koymak yani *ihkāk* ve *tahkik*dir.¹²

Pek çok alanda yazma eserler tahkik/ *critical edition of manuscript* edilmiş olsa da bu kavramın mahiyetinin tanımlanması, yazma eser biliminin de alanının sınırlandırıcaktır. Tahkikin mahiyeti ile ilgili çeşitli tanımlar yapılmıştır. Kavramın modern dönemde yeni bir anlam kazandığını düşünen Abdusselâm Hârûn'a göre tahkik, "belli şartlarla yazma eserlerin metinlerinin netleştirilmesi için bu tür eserlere özel bir ilgi göstermek ve azami bir dikkat sarf etmektir. Bunun için aranan dört şart şunlardır: Eserin adını doğru tespit etmek, Müellifin

⁸ Şükrü Özen, "Metin Tenkidi' Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler", İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'alesi (Sempozyum), 2009, 452.

⁹ Murat Şimşek - Mahmut Samar, "Elyazması Eserlere Dibâce ve Tahkikte Süreli Yayıncılık: Mecelletü Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye", *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018): 136.

¹⁰ Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. 'Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 1: 339.

¹¹ İlhan Ayverdi, "İhkak", *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük = Kubbealtı lugatı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 2: 1381.

¹² Adam Gacek, *Teşkâlidü'l-mahtûtî'l-Arabi: mu'cemü mustalahat ve bibliyucrâfiyye: mu'cemü'l-mustalahât*, trc. Murad Tedgut (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtûtâti'l-Arabiyye (Institute of Islamic Manuscripts), el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve'l-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO], 2010), 83.

adını doğru tespit etmek, Bu eserin müellife aidiyetini tespit etmek, Müellifin bıraktığı şekle en uygun ve yakın metne ulaşmak.”¹³

Beşşâr Avvâd Ma'rûf'a göre ise tahkik, “zapt ve ta'likten ibarettir”.¹⁴ Yani “ana metni tespit etmek/*zapt* ve üzerinde açıklama, düzeltme, delillendirme ve kaynaklarına ulaştırma yapma eylemidir/*ta'lik*.” Bu tanıma göre tahkik eylemi, metnin doğruluğunu ve müellife aidiyetini ispatlama/*tevsik*, ana metin hakkında gerekli açıklamalar yapma/*ta'lik*, düzeltme/*tashih*, delillendirme ve kaynaklarına ulaştırma/*ihkâm* eylemlerinden oluşmaktadır.

Bu bilgilerden yola çıkarak tahkiki şu şekilde tanımlayabiliriz:

“Tahkik, İslam medeniyetine ait her hangi bir yazma eseri, ulaşılabilen tüm nüshalarını değerlendirerek/*muqâbele* müellifin kaleminden çıkan metne en yakın bir şekilde tek bir metin ortaya koyma ve bu ana metnin dayandığı kaynakları, ayet, hadis ve şiir gibi alıntılarını/*iktibas* tespit ederek günümüze kazandırma eylemidir.”

Günümüzde müstakil bir ilme/disipline dönüşen tahkik, metnin en doğru şeklini tespitini hedeflemektedir. Bu noktada tahkik kelimesini tanımlarken kullandığımız “müellifin kaleminden çıkan metne en yakın bir şekilde tek bir metin ortaya çıkarma” ifadesinin bilinçli bir tercih olduğunu ifade etmeliyiz.¹⁵ Zira bir müellifin bizzat kaleminden çıktığı bilinen, bir müellife aidiyeti kesinlik taşıyan ve ilk yazıldığı andan itibaren içeriği korunmuş bir metin, tahkik ilminin öncelikli konusu değildir. Bu eser, zaten elimizde mevcut olacağından bundan çoğaltılmış/*istinsâh* diğer nüshaların incelenmesi, metnin tarihi süreç içerisinde korunmuşluğunu pekiştirme ve üzerine haşiye olarak eklenen kayıtları tespit etme olanağı sağlar. Tahkik, bir müellife nispet edilen bir eserin pek çok nüshasının karşılaştırılmasıyla gerçekleşen bir eylemdir (stemma/soyağacı).¹⁶ Müellif nüshası olarak adlandırılan bir metnin tahrininin yapılarak istinsahının gerçekleştirilmesi, diğer nüshaların sıhhatini tespit etme imkânı sağladığından bu yönüyle metni günümüze kazandırma/*tebyiz* ve aktardığı bilgilerin doğruluğunu tespit etme/*tahrir* bakımından tahkik ilminin konusuna dâhil olabilir.¹⁷

1.2. Muhakkık

Tahkik ile aynı kökten türeyen *muhakkık* kelimesi, *ism-i fâil* kalıbıdır ve tahkik işini yapan kişi için kullanılır. İslam ilimlerinin genelinde kullanılan *tahkik*, “Bir meseleyi delilleriyle ispatlamak” demektir¹⁸ ve bu işi yapana *muhakkık* denir. Bu itibarla Felsefe, Arap Dili,¹⁹ Fıkıh ve Kelam başta olmak üzere pek çok ilimde²⁰ *muhakkık âlim* ifadesi “meseleleri delilleriyle ispatlayan bilgin” için kullanılır.²¹ Bir işi inceden inceye araştıranları ifade etmek için Türkçe’de *tahkik erbâbi* ifadesi de kullanılmaktadır.²² Mesela Tirmizî (ö. 639/1241), Nevevî (ö. 676/1277), Adudüddîn el-İcî (ö. 756/1355) ve Teftâzânî (ö. 792/1390) *muhakkık âlim*

¹³ Abdüsselam Muhammed Harun, *Tahkikü'n-nusus ve neşruha* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1998), 42.

¹⁴ Beşşâr Avvâd Ma'rûf, *Zabtü'n-nas ve't-ta'lik aleyh* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 7.

¹⁵ Suat Donuk, “Fazla Sayıda Yazma Nüshası Bulunan Hacimli Bir Eserin Nüsha Ailesinin ve Tenkitli Metnin Kurulması Hakkında Değerlendirmeler: Kühü'l-Ahbâr Örneği”, *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10/21 (2018): 117.

¹⁶ Paul Maas v.dğr., *Stemmatik: tenkitli metin neşrinde soy-ağacı yaklaşımı*, trc. Murteza Bedir (İstanbul: Küre Yayınları, 2011), 74.

¹⁷ Kasım es-Samerrai, *The critical editions of manuscripts: past, present and future* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasî'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2013), 25.

¹⁸ Seyyid Şerîf Curcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985), 55.

¹⁹ Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, “Zkn”, *Mu'cemu Me'âyisi'l-Luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 3: 17.

²⁰ Eyyub b. Musa el-Hüseynî Ebû'l-Beğâ el-Kefevî, *el-Külliyat: mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye*, thk. Adnan Derviş ve Muhammed el-Mısri (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998), 296.

²¹ Ebû'l-Beğâ el-Kefevî, *Külliyât*, 30, 34, 37, 45, 162.

²² İlhan Ayverdi, “Tahkik”, *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük = Kubbealtı lügatı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005), 3: 3033.

864 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

olarak anılanlardandır. Bununla birlikte modern bir disiplin haline dönüşmeye başlayan tahkik literatüründe, yazma bir eseri tahkik kurallarına bağlı kalarak günümüze kazandıran kişiye *muhakkık* adı verilmektedir.²³

Tahkikin kök anlamından yola çıkıldığında “meseleleri delillerle ispat etme” şeklindeki tanımlama, yazma eser incelenirken de geçerlidir. Buna göre muhakkık, bir yazmayı müellifine isnad ederken hem metnin kendisini hem de müellife aidiyetini delillerle ispat eden kişi olmaktadır. Kelimeyi, lafzın bu yönüne işaret ederek kullanan Câhiz (ö. 255/869), şöyle demektedir:

“Geçmiş asırlarımızın her devrinde, kendilerinden önce yazılan kitapları okuyan ve erbabına okutan *muhakkık* kulemâ olagelmıştır.”²⁴

Görüldüğü gibi *muhakkık*ın dikkat çeken niteliği, eski eserler üzerinde çalışmasıdır. Bunun yanında bu okutma eylemi, metnin doğrulanmasını ya da tashihini göz önünde bulunduran bir eylemdir. Muhakkık, yazma eseri incelerken metnin içerisindeki hataları ve yazım yanlışlarını düzeltmekle de sorumlu olduğundan bir anlamda Câhiz’in işaret ettiği eylemi gerçekleştirmiş olmaktadır.

Muhakkık’ın sadece nüshaları karşılaştırarak metni tespit eden kişi olmadığını belirtmek gerekir. Muhakkık aynı zamanda metinde yer alan dil hatalarını da *tashih* eden kişi rolündedir. Arapça’da fiile özel kullanımı olan harf-i cerler ve cinsiyet farklılığına işaret eden fiil kiplerine zamirler, müellif tarafından ya da nüshayı çoğaltan hattat/*müstensih* tarafından hatalı kaydedilmiş olabilir. Bu tür hatalı kullanımlar, muhakkık tarafından düzeltilir. Yine kıraat farklılıklarının dikkate alınması gereken bir metinde bir ayet harekelenirken hangi kıraatın esas alınması gerektiğine dikkat eder. Cahiliye dönemine ait şiirleri, divanlardan bularak doğru şekilde aktarılmasını sağlar.²⁵ Müellifin alıntı yaptığı eserleri bulur ve bunlardaki bilgiler ile müellifin iktibaslarını karşılaştırarak doğruluğunu tespit eder. Bu kaynakları dipnotlandırır. Dolayısıyla muhakkık aslında ikinci bir okuma ve tashih görevi de yapmış olur. Ancak tüm bunları yaparken müellifin eserinin orijinalliğini korur ve fikirlerine müdahil olmaz.

1.3. Mahtût

Yazma eser anlamında kullanılan mahtût/*manuscript* kelimesi, yazma ve alamet koyma anlamındaki Arapça hatt/*خط* mastarından türemiştir ve yazı, çizgi, yol anlamına gelir.²⁶ “Arap yazısını estetik ölçülere bağlı kalarak yazma sanatı” anlamında *hüsn-i hat* kavramı kullanılır.²⁷ Bu kelimenin *ism-i mef’uû* olan *mahtût* kelimesi ise *yazılan şey* anlamına gelir. Kelime, matbaanın kurulmasından sonra *matbu* eserlerle diğer eserleri ayırt etme amacıyla ortaya çıkmış bir isimdir. Öyleyse *mahtût*, her hangi bir şekilde matbaa teknikleriyle matbu hale dönüşmemiş olan el yazması esere denir.²⁸

Kelimenin türediği *حَطَّ* fiili, Kur’an’da *وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ* “Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi/*sağ* elinle yazabiliyordun” (el-’Ankebût 48/29) ayetinde “kalem gibi bir yazı malzemesi kullanarak yazı yazma” anlamında kullanılmıştır. *Sağ*

²³ Ahmed Şevki Binbin - Mustafa Tûbî, “Muhakkık”, *Mustalahâtü'l-kitabi'l-Arabiyyi'l-mahtût (mu'cem kodikoloji)* (Rabat: el-Hizanetü'l-Haseniyye, 2005), 318.

²⁴ Ebû Osman Amr b Bahr b Mahbub el-Kinani el-Leysi Câhiz, *Resâilü'l-Câhiz*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1964), 1: 338.

²⁵ Gotthelf Bergstrasser, *Usulu nakdi'n-nusus ve neşri'l-kütüb*, trc. Muhammed Mehdi Bekri (Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1969), 45.

²⁶ Ebû'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, “Htt”, *Mu'cemu Meķāyisi'l-Luga*, thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Fikr, ts.), 2: 154.

²⁷ M. Uğur Derman, “Hat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 427.

²⁸ Mustafa et-Tûbî, *Min ecli dirâse hafriyye li'l-mahtûti'l-arabiyye: Muhâvelât tatbikiyye fî 'ilmi'l-mahtûtât* (Kahire, ts.), 13.

el ifadesi, yazı yazan insanların genel niteliğini ifade etmek amacına dönüktür. İbn 'Âşûr'a (ö. 1973) göre *sağ el* ifadesi, yazma eylemini tekit etmek için kullanılmıştır.²⁹ Arapça'da *sağ el*, çaba gösterme ve güç kullanma anlamlarını da barındırır (ez-Zümer 39/67).³⁰ Bu yönüyle *sağ el ile yazı yazamama* ifadesi, bu niteliği gerçekleştirebilecek güçten yoksun olma anlamında da kullanılmış olabilir. Bununla birlikte ayette yer alan *hat* ifadesinin, Kur'an'a ait bir kavramdan esinlenerek İslam yazı sanatında çok geniş bir manaya gelecek şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla *hat* ifadesi, her türlü bilgi yazımı için kullanılabilirken zamanla *hattatlar* marifetiyle bir tür sanata dönüşmüştür. Ancak modern dönemde *hat* ile *mahtût* kelimesi ayrılmış, *hat*, hattatın yaptığı sanatsal eylemin adı olurken³¹ *mahtût*, matbu olmayan el yazması eserler için kullanılır olmuştur.³² *Muhakkıkan tahkik* eylemine konu olan şey, *mahtût*tur.

1.4. Codicology/Kodikoloji

"Yazma eserler bilimi" şeklinde tanımlanabilecek *codicology/kodikoloji*, kitap/*codex* ve bilim/*logos* kelimelerinin birleşmesiyle oluşmuştur.³³ "Somut bir veri olarak yazmalar üzerinde çalışmalar gerçekleştiren bilim"³⁴ şeklinde tanımlanmıştır. Kâğıt üretimi, mürekkep, ciltleme, cilt ve kitap kapağı, fasikül ve fasikül dikimi, sayfa dizgisi ve tezhibi, ta'lik ve haşiye, kâğıt alım-satımı, kitabın vakf edilmesi gibi pek çok açıdan yazmayı inceleyen bilim dalı olarak görülmektedir. Dolayısıyla metnin iç unsurları *tahkik*in işiyken, metnin dış unsurları kodikolojinin alanına girmektedir.³⁵

Kodikoloji, eserin kaleme alınışından günümüze ulaşmaya kadar geçirdiği evrelerin ve değişikliklerin tamamını bilimsel olarak tanımlamaya çalışır. Yazmanın nasıl, nerede ve ne zaman yazıldığı, niçin kaleme alındığı, müellifinin kim olduğu, şahıs kütüphanesindeye ya da bir şahsa aitse/*temlik kaydı* bu sürecin nasıl tamamlandığı, üzerinde yazılan *şerh*, *hâşiye* ya da *ta'lik*lerin metne nasıl katkı sağladığı ya da metin üzerindeki tespitlerinin sıhhatli olup olmadığı ve son olarak yazmanın metne aktarım süreçlerinin doğru/objektif tamamlanıp tamamlanmadığı sorunlarıyla ilgilenir.³⁶ Kodikoloji'nin cevap bulduğu sorular pek çok ilim dalına da katkı sağlar.³⁷

Günümüzde bir metnin yazıldığı dönemi tespit etmek için çeşitli yeni yöntemler denenmeye çalışılmaktadır. Bu yöntemlerden biri, Sanat Tarihi'nin verilerinden yararlanmaktır. Buna göre bir kâğıtta kullanılan mürekkep, mürekkebin rengi, kâğıdın türü, yazının şekli gibi bazı bilgilerden istifade edilir. Mesela Müslümanların *Mushaf* yazarken yeşil rengi hangi tarih aralığında kullandığı belirlenir. Dolayısıyla yeşil renk kullanılan bir yazının bu tarihten sonra yazıldığı rahatlıkla anlaşılır. Tarih tespitinde uygulanmaya ve geliştirilmeye

²⁹ Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984), 21: 11.

³⁰ Ebü'l-Hasan Saîd b Mes'ade el-Mücaşîi Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1990), 2: 497.

³¹ M. Uğur Derman, "Hattat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16: 493.

³² Ahmed Şevki Binbin - Mustafa Tûbî, "Mahtût", *Mustalahâtü'l-kitabi'l-Arabiyyi'l-mahtût (mu'cem kodikoloji)* (Rabat: el-Hizanetü'l-Haseniyye, 2005), 320.

³³ Jacques Lemaire, *Medhal ila ilmi'l-mahtûtât = Introduction a la codicologie*, trc. Mustafa Tûbî (Mera-keş: et-Tibaatü'l-Varakati'l-Vataniyye, 2006), 25.

³⁴ et-Tûbî, *Muhâvelât tatbikiyye fî 'ilmi'l-mahtûtât*, 13-15.

³⁵ Cihan Okuyucu, "'Tenkitli Metin' Çalışması ile İlgili Fikirlerim", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi (Sempozyum)*, 2009, 443.

³⁶ Fatih Rukancı, "Kültürel Mirasın Gelecek Kuşaklara Aktarılması ve Tanıtımında Yazma Eser Kütüphaneciliği", *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 74 (2018): 108-109.

³⁷ Lemaire, *Medhal ila ilmi'l-mahtûtât*, 35-36.

866 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

çalışılan bir diğer yöntem, bir sayfanın/*varakyazıldığı* tarihi, *radyokarbon (carbon-14)* yöntemiyle belirlemeye çalışmaktır. Ancak bu yöntemin kesin sonuçlar verebilmesi için henüz erken olduğunu ifade etmeliyiz.³⁸

Buraya kadar ele aldığımız *tahkik*, *muhakkik*, *mahtût* ve *kodikoloji* kavramları, yazma kültürünün ana kavramlarını oluşturmaktadır. Yazma kültürü ile ilgili olan diğer kavramlar, bu temel kavramlar çerçevesinde şekillenmektedir. Ele aldığımız bu kavramlar dışında yaygınlık kazanmakta olan bir teknik daha söz konusudur. Restorasyon/*termîm* olarak anılan bu yöntem,³⁹ metnin içeriğinden daha fazla sayfayı korumaya, tamir etmeye veya kitabın cildini elden geçirmeye dönük işlemleri ifade eder.⁴⁰ Eserlerin aslının korunması için de dijital kopyaları çıkarılmakta ve eseri incelemek isteyen kişilere eserin aslı değil elektronik ortamdaki kayıtları verilmektedir.⁴¹ Termîm olarak anılan bu kavram,⁴² metnin dış unsurlarıyla ilgili öneme haiz olup⁴³ bu makalede ele alınmayacaktır.

2. İSLAM İLİM KÜLTÜRÜ VE YAZMA İLİŞKİSİ

Tarih alanında elde edilen –mesela *sikke* ya da *silah* gibi- bir objenin arkeolojiye ait bir bulgu olması bir yana asıl ifade ettiği anlam, insanlığın yaşamına dair bir bilgiyi barındırıyor olmasıdır. Bazen bu tür bir buluntu ya da kalıntı, görünüşü ya da mahiyeti küçük olsa da önemli bir bilgiyi yansıtabilir. Pekâlâ, bir toplumun ekonomik gelişimini yansıttığı gibi kültür düzeyini de gösterebilir. Bu itibarla İslam ilimlerinin arkeolojisinin ya da başka bir ifadeyle tarihi verilerinin yazmalar/*mahtûtât* olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla Tarih bilimi için Arkeoloji ne kadar önemliyse İslam ilimleri/ilahiyat için de yazmalar aynı derecede mühimdir.

İslam ilim geleneğindeki yazı kültürünün Kur'an'da yer alan *nüşa*, *suhuf*, *varak* ve *kirtâs* kelimelerinden ilham alınarak tesis edildiğini söyleyebiliriz:

Nüşa, istinsâh ve nesh kelimeleri aynı kökten türemiştir. “Bir metnin kopyasını çıkartmak ve çoğaltmak” anlamında kullanılan *istinsâh* kelimesi, Kur'an'da yer alan ve “ilga etmek” anlamında kullanılan *nesh* kelimesi ile ilintilidir (el-Hâc 22/52). Kur'an'da Hz. Musa'nın öfkelendiği sırada elinden attığı tabletlerden/*elvâh* bahsedilirken aynı kökten türeyen *nüşa* kelimesi kullanılmıştır (el-A'râf 7/154). Bununla, kırılan Tevrat metninin yeniden yazılmış şekli ve asıl metinden çıkarılan kopya anlamı kastedilmiştir. Nüşa, *ism-i meful* anlamında kullanılmıştır.⁴⁴ Kodikoloji'nin *nüşa* kelimesiyle kastettiği, tam olarak bu anlamdır ve İslam ilimlerinde ayetteki bu kullanımdan esinlenilmiş ve asıl metinden kopya edilerek çoğaltılan ikinci metne *nüşa* adı verilmiştir. Dolayısıyla bir yazma eseri kaleme alan kişiye *müellif* denirken bu eserin kopyasını çıkaran hattata da *müstensih* adı verilmiştir. Kûfe'de ortaya çıktığı düşünülen Kûfi hattından sonra *aklâm-ı seb'a* arasında yer alan yazı

³⁸ M. Saifullah v.dğr., “Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları”, *Bilimname*, trc. Mehmet Dağ 5/13 (Şubat 2007): 192.

³⁹ Mustafa Mustafa es-Seyyid Yusuf, *Sıyanetü'l-mahtutat ilmen ve amelen* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2002), 140.

⁴⁰ Abdüssettar Halvecî, *el-Mahtûtü'l-Arabi: el-kitabü'l-haiz ala Caizeti'l-Melik Faysal el-Alemiyye li'd-dirasati'l-İslamiyye am 1198 m* (Cidde: Mektebetu Misbah, 1989), 247.

⁴¹ Yusuf, *Sıyanetü'l-mahtutat ilmen ve amelen*, 216.

⁴² Ahmed Urve, *Meâyîru hıfz ve termîmi'l-mahtûtâti'l-arabiyye* (Master, Câmiatü Kusanfîne 2 Abdulhamîd Mehri, 2016), 15-30.

⁴³ Seyyid Bessâm Dâğıstânî, “el-Muâleceetü'l-kımyâyye lievrâki'l-mahtûtât”, *Sınâatü'l-mahtûtü'l-Arabiyyi'l-İslami mine't-termîm ile't-teclîd* (Dübey: Merkezu Cum'a el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türäs, 2001), 455-462.

⁴⁴ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed Zemahşeri, *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud v.dğr. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998), 2: 515.

türlerinden/ *font* olan *nesih hattı* da bu kökten türemiştir. Bu yazı stilini kullanana da *nessâh* adı verilir.⁴⁵

Osmanlı döneminde yazma alım satımı ile uğraşan kişiler için kullanılan *sahafifadesi*, *sayfa* (*es-sahîfetu*) ifadesiyle ilişkilidir. Yazmalarla ilgili kullanılan bu kelime, Kur'an'da bahsedilen *İbrâhim'in ve Mûsâ'nın sahifeleri* ifadesinden mülhemdir (el-Â'lâ 87/19). "Diyet, esirlerin serbest bırakılması ve Müslümanın kâfire karşı kısas edilemeyeceği" hükümlerini içeren "Ali b. Ebî Tâlib'in sahifesi", *yazılı yaprak/varaka* olarak tanımlanır.⁴⁶ Misallerden anlaşıldığına göre *sahîfe* kelimesi, kâğıdın hammaddesinden ya da bizzat kendisinden daha çok kâğıdın içerdiği mesajı ya da hükme işaret eden bir kullanımdır. Kelime, kodikolojide ise her hangi bir yazma kitabın ya da risalenin sayfası anlamında kullanılmaktadır. Kâğıdı ifade etmek için kullanılan diğer bir kelime ise *varaktır*. Ancak her iki örnekte de görüleceği üzere *sayfa/sahîfe* ile daha çok içerisinde malumat bulunan kâğıda ve kâğıdın içerisindeki bilgiye işaret edilirken kâğıdın kendisine işaret için *yaprak/varak* kelimesi kullanılmıştır. *Varak* kelimesi, Kur'an'da *ağacın düşen yaprağı* (el-En'am 6/59) ve *cennetteki yapraklar* (Tâhâ 20/121) anlamında kullanılmıştır. Aynı kelimedenden türeyen *verik* ise *para* manasındadır (el-Kehf 18/19). Müfessirler, Ashâb-ı Kehf ile ilgili kullanılan *verik* ifadesinin *dirhem*⁴⁷ ya da *gümüş sikke* olduğu ve sikkenin üzerinde kralın suretinin bulunduğu kanaatindedirler.⁴⁸ *Verik*'in gümüş sikke olarak yorumlanmasının nedenlerinden biri, Arfece b. Es'ad'ın Külâb Savaşı'nda kaybettiği burnu için gümüş/*verik* bir protez yaptığını dair rivayettir.⁴⁹ Dolayısıyla *varak* kelimesinin metnin içeriğinden çok metnin yazıldığı malzemeye dair bir kullanım olduğunu ifade edebiliriz. Bundan dolayı bir risalenin sayfa adedi sorulurken "kaç *varak* olduğu" cümlesi kullanılır ve bununla katlanarak ortadan dikilmiş bir kâğıdın her iki tarafı aynı anda kastedilir. Kelimenin kâğıt/*varaka* kökünden türemiş şekli olan *verrâk* ifadesi ise daha çok ortaçağ İslam toplumlarında *kitapçılık* işiyle uğraşan kişinin adı olarak kullanılmıştır.⁵⁰ Mesela *el-Firhrîst* adlı eserin yazarı Nedîm (ö. 385/995), kitapçılık yaptığı için *verrâk* olarak tanınmaktadır.⁵¹

Kur'an'da yazılı malzeme için kullanılan kelimelerden biri de *kirtâstır* (el-En'am 6/7). *Kirtasiye* kelimesinin menşei budur. Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'ye (ö. 1095/1684) göre ayette geçen *kirtâs*, kısaca *kitap yaprağı* demek olup⁵² "sadece yazılı olan kâğıda *kirtâs* denir. Yazılı olmayan kâğıda *kirtâs* denmez. Silinmiş bir yazının üzerinden geçilerek elde edilmiş yazı sahifesine de *kirtâs* denmeyip *trıs/palimpsest* adı verilir."⁵³

Kur'an'da yer almamakla birlikte yazma ve ciltçilik kültüründe önemli olan kullanımlardan biri de *fasikül/kürre* (*quire*) kelimesidir.⁵⁴ Zemahşerî'ye (ö. 538/1143)

⁴⁵ M. Uğur Derman, "Nesih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 1-3.

⁴⁶ Buhârî, "İlim", 39.

⁴⁷ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Mu'esse-setu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 2: 579.

⁴⁸ Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 21: 104.

⁴⁹ Tirmizî, "Libâs", 31.

⁵⁰ İsmail E. Erünsal, "Saha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35: 504.

⁵¹ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak Nedim, *el-Fihrist* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009), 1/1: 13.

⁵² Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyât*, 741.

⁵³ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyât*, 737.

⁵⁴ Adam Gacek, *el-Merci' fi ilmil-mahtutati'l-Arabiyye* (Kahire: Ma'hedü'l-Mahtutati'l-Arabiyye (Institute of Arabic Manuscripts), 2016), 357-361.

868 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

göre on varak, bir kürrâseyi oluşturur.⁵⁵ Yani on varak ortadan katlanarak dikildiğinde toplamda kırk sayfalık bir fasikül oluşmaktadır. Karahisarî (ö. 968/1560) kürrâseyi "mushaf ve kitap eczalarından bir cüz ve defter. Cemi *kürrâs* ve *kerâris* gelir" şeklinde tanımlamıştır.⁵⁶ Kefevî'ye göre *kürrâse* kelimesinin kök anlamı, bilgi/*ilim*dir ve bundan dolayı, bilgi barındıran sayfalar bu kelime ile isimlendirilmiştir. Ancak *kürrâsenin*, üst üste eklenmiş yazılı metinler; *varakın* ise bir birine dikilmiş ve yapıştırılmış yazılı metinler olduğunu düşünenler de bulunmaktadır.⁵⁷ Ayrıca kavram, ilk/*kadîm* yazma Kur'an fasikülleri için özel olarak kullanılmıştır.⁵⁸ Binaenaleyh varaklar/*evrâk* birleştirilince fasikül/*kürrâse* oluşmaktadır. Kürrâseler/*kerâris* üst üste eklenerek dikilmekte ve böylece kitabın iç kısmı hazırlanmış olmaktadır.

Bu bilgilerden yola çıkarak şu genel değerlendirmeyi yapabiliriz: Kâğıtlar iki yaprak olacak şekilde ortadan dikilmektedir. Bu dikilen ve toplamda dört tarafı kullanılmış olan kâğıt, *varak* olarak adlandırılmaktadır. Her iki taraf beraberce *sâhife* olarak tanımlanmaktadır. Varaklar üst üste konularak ortadan dikilmektedir. On varak içe içe geçirilip ortadan dikilince *kürrâse* oluşmaktadır.⁵⁹ Her kürrâse on varak, yirmi sahifedir. Kürrâselerden yeteri kadar üst üste eklenip bir birlerine dikilir.⁶⁰ Ardından bu kürrâseler ciltlendiğinde ise kitap tamamlanmış olmaktadır.⁶¹ Günümüzde bu tekniğin geleneksel olarak yaşatıldığı çeşitli ülkeler bulunmaktadır.⁶²

*Şekil 1. Varakların Ortadan Dikilmesi, Kürrâselerin Oluşturulması ve Birleştirilerek Kitabın Hazırlanması*⁶³



Kitap hazırlık sürecinin ilk şekillerini Kur'an'ın mushaflaşma sürecine kadar götürebiliriz. Kur'an'ın mushaflaşma sürecinde bireysel Mushafların varlığı ve yazıldığı bilinmektedir. Bu durum, sonraki devirlerde her talebenin okuyacağı metni bizzat kendisinin *istinsah* etmesiyle devam etmiştir. Bir nüshaya ihtiyacı olan kişi, sahaflar çarşısına giderek bu

⁵⁵ Zemahşerî, "Krs", *Esâsu'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 2: 129.

⁵⁶ Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî Ahterî, "Kürrâse", *Ahter-i kebir* (İstanbul: Dârü't-tübâati's-sultaniyye, 1256), 510.

⁵⁷ Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, *Külliyât*, 770.

⁵⁸ Gacek, *Tekâlidü'l-mahtûti'l-Arabi*, 267.

⁵⁹ Reşid İnani, ed., *Dirasetü'l-mahtutati'l-İslâmiyye beyne'l-i'tibarati'l-madde ve'l-beşer* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 1997), 102-105.

⁶⁰ Flavio Marzo - Rolf Killius, "Sewing the Bookblock", erişim: 06 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=2dAR1sANHmE>

⁶¹ Flavio Marzo - Rolf Killius, "Making an Islamic Style End Band", erişim: 06 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=lexTmmSXpZg>

⁶² Amin Safaripour, "Persian traditional crafts: Traditional Bookbinding", erişim: 06 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=XgQ-x-1hRQ4>

⁶³ "www.thebookhut.co.uk", erişim:06 Ekim 2019, <https://www.thebookhut.co.uk/islamic-bindings-instructions/>

eserin istinsahını talep eder. Yoğun ilgi gören eserlerin kopyaları, *saha*larca hazır bulundu-rulmaktadır. Nüshası bulunmayan ve çoğaltılmak istenen bir eserin krrseleri, sahaflar tarafından paylaşılr ve hızlı bir şekilde çoğaltılır. Bazen farklı yazarlara ait kısa risaleleri bir ciltte toplamak isteyen bir müşteri de bulunabilir. Bu durumda içerisinde farklı ilimlere ait risalelerin bulunduğu *krrseler*, ciltlenerek hazırlanır ve genellikle ilk sayfaya tüm risalelerin adları yazılır. Bu duruma dikkat edilmediği takdirde risalelerin müellifleri karıştırla-bilir.

3. YAZMA TAHKİKİNDE DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN BAZI ESASLAR

Yazma bir eseri tahkik etmek, eski bir kğitta/ *varak* bulunan Arapça, Farsça ya da Türkçe bir metni okumaya çalışarak üzerindeki yazıları bilgisayarla yeniden yazma ameliyesi olarak basite indirgenemez. Bilakis tahkik, bütün bir ilim tarihini göz önünde bulundurarak metnin her harf ve kelimesini dikkatle ve özenle seçerek anlama ve okuma eylemidir. Bu an-lama ve okuma ameliyesi gerçekleştirilirken nüshanın seçiminden müellifin kimliğine ve met-nin içeriğine kadar uzanan bir dizi kuralın göz önünde bulundurulması gerekir. Bunlara uyulamadandan llettyin gerçekleştirilen okumalar, muhakkık için zaman ve emek israfına yol açar. Buna ilaveten tahkik edilmiş metni ele alarak yorumlayan ve bu metinden bilimsel makaleler ya da tezler hazırlayan araştırmacılar için –bazen- telafisi önlenemez hataların söz konusu edilmesine neden olur.

Muhakkıklar, tahkik süresince eseri ortaya çıkarabilmek için emek sarf ederler ve vakitlerinin önemli bir kısmını bu işe ayırırlar. Fakat bazen bu çalışma ve emek, hak ettiği doğru sonucu ortaya çıkaramaz. Çünkü muhakkık, işin başından tamamlanmasına kadar önemli olan bir ya da birkaç hususu ihmal etmiştir. Bu ihmal, yanlış eser seçimi ile ilgili olabileceği gibi yanlış nüsha seçimi, sayfa eksikliği, cümle düşmesi/*sakt* ve ekleme/*der* gibi metnin içeriğine dair önemli hususları tespit edememe ya da metni yanlış okuma gibi bireysel yanlışlıklardan kaynaklanabilir.

Bazen bu ihmale, muhakkığın dışında bir amil sebep olabilir. Ana metne, yazarın muarızı –ki bunlar genelde farklı ekollere/*mezhib* ve *fırak* mensupturlar- kişilerin kasti müdahaleleri söz konusu olabilir. Muhakkığın iyi bir okuyucu olarak bütün bunları tespit et-mesi gerekir. Muhakkığın tüm ekleme ve tashifleri ayıklayabilmek için bazen terimlerden yararlanması gerekir. Bilindiği gibi İslam ilimlerine ait terimler, bazı tartışmaların ardından genel kabul görmüş ve ardından da لا مُشَاخَاةٌ فِي الْإِصْطِلَاحِ "İstilahta tartışma olmaz" denilerek⁶⁴ kavramlar netlik kazanmıştır. Mesela *i'rb* kelimesi, Arapça'da *cümle yapısı* anlamında kullanılırken Syt'nin (. 911/1505) aktardığına göre ilk dönemlerde *Kur'an tefsiri* ma-nasında kullanılmıştır.⁶⁵ Diğer İslam ilimlerine ait alanlarda da kavramların kullanımına dair örnekler bulunmaktadır. Dolayısıyla hicri sekizinci asırda netleşen bir kavramın ikinci asırda terim olarak kullanılma olasılığı bulunamayacağından metne bir müdahale yapıldığı anlaşıla-bilir.

Tahkik sırasında herhangi bir emek zayinin olmaması için yazma tahkikinde uyulması gereken temel esasların iyice incelenmesi gerekir. Bu esasların bir kısmı şunlardır:

3.1. Kitabın Adının ve Müellifinin Doğru Tespiti

Herhangi bir eserin tahkikine karar verildikten sonra yapılması gereken, eserin mel-lifinin kim olduğunu ve eserin adının tam olarak ne olduğunu tespit etmektir. Tahkik edilecek eserin, kütüphane kataloglarında ya da fihristlerde kayıtlı görülmesi, yeterli değildir. Zira çeşitli teknik aksaklıklardan dolayı eserin ismi ya da yazarın ismi yanlış yazılmış olabilmektedir. Sık karşılaşılan karışıklardan bazılarının şu nedenlerden olduğunu söyleyebiliriz:

⁶⁴ Eb'l-Beķ el-Kefev, *Klliyt*, 970.

⁶⁵ Eb'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Eb Bekr Syt, *el-Itķn fi 'ulmi'l-Kur'an* (Kahire: Dr'l-Hads, 2004), 2: 343.

870 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

1. İsim benzerliğinden dolayı müellifler karıştırılabilmektedir. Mesela Râzî ve Neseff gibi nispetlere sahip kişiler arasında sıklıkla karışıklıklar yaşanabilmektedir. Diğer örnek olarak Hâdimî nisbesi ele alınabilir. Konya'nın Hâdim ilçesine nispetle anılan üç kişi bulunmaktadır. Bunların ikisi baba ve oğuldur. Ebû Saîd Muhammed Hâdimî (ö. 1176/1762), İbn Sînâ'nın İhlas Suresi üzerine hâşiye kaleme almıştır. Oğlu Abdullah Hâdimî (ö. 1192/1778) tıpkı babası gibi ilim sahibi, sufi ve müftüdür. Aynı zamanda *İhlas Suresi Tefsiri* başlıklı bir çalışması da yazma eser kütüphanelerinde mevcuttur. Çoğu zaman bu iki kişi karıştırılarak fihristlere tek bir kişi gibi kaydedilebilmektedirler. Ancak iki ayrı kişi ve iki ayrı *İhlas Suresi Tefsiri* risalesi söz konusudur.⁶⁶ Hâdimî olarak anılan diğer bir kişi ise *Hulâsatü'l-beyân* tefsirinin müellifi Mehmet Vehbî Efendi'dir (ö. 1949).

2. İsmın hatalı olarak yaygınlık kazanmasından dolayı karışıklıklar olabilmektedir. Mesela yazma eserlerin tespitinde oldukça önemli bir yere sahip olan ve bibliyografya eseri olan *el-Fihrist*'in müellifi, *İbnü'n-Nedîm* (ö. 385/995) olarak tanınmaktadır. Ancak müellifin ismi, *Nedîm* şeklindedir.

3. Tabakât kitaplarında bazı müelliflerin eserlerinin bir bölümü, ayrı bir kitap gibi tanımlanabilmektedir. Bu duruma dikkat edilmeden yapılan bir tahkik, elbette tekrar olacak ve bu da emek zayine yol açacaktır. Mesela İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) *Edebü'l-kâtib* adlı eserinin bir bölümünün adı, *Kitâbu Takvîmü'l-lisân*'dır. Bu bölümde, konuşma dilindeki yanlışlar ve bunların doğru şekilleri ele alınmıştır. Ancak Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) *Takvîmü'l-lisân*'ı müstakil bir çalışma olarak tanıtmaktadır.⁶⁷ Büyük ihtimalle kendi ihtiyacına göre çeşitli metinleri bir araya getirmek isteyen bir kişi, öneminden dolayı sadece bu bölümü bir risale olarak yazdırmış ve sonraki asırlarda bu risaleyi görenler, müstakil bir kitapla karşılaştıklarını düşünmüşlerdir. Dolayısıyla araştırmacının ele aldığı yazmanın ilimler tarihindeki yerini çok iyi bilmesi ve yazarının tüm eserlerini etraflıca tanınması gerekir.

4. Bir müellife yanlış eserin nispet edilmesi söz konusu olabilmektedir. Bu durum fihristlerdeki *fehâris* ya da *tabakât* kitaplarındaki isim benzerliği gibi teknik yanlışlarından kaynaklanabileceği gibi çeşitli fırkaların bir esere olan ilgiyi arttırabilmek için meşhur yazarlardan birinin ismini kullanmasından da kaynaklanabilir. Araştırmacının buna dikkat etmesi gerekir. Örneğin ilk dönem halifeleri inceleyen *el-İmâme ve's-siyâse* adlı eser, İbn Kuteybe ed-Dîneverî'ye nispet edilmektedir.⁶⁸ Ancak kendisine ait olmadığı, içindeki alıntılardan anlaşılmaktadır.

5. *Fihristler*, *tabakât* ve *ricâl* kaynakları, bir eserin ya da risalenin ismini değişik şekillerde verebilirler.⁶⁹ Muhakkık, tümünü incelemeli ve ismi tespit ederken şu hususa dikkat etmelidir: Müellifler, eserlerini adlandırırken içeriği başlığa yansıtmaya çalışırlar. Dolayısıyla harekesi/zapt tespit edilemeyen okumalarda kitap başlıklarının sestesiz olması yanında içeriğin başlığa yansıtılması esasının da göz önünde bulundurulması yararlıdır. Mesela Ebüssuud Efendi'nin *Ma'âkidü't-tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf* adlı risalesinin⁷⁰ isim tespitini inceleyelim:

⁶⁶ Halil İbrahim Şimşek, *Osmanlı'da Müderris Bir Sufî Muhammed Hadîmi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (Hikmetevi Yayınları, 2016), 30-58; Kaşif Hamdi Okur, *Osmanlılarda fıkıh usulü çalışmaları: Hadîmi örneği* (İstanbul: Mizan Yayınevi, ts.), 184-187.

⁶⁷ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beirut: Dâru't-turâsi'l-arabi, 1971), 1: 470.

⁶⁸ Avni İlhan, "el-İmâme ve's-siyâse", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22: 201.

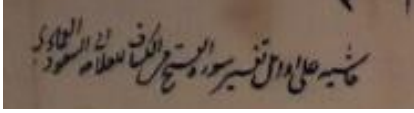

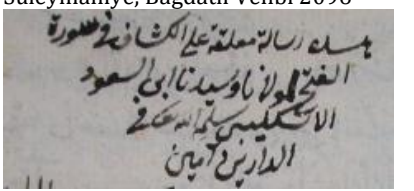
⁶⁹ Abdüsettar Halvecî, *el-Mahtûtât ve't-türâsü'l-Arabi* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübânîyye, 2002), 131-132.

⁷⁰ Harun Bekiroğlu, "Ma'âkidü't-tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 42 (2019): 110.

İsmin tespiti için *tabakât, ricâl* ve *Tefsir Tarihi* ve kitaplarına bakılması gerekir.⁷¹ Bu çalışmalarda Ebüssuud Efendi'nin "Zemahşerî'nin Fetih sûresi hakkındaki görüşlerine yönelttiği tenkitleri içeren yazma bir risale"sinin varlığından bahsedildiği görülmekle birlikte risale, kaynaklarda farklı isimlerle tanımlanmaktadır. Söz konusu isimler şunlardır:

İbnü'l-İmad (ö. 1089/1679) ve Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) olmak üzere bazı müelliflere göre risalenin ismi, *حاشية على أوائل تفسير سورة الفتح من الكشاف* şeklindedir.⁷² Bu isim *müellif nüshası* olarak Kudüs'te bulunan yazmada da yer almaktadır. Ancak Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa (ö. 1338/1920), Mirza Ali Ekber Han (ö. 1375/1955) ve Ömer Nasuhî Bilmen (ö.1391/1971), *حاشية على أوائل تفسير سورة الفتح من الكشاف* kaydına yer verirler.⁷³ Edirnevî'ye (ö. h. 11. yy) göre ise eserin ismi *حاشية النظر* şeklindedir.⁷⁴ Yazma eser fihristlerine göre "Hâşiye alâ Evâili Tefsiri Süreti'l-Feth mine'l-Keşşâf li'l-Allâme Ebî Suud el-İmâdî"⁷⁵ ve bazı nüshalara göre ise "Hâşiye alâ'l-Keşşâf" gibi bazı isimler kayıtlıdır. Fihristler, kütüphanelerdeki yazma eserleri tespit edip üzerlerindeki kayıtlı isimleri ele alan çalışmalardır ve bazen üzerinde isim olmayan yazmalar, fihristi hazırlayan araştırmacının incelemesiyle eserin içeriğine göre başlıklandırılır. Risalenin çeşitli nüshalardaki isimleri şöyledir:

Şekil 2. Ebüssuud Efendi'nin Ma'âkidü't-tirâf Adlı Eserinin İsim Tespiti ve Kayıtları

Nüsha 1		حاشية على أوائل تفسير سورة الفتح من الكشاف للعلامة أبي السعود العمادي
Nüsha 2		حاشية على أوائل تفسير سورة الفتح من الكشاف للعلامة أبي السعود العمادي
Nüsha 3		هذه رسالة معلقة على الكشاف في سورة الفتح لمولانا وسيدنا أبي السعود الإسكندراني سلم الله تعالى في الدارين آمين

Süleymaniye, Fatih 5374.

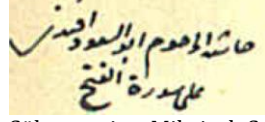
- ⁷¹ Fehmi Sa'd - Talal Meczub, *Tahkiku'l-mahtutat beyne'n-nazariyye ve't-tatbik* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 14.
- ⁷² Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Muhammed Arnavut (Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1993), 9: 585; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru't-turâsî'l-arabî, 1971), 2: 1480-1481; Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm ve hatta'l-Asri'l-Hâdir* (Beyrut: Müessesetu Nüveyhid, 1988), 2: 626; İsmail Cerrahoğlu, "Ebu's-Suud ve Tefsiri", *Diyanet İlmî Dergi* 13/4 (1974): 195-203.
- ⁷³ Ömer Nasuhî Bilmen, *Tabakâtü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayinevi, 1974), 2: 653; Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 2: 254; Mirza Ali Ekber Han Dihhudâ, *Lugâtname*, thk. Muhammed Muin ve Seyyid Ca'fer-i Şehidi (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1337), 1: 221.
- ⁷⁴ Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî (Medine: Mek-tebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997), 399.
- ⁷⁵ *el-Fhrisü's-şâmil li't-türasî'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: ulumü'l-Kur'an: mahtutatü't-tefsir ve ulumuhu* (Amman: Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadarati'l-İslâmiyye [Müessesetu Al-i'l-Beyt], 1989), 1: 633.

872 | Harun Bekiroğlu, Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

Ancak kütüphane katalogunda eserin adı *Me'âkibü't-tirâz* şeklinde yer almaktadır. Dolayısıyla isim tespitinde katalogların tam olarak belirleyici olduğu söylenemez:

005374 SULEYMANIYE Fatih	297.2 Arapça	Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-imadi, Ebu's-Suud, 962 Meakibü't-Tiraz. / Ebu's-Suud Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-imadi. -- [y.y.]: Yazma, [t.y.] 154 vr. 1. Tefsir
--------------------------------	-----------------	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

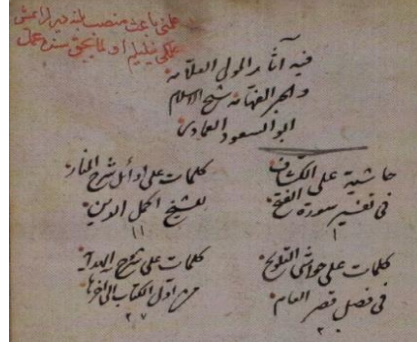
Nüsha 4



حاشية المرحوم أبو السعود أفندي
على سورة الفتح

Süleymaniye, Mihrişah Sultan 39.

Nüsha 5



Nüsha pek çok risalenin birleştirilmesinden oluşmuştur. İsim, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* şeklinde kayıtlıdır. Metnin kenarında yazılı olan kırmızı mürekkebli yazı, büyük ihtimalle müstensihin ya da kitap sahibinin kağıt yetersizliği nedeniyle buraya not almayı uygun bulduğu bir beyit denemesi olmalıdır. Bu tür ifadeler, çalışmaya ait olmadığı için tahkik sırasında metne eklenmez.

Beyazıd, 8025

Bütün bu isimlerden hangisinin tercih edilmesi gerektiği noktasında belirleyici birkaç nokta bulunmaktadır. Müellif Nüshası olarak Kudüs'te bulunan yazmanın ismi, معاهد الطراف في أول معاهد الكشاف من الكشاف şeklinde olup, eserden bahseden ilk araştırmacı olan Kâtip Çelebî'nin de kaydettiği isimdir. Dolayısıyla bunun tercih edilmesi gerekir.

Eserin adının nasıl okunacağı da ayrı bir incelemeyi gerektirir. Bu ifadenin okunuşu, akla isimlerdeki ahengi yansıtabilecek şekilde *tarrâf-Keşşâf* gibi düşünülebilir. Ancak طرف kelimesinin *tarrâf* şeklinde bir kullanımı mevcut değildir. طرف kelimesi, *deri çadır* anlamına gelmekte, *ma'âkid* ise düğüm atılan yer anlamında *ism-i mekan* olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla isim, çadırın sarsılmaması ve temellerinin sağlamlaştırılması için kazıklara sıkıca bağlanıp düğüm atılması anlamını ifade etmekte ve Zemahşeri'nin görüşlerinin tutarlı bir hale getirilmesi için çaba sarf etme manası çağrıştırmaktadır.⁷⁶ Diğer kaynaklarda *Ma'âkid* ifadesi yer almakla birlikte -olasılıkla- katalog kaydını yazanların hatalı okumaları sebebiyle *tirâf* ifadesi hatalı girilmiş olmalıdır.

Görüldüğü gibi ismin tespit edilmesi için bir dizi analiz gereklidir. Ele aldığımız teknikler, tahkik çalışmasında en sık rastlanan hususlardan bazılarıdır. Ancak her yazmanın kendine has nitelikler taşıdığını ve bundan ötürü daha özel yöntemlerin de kullanılma ihtimalinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

3.2. Eserin Seçim Kriterleri

Tahkik edilecek esere karar verildikten sonra bu eserin nüshaları toplanır. Yazmalar arasında en önemli olan nüshanın *müellif nüshası* olduğu göz önünde bulundurulmalı ve bu nüshanın izi takip edilmelidir. Bu nüshanın yokluğuna dair verilerin ikna edici olması gerekir. Tek nüshası olan metinlerin tahkikinde oldukça dikkatli olunmalıdır.⁷⁷ Genel taramadan sonra elde edilen her bir nüsha, sembolle ifade edilir ve bu semboller, çalışmanın girişinde

⁷⁶ Bekiroğlu, "Ma'âkidü't-tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf", 111.

⁷⁷ Maas v.dğr., Stemmatik, 78-79.

detaylı olarak anlatılır. Tercihen tek bir harf ile tanımlamak daha isabetlidir. Mesela Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bir nüsha için س simgesi kullanmak isabetlidir. Tüm nüshalar incelenir. Bunlardan birisi esas alınarak diğerlerinin farklılıkları dipnotta gösterilir.

Esas alınacak nüshanın belirlenmesi sırasında –şayet ulaşılabildiyse– müellif nüshası, ana metin olarak tercih edilir. Müellif nüshası yoksa sırasıyla müellif nüshasından kopya edilmiş, mukâbele edilmiş (*collation*),⁷⁸ istinsâh tarihi en eski olan, müellifin en kıdemli talebesi tarafından aktarılan nüsha esas alınır. Günümüzde tahkik sırasında uygulanan bu sıralamanın, İslam'ın ilk dönemlerine kadar indiğini söyleyebiliriz. Nedîm ve Ebü'l-Hasen el-Kiftî (ö. 646/1248) gibi kültür tarihçilerinin *müellif hattma*, *müellif tashihlerine* ve *ziyadelerine*, *mukabele nüshalarına* dair vurguları, yöntemin Müslüman tarihçilerin de uyguladığı bir usüle mebni olduğunu göstermektedir.⁷⁹ Nüshanın özellikleri *ferağ kaydında* yazılı olabilir. Dolayısıyla muhakkık, tahkike başlamadan önce tüm ayrıntıları değerlendirmeli ve elindeki nüshaları iyi tanımalıdır. Bu tür bir metin bulunamadığı takdirde, müellifin bizzat kaleme aldığı eserden istinsah edilmiş nüshanın kopyası da önceliklidir.⁸⁰ Bu tür bilgiler, genellikle son sayfa olarak da tanımlayabileceğimiz *ferağ kaydında* yer alır.



Ebüsuud Efendi'nin *Ma'âkidü't-tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf* adlı risalesinin Millet Kütüphanesi fe21262 nüshasının ilk sayfasında yer alan bilgi. "Müellif nüshasından nakledildiğini" anlatan *ومن خطه نقلت* ifadesi, bu nüshayı önemli kılmaktadır.

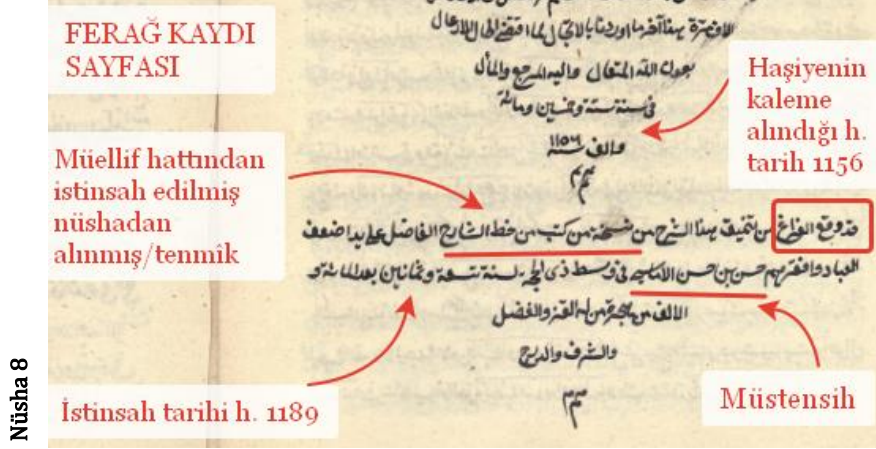


Hâdimî'nin İhlas Suresi Haşiyesi'nin *ferağ* kaydı. Hâdimî'ye ait müellif nüshasından bir öğrencisi tarafından kopya edilmiştir ve bu da nüshayı önemli kılan bir niteliktir. Müellif nüshası bulunmayan yerde öncelik verilmesi gereken nüshalardan biridir.

⁷⁸ Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43: 369-373.

⁷⁹ Eymen Fuad Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabî'l-mahtût ve ilmi'l-mahtûtât* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyyetü'l-Lübânîyye, 1997), 1: 95-97.

⁸⁰ İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslam dünyasında kitap ve kütüphane*, ed. Filiz Dıgıroğlu - Zeynep Berktaş (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 173-184.



Nüsha 8

هذا آخر ما أوردنا بالارتجال لما اقتضى الحال الارتجال
بعون الملك المتعال. واليه المرجع والمآل.
تم سنة ١١٥٦ هـ.
م م م

العباد وأقربهم حسن بن حسن قد وقع الفراغ من تنميق هذا الشرح من نسخة من كتب من خط الشارح الفاضل علي يد أضعف الأمايبي في وسط ذي الحجة لسنة تسعة وثمانين بعد المئة والألف من مهاجرة من له العز والفضل والشرف والدرجة. م م م
Hâdimî'nin İhlas Suresi Haşiyesi, Ankara Milli Kütüphanesi, Ferağ kaydı. Müstensihinin hem ismi hem de istinsah tarihi açıkça verilmiştir. Müellifin eseri kaleme almasıyla nüshanın istinsahı arasında 33 yıl bulunmaktadır. Müellifin eseri kaleme aldığı tarihe yakın olması, nüshayı önemli kılmaktadır.

3.3. Nas: Tahkik Metni Yazımı Sırasında Uyulması Gereken Kurallar

Tahkik çalışması iki ana parçadan oluşur. *Dirâse* adı verilen birinci kısım, eserin ismi, müellifi, nüshaları, kaynakları, konusu gibi dış unsurlarını içerir. *Dirâse*, muhakkıkın kalemin-den çıkar. *Nas* ise eserin metnidir ve müellife aittir. Muhakkık metnin ortaya çıkarılması dışında bu bölüme müdahalede bulunmaz. Muhakkıkın yapması gereken müellif ile okuyucuyu baş başa bırakacak bir metin oluşturmaktır. Nas ortaya çıkarılırken şu hususlara riayet edilir:

3.3.1. Tarafsızlık

Muhakkık'ın itikadî, amelî ya da lügavî fikirleri müelliften farklı olabilir. Müellifin düşüncesinin muarızî da olabilir. Müellifin verdiği bir fetvayı yanlış bulması da mümkündür. Ancak hiçbir şekilde ana metni değiştirmemelidir. Muhakkıkın, şahsi fikrini, müellifin görüşü olarak aktarması hem tarihe haksızlık yapmak hem de ilmi emaneti çiğnemek olacaktır. Bir yazmayı, tahrife (*metathesis*) uğratmaktansa tahkik etmemek, daha iyidir.⁸¹

3.3.2. Metin Yazım Kuralları ve Noktalama İşaretleri

Ana metin okunmaya ve yazılmaya başlandığında, ilk sayfadan başlamak üzere her sayfanın rakamı ve sayfanın ön ya da arka yüzü olduğu kaydedilir. Bunlar için kullanılan simgeler ön yüz için *vech* kelimesinin Arapça remzi olan و harfi, arka yüz için *zahr* kelimesinin Arapça remzi olan ط harfi kullanılır. Metin içerisinde gösterilirken köşeli parantez arasına alınır. Bu noktada farklı gösterimler söz konusu olsa da İSAM tahkik kurallarının bu alanda

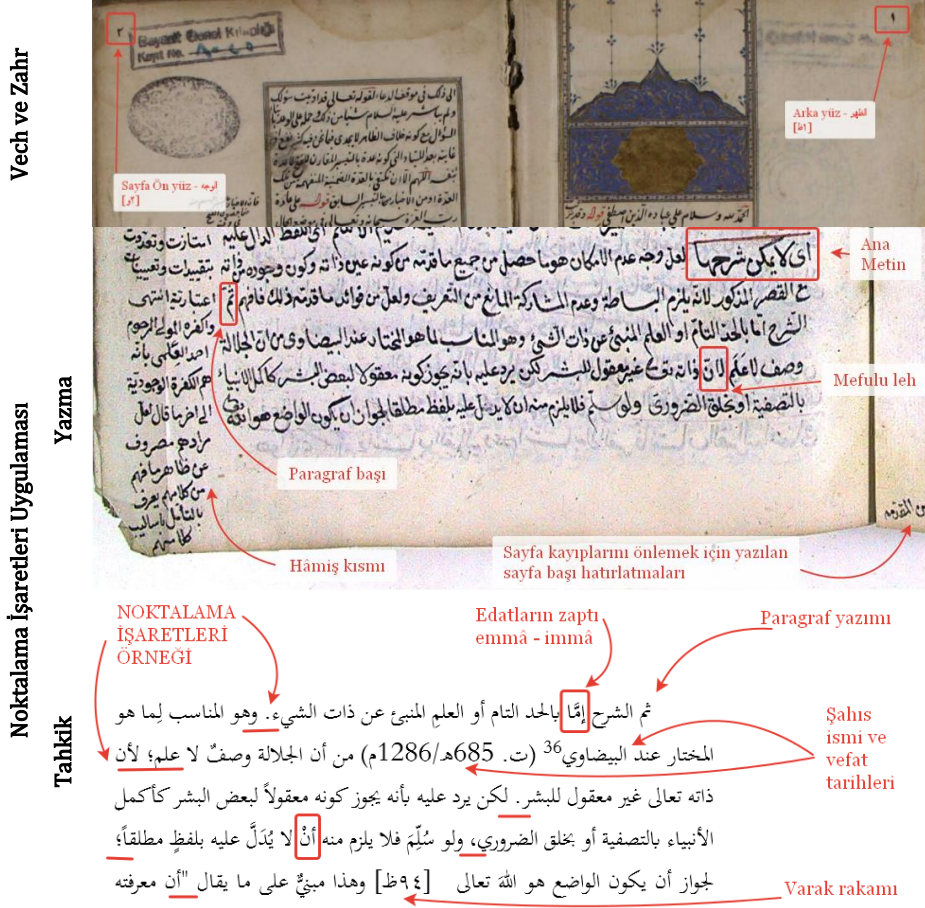
⁸¹ es-Samerrai, *The critical editions of manuscripts: past, present and future*, 13-15.

ortak bir dil oluşturduğunu ifade etmek gerekir. Tahkiklerde standart bir dilin yakalanması için yüksek lisans ya da doktora tezlerinde İSAM tahkik kurallarının uygulanması, çalışmaların düzeyine de katkı sağlayacaktır.⁸² Aynı zamanda yazmayı inceleyen kişiler, aradıkları bilgiye daha rahat ulaşabileceklerdir.

Sayfa eksikliğinin olup olmadığı kontrol edilir. Bunun pratik yolu, zahr tarafının – genellikle- alt köşesinde bulunan ve bir sonraki sayfanın ilk kelimesini ifade eden *ta'kibât* (*catchword*) kayıtlarıdır. Bunlar sayfa kayıplarını önlemek için yazılan sayfa başı hatırlatmalarıdır.

Klasik Arapça'da noktalama işaretleri ve paragraf düzeni bulunmamaktadır. Muhakkıkın cümleleri okurken nokta, virgül ve soru işareti gibi uygun noktalama işaretlerini kullanması gerekir. Türkçe'den farklı olarak Arapça'da *mefulü lehten* önce noktalı virgül kullanılmaktadır.

Şekil 3. Ma'âküdü't-tirâf'ta (Beyazıt 8025) Vech ve Zahr Uygulaması ile İhlas Suresi Haşiyesi'nde (Süleymaniye, Reşid Efendi 1072) Noktalama İşaretleri Uygulaması



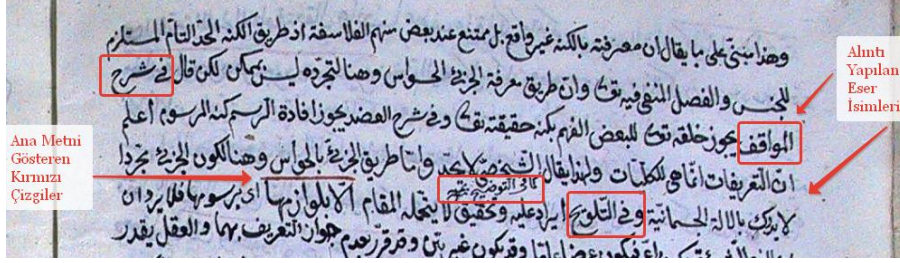
⁸² Okan Kadir Yılmaz, *İSAM tahkikli neşir kılavuzu* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018), 1-30.

36. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي، تحقيق محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت بدون تاريخ، 347/5.

3.3.3. İsimler, Vefat Tarihleri ve İktibaslar

Muhakkık, tahkik esnasında şahıs, kitap ve yer isimleri ile karşılaşabilmektedir. Bu isimlerin doğru şekilde yazılması önem arz eder. Şahıs isimleri yazıldıktan sonra parantez içerisinde vefat tarihleri verilmelidir. Bilgi alıntısı varsa bu kaynak kontrol edilerek cilt ve sayfa numarası verilmelidir. Buna göre muhakkık, aynı zamana bir eserin bilimsel verilerini de tahlil eden kişi olmaktadır.

Şekil 4. Hâdimî'nin İhlas Suresi Haşiyesi'nde (Süleymaniye, Resid Efendi 1072) İsimler, Vefat Tarihleri ve İktibaslar Uygulaması



لكن قال في شرح المواقف: "يجوز خلقه تعالى للعضد فهمه بكنه حقيقة تعالي³⁷، وفي شرح العضد³⁸ يجوز إفادة الرسم كنه المرسوم." Eser isimleri bolt ve hareketli yazılır.

اعلم أن التعريفات إنما هي للكليات ولهذا يقال - كما في التوضيح -: "الشخصي لا يجد وأما طريق الجزئي فبالحواس"³⁹، وهنا لكون الجزئي مجرداً لا يدرك بالآلة الجسمانية. وفي التلويح إيراد عليه وتحقيق لا يتحمله المقام.⁴⁰ Hemzeler Belirlenir.

(إلا بلوازها) أي برسومها. فلا يرد أن⁴¹ لازم الشيء قد يكون أعم فيكون عرضاً عامتاً

37 شرح المواقف للبخاري، الطبعة الأولى على نفقة الحاج محمد أفندي ساسي المغربي التونسي، مطبعة السعادة، مصر 1325/1907م، 236/1.

38 كتاب "شرح العضد على شرح مختصر المنتهى الأصولي" المسمى "شرح مختصر المنتهى الأصولي" لعبد الرحمن الإيجي (ت. 1355/756م). وهذا شرح من شروح "مختصر ابن الحاجب (ت. 1249/646)" المعروف باسم "مختصر المنتهى الأصولي" ومنتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل". انظر شرح العضد للإيجي على شرح مختصر المنتهى الأصولي (خطبه ووضع حواشيه فادي نصيف - طارق يحيى، دار الكتب العلمية، بيروت 1421/2000م، ص 16-17.

39 رح ج: بالحواس. التوضيح لصدر الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت بدون تاريخ، 28/1.

40 شرح التلويح للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت 1377/1957م، 28/1. Hem nüsha farkı hem de kaynak atfı olduğunda aralarında altı karakter boşluk bırakılır

41 فلا يرد أن.

Atf yapılan kaynak kontrol edilir

Nüsha Farkı

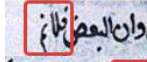
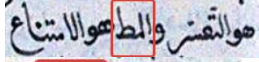
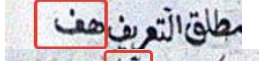

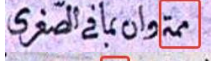
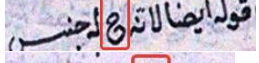


Metinde geçen eser isimleri, kalın yazılır. Alıntı ya da atf yapılan bilginin söz konusu kaynağa bulunup bulunmadığı kontrol edilir. Dipnotta müellifinin ismi belirtilerek atf yapılır. Alıntı yapılan kaynağıdaki bilgi bulunamazsa dipnotta kaynağa ulaşılamadığı ifade edilir.

Metinler içerisinde vefat tarihi gösteriminin büyük bir önemi vardır. Zira bir müellifin kendinden asırlar sonra yaşamış olan bir kitaptan alıntı yapamayacağı aşikârdır. Yazma eserler, tarih boyunca elden ele geçer. Yazmaya sahip olanların/ *temellük*, sayfa kenarlarına ya da satır aralarına uygun gördükleri bazı ek bilgileri yazdıkları bilinmektedir. Muhakkıkın buna dikkat etmeyerek sayfada gördüğü her bilgiye ana metin muamelesi yapması, oldukça ciddi hatalara yol açabilir. Vefat tarihinin önemine dair Ebû Hâtim İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) tahkik edilerek yayımlanan *Kitâbü's-Sikât* adlı eserinden bir misal verilebilir. Kitapta İbn Hibbân'ın İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashâb* adlı eserinden alıntı yaptığı görülmektedir.⁸³ Oysa tarihsel olarak İbn Hibbân'ın bu tür bir alıntı yapabilmesi imkânsızdır. Zira İbn Abdilber en-Nemerî, İbn Hibbân'ın ölümünden sonra 368/978 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir.⁸⁴ Dolayısıyla eser de İbn Hibbân'ın vefatından sonra kaleme alınmıştır. Ayrıca İbn Abdilber, ilgili rivayeti aktardıktan sonra rivayetin sahih olmadığını da (*Jeys bi kâim*) ifade etmektedir.⁸⁵ Kanaatimizce İbn Hibbân'ın eserinde yer alan bu alıntının nedeni, muhakıkın vefat tarihlerini gözardı etmesidir. Tahkik edilmiş metinlerde ortaya çıkabilecek bu tür problemlerin çözümü için eserin günümüzdeki versiyonundan geçmişe doğru gidilerek tüm yazılı metinlerinin karşılaştırılması gerekir.⁸⁶ Soyağacı (stemmatik) olarak ifade edilen bu zorlu yöntemin oldukça uzun bir emek gerektireceği pek tabiidir.

3.3.4. Kısaltmalar

Yazmalar içerisinde sık kullanılan kısaltmalar bulunmaktadır. Bu kısaltmalar veya remizler, yazmaların kaleme alındıkları dönemde ilim erbabınca bilinmektedir.⁸⁷ Ancak günümüzde kısaltmalar ana metin içinde açık bir şekilde yazılır. Dipnotta farklılıklar gösterilmez.

Tablo 1. Süleymaniye, Reşid Efendi 1072 Yazmasında Kullanılan Bazı Kısaltmalar

N	Yazma	Kısaltma	Karşılığı
1		لا نم	لا نُسَلِّمُ
2		المط	المَطْلُوبُ
3		هف	هذا خُلْفٌ
4		الظ	الظَّاهِرُ
5		ممة	مَمْنُوعَةٌ
6		ح	حَيْثُ
7		بط	باطِلٌ
8		الخ	وأما قوله: "ولما كان كذلك ... إلى آخره" دليلٌ

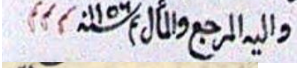
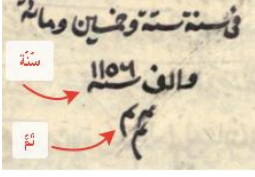
⁸³ Ebû Hâtim Muhammed İbn Hibban, *Kitâbu's-Sikât*, thk. Hâfız Azîz el-Kâdirî en-Nakşibendî (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973), 1: 42.

⁸⁴ Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 269.

⁸⁵ Ebû Ömer Cemaeddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubi İbn Abdülber en-Nemerî, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-ashab*, thk. Âdil Mürşid (Amman: Dârü'l-A'lâm, 2002), 37-38.

⁸⁶ Maas v.dğr., *Stemmatik*, 80.

⁸⁷ Abdülmecid Diyab, *Tahkikü't-türasi'l-Arabi: menhecüh ve tatavvurüh* (Kahire: Darü'l-Mearif, 1983), 141.

9		م م م	تَمَّ
10		س م م م	سنة 1156 تَمَّ

3.3.5. Tashihler

Yazmalarda iki tür tashih söz konusudur. İlki, müellif nüshalarında rastlanan ve bizzat müellifin eserini yazmasından ya da yazdırmasından sonra, metni son okumaya/ *redaction* tabi tutarak yaptığı düzeltmelerdir.

Tashihlerin ikinci şekli, müstensihin yaptığı düzeltmelerdir. Müstensih bir nüshayı çoğalttıktan sonra ikinci bir okuma yapar. Birisine okutturarak karşılaştırma/ *mukabele* de yapabilir. Bu durumda, istinsah esnasında gözden kaçırdığı kelime, harf ya da cümle hatalarını tespit eder. Bu düzeltmeleri ise ana metinde her hangi bir karalama yapmadan metnin aralarında ya da kenarında gösterir. Belirli simgelerle bu düzeltmeleri işaretler. Doğru kelimenin ya da cümlenin bitimine صح ya da بدل kelimesi koyarak doğrusunun bu ifade olduğuna işaret eder.

Tashih metinleri uzun olduğunda müstensih tarafından eksik olan yere bir simge konur. Muhakkık, yaptığı karşılaştırma neticesinde, tashihlerin tahrif (*metathesis*) olmadığına kanaat getirirse bunları ana metin içerisine alır. Tashihleri dipnotta göstermesi gerekmez.

Tablo 2. Süleymaniye, Reşid Efendi 1072 Yazmasında Kullanılan Remzler

N	Yazma	Remz	Örnek Yazım Şekli
0			
1		صح	وماهيته، (وأحوال صفاته) الثبوتية كالحياة
2		===	لظاهر الحديث وسائر طرق الحديث
3		ظ	أن الإشارة إلى الذات المقدسة غير ممكن تعريفها
4		بديل 88	الولادة (كما لم يكن وجوده عن فيض غيره. ثم عقبه)
5		...	هذا الدليل: لو تولد عنه مثله لكانت ماهيته مشتركة، ولو مشتركة كانت مشخصة بالمادة، ولو مشخصة بالمادة لكان مادياً، ولو كان مادياً لتولد عن غيره، فلو تولد عنه مثله لتولد عن غيره. وبالتالي باطل، لأن التقدير خلاصه، لأنه لم يولد. وإن نظرت إلى عدم الشرط في ظاهر المقدمات قلت هكذا: "إذا كان ما يتولد عنه مثله لتولداً عن غيره، فلو تولد عن الله مثله لتولد عن غيره" (فالتقدم حق؛ لأن ما يتولد عنه) ماهية مشتركة. Tashih edilmiş cümlemin metne alınışı

⁸⁸ Ahmed Şevki Binbin - Mustafa Tûbî, "Bedel", *Mustalahâtü'l-kitabi'l-Arabiyyi'l-mahtût (mu'cem kodikoloji)* (Rabat: el-Hizanetü'l-Haseniyye, 2005), 55.

3.3.6. Ta'lik, Hamiş ve Minhuvât

Yazmaların kenarında yer alan bilgilere, hamîş (*margin*) adı verilir. Hâşiye, hâmiş, zeyl ve turra kavramlarını topluca ifade etmek için *hevâmiş* ifadesi kullanılır.⁸⁹ Ana metin/nas kenarında ya da aralarında yer alan bilgiler, çoğu zaman açıklayıcı cümleler, örnekler, tanımlar ve yararlı olduğu düşünülen pratik kurallar içerebilir. Bunlar müellife ya da metni okuyan ya da mukabele ve tashih eden müstensihlere veya ilim adamlarına ait olabilir. Müellife ait olan hamîşlerin sonunda –genellikle– *minhu/ منه* ifadesi bulunur. *Minhu kayd* adı verilen bu kısaltma (من استدركات المؤلف) demektir. Kelimenin çoğulu *minhuvât/ منهوات* (*marginalia*) şeklindedir.⁹⁰

Minhu kaydıyla ulaşılan bilgiler, tahkik esnasında dipnotta gösterilir.⁹¹ Mutlaka alıntının sonuna minhu kaydını da koymak gerekir. Böylece okuyucunun, bu cümlenin muhakkıkın değil müellifin ifadeleri olduğunu fark etmesi sağlanır. Zira bazı durumlarda muhakkıkın dipnotta açıklayıcı bilgilere yer vermesi gerekebilir.

Hamîşte yer alan bilgiler çeşitli bilimsel veriler sağlayabilmektedir. Aşağıda misal olarak yer verilen hamîş, Hâdimî'nin kaleme aldığı başka bir risalesine ve tarihine dair önemli bir veri sağlamıştır:

Şekil 5. Hamîş ve Minhuvât Uygulaması



⁸⁹ Gacek, *el-Merci' fi ilmil-mahtutati'l-Arabiyye*, 412.

⁹⁰ Gacek, *el-Merci' fi ilmil-mahtutati'l-Arabiyye*, 35.

⁹¹ Eymen Fuad Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabî'l-mahtût ve ilmi'l-mahtûtât* (Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1997), 2: 553.

Tahkik	<p>سيدكوه. لكن ذلك أشدُّ كلفةً مما ذكرنا. والحاصل أن القصد إنما يتعلق بكونهما قياسين لا قياساً واحداً وإن اتفق في اللفظ كما في بعض وجوه آية الأنفال²⁷.</p> <p>وقد عرفت مما أسلفنا أن المطلوب قد أثبتت بجزأيه. ثم إنه أراد إثباته بطريق آخر على ما هو الظاهر؛ لزيادة الانكشاف، فقال: (لكن كل ممكن فوجوده من غيره) وإلا لزم الدور أو التسلسل أو الترجيح بلا مرجح ولزم الموجود عن المعدوم قد حُزِرَ في محله. لكن أورد عليه بجواز وجوب وجوده لذاته بشرطٍ عدميٍّ</p>
Dipnot	<p style="text-align: right;">Nüshalar</p> <p>27 وفي هامش ر ح ج آ ك: وهو قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْتَعْتَمَّ وَلَوْ أُسْتَعْتَمَّ لَنَوَلُّوا وَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ سورة الأنفال، 23/8. فشكل أول مع أن نتيجته أئز محال، والجواب بالغ إلى اثني عشر، منه ما ذكر. قد فصلناه في رسالة مستقلة. منه عني عنه.</p> <p style="text-align: right;">Minhuvat</p> <p style="text-align: right;">Yazara ait ayrı bir çalışmaya atf</p>

Hamîste “Bu konuyu, ayrı bir risalede detaylı olarak açıkladık” ifadesini kullanan Hâdimî, eserin varlığını ve söz konusu eserin Enfâl Suresinin 23. Ayeti ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. Böylece risalenin, tahkik edilerek yayımlanması mümkün olmuştur.⁹²

3.3.7. Ayetlerin Yazımı ve Hadislerin Tahriri

Yazmalarda ayetlerden ve hadislerden iktibaslar bulunur. Bu iktibaslarda ayetin hareketli metni, ayet parantezi ﴿ ﴾ içerisinde gösterilir. Parantezden sonra ise *surenin adı* ve *sure/ayet rakamı* verilir. Ayetin sadece bir kısmı istişhad için kullanılıyorsa ayetin tamamını değil sadece istişhad için kullanılan kısmı yazılır. Kıraat farklılıklarına dikkat edilir.⁹³ Tahkik sırasında hadislerin hareketli metinleri, parantez « » içerisinde yazılır ve hadis kaynaklarından araştırılır. Hadisin istişhad kısmı ana metinde, sened ve metnin tamamı ise dipnotta yer almalıdır. Ayrıca muhaddislerin, hadisin sıhhati hakkındaki kanaatleri aktarılmalıdır. Muhakkık, hadisin sıhhati konusunda tercih yapmak zorunda değildir:

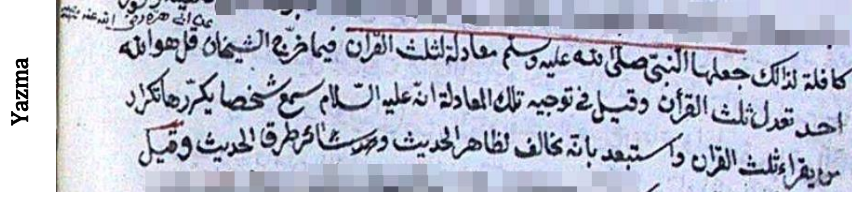
Şekil 6. Ebüssuud Efendi'nin Müellif Nüshasında Ayet, Rakam ve Ana Metin Yazımı Uygulaması.

Ayetlerin Yazımı

الى جملة مجازاً عن سيره اقامة للمسبب مقام السبب كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ [النحل، 98/16] تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ﴾ [النحل، 98/16] ونظائره، وقد فعله حيث قال: (كأنه قيل: يسترنا لك فتح مكة... إلخ) وعلى هذا فالظاهر حمله على الإخبار بالتيسير الواقع أي التسهيل الحاصل وقت الإخبار لا على الوعد بالفتح المتوقع فإن موسى سأل ربه بقوله: ﴿وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي﴾ [طه، 26/20] أن يسهّل عليه أمره الذي هو خلافة الله تعالى في أرضه وما يصحبها من الشؤون الحادثة شيئاً فشيئاً كما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في مقامه، وقد أجيب إلى ذلك في موقف الدعاء بقوله تعالى: ﴿فَقَدْ أُوتِيَ سُؤْلُكَ يَا مُوسَى﴾ [طه، 36/20] وم يباشر عليه السلام

⁹² Harun Bekiroğlu, “Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri Hakkında Risalenin Tahkiki Neşri”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4 (2016): 98-100.

⁹³ Selâhaddin Müneccid, *Kavaidu tahkiki'l-mahtutat* (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1987), 9.



Yazma

HADISLERİN TAHKİKİ VE TAHRİCİ

Salavat ve rahmet ifadelerinin yazımı

Tahkik

كافلة لذلك جعلها النبي صلى الله عليه وسلم معادلة لثلث القرآن فيما خرَّج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه¹¹³ «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» تَعَدُّلُ ثُلُثِ الْقُرْآنِ». ¹¹⁴ وقيل في توجيه تلك المعادلة: إنه عليه السلام سمع شخصاً يكررها تكررًا من يقرأ ثلث القرآن،¹¹⁵ واستبعد بأنه مخالفٌ لظاهر الحديث وسائر طرق الحديث.¹¹⁶ وقيل: لأن

Hadis Tahrici

Dipnot

Dipnotta hadislerin tam metnlerinin gösterimi ve yazımı

Hadisin kaynağı ve sıhhati

Bilginin Kaynağı

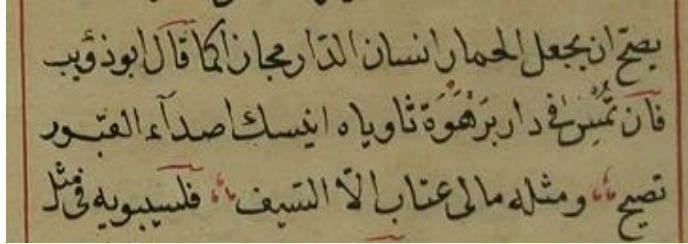
- 114 الحديث «والذي نفسي بيده إنما تعادل ثلث القرآن»، وفي مسلم عن أبي الدرداء قال: «إن الله جزأ القرآن ثلاثة أجزاء فجعل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ جزءاً من أجزاء القرآن»، وفي مستند أحمد: «عن أبي الدرداء عن رسول الله ﷺ قال: أما ينشطيع أحدكم أن يقرأ ثلث القرآن في ليلة؟ قالوا: لئن أضعفت من ذلك وأضعج. قال: إن الله عز وجل جزأ القرآن ثلاثة أجزاء فجعل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ جزءاً من أجزاء القرآن». تغليظ شعيب الأازولي: إسناده صحيح على شرط مسلم. صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها 45؛ مسند أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة بدون تاريخ، 443/6.
- 115 أخرتاً فثبتت في صحيحه، عن مالك، عن عبيد الله بن عبد الرحمن، عن عبيد بن عمير قال: سمعت أبا هريرة يقول: أتيتنا مع رسول الله ﷺ، فسمع رجلاً يقرأ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد﴾ فقال رسول الله ﷺ: «وجبت» فمأثراً: ماذا يا رسول الله؟ فقال: «الحق». النسائي، صفة الصلاة 70.
- 116 الإفتان للسبوي، تحقيق أحمد بن علي، دار الحديث، القاهرة 1425/هـ، 2004/م، 412/4.

3.3.8. Şiirlerin Kaynaklandırılması

Yazmada bulunan şiirlerin divanlarda bulunup bulunmadığı tespit edilir. Beyitler, hareketli olarak aktarılır. Nüshada yazım farklılığı olsa da divandaki metin esas alınır. Beyitte geçen ve açıklanması gereken kelimeler varsa bunlar da dipnotta açıklanır.

Şekil 7. Yusufendizâde'nin (ö. 1167/1753) Ta'lika ala Tefsiri'l-Kâdî fi kavlihi te'ala: "Tâ hâ mâ enzelnâ aleyke'l-Kur'ane liteska" İsimli Risalesinde Şiir ve Alıntı Uygulaması.⁹⁴

Yazma



⁹⁴ Harun Bekiroğlu, "Tefsirde Ta'lik Geleneği Üzerine Bir İnceleme: Yusuf Efendizâde'nin Beyzâvî'nin Taha Suresi'nin İlk Âyetlerine Yaptığı Yorum Üzerine Ta'liki", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu 1* (2017): 204.

Tahkik	<p>Açıklanması gereken kelime örneği</p> <p>يصح أن يجعل الحمار انساناً الدار مجازاً كما قال أبو ذؤيب الهذلي: 23.</p> <p>فإن نُحْمِسَ في قبرٍ بَرَهْوَةَ 24 ثابواً</p> <p>أنيستك أصداءُ القبور تصيحُ</p> <p>ومثله: "ما لي عتابٌ إلا السيف" 25 فلدسيبويه (ت. 796/180) في مثل</p> <p>Kaynağı verilmeyen beyitlerin kaynakları dipnotta verilir.</p>
Dipnot	<p>الكاتب لسيبويه، 320/2. 23</p> <p>في هامش ح: الرهوة والرهو المكان المرتفع والمنخفض أيضاً يجتمع فيه الماء. وهو من الأضداد. ورهوة في شعر أبو ذؤيب عقبه بمكان معروف. والصدى ما يجيبك مثل صوتك في الجبال ونحوها. جمهرة اللغة لابن دريد، 208/2. 24</p> <p>في هامش ح: وكذا قول الآخر: (وتَلَدْتُ لَيْسَ بِهَا أُنَيْسٌ إِلَّا التَّعَافِيرُ وَالْأُغَيْسُ). التعافير: جمع اليعفور وهو ولد البقرة الوحشية وولد الظبية. واليعيس -بالكسر- الإبل البيض يخالط بياضها شيءٌ من الشقرة. لسان العرب لابن منظور، 364/15. الواو في البيت وإو زب التي لا تدخل إلا على مُنْكَرٍ. تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، 521/40. 25</p>

3.3.9. Hataların Tashihi

Arapça'da fiillerin ve zamirlerin cinsiyete göre eril ya da dişil olarak kullanılması söz konusudur. Çoğunlukla müstensih, yazıyı aktarırken zamirleri ya da muzari fiildeki muzaraât harflerini yanlış yazabilmektedir. Muhakkık, metnin özünü bozmamaya dikkat ederek cümle- nin Arap dili kurallarına göre yazıldığından emin olmalıdır.

Arapça'da bazı fiillerin belirli harfi cerlerle kullanımı da dikkat çeken bir niteliktir. Önemli bazı yazmalarda müellif hatası olarak yanlış harfi cer kullanımı söz konusu olabilmektedir. Muhakkık, tahkik esnasında bu tür yazım hatalarını (*scribal errors*) düzeltmelidir. Ancak muhakkığın, müellife ait olan ve tahkik sırasında karşılaştığı ve yanlışlığı bariz olan tüm hataları dipnotta göstermesi gerekmez.⁹⁵ Örneğin عبد الله بن عمر olarak aktarılan bir isim, herhangi bir nüshada عبد الله بن عمر şeklinde yazılmış olabilir. Gayn harfindeki hata, herkesçe müsellem olduğundan dipnotta bu hatayı göstermek gerekmez. Ayrıca hattattan kaynaklanan kelime ya da satır tekrarları da düzeltilmelidir.⁹⁶

Arap dili gramerine dair hataların, müellif nüshasında bulunması ya da bulunmaması, müellifin dil hâkimiyetini gösteren işaretlerden sayılmaktadır. Dolayısıyla *dirâse* kısmında bu nitelik ile ilgili açıklama yapmak, faydalı olacaktır.⁹⁷

3.3.10. Terimler

İslam ilimlerinin teşekkül sürecinde kullanılan kavramlar, bilim tarihinde farklı şekil- lerde tanımlanmıştır. Kavramların herkes tarafından ortak olarak tanımlanma süreci bazen birkaç asrı bulmuştur. Dolayısıyla herkesin benimsediği bir terimin farklı bir anlamda kullanıldığı bir metinde, bu terimin dipnotta açıklanması gerekir.⁹⁸ Bazen herkesçe sık bilinen bir ilmin adı, az kullanılan bir kelime ile de tarif edilmiş olabilir. Örneğin *el-Mizâniyye* ifadesi, Mantık için kullanılır. Aynı durum *kinâye* kelimesi için de geçerlidir. Belağat terimi olarak bilinse de ilk dönemlerde *kinâye* kelimesi, zamir yerine kullanılmıştır.⁹⁹ Dolayısıyla hangi an- lamın kastedildiğine dair dipnotta açıklayıcı bir bilgi bulunmalıdır.

⁹⁵ Diyab, *Tahkikü't-türasi'l-Arabi: menhecüh ve tatavvurüh*, 254.

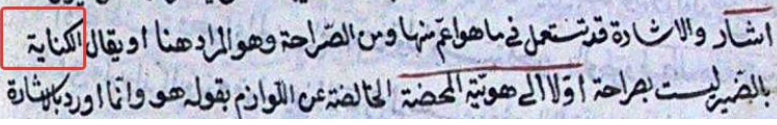
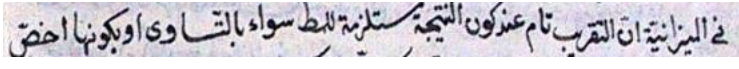
⁹⁶ Gacek, *el-Merci' fi ilmi'l-mahtutati'l-Arabiyye*, 47-48.

⁹⁷ Bergstrasser, *Usulu nakdi'n-nusus ve neşri'l-kütüb*, 75-76.

⁹⁸ Mahmûd Muhammed Tanahi, *Medhal ilâ tarihi neşri't-türâsi'l-Arabi maa muhadare ani't-tashif ve't-tahrif* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1984), 309-310.

⁹⁹ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Hem'ü'l-hevami fi şerhi Cem'i'l-cevami*, thk. Ahmed Şemsuddin (Beirut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1: 190.

Şekil 8. Kinâye ve Mizâniyye Kelimelerinin Örneklem Uygulaması.

Kinâye	Yazma	
	Tahkik	(خاتمة) أي نتيجة وخلاصة لما سبق كله. إذ نتيجة الشيء تتأخر عن الشيء وتكون في خاتمته. (أشار) والإشارة قد تستعمل في ما هو أعم منها ومن الصراحة وهو المراد هنا، أو يقال: "الكناية" بالضمير ليست بصراحة ¹⁰⁴ (أولاً إلى هويته المحضة) الخالصة عن اللوازم بقوله: ﴿هُوَ﴾، وإنما أورد بالإشارة لأنها التي لا اسم لها إلا بأنه هو؛ إما
Mizâniyye	Yazma	
	Tahkik	في الميزانية ³⁰ : أن التقريب تام عند كون النتيجة مستلزماً للطلوب سواء بالتساوي أو بكونها أخص
Kinâye	Dipnot	¹⁰⁴ الكناية عند الكوفيّين تستعمل لمرجع الضمير. قال ابن هشام: "ولتعلم أن المضمرة والضمير اسمان لما دل على متكلم، أو مخاطب، أو غائب كأنها، وأنت، وهو، وتسميته مضمراً أجرى على قياس التصريف؛ لأنه من أضمرته، أي: أخفيته، وأما الضمير فعلى حد قولهم: عقدت العسل فهو عقيد؛ أي: معقد. والكوفيون يسمونه كناية ومكي؛ لأنه ليس بالاسم الصريح." وأما السيوطي، فقد استغنى بعده عن خذوه، فقال: "هذا مبحث المضمرة، والتعبير به وبالضمير للضميرين. والكوفيون يقولون: الكناية والمكينة. ولكونه أفاضاً محصورة بالغد، استغنيا عن حده، كما هو اللأق بكل معدود، كحروف الجر." انظر الاعتراضات النحوية في منار الوقف والابتداء لابن الأنباري لرضا عبد الجيد السيد فرج عزام، رسالة مقدمة لتليل درجة التخصص الماجستير في اللغويات العربية، 1426هـ/2005م، ص 163؛ شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب لعبد الله بن يوسف، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد، دار الطلائع، القاهرة، 2004م، ص 168؛ هم الهوامع في شرح جمع الجوامع للسيوطي، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ/1998م، 190/1.
	Dipnot	³⁰ المراد بـ"الميزانية" علم المنطق. انظر: شرح المطالع لقطب الدين الرازي، 8/1.

3.3.11. Kaynakça ve İndeks

Nassın yazımı tamamlandıktan sonra kaynakça ve indeks başlığı altında eserin temel referanslarının arz edilmesi gerekir.¹⁰⁰

3.4. Dirâse: Eseri Yorumlayabilmek

Dirâse, yazmanın dış unsurlarının ve tahkik esnasında yazma üzerinde icra edilen çalışmaların anlatıldığı bölümdür. Tanımda ifade ettiğimiz "yazmanın dış unsurları" kaydı ile kastedilenler şunlardır: (a) Eserin İsmi, (b) Müellifin Hayatı, (c) Eserin Müellife Aidiyeti (d) Kaleme Almış Gerekçesi ve Yazıldığı Tarih (e) Müellifin Yararlandığı Kaynaklar (f) Eserin Konusu ve İlim Tarihindeki Önemi (g) Tahkikte Takip Edilen Yöntem (h) Nüshalar ve Özellikleri, Tahkikte Esas Alınan Nüsha Hakkında Bilgi (i) Yazmada Kullanılan Kısaltmalar (j) Nüshaların İlk ve Son Varaklarının Görüntüleri.

¹⁰⁰ Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabî'l-mahtût ve ilmi'l-mahtûtât*, 1997, 2: 555-556.

884 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

Dirâse, tahkik bitirildikten sonra yazılmalıdır.¹⁰¹ Tahkik sırasında uygulanan yöntem ve çalışmalar, bu kısımda ele alınır. Her yazma, müellifinin yöntem ve üslubunu yansıtır. Dolayısıyla bazen tahkik edilen eserin hususi bir yöneme tabi tutulması gerekebilir. Her yazma, farklı nitelikler ve sürprizler barındırabilir. Dirâse kısmında, tahkikin bütün süreci ve usulü anlatılmalıdır. Mesela Hadis alanıyla ilgili bir yazmanın dirâse bölümünde, müellifin metinde yer verdiği rivayetlerin sıhhat derecesini açıklamak gerekir.

Her yazmanın kaleme alınış hikâyesi bulunur. Müellif eserini, kıramayacağı bir kişinin talebi üzerine, öğrencilerinin soruları üzerine ya da birine *reddiye* amacıyla kaleme almış olabilmektedir. Eserin *temellük* kaydı, yazım hikâyesi, tarihi, özel bir koleksiyonda ise buna dair bir işaret, eserin veraset yoluyla ya da hibe yoluyla intikaline dair bilgiler ve kütüphane mührü başta olmak üzere eserin hikâyesine katkı sağlayacak malumatın bulunduğu ilk sayfaya *hardü'l-metin* adı verilir.¹⁰² Aşağıda eserin yazılış hikâyesinin tespitini sağlayan *nadir* bir varak ve yazılış serüveni yer almaktadır.

Şekil 9. Ma'âküdü't-tirâf'ın Kudüs'te Bulunan Müellif Müsevvedesinin Serlevhası ve Temellük Kaydı.

Yazma		<p>ÖRNEKTİR! Eserin İsmi ve Zaptı</p> <p>Bölüm Başlığı → ب. التحقيق</p> <p>معاقِد الطَّرَافِ فِي أَوَّلِ تَفْسِيرِ سُورَةِ الْفَتْحِ مِنَ الْكَشَافِ⁴⁷</p>
Tahkik		

¹⁰¹ Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabî'l-mahtûd ve ilmi'l-mahtûtât*, 1997, 2: 555.

¹⁰² Ramazan Şeşen, "Tatavvur hurûdu'l-metn fi'l-mahtûtâtî'l-İslâmiyye", *el-Va'yü'l-İslami: İlmü'-mahtûtâtî'l-arabi: buhus ve dirasat*, trc. Taha Mustafa Emin, 79 (2014): 519.

Dipnot	Nüsha Simgeleri ve Farklılıklar	
	47	و: حاشية على أوائل تفسير سورة الفتح من الكشاف للعلامة أبي السعود العمادي. ف: هذه رسالة معلقة على الكشاف في سورة الفتح لمولانا وسيدنا أبي السعود الإشتيبي سلم الله تعالى في الدارين آمين: م: رسالة في تفسير الفتح لعلامة المفسرين المولى أبي السعود العمادي عليه الرحمة ومن خطه نقلت: ل: هذه رسالة لأبي السعود من الكشاف من أول سورة الفتح.
	48	Valpova
	49	Şikloş
	50	Esztergom أو Estergon
	51	تعرف بأسماء مختلفة. منها: İstolni Belgrad, İstolni Belgrad, Székesfehérvár
	52	ر + الحمد لله المالك. تملك هذه الحاشية حقير العباد وفقير الفؤاد محمد ابن بدير القدسي سنة 1179 هـ. ف ب م ل و س د - الحمد لله تعالى مستؤدة حررت في أثناء فتح الحصون المسماة... وحسبنا الله تعالى ونعم الوكيل.
		Yer İsimlerinin Zaptı
		Eksik Bilgi Uzun ise Sadece Başlangıç ve Son kısımları Yazılır
		Nüshalardaki Eksik Bilgiler - Fazla Bilgiler + ile gösterilir

Ebüsuud Efendi'nin kaleminden çıkan bu *müsevvede*, oldukça önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Adı *Ma'âkidü't-Tirâf fî evveli Süreti'l-Fethi mine'l-Keşşâf* olan yazmanın ilk sayfasında risalenin yazıldığı yer ve dönem yer almaktadır. Bu bilgiler, eserin diğer nüshalarında bulunmamaktadır. Ayrıca *müsevvede*, eserin yazarın kaleminden çıktığı ilk versiyona verilen isimdir. Daha sonra müellif eserini gözden geçirir ve dilerse ilaveler ve çıkarmalar yapar. Eğer eser müellif tarafından tashihe uğrayıp son halini almışsa *mübeyyze* olarak anılır.¹⁰³ Bu bilgileri yorumladığımızda eserin yazılış tarihi, ortamı ve Osmanlı dönemi ulema-umera ilişkisi ve ders halkaları gibi pekçok bilgi ortaya çıkmaktadır. Ebüsuud Efendi şöyle demektedir:

"Allah'a hamdolsun! Valpova, Şikloş, Estergon ve İstolni Belgrad isimleriyle anılan kaleleri ve bunlar dışındaki çetin hisarların fethi esnasında hicret-i nebevînin 950 yılı Rebülevvel ayında kaleme aldığım ilk baskıdır / *müsevvede*. Allah bize yeter! Ne güzel vekildir O!"

Bu ifadelerle göre yazmanın tarihi ve yazıldığı dönemi hakkında şunları söyleyebiliriz:

Ebüsuud Efendi, Rebülevvel 944 yılında (Ağustos 1537) Rumeli kazaskeri olmuş ve ardından da 945/1538 yılında sefere çıkmıştır. Uzun bir süre devam eden Kara Boğdan, Estergon ve Budin (fethi tarihi 1541) seferlerinde Kanunî Sultan Süleyman'ın yanında yer almıştır. Budin'in fethinden sonra şehirdeki ilk Cuma namazını da 11 Cemâziyelevvel 948 (2 Eylül 1541) tarihinde Ebüsuud Efendi kıldırılmıştır.¹⁰⁴

Kaynaklar *Ma'âkidü't-Tirâf*'in bu seferde yazıldığını göstermektedir. Kâtip Çelebi (ö.1067/1657) bu durumu "kâfirlerle yaptığı bir sefer sırasında kendisine [*Keşşâf*] okutulunca *Ma'âkidü't-Tirâf fî evveli Süreti'l-Fethi mine'l-Keşşâf* adlı eserini yazdı" cümleleriyle ifade etmektedir.¹⁰⁵ İbnü'l-İmâd (ö.1089/1679) ise "Ebüsuud'un *Keşşâf*'in bir takım bölümleri üzerine yazdığı bazı haşiyeler bulunmaktadır. Bunları [Kanunî] Sultan Süleyman'a [*Keşşâfı*] okuturken bir araya getirdi" demektedir.¹⁰⁶

Ebüsuud Efendi, eserini bu seferde kaleme almıştır. Sefer sırasında sultan ile birlikte *Keşşâf Tefsiri*'nden Fetih Suresi'ni mütala etmişlerdir. Fethi niyetiyle bir gazvede buldukları için de Fetih Suresi'nin ders olarak mütalası tercih edilmiştir. Eserin kaleme alınmasını gerektiren neden şu olmalıdır: Zemahşerî mu'tezilenin benimsediği "insanın kendi ihtiyari fiillerini yarattığı" görüşündedir. Bundan dolayı ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ﴾ ifadesini "fethi biz meydana getirdik" şeklinde yorumlamak yerine "fethi kolaylaştırdık" şeklinde tevill etmiştir.

¹⁰³ Seyyid, *el-Kitâbü'l-Arabî'l-mahtût ve ilmi'l-mahtûtât*, 1997, 2: 331.

¹⁰⁴ Ahmet Akgündüz, "Ebüsuud Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 365.

¹⁰⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1971, 2: 1480-1481.

¹⁰⁶ İbnü'l-İmad, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, 9: 585.

886 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

Ebüs-suud Efendi'nin ders halkasındaki sorunsal –belki de- “Macaristan fethini kim gerçekleştirmiştir?” meselesidir. Mekke'yi Hz. Peygamber fethetmesine rağmen ayette fetih eylemi, Allah'a nispet edilmiştir. Bu görüş ehl-i sünnet açısından tevile gerek duyulmayacak bir mesele olmasına rağmen Ebüsuud Efendi, Zemahşerî'yi tutarlı bir yorumda bulunmaya götürecek istidlallerle bu meseleyi izah etmeye çalışır.

Ele aldığımız eser yazım hikâyesi, pek çok yazma için söz konusudur. Muhakkık'ın diraseyi kaleme alırken yazmanın ilim tarihindeki yerini tespit etmesi, çalışmayı okuyacak kişiler için oldukça yararlıdır. Dolayısıyla dirâse, muhakkıkın bilimsel bir çalışması olarak kabul edilmelidir. Zira dirâsenin yazımı, eserin kıymetine dikkat çekebilecek ya da kimi durumlarda hak ettiği değeri düşürebilecek hassas bir meseledir.

SONUÇ

Müslümanların yazıya ve yazı malzemesine olan ilgileri, Kur'an ve hadis gibi dini metinleri öğrenme ve aktarma arzularına dayanır. Bu ilginin artmasında, Hz. Peygamberin ilim öğrenmeye ve öğretmeye yönelik teşviklerinin de etkisi vardır. Vahiy kâtipleri sistemiyle görülen düzenli yazı yazma eylemi, mushaf yazımı ve hadis tedvini süreçleriyle birlikte müslümanlar arasında gittikçe artan bir yoğunlukta görülmeye başlamıştır. İlk dönemlerde dini öğretiyi aktarma ihtiyacına bağlı olan yazı, daha sonra sanatsal dokunuşlarla buluşmuştur. Sanatın yazıyla buluşması da metne yüklenen ulvi mana ile ilintilidir. Müslümanların metnin içeriğine duydukları saygı, yazıyı güzel ve süslü bir biçimde serdetmelerine neden olmuştur. Tezyin, tezhib, cilt ve hattat gibi kelimeler, bu duygunun yansımalarıyla ortaya çıkmıştır. Yazının ve kitabın tezyini, zamanla tüm bilim dallarına ait çalışmalarda hususi bir düzen ve şekil içerisinde gerçekleşmiştir. Aynı zamanda diplomatik, siyasi/ferman ve ilmi eserlerde belirli yazı şekilleri kullanılarak alanlar birbirinden de ayrılmıştır. Bütün bunlarla birlikte müslümanlar arasında kağıtın üretiminden eserin yazımı ve kitabın ciltlenmesine varana kadar hemen hemen her alanda ayrı uzmanlıklar ve meslekler ortaya çıkmıştır.

Müslüman ilim adamlarının, eserlerini yazarken kendilerine has yöntemler kullandıklarını söyleyebiliriz. Mesela ana metin yazılırken, kenarlarda ve satır aralarında boşluklar bırakılır. Bunun nedeni şerh ve haşiyelerin eklenmesini kolaylaştırmaktır. Ayrıca tashih gerektiren yerde bu boşluklar değerlendirilecektir. Ana metin, dikişlerin olduğu bölüme yakın yazılır. Bunun nedeni, sayfa kenarlarında meydana gelecek aşınmanın ve güvellenmenin/*kebîkec* ana metne daha geç ulaşmasını temin etmektir. Ayrıca hattat, varakın üzerine *mistara* denen bir şablon oturturlar. Böylece çizgi çizilmeden tüm satırlar belirli aralıklarla ortaya çıkar. Buna benzer bilgileri uzatmak mümkündür. Günümüzde ilgi görmeye başlayan *Codicology*/kodikoloji bilimi, bütün bu nitelikler üzerinde çalışmaktadır. Yazmanın içeriğinden daha çok, bir yazmadaki ya da parşömendeki mürekkep, kâğıt ve cilt gibi dış unsurları tahlil edip incelemektedir.

“Yazma eserler bilimi” olarak tanımlanan kodikolojinin gelişimi, tahkik/*critical edition* ilminin de bir takım yeni gelişmelere kapı aralmasına neden olmuştur. Yazmaların restorasyonu ve dijital erişime açılması da bu gelişimi arttıran faktörlerdendir. Bu sayede farklı ülkelerden muhakkıkların ortak çalışmaları mümkün olmuştur. Öte yandan müellif nüshasının bulunmadığı düşünülen bazı eserlerin, müellif nüshalarına erişilmiştir. Bu durum önümüzdeki dönemlerde, daha önce tahkiki yapılmış ve basımı tamamlanmış eserler arasında bir veri farklılığına yol açacağını öngörebiliriz.

Yazmaların tahkik edilmesinin bir takım esaslar çerçevesinde mümkün olduğunu ifade etmek gerekir. Sanılanın aksine yazma tahkiki, tarihi/antika/kadım bir metni dizgiye aktarmak değil bir metnin/*nas* tüm nüshalarını karşılaştırdıktan sonra metni yeni bir okumaya tabi tutarak müellife ait olan ilk versiyonuna ulaşmaya çabalamaktır. *Yeni bir okuma* ile kastettiğimiz, metnin ilim tarihinde ifade ettiği yeri tespit etmek, yazarın dil hâkimiyetini, eserinde kullandığı kaynaklarını, metnin tarihi süreçte geçirdiği ziyadelikleri ve noksanları

tespit etmek, şerh ve haşiyelerinin metne katkılarını ifade etmektir. Bütün bu okuma sürecinde muhakkık, tarafsızlığını korumalı ve bilimsel emanete riayet etmelidir. Akademik düzeyde tahkik çalışmalarına yer veren akademisyenlerin ya da danışmanların, tahkikin genel esaslarına uygun olarak neşredildiğine azami dikkat göstermeleri yararlı olacaktır.

Günümüz ilim dünyasında, tahkik ve kodikolojiye olan ilginin arttığını ifade edebiliriz. Yabancı dil bilen ve tarihi bir varaka, kitabeye ya da parşömene baktığında, tarihin ve bilimin verilerini yorumlayabilme istidadı gösteren genç araştırmacıların, bu alanlara dönük çalışmalarının sosyal bilimlere katkı sağlayacağı öngörülmektedir. Bu tür çalışmaların özelde İslam Tarihi'ne ve İslam Kültür ve Medeniyet tarihçiliğine de fayda sağlayacağı aşîkârdır. Osmanlı döneminde kaleme alınan yazmaların -halen- büyük kısmının tahkik edilmediğini ifade etmek, bu bağlamda yeterli olacaktır. Dolayısıyla erişilmemiş herhangi bir metnin bulunduğu bir alanda, kesin yargılarda bulunabilmek de mümkün olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Ahfeş el-Evsat, Ebû'l-Hasan Saîd b Mes'ade el-Mücaşîi. *Meâni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990.
- Ahterî, Mustafa b. Şemseddin el-Karahisarî. "Kürrâse". *Ahterî-i kebîr*. İstanbul: Dârü't-tibâati's-sultaniyye, 1256.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuud Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10: 365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Aktan, Ali. "Osmanlı Vesikalarında Kullanılan Kağıt, Kalem, Mürekkep ve Nâmelerin Teçhizi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*. 8 (1988): 227-237.
- Amin Safaripour. "Persian traditional crafts: Traditional Bookbinding". Erişim: 06 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=XgQ-x-1hRQ4>. t.y.
- Ayverdi, İlhan. "İhkak". *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük = Kubbealtı lughatı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Ayverdi, İlhan. "Tahkik". *Asırlar boyu tarihi seyri içinde misalli büyük Türkçe sözlük = Kubbealtı lughatı*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2005.
- Bekiroğlu, Harun. "Ma'âkidü't-tirâf fi evveli sureti'l-Feth mine'l-Keşşâf". *İslâm Araştırmaları Dergisi*. 42 (2019): 107-148.
- Bekiroğlu, Harun. "Muhammed Hâdimî'nin Enfâl Suresinin 23. Âyetini Tefsiri Hakkında Risalenin Tahkikli Neşri". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (2016): 97-116.
- Bekiroğlu, Harun. "Tefsirde Ta'lik Geleneği Üzerine Bir İnceleme: Yusuf Efendizâde'nin Beyzâvî'nin Taha Suresi'nin İlk Âyetlerine Yaptığı Yorum Üzerine Ta'liki". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu I* (2017): 195-206.
- Bergstrasser, Gotthelf. *Usulu nakdî'n-nusus ve neşri'l-kütüb*. Trc. Muhammed Mehdi Bekri. Kahire: Darü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 1969.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43: 369-373. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhî. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Binbin, Ahmed Şevki - Tûbî, Mustafa. "Bedel". *Mustalahâtü'l-kitabi'l-Arabiyyi'l-mahtût (mu'cem kodikoloji)*. Rabat: el-Hizanetü'l-Haseniyye, 2005.
- Binbin, Ahmed Şevki - Tûbî, Mustafa. "Mahtût". *Mustalahâtü'l-kitabi'l-Arabiyyi'l-mahtût (mu'cem kodikoloji)*. Rabat: el-Hizanetü'l-Haseniyye, 2005.
- Binbin, Ahmed Şevki - Tûbî, Mustafa. "Muhakkık". *Mustalahâtü'l-kitabi'l-Arabiyyi'l-mahtût (mu'cem kodikoloji)*. Rabat: el-Hizanetü'l-Haseniyye, 2005.
- Buhârî. *Câmiü's-sahîh*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1895.
- Câhiz, Ebû Osman Amr b Bahr b Mahbub el-Kinani el-Leysi. *Resâilü'l-Câhiz*. Thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1964.
- Câsim, Leys Suûd. "İbn Abdülber en-Nemerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19: 269-272. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ebu's-Suûd ve Tefsiri". *Diyanet İlmî Dergi* 13/4 (1974): 195-203.
- Cum'a, İbrâhim. *Kıssatü'l-kitâbeti'l-Arabiyye*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1947.
- Curcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1985.
- Dâğîstânî, Seyyid Bessâm. "el-Muâlecetü'l-kâmyâiyye lievrâki'l-mahtûtât". *Sinâatü'l-mahtûtü'l-Arabiyyi'l-İslami mine't-termîm ile't-teclîd*. 455-462. Dübey: Merkezu Cum'a el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 2001.

888 | Harun Bekiroğlu. Yazma Eserlerden Kodikoloji'ye: Tahkike Giriş

- Derman, M. Uğur. "Hat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 427-437. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Derman, M. Uğur. "Hattat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16: 493-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Derman, M. Uğur. "Kalem". *İslâm Düşüncesi* 1/3 (1967): 161-176.
- Derman, M. Uğur. "Nesih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33: 1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Diyab, Abdülmecid. *Tahkikü't-türasi'l-Arabi: menhecüh ve tatavvurüh*. Kahire: Darü'l-Mearif, 1983.
- Donuk, Suat. "Fazla Sayıda Yazma Nüshası Bulunan Hacimli Bir Eserin Nüsha Ailesinin ve Tenkitli Metnin Kurulması Hakkında Değerlendirmeler: Kühnü'l-Ahbâr Örneği". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 10/21 (2018): 115-146.
- Ebü'l-Bekâ el-Kefevî, Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *el-Külliyat: mu'cem fi'l-mustalahat ve'l-furuk el-lugaviyye*. Thk. Adnan Derviş - ve Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1419/1998.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhamed. *Tabakâtü'l-Müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Sâlih el-Hazzî. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1997.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türasi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: ulumü'l-Kur'an: mahtutatü't-tefsir ve ulumuhu*. Amman: Mecmaü'l-Meleki li-Buhusi'l-Hadaratü'l-İslâmiyye [Müessesetu Al-i'l-Beyt], 1989.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslam dünyasında kitap ve kütüphane*. Ed. Filiz Dıgıroğlu - Zeynep Berktaş. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Erünsal, İsmail E. "Saha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 504-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Flavio Marzo - Rolf Killius. "Making an Islamic Style End Band". Erişim: 06 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=lexTMmSXpZg>. t.y.
- Flavio Marzo - Rolf Killius. "Sewing the Bookblock". Erişim: 06 Ekim 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=2dAR1sANHmE>. t.y.
- Gacek, Adam. *el-Merci' fi ilmi'l-mahtutatü'l-Arabiyye*. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtutatü'l-Arabiyye (Institute of Arabic Manuscripts), 2016.
- Gacek, Adam. *Tekâlidü'l-mahtütü'l-Arabi: mu'cemu mustalahat ve bibliyucrâfiyye: mu'cemu'l-mustalahât*. Trc. Murad Tedgut. Kahire: Ma'hedü'l-Mahtutatü'l-Arabiyye (Institute of Islamic Manuscripts), el-Munazzamatü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm [ALECSO], 2010.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. 'Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Halvecî, Abdüsettar. *el-Mahtûtât ve't-türâsü'l-Arabi*. Kahire: ed-Dâru'l-Mısrıyyetü'l-Lübnâniyye, 2002.
- Halvecî, Abdüsettar. *el-Mahtûtü'l-Arabi: el-kitabü'l-haiz ala Caizeti'l-Melik Faysal el-Alemiyye li'd-dirasati'l-İslamiyye am 1198 m*. Cidde: Mektebetu Misbah, 1989.
- Harun, Abdüsselam Muhammed. *Tahkikü'n-nusus ve neşruha*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî. *Câmiu beyâni'l-ilm ve fazlihi [ve ma yenbagi fi rivayetihi ve hamlihi]*. Thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyrî. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah b. Muhammed Kurtubî. *el-İstiab fi ma'rifeti'l-ashab*. Thk. Âdil Mürşid. Amman: Dâru'l-A'lâm, 2002.
- İbn 'Âşûr, Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed. "Htt". *Mu'cemu Meşkâyi'si'l-Luga*. Thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Fikr, t.y.
- İbn Hibban, Ebû Hâtim Muhammed. *Kitâbu's-Sikât*. Thk. Hâfiz Azîz el-Kâdirî en-Nakşibendî. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 1973.
- İbnü'l-İmad, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Thk. Muhammed Arnavut. Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1993.
- İlhan, Avni. "el-İmâme ve's-siyâse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22: 200-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İnani, Reşid, ed. *Dirasetü'l-mahtutatü'l-İslâmiyye beyne'l-i'tibarati'l-madde ve'l-beşer*. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 1997.
- İsmail Paşa, Babanzade Bağdatlı. *Hediyetü'l-Arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabi, t.y.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru't-türâsi'l-arabi, 1971.
- Lemaire, Jacques. *Medhal ila ilmi'l-mahtûtât = Introduction a la codicologie*. Trc. Mustafa Tûbî. Merakeş: et-Tibaatü'l-Varakati'l-Vataniyye, 2006.
- Maas, Paul - Bordalejo, Barbara - Witkam, Jan Just. *Stemmatik: tenkitli metin neşrinde soy-ağacı yaklaşımı*. Trc. Murteza Bedir. İstanbul: Küre Yayınları, 2011.
- Ma'ruf, Beşşar Avvad. *Zabtü'n-nas ve't-talik aleyh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.

- Mirza Ali Ekber Han Dihhudâ. *Lugâtnâme*. Thk. Muhammed Muin - ve Seyyid Ca'fer-i Şehidi. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1337.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. Thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Mu'esse-setu't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Müneccid, Selâhaddin. *Kavaidu tahkiki'l-mahtutat*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedid, 1987.
- National Conservation Service. "www.thebookhut.co.uk". Erişim:06 Ekim 2019, <https://www.thebookhut.co.uk/islamic-bindings-instructions/>. t.y.
- Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2009.
- Nüveyhid, Âdil. *Mu'cemü'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm ve hatta'l-Asri'l-Hâdir*. Beyrut: Müessesetü'l-Nüveyhid, 1988.
- Okur, Kaşif Hamdi. *Osmanlılarda fıkah usulü çalışmaları: Hadimi örneği*. İstanbul: Mizan Yayınevi, t.y.
- Okuyucu, Cihan. "Tenkitli Metin' Çalışması ile İlgili Fikirlerim". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'el-esi (Sempozyum)*. 2009. 442-445.
- Özen, Şükrü. "Metin 'Tenkidi' Üzerine Bazı Tespitler ve Öneriler". *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'el-esi (Sempozyum)*. 2009. 446-470.
- Polat, Ziya. "Klasik İslam Tarihçilerinin Kalem Anlatısı". *Mukaddime: Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/1 (2017): 99-115.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981.
- Rukancı, Fatih. "Kültürel Mirasın Gelecek Kuşaklara Aktarılması ve Tanıtımında Yazma Eser Kütüphaneciliği". *Erdem: İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 74 (2018): 99-116.
- Sa'd, Fehmi - Meczub, Talal. *Tahkiku'l-mahtutat beyne'n-nazariyye ve't-tatbik*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Saîd, Hayrullah. *Mevsûatü'l-varrâka ve'l-varrâkin fi'l-hadâreti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye*. London: Müessesetü'l-İntişari'l-Arabi (Arab Diffusion Company), 2011.
- Saifullah, M. - Adi, Ghali - David, Abdullah. "Radyokarbon (Carbon-14) Tarihleme Yöntemi ve Kur'an Yazmaları". *Bilimname*. Trc. Mehmet Dağ 5/13 (Şubat 2007): 175-192.
- Samerrai, Kasım es-. *The critical editions of manuscripts: past, present and future*. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2013.
- Seyyid, Eymen Fuad. *el-Kitâbü'l-Arabi'l-mahtût ve ilmi'l-mahtûtât*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısıriyyetü'l-Lübnâniyye, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'ü'l-hevami fi şerhi Cem'i'l-cevami*. Thk. Ahmed Şemsuddin. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- Şeşen, Ramazan. "Tatavvur hurûdu'l-metn fi'l-mahtûtâtü'l-İslamiyye". *el-Va'yü'l-İslami: İlmü'-mahtutatü'l-arabi: buhus ve dirasat*. Trc. Taha Mustafa Emin. 79 (2014).
- Şimşek, Halil İbrahim. *Osmanlı'da Müderris Bir Sufi Muhammed Hadimi: Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri*. Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Şimşek, Murat - Samar, Mahmut. "Elyazması Eserlere Dibâce ve Tahkikte Süreli Yayıncılık: Mecelletü Ma'hedi'l-Mahtûtâtü'l-Arabiyye". *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018): 121-186.
- Tanahi, Mahmûd Muhammed. *Medhal ilâ tarihi neşri't-türâsi'l-Arabi maa muhadare ani't-tashif ve't-tahrif*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1984.
- Tirmizî. *el-Câmiü'l-kebir*.
- Tûbî, Mustafa et-. *Min ecli dirâse hafriyye li'l-mahtûtü'l-arabiyye: Muhâvelât tatbikiyye fi 'ilmi'l-mahtûtât*. Kahire, t.y.
- Urve, Ahmed. *Meâyîru hıfz ve termîmi'l-mahtûtâtü'l-arabiyye*. Master, Câmîatü Kusantîne 2 Abdulhamîd Mehri, 2016.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İSAM tahkikli neşir kılavuzu*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2018.
- Yusuf, Mustafa Mustafa es-Seyyid. *Sıyanetü'l-mahtutat ilmen ve amelen*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 2002.
- Zemahşerî. "Krs". *Esâsu'l-Belâga*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 2: 129. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b Ömer b Muhammed. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vucühi't-te'vil*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz - ve Fethi Abdurrahman Ahmed Hicazi. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418/1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal

ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X

December / Aralık 2019, 23 (2): 891-909

**Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi:
Siyasetnâmelerden Yansımalar***

*The Importance of Verses and Hadiths in Explaining Political Concepts: Reflections
From Mirrors for Princes*

Nurullah Yazar

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Asistant Professor, Ankara University, Faculty of Theology, Department of History of Islam
Ankara, Turkey

nurullah_yazar@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2902-5124

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* Bu makale, Uluslararası Prof. Dr. Halil İnalçık Tarih Ve Tarihçilik Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Siyasetnâme Türü Eserlerde Yer Verilen Dinî Unsurların Değerlendirilmesi Ve Bu Eserlerin Tarih Yazıcılığında Kaynak Değeri" adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. / This paper is the final version of an earlier announcement called "Siyasetnâme Türü Eserlerde Yer Verilen Dinî Unsurların Değerlendirilmesi Ve Bu Eserlerin Tarih Yazıcılığında Kaynak Değeri", not previously printed, but orally presented at a symposium called "The International Symposium on Prof. Dr. Halil İnalçık History and Historiography", the content of which has now been developed and partially changed.

Received / Geliş Tarihi: 16 July / Temmuz 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 06 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 891-909

Cite as / Atıf: Yazar, Nurullah. "Restriction of Polygyny by the Public Authority in Islamic Law [Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 891-909.

<https://doi.org/10.18505/cuid.592697>

The Importance of Verses and Hadiths in Explaining Political Concepts: Reflections From Mirrors for Princes

Abstract: Mirrors for princes, in general, give advices to the rulers about the subtleties of political art. Another aim of these books is to define and explain the administration of the state and the duties of rulers based on experience. In consequence of this they reflect the practical ethics of the period in which they were written. As such, they resemble practical handbooks written for rulers. Another point regarding the mirrors for princes works in which the political understanding of the era can be observed is that they generally use sacred texts in order to prove the political legitimacy or invalidity of the power, as well as the rightfulness or the unlawfulness of the claims to the throne. Evidences from the Qur'ân and the hadith literature was almost always used to support such advocated opinions. In fact, during the Middle Ages when religion and politics were considered coupled, it was unthinkable that religious elements should not be included in the works of state administration. The important point here is that the verses and hadiths were sometimes removed from their contexts and interpreted and explained in a way to support the ideology of the author or the ruler whom the author presented his work. In this study, we will try to reveal the subjects in which the verses and hadiths used in the mirrors for princes, which is a genre that has emerged within the Islamic culture and civilization. Thus, we aim to prepare a background for the future studies, which will focus on a specific verse or hadith.

Summary: The first political splits in Islamic history occurred immediately after the death of prophet Muḥammad. These differences were resolved by the agreement of the majority of Muslims on Abu Bakr's name. Until the second half of the rule of the third caliph 'Uthmân, Muslims came together around the unifying power of the idea of conquest. Nevertheless, substantially as a result of economically based problems the period of tranquility in Islamic society came to an end and was replaced by disputes. Disputes turned into conflict and ultimately separation fused with the massacre of 'Uthmân in the capital Medina turned into a big fire with the Battles of the Camel and Şiffin, the emergence of Khârijîs, the formation of the Shia and the deepening of the intellectual divisions after the all of these. Islamic history has witnessed a clash of different religious views and beliefs. along with deepening of intellectual disagreements as a result of political debates

In the Islamic political thought, especially the first two centuries process was formed around the views of the jurists, muḥaddiths and theologians. The first sources used by those who tried to justify their opinion in the differences of opinion experienced during this period were the Qur'ân and hadith literature which Muslims accepted as the determining factor in all their acts. The views based on the Qur'an and the hadiths, which are the two main sources of Islamic religion, had been used to influence the people, legitimize the actions and refute the claims of the opponents. On the other hand the sort who gave direction to political thought changed and political thought adhered a new path with Turks and Persians served as bureaucrats and soldiers and took an active position in the state. Especially Persians carried the culture of advice to Islamic thought, which is the product of both Greek and Hind civilization. Such books had brought in the Islamic society with translation movements began in the Umayyad period and peaked with the Bayt al-Ḥikma in the Abbasid period. Together with these books, the ideas of these civilizations on ideal state administration, politics and morality were recognized by Muslim scholars.

These type of works, which are famous in terms of Islamic thought as mirrors for princes, have been written by Muslim scholars since the middle of the eighth century. Mirrors for princes are political, moral and religious content books that gives the rulers practical advice to maintain their power in accordance with the religious orders and prohibitions, and to the consent of Allâh's who grant them this authority and people which appointed for their administration. Mirrors for princes are mostly theoretical books since they are mostly focused on what should be. In addition, since they are written for names that currently hold power, they are centered on how the rulers can maintain and increase their power and with which practices the state will maintain its existence for a longer period.

The basic point of political thought and political interpretation are concepts and definitions. When the concept meaning of a word is mentioned, it is generally considered that there is a general definition. However, the concepts reflect the meaning that the user assigns to him in the context of his thoughts, perceptions, criticisms, explanations and analyzes. Concepts such as fair, honest, brave, hero, beautiful, rich, good and clean express what the person imposes on the meaning. In other words, everyone's experience determines the content of the concept so far. The meaning of the concepts varies with the age and its user of that concept. Even concepts such as justice, merit and consultation can change meaning in different periods and geographies. The concepts, which are often used to facilitate understanding, are sometimes used to judge, to mold or mislead the interlocutor. In this context, it is imperative to enter the mind of the user in order to make concept analysis.

In Islamic civilization, the principles of management are explained with concepts. The idiosyncrasies that Muslims expect from an ideal ruler are defined as justice, consultation, merit, trust and legitimacy and a broad corpus has been written about the concepts related to the administration, especially those mentioned. One type of this corpus is mirrors for princes.

In Islamic history, there are many Mirrors for princes who are written in different time periods by names coming from different geographies and different backgrounds. Although the advice given in Mirrors for princes indicate a great similarity to each other, the preferred arguments and examples in the foundation of the counsel are different. While the persons in active politics mostly based their opinions on political arguments, scholars with scientific tradition supported their advices with religious arguments.

Verses are the leading religious elements highlighted in Mirrors for princes. While explaining the concepts and emphasizing the importance of the advices, many verses have been exploited. Some verses are used only by one author, while some verses are the subject of their work by many authors. In the same way, ḥadīths and the sentences accepted as ḥadīths were also used to reinforce the emphasis and meaning. At this point, sometimes the context of the verses and ḥadīths were not taken care of. In this study, we aim to address the use of religious elements.

In the literature, different opinions have emerged about who is *ülü'l-emr* and the limits of obedience to *ülü'l-emr* that used describe the names of senior executives and leaders of society. The reason for the difference is that each sect or religious school provides an interpretation on the basis of grounding its own views in explaining the verse. Justice is the most emphasized concept among the advices given to the rulers in mirrors for princes. Justice, which is shown as the most important feature of a sovereign, has been regarded as extremely important for the state to existences until the Doomsday. In addition, justice has been described as the most important condition for the maintenance of the state/sovereign authority. Consultation was important to make the right decision. Verses and ḥadīths were used in the explanations about the personal characteristics of the sovereign. Some features such as being compassionate, keeping promise, controlling anger, patience, honesty, blessing, extravagance, self-esteem, break a promise, revoke a promise and arrogance have become the subject of politics.

When the mirrors for princes are considered as a whole, it is seen that religion and state are considered as inseparable twin brothers, taken one step further the understanding that accepts religion and the world as brothers especially is a product of the old Persian tradition. In this understanding, religion was accepted as the root and was given the duty of its patronage to political authority. It is seen that in the Mirrors for princes verses and ḥadīths hold a significant amount. As the reason for this can be said that along with religion takes place on the basis of morality, the authors of the Mirrors for princes, which put deep meanings on the relationship between religion and the state in the period that we are dealing with, consider both institutions to be complementary and integrative.

Keywords: History of Islam, Mirrors for Princes, Verse, Ḥadīth, Political Concept.

Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: Siyasetnâmelerden Yansımalar

Öz: Siyasetnâme türü eserler, genel itibarıyla, hükümdarlara siyaset sanatının inceliklerine dair tavsiyeler vermek amacıyla kaleme alınmışlardır. Siyasetnâmelerin bir diğer amacı deneyime dayalı devlet idaresi ile yöneticilerin görevlerinin tanımlanması ve sınırlarının belirlenmesi olduğundan yazıldıkları dönemin pratik ahlakını yansıtır. Bu yönüyle de bir anlamda idareciler için kaleme alınmış el kitaplarına benzerler. Devrin siyaset anlayışının gözlemlenebileceği siyasetnâme türü eserlere dair bir diğer husus, iktidarın siyasi meşruiyetini veya geçersizliğini, aynı şekilde taht müddeilerin haklılığını veya asiliğini ispat etmek için kutsal metinlerden dayanak aranmasıdır. Bu amaca yönelik olarak Kur'an-ı Kerim'den deliller getirilmeye çalışılmış ve hadis literatürü savunulan görüşün desteklenilmesi adına kullanılmıştır. Esasen din ve siyasetin kardeş kabul edildiği Orta Çağ'da dinî öğelerin devlet yönetimine dair eserlere konu edilmemesi düşünülemezdi. Burada önemli olan nokta, âyet ve hadislerin zaman zaman bağlamlarından çıkarılarak müellifin veya eserini takdim ettiği yöneticinin ideolojisini destekleyecek şekilde yorumlanıp açıklanmaya çalışılmasıdır. Biz de bu çalışmamızda, İslam kültür ve medeniyeti içerisinde ortaya çıkmış ve ona has bir tür olan siyasetnâmelerden seçilen dört örnek üzerinden bu çalışmalarda yer verilen âyet ve hadislerin hangi konularda kullanıldığını ortaya koymaya çalışacağız. Böylelikle ileride bir âyet veya hadisi merkeze alarak yapılabilecek çalışmalara altyapı hazırlamayı amaçlamaktayız.

Özet: İslam tarihinde ilk siyasi görüş ayrılıkları Hz. Muhammed'in vefatının hemen ardından yaşanmıştır. Bu görüş farklılıkları Müslümanların büyük çoğunluğunun Hz. Ebû Bekir'in ismi üzerinde uzlaşmasıyla çözümlenmiştir. Müslümanlar, üçüncü halife Hz. Osman'ın yönetiminin ikinci yarısına kadar özellikle fetih düşüncesinin birleştirici gücü etrafında bir araya gelmiştir. Bununla birlikte büyük oranda ekonomik temelli sorunlar neticesinde İslam toplumunun içerisinde bulunduğu sükûnet dönemi son bularak yerini anlaşmazlıklara bırakmıştır. Anlaşmazlıklar çatışmaya dönüşmüş ve nihâyetinde Hz. Osman'ın başkent Medine'de katlinin ateşlediği ayrışma fitili Cemal ve Siffin Savaşları, Hâricîlerin ortaya çıkması, Şia'nın oluşumu ve sonrasında derinleşen fikrî ayrışmalarla birlikte büyük bir yangına dönüşmüştür. Siyasi tartışmalar neticesinde derinleşen fikrî ayrışmalarla birlikte İslam tarihi farklı dinî görüş ve inanışların çatışmasına sahne olmuştur.

İslam siyaset düşüncesinde özellikle ilk iki yüzyıllık süreç fakihler, muhaddisler ve mütekeliminin görüşleri etrafında şekillenmekteydi. Bu dönemde yaşanan görüş ayrılıklarında kendi fikrini haklı gösterme çabasına girenlerin başvurduğu ilk kaynaklar Müslümanların bütün fiillerinde belirleyici unsur olarak kabul ettikleri Kur'an-ı Kerim ve hadis literatürü olmuştur. İslam dininin iki ana kaynağı olan Kur'an ve hadisler üzerinden temellendirilen görüşler halkı etkileme, yapılanları meşrulaştırma ve muhaliflerin iddialarını çürütme amacıyla kullanılmıştır. Ancak Türkler ve Farsların devlet kademelerinde bürokrat ve asker olarak görev almaları ve devlet içerisinde etkin bir konuma gelmeleriyle siyaset düşüncesine yön verenlerin sınıfı değişmiş ve siyaset düşüncesi yeni bir yola girmiştir. Özellikle Fars kökenli isimler hem kendi hem de Yunan ve Hind medeniyetinin ürünü olan nasihat kültürünü İslam düşüncesine taşımışlardır. Bu tür eserler Emevîler döneminde başlayıp Abbâsîler döneminde Beytül-Hikme ile zirveye çıkan tercüme faaliyetleriyle İslam toplumuna kazandırılmıştır. Tercüme edilen eserlerle birlikte bu medeniyetlerin ideal devlet yönetimi, siyaset ve ahlak konusundaki düşünceleri Müslüman âlimlerce tanınmıştır.

İslam düşüncesinde siyasetnâme adıyla meşhur olan bu eserler VIII. yüzyılın ortalarından itibaren Müslüman âlimlerce de kaleme alınmaya başlanmıştır. Siyasetnâmeler, yöneticilere iktidarlarını, dinî emir ve yasaklara uygun, kendilerine bu makamı bahşeden Allah'ın ve yönetimiyle görevlendirildiği halkın razı olacağı şekilde sürdürmeye yönelik pratik tavsiyeler veren siyasi, ahlakî ve dinî içerikli eserlerdir. Siyasetnâmelerde çoğunlukla olması gerekene odaklanıldığından bu tür eserler büyük oranda kuramsal kitaplardır. İlâveten hâlihazırda iktidarı elinde bulunduran isimler için yazıldıklarından hükümdarların sahip oldukları kudreti nasıl koruyup arttırabileceklerini ve devletin hangi uygulamalarla varlığını daha uzun süreli koruyacağını merkeze alan çalışmalardır.

Siyaset düşüncesi ve siyaset anlamlandırmasının temel noktası kavramlar ve tanımlamalardır. Bir kelimenin kavram anlamından bahsedildiğinde genellikle genel bir tanımın varlığı düşünülür. Ancak kavramlar onu kullananın düşünceleri, algılamaları, eleştirileri, açıklamaları ve analizleri bağlamında kendisine yüklediği anlamı yansıtır. Adil, dürüst, cesur, kahraman, güzel, zengin, mamur ve temiz gibi kavramlar kişinin yüklediği anlam ne ise onu ifade eder. Diğer bir deyişle herkesin o âna kadar ki tecrübesi kullandığı kavramın içeriğini belirler. Kavramların anlamlandırılması ise döneme ve o kavramın muhatabına göre değişiklik gösterir. Adalet, liyakat, istişare gibi çokça üzerinde durulan kavramlar dahi farklı dönem ve coğrafyalarda anlam değişikliğine uğrayabilmektedir. Çoğunlukla anlamayı kolaylaştırmak için kullanılan kavramlar, zaman zaman da yargılamak, belli bir kalıba sokmak veya muhatabı yanıltmak için kullanılır. Bu bağlamda kavram analizi yapabilmek için kullananın zihnine girmek zorunludur.

İslam Medeniyetinde yönetim anlayışının esasları da kavramlarla açıklanmıştır. Müslümanların ideal bir yöneticiden yönetimi sırasında beklediği hususiyetler ana hatlarıyla adalet, istişare, liyakat, emanet ve meşruiyet olarak belirlenmiş ve adı geçenler başta olmak üzere idareyi ilgilendiren kavramlara dair geniş bir külliyyat kaleme alınmıştır. Bu külliyyatın bir türünü de siyasetnâmeler oluşturmaktadır.

İslam tarihinde farklı coğrafyalardan ve farklı altyapılardan gelen isimler tarafından değişik zaman dilimlerinde kaleme alınan birçok siyasetnâme bulunmaktadır. Siyasetnâmelerde verilen öğütler birbirleriyle büyük oranda benzerlik gösterebilir de verilen öğüdün temellendirilmesinde tercih edilen argüman ve örnekler farklılık göstermektedir. Aktif siyasetin içerisinde olan isimler çoğunlukla siyasal argümanlar üzerinden görüşlerini temellendirirken, ilmi geleneğe sahip isimler tavsiyelerini dinî argümanlarla desteklemişlerdir.

Siyasetnâmelerde öne çıkarılan dinî unsurların başında âyetler gelmektedir. Kavramlar açıklanırken ve verilen tavsiyelerin önemi vurgulanırken birçok âyetten istifade edilmiştir. Bazı âyetler sadece bir müellif tarafından kullanılırken bazı âyetler ise birçok müellif tarafından eserlerine konu edilmiştir. Aynı şekilde hadisler ve de hadis olarak kabul edilen sözler de vurguyu ve anlamı pekiştirmek için kullanılmıştır. Bu noktada bazen âyet ve hadislerin bağlamlarına özen gösterilmiştir. Biz bu çalışmamızda dinî unsurların kullanım amaçlarına değinmeyi hedeflemekteyiz.

Literatürde üst düzey yönetici ve toplumda sözü geçen isimleri tanımlamak için kullanılan *ülü'l-emr'*in kim olduğu ve bu *ülü'l-emr'*e itaatın sınırları hususunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Farklılığın sebebi, her mezhep ya da dinî ekolün âyeti açıklarken kendi görüşlerini temellendirme ekseninde bir yorum getirmesidir. Siyasetnâmelerde hükümdarlara verilen öğütler içerisinde adalet, en fazla vurgu yapılan kavramdır. Bir hükümdarda bulunması gereken en önemli özellik olarak gösterilen adalet, devletin varlığını kıyamete kadar sürdürebilmesini için son derece önemli görülmüştür. Ayrıca adalet, devlet/hükümdar otoritesinin devamını sağlayan en önemli şart olarak nitelenmiştir. Doğru karar verebilme için istişare önemsenmiştir.

Hükümdarın kişisel özelliklerine dair yapılan açıklamalarda da âyet ve hadislerden yararlanılmıştır. Şefkatli olmak, sözünde durmak, öfkeye hâkim olmak, sabır, dürüstlük, nimete şükür, müsriflik, kendini beğenmek, sözünde durmamak ve vaadinden dönmek ve kibir gibi özellikler siyasetnâmelere konu edilmiştir.

İncelenen siyasetnâmelere bir bütün olarak bakıldığında, özellikle eski Fars geleneğinin bir ürünü olan din ve dünyayı (devlet) kardeş kabul eden anlayışın bir adım daha ileri götürülerek din ve hükümdarlığın ayrılmaz ikiz kardeş gibi tasavvur edildiği görülmektedir. Bu anlayışta din kök olarak kabul edilmiş, siyasal otoriteye de onun hamiliği görevi yüklenmiştir. Siyasetnâmelerde âyet ve hadislerin önemli oranda bir yekün tuttuğu görülmektedir. Bunun sebebi olarak dinin ahlakın temelinde yer alması ile birlikte ele aldığımız dönemde din-devlet ilişkisine derin anlamlar yükleyen siyasetnâme müelliflerinin her iki kurumu birbirinin tamamlayıcısı ve bütünleştiricisi olarak görmeleri söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Siyasetnâme, Âyet, Hadis, Siyasi Kavram.

GİRİŞ

İslam tarihinde farklı coğrafyalardan ve farklı altyapılardan gelen isimler tarafından değişik zaman dilimlerinde kaleme alınan birçok siyasetnâme bulunmaktadır. Bir makale çalışmasının sınırları göz önünde bulundurulduğunda, doğal olarak, bu siyasetnâmelerin tümünün incelenmesi mümkün değildir. Biz de makalemizde, genel çalışma alanımız olan XI. ve XII. yüzyıllar içerisinde kaleme alınan Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) Siyasetnâme, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) Nasûhatü'l-Mülûk, Turtûşî'nin (ö. 520/1126) Siracü'l-Mülûk, Sühreverdî'nin (ö. 563/1168) Nehcüs-sülûk fi siyâseti'l-mülûk adlı eserlerini inceledik.

Orta Çağ'da İslam dünyasında kaleme alınan siyasetnâmelerin odaklandıkları nokta hükümdar/idarecidir. Bahse konu olan çalışmalarda genel itibarıyla hükümdarda olması ve olmaması gereken vasıflar, devlet yönetimi sırasında dikkat edilmesi gereken noktalar, devlet kademelerinde görev alacak isimlerin tayininde dikkat edilmesi gereken hususlar, görev sırasında nasıl denetleneceklerine dair tavsiyeler ve komşu devletlerle münasebetler ele alınmıştır. Bahse konu hususlar açıklanırken de âyetler, hadisler, eski Fars geleneği, Hind kültürü, filozofların sözleri ve âlimlerin öğütleri verilen tavsiyenin temellendirilmesi ve etki gücünün artması için kullanılmıştır. Ayrıca geçmişte yaşanan önemli olaylar da darbimeseller şeklinde verilmiştir.

Siyasetnâme müelliflerinin görüşlerini ve tavsiyelerini açıklama biçimlerini ilmî gelenekleri veya siyasi kimliklerinde etkin olan tercihleri şekillendirmiştir. Siyasetnâmelere verilen öğütler birbirleriyle büyük oranda benzerlik gösterse de verilen öğüdün temellendirilmesinde tercih edilen argüman ve örnekler farklılık göstermektedir. Sözelimi, eserini yaklaşık 30 yıllık vezirlik tecrübesinin ardından kaleme alan Nizâmülmülk (ö. 485/1092) verdiği tavsiyeleri temellendirirken çoğunlukla siyasal argümanlar kullanmış buna karşılık Endülüslü Maliki fakih ve muhaddis Turtûşî (ö. 520/1126), eserinde dinî unsurlara fazlasıyla yer vermiş ve öğütlerini dinî unsurlarla pekiştirmiştir. Çalışmamıza konu ettiğimiz İslam dünyasında kaleme alınan siyasetnâmelere değişmeyen tek nokta ise bütün eserlerin vazgeçilmez öğüdünün adaletin tesisinin iktidarın sürdürülebilmesi için zorunlu olduğudur.

İslam tarihinin üçüncü halifesi Hz. Osman'ın (ö. 35/656) katlinden sonra başlayan iç karışıklıklar, Cemal ve Siffin Savaşları, Hâricîlerin ortaya çıkması, Şia'nın oluşumu ve sonrasında derinleşen fikrî ayrışmalarla birlikte İslam tarihi farklı dinî görüş ve inanışların çatışmasına sahne olmuştur. Başlangıçta ilmî bir düzlemde yaşanan bu tartışmalar zaman içerisinde karşıt fikirli insanları tekfir etmeye kadar gitmiştir. Bu dönemden itibaren de haklılık ispatında Kur'an-ı Kerim ve hadis külliyatından deliller getirilmiştir. Dinî argümanların siyasal söylemlerin meşrulaştırılmasında kullanılması Emevî (661-750) dönemiyle artmış, Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ın (ö. 136/754) Kûfe'de okuduğu ilk hutbe ile zirve yapmıştır. Bu dönemden sonra da toplum zihninde siyasi meşruiyet sağlamanın en güçlü yolu olarak Kur'an-ı Kerim âyetleri ve hadisler kullanılmıştır. Bu kaynaklardan gösterilen referanslar hükümdarlara çok geniş bir hareket imkânı vermiştir. Böylelikle hükümdarlar tercihlerini ve icraatlarını sorgulanamaz kılmaya çalışmış, aynı şekilde kendilerine karşı isyan eden, devlet içerisinde huzursuzluk çıkaran veya devletin resmî söylemine karşı çıkanlarla mücadele edilmesini meşrulaştırmıştır. Sonuçta yaşanan fikir ayrılıkları o kadar ileri boyutlara taşınmıştır ki, şehirlerin mimarisini dahi etkilemiştir. Şehirlerdeki iskân durumu dinî inanışlar merkezli gerçekleşmiş, aynı fikre sahip isimler bir mahallede ikamet etmeyi tercih etmişlerdir. Ayrıca mahallelerin girişine kapılar inşa edilerek düşman olarak görülen karşıt fikirli insanların gece yapmaları muhtemel baskınların önüne geçmeye çalışılmıştır.¹

¹ Büyük Selçuklu Devleti başkentlerinden İsfahan'ı örnek olarak vermek gerekirse şehirde mahallelerbirbirleriyle bağlantılı olmakla birlikte her birinin, muhtemelen giriş ve çıkışlarda, kapısı bulunuyordu. Bu kapılar mahallelerin sınırlarını belirleyen unsurlar olmalarının yanı sıra, halk arasında çıkan bir takım mezhebi tartışmalar esnasında ikamet edenlerin güvenliğini sağlamaya yönelik önlemlerdi. Bkz. Yâkût el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Buldân*, (I-V), Beyrut, 1979, I, 209.

Yaşanan görüş ayrılıklarında kendi fikrini haklı gösterme çabasına girenlerin başvurduğu ilk kaynaklar Kur'an-ı Kerim ve hadis literatürü olmuştur. İslam dininin iki ana kaynağı olan Kur'an ve hadisler üzerinden temellendirilen görüşler halkı etkileme, yapılanları meşrulaştırma ve muhaliflerin iddialarını çürütme amacıyla kullanılmıştır. Dini argümanların görüşleri destekleme noktasında ilk kullanımı olarak Hz. Ali ile Muaviye b. Ebû Süfyân taraftarları arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı sonrasında tahkimi kabul ederek Allah'ın emrine aykırı hareket ettiği gerekçesiyle Hz. Ali'nin ordusundan ayrılan grup örnek verilebilir. Hâricîler olarak isimlendirilen bu grup görüşlerini destekleme adına "İlâ hükme illâ lillâh" (hüküm ancak Allah'ındır) (el-Yûsuf 12/40) âyetini delil göstermişlerdir.² Dini unsurlar üzerinden bir meşruiyet temellendirmesi ve ikna faaliyeti ilk Abbâsî halifesi Ebü'l-Abbas'ın Kûfe Ulucamii'nde yaptığı konuşmada da görülmektedir. Ebü'l-Abbas konuşmasında "Ey Ehl- Beyt! Allah sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor." (el-Ahzâb 33/33), "Sizden yakınlarla sevgiden başka bir ücret istemem." (eş-Şûrâ 42/23), "(Önce) en yakın akrabaları uyar." (eş-Şuarâ 26/214) ve "Bilin ki, ganimet olarak aldığınız herhangi bir şeyin beşte biri mutlaka Allah'a, Peygamber'e, onun yakınlarına, yetimlere, yoksullara ve yolculara aittir." (el-Enfâl 8/41) âyetlerini bağlamları dışında kullanıp Abbâsoğullarının hilafeti için dayanak olarak kullanmıştır.³ Benzeri bir çaba siyasetnâmelerde de kendini göstermektedir. Sahip olduğu görüşün etki düzeyini artırma adına müellif, fikrini âyet ve hadislerle destekleyip görüşüne ilahî ve aşkın bir boyut kazandırma çabasına girmiştir.

Siyasetnâmelerde öne çıkarılan dinî unsurların başında âyetler gelmektedir. İktidarın meşruiyetini ispatlarken, adaleti tavsiye ederken, hilm, istişare gibi güzel hasletlerin önemi vurgulanırken birçok âyetten istifade edilmiştir. Bazı âyetlerin bir kısmı sadece bir müellif tarafından kullanılırken bazı âyetler ise birçok müellif tarafından eserlerine konu edilmiştir. Aynı şekilde hadisler ve de hadis olarak kabul edilen sözler de vurguyu ve anlamı pekiştirmek için kullanılmıştır. Bu noktada bazen âyet ve hadislerin bağlamlarına (sebeb-i nüzûl ve sebeb-i vürûd) özen gösterilmemiştir. Bununla birlikte değinmek istediğimiz konu dinî unsurların kullanım amaçlarıdır.

İslam siyaset düşüncesinde siyasetnâmeler, farklı açılardan akademik çalışmalara konu edilmiştir. Bu bağlamda Kadir Canatan tarafından kaleme alınan "İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği"⁴ adlı eser, Özlem Bağdatlı tarafından kaleme alınan "İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri"⁵ adlı eser ve editörlüğünü Lütfi Sunar ve Özgür Kavak'ın üstlendiği "İslam Siyaset Düşüncesi" adlı kitabın içerisinde İlker Kömbe tarafından kaleme alınan "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru"⁶ adlı çalışma zikredilmeye değerdir.

1. KAVRAMLARI AÇIKLAMAK AMACIYLA KULLANILAN ÂYET VE HADİSLER

1.1. ÜLÜ'L-Emr Kavramı

Siyasetnâmelere en fazla konu edinilen âyetlerin başında en-Nisâ Sûresi 4/59. âyet gelmektedir. Âyetin meali "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de. Herhangi bir hususta anlaşmazlığa düştüğünüz takdirde, Allah'a ve ahiret

² Mustafa Öz, "Muhakkime-i Ülä", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 398-399.

³ Nahide Bozkurt, *Abbasiler* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 41-43.

⁴ Kadir Canatan, *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014).

⁵ Özlem Bağdatlı, *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018).

⁶ İlker Kömbe, "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru", *İslam Siyaset Düşüncesi*, ed. Lütfi Sunar & Özgür Kavak (İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018), 203-237.

898 | Nurullah Yazar. Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi:

gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Rasûlû'ne arz edin. Bu, daha iyidir, sonuç bakımından da daha güzeldir." şeklindedir. Âyetin siyasetnâmeler açısından önemli kısmı *ülû'l-emr*⁷ ifadesidir. Literatürde üst düzey yönetici ve toplumda sözü geçen isimleri tanımlamak için kullanılan *ülû'l-emr*'in kim olduğu ve bu *ülû'l-emr*'e itaatın sınırları hususunda gelenekte farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Farklılığın sebebi, her mezhep ya da dinî ekolün âyeti açıklarken kendi görüşlerini temellendirme ekseninde bir yorum getirmesidir.⁸

IX. yüzyıl, İslam dünyasının hem siyasi hem de dinî açıdan çok parçalı bir görüntü verdiği dönemdir. Aşırı ve çizgi dışı olarak kabul edilen akımların etkisiyle ortaya çıkan isyanlarla mücadele askerî sahada gerçekleştirirken, iktidarın meşruiyetini sağlama ve ihtilalci grupların gücünü zayıflatma adına yapılan propagandada zikredilen âyet önemli bir argüman olarak kullanılmıştır. Örneğin Abbâsî halifesi Mu'temid, Bâtınlık temayülü sergileyen Saffarî hükümdarı Yakub b. Leys'in ordusuyla karşılaştığında bir münadi aracılığıyla şöyle seslenmiştir: "Ey İslam topluluğu! Biliniz ki Yakub asi olmuştur. Abbasi hanedanının kökünü kazıyarak Mehdiye'den olan hasmını tahta geçirmek, sünneti ortadan kaldırmak, sapkınlığı hâkim kılmak niyetiyle buraya gelmiştir. Yüce Allah'ın Peygamberinin halifesine muhalefet eden, Allah'ın Peygamberine muhalefet etmiştir. Peygamber aleyhisselama itaatten yüz çeviren, Allah-u Teâlâ'ya itaatten yüz çevirmiş sayılır. Ve dahi o kişi İslam dairesinde çıkmış olur. Allah-u Teâlâ'nın kitabında buyurduğu gibi: 'Allah'a, resulüne ve sizden olan ülü'l emre itaat ediniz.'" Halife'nin bu hareketi Yakub b. Leys'in ordusunda büyük bir etki bırakmış ve askerler Halife'nin saflarına katılmışlardır.⁹ Görüldüğü üzere Halife Mu'temid, kendini itaat edilmesi gereken bir "ülû'l-emr" olarak vasıflandırarak meşruiyetini dine dayandırmış ve bir anlamda kendisiyle mücadele edenleri din dışı göstermiştir.

XI. yüzyılın etkin ilim adamlarından olan Gazzâlî (ö. 505/1111) hem dinî düşünce hem de siyaset düşüncesi bağlamında görüşlerine başvuru en önemli isimlerden birisidir. Gazzâlî etkisi o kadar önemsenmiştir ki başka hiçbir ismin İslam siyaset düşüncesi üzerinde onun kadar derin bir etki bırakmadığı ifade edilmiştir.¹⁰ Büyük Selçuklu sultanı Muhammed Tapar'a ithaf ettiği *Nasihatü'l-Mülûk* adlı siyasetnâmesinde İslam medeniyetinin Fars-İslam (Perso-İslamic) sentezini ortaya koyan Gazzâlî¹¹ kitabının farklı yerlerinde hükümdarda olması gereken vasıfları vererek, bunları gerekçelendirmiştir. Hükümdarlar yeryüzünde insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek ve halkın refah seviyesini arttırmakla görevlidirler. Gazzâlî, hükümdarlığı Allah tarafından bahşedilen bir nimet olarak görmüştür. Hükümdarlar sahip olduklarının Allah tarafından bir imtihan vesilesi olarak kendilerine emanet edildiğinin bilincinde olarak yeryüzünde Allah'ın gölgesi (Zillullah fi'l-Arz) olduklarını unutmadan hareket etmelidirler. Bununla birlikte hükümdarın Allah'ın gölgesi olması tebaasına da bir takım sorumluluklar yüklemektedir. Hükümdarlar, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olmaları hasebiyle onlara itaat, Allah tarafından seçilmiş olmaları sebebiyle, zorunludur. Gazzâlî hükümdara itaatin zorunluluğuna en-Nisâ Sûresi 4/59. âyette geçen "Allah'a itaat edin. Peygamber'e itaat edin ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin" ifadesini delil olarak göstermiştir.¹² Esasen onun bu açıklaması "Hükümdarı Tanrı tayin eder." şeklinde ifade edilen eski bir inanışta da karşılık bulmuştur.

⁷ Ülü'l-emr için bk. Talib Türkan, "Ülü'l-Emr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 295-297.

⁸ Kavramın tefsir ilmi bağlamında değerlendirilmesi için bk. Mustafa Öztürk, "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği", *İslamiyat 3 (2000)*: 79-98.

⁹ Nizamü'l-mülk, Ebu Ali Kivamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tusi, *Siyasetnâme*, çev. Mehmet Taha Ayar, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009), 21.

¹⁰ Antony Black, *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, , 2011), 109.

¹¹ Frank Ronald Charles Bagley, *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*, (London: University of Durham Publications 1964, xvi.)

¹² Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *Nasihatü'l-Mülûk*, ba Mukaddime, Tashih ve Haşiye: Celeddin Hümmâî (Tahran: Çaphane-i Meclis,1315-17), 39-40.

Gazzâlî hükümdarın yönetme meşruyetini “ferr-i îzedî” (ilahi ışık/hak, karizma) kavramı üzerinden açıklar. Bu bağlamda Gazzâlî, bir taraftan da bu kavrama İslamî gelenekten neredeyse hiç gerekçelendirilmemiş bir vurgu ekler.¹³ Ona göre, hükümdarın Allah tarafından seçilmiş/görevlendirilmiş olması insanlar tarafından anlaşılacak zorundadır. Hükümdarın Allah tarafından seçildiğinin bilincinde olan insan Allah’a itaatının bir göstergesi olarak hükümdara itaat etmeli, sevmeli ve takip etmelidir. Allah, en-Nisa Sûresi’nde en vazih şekilde hükümdara itaati emrettiğinden onlara muhalefet uygun bir davranış değildir.¹⁴ Ayrıca yönetme salahiyeti Allah tarafından seçilmiş kişilere verilir. Her dindarın iktidar sahibini sevmesi, emrettiklerini yerine getirmesi gerekir. Esasen bu durum el-Âl-i İmrân Sûresi 3/26 âyet-i kerimesinde geçen “De ki: Ey mülkün sahibi olan Allah'ım! Sen mülkü dilediğine verirsin. Dilediğinden de mülkü çeker alırsın. Dilediğini aziz edersin, dilediğini zelil edersin. Hayır senin elindedir. Şüphesiz sen her şeye hakkıyla gücü yetensin.” mealindeki âyette açıkça ifade edilmektedir.¹⁵

Gazzâlî'nin yaşadığı döneme kısaca değinmenin onun bu açıklamasını anlamlandırmak için önemli olduğu kanaatindeyiz. IV-VI./X-XII. yüzyıllar arasında mercek altına alındığında İslam coğrafyasının doğu yakasında yaşanan birçok siyasî gelişmenin¹⁶ kamu düzenini olumsuz etkilediği görülmektedir. Yaşanan sorunlar ancak dirâyetli hükümdarların düzeni sağladığı dönemlerde çözülmüş, huzur ve istikrar sağlanabilmiştir.

Tuğrul Bey'in (1040-1063) 1055 yılında Abbâsî halifesi ve başkent Bağdat'ı Şii Büveyhîlerin kontrolünden kurtarması Sünnî dünyada belli oranda bir istikrar sağlanmasına katkı sunmuştur.¹⁷ Bu durum Alparslan (1064-1072) ve Melikşah (1072-1092) dönemlerinde de devam etmiştir. Bununla birlikte Melikşah'ın veliâhdını belirlemeden vefat etmesi ve Sultan'ın çocuklarının yaşının küçüklüğü¹⁸ Büyük Selçuklu Devleti'nde taht mücadelelerinin yaşanmasına sebep olmuştur. Devleti hanedanın ortak malı kabul eden ve tüm hanedan üyelerine taht üzerinde eşit hak sağlayan kut inancının verdiği meşruyetle kendisinde Büyük Selçuklu tahtına geçme gücünü gören veya buna inandırılan isimlerin harekete geçmesi ve taraftar bulması kolaylaşmıştır.

Uzun yıllar süren iktidar mücadelelerinin bir diğer olumsuz etkisi devletin yetişmiş birçok elemanını kaybetmesi olmuştur. Bu durum sebebiyle ortaya çıkan kaht-ı rical sorunu devletin za-yıflamasına etki eden bir diğer sebep olmuştur. İslam dünyasının en güçlü devleti ve Müslümanların hamisi konumundaki Selçukluların iç mücadelelerle uğraşması, haçlı seferlerine karşı yapılan mücadelelere destek verememesine sebep olmuştur. Bu durum haçlıların Kudüs'e kadar ilerleyebilmesi ve haçlıların bu topraklarda devletler kurması anlamına gelmektedir. Devletin içine düşmüş

¹³ Ann Katerina Swynford Lambton, *The Theory of Kingship in the Nasihat-ul-Muluk of Ghazali* (London: The Islamic Quarterly, 1954), 51.

¹⁴ Gazzâlî, 40; Lambton, *The Theory of Kingship in the Nasihat-ul-Muluk of Ghazal*, 51.

¹⁵ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülük*, 56.

¹⁶ Abbâsî hanedan üyeleri arasında yaşanan iktidar mücadelelerini, Abbâsî sivil bürokrasisi içerisindeki makam mücadelesini, Şii Fatimî destekli Büveyhîlerin Abbâsîlerin iç mücadelelerinin de katkısıyla Sünnî dünya üzerinde oluşturduğu baskıyı ve Selçuklu sultanı Melikşah'ın vefatının ardından yaşanan istikrarsız ortamdan istifade eden Batınîlerin sebep olduğu kaostan yol açtığı korku dönemi bunlara örnek olarak verilebilir.

¹⁷ Geniş izahat için bk. Osman Gazi Özgüdenli, *Selçuklular (Büyük Selçuklu Tarihi [1040-1157])* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 101 vd.

¹⁸ Melikşah'ın Büyük Selçuklu tahtına geçmeye namzet dört oğlu vardı. Bunlardan Berkyaruk, Muharrem 474 / Haziran-Temmuz, Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*. ed. Muhammed İkbâl, Leyden, 1921; trc. Ahmed Ateş, (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957), 138; Muhammed Tapar, Şâban 474 / Ocak-Şubat 1082, Râvendî, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*, 152, Sencer, Recep 479 / Ekim-Kasım 1086 doğumlu idi. Melikşah'ın en küçük oğlu Mahmud'un yaşı ile alakalı kaynaklarda farklı bilgiler mevcuttur. Melikşah vefat ettiği sırada Mahmud'un yaşını, İbnü'l-Esîr ve Ebu'l-Fidâ 4 yıl birkaç ay, İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, (630/1233), *el-Kamil fi't-Tarih*. (Beyrut: 1966), 10, 184; Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed, *Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer* (Darü't-Tibaati'l-Amire, 1286), 2, 213; Ahmed b. Mahmud 5 yıl 10 ay Ahmed b. Mahmud, *Selçukname*. haz. Erdoğan Mercil, (İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977), 2, 30, olarak kaydetmiştir.

900 | Nurullah Yazar. Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi: ...

olduğu siyasî istikrarsızlıklar yağma ve talan faaliyetlerinin artmasına ve şehirlerin çok zor zamanlar geçirmesine yol açmıştır. İsfahan, Merv, Rey gibi devletin en önemli şehirleri büyük zararlar görmüştür.

Melikşah ve Nizamülmülk birleşiminin Büyük Selçuklu coğrafyasına sunduğu siyasî, ilmi ve iktisadi kalkınma sonrasında yaşanan fetret döneminin tahripkâr etkisi Gazzâlî'nin hükümdar otoritesini itaat edilmesi gereken bir zorunluluk olarak göstermesine yol açmıştır denilebilir.

1.2. Adalet

Siyasetnâmelerde hükümdarlara verilen öğütler içerisinde adalet, en fazla vurgu yapılan kavramdır. Adaletin önemi vurgulanırken geçmiş hükümdarların uygulamalarından, filozofların sözlerinden faydalanılmış, konunun izahı için başvurulan bir diğer husus da dinî unsurlar olmuştur.

Eserinde konuya dair geniş mülâhazalara yer veren Nizâmülmülk 'e göre adalet, ordu ve toplumun selameti, iyiliğin de mihenk taşıdır. Bu fikrini desteklemek için de Hz. Muhammed'in "Adalet dünyanın izzeti ve sultanın gücüdür."¹⁹ buyurduğunu nakleder. Ayrıca er-Rahman Sûresi'nin 55/7. âyetinde geçen "Göğü yükseltti ve ölçüyü koydu" ifadesini ve "Allah, hak olarak Kitab'ı ve mizanı indirdir..." mealindeki eş-Şûrâ Sûresi'nin 42/17. âyetini örnek göstermiştir. Ardından da hükümdarlığa en layık kişinin kalbinde adalet bulunan; huzurunda mütebedeyin kişi ve âlimlerin rahat ettiği, emrindekilerin Allah korkusu ile hareket ettiği ve vicdanlı davrandıkları kişi olduğunu ifade eder.²⁰

Adaletin öneminden eserin farklı yerlerinde bahseden Nizâmülmülk konuyu hadisler ile de desteklemiştir. Adaletle ilgili olarak Hz. Muhammed'in "Bu dünyada halka idarecilik yapanlar, onlar üzerine kuvveti ve fermanı olanlar mahşer günü huzura elleri bağlı getirilirler. Eğer adil idiyeler, adaletleri ellerini çözer ve cennete ulaştırır; yok eğer zalim idiyeler zulümleri ellerini bağlar ve elleri boynundan zincire vurulmuş bir şekilde cehenneme götürür."²¹, "Kıyamet günü bir kimse, idaresi altında bulunan bir şahıstan, halktan, ev sakinlerinden, eli altındakilerden hesaba çekilecek; hatta koyunları güden çobandan sürüsüyle ilgili soruları cevaplaması istenecek, sürüdeki boynuzsuz koyun boynuzlu koyundan hakkını alacaktır."²², "Adalet dünyanın izzeti ve sultanın gücüdür."²³, "Sırf Allah hatırına bu cihanda adaleti gözetenler kıyamet günü inciden minderlere kururlar."²⁴, "Adaletle hükmedenler cennette aileleri ve idare ettikleri kişilerle birlikte nurdan saraylarda ikamet edeceklerdir."²⁵ dediğini kaydeder.

Adalet kavramı Gazzâlî'de de önemli yer tutar. İktidarı elinde tutanlar insanları sahip oldukları makamlar, ekonomik düzeyleri veya soyları üzerinden değerlendirmemelidir. Bu tür özellikleri sebebiyle kimseye ayrıcalık tanımamalı ve imtiyaz sağlamamalıdır. Adil yöneticiye düşen tebaasındaki herkese karşı eşit bir tavır sergilemek ve adalet ile hükmetmektir.²⁶ Çünkü "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emretmektedir." (en-Nahl 16/90). Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her çoban sürüsünden ve her idareci de halkından sorumludur."²⁷ Ayrıca Gazzâlî "Ölçtüğünüz zaman tastamam ölçün ve doğru terazi ile tartın" (el-İsrâ 17/35) âyetinin Katâde tarafından "Allah bununla adaleti kastetmiştir. Bu, "Ey Âdemoğlu! Allah'ın sana karşı adil davranmasını istediğin gibi sen de insanlara karşı adil ol! demektir." şeklinde tefsir edildiğini belirtmektedir.²⁸

¹⁹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 64.

²⁰ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 64.

²¹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 15-16.

²² Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 16.

²³ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 64.

²⁴ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 64.

²⁵ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 78.

²⁶ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 88.

²⁷ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 88.

²⁸ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 69.

Bir hükümdar, hükümdarlık makamının kendisine Allah tarafından bahşedilmiş bir lütuf ve ihsan olduğunu aklından çıkarmamalı ve bu düşünceyle hareket etmelidir.²⁹ Hükümdarlık sorumluluğu ağır bir nimettir. Eğer hükümdar, kendisine bahşedilen makamın hakkını verir, sorumluluk ve görevlerini layıkıyla yerine getirirse bunun karşılığında cennet ile ödüllendirilir. Ancak adaletten uzaklaşır ve tebaasının mutluluğunu sağlamazsa Allah'tan göreceği azaptan başka bir şey değildir. Unutulmalıdır ki, eğer kula bahşedilen nimetin kadr u kıymeti bilinmezse, Allah nimetini kullundan alır.³⁰

Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk* adlı eserinde hadis olarak kaydettiği aktardığı ifadelerle bu konuyu geniş bir şekilde izah etmiştir. Gazzâlî'nin konuyu açıklamak için kullandığı ifadeler şunlardır;

- "Kıyamet gününde Allah'ın gölgesinden başka hiçbir gölge ve sığınağın kalmadığı zamanda halkına adil davranan hükümdar gölgelenir."³¹
- "Adil başkanın bir günlük adil yönetimi, yetmiş yıllık ibadetten daha üstündür."³²
- "İnsanların Allah'a en sevgilisi ve O'na en yakın olanı adaletli devlet başkanı, Allah'a en sevimsiz ve O'na en uzak olanı zalim devlet başkanıdır."³³
- "Nefsim kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki; adaletli başkanın işleri, bütün halkın ameline denk olarak semaya yükseltilecektir. Onun kıldığı her namaz yetmiş bin namaza denktir."³⁴
- "Kim iki hasım arasında taraf tutarak hakemlik yaparsa, Allah'ın laneti zalimlerin üzerindedir."³⁵
- "Kıyamet gününde Allah şu üç grup insanın yüzüne bakmaz: Yalancı devlet başkanı, zinakâr ihtiyar ve kibirli fakir"³⁶
- "Allah'ın halkın işlerini görmesi için başkan yaptığı kul, onları aldatır, onlara öğüt vermez ve onlara karşı şefkatli olmazsa, Allah ona cenneti haram kılar."³⁷
- "Müslümanların işlerini yürütmek için onlara başkan olan kimse, evini koruduğu gibi onları da koruması cehennemde kendine bir yer hazırlamış olur."³⁸
- "Ümmetimden iki grup, benim şefaetimden mahrum kalacaktır: Zalim devlet başkanı ve dinden olmayan şeyleri dine sokup Allah'ın sınırlarında durmayan kimse."³⁹
- "Devlet adamları kıyamet gününde getirilirler. Allah onlara şöyle der:

Sizler yeryüzünde halkımın çobanları ve mülkümün bekçileriydiniz.

Sonra onlardan biriyle şöyle konuşur:

- Kullarımı, emrettiğim miktardan fazlasıyla niçin cezalandırdın?
- Ey Rabbim! Çünkü onlara sana isyan ve muhalefet ettiler
- Öfkenin, benim öfkemi geçmesi gerekmezdi

Sonra bir diğerine şöyle der:

- Kullarımı, emrettiğim miktardan daha azıyla niçin cezalandırdın?

²⁹ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 8-9.

³⁰ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 1.

³¹ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 8-9.

³² Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 9.

³³ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 21.

³⁴ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 21.

³⁵ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 21.

³⁶ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 22.

³⁷ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 23.

³⁸ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 23.

³⁹ Gazzâlî, *Nasîhatü'l-Mülûk*, 23.

902 | Nurullah Yazar. Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi:

- Ey Rabbim! Onlara acıdım, merhamet ettim.
- Sen nasıl benden daha fazla acıyabilir ve merhamet edebilirsin!

Bu fazlaştıran ve azaltan, ikisini de yakalayın, cehennemden en diplerine atın.”⁴⁰

- “Adil ve zalim yöneticiler kıyamet günü getirilir, sırat üzerinde durdurulurlar. Allah Sırat’a, zulümle yönetip hükmeden, yargı işlerinde rüşvet alan ve hasımlardan birinin beyanını almayan idarecileri üzerinden düşürmesini vahyeder. Sırat da onları üzerinden atar. Onlar cehennemden dibine varıncaya kadar yetmiş sene bu şekilde yuvarlanırlar.”⁴¹
- “İyilik sahipleri için cennette köşkler vardır. Onlar bu iyiliği ailelerine ve yardımcısına yapsalar da fark etmez.”⁴²

Gazzâlî’ye göre adil yönetici, kullar arasında adaletle davranan ve onları zulüm ve fesattan sakındırandır. Zalim yöneticisi ise, iktidarı devam etmeyecek olan uğursuzun biridir. Çünkü Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İktidar küfürle devam eder, ama zulümle devam etmez.”⁴³ Ona göre, yöneticiler sıradan bir vatandaşla, nüfuz sahibi birini aynı kabul etmeli, kimseye ayrıcalık ve imtiyaz tanımamalıdır. Aynı şekilde zengin fakir arasında da ayırım yapmamalıdır. Unutmamalıdır ki, mücevher ve demirin ahirette fiyatı aynıdır. Bu yüzden insan nüfuz ve zenginlik sahibi insanları kayıracak kendini ateşe atmaktan kaçınmalıdır.⁴⁴ Hâkimler de kendini sıradan bir vatandaştan üstün görmemeli, onunla bir tutmalıdır. Allah’ın emrettiği şekilde hükmetmeli ve hiç kimseye haksızlık yapmamalıdır. Utanmayı bir tarafa bırakıp adaletin vereceği karara razı olmalı ve bu hususta Allah’ın şu âyetiyle hareket etmelidir: “Muhakkak ki Allah adaleti, iyiliği akrabaya yardım etmeyi emreder...” (en-Nahl 16/90) Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her çoban sürüsünden ve her idareci de halkından sorumludur.”⁴⁵

Allah’ın ona, dürüst, öğüt verici, yol gösterici bir yardımcı vermesi, iktidar sahibinin mutluluğunun ve iyiliğinin sebeplerindedir. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah bir emir hakkında hayır dilediği zaman ona dürüst ve öğüt verici bir yardımcı bahşeder. Unuttuğunda ona hatırlatır, yardım istediğinde yardım eder.”⁴⁶ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah, kullarına akıldan daha hayırlı bir şey vermemiştir.”⁴⁷

Adalet kavramının önemine değinen bir diğer isim Sühreverdî’dir (ö. 563/1168). Sühreverdî’ye göre, adalet bir hükümdarda bulunması gereken en önemli özelliktir. Devletin varlığını kıyamete kadar sürdürebilmesini sağlayacak ana unsur adalettir. Çünkü iyilik ve itaat ancak adalet ile ortaya çıkar. Diğer güzel hasletler de ancak adalet ile gelişir. Böylelikle ülfet peyda olur. Unutmamalıdır ki, Allah-u Teâlâ da adaleti emretmiştir.(en-Nahl 16/90)⁴⁸

Adaletin önemini vurgularken âyetleri örnek veren bir isim de Turtûşî’dir. “Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız.”(el-Hicr 15/92-93) ve “Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz.”(el-Enbiyâ 21/47) ifadeleri onun adaleti vurgulamak için eserinde yer verdiği âyetlerdir.⁴⁹

⁴⁰ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 25-26.

⁴¹ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 26.

⁴² Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 69.

⁴³ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 56.

⁴⁴ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 88.

⁴⁵ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 110.

⁴⁶ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 135.

⁴⁷ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 159.

⁴⁸ Sühreverdî, Ebu'n-Necib Abdülkadir b. Abdullah b. Muhammed, *Nehcü's-süluk fî siyaseti'l-müluk: Yönetenlerin Yönetimi*, ed. Çığır Doğu Zorlu, (İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2008), 50.

⁴⁹ Turtûşî, Ebu Bekr ibn Ebi Rendeka Muhammed b. Velid b. Muahammed, *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*, haz. Said Aykut, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 40.

Kişinin kendi akraba veya yakınlarını gözeterek hüküm vermesi hevâ ve hevesine tabi olması anlamına gelir ki Süleyman b. Davud'un sahip olduklarını kaybetme sebebi budur. Hükmü adalete göre değil meyillerine göre vermesi mülkünü kaybetmesine sebep olmuştur. O yüzden Allah-u Teâlâ "Ona dedik ki: "Ey Dâvûd! Gerçekten biz seni yeryüzünde halife yaptık. İnsanlar arasında hak ile hüküm ver. Nefis arzusuna uyma, yoksa seni Allah'ın yolundan saptırır. Allah'ın yolundan sapanlar için hesap gününü unutmaları sebebiyle şiddetli bir azap vardır."⁵⁰(Sad 38/26) örneğini vererek mülkün devamı ve devletlerin yıkılmaması için gerekli olan genel siyasetin nasıl olması gerektiğini göstermektedir.⁵¹

Turtûşî'ye göre adalet, devlet/hükümdar otoritesinin devamını sağlayan en önemli şarttır. Bu sebeple de yöneticiler tarafından gözetilmesi son derece mühimdir.⁵² Adalet mülkün temeli, bir devletin varlığını sürdürdürebilmesinin en önemli unsuru ve tüm devletlerin varoluş gayesidir. Esasen Allah da önce adaleti emretmiştir. Bununla birlikte adalet tek başına yeterli değildir. Adaletin tamamlayıcısı "ihsan"dır. "Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor." (en-Nahl 16/90) Eğer topluma adalet ile davranmak yetseydi veya hükümdarlar başka bir sıfat olmadan "adil olmayı" devam ettirebilselerdi "ihsan" sıfatı ardından gelmezdi.⁵³

Adalet, yeryüzünde düzenin ihdas edilebilmesi için zorunlu bir niteliktir. Zayıf hakkını güçlüden ancak adalet ile alır. Hakkı yenen gâsıptan ancak adalet ile kurutulabilir. İlaveten unutulmalıdır ki adalet sadece halk arasında lüzumlu bir kavram değildir. İdareci ile halk arasında da adaletin tesis edilmesi gereklidir. Kim dosdoğru kurulması gereken bu teraziye yamultursa Allah tarafından cezalandırılacaktır.⁵⁴ Devleti bir vücuda benzeten Turtûşî, vücudun ruhu olarak adaleti görmüştür. Ona göre adaletsiz devletin ruhsuz bir bedenden farkı yoktur.⁵⁵

1.3. İstişare

Nizâmülmülk, bir hükümdarın kendini ne kadar iyi yetiştirmiş olursa olsun, kendisine sunulan konulara dair ne kadar bilgili olursa olsun bir konu hakkında karar vermeden önce âlimlere danışması gerektiğini savunur. Ona göre hükümdar ne kadar çok kişi ile istişarede bulunur, onların fikrini alırsa isabetli karar verme ihtimali o oranda artar. Hükümdarın "Akıl akıldan üstündür." sözünü dikkate alması gerekir. Hükümdarın istişareden imtina etmemesi veya bu konuda çekingen davranmaması adına Hz. Peygamber örnek olarak verilmiştir. Bir peygamber olması, vahiy alması, birçok erdeme sahip olmasına rağmen Allah'ın Hz. Muhammed'e "İş hakkında onlarla meşveret et"(el-Âl-i İmrân 3/159) mealindeki hitabı örnek verilmiştir. Hz. Muhammed bile istişare ediyorsa, herkes istişare mekanizmasını işletmelidir.⁵⁶

İstişarenin önemine dair Gazzâlî de, hiçbir yöneticinin, iktidarını yardımcısız yürütemeyeceğini söylemektedir ve eğer hükümdar tek başına hareket etmeye çalışırsa başarılı olamaz. Yardımcı o kadar önemlidir ki, Allah Hz. Peygamber'e de ashabına danışmasını emretmiş ve "İş hakkında onlarla meşveret et"(el-Âl-i İmrân 3/159) buyurmuştur. İşleri tek başına yürütemeyeceğinin farkına varan Hz. Musa ailesinden bir isim olan kardeşi Harun'un kendisine yardım ile vazifelendirilmesini istemiştir.⁵⁷ (et-Tâ-Hâ 20/29-32)

Devlet yönetiminde başarıya ulaşılması, bunun sonucunda dinî hayatın düzenli ve rahat bir şekilde yaşanması için bir takım prensipler vardır. Turtûşî'ye göre bu prensipler sert ve baskıcı bir tutum sergilememek, istişare ve makam sevdalılarına görev vermemektir. Bunlardan ilk ikisi âyet

⁵⁰ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 104.

⁵¹ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 109.

⁵² Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 147.

⁵³ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 147.

⁵⁴ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 147.

⁵⁵ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 148.

⁵⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 127-128.

⁵⁷ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 96-97.

904 | Nurullah Yazar. Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi:

ile bildirilmiştir. el-Âl-i İmrân Sûresi 3/159 âyet-i kerimesinde “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et...” buyurmuştur. Bunun sebebi devlet hükümdar, devlet görevlileri, dostlar, danışmanlar ve halk ile büyük bir gemidir. Eğer hükümdar zorba ve baskıcı olursa devlet adamları ve çevresindekilerin nefretini kazanır ve dağılmalarına sebep olur. Bu yüzden otorite sahibi kendisine uyanları kanatları altına almalıdır.⁵⁸

Kur'an-ı Kerim'de geçen “Allah'ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi. Artık sen onları affet. Onlar için Allah'tan bağışlama dile. İş konusunda onlarla müşavere et.” (el-Âl-i İmrân 3/159) ifadesi hükümdarın yönetim esnasında takınması gereken tutumu izah etmektedir. Eğer idareci kaba ve baskıcı olursa dostlarında nefret, yanında bulunan devlet adamlarında da kin uyandırır ve etrafındakiler dağılır. Unutulmalıdır ki, devlet, hükümdar, bürokratlar, dostlar, danışmanlar ve halk ile büyük bir gemidir. Hükümdar dostlarını yanından uzaklaştırıp düşmanlarını devlete musallat edecek fiillerden uzak durmalıdır.⁵⁹ İdarecinin yapması gereken kendisinde bulunan benzeri kötü huy-lardan kurtulması ve kendisine uyanları kanatları altına almasıdır. (eş-Şuarâ 26/215)

Hükümdar âlimler ve salihlerden öğüt almayı eksik etmemelidir. Hz. Peygamber “Din nasihatidir.” buyurmuş⁶⁰, âyette de “Allah, melekler ve ilim sahipleri, ondan başka ilah olmadığına adanmışlıkla ettiler. Ondan başka ilah yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” (el-Âl-i İmrân 3/18) denilmiştir.⁶¹ Ayrıca “Ey iman edenler! Size, ‘Meclislerde yer açın’ denildiği zaman açın ki, Allah da size genişlik versin. Size, ‘Kalkın’, denildiği zaman da kalkın ki, Allah içinizden inananların ve kendilerine ilim verilenlerin derecelerini yükseltsin. Allah yaptıklarınızdan hakıyla haberdardır.” (el-Mücâdele 58/11) mealindeki âyet halkın gönlünü almak, idareciye karşı samimiyetleri arttırmak, idarecinin safında yer almalarını sağlamak için önemli öğütler içermektedir. İdarecinin yapması gereken hüküm vermeden önce âlimlerle istişarede bulunmak ve hükmü istişareden çıkan sonuç doğrultusunda vermektir.⁶²

2. YÖNETİCİNİN ÖZELLİKLERİNİ AÇIKLAMAK AMACIYLA KULLANILAN ÂYET VE HADİSLER

2.1. Şefkatli Olmak ve Sözünde Durmak

Hükümdarın yönetimi sırasında dikkat etmesi gereken bir diğer husus şefkat ve merhamet sahibi olmasıdır. İdareciler, İslam'ın hükümlerini uygulayarak tebaasının tamamını hoşnut etme gayretinde olmalıdır. Konunun izahına dair başvurulan hadisler “Halkına şefkatli davranmayan hiçbir yöneticiye Allah da kıyamet gününde şefkat göstermez. Allah'ım halkına karşı iyi ve dostça davranan her yöneticiye sen de iyi ve dostça davran! Halkına şiddet gösteren her yöneticiye sen de şiddet göster! Yöneticilik ve komutanlık, hakkını verenler için iyi, hakkını vermeyenler için ise iki kötülüktür.”⁶³, “Müslümanlara şefkat göstermeyen onlardan değildir.”⁶⁴ ve “Dinin ahkâmını yerine getirerek halkın tamamını senden memnun etmeye çalışmalısın. Hz. Peygamber ahabına şöyle buyurmuştur: ümmetimin en iyileri sizi seven ve sizin de kendilerini sevdiğinizdir. Ümmetimin en kötülerini ise, sizi öfkeli eden ve sizin de kendilerini öfkeli eddiklerinizdir, size lanet eden ve sizin de kendilerine lanet ettiklerinizdir.”⁶⁵ şeklindedir.

⁵⁸ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 144.

⁵⁹ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 144.

⁶⁰ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 150.

⁶¹ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 150.

⁶² Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 151.

⁶³ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 40-41.

⁶⁴ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 39.

⁶⁵ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 41.

Sühreverdî, hükümdarların tebaalarına şefkatli davranmaları halinde halkın sevgi ve saygısını kazanacağını vurgular. Ayrıca insanlara karşı şefkatli davranmak, düşmanların azalmasına ve dostlukların oluşmasına vesile olur. Sühreverdî bu tavsiyesini “Kötülüğü, en güzel olan şeyle uzaklaştır.” (el-Mü’minûn 23/96) âyeti ile açıklar.⁶⁶

Sühreverdî’nin âyetleri kullanarak açıkladığı bir diğer özellik sözünde durmaktır. Bu özelliğin önemi doğrudan Allah tarafından insanlara sözlerinde durma ve vefanın öğütlenmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de “Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin.” (el-Mâide 5/1) ve “O kullar adaklarını yerine getirirler. Kötülüğü her yanı kuşatmış bir günden korkarlar.” (el-İnsan 76/7) âyetleriyle bu özelliğin önemi vurgulanmıştır.⁶⁷

2.2. Öfkeye Hâkim olmak

Hükümdarların sahip olması gereken özelliklerden birisi de, özellikle yüksek rütbeli devlet adamlarına karşı, sinirlendiklerinde öfkelerine hâkim olabilmeleridir. Bu özelliğin öneminden bahsedilen Nizâmülmülk ardından bir misal üzerinden el-Âl-i İmrân Sûresi 3/134. âyet-i kerimesinde geçen “Öfkelerini tutanlar ve affedenler” ifadelerine atıf yaparak konuyu açıklamıştır.⁶⁸ Gazzâlî de konuyu “Yiğit başkasını yenen değil, nefsini yenendir.”⁶⁹, “Üç şey kimde bulunursa, imanı tamam olmuştur. Bunlar, öfkesini yenenler, her durumda insafli ve adaletli davrananlar ve cezalandırabilecek durumdakinden affedenlerdir.”⁷⁰, “Kişi yumuşaklık ve affetmesiyle, oruç tutan, namaz kılan kimsenin derecesine erişir. Yine bir insan sadece ailesi üzerinde söz sahibi olduğu ve devlet yönetiminde olmadığı halde Allah katında zorbalardan yazılır.”⁷¹, “Allah gücü yettiği halde öfkesini yutan kişinin kalbini iman ve huzurla doldurur. Allah’a karşı, kibir ve gururdan korkarak uzun elbise giymekten kaçınan kişi Allah’a itaat etmiştir. Allah ona ululuk ve izzet tacı giydirir.”⁷² ifadeleriyle açıklar.

2.3. Sabır

Nizâmülmülk’ün Kur’an-ı Kerim üzerinden açıkladığı bir diğer husus devleti ilgilendiren konularda acele edilmemesidir. Hükümdar bir konudan haberdar olduğunda o konuya dair bir karar vermeden önce sabretmelidir. Bir konuda acele etmek kişinin zayıflığının göstergesidir. Sultanın doğru hüküm verebilmesi için “Ey iman edenler! Size bir fasık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.” (el-Hucurât 49/6) âyeti gereği bilginin doğruluğunu araştırmalıdır.⁷³

2.4. Zararlı Faaliyetlerle Mücadele

Dinî unsurlar kendilerinden olmayan ve devletin bekası için tehlike olan grupların aleyhinde ve onlarla mücadelede etkin bir araç olarak kullanılmıştır. Bu noktada Nizâmülmülk’ün siyasetnâmesi önemli bir örnektir. Nizâmülmülk için Rafızîler ve Bâtınîler devlet için çok tehlikeli iki gruptur. Bu iki grubun faaliyetleri yakından takip edilmeli, devlet aleyhine bir faaliyete girişme niyetinde oldukları anlaşıldığı an zaman kaybetmeden onlarla mücadeleye girmek ve ülkeyi onlardan temizlemek hükümdarın görevleri içerisinde yer almaktadır.⁷⁴

Eserini Hasan Sabbah önderliğindeki Bâtınîlerin ve aşırı Şîî grupların etkinliklerini arttırdıkları bir dönemde kaleme alan ünlü vezir, bu grupların din dışı olduklarını ve onlarla mücadele et-

⁶⁶ Sühreverdî, *Nehcü’s-süluk fi siyaseti’l-müluk*, 64-65.

⁶⁷ Sühreverdî, *Nehcü’s-süluk fi siyaseti’l-müluk*, 67-68.

⁶⁸ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 180.

⁶⁹ Gazzâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 35.

⁷⁰ Gazzâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 36.

⁷¹ Gazzâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 37.

⁷² Gazzâlî, *Nasihatü’l-Mülûk*, 38.

⁷³ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 195.

⁷⁴ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236-237.

906 | Nurullah Yazar. Âyet ve Hadislerin Siyasi Kavramların Açıklanmasındaki Önemi:

menin önemini hatta öldürülmeleri gerektiğini ispat için hadis olarak ifade edilen sözlerden örnekler kullanmıştır. Örneklerini de Sultan Alparslan'ın huzurunda cereyan eden bir olaydan almış ve İmam Muşattab ve Kadı Levker'in ağzından aktarır. Buna göre;

İmam Muşattab, Abdullah b. Abbas'ın ağzından Hz. Peygamber'in Ali b. Ebû Talib'e "Lakapları Rafizî olan bir grupla karşılaşsan bil ki onlar İslam'dan el çekmişlerdir; bulduğun yerde boyunlarını vurasın!" dediğini nakleder.⁷⁵ İlaveten Hz. Muhammed'in bir mevtanın cenaze namazını kılmadığını, sebebi sorulduğunda da "Bu adam, Osman'a düşmanlık beslediği için Hakk Teâlâ da ona düşmanlık besliyor. Bundan ötürü cenaze namazını kılmadım."⁷⁶ ve de Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye: "Ey Ali müjdeler olsun sen ve taifen cennette olacaksınız. Lakin senden sonra dillerine şahadet getirmeyi pelesenk etmiş, Kur'an okuyan, Rafizî denen, seni sevdikleri iddiasıyla bir cemaat zuhur edecek. Onlarla karşılaşacak olursan boyunlarını vur. Zira onlar müşriklerin yani kâfirlerin ta kendileridir." Ali: "Ya Resulullah onların alameti ne olacaktır?" dedi. Resul: "Onlar Cuma namazına iştirak etmezler, cemaatle namaz kılmaya gelmezler, cenaze namazını eda etmez ve kendilerinden öncekiler hakkında ileri geri konuşurlar." dediğini rivâyet eder.⁷⁷

Kadı Levker'in de Hz. Muhammed'in "Ahir zamanda Rafizî denilen bir guruh zuhur edecektir. Onları gören kişi boyunlarını vursun!"⁷⁸ ve "Ümmetim arasından kaderiyeciler zuhur edecektir. Hastalandıklarında hal hatırlarını sormayın; ölürlerse cenaze namazlarını kılmayın. Onların alayı Rafizîlerin kaderiye mezhebine mensupturlar."⁷⁹ dediğini aktarır.

2.5. Dürüstlük

Dürüstlük hem hükümdarın hem de çevresindeki devlet adamlarının önemli hasletlerinden biridir. Hükümdarın görevi çevresindeki isimleri ıslah etmek ve dürüst insanları görevlendirmektir. Aksi halde halkın ahlakını düzeltmeye yüzü olmaz. Allah-u Teala bu konuya dair: "(Önce) en yakın akrabamı uyar."(eş-Şuarâ 26/214) diye Hz. Peygamber'e hitab etmiştir.⁸⁰

2.6. Dünyanın Geçiciliği

Eserine hükümdarlara öğütlerle başlayan Turtûşî'ye göre hükümdarlar birçok işle meşgul olduklarından zihinleri dağınıktır. Bu yüzden de kendilerine fayda sağlayacak, gözlerini açacak öğütlere muhtaçtırlar.⁸¹ Hükümdarlara verilen ilk öğüt dünya hayatının geçici olduğu ve dünyaya fazla tamahın ziyan olduğudur. Bu fikrini Kur'an-ı Kerim'de geçen "Bilin ki dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir."(el-Hadid 57/20) ve "Bu dünya hayatı ancak bir eğlence ve oyundan ibarettir. Ahiret yurduna gelince, işte gerçek hayat odur. Keşke bilselerdi."(el-Ankebût 29/64) âyetlerini örnek vermiştir.

Hz. Süleyman kendisine verilen nimetler karşısında Kur'an'ın ifadesiyle "Süleyman tahtı yanında yerleşmiş halde görünce şöyle dedi: "Bu, şükür mü, yoksa nankörlük mü edeceğim diye beni denemek için, Rabbimin bana bir lütfudur. Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur. Kim de nankörlük ederse (bilsin ki) Rabbim her bakımdan sınırsız zengindir, cömerttir."(en-Neml 27/40) der. Bu durumda kendisine hükümrancılık verilenler, sahip olduklarının bir imtihan olduğunu unutmadan hareket etmelidir. Hz. Peygamber "Dünya Allah'ın nezdinde bir sinek kadar değerli olsaydı, oradan hiçbir kâfire bir yudum su içirmezdi."⁸² buyurmaktadır.

Dünya hayatının geçiciliğine dair verilen öğütler âyetlerle de desteklenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de geçen "Biz onlardan önce, mal-mülk ve görünümü daha güzel olan nice nesilleri helak ettik."(Meryem 19/74), "Biz onlardan önce nice nesilleri helak ettik. Onlardan hiçbirini hissediyor

⁷⁵ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 234-235.

⁷⁶ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

⁷⁷ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236-237.

⁷⁸ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 235.

⁷⁹ Nizamülmülk, *Siyasetnâme*, 236.

⁸⁰ Gazzâlî, *Nasihâtü'l-Mülûk*, 124.

⁸¹ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 39.

⁸² Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 40.

yahut onların bir fıslıtısını olsun işitiyor musun?"(el-Meryem 19/98), "Artık kim zerre ağırlılığınca bir hayır işlerse onun mükâfatını görecektir. Kim de zerre ağırlılığınca bir kötölük işlerse onun cezasını görecektir."(ez-Zilzal 99/7-8)

Gazzâlî, dünyanın geçiciliğini, hadislerden verdiği örneklerle, ölümü hatırlatarak vurgulamıştır. Buna göre Hz. Muhammed "Her kim her gün yirmi kere ölümü anarsa, ona şehit sevabı ve derecesi verilir."⁸³, "Ölümü çokça anın! Çünkü ölümü anmak günahları siler, kalpten dünya sevgisini çıkarır."⁸⁴, "İnsanların en akıllısı ölümü çokça anan, en ileri görüşlüsü de ölüme hazırlanandır. Böyle durumdaki insan, dünya şerefini, ahretin de zenginliğini elde etmiştir."⁸⁵ Diyerek insanları dünya hakkında uyar mıştır.

Dünyanın geçiciliğine dair bir rivâyet de Ebû Hureyre üzerinden gelmektedir. Buna göre Hz. Peygamber dünyanın ne kadar değersiz olduğunu göstermek için Ebû Hureyre'yi Medine'nin çöplüğüne götürmüş ve dünya malının değersizliğini göstermiştir.⁸⁶

2.7. Nimete Şükür

Hükümdarlık Allah'ın kuluna nimetidir. Bununla birlikte hükümdarın hükümünün geçerli olması için herkesten daha çok şükretmesi, ibadet etmesi, Allah'tan korkması ve emri altındakilere iyi davranması gerekmektedir. Allah-u Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de "Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız."(el-Hicr 15/92-93)"Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız. Öyle ki hiçbir kimseye zerre kadar zulmedilmeyecek. (Yapılan iş) bir hardal tanesi ağırlılığınca da olsa, onu getirip ortaya koyacağız. Hesap görücü olarak biz yeteriz."(el-Enbiya 21/47) buyurmuştur.⁸⁷

2.8. Müsrişlik

Yöneticide olmaması gereken özelliklerden birisi de malı harcamaya gitmekte aşırılık olarak nitelendirilen israftır. Allah, aynı cimrilik gibi kötü bir özellik olan müsrişliği de "Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın."(el-İsra 17/29) âyetiyle yasaklamıştır.⁸⁸

2.9. Kendini Beğenmek

Hükümdarda olmaması gereken bir özellik de kendini beğenmişliktir. Öyle ki kişinin bütün faziletleri ve erdemlerini alıp götürür. İnsanoğunun helak olmasına sebep veren özelliklerden birisi olan kendini beğenmişlikle alakalı olarak Kur'an-ı Kerim'de "Andolsun, Allah birçok yerde ve Huneyn savaşı gününde size yardım etmiştir. Hani, çokluğunuz size kendinizi beğendirmiş, fakat (bu çokluk) size hiçbir yarar sağlamamış, yeryüzü bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Nihâyet (bozularak) gerisin geriye dönüp kaçmıştınız. Sonra Allah, Resûlü ile mü'minler üzerine kendi katından güven duygusu ve huzur indirdi. Bir de sizin göremediğiniz ordular indirdi ve inkâr edenlere azap verdi. İşte bu, inkârcıların cezasıdır."(et-Tevbe 9/25-26) denilmiştir.⁸⁹

2.10. Sözünde Durmamak ve Vaadinden Dönmek

Hükümdarda olmaması gereken özelliklerden birisi de sözünde durmamak ve vaadinden dönmektir. Kur'an'da "Ey iman edenler! Akitlerinizi yerine getirin."(el-Mâide 5/1) ve "Bunlar size karşı dürüst davrandığı sürece, siz de onlara dürüst davranın." (et-Tevbe 9/7) buyurulmuştur.⁹⁰

⁸³ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 52.

⁸⁴ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 52.

⁸⁵ Gazzâlî, *Nasihatü'l-Mülûk*, 52.

⁸⁶ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 42.

⁸⁷ Turtûşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 101-102.

⁸⁸ Sühreverdî, *Nehcü's-süluk fi siyaseti'l-müluk*, 102.

⁸⁹ Sühreverdî, *Nehcü's-süluk fi siyaseti'l-müluk*, 113.

⁹⁰ Sühreverdî, *Nehcü's-süluk fi siyaseti'l-müluk*, 132-133.

2.11. Kibir

Bir hükümdarda olmaması gereken özelliklerden birisi tekebbürdür. Bilginler tekebbür ile iktidarın sürdürülemediğini ifade ederler. Bu tür insanlar dünyada başarıya ulaşamayacağı gibi, ahirette hüsranda olurlar. Allah-u Teâlâ “İşte ahiret yurdu. Biz onu yeryüzünde büyüklük taslamayan ve bozgunculuk çıkarmayanlara has kılarız. Sonuç, Allah'a karşı gelmekten sakınanlarındır.” (el-Kassas 28/83) buyurarak bu konuya atıfta bulunmuştur.⁹¹

SONUÇ

Siyasetnâme müellifleri kanaatlerini ifade ederken sahip oldukları bilgi birikiminden istifade etmişlerdir. Buna ilaveten sahip oldukları görüşü destekleme ve vurgusunu kuvvetlendirme adına toplumun geniş bir kesiminin zihninde tartışmaya kapalı olan ilahî temelli âyet ve hadislere de eserlerinde yer vermişlerdir.

Âyetler üzerinde bir değişiklik yapılmadığından manaları hakkında yapılan yorumlar kişinin kendi görüşlerini destekleme yönündedir. Hadisler de ise durum biraz daha karmaşıktır. Tarihi süreçte farklı amaçlarla hadis uydurma faaliyetleri gerçekleştirilmiştir. Dine hizmet gayesi ile peygambere söz atfetme de İslam tarihinde karşılaşılan bir durumdur. Siyasetnâmelerde de sultanda bulunması veya bulunmaması gereken hasletlerin gerekçeleri açıklanırken Hz. Muhammed'e ait olduğu ifade edilen bir söz ile öğüdün desteklenmesi inanılabilirliği sağlama adına önemli bir etkenidir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, hadis olarak ifade edilen sözlerin hepsinin eserlerin müellifleri tarafından kaleme alındığı söylenemez. Siyasetnâme yazarları da hadis olarak duydukları veya okudukları ibarelere eserlerinde ifade etmek istedikleri konu çerçevesinde yer vermişlerdir.

İncelenen siyasetnâmelere bir bütün olarak bakıldığında, özellikle eski Fars geleneğinin bir ürünü olan din ve dünyayı (devlet) kardeş kabul eden anlayışın bir adım daha ileri götürülerek din ve hükümdarlığın ayrılmaz ikiz kardeş gibi tasavvur edildiği görülmektedir.⁹² Bu bağlam din kök olarak kabul edilmiş, siyasal otoriteye de onun hamiliği görevi yüklenmiştir. Eğer bir siyasal otorite sağlam ve güçlü bir dinî temele dayanmazsa varlığını sürdürme ihtimali yoktur. Benzer bir biçimde güçlü bir siyasal otoritenin korumasından yoksun olan din anlayışında da bozulmalar yaşanabilir.⁹³ Din ile devlet ilişkisinin insanlık tarihi kadar eski olduğu kanaatine sahip olanlar vardır. Bu görüşe göre bilimsel olarak incelenebilen en eski medeniyetlerde din, toplumsal ve siyasal düzenin temelinde yer alır.⁹⁴ İslam tarihine bakıldığında ise başlangıçta olmayan bir birlikteliğin yaşanan süreçlerin neticesinde ortaya çıktığı ve din ile devletin özdeşleştirildiği görülmektedir. Siyasetnâmelerde de âyet ve hadislerin önemli oranda bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Bunun sebebi olarak dinin ahlakın temelinde yer alması⁹⁵ ile birlikte ele aldığımız dönemde din-devlet ilişkisine derin anlamlar yükleyen siyasetnâme müelliflerinin her iki kurumu birbirinin tamamlayıcısı ve bütünleştiricisi olarak görmeleri söylenebilir.

Netice itibarıyla, siyasetnâmelerde hükümdarlara verilen tavsiyeler incelendiğinde, bu tavsiyelerin çok büyük oranda cihanşümül ve her çağın ihtiyaç ve beklentilerine cevap verebilecek

⁹¹ Turtüşî, *Sirâcu'l-Mülûk*, 164.

⁹² Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed, *İtikadda Orta Yol*, neşir ve tercüme Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 192.

⁹³ Nizâmülmülk bu konuyu “Hükümdarın vatanında bir kargaşa baş gösterince din de bundan zarar görerek bozgunculara ve dini eğrilere gün doğar. Keza dinde bir fesat vücuda gelirse memlekette nizam kalmaz ve dahi mayası bozuklar palazlanarak padişahın itibarını sarsarlar; kalpler kararır sapkınlık ayyuka çıkar ve asiler galebe çalar.” ifadeleriyle açıklar. Bkz. Nizâmülmülk, *Siyasetnâme*, 78.

⁹⁴ Osman Zahid Çifçi, *Mâverâî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi* (İğdır: İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı/No: 2, Ekim 2012), 83.

⁹⁵ Agâh Sırrı Levend, *Siyaset-nameler*, (Ankara: Belleten, cilt 10), 171.

nitelikte oldukları görülebilir. Siyasetnâmelerin günümüzde de hem siyasetler, hem devlet kademe-lerindeki yöneticiler hem de gelecek/kariyer planlamasını bu yönde yapanlar için önemli ipuçları barındırdıkları muhakkaktır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Mahmud. *Selçukname*. haz. Erdoğan Merçil. İstanbul: Kervan Kitapçılık, 1977.
- Bagley, F.R.C.. *Ghazali's Book of Counsel for Kings (Nasihat al-Muluk)*. London: University of Durham Publications, 1964.
- Bağdatlı, Özlem. *İslâm Siyaset Düşüncesinin Kavramsal Temelleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought From the Prophet to the Present*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Bozkurt, Nahide. *Abbasiler*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Canatan, Kadir. *İslâm Siyaset Düşüncesi ve Siyasetnâme Geleneği*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2014.
- Çifçi, Osman Zahid. "Mâverî Düşüncesinde Din-Devlet İlişkisi". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı/No: 2, Ekim 2012), 81-99.
- Ebu'l-Fidâ, İsmail b. Ali b. Muhammed. *Tarihu Ebu'l-Fida: el-Muhtasar fi Ahbari'l-Beşer*. İstanbul: Darü't-Tibaati'l-Amire, 1286/1870.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Nasihatü'l-Mülûk*. Nşr. Celaleddin Hümâî. Tahran: Çaphane-i Meclis, hş. 1315-17.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol*, neşir ve tercüme Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim. *el-Kamil fi't-Tarih*. Beyrut: Dâru Sadır, 1966.
- Kömbe, İlker. "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir kaynağı Olarak Siyasetnâme-Nasihatnâme Türünde Siyaset Tasavvuru". *İslam Siyaset Düşüncesi*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 203-237. İstanbul: İlem Kitaplığı, 2018.
- Lambton, A.K.S.. "The Theory of Kingship in the Nasihat-ul-Muluk of Ghazali". *The Islamic Quarterly*, I/1 (1954): 47-55.
- Levend, Ağâh Sırrı. "Siyaset-nameler". *Belleten*, cilt 10, ss. 167-194.
- Nizamü'l-mülk, Ebu Ali Kivamüddin Hasan b. Ali b. İshak et-Tusî. *Siyasetnâme*. Trc. Mehmet Taha Ayar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009.
- Öz, Mustafa. "Muhakkime-i Ülä", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30, 398-399. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Özgüdenli, Osman Gazi. *Selçuklular (Büyük Selçuklu Tarihi [1040-1157])*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. "İslam Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulu'l-Emr' Kavramı Örneği". *İslamiyat* 3 (2000): 79-98.
- Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman, *Rahatu's-Sudûr ve Ayetü's-Surur*. ed. Muhammed İkbâl. 2. Baskı. Tahran: Müessesese-i İntişarat-ı Emir Kebir, 1985; trc. Ahmed Ateş, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.
- Sühreverdî, Ebu'n-Necib Abdülkadir b. Abdullah b. Muhammed. *Nehcü's-süluk fi siyaseti'l-müluk: Yönetenlerin Yönetimi*. ed. Çığır Doğu Zorlu. İstanbul: İlgi Kültür Sanat, 2008.
- Turtûşî, Ebu Bekr ibn Ebi Rendeka Muhammed b. Velid b. Muahmed. *Sirâcu'l-Mülûk: Siyaset Ahlakı ve İlkelerine Dair*. haz. Said Aykut, İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Türcan, Talib. "Ülü'l-Emr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42, 295-297. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 911-928

Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

Balāgha Currents Before the Formation Period: The Case of al-Jāhiz

Nazife Nihal İnce

Doç. Dr., Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Associate Professor, University of Akdeniz Faculty of Theology
Department of Arabic Language and Rhetoric.
Antalya, Turkey

nihalince@akdeniz.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1766-5618

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 10 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 06 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 911-928

Cite as / Atıf: İnce, Nazife Nihal. "Balāgha Currents Before the Formation Period: The Case of al-Jāhiz [Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 911-928.

<https://doi.org/10.18505/cuid.617871>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/pub/cuid>

Abstract: Balâgha, which consists of three main branches today, has benefited from various channels in the process of completing its formation. Before the formation of systematic balâgha, it is assumed that there were two main currents, one represented by poets and literati, and the other represented by scholars. This article aims to determine the place of Abū ‘Uthmān al-Jâhiz (255/869), one of the main names who wrote in the field of balâgha, in the pre-formation period of balâgha science. The documentary analysis method will be used mainly in the research. The determinations of al-Jâhiz on balâgha will be analysed in accordance with the parameters, categories and concepts of systematic balâgha. By examining al-Jâhiz’s rhetorical understanding through the filter of systematic balâgha, the share of pre-formation period balâgha within systematic balâgha will be revealed. Another contribution of the study would be to reveal the balâgha understanding of al-Jâhiz with its main frames. Examining al-Jâhiz’s concept of balâgha, on the other hand, will facilitate understanding of his unique concepts of balâgha and bayân. Because al-Jâhiz designed a broad communication framework, which he calls bayân, and considered balâgha as a sub-category within this design. Balâgha is the subject of verbal communication in this design.

Summary: The formation of a discipline called balâgha passed through several stages. Balâgha as a term, which was in circulation as a qualification of beautiful and convincing words, has attracted the attention of some circles, had been dealt with it in various occasions and some thoughts had been recorded on the subject. These accumulations and records contained a number of basics and principles that formed the core of balâgha science which would later be systematized. Since these recorded cumulative basics and principles cannot be called balâgha science, it is possible to name them as *the idea of balâgha*. The independent works that emerged during this period were written by poets and literary writers. Religious scholars and linguists also had mentioned rhetorical issues in their works even though they did not write specific books on the topic. It is possible to say that there are two channels from which balâgha science is nourished: The literary criticism channel represented by poets and writers and the other channel which is held by various branches of science, the majority of which are religious sciences.

The literary criticism channel is the product of some social and scientific developments in Arab history. When Jâhiliyya (pre-Islamic) poetry became a data source to serve the emerging grammar, an intensive movement of collecting Jâhiliyya poetry has begun. Compiled Jâhiliyya poetry was not only a source for linguists, but also a literary legacy that poets sang and used as a model for their new styles in poetry. Innovations in poetry led to a comparison between the old and the new, and these developments have also brought about the need for certain criteria to be used in literary criticism. Eventually, these critical activities circulated many terms, including the word balâgha.

When it comes to religious sciences, balâgha has been a concept used mostly in *’jâzu’l-Qur’ân* issue. The discussions of the miraculous feature of the Qur’ân, which continued on theological grounds, must have aroused the desire to explain the eloquence of verses in concrete examples. Because the scholars of these fields shifted their interest towards the use of linguistic tools. The balâgha channel shaped by the pressures of religious sciences such as kalâm, fiqh and tafsîr could be called the balâgha developed by grammar; and the channel that began to take shape with the work of poets and writers can be called the balâgha developed by literature.

In the period after the formation of grammar and before the formation of balâgha, although there was not a balâgha science in the present-day sense, it is clear that there was a thought of balâgha. One of the scholars who reflects the idea of balâgha of the pre-establishment period is Abū ‘Uthmān al-Jâhiz. Al-Jâhiz did not address the issue of persuasive and beautiful speech only in his book *al-Bayân wa al-tabyîn*. In various articles, he talks about the qualities of beautiful and impressive speeches, sometimes under different topics and sometimes under a special title. In his *al-Bayân wa al-tabyîn*, al-Jâhiz establishes a communication theory called bayân that takes into account all the means of conveying meaning. He divides the means of

communication into five, which are word, sign, number, text and posture. The book puts special emphasis on balāgha, which is one of the means of bayān, and its conditions of conveying meanings. Although the issues discussed in the work do not conform to the norms of the later systematic balāgha, it continues to be an important source in theoretical balāgha studies. Systematic balāgha and al-Jāhiz's bayān project are different in terms of frame, but they have overlapping points and a piece-whole relationship between them. Bayān, developed by al-Jāhiz's, addresses the wide range of communication that takes into account including the gestures and signs; while balāgha is used to refer to the verbal communications only, which is part of the broader field of communication.

In systematic balāgha, it is important to distinguish between balāgha and faṣāḥa terms; the former used to signify the word, the speech and the speaker, and the latter to signify only the word and the speaker. We have noticed that al-Jāhiz uses them interchangeably. Nonetheless, the emphasis on the factor of transmitting messages, when he talks about the clarity of meaning on several occasions, shows that he considers the combined words rather than the individual words, which is the same assertion of systematic balāgha. According to him, the fact that a misarranged sentence is understood by the interlocutor should not mean that the sentence itself is capable of transmitting the meaning.

The context factor, which is the determinant of systematic balāgha, is also taken into consideration in al-Jāhiz's understanding of balāgha. However, al-Jāhiz generally considered the context together with the length and shortness of the speeches and did not mention the aspects reflected in the sentence sequence. Although the major concern of al-Jāhiz was the transmission ability of the speech, he also dealt with the expression forms. There are some other terms that he used less frequently like ijāz, itnāb, ishāb and kināya. Although some of these words are used in contexts similar to the meanings of today's term, most of them are used in such a context to meet more than one meaning. İjāz, which is one of these concepts, is the name of expressing the meanings with little word in al-Jāhiz's usage. The use of terms reflects the types of narrative and figurative usages could not reach a stable point in *al-Bayān wa al-tabayīn*, because it was not written for the purpose of systematically analysing them. The author, who aims to examine the persuasive and beautiful words in many dimensions, undertook the issue with a view that takes into consideration the orator, and this caused his work to be designed in a way that serves speech making rather than analysing. This consideration prevented the emergence of an analysis system. Al-Jāhiz mostly used balāgha in the context of oral performance. According to him, the written texts and performed sermons are different in style and therefore the balāgha criteria of these two species should be different as well.

Keywords: Balāgha, Bayān, Communication, Al-Jāhiz, Narrative style, Context.

Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

Öz: Bugün üç ana daldan oluşan belâgat ilmi oluşumunu tamamlama sürecinde çeşitli kanallardan beslenmiştir. Sistematik belâgatın teşekkülünden önce biri şair ve ediplerin diğeri ilim adamlarının temsil ettiği iki belâgat akımı bulunduğu kabul edilir. Bu makale, belâgat alanında kalem oynatmış başlıca isimlerden biri olan Ebû Osmân el-Câhiz'in (255/869) teşekkül öncesi dönemin belâgat akımları arasındaki yerini tespit etmeyi amaçlamaktadır. Araştırmada ağırlıklı olarak dokümanter analiz yöntemi kullanılacaktır. Câhiz'in belâgate dair nakil ve tespitleri sistematik belâgatın parametreleri, kategorileri ve kavramları doğrultusunda çözümlenecektir. Câhiz'in belâgat anlayışını sistematik belâgatın süzgecinden geçirmekle teşekkül öncesi dönemde farklı gayelerle ele alınan belâgatın sistematik belâgat içerisindeki payı ortaya çıkarılmış olacaktır. Araştırmanın diğeri bir katkısı ise Câhiz'in belâgat tasavvurunu ana çizgileriyle belirlemek olacaktır. Câhiz'in belâgat tasavvurunun anlaşılması da kendine has belâgat ve beyân kavramlarının anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Zira Câhiz, beyân adımı verdiği geniş bir bildirişim çerçevesi tasarlamış ve belâgati bu tasarımın içerisinde bir alt kategori olarak ele almıştır. Belâgat bu tasarımda sözlü bildirişim vasıtasının konusudur.

914 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

Özet: Belâgat adında bir disiplinin oluşması birtakım aşamalardan geçerek mümkün olmuştur. İknâ edici güzel sözleri nitelemek için tedavül edilen belâgat vasfı, çeşitli çevrelerin ilgisini çekerek çeşitli vesilelerle ele alınmış ve konu üzerine birtakım düşünceler kaydedilmiştir. Söz konusu birikim ve kayıtlar sonradan sistemleşecek olan belâgat ilminin nüvesini oluşturacak birtakım esaslar ve prensipler içermektedir. Kaydedilen esaslar ve prensipler yığınınca belâgat ilmi adı verilemeyeceğine göre bunlara *belâgat fikri* demek mümkündür. Mezkûr dönemde ortaya çıkan müstakil çalışmaların edip-şairler tarafından yazıldığı görülür. Ancak müstakil eserler telif edilmemiş olsa da dil ve din âlimleri de eserlerinde belâgat meselelerine değinmişlerdir. Belâgat ilminin beslendiği temel iki kanal olduğunu söylemek mümkündür: Bunlar şair ve ediplerin temsil ettiği edebî tenkit kanalı ve çoğunluğu din ilimleri olmak üzere çeşitli ilim dallarının bir ucundan tuttuğu diğer kanal.

Edebî tenkit kanalı, tarih içerisindeki birtakım sosyal ve ilmî gelişmelerin bir mahsulüdür. Cahiliye şiiri, oluşmakta olan dilbilgisine hizmet eden bir veri kaynağı kabul edilerek yoğun bir cahiliye şiiri derleme hareketi başlamıştır. Derlenen cahiliye şiiri sadece dilbilimcilerin hizmetine sunulan bir kaynak değil, edip ve şairlerin hem inşat ettiği hem de değişmeye başlayan şiirlerine model aldıkları edebî miras olmuştur. Söz konusu yenilenmeler edip ve şairlerin eski-yeni arasında kıyaslamalar yapmasına yol açmış ve bu gelişmeler edebî tenkitten kullanılacak birtakım kıstaslara da ihtiyaç duyurmuştur. Nihayet bu tenkit faaliyetleri, içerisinde belâgat kelimesinin de bulunduğu birçok kelimeyi tedavüle sokmuştur.

Din ilimleri kanadında ise belâgat, ekseriyetle i'câzu'l-Kur'an bahsinde kullanılan bir kavram olmuştur. Teolojik zeminde sürdürülen Kur'an'ın mucizliği tartışmaları, Kur'an ayetlerinin belâğat oluşunu somut örneklerle anlatabilme isteğini uyandırmış olmalı ki dil ilimlerinin araçlarını kullanan bir mecraya doğru kaymaya başlamıştır. Kelam, fıkıh ve tefsir gibi din ilimlerinin tazyikiyle şekillenmeye başlayan kanalı dilbilgisinin geliştirdiği belâgat; edip ve şairlerin çalışmalarıyla şekillenmeye başlayan kanalı ise edebiyatın geliştirdiği belâgat olarak adlandırabiliriz.

Dilbilgisinin oluşumu sonrası ile belâgat ilimlerinin oluşumu arasındaki süre içerisinde bugünkü anlamıyla bir belâgat ilminden söz etmek mümkün değilse de, bir belâgat tasavvurunun bulunduğu açıktır. Teşekkül öncesi dönemin belâgat fikrini yansıtan âlimlerden biri de Ebû Osmân el-Câhiz'dir. Câhiz, iknâ edici ve güzel konuşma konusunu sadece *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinde ele almamıştır. Muhtelif yazılarında kimi zaman satır aralarında kimi zaman ise müstakil bir bahis ayırarak güzel ve etkileyici sözün niteliklerinden bahsetmiştir. Câhiz, *beyân* adını verdiği bildirişim teorisini manayı iletmeye yarayan bütün vasıtaları dikkate alarak kurgulamıştır. Mana iletmeye ya da kısaca bildirişmeye yarayan vasıtaları: lafız, işaret, sayı, yazı ve duruş olmak üzere beşe ayırır. Eser, beyân vasıtalarından biri olan lafız/dil vasıtasının iletiliciliğini konu edinen *belâgate* önemli bir yer ayırır. Eserde ele alınan meseleler, sonradan gelişen sistematik belâgatın normlarına uymasa da teorik belâgat incelemelerinde önemli kaynaklardan biri olma vasfını hala sürdürmektedir. Sistematik belâgat ile Câhiz'in beyân projesi, çerçeve itibarıyla farklı olmalarına rağmen birbiriyle örtüşmekte ve aralarında bütün-parça ilişkisi bulunmaktadır. Câhiz'in geliştirdiği beyân, mimik ve işaretlerin de dikkate alındığı bildirişimin geniş alanını ifade ederken; belâgat, geniş bildirişim alanının bir parçası olan sözlü bildirişim alanını ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

Sistematik belâgatte sözcük, söz ve söyleyenin niteliği olan belâgat ile sözcük ve söyleyenin niteliği olan fesâhati ayırmak önemlidir. Câhiz'in kullandığı belâgat ve fesâhat kelimelerinin izini sürdürdüğümüzde bunları birbirinin yerine kullandığı görülmektedir. Diğer taraftan anlamın netliği konusunda lafzın veya lafızların dinleyiciye mesaj iletiyor olması yönüne vurgu yapması belâgati terkiplere yani sözlere has bir özellik olarak mütalaa ettiğini gösterir ki sistematik belâgatle bu konuda birleşir. Ona göre yanlış dizilmiş bir cümle muhatap tarafından anlaşılıyor olması sözün bizatihi belâğat yani muradı ileten olduğu anlamına gelmemelidir. Özetle diyebiliriz ki Câhiz, sistematik belâgatın önemseydiği belâgat-fesâhat ayrımına girmemiş olsa da belâgat kelimesini kullanış biçimi benzer bir ayrıma riayet ettiğini gösterir.

Sistematik belâgat belirleyici olan muktaza-i hal faktörünün Câhiz'in belâgat anlayışında da dikkate alındığı anlaşılmaktadır. Şu var ki Câhiz muktaza-i hal faktörünü genellikle sözün

uzunluk ve kısalık durumuyla birlikte mütalaa etmiş ve cümle dizilişine yansıyan yönlerine değinmemiştir. Belâgat ilminde sözün iletim kabiliyeti ile sözü güzelleştiren anlatım şekilleri birbirini tamamlayıcı unsurlardır. Ancak Câhiz'in bunlardan sözün iletim kabiliyetine ağırlık vermiş olduğu görünmektedir. Az da olsa kullandığı bazı terimler olmuştur, îcâz, itnâb, ishâb ve kinâye bunlardan bazısıdır. Anılan kelimelerin bir kısmı bugünkü terim anlamlarına benzer bağlamlarda kullanılmış olsa da çoğu birden fazla anlamı karşılayacak bağlamda ve sözlük anlamında kullanılmıştır. Bu kavramlardan biri olan îcâz, Câhiz'in kullanımında manaları az lafızla ifade etmenin adıdır. Anlatım türleri ve söz sanatlarını karşılayan kelimelerin yerleşik bir kullanıma kavuşmaması esasında *el-Beyân ve 't-tebyîn*'in sistemli bir anlatım biçimleri incelemesi yapmak gayesiyle yazılmamış olmasındandır. İkna edici ve güzel sözleri birçok boyutuyla incelemeyi amaçlayan müellifin hatibi göz önünde bulunduran bir bakış açısına sahip olması, eserin söz üretene rehberlik edecek bir tasarıyla ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu da haliyle söz analizi yöntemiyle mümkün olabilecek olan söz sanatları incelemesinden alıkoymuştur. Câhiz, belâgat nitelemesini çoğunlukla sözlü icra bağlamında kullanmıştır. Ona göre yazılı metinler ile icra edilen hutbeler stil olarak farklıdır ve dolayısıyla bu iki türün belâgat kriterleri de farklı olmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Belâgat, Beyân, Bildirişim, Câhiz, Söz Sanatları, Muktazâ-ı Hal.

GİRİŞ

Belâgat kelimesi dil ilimleri içerisindeki bir ilim dalını ifade etmek üzere kullanıldığı gibi sözün iletilişini ifade eden bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Buna bağlı olarak akademik çalışmalar da belâgatın bu iki yönünden biri ekseninde yapılmıştır. Çalışmamız belâgatın teşekkül öncesi dönemini ele almakla bir ilim dalı olan belâgatle, Câhiz'in şahsında teşekkül öncesi dönemi sonraki dönemin ölçüleriyle çözümlenmekle ise bir kavram olan belâgatle ilgilidir. Ülkemizde belâgat kavramı ekseninde yapılmış çalışmalar sınırlı ise de belâgat ilmini evrelere ayırma fikrine dayalı kıymetli çalışmalar bulunmaktadır. Zafer Kızıklı'nın belâgatın temellerini Sîbeveyhî'de (180/796) aradığı makalesi¹, Nasrullah Hacımüftüoğlu'nun belâgat ilminin oluşumunu ve gelişimini etkileyen amilleri ele aldığı dizi makalesi² ve Akif Özdoğan'ın İ'câz-ı Kur'ân tartışmalarının belâgat ilminin oluşumuna etkisini tartıştığı makalesi³ bunlardan bazılarıdır. Yüksel Çelik'in kaleme aldığı makale ise teşekkül öncesi dönemi eserler üzerinden ele alır.⁴ Belâgat kavramı ekseninde yapılmış çalışmalara örnek olarak Sedat Şensoy'un belâgat ve fesâhat ayırımı konu edinen makalesi gösterilebilir.⁵ Çerçeve itibarıyla konumuza en yakın çalışma ise İbn Kuteybe'nin (276/889) belâgat ilminin teşekkülüne katkılarını ele alan Abdulmuttalip Arpa'nın makalesidir.⁶ Anılan çalışmalar arasında belâgat ilminin evrelere yahut farklı ilim dallarının etkisine değinenler olduysa da çoğunlukla Emîn el-Hülî'nin (1966) bahsettiği akımlara değinilmemiştir. Aynı şekilde Câhiz'in belâgat anlayışını bir bütün olarak inceleyen herhangi bir çalışma da bulunmamaktadır. Bununla birlikte Câhiz'in belâgat anlayışının ayırt edici özelliği olan belâgat-beyân ayırımına

¹ Zafer Kızıklı, "Sîbeveyhî'nin "el-Kitâb"ında Belâgat Biliminin Temelleri", *NÜSHA*, 6:23 (2006): 49-60.

² Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990): 215-237; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini II", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1991): 208-220; Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1993): 268-298.

³ Akif Özdoğan, "İ'câz-ı Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişimine Etkisi", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2:3 (2003): 113-127.

⁴ Yüksel Çelik, "Sekkâkî'ye Kadar Belâgat Çalışmaları", *Bilimname*, 20:1 (2011): 85-108.

⁵ Sedat Şensoy, "Hatib el-Kazvî'nin Fesâhat ve Belâgat Kavramları", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 25-47.

⁶ Abdulmuttalip Arpa, "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları", *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:3 (2011): 29-54.

vurgu yapan Kadri Yıldırım'ın makalesini özellikle anmak gerekir.⁷ Yazar makalesinde bizim, Câhiz'in beyân projesi adını verdiğimiz meseleyi başka bir boyutuyla ele almaktadır.

1. BELÂGAT İLMİNİN TEŞEKKÜLÜNE GÖTÜREN İKİ AKIM

Belâgat adında bir disiplinin oluşması birtakım aşamalardan geçerek mümkün olmuştur. İkna edici güzel sözleri nitelerek için tedavül edilen belâgat vasfı, çeşitli çevrelerin ilgisini çekerek çeşitli vesilelerle ele alınmış ve konu üzerine birtakım düşünceler kaydedilmiştir. Söz konusu birikim ve kayıtlar sonradan sistemleşecek olan belâgat ilminin nüvesini oluşturacak birtakım esaslar ve prensipler içermektedir. Kaydedilen esaslar ve prensipler yığınının belâgat ilmi adı verilemeyeceğine göre bunlara *belâgat fikri* demek mümkündür. Dolayısıyla on birinci yüzyıl öncesinde *belâgat fikri*'ni barındıran birtakım faaliyetlerden bahsetmek mümkündür. Peki bu dönemdeki faaliyetler nelerdir?

Belâgat ilminin teşekkülü öncesinde bu alanda atılan adımları dönem içerisinde yazılan kitap adları üzerinden takip etmeye çalıştığımızda, karşımıza çıkan eserlerin edip ve şair çevrelerine yönelik ve bir kısmının bizzat edip ve şairler tarafından yazılmış eserler olduğunu görürüz.⁸ Ancak belâgat kelimesi, Kur'an sözlerinin bir vasfı olarak, din alimleri çevrelerinde de önemli bir yere sahiptir. Şu var ki bu çevrelerde etkileyici veya ikna edici sözlerin nitelikleri yahut mantuk-mefhum karşılaştırmaları müstakim çalışma konularına dönüşmemiştir. Bu nedenle belâgatın din ilimleri alanındaki varlığı sadece eser içerikleri üzerinden takip edilebilecek durumdadır. Buna göre belâgat ilminin beslendiği temel iki kanal olduğunu söylemek mümkündür: Bunlar şair ve ediplerin temsil ettiği edebî tenkit kanalı ve çoğunluğu din ilimleri olmak üzere çeşitli ilim dallarının bir ucundan tuttuğu diğer kanal.⁹

Edebî tenkit kanalı, tarih içerisindeki birtakım sosyal ve ilmi gelişmelerin bir mahsulüdür. Arap edebiyatında nesrin yaygınlaşması ve nesre dayalı edebî türlerin şiirle boy ölçüşmesi İslamiyet'ten sonrasına rastlar. Değişen siyasî ve sosyal hayat hem hitabeti önemli bir davet aracı haline getirmiş hem de ilmî ve edebî tedvinin hızlanmasına ve yayılmasına yol açmıştır. Söz konusu hareketlilik nesrin gelişmesi ve güçlenmesiyle sonuçlanmıştır. Nesrin güçlenmesi klasik Arap edebiyatının omurgası olan şiirin değerinden bir şey kaybettirmemiştir. Ancak bu süreçte şiir ve bilhassa cahiliye şiiri, ilk başta edebi gerekçelerin dışındaki başka gayelerle ilgi toplamıştır. Edebî bir ürün olarak varlığını sürdürmesi beklenen şiir, oluşmakta olan dilbilgisinin kaynaklarından biri kabul edilmesi nedeniyle ilme hizmet eden bir veri kaynağı olarak ele alınmıştır. Şiirin kazandığı bu ilmî değer, yoğun bir cahiliye şiiri derleme hareketinin başlamasına sebep olmuştur. Dinî metinlerdeki anlaşılması zor kelimelerin yahut kelime-cümle yapılarının tahlili için gündemde tutulan cahiliye şiiri, edebiyat çevreleri için de bir kazanca dönüşmüştür. Derlenen cahiliye şiiri sadece ilim adamlarının hizmetine sunulan bir kaynak değil, edip ve şairlerin hem inşaat ettiği hem de değişmeye başlayan şiirlerine model aldıkları edebî miras olmuştur. Arap şiiri sekizinci yüzyılın başlarından itibaren; konu, dil ve ritim açısından bazı yenilikler de yaşamıştır. Söz konusu yenilenmeler edip ve şairlerin

⁷ Bk. Kadri Yıldırım, "Arap Dili ve Belâgatında Bedensel Beyân", *EKEV Akademi Dergisi*, 6:13 (2002): 295-314.

⁸ Bu eserlere örnek olarak bk. Ebu'l-Abbâs 'Abdullah İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedî*, thk. İrfan Matarcı (Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012); Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu's-Şi'r* (Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevâib, 1302); Ebu'l-Hasen İbn Tabâtabâ, *İyâru's-Şi'r*, thk. Abbas Abdussâtir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005).

⁹ Belâgat ilminin doğuşunu hazırlayan iki kanaldan biri olan din ilimler kanalı, literatürde çoğunlukla kelimeler/mütakellimün kanalı olarak ifade edilir, bk. Mahmud Muhammed Şakir, *Medâhîlu i'câzi'l-Kur'ân* (Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 2002), 73; Emin el-Hülî, *Menâhîcu teccid: fi'n-naḥvi ve'l-belâğati ve't-tefsiri ve'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Marife, 1961), 125 ve sonrası; el-Hülî, *Fennu'l-ḳavl* (Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1996), 117-121; Şevki Dayf, *el-Belâğatu teḥavvurun ve târih* (Kahire: Dâru'l-Maarif, 1995), 32.

eski-yeni arasında kıyaslamalar yapmasına yol açmış¹⁰ ve bu gelişmeler edebî tenkitten kullanılacak birtakım kıstaslara da ihtiyaç duyurmuştur. Edebî tenkit faaliyeti, içerisinde belâgat kelimesinin de bulunduğu birçok kelimeyi tedavüle sokmuş ve zaman zaman bunlara özel anlamlar yüklemiştir.

Din ilimleri kanadında ise belâgat, ekseriyetle i'câzu'l-Kur'an bahsinde kullanılan bir kavram olmuştur. İtikadî mezheplerin Kur'an'ın mu'cizliğini (i'câzını) açıklayışı farklı olsa da, hemen hemen bütün mezhepler bu konuyu tartışırken belâgat kavramına başvurmuştur.¹¹ Din ilimleri içerisinde başvurulan belâgat kavramı Kelamullah'ı niteleyen bir kelime olması hasebiyle teolojik çerçevenin dışına çıkmamıştır.¹² Teolojik zeminde sürdürülen Kur'an'ın mucizliği tartışmalarının doğal olarak teknik detaylar içeren bir belâgat ilmi üretmesi beklenemez. Ancak bu tartışmaların, Kur'an ayetlerinin belîğ oluşunu somut örneklerle anlatabilme isteğini uyandırmış olacağı da açıktır.¹³ Bu istek bilahare dikkatlerin teolojik argümanlardan dilsel argümanlara çevrilmesine sebep olmuştur.

Öte taraftan din ilimleri alanının belâgat ilminin oluşumuna tesirinin i'câzu'l-Kur'an tartışmalarıyla sınırlı olmadığı kabul edilir. Kur'an'ı yorumlama ve Kur'an'dan hükümler istinbat etme çabaları da belâgatin oluşmasında etkili olmuştur. Kur'an'ı anlama ve Kur'an'dan hüküm istinbat etme ihtiyacının tetiklemesiyle geliştirildiğini düşündüğümüz mevcut dilbilgisinin çerçevesi, bazı metinleri ve fiil/anlık dil kullanımlarını analiz etme ve bunlara nihaî anlamını verme konusunda yetersiz kalmıştır. Zira dilbilgisinin araçlarıyla sadece literal anlama ulaşılabilmektedir. Örneğin dilbilgisinin istifham cümlesi olarak tanımladığı cümle yapısı, fiilî kullanımda yahut metinlerde ekseriyetle dilbilgisinin çizdiği 'cevap bekleyen soru' çerçevesinin dışında kullanılabilir. İstifham cümlesi gibi yapısal anlamın¹⁴ dışında kullanılan cümlelerin veya sözlerin muradı, tefsir ya da fıkıh kitaplarında müelliflerin dirayetiyle açıklanmış olsa da bunların birtakım prensiplere bağlanması ihtiyaç haline gelmiştir.¹⁵ Böylece belâgat ilmi iki kanaldan şekillenmeye başlamıştır. Kelam, fıkıh ve tefsir gibi din ilimlerinin tazyikiyle şekillenmeye başlayan kanalı dilbilgisinin geliştirdiği belâgat; edip ve şairlerin çalışmalarıyla şekillenmeye başlayan kanalı ise edebiyatın geliştirdiği belâgat olarak adlandırabiliriz.

Birbirinden bağımsız olduğunu düşündüğümüz edebiyat ve dilbilgisi kanalları buldukları perspektife özgü söz analizi ve yorumlama araçları geliştirmiştir. Gerek edebî tenkit alanında geliştirilen kıstaslar gerekse metin analizinde dilbilgisinin üzerine ilave edilerek geliştirilen kıstaslar, literal anlamın dışına çıkmaya yarayan kıstaslar olma paydasında birleşmiş ve belâgat ilimlerinin oluşmasını hızlandırmıştır. Şu var ki sistematik belâgatin beslendiği bu iki kanalın ilim sahasındaki görünürlüğü ve gelişme hızı birbirinden farklı olmuştur. Belâgat ilmini oluşturan sürecin birinci ayağı olan edebî tenkit geleneği tabii bir hızla gelişmeye devam ederken dini ilimler alanındaki söz analizi birikiminin görünür olması bir sıçrama gerektirmiştir. Zira dilbilgisi üstü metin analizi aracı geliştirmek farklı disiplinlerin içerisinde gelişen birikimin birleştirilmesiyle mümkün olacaktır. Gerekli şartların olgunlaşması sonucu kelam, fıkıh ve tefsir alanlarının birikimlerinden farklı parametreleri olan yepyeni bir söz analizi sistemi geliştirilebilmiştir.

¹⁰ Eski ve yeninin kıyaslandığına işaret eden ifadeleri için bk. İbnü'l-Mu'tez, *el-Bedr*, 12.

¹¹ İ'câzu'l-Kur'an tartışmalarına belâgat kavramının dahil edilmesiyle ilgili geniş bilgi için bk. Şakir, *Medâhîlu i'câzi'l-Kur'an*, 67-119.

¹² İbrahim Aslan, "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1(2010): 131-150.

¹³ Şakir, *Medâhîlu i'câzi'l-Kur'an*, 84.

¹⁴ Yapısal anlam olarak ifade ettiğimiz bu duruma 'Abdulkâhir el-Cürçânî *ma'âni'n-naḥv* tabirini kullanır; bk. 'Abdulkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 1992), 81-88, 361, 370.

¹⁵ Dilbilgisinin Kur'an'ı anlamada önemli olduğunu savunmakla birlikte sathi bilginin yetersiz olduğuna dair ifadeleri için bk. el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 28-31.

918 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

Din ilimleri alanındaki birikimden hareket etmekle birlikte dilbilgisi araçlarını geliştirmek suretiyle bu yönde ilk adımı atan 'Abdulğâhir el-Cürcânî (471/1078) olmuştur. O, hem *Delâilu'l-i'câz* adlı kitabıyla dilbilgisi sisteminin eksiklerini telafi eden yepyeni ve kuşatıcı bir sistemin geliştirilmesine ön ayak olmuş hem de *Esrâru'l-belâğa* adlı kitabıyla edebî tenkit alanındaki birikimi, düzene sokarak dilbilgisi üstü analiz sistemine entegre etmiştir. Söz konusu iki kitabın aynı müellife ait olması ve birbirini tamamlayıcı nitelikte bulunması iki kitabı bütünselik bir disiplinin kurucu metni kabul etmemizi kolaylaştırmaktadır.

Şu hâlde dilbilgisinin oluşumu sonrası ile belâgat ilimlerinin oluşumu arasındaki süreç içerisinde bugünkü anlamıyla bir belâgat ilminden söz etmek mümkün değilse de, bir belâgat tasavvurunun bulunduğu açıktır. Teşekkül öncesi dönemin belâgat fikrini yansıtan alimlerden biri de Ebû Osmân el-Câhiz'dir (255/869). Câhiz'in yukarıda bahsedilen iki akımdan hangisine dahil olduğunu belirlemek zordur. Zira eserlerinin bol miktarda şiir örnekleriyle bezemiş olması, edebî tenkit kıyaslamalarını anımsatsa da edebiyatçıların önemseydiği söz sanatları sınıflandırması fikrine sahip olmaması ve ele aldığı örnekleri herhangi bir ölçüte başvurmaksızın salt zevk-i selim doğrultusunda tenkide tabi tutması edebî tenkit akımından farklı olduğunu göstermektedir.

Câhiz'in belâgat anlayışı için mezkûr akımların dışında kaldığını söylemek de mümkündür. Ancak biz burada üçüncü bir akım ihdas etmek yerine, söz konusu iki akımdan birine dahil etmeyi uygun görüyoruz. Edebiyatçıların oluşturduğu belâgat akımının dışında kalan akımın mütekevvimler ve fakihler gibi muhtelif çevrelerin birlikte temsil ediyor olması, esasında bu iki akımı edebiyatçıları ve edebiyatçıların dışında kalanlar şeklinde ifade etmemizi mümkün kılmaktadır. Buradan hareketle Câhiz'in konuyu ele alış tarzının edebiyatçıların tarzına benzememesini de dikkate alarak, Câhiz'i din ilimleri çevrelerinin temsil ettiği ve dilbilgisinden beslenen akım olarak tasnif ettiğimiz gruba dahil edebiliriz. Bunu yaparken edip olarak tanınan Câhiz'i edebî tenkit akımının dışında tutmanın çelişkili gibi görüldüğünün de farkındayız. Ancak yaygın belâgat akımları tasnifinde ediplerin dışında kalan akıma kalamcılar akımı adının verilmesi ve Câhiz'in da bir kalamcı olması, onu edebî tenkit akımının dışında tutmamızı kolaylaştırmaktadır.

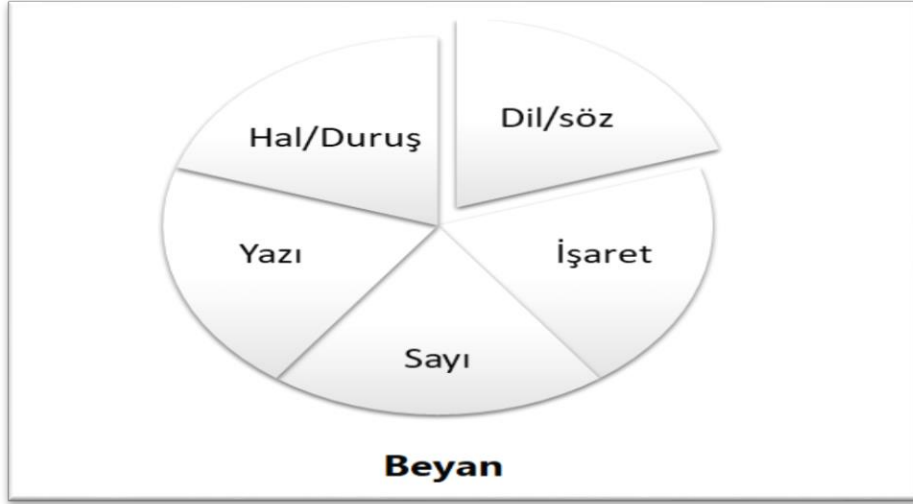
2. CÂHİZ'İN BEYÂN PROJESİ:

Velut bir kalem olan Câhiz birçoğu günümüze ulaşamamış onlarca eserin müellifidir. İlk kalamcılardan olmakla birlikte daha çok edebiyatçı olarak anılır. Câhiz'in edebî kimliğiyle tanınmasına sebep olan en önemli özelliği ise düşüncelerini yazıya geçirme konusunda dönemin filozof ve kalamcılarından farklı olarak akıcı bir üslupla yazmaya özen göstermesi olmuştur. Câhiz'in yazı stili ve üslubu dışında *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseri de, edebiyatçılığını ön plana çıkarmada etkili olmuştur. Söz konusu eser etkileyici ve ikna edici konuşmanın ele alındığı geniş hacimli bir çalışmadır. Hemen belirtmeliyiz ki Câhiz, ikna edici ve güzel konuşma konusunu sadece mezkûr eserinde ele almamıştır. Muhtelif yazılarında kimi zaman satır aralarında kimi zaman ise müstakil bir bahis ayırarak güzel ve etkileyici sözün niteliklerinden bahsetmiştir. Örneğin: *el-Hayevân* adlı zooloji içerikli kitabında dahi belâgat konusunun yahut başka edebî konuların irdelendiğini görmek mümkündür. Bu durum Câhiz'in sadece iyi yazmakla meşgul olmayıp aynı zamanda iyi yazmanın ve dolayısıyla belâğat konuşmanın gereklerini problem edinmiş bir yazar olduğunu da göstermektedir. Netice olarak Câhiz'in belâgat anlayışına ulaşmak, bütün eserlerini gözden geçirmekle mümkün olacaktır. Câhiz, belâgat tasavvurunu haberleşme/bildirişim teorisi diyebileceğimiz daha geniş bir alan tasarımı üzerine inşa etmiştir. Bu alanı Câhiz, *beyân* olarak adlandırır ve *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eserinin başlığındaki birinci kelime bu tasarımı ifade eder.

Câhiz, *beyân* adını verdiği bildirişim teorisini manayı iletmeye yarayan bütün vasıtaları dikkate alarak kurgulamıştır. Mana iletmeye ya da kısaca bildirişmeye yarayan vasıtaları:

lafız/dil, işaret, sayı/hesap, yazı ve duruş/hal olmak üzere beşe ayırır.¹⁶ Bu vasıtalar, bildirişimde kullandıkları araçlara bağlı olarak birbirinden ayrılmış görünmektedir. Zira yazı vasıtası çoğunlukla lafız/dil vasıtasının bazen de sayı/hesap vasıtasının başka bir simge/gösterge düzleminde kullanılmasından ibarettir. Başka bir deyişle yazı vasıtası, hem seslerin kullanıldığı konuşma vasıtasının görsel simgelere dönüşmüş hali için kullanılmaktadır hem de nicelik ve niceliğin hesaplanmasına ilişkin mefhumların, ki bunların lafız/dil vasıtasıyla yahut işaret vasıtasıyla iletilmesi de mümkündür, görsel simgelere dönüşmüş hali (rakamlar ve geometrik şekiller) için kullanılmaktadır. İkincil bir vasıta gibi görünen yazının müstakil bir vasıta olarak ele alınmasını kabul edilir kılan en önemli özellik ise kalıcı olmasıdır. Cāhiz'in bu düşünceden hareketle yazıyı anlam ileten vasıtalarından biri addettiğini şu ifadelerinden anlamaktayız: 'Dil, yakın ve hazırda bulunanla sınırlıdır, kalem (yazı) ise hazırda bulunan ve bulunmayan herkes için geçerlidir... kitap her yerde okunur ve her zaman incelenir, dil ise işitenini aşamaz ve başka bir zaman/mekân boyutuna geçemez'.¹⁷

Şekil 1 Cāhiz'in beyân anlayışında anlam iletmeye yarayan vasıtalar



Eser, beyân vasıtalarından biri olan lafız/dil vasıtasının ileticiliğini konu edinen *belâgate* önemli bir yer ayırır. Eserde ele alınan meseleler, sonradan gelişen sistematik belâğatin normlarına uymasa da teorik belâgat incelemelerinde önemli kaynaklardan biri olma vasfını hala sürdürmektedir. Eserin ele aldığı konulara dikkatle bakıldığında müellifin ikna edici ve güzel sözleri, yani belâgat konularını, geniş bir anlam iletme alanının bir parçası olarak ele almak istediği kolaylıkla anlaşılmaktadır. Buna göre müellifin asıl hedefi belâgati incelemektir. Beyân vasıtalarından yazı ve hesap üzerinde durmaması da söz konusu hedefin bir neticesidir. Buna mukabil beyân vasıtalarından işaret vasıtası ile hal/duruş vasıtasına çeşitli vesilelerle değinilmiş ve bazen müstakil bahisler ayrılmıştır. Bu iki vasıta yani işaret ve hal/duruş vasıtaları, yazı ve sayı/hesap vasıtalarının aksine konuşanla ilişkilendirilebilecek vasıtalarlardır. Cāhiz'in *nasbe* kelimesiyle ifade ettiği hal/duruş vasıtası bir varlığın görünmesiyle veya hissedilmesiyle görene-hissedene iletmediği anlamdır. Buna göre tıpkı varlığıyla anlam ileten gökyüzü yahut sertliğiyle anlam ileten cisim gibi insanın görüntüsü veya duruşu da anlam iletir. Konuşma haricinde kullanılabilecek aksesuarlar, el-kol hareketleri ve mimikler

¹⁶ Bk. Ebu Osman el-Cāhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2018), 1:57.

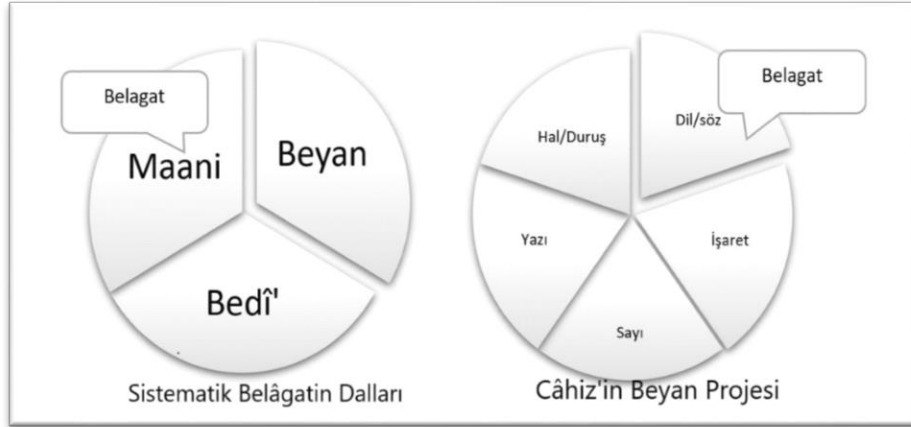
¹⁷ Cāhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:59.

920 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

hal/duruş vasıtasının insana has detaylarıdır. Aynı şekilde işaret vasıtası da konuşanın konuşma sırasında kullanması muhtemel vasıtalarındandır. Özetle, Câhiz beş farklı bildirişim vasıtasından söz etse de bunlardan lafız/dil vasıtası ve bu vasıtaya icra sırasında en çok eşlik eden vasıtalara ağırlık vermiştir ki bunlar işaret ile hal/duruş vasıtalarıdır.

Câhiz'in *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eseri, belâgat ilmi tarihinde özel bir yere sahiptir. Bu eser, on birinci asırda şekillenen belâgat ilminin beslendiği bir erken dönem çalışması olması yönüyle değil, konu itibarıyla bildirişimi ele alması ve sözlü bildirişime hatırı sayılır bir alan ayırması yönüyle belâgat çalışmalarına dahil edilir. Esasında belâgat, hangi akım ve alan içerisinde ele alınırsa alınsın sadece lafız/dil ile gerçekleştirilen bildirişim üzerine kurulmuştur. Teşekkül öncesi ve teşekkül sonrası dönemlerin belâgat anlayışı arasındaki fark ise öncesinde konu çerçevesinin netleşmemiş ve çalışma alanını ifade etmek üzere birden fazla kelimenin kullanılmış olmasıdır. Belâgat ilminin sistemleştiği teşekkül sonrası dönemde çerçeve ve ana hatlar netleşmiş ve gerek çalışma alanı için kullanılan kelimeler gerekse belâgat meseleleri için kullanılan kavramlar istikrarlı hale gelmiştir. Şu var ki istikrara kavuşan belâgat ile Câhiz'in beyân projesi, çerçeve itibarıyla farklı olmalarına rağmen birbirleriyle örtüşen bir tablo oluşturmaktadır. Buna göre Câhiz'in geliştirdiği beyân alanı ile belâgat ilmi arasında bütün-parça ilişkisi bulunduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu teoride beyân, mimik ve işaretlerin de dikkate alındığı bildirişimin geniş alanını ifade ederken; belâgat, geniş bildirişim alanının bir parçası olan sözlü bildirişim alanını ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Kaldı ki Câhiz da belâgat niteliğini lafızla yapılan bildirişim vasıtasına tahsis etmiştir. Şu hâlde bu projeye göre beyân ve beyânın bir alt dalı olan belâgatın çerçevesini rahatlıkla belirleyebiliriz. Beyân: anlam ileten bütün vasıtaları incelerken belâgat, lafızla iletilen anlamlara ilişkin konuları inceleyen bir bilim alanını ifade etmektedir. Câhiz'in beyân projesini kurguladığı bu eserin temel hedefinin de belâgati geniş bildirişim çerçevesi içerisine yerleştirerek incelemektir demek yanlış olmaz. Eserin adını oluşturan ikinci kavram olan tebyin ise konuşanın anlam iletmeye konusunda özel gayret sarf etmesini anlatmak üzere ayrılmıştır ki bu da belâgati karşılamaktadır.¹⁸

Şekil 2 Câhiz'in beyân projesi ve sistematik belâgatte belâgat-beyân ilişkisi



Yaklaşık dört asır sonra ana hatları netleşen sistematik belâgatın konusu da sözlü bildirişim vasıtasıyla sınırlı tutulmuştur. Diğer bir ifadeyle belâgat kelimesinin ıstılahî anlamı, gerek Câhiz'in kullanımında gerekse sistematik belâgat ilminde, hemen hemen aynıdır. Bu durum kavram birliği sağlamaktadır ki belâgat ilmi ve belâgat tarihçiliği açısından önemli bir

¹⁸ el-Ah dar 'Ayk s, "Cem liyy tu'l-bed' i-'l-ma'nev  ve vaz fatuhu'l-fenniyye", *Mecelletu Kulliyeti'l-İns niyy t ve'l-'Ul mi'l-İctim 'iyye* 21 (1998): 41.

kazançtır. Buna mukabil beyân kelimesinin istilâh anlamında bir değişme meydana gelmiştir. Beyân kelimesi bugün bilinen nihai anlamıyla belâgat ilimlerinden birini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Bugünkü çerçevesiyle beyân ilmi, ikna edici ve güzel sözü doğrudan ya da dolaylı yollarla iletme biçimlerini konu edinen ilimdir. Bu anlam, Câhiz'in beyân projesinin aksine, geniş belâgat alanının bir parçasını, daha doğru bir ifadeyle belâgat alanının bir alt disiplinini ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Beyân kelimesinin bir çalışma alanına ad olması yönüyle en eski kullanımı elbette Câhiz'in belirlediği çerçeveyi ifade eden ve bir nebze belâgatle eşanlamlı olan kullanımdır. Fakat bu kullanımın kabul görmediği ve yayılmadığı anlaşılmaktadır. Bir süre beyân kavramı Câhiz'in önerdiği geniş çerçeve yerine sözlü iletme vasıtasına tahsis edilen belâgat kavramının eşanlamlısı olarak da kullanılmıştır.¹⁹ Ancak bu kullanım sistematik belâgatın yayılması ve kabul görmesiyle birlikte sonlanmıştır. Edebî otoritesi ve prestijine rağmen Câhiz'in bu projesinin yayılmaması da ayrıca dikkat çekicidir. Öyle görünüyor ki diğer bildirişim vasıtaları sonraki dönem ulemasını cezbetmemiş ve bütün ilgiyi lafzî bildirişim vasıtasına yöneltmişlerdir.

Beyân projesinin kabul görmemesi yahut yayılmaması birçok sebebe irca edilebilir. Belâgatle ilgilenen kitlenin değişmesi ve değişmeye bağlı olarak bakış açısındaki farklılık bu sebeplerden biri olabilir. Zira sonraki nesilde belâgat daha çok şair ve ediplerin ilgisine mazhar olmuştur ki edebiyat çevrelerinin beş bildirişim vasıtası arasından sözlü veya lafzî bildirişimi dikkate alması doğaldır. Edebî anlatımda hayal unsurunun önemli olması da edebiyatçıları dolaylı anlatım ve doğrudan anlatım ayırımını dikkate alan bir anlayışa doğru sevk etmiş olmalıdır. İlginin doğrudan-dolaylı anlatım eksenine kayması bildirişimi gerçekleştiren tarafların durumu ve sözdiziminin yapısı gibi diğer belâgat parametrelerinin ihmal edilmesine yol açmıştır.

Netice olarak, mana iletme fonksiyonu bulunan lafız dışındaki faktörleri de dikkate alması bakımından Câhiz'in konuyu bugünün göstergibilimine benzer bir çerçevede incelediğini söyleyebiliriz. Bu geniş çerçeve Câhiz'i, beyân ve belâgat kavramlarını birbirinden ayırmak durumunda bırakmıştır. Beyânı anlam iletken bütün vasıtalar için kullanırken, belâgati konuşma vasıtasıyla yapılan bildirişimin bir niteliği olarak sınırlamıştır.

3. CÂHİZ'İN BELÂGAT ANLAYIŞI

Sistematik belâgatte sözcük, söz ve söyleyenin niteliği olan belâgat ile sözcük ve söyleyenin niteliği olan fesâhati ayırmak önemlidir. Sözcük ve söyleyen unsurlarını bir tarafa bırakırsak belâgatın söze yani isnadi terkibe has bir nitelik olması belirleyici bir faktördür. Buna göre Câhiz'in belâgat tasavvurunu anlamak için başvurulacak karşıtlıklardan biri müfret kelime-isnadi terkip ikilisi olmak durumundadır. Belâgati tanımlamak için bir bahis açan Câhiz, bu bölümde farklı milletlerin ve bazı şahısların belâgat anlayışlarına dair nakillere ve bunların arasından gönlünün meylettiği tanıma²⁰ yer vermiştir. Câhiz'in tercih ettiği tanıma şöyle tercüme edebiliriz: "Bir sözün belâgat adını hak etmesi için lafız ile mana yarışında lafzın işitme duyusuna varmasıyla mananın kalbe ulaşmasının eş zamanlı olması gerekir".²¹ Bu tanımda iki temel niteliğin yani lafızların açıklığı ile mananın müphemlikten uzak oluşu, belirleyici iki unsur olarak görülmektedir. Lafızların açıklığı kriterini Câhiz'in belâgate dair söylediklerinin bütününe dikkate alarak değerlendirdiğimizde iki boyutlu bir açıklıktan söz ettiğini söyleyebiliriz: Cümle yapısının iletmediği anlamın netliği ve telaffuz netliği. Başka bir deyişle sözlü performanstaki açıklık ile söz birimlerinin doğru dizilişinden kaynaklanan açıklık birlikte mütalaa edilmektedir. Gerek sözlü performansın açık/anlaşılır oluşu gerekse sözdiziminin açık/anlaşılır oluşu objektif ölçülere bağlanabilecek niteliklerdir. Ancak Câhiz, bu iki tür

¹⁹ Bu alan için kullanılan birden fazla kelime için bk. el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz*, 34, 43.

²⁰ Tanım olarak tercüme edebileceğimiz *had* kelimesinin Câhiz'in zamanında tedavülde olduğu bizzat kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır, bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:57, 109; ne var ki bu istilâh belâgati tanımlarken kullanmamıştır.

²¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 78.

922 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

netliğin ne detaylarına girme ne de ölçülerini ihdas etme konularıyla ilgilenmiş görünmektedir. Bununla birlikte, genel fikir kabilinden de olsa, belâgat kriterlerine ilişkin bazı düşüncelerine ulaşmak mümkündür.

Câhiz'in konuyla ilgili yazılarının tamamına bakarak çıkarsadığımız bilgiye göre belâgat niteliği iletim çerçevesinde kullanılmıştır. Başka bir deyişle belâgatten söz edilebilmesi için öncelikle lafzın veya lafızların dinleyiciye/muhataba bir mesaj iletiliyor olması gerekmektedir. Bir sözün belîğ olmasını sadece anlaşılıyor olmasına bağlamanın yanlışlığını anlatırken kullandığı ifadelerden bunu çıkarmak mümkündür. Ona göre yanlış dizilmiş bir cümlelin muhatap tarafından anlaşılıyor olması sözün bızatihi belîğ yani muradı ileten olduğu anlamına gelmemelidir.²² Şu hâlde Câhiz, belîğ niteliğinin mesaj ileten terkiplere mahsus bir nitelik olduğunu düşünmektedir.

Câhiz'a göre belâgatin mesaj ileten terkiplere mahsus bir nitelik olduğu çeşitli vesilelerle kullandığı diğer ibarelerinden de anlaşılmaktadır. Bu ibarelerden biri 'bunlar parçaları uyumlu ve mahreçleri kolay şiirlerdir, böylece bütün halinde aktığını ve bütün halinde dizildiğini anlarsın'²³ sözüdür. Şiirin parçaları arasındaki uyumdan kast edilenin şiirin lafızları arasındaki uyum olduğu devamında kullandığı dizmek kelimesinden anlaşılmaktadır. Dizme eylemi, harfleri dizmek suretiyle kelime oluşturmak anlamına da kullanılabilir. Birçok yerde kelimelerin seçiminden açıkça bahseden²⁴ Câhiz, bazı kelimelerin yan yana gelmesi durumunda konuşanı nasıl zorlayacağını gösteren bir de örnek verir.²⁵ Diğer taraftan müfret sözcükler yapısı tamamlanmış birimler olduğu için bunların dizimi şairin iradesine bağlı değildir, şairin yapabileceği tek şey mevcut kelimeler arasından bir seçim yaparak cümle dizmektir. Dolayısıyla 'dizildiğini anlarsın' tabiri, kelimelerin dizilmesinden meydana getirilen cümleler ve sözler için kullanılmış olmalıdır. Belâgat niteliğini müfret lafızların değil isnadi terkip halindeki sözlerin niteliği olarak kullandığını gösteren başka bir husus ise belâgat bahsini konuşma kusurları bahsinden sonraya ertelemiş olmasıdır. Böylece müfret sözcüklerden isnadi terkip halindeki sözcüklere yani küçük birimlerden büyük birimlere geçmiş olmaktadır.

Sistematik belâgat, kelimelerin bir araya getirilmesiyle oluşan terkiplerin belâgatine karşılık müfret sözcüklerin fesâhatinden söz eder. Câhiz'in böyle bir ayırım gözetip gözetmediğini anlamak fesâhat kelimesinin izini sürmekle mümkün olacaktır. Çeşitli vesilelerle fesâhat kelimesini kullanan Câhiz'in bu kavramı açıklayan ifadeleri bulunmamaktadır. Ancak bu kelimeyi kullandığı dört farklı bağlamda söz etmek mümkündür. Bu bağlamların ilki, bir varlığın muradını iletebilme kabiliyetinden söz ettiği bahislerdir ki bu bahis sadece *el-Hayevân* adlı eserinde geçer. Söz konusu bahislerde fasih-acem karşıtlığının hayvanlar alemi içerisinde ve hayvan-insan mukayesesinde ne anlama geldiğini anlatır.²⁶ İkinci bağlam ise telaffuz kusurları bağlamıdır. Bu bağlamda telaffuz organı bozukluğundan kaynaklı kusurlar (التففة) ile konuşma alışkanlıklarından kaynaklı kusurlar (الكنة) ayırt edilmeksizin fesâhatin karşıtı olarak ele alınmıştır.²⁷ Bir diğer bağlam ise fasihliğin acem ülkelerinden uzak olan Arabistan'ın iç bölgelerindeki bedevilerin özelliği olduğunu konu edinen bahislerdir.²⁸ Buna göre fesâhat gerek telaffuz gerekse dizim-kullanım itibarıyla yabancı dillerin etkisinden arı olan Arapçanın özelliğidir. Dördüncü bağlam ise Kur'an'ın tercih ettiği kelimelerin daha fasih olacağını anlatan anekdottaki bağlamdır.²⁹ Bu anekdotta Kur'an'da geçen kelimelerin eşanlamlılarına göre daha fasih oluşu telaffuz özelliklerine bakılmaksızın sadece Kur'an'da kullanılmış

²² Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 105.

²³ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 50; ayrıca bk. 2: 241.

²⁴ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:37, 65.

²⁵ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 49.

²⁶ Ebu Osman el-Câhiz, *el-Hayevân*, thk. Abdusselam Harun, 7 cilt (Beyrut: Daru'l-Cil, 1996) 1: 31

²⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:15, 34, 105.

²⁸ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:96, 106, 219, 2:240, 3: 426.

²⁹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:19.

olmasına bağlanmaktadır. Söz konusu anekdot esasında iki farklı bölgenin fesâhatini karşılaştırmak üzere takdim edilmiştir ancak fesâhati telaffuz dışı bir etkene bağlaması açısından önemlidir. Eser boyunca telaffuz kusurları ve telaffuz alışkanlıkları üzerinde o kadar çok durulmuştur ki Câhiz'in fesâhati salt bir telaffuz niteliği olarak gördüğü kanaatini uyandırmaktadır. Dördüncü bağlam olarak takdim ettiğimiz anekdotta ise fesâhat telaffuz dışı bir etkene bağlanmaktadır.

Yukarıda arz ettiğimiz bağlamlardaki kullanımlar ışığında Câhiz'in müfret sözcüklerin fesâhatini konuşanın telaffuz kusurlarından yoksun oluşuna ve sözcüklerin form itibarıyla akıcı oluşuna bağladığı sonucunu çıkarmak mümkündür.³⁰ Zira fesâhati belirli bölgelerin konuşanlarına nispet etme (ikinci ve dördüncü bağlamlar) fikrinin özü, esasında bu bölgelerdeki Arapların yabancı dil aksanından yoksun olmasına dayanır. Dolayısıyla Câhiz, sistematik belâğatin ön plana çıkardığı lafzın icradan bağımsız mücerret fesâhatiyle ilgilenmemiş görünmektedir. Bununla birlikte Câhiz'in kelimeleri sosyolojik tasniflere tabi tuttuğu da görülmektedir.

Bilinmeyen sözcükler için kullanılan *garib* kelimesi Câhiz'dan önce tedavüle girmiş bir kavramdır. Ancak garib kelimelerle garib olmayan kelimeleri ayırt etmeye yarayacak net bir kriter olmadığı gibi garib kelimeleri herhangi bir sosyolojik tabana irca etmek de kolay değildir. Öte yandan Câhiz, sükî/mulûkî, âmmî/hâssî³¹ veya beledî/kuravî³² şeklinde sözcüklerin sosyolojik tabanını daha net gösterecek karşıtlıklara başvurmuştur. Dolayısıyla bir sözün garib veya hitap ettiği sosyal sınıfa ait olmayan kelimelerden ari olması, belâgat emaresidir. Özetle diyebiliriz ki Câhiz, sistematik belâğatin önemseydiği belâgat-fesâhat ayrımına girmemiş olsa da belâgat kelimesini kullanım biçimi benzer bir ayrıma riayet ettiğini gösterir. Şöyle ki esasında belâgati ve belâgatle bağlantılı bazı konuları incelemeyi amaçlayan Câhiz, yukarıda bahsedilen telaffuz kusurlarını ele alırken genellikle fesâhat kelimesini kullanmıştır. Buna karşılık belâgat ve türeyenlerini mananın iletimi çerçevesinde kullandığını ve nadiren de olsa mana kelimesini açıkça zikrettiğini görmek mümkündür.³³ Sonuç olarak diyebiliriz ki Câhiz, örtülü bir şekilde, belâgat niteliğini mesaj ileten terkiplere tahsis etmiştir. Mesaj ileten terkiplerle bağlantılı olduğu anlaşılan belâğatin ileticiliğini sağlıklı bir şekilde gerçekleştirmesi için hangi şartların oluşması gerektiği de önemlidir. Dolayısıyla Câhiz'in sağlıklı bildirişim hakkında tespit ve beyânatı olup olmadığına bakılmalıdır.

Sözün ileticiliğini etkileyen unsurlar, Câhiz'in doğrudan ele aldığı konular değildir ancak farklı bağlamlarda dile getirdiği görüşleri, konuyla ilgili bazı ipuçları içermektedir. Sistematik belâgatte meani ilminin bel kemiğini oluşturan *muktaza-i hal* ile ilgili görüşleri böyledir. Sözlerin uzunluk ve kısalıklarını ele aldığı bölümü, kitabının başlarında yer verdiği özlü sözün faziletlerine değinen nakillerle birlikte değerlendirdiğimizde ilk bakışta Câhiz'in sözün özlü ve dolaysız olmasını kayıtsız şartsız bir belâgat kriteri kabul ettiği neticesine ulaşırız ki bu da muktaza-i hali göz ardı ettiği anlamına gelir. Ancak başka bir yerde onaylayarak naklettiği 'Bir sözün üstünlüğü; doğru ve müfid olmasının yanı sıra duruma ve makâma uygun olmasıyla ölçülür'³⁴ ifadeleri tam anlamıyla muktaza-i halin tercümesidir. Başka bir yerde ise 'Kimi zaman icâz övgüye, uzun söz yergiye mazhar olur; bazen de uzun söz kıyasından daha makbul olur. Bunlardan her birinin âkil nezdinde bir yeri vardır.'³⁵ diyerek sözlerin muktaza-i hale göre değiştiğini vurgulamaktadır. Muktaza-i hal tabirini kullanmasa da bu kriterin farklı uzantılarına da işaret eden ifadeleri bulunmaktadır. Konuşanın/konuşmacının iletme isteği anlamların kadri ile hallerin/ortamların kadrini iyi bilmesi yahut sözlerin hallere uygun

³⁰ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 16, 50.

³¹ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 62, 91, 156-157.

³² Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:76, 105-106, 2: 240.

³³ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:98.

³⁴ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 91; benzer ifadeler için bk. Câhiz, *el- Hayevân*, 1: 201, 3: 43, 369.

³⁵ Ebu Osman el-Câhiz, *Resâilu'l-Câhiz*, thk. Abdusselam Harun (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991), 4: 151; ayrıca bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 2: 240.

924 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

olması gerektiğini ifade eden sözleri muktaza-i halin en net tercümesidir.³⁶ Konuşmanın dinleyicinin istekli olmasına yahut kavrayış durumuna bağlı olarak belirlenmesi gerektiğine işaret eden sözlerini de muktaza-i hal kabilinden addetmek gerekir.³⁷ Buna göre gerek şair/hatibin gerekse dinleyicinin halet-i ruhiyesini dikkate almak, belâgatın gereğidir. Bütün bu nakiller bir araya getirildiğinde Câhiz'in muktaza-i hal faktörünü dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Şu var ki Câhiz'in belâgat anlayışında muktaza-i hal faktörü genellikle sözün uzunluk ve kısalık durumuyla mütalaa edilmiştir, başka bir deyişle muktaza-i halin cümle dizilişine yansıyan yönlerine değinilmemiştir. Peki bir sözün belîğ olması için ileticiliğinin sağlıklı olması yeterli midir?

Belâgat ilminde sözün iletim kabiliyeti ile sözü güzelleştiren anlatım şekilleri birbirini tamamlayıcı unsurlardır. Söz sanatları diyebileceğimiz sözü güzelleştiren unsurlar sistematik belâgatte lafza ilişkin veya manaya ilişkin olabilmektedir. Teşekkül sürecinde ise söz sanatları, eski ve yeni şiirin kıyaslanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Edebiyatçıların bazı söz sanatlarını tespit ederek bunları edebî tenkit aracına dönüştürmesi yeni kavramların üretilmesini gerekli kılmıştır. Şu var ki oluşum safhasında olan bütün disiplinlerde olduğu gibi bu kavramlar sonraki safhalara oranla daha azdır ve bu kavramları karşılayan kelimeler üzerinde uzlaşmamıştır. Gerek söz sanatlarının yeterince şekillenmemiş olması gerekse bu sanatları karşılayacak kelimeler üzerinde uzlaşmamış olmasının bir süre kargaşaya neden olacağı da açıktır. Bugün belâgat ilimlerinde kullanılan ve çoğunlukla anlatım biçimlerini karşılayan terimler, Câhiz'in eserinde farklı delaletlere sahiptir. Câhiz'in eserlerinde geçen icâz, itnâb, ishâb ve kinâye³⁸ gibi az sayıdaki terim bunlardan bazısıdır. Anılan kelimelerin bir kısmı bugünkü terim anlamlarına benzer bağlamlarda kullanılmış olsa da çoğu birden fazla anlamı karşılayacak bağlamda kullanılmıştır. Bu nedenle neredeyse hiçbir söz sanatı terimi kullanmamış olan Câhiz'in sistematik belâgatte kabul gören ve tedavül edilen bir söz sanatıyla anılıyor olması dikkat çekici bir durumdur. İbnu'l-Mu'tez'in (296/908) aktardığına göre *el-mezhebu'l-kelami* adı verilen söz sanatından ilk bahseden Câhiz olmuştur.³⁹ Muhtemeldir ki bu adlandırma Câhiz'in bazı sözlerinden yahut bizzat üslubundan ilham alınarak sonrakiler tarafından yapılmıştır.

Sözün ikna edici olması için mantıki istidlale başvurma anlamına gelen⁴⁰ *el-mezhebu'l-kelami* oluşum sonrası belâgat ilminde bedî ilminin sanatları arasına girmiştir. Şu var ki bu sanatın tanımı sonraki belâgatçilerin anlayışına göre farklılıklar göstermektedir. Sistematik belâgatın öncü isimlerinden el-Kazvîni (739/1338) 'Konuşanın iddialarını kelimelerin yöntemleriyle delillendirmesidir'⁴¹ şeklinde tarif ederken el-Hullî (752/1339) 'Sözün iletildiği yargıyla birlikte hasmın önünü kesecek doğru ve müsellem bir delilin getirilmesidir'⁴² şeklinde tarif eder. Bu tanımlara göre *el-mezhebu'l-kelami*, söz sanatlarından değil anlatım biçimleri yahut söz türlerinden addedilmesi beklenir. Ancak gerek İbnu'l-Mu'tez'in eserinde gerekse geç dönem belâgat eserlerinde *el-mezhebu'l-kelami* bir söz sanatı olarak takdim edilmiştir. Buna karşın geç dönem eserlerindeki tanımlar başka bir tablo çizmektedir. Başka bir deyişle geç dönem eserlerindeki tasnife göre söz sanatı olan *el-mezhebu'l-kelami* aynı eserlerdeki tanıma göre bir söz sanatı olmaktan uzaktır. İbnu'l-Mu'tez, söz konusu sanatın tanımını yapmazken geç dönem belâgatçiler hem tanım yapmakta hem de sadece Cahiliye şiirinden örnekler veren İbnu'l-Mu'tez'in aksine ayetlerden de örnekler vermektedir. Dahası örnek

³⁶ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:92, 2:240.

³⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:50, 2: 254.

³⁸ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 37, 64, 68, 70, 121, 124, 127, 161.

³⁹ İbnu'l-Mu'tez, *el-Bedî*, 69.

⁴⁰ Bk. Abdurrahman Habenneke, *el-Belâğatu'l-'arabiyye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 2: 446; Ali Bulut, *Belâgat: Meani-Beyân-Bedî* (İstanbul: İFAV, 2014), 274.

⁴¹ Celâluddîn el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'ulûmi'l-belâğa* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002): 276.

⁴² Şafiyuddîn el-Hullî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'iyye*, thk. Nesib Neşâvî, (Beyrut: Daru Sadir, 1992): 137.

olarak takdim edilen ayetlerdeki istidlaller, lafzî boyutu bulunmayan salt aklî delillerden ibarettir.⁴³ Halbuki İbnu'l-Mu'tez'in sunduğu örneklerde, delillerin kelimeler-sözler arasında kurulan benzerlik-zıtlık ilişkileriyle bağlantılı olduğu görülmektedir.⁴⁴ Özet olarak diyebiliriz ki her ne kadar *el-mezhebu'l-kelami* sanatının çerçevesi hakkında görüş birliği oluşmamış olsa da sözü delile dayandırma biçimiyle ilgili bir söz sanatının varlığı belâgatle ilgilenenler nezdinde kabul görmüştür.

Belâgate ilişkin diğer kavramların sözlük anlamında kullanılmış olması ihtimalinden yukarıda söz etmiştik. Bu kavramlardan biri olan îcâz, Câhiz'in kullanımında manaları az lafızla ifade etmenin adıdır. Sözlük anlamı itibariyle kısa, az ve hızlı olma anlamlarına gelen⁴⁵ îcâz, belâgatin mevzu bahis olduğu durumlarda mutlak olarak kullanılsa dahi kast edilen söze ilişkin kısalık veya azlıktır. Dolayısıyla Câhiz'in bu kavramı sistematik belâgatteki anlamına yakın bir anlamda kullandığını söyleyebiliriz. İshâb kelimesine gelince, Câhiz'in bunu sözlük anlamında kullandığı ve teknik anlamıyla bir ilgisinin olmadığı anlaşılıyor. Sistematik belâgat, sözlerin bir amaca matuf olarak uzun olmasına itnab adını verirken, gereksiz uzunluğa ishâb kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.⁴⁶ Kök itibariyle atların hızlı koşmasını anlatan bu kelimenin ishâb şeklindeki master hali, herhangi bir şeyin faydasız ve gereksiz yere uzaması için kullanılan bir kelimedir.⁴⁷ Câhiz'in bu kelimeyi kimi zaman saçma, anlamsız ve yapmacık kelimeleriyle birlikte⁴⁸ kimi zaman ise salt uzunluk anlamında⁴⁹ kullanmış olması bu kelimeye henüz sistematik belâgatin yüklediği anlamı yüklediğini gösterir.

Söz sanatları alanında kullanılan en eski kavramlardan biri olan *istiare*, bir kelime veya cümlenin benzetme ilişkisine dayalı olarak başka bir anlamda kullanılmasını ifade eder. Kusur-ayıp anlamına gelen⁵⁰ a-v-r kökünden türetilmiş olan istiare ödünç alma ve elden ele dolaşma anlamına gelir⁵¹ ki bu anlam belâgat çalışmalarında sözcüklerin ve cümlelerin başka anlamlar için ödünç alınmasına/eğretilemeye tahsis edilmiştir. Şu var ki bu kelime Câhiz'in döneminde henüz tedavüle girmemiş görünmektedir. Bununla birlikte Câhiz'in bu sanatın farkında olduğu ve bunu benzerlik ilişkisi üzerinden anlattığı bilinir. İstiare örneklerini bir şeyi başka bir şeyin yerine koymak yahut bir şeyi başka bir şeyin adıyla anmak şeklinde ifade etmiştir.⁵² Teşbih kavramı ise istiarenin zeminini oluşturması yönüyle istiareyi ifade etmek üzere kullanılmıştır.

Yukarıda incelediğimiz kavramlar, anlatım türlerinin edip ve ulema tarafından incelemeye alınmış, bazı tespitlere ulaşılmış ve bazen de bunları ifade edecek kelimeler tahsis edilmiş olduğunu gösterir. Şu var ki bu kelimeler ya kavramın sınırlarının çizilememiş olması ya da seçilen kelimenin kavramı ifade etme konusunda yetersiz kalması nedeniyle istikrara kavuşmamıştır. Başka bir deyişle herhangi bir söz sanatı mefhum olarak bilinmekle birlikte bu mefhumu ifade edecek kelime üzerinde uzlaşmamıştır. Zikri geçen söz sanatlarının

⁴³ Örnekler için bk. el-Ğazvîni, *el-İdâh*, 276 ve devamı; el-Ğullî, *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bed'îyye*, 137 ve devamı.

⁴⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Su'ûd b. Dahil er-Ruĥaylî, "el-Mezhebu'l-kelâmî: mefhûmuhu'n-naẓarî ve tecelliyâtuhû fi şî'ri'l-Mutenebbî", *Mecelletu Câmîati'l-Meliki Suud* 14 (2002) 3-25.

⁴⁵ Cemâluddîn İbn Manzûr, "v-c-z", *Lisânu'l-'Arab*, ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî (Beirut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-Arabî, 1999), 15:221.

⁴⁶ Bk. Muhammed b. Ali et-Tehânevî, "İshâb", *Keşşâfu iştlâhâti'l-funûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, 2 cilt (Beirut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996), 1:200.

⁴⁷ Sözlüklerde verilen: uzun konuşma, vücudun aşk vb. yüzünden gücünü kaybetmesine rağmen yaşamayı sürdürmesi ve hayvanların duraksamadan otlaması anlamlarının ortak yönünü 'bir şeyin faydasız ve gereksiz yere uzaması' olarak ifade ettik; bk. İbn Manzûr, "s-h-b", *Lisânu'l-'Arab*, 6:407-408.

⁴⁸ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:70, 127.

⁴⁹ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:37, 68, 124.

⁵⁰ İbn Manzûr, "a-v-r", *Lisânu'l-'Arab*, 9:466-472.

⁵¹ İbn Manzûr, "a-v-r", *Lisânu'l-'Arab*, 9:471.

⁵² Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1: 100, 144.

926 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

Câhiz'dan önce de bilindiği ve bunlara toplu halde bedî adının verildiği bizzat kendi sözlerinden anlaşılmaktadır.⁵³ Anlatım türleri ve söz sanatlarını karşılayan kelimelerin yerleşik bir kullanıma kavuşmaması esasında *el-Beyân ve't-tebyîn*'in sistemli bir anlatım biçimleri incelemesi yapmak gayesiyle yazılmamış olmasındandır. İkna edici ve güzel sözleri birçok boyutuyla incelemeyi amaçlayan müellifin hatibi göz önünde bulunduran bir bakış açısına sahip olması, eserin söz üretene rehberlik edecek bir tasarıyla ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu da haliyle söz analizi yöntemiyle mümkün olabilecek olan söz sanatları incelemesinden alıkoymuştur. İkna edici ve güzel söz üretmeyi merkeze alan çalışmanın mevcut sözleri tahlil etmeyi merkeze alan çalışma türünden farklı olacağı açıktır.

el-Beyân ve't-tebyîn adlı eserin ana çizgileri itibariyle hatip odaklı bir belâgat tasavvuru geliştirdiği ve belîğ sözün niteliklerini bu tasavvur üzerinden belirlediği açıktır. Ancak Câhiz gibi varrak dükkanlarından çıkmayan bir kitap sevdalısının yazılı metinler hakkında ne düşündüğü de merak edilir. Her türlü sözü kayda geçirme geleneğinin olduğu ve yazının yaygınlaştığı bir dönemde haklı bir bekleyiştir bu. Bu nedenle Câhiz'in yazılı metinler üzerine söylediği sözler yahut yazılı metin ile sözlü performans arasında yaptığı karşılaştırmalar, yazılı metni belâgatın neresine koyduğunu çıkarmaya yarayacak veriler olarak değerlendirilebilir. Eser yeniden gözden geçirildiğinde konuyla ilgili bazı ip uçları yakalamak mümkün olmuştur. Eserin başından itibaren hitabet ile şiiri iki ayrı beceri olarak telakki eden⁵⁴ Câhiz esasında bunlara bir üçüncüsünü de eklemiştir. Kâtipler adını verdiği zümreyi şairler ve hatiplerden ayırmış olması bu zümrenin becerisini de şiir ve hitabet becerilerinden ayırmış olduğunu gösterir.⁵⁵ Yazılı metnin belîğ olabileceğini gösteren en açık ifade ise bir edip için kullandığı 'بلیغ اللسان والقلم' / dili ve kalemi belîğ' nitelemesi ve İbnu'l-Muğaffa'dan (147/759) naklettiği belâgat tarifidir.⁵⁶ Buna göre her ikisi de mensur bir form olmasına rağmen yazılı metinler ile icra edilen hutbelerin stil olarak farklı olduğu ve dolayısıyla bu iki türün belâgat kriterlerinin farklı olduğu vurgulanmaktadır. Yazılı metinlerle belâgat arasında bağ kurduğu sayılı cümlelerin haricinde Câhiz, belâgat nitelemesini çoğunlukla sözlü icra bağlamında kullanmıştır. Son olarak şunu da eklemek gerekir ki Câhiz'in kâtiplerin stiline ilişkin ifadeleri belâgat anlayışını kurguladığı zemini değiştirecek türden değildir. Başka bir deyişle risale türünün belâgatından söz etmesi, sözlü performansı göz önünde bulundurarak geliştirdiği belâgat teorisiyle tenakuz halinde değildir. Meselenin yazılı metinden yola çıkarak değil yazardan yola çıkarak ele alınması yazılı formun sözlü icradan dönüşmüş bir form olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde zaman zaman kullanılan es-Sinâ'ateyn (şiir ve hutbe) tabiri de asıl olanın sözlü icra olduğunu destekler niteliktedir.⁵⁷

SONUÇ

Sistematik belâgat adını verdiğimiz belâgat ilminin teşekkülü öncesinde, ikna edici ve güzel sözleri yani belâgati konu edinen bazı çalışmalar olmuştur. Hicri üçüncü yüzyılın başlarında telif edildiği bilinen *el-Beyân ve't-tebyîn* adlı eser ikna edici ve güzel konuşma konusunda kaleme alınmış eserlerin başında gelir. Eserin en önemli özelliği ise ikna edici ve güzel söz konusunu geniş bir bildirişim anlayışı çerçevesinde ele almış olmasıdır. Anlam ileten vasıtalar için tasarladığı sisteme beyân adını vermiş ve biri dil/söz olmak üzere beş bildirişim vasıtasını incelemiştir. Şu var ki bildirişim vasıtalarından her birine eşit miktarda yer ayrılmamıştır. Eserin sistematik belâgatle bulunduğu nokta ise dil/söz vasıtası ve bu vasıta üzerine bina edilen belâgat tasavvurudur.

Eserinde telaffuz kusurlarına hatırı sayılır bir yer ayıran Câhiz, ne dolaylı anlatımlar hakkında detaylı bilgi vermiş ne de önemini vurguladığı makamın ne olduğunu ve makama uygun sözlerin nasıl kurulacağını açıklamıştır. Bununla birlikte belâgat parametrelerinin ilk

⁵³ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:42, 3:620.

⁵⁴ Yazar bu iki beceriyi birleştiren kişiler için ayrı bir bahis de açar, bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:37.

⁵⁵ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:91.

⁵⁶ Bk. Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:79, 88.

⁵⁷ Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1:111.

nüvelerini göstermesi bakımından belâgat ilmi için, yirminci yüzyılda yıldızı yükselen göstergebilimin geçmişteki biçimi olması bakımından ise davranış bilimleri için değerli bir eserdir.

Câhiz'in beyân projesi ve belâgat anlayışına yoğunlaştığımız bu çalışmada iki husus dikkat çekmektedir. Dikkat çeken ilk husus, Câhiz'in belâgat anlayışının, icra edilen söz düzeninden çok uzaklaşmamış olmasıdır. Cümlelerin yapısının anlam iletmeye etkisi üzerine yoğunlaşan sistematik belâgatin aksine Câhiz, icra edilen ve sesler vasıtasıyla kulaklara ulaşan sözlere yoğunlaşmıştır. Eserinde telaffuz kusurlarına geniş yer ayırması bundandır. Geliştirilen belâgat anlayışının hatip odaklı olması, dil dışı faktörleri de belâgat kriterlerine eklemesini gerektirmiştir ki Câhiz'in eserinde bunu açıkça görmek mümkündür. Dolayısıyla böylesine geniş bir belâgat projesinde hatibin aksesuarları gibi görüntüye dayalı yahut telaffuz kusurları gibi konuşma organının fizyolojisine dayalı etkenlerin dikkate alınması normaldir. Dahası tasarlanan geniş bildirişim sistemi bunu gerekli kılar. Dikkat çeken ikinci bir husus ise geliştirilen belâgat tasavvurunun söz analizine yarayacak araçlar geliştiren sistematik belâgatin aksine ikna edici ve güzel söz üretmeye rehberlik edecek içeriğe sahip olmasıdır. Esasında Câhiz'in belâgat tasavvurunda dikkat çeken bu iki husus hatip odaklı belâgat oluşunun bir neticesidir. Câhiz belâgati güzel söz üretme aracı olarak ele almaktadır ve bu bakış açısı onun hatibi ve dolayısıyla hatibin sesini, görüntüsünü, tavırlarını ve hutbenin yapılacağı münasebetler ile dinleyici kitlesini göz önünde bulunduran bir belâgat anlayışı geliştirmesine yol açmıştır. Henüz icra edilmemiş bir konuşmanın belîğ olmasını sağlayacak şartları ele alan bir belâgat tasavvurunun pratik söz kritiği araçları geliştirme imkânı da sınırlı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Arpa, Abdulmuttalip. "İbn Kuteybe'nin Belâgat İlminin Teşekkülüne Katkıları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2:3 (2011): 29-54.
- Aslan, İbrahim. "Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51: 1(2010): 131-150.
- 'Aykûs, el-Ahîdâr. "Cemâliyyâtü'l-bedî'i'l-ma'nevî ve vazîfatuhu'l-fenniyye". *Mecelletu Kulliyeti'l-İnsâniyyât ve'l-'Ulûmi'l-İctimâ'iyye* 21 (1998): 33-65.
- Bulut, Ali. *Belâgat: Meani-Beyân-Bedî*. İstanbul: İFAV, 2014.
- Câhiz, Ebu Osman. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Beyrut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilal, 1423.
- Câhiz, Ebu Osman. *el-Hayevân*. Thk. Abdusselam Harun. 7 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424.
- Câhiz, Ebu Osman. *Resâilu'l-Câhiz*. Thk. Abdusselam Harun. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- Cürçânî, 'Abdulkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Thk. Mahmud Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatu'l-Medeni, 1992.
- Çelik, Yüksel. "Sekkâkî'ye Kadar Belâgat Çalışmaları". *Bilimname*, 20:1 (2011): 85-108.
- Dayf, Şevki. *el-Belâgatu te'avvurun ve târîh*. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1995.
- Ḥabenneke, Abdurrahman. *el-Belâgatu'l-'arabiyye*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Belâgat İlminin Gelişmesine Müessir Olan Kaynaklar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1993): 268-298.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1990): 215-237.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Kelâmcılar ile İslâm Felsefecilerinin Belâgat ve İ'câz İlimlerinin Gelişmesinde Rollerini II". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (1991): 208-220.
- Hullî, Şafiyuddîn. *Şerhu'l-kâfiyeti'l-bedî'iyye*. thk. Nesib Neşâvî. Beyrut: Daru Sadir, 1992.
- Hûlî, Emin. *Fennu'l-ğavl*. Kahire: Daru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1996.
- Hûlî, Emin. *Menâhîcu teccîd: fi'n-naḥvi ve'l-belâğati ve't-tefsîri ve'l-edeb*, Kahire: Dâru'l-Marife, 1961.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. "a-v-r". *Lisânu'l-'Arab*. ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî. 9:466-472. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, 1999.

928 | Nazife Nihal İnce. Teşekkül Öncesi Dönem Belâgat Akımları: Câhiz Örneği

- İbn Manzûr, Cemâluddîn. "s-h-b". *Lisânu'l-'Arab*. ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî. 6:407-408. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. "v-c-z". *Lisânu'l-'Arab*. ed. Emin Abdulvehhab-Muhammed el-Abîdî. 15:221. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 1999.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-'Abbâs 'Abdullah. *el-Bedî'*. Thk. İrfan Matarcî. Beyrut: Müessesetü'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2012.
- İbn Tâbâtabâ, Ebu'l-Hasen Muhammed. *'İyâru's-sî'r*. Thk. Abbas Abdussâtir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Kızıklı, Zafer. "Sîbeveyhî'nin "el-Kitâbı"nda Belâgat Biliminin Temelleri". *NÜSHA*, 6:23 (2006): 49-60.
- Çazvîni, Celâluddîn el-Hatîb. *el-İddâh fi 'ulûmi'l-belâğa*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Çudâme b. Ca'fer. *Nağdu's-sî'r*. Kostantiniyye: Matbaatu'l-Cevâib, 1302.
- Özdoğan, Akif. "İ'câzü'l-Kur'ân Meselesinin Belâgat İlminin Gelişimine Etkisi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2:3 (2003): 113-127.
- Ruḥaylî, Sü'ûd b. Daḥîl. "el-Mezhebu'l-keâmî: mefhûmuhu'n-naẓarî ve tecelliyâtuhû fi şî'ri'l-Mutenebbî". *Mecelletu Câmiati'l-Meliki Suud* 14 (2002): 3-25.
- Şakir, Mahmud Muhammed. *Medâḥîlu i'câzi'l-Ḳur'ân*. Kahire: Matbaatu'l-Medenî, 2002.
- Şensoy, Sedat. "Hatib el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları". *İslam Araştırmaları Dergisi*, 17 (2007): 25-47.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. "İshâb". *Keşşâfu işṭilâḫâti'l-funûn ve'l-'ulûm*. Thk. Ali Dahrûc. 1:200. 2 cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan Naşirun, 1996.
- Yıldırım, Kadri. "Arap Dili ve Belâgatında Bedensel Beyân". *EKEV Akademi Dergisi* 6:13 (2002): 295-314.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 929-950

X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve Pojega Sancaklarının Sosyoekonomik Durumu

Socioeconomic Status of the Sanjak of Kemah, Âmid and Pojega According to the Three Sanjak Laws of the Xth (XVIth) Century

Tuğba Aydeniz

Dr. Öğretim Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı
Assistant Professor, Karabük University, Faculty of Theology, Department of Islamic History
Karabük, Turkey
tubayaln@gmail.com
orcid.org/0000-0002-3170-9675

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 13 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 06 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 929-950

Cite as / Atıf: Aydeniz, Tuğba. "Socioeconomic Status of the Sanjak of *Kemah, Âmid* and Pojega According to the Three Sanjak Laws of the Xth (XVIth) Century[X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve Pojega Sancaklarının Sosyoekonomik Durumu]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 929-950.
<https://doi.org/10.18505/cuid.620294>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

**930| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...
Socioeconomic Status of the Sanjak of *Kemah*, *Âmid* and Pojega According to the Three Sanjak
Laws of the Xth (XVIth) Century**

Abstract: The Ottoman legal system is built on religious (*sharī'a*) and customary (*urf*) laws. The customary law consists of the rules that are not in contrast to the sacred law. Collection of regulations (*qānūnnāme*) were the most effective way for the execution of the customary laws. The *qānūnnāme* included the sultan's orders and edicts (*farman*). Ottomans regulated and evaluated the taxes through measurements of lands specific times of the year. These measurements would be recorded into the *tahrīr* books (written survey of immovable properties). And the administrative *qānūnnāme* were included in these books. In the *qānūnnāmes*, we can find information about the taxes, and the unlawful executions of the customary actors (*ahl al-urf*) as well as the tax regulations. The *qānūnnāmes* on *sanjak* are composed according to the economic, social, and geographical characteristics of the administrative district it is written about, and with this, they provide us information on these issues. In this article, three sanjak *qānūnnāmes* are taken as the central topic and *Kamah*, *Âmid*, *Pojega* are evaluated in terms of the execution of customary law in these districts. These *qānūnnāmes* include recordings of various taxing regulations, altered and cancelled executions, amounts of taxes, and punishments. We can compare the three districts in their economic and social characteristics.

Summary: The Ottoman legal system consists of *sharia* and customary law. Ordinary law is based on some regulations which the sultan deems necessary and is composed of laws. The Ordinary law should not contradict sharia. When the Ottomans conquered a place, they generally protected the current laws (such as Uzun Hasan's laws), except for necessary changes or cancellations.

When the Ottomans conquered a place, they used to make census to determine taxes. As a result of this census, *Sanjak qānūnnāmes* were placed in *tahrīr* books. It also involves issues such as public and criminal law, customary tax regulations, and amounts of market taxes, which are approved by the emperor. In this article, the *Sanjak qānūnnāmes* of different regions belonging to the period of Suleiman the Magnificent, whose dates are close to each other, were selected. The *Sanjak qānūnnāmes* which are studied on are *Kemah sanjak* of Erzurum province belonging to (937/1530) and *Âmid sanjak* of Diyarbekir province belonging to (947/1540) and *Pojega sanjak* of Budin province belonging to (950/1545). The reason for this is to be able to compare the differences or stableness in tax and practices in the mentioned date range. At the same time, attention has been paid to the effectiveness of customary practices and the parts that are linked to *sharī'a*. Some of the laws of Uzun Hasan are in force in *Kemah* and *Amid*. In these two *sanjaks*, some of the *bâc* taxes and some other taxes were removed. It is seen that the complaints made by the public due to the excess of taxes are taken into consideration. For example, in *Kemah*, the *akche* of *murahhasiyye* paid by the villagers for Armenian priests and bishops is one of them. The taxes that are abolished include *kulluk* and blend tax and taxes from various business lines. The tax, which was collected by the governors of the sanjak and the castle *beys* under the name of custom, which was imposed by some local administrators, was cancelled by seeing *bidat*. When three of the *sanjaks* are taken together, there are cautions that unfair and unlawful tax collections made by local administrators during tax collection have been abolished and these are accepted as *bidat*.

Kemah sanjak qānūnnāme is 13 pages in total. *Kemah*, which has a geographical position and military transit route, has commercial relations with cities such as Trabzon and Hasankeyf. In *Kemah*, there are candle mill (*şemhane*), creamery (*bezirhane*) and tavern (*meyhane*). *Kemah* is one of the places where the climate has an impact on agriculture. *Kemah's* economy is based on trade, agriculture, small livestock, beekeeping. In *Kemah*, where caravan trade is important, trade goods are of value due to its location on the transit road. The *Kemah qānūnnāme* also contains various *ta'zīr* for unjust killing, wounding, and adultery. In the city, there are some arcs have ownership in common. The fact that there are mills indicates that the rivers in *Kemah* are utilized. *Âmid Sanjak qānūnnāme* consists of two pages. The title that attracts our most attention is that there is vitality and economic activity in the market since

Âmid is on the Aleppo-Mosul Silk Road. The high number of weaving looms is due to the production of cotton. Amid has dye house and *saphane*. Indigo and Amid's red dye sold in the market shows the importance of weaving.

Pojega *sanjak qânunnâme* is composed of seven pages. Among the *qânunnâmes* we have mentioned, this is the most legible one. In addition to the old practices, there are some new regulations in this *qânunnâme*. The pig tax is only here because of the non-Muslim population. Transit tax fees indicate trading viability. Based on the studies made on these three *sanjaks*, it can be said that in the *qânunnâme*, the rights of the *raia* (*reaya*) were tried to be protected by the rescript of the Sultan himself. Therefore, the most remarkable things in the *qânunnâme* are not allowed unfair practices of local administrators and without the need to collect taxes from the public. The dates of the *qânunnâme* are close to each other and Despite geographical differences, there is no remarkable change in taxation. Although there are non-Muslim populations in all three *sanjaks*, it is mostly in the Pojega *sanjak*. The fact that the pig tax is collected only from this *sanjak* is evidence of this situation. The presence of *meyhane* in Kemah, Amid and Pojega *sanjaks* point to the non-Muslim population. It is also used as a place where the villagers sell their grape juice. The mill tax on Kemah and Pojega show that rivers are used in common.

Keywords: Islamic History, Ottoman, Sanjak, Qanunname, Pojega, Kemah, Âmid

X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve Pojega Sancaklarının Sosyoekonomik Durumu

Öz: Osmanlı hukuk sistemi şer'î ve örfî hukuku esas almıştır. Örfî hukuk, şer'î hukuka aykırı olmayan kanunlardan oluşmaktadır. Örfî hukukun uygulanmasında en etkili olan düzenlemeler ise umumi kanunnâmelerdir. Bu kanunnâmeler, padişahın emir ve fermanlarını ihtiva eder. Osmanlı Devleti'nde belirli aralıklarla vergi tespiti şeklinde arazi sayımları yapılırdı. Yapılan bu sayımlar, tahrir defterlerine kaydedilirdi. Sancak kanunnâmeleri de tahrir defterlerinde yer alırdı. Sancak kanunnâmelerinde, vergiler ve ehl-i örfün haksız uygulamalarının yanı sıra çeşitli vergi düzenlemeleri bulunmaktadır. Sancak kanunnâmeleri, bulunduğu yerin sosyal, ekonomik ve coğrafi özellikleri, örf ve adetleri dikkate alınarak tanzim edildiği için toplumsal ve iktisadi tarih ile topografyaya ilişkin ayrıntılı bilgilere ulaşılmasını sağlaması açısından önemlidir. Bu makalede, X. (XVI.) Yüzyılda birbirine yakın tarihlerde yazılmış olan üç sancak kanunnâmesi incelenmiştir. Bunlar, Kemah, Âmid, Pojega sancak kanunnâmeleridir. Ele alınan bu sancak kanunnâmeleri, örfî hukukun uygulamalarına dair önemli örnekler ihtiva etmektedir. Kanunnâmelerde, çeşitli vergi düzenlemeleri, değiştirilen veya kaldırılan uygulamalar, vergi miktarları, bazı cezalar yer almaktadır. Kanunnâmelerin sunduğu veriler çerçevesinde X. (XVI.) Yüzyıl özelinde bu üç sancağın ekonomik ve sosyal durumu mukayeseli değerlendirilmiştir.

Özet: Osmanlı hukuk sistemi şer'î ve örfî hukuktan oluşmaktadır. Örfî hukuk, padişahın gerekli gördüğü bazı düzenlemeleri esas almıştır ve kanunlardan müteşekkildir. Örfî hukukun şer'î hukuka ters düşmemesi gerekir. Osmanlılar bir yeri fethettiklerinde orada cari olan kanunları (Uzun Hasan kanunları gibi), ihtiyaç halinde yaptıkları değişiklikler veya iptaller dışında umumiyetle korumuşlardır.

Sancak kanunnâmeleri, Osmanlıların fetih akabinde vergi tespiti için yaptıkları sayım neticesinde tahrir defterlerine yerleştirilmiştir. Aynı zamanda padişah tarafından tasdik edilen, kamu ve ceza hukuku, örfî vergi düzenlemeleri, pazar vergilerinin miktarları gibi konuları kapsar. Bu makalede, Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait farklı bölgelerdeki sancak kanunnâmeleri yakın tarihli olarak seçilmiştir. Ele alınan sancak kanunnâmeleri, (937/1530) yılına ait Erzurum vilayeti Kemah sancağı, (947/1540) yılına ait Diyarbekir vilayeti Âmid sancağı ve (950/1545) yılına ait Budin vilayeti Pojega sancağına aittir. Bunun sebebi, söz konusu tarih aralığında vergi ve uygulamalardaki farklılık veya değişmezlikleri mukayeseli olarak ortaya koyabilmektir. Aynı zamanda örfî uygulamaların etkinliği ve şer'î hukukla bağlantılı olan kısımlarına dikkat çekilmiştir. Sancaklar içerisinde Kemah ve Âmid'de Uzun Hasan kanunla-

932| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...

rının bazıları yürürlüktedir. Bu iki sancakta bâc vergilerinin bazıları ve bunun dışındaki birtakım vergiler kaldırılmış veya hafifletilmiştir. Halkın, vergilerin ağırlığından dolayı yaptıkları şikayetlerin dikkate alındığı görülmektedir. Mesela, Kemah'ta Ermeni papazlar ve piskoposlar için köylünün ödediği murahhasiyye akçesi bunlardan biridir. Kaldırılan vergiler içerisinde kulluk ve harman resmi, çeşitli iş kollarından alınan vergiler vardır. Bazı mahalli idareciler tarafından ihdas edilen vergilerden olan, sancak ve kale beylerinin evlilik merasimlerinden âdet adı altında tahsil ettikleri vergi de bidat görülerek iptal olunmuştur. Sancakların üçüne birlikte bakıldığında mahalli idareciler tarafından vergi tahsili sırasında yapılan haksız ve hukuksuz tahsilatların kaldırıldığına ve bunların bidat kabul edildiğine dair ikazlar dikkati çekmektedir.

Kemah sancağı kanunnâmesi, 13 sayfadır. Coğrafi konumu ve askerî geçiş güzergahı üzerinde olan Kemah'ın, Trabzon, Hasankeyf gibi şehirlerle ticarî münasebetleri vardır. Kemah'ta şemhane, bezirhane, meyhane vardır. Kemah, iklimin ziraat üzerinde etkili olduğu yerlerden birisidir. Kemah ekonomisinin temelini ticaret, ziraat, küçük baş hayvancılık, arıcılık oluşturmaktadır. Kervan ticaretinin önemli olduğu Kemah'ta, geçiş yolu üzerinde bulunmasının da etkisiyle ticari mallar değer taşımaktadır. Kemah kanunnâmesinde haksız yere adam öldürme, yaralama ve zina ile ilgili çeşitli tazir cezaları da yer almaktadır. Şehirde ortak mülkiyet hakkı olan harklar vardır. Ayrıca değirmenlerin olması Kemah'ta nehirlerden istifade edildiğini göstermektedir. Âmid sancağı kanunnâmesi defterde iki sayfa olarak yer almaktadır. Kanunnâmenin muhtasar olmasının sebebi, umumi Osmanlı kanununda yer alan başlıkların burada tekrar edilmemiş olmasıdır. Bu sebeple diğer kanunnâmelere göre oldukça kısadır. En çok dikkatimizi çeken başlık, Âmid'in Halep-Musul ipek yolu üzerinde olmasından dolayı pazarda canlılığın ve ekonomik hareketliliğin olmasıdır. Dokuma tezgahlarının çok olması pamuk üretiminin yapılmasından kaynaklanmaktadır. Âmid'de boyahane ve şaphane bulunmaktadır. Pazarda satılan çivit ve Âmid'e has kızıl boya, dokumacılığın önemini göstermektedir. Kızıl boya ile boyanan Diyarbekir pamuk ipliği Avrupa'da da rağbet edilen ve dokumada tercih edilen ipliklerdir. İpekli kumaşlar iç ve dış piyasada tercih edilmektedir. Âmid'de dut ağaçlarının çokluğu, ipekböceği yetiştirilmesi ve Âmid ipeğinin değerli ve kıymetli bir kumaş olan tercih edilmesi, pazarda satılması, ihraç edilmesi dikkati çekmektedir. Pazar vergileri ve ayrıca transit ücretler, Âmid'in önemli bir ticari merkez olduğunu göstermektedir. Büyük pazarlar dışında kapalı çarşısı da vardır.

Pojega sancak kanunnâmesi ise 7 sayfadır. Saydığımız kanunnâmeler içinde yazısı en okunaklı olan kanunnâmedir. Pojega bugünkü Hırvatistan'ın Slavonya bölgesindedir. Kanunnâmede eskiye bağlı uygulamalardan başka yeni bazı düzenlemelerin olduğu görülmektedir. Gayrimüslim nüfus sebebiyle domuz vergisi sadece burada vardır. Transit vergi ücretleri ticari canlılığa işaret etmektedir. Pojega sancağında ise Osmanlı öncesinde var olan monopolye uygulaması ve fiçi resminin devam ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Pojega'da harman ve şire zamanı usulsüz olarak tahsil edilen icazet akçesinin ve resid akçesi adıyla alınan verginin kaldırıldığı bildirilmektedir. Aynı şekilde mahalli idarecilerin kendi atları ve hayvanları için halktan otluk bahası adı altında istedikleri akçe ve kendileri için bila bedel yiyecek almalarına müsaade edilmeyeceğine dikkat çekilmektedir.

Bu üç sancak üzerinden yapılan değerlendirmelerde şunlar söylenebilir: Kanunnâmelerde reyanın hakları bizatihi padişahın fermanı ile korunmaya çalışılmıştır. Bu yüzden mahalli idarecilerin haksız uygulamalarına müsaade edilmeyeceği ve halktan ihtiyaç dışında vergi alınmaması kanunnâmelerde en dikkat çeken unsurlar olarak karşımıza çıkmıştır. Kanunnâmelerin tarihleri birbirine yakın, coğrafi olarak farklılıkların olmasına rağmen vergilendirmede dikkat çeken bir değişiklik yoktur. Ticari hayatın canlılığını koruduğu, tarım faaliyetlerinin bölgenin fiziki şartlarına ve iklime göre devamlılık gösterdiği, hayvancılığın ise yine bölgenin coğrafyasına göre çeşitlendiği dikkati çekmektedir. Üç sancakta gayrimüslim nüfus olmakla birlikte en fazla Pojega sancağındadır. Bu durumu domuz vergisinin sadece burada olması ortaya koymaktadır. Kemah, Âmid ve Pojega sancaklarında meyhanenin bulunması, gayrimüslim nüfusa işaret etmektedir. Aynı zamanda burası köylülerin şirelerini sattıkları yer

olarak kullanılmaktadır. Kemah ve Pojeğa'da değirmen resminin alınması, buradaki nehirlerden ortak kullanıma bağlı bir istifadenin olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı, Sancak, Kanunnâme, Pojeğa, Kemah, Âmid

GİRİŞ

Küçük bir beylikken üç kıtayı hakimiyeti altına alacak büyük bir devlet haline gelen Osmanlılar, idareleri altında bulunan, din, mezhep, ırk ve lisan itibarıyla birbirinden farklı milletleri bir arada tutacak güçlü bir hukuk sistemi geliştirmişlerdir. Bu hukuk sisteminin genel yapısı, şer'î ve örfî karaktere sahiptir. Beyliğin devletleşme süreci ile birlikte daha önceki Müslüman devletlerden devralınan hukukî birikim, yapılan bazı değişikliklerle birlikte benimsenmiştir.

Osmanlılar, ihtiyaç duyulduğunda şer'î hukuka aykırı olmayacak şekilde örfî hukukun uygulanmasında padişahın düzenlemelerini ihtiva eden ferman ve emirlerini esas almışlardır. Padişahların bu tür kanun koymaya ihtiyaç duymalarındaki temel sebep, ehl-i örf adı verilen ve ulema dışında kalan idarî zümrenin reyaya haksız muamelede bulunmasının önüne geçmek, ortaya çıkabilecek hukuksuz uygulamalara, kanun gücü ile engel olmaktır.¹ Bu durum, Osmanlı hukuk düzeninde örfî hukukun önemli bir yeri olduğunu açıkça göstermektedir. Devletin değişen şartlar karşısında idarî, malî vb. alanlarda düzenlemeler yapmasının bir ihtiyaç olduğu gerçeğinden yola çıkarsak, vergiler ağırlıklı olmak üzere cezaî müeyyideler üzerinden yapılan hukukî düzenlemelerin büyük ölçüde kanunnâmelerin muhtevasını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Osmanlı Devleti'nde belirli zaman dilimlerinde bir nevi vergi tespiti, sayım dökümü olan tahrirler yani sayımlar yapılarak tahrir defterlerine kaydedilirdi. Bu defterlere, o bölge ile ilgili hazırlanmış ve sancak kanunnâmesi şeklinde ifade ettiğimiz kanunlar da eklenirdi. Sancak kanunnâmeleri, *defter eminleri* ve *vilayet katipleri* tarafından Kanun-i Osmani'nin o eyalet veya sancağa göre hazırlanmış halidir. Buna göre, kanunnâmelerde yer alan vergilerden çift resmi, öşür, cizyenin farklı miktarlarda tespiti, örf ve âdet farklılıklarına bağlı olarak örfî vergilerin isim ve mahiyetinde olan değişiklikler gibi hususlar, birbirinden müstakil kanunnâmelerin neşrinin zaruri hale getirmiştir. Öyle ki yerleşim yerindeki nüfusun Müslüman ya da gayrimüslim ağırlıkta oluşu bile kanunnâmenin muhtevasını önemli ölçüde belirlemiştir. Mevcut bulunan yaklaşık 500 adet sancak kanunnâmesinin ilk örneği Sultan II. Bayezid (ö. 918/1512) dönemine ait olup, 892/1487 tarihli Hüdavendigâr Livası Kanunnâmesi, bilinen en eski kanunnâmedir.²

Sancak kanunnâmeleri, tahrir defterlerinin baş tarafına veya defterin içindeki ilgili kısmın başına yerleştirilmiştir. Bu kanunnâmeler, "liman ve pazarlar gibi ticari faaliyetleri, madencilik gibi endüstri faaliyetlerini" de içine almaktadır. Bu durumda sadece timar sistemine dahil olanlar değil, bir sancakta vergiye bağlı malların ve iş kollarının vergileri ile ilgili kayıtlar da kanunnâmelere yazılmıştır.³

Bu alanda yapılan en eski çalışmalar, Ömer Lütfi Barkan'ın (ö.1399/1979) 70 kadar Osmanlı sancak kanunnâmesini de muhtevi olan "XV.ve XVI ıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, Kanunlar"⁴ isimli eseri ve yine bu

¹ M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 20.

² Ömer Lütfi Barkan, *XV ve XVI ıncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1943) 1: LIV-LV, 1.

³ Göknur Karaduman, "Sancak (Liva) Kanunnâmeleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türk Şehir Tarihi Sayısı 3/6* (2005): 527, 534.

⁴ Barkan, *XV ve XVI ıncı asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları, Kanunlar*.

934| Tuğba Aydeniz, X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...

alanda yazmış olduğu makaleler ve ansiklopedi maddeleridir.⁵ Barkan'dan sonra bu tür çalışmalar artış göstermiştir. Bu bağlamda zikretmemiz gereken isimler, Halil İnalçık (ö.1438/2016) ve Nejat Göyünç'tür (ö.1422/2001). İnalçık'ın Osmanlı hukuku ve kanunnâmeleri, Osmanlı ekonomik hayatı ile ilgili değerli çalışmaları mevcuttur.⁶ Nejat Göyünç'ün tahrir kayıtları üzerine çok kıymetli katkı ve değerlendirmeleri vardır. Doçentlik çalışması olan ve 1969 yılında basılan "XVI. Yüzyılda Mardin Sancağı"⁷ önemli eserlerindedir. Ayrıca sancakların sosyal ve ekonomik tarihi ile ilgili İsmet Miroğlu'nun (ö. 1418/1997) 1975 yılında neşredilen "XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı"⁸ isimli doktora tezi ve doçentlik tezi olarak 1990 yılında Türk Tarih Kurumu tarafından yayımlanan "Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)"⁹ isimli kıymetli çalışmaları, sancak kanunnâmeleri, tapu tahrir defterleri esasında yapılmış olan şehir tarihi çalışmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine Feridun Emecen'in doktora tezi olan ve Türk Tarih Kurumu tarafından 1989 yılında "XVI. Asırda Manisa Kazâsı"¹⁰ ismiyle yayımlanan çalışması da burada zikredilmesi gereken önemli eserlerdendir.

Bu alandaki çalışmaların bildiri, makale ve tez çalışması olarak son dönemlerde dikkat çekecek ölçüde çoğaldığı görülmektedir.¹¹ Birçok sempozyumda bildirilerin önemli kısmında sancak kanunnâmelerinin kullanılarak hem veri analizinin hem de Osmanlı dönemi sosyal ve ekonomik hayatına dair değerlendirmelerin ve kimi zaman da yüzyıla dair genellemelerin yapıldığı görülmektedir. Bu tür çalışmalarda ortaya çıkabilecek problemlerden birisi, birbirini sadece tekrar etme ihtimalinin bulunması veya bu çalışmaların herhangi bir yorumlama ya da mukayese yapılmadan nakledici bir nitelik taşımalarıdır. Burada en dikkate değer olan husus, tahrir defterleri, şer'îye sicilleri gibi kayıtların birinci el kaynaklar olduğunu hatırlatarak bu malzemelerin değerlendirilmesini sağlayıp şehir tarihi çalışmalarına ve sosyoekonomik tarih çalışmalarına katkı sunmak olmalıdır. Bu meyanda yapılacak ve dikkatlere sunulacak her çalışma, diğer araştırmalar için önemli katkılar sağlayacaktır.

Bu makalede ele alınacak sancak kanunnâmeleri, ikisi Anadolu'da birisi Balkanlar'da olmak üzere (937/1530) yılına ait Erzurum vilayeti Kemah sancağı, (947/1540) yılına ait Diyarbakır vilayeti Âmid sancağı ve (950/1545) yılına ait Budin vilayeti Pojega sancağı kanunnâmeleri olup, Kanuni Sultan Süleyman (ö.974/1566) dönemine aittir. Bu kanunnâmeler aynı yüzyıla ait olmakla birlikte yakın tarihlidir. Bu durum, belirtilen tarih aralığında vergi ve uygulamalarda farklı ve aynı olan başlıkları yakinen görmemizi sağlayacaktır. Bu üç kanunnâme çerçevesinde X. (XVI.) Yüzyıl Kanuni dönemi Osmanlısında örfî uygulamaların etkinliği ve kimi durumda şer'î hukukla olan bağlantısı açısından da değerlendirme yapılacaktır.

Bu çalışmada kullanılan üç kanunnâme, Ahmet Akgündüz'ün çalışmasında yer alsın da bu yazıda kanunnâmelerin arşiv nüshaları kullanılmıştır. Yapılan düzenlemeler, örneklerle

⁵ Ömer Lütfi Barkan, "Kanunnâme", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1967), 6: 185-196; Ömer Lütfi Barkan, "Timar", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1974), 12: 286-333 bu çalışmalardan birkaçıdır.

⁶ Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005); Halil İnalçık, "Adâletnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 346-347; Halil İnalçık, "Kanunnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24: 333-337; Halil İnalçık, "Bursa I: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar", *Bellekten* 34/93 (1960): 45-102 bu çalışmalardan birkaçıdır.

⁷ Nejat Göyünç, *XVI. yüzyılda Mardin Sancağı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969).

⁸ İsmet Miroğlu, *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı* (İstanbul: Anadolu Yakası Bayburt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1975).

⁹ İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990).

¹⁰ Feridun Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazâsı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989).

¹¹ Bu konuda yapılmış çalışmalara örnek olarak bk. Mehmet Ali Ünal, *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989); Murat Yıldız, "Sancak Kanunnâmelerine Göre Osmanlı Toplumunda Ekonomik Yapı (İnebahtı, Rodos ve Diyarbakır Örnekleri)", *Türk Dünyası Araştırmaları* 181 (Ağustos 2009): 111-134.

olabildiğince zenginleştirilmiş ve yorumlanmaya gayret edilmiş böylece bu alandaki çalışmaların daha ileriye götürülmesi amaçlanmıştır.

1.KEMAH SANCAĞI KANUNNÂMESİ (937/1530)

Yavuz Sultan Selim (ö.926/1520) döneminde fethedilen Kemah'ın nüfusu 1530 senesinde yaklaşık 3500'dür. Bu nüfusun yarısından fazlası Müslümandır.¹² Kemah'ın ilk kanunu, Uzun Hasan'ın (ö. 882/1478) kanunları temel alınarak hazırlanmıştır. Önceleri Diyarbekir vilayetine (1516-1518), sonraları Rum vilayetine (1520-1535) bağlanan Kemah, daha sonra Erzurum'un bir sancağı haline gelmiştir. Kanuni dönemi Kemah kanunlarının hepsi, Rum vilayetine bağlı olduğu dönemde hazırlanmıştır.¹³

Osmanlıların yeni fethedilen bir bölgede eski vergi kanunlarını, halkın söz konusu kanunlara aşinalığı ve yeni kanunların hemen uygulamaya konulmasının bir karışıklığa yol açma ihtimaline binaen yerinde bıraktığı görülmektedir. Bununla birlikte reayanın talebi ve adalet-i Padişahî gereği bir süre sonra Kanun-i Osmânî uygulanmıştır.¹⁴ Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan, Sultan Kayıtbay (ö. 901/1496) ve Dulkadiroğlu Alaüddüvle'nin (ö. 921/1515) kanunları buldukları bölgelerde uygulanan ve kaldırılmayan kanunlardır.¹⁵ Kemah bölgesinde en çok karşılaşılan önceki padişah uygulamaları, Uzun Hasan'a ait olanlardır. Bu kanunların bir kısmı Doğu Anadolu'da 1516-1548 yılları arasında cârîdir. Osmanlı, Irak'ın fethinden sonra Safevî kanunlarını mülga kabul etmişse de Uzun Hasan'ın kanunları için böyle bir yol izlenmemiştir.¹⁶ Kanunnâmenin mukaddimesinde, daha önce Uzun Hasan'ın kanunlarının uygulandığı ancak halkın buna uymakta zorlanmasından dolayı eski kanunların bazılarının tatbikattan kaldırılmasına, bir kısmının da hafifletilmesine, Sultan Süleyman'ın fermanı gereği karar verildiğine değinilmektedir.¹⁷

Kemah sancağı kanunnâmesi, klasik bir sancak kanunnâmesi şeklinde düzenlenmiştir. Klasik sancak kanunnâmesinden kastedilen, öncelikle harâc-ı muvazzafi karşılayan çift resmi ve nev'ileri üzerinde durulması, sonra kovan resmi, değirmen ve bâd-ı hevâ grubuna giren örfî rüsumun tanzim edilmiş olmasıdır.

1.1. Vergiler (Tekâlif-i şer'iyye ve Tekâlif-i örfiyye)

Tekâlif-i şer'iyye, şer'î hükümlere göre dağıtımı yapılan ve tafsilatı İslam hukuku kitaplarında yer alan vergilerdir. Başta zekât olmak üzere öşür, cizye, haraç, maden ve ağnam vergilerinden oluşmaktadır. Tekâlif-i örfiyye ise devletin gerek sürekli/düzenli gerekse olağanüstü durumlarda ihtiyaçlar çerçevesinde tayin ettiği vergilerdir.¹⁸ Tekâlif-i örfiyyenin, reayanın gücünün üzerinde olmaması ilkesi, Osmanlı hukuk literatüründe genel kabul gören bir ilkedir. Bu gibi durumlarda adâletnâme adı verilen ve doğrudan idarecilere hitap eden fermanlar çıkarılarak halkın gücünün üzerinde alınan vergi ve yükümlülükler yasaklanmıştır.¹⁹ Kemah sancak kanunnâmesini başlıklara ayırdığımızda vergileri şu şekilde sınıflandırabiliriz.

¹² İlhan Şahin, "Kemah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 25: 219-220.

¹³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri* (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992), 5: 553.

¹⁴ Halil İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005), 79.

¹⁵ Zeki Arıkan, "1518 (924) Tarihli Çemişgezek Livası Kanunnâmesi", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi Prof. Dr. M. C. Şehâbeddin Tekindağ Hatıra Sayısı 34* (1984): 104.

¹⁶ Ahmet Akgündüz, "Osmanlı Kanunnâmeleri (Doğuşu, Çeşitleri ve Tarihî Seyri)", *Türkler* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 10: 22.

¹⁷ Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), *Tapu Tahrir (T.T.)*, 0168, 3-4.

¹⁸ Sofyalı Ali Çavuş, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, haz. Midhat Sertoğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1992), 9.

¹⁹ Halil İnalçık, "Adâletnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 346-347.

1.1.1. Resm-i çift

Resm, merkezî idare tarafından timara tahsis edilmiş topraklardan alınan tekâlif-i şer'iyeye kapsamındaki vergi ve gelirlere verilen isimdir. Başlangıçta Müslüman, gayrimüslim herkesten alınan resm-i çift, ispenç vergisi²⁰ gayrimüslimlerden alındıktan sonra sadece Müslüman halktan alınmıştır. Bu sistemde toprağın mülkiyeti devlete ait olup, toprağı işleme hakkı reayaya verildiğinden, bu arazi satılamayan, vakfedilemeyen, babadan oğula intikal edebilen raiyyet çiftlikleridir. Osmanlı vergi sistemi içerisinde resm-i çift, toprağına bağlı ve şahsi bir vergi olup, hane vergisi olarak görülmektedir. Çift ya da çiftli, bir çiftlik genişliği olan, nîm çift ise yarısı kadar bir toprağı işleyen Müslüman köylüdür.²¹ Bu vergi yıllık olup mart ayında tahsil edilmektedir. Bir çiftlik yer, çok iyi yerden 80 dönüm, orta halli yerden 100 dönüm, çok iyi olmayan yerden de 130 dönüm olmak üzere tespit edilmiştir. Dönüm ise eni ve boyu kırkar adım olan yer şeklinde tarif edilmektedir.²² Tam çiftlik 50 akçe, nîm çift 25 akçe alınmıştır.²³ Anadolu'da çift ve nîm çift miktarlarının farklı olması (bilhassa 33 akçeden yüksek olduğu yerlerde) sancak beyi ve subaşı payı eklenmesinden kaynaklanmaktadır.²⁴

1.1.2. Resm-i bennâk

Bennâk, elinde çok az toprağı olan ya da hiç olmayan evli çiftçilere denirdi. Bunlar da belli oranda vergi verirlerdi. Buna göre toprağı yarım çiftten daha az olanlardan ya da hiç toprağı olmayıp da evli olan Müslüman reayadan bennâk resmi alınırdı. Bennâklar ekinli ve caba olarak ikiye ayrılırdı. Ekinli bennâk, nîm çiftten daha az toprağı olup dönüm başına bir akçe verenlerdi. Caba bennâklar ise evli reaya olup, tapu ile kullanılabileceğı toprağı bulunmayanlara denirdi.²⁵ Ekinli bennâk 18, caba bennâk ise 12 akçe ödemekle mükellef tutulmuştur.²⁶ Çiftçilerin, toprağın rakabesi devlete ait olmak üzere çalışmaları ve dolayısıyla mülkiyet haklarının kısmen sınırlandırılması, ziraat arazisinin kolaylıkla bölünüp mirasçılar arasında pay edilmesinin önüne geçmek ve köylünün amele haline gelmesini önlemek maksadını taşımaktadır.²⁷

1.1.2. İспенçe

Bu resm, ergenliğe ulaşmış zimmi reyanın Müslümanların çift resmine karşılık verdikleri vergi idi. Köylü ya da şehirli fark etmeyip, haraç veren gayrimüslimlerden alınırdı ancak bu vergiyi 300 akçe malı olanlar öderdi.²⁸ Kanunnâmede ispençe 25 akçedir.²⁹

1.1.3. Resm-i asel

Arıcılık yapan köylüden senede bir defa, kovan başına tahsil edilen resm-i asel, kanunnâmede yer alan tekâlif-i şer'iyeye vergilerindendir. Bulunduğı bölgede geçerli olan kanunnâmede göre tahsil edilir. Kovanlardaki bal, akçe üzerinden vergilendirmeye tâbidir. Şayet bir miktar belirtilmemişse 1/10 oranında alınır.³⁰ Kemah kanunnâmesinde öşr-i asel olarak a'lâ kovandan 2 akçe, düşüğünden 1 akçe alınmasına karar verilmiştir.³¹

²⁰ Ziraat ile uğraşan Müslüman köylüden alınan resm-i çifte karşılık, cizye veren ve ziraatla uğraşan gayrimüslimlerden 25 akçe olarak alınan şahsî bir vergidir.

²¹ Halil İncalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü", *Belleten* 23/92 (1959): 581.

²² BOA, *T.T.*, 0168, 6.

²³ BOA, *T.T.*, 0168, 4. Bahsi geçen resm-i çift, nakdî olarak alınan harac-ı muvazzafadır.

²⁴ İncalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü", 23/92: 585.

²⁵ Feridun Emecen, "Bennâk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5: 458.

²⁶ Ömer Lütfi Barkan, "Çiftlik", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1988), 3: 393; BOA, *T.T.*, 0168, 4-5.

²⁷ Ömer Lütfi Barkan, Enver Meriçli, *Hüdavendigâr Livası Sayım Defterleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 93.

²⁸ Neşet Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Reâyadan Alınan Vergi ve Resimler", *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/5 (1947):507.

²⁹ BOA, *T.T.*, 0168, 5.

³⁰ *Sofyalı Ali Çavuş, Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, 11.

³¹ BOA, *T.T.*, 0168, 8.

1.1.4. Kaçan Köle (abd-i âbık), Cariye (kenizek) ve Hayvan (yâve) Resmi ve Lukata (buluntu eşya)

Evden kaçan köle için abd-i âbık, cariyeler için kenizek tabiri kullanılmaktadır. Kanunnâmeye göre bir livada bulunan köle ya da cariyeyi her kim tutar getirirse müjdegani adıyla para mükafatı düzenlenmiştir.³² Benzer düzenleme kırlarda ve tarlalarda sahipsiz ve başıboş dolaşan dört ayaklı hayvanlar için de geçerlidir.³³

Lukataya³⁴ gelince, sergi malzemesi bulanlar çevrelerine bulduklarını ilan etmezlerse ve ellerinde bu mal zayi olursa bundan mesul olduklarından, sahibi ortaya çıktığında bu malın zararını tazmin etmek zorunda kalırlardı.³⁵

1.1.5. Resm-i ağnam

Özellikle küçük baş hayvan besleyen konar göçer taife için önemli bir vergi olan resm-i ağnam, Fatih kanunnâmesinde üç koyundan bir akçe şeklinde düzenlenirken sonraları iki koyundan bir akçe alınmıştır.³⁶ Kemah kanunnâmesinde de bu şekildedir.³⁷

1.1.6. Resm-i dūd

Bu vergi, bir sipahinin toprağına belli bir süre kıslamak amacıyla gelen, ziraatla uğraşmayan hariç reâyâdan alınan resm-i duhan ve resm-i baca da denilen tütün vergisidir. Bu resm 3 yıl verilir, bir yerde 3 yıldan çok kalanlar artık bennâk vergisi verirlerdi. Kanunnâmeye göre Kemah'ta bir kimse bir sipahinin timarında kıslasa, mücerred olup tütünü varsa resm-i dūd adı altında akçe alınmıştır.³⁸

1.1.7. Öşür ve Salariyye

Osmanlı vergi hukukunda iki tür öşür vardır. Birinci çeşit öşür, şer'î vergidir ve mahsulün zekâtı olarak alınır. İkinci çeşit öşür ise, mîrî arazi dediğimiz mülkiyeti devlete ait bulunan toprakların kiracısı olup ziraatla uğraşan köylünün arazinin hasılatına göre 1/10 veya 1/2 miktarında vermiş olduğu aynı vergidir. Öşür vergisinin miktarı, toprağın kalite ve üretimine, mahalli orfe göre değişiklik gösterebilir.³⁹ Salariyye ise hububattan öşür ile beraber alınan bir vergi olup, emir, vezir ve diğer görevliler için mahsulden alınan paydır.⁴⁰

Reyanın dağ, bayır arazide ya da su basmayan ve her yıl ziraatının mümkün olmadığı arazide toprağın alınıp başkasına verilmesi Kemah'ta da yasaklanmıştır. Bununla beraber raiyyetin çift ve davarı için harman yerinde birkaç dönümü boz koyup mera edinmesine yasak getirilmemiş ancak eskiden beri hayvanların otlatılması için kullanılan meralarda ekim yapılmasının yasaklanması kanunnâmede düzenlenmiştir.⁴¹

Reyanın kendi çiftliği dışında mahsul ektiği yerlerde sipahinin harman hakkı adı altında bir miktar para talep ettiği, bunun da yasaklandığı görülmektedir.⁴²

³² BOA, T.T., 0168, 8.

³³ Sofyalı Ali Çavuş, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, 11; BOA, T.T., 0168, 8.

³⁴ Lukata, sokakta bulunup sahibi belli olmayan şeydir.

³⁵ BOA, T.T., 0168, 8.

³⁶ Feridun Emecen, "Ağnam Resmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 478-479.

³⁷ BOA, T.T., 0168, 7.

³⁸ Lütfi Güçer, *Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Yayınları, 1964), 505; BOA, T.T., 0168, 7.

³⁹ İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 188.

⁴⁰ Mehmet Zeki Pakalın, "Sâlâriyye", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayinevi, 1971), 3: 101.

⁴¹ BOA, T.T., 0168, 6-7.

⁴² BOA, T.T., 0168, 8.

1.1.8. Resm-i âsiyab

Harman vakti alınan bu vergi, su ve yel ile dönen un değirmenlerinden tahsil edilen örfi vergilerden biridir. Kanunnâmede, alınmakta olan beş akçenin devam etmesine karar verilmiştir. Bu durumda bir sene çalışandan altmış akçe, altı ay çalışandan otuz akçe alınmıştır.⁴³

1.1.9. Resm-i kışlak

Bu örfi vergi, kışlaklarda hayvan otlatanlardan *otlatma hakkı* olarak alınan vergi olup, dışarıdan gelerek sürü otlatanlar tarafından ödenirdi.⁴⁴

1.1.10. Resm-i ağıl (resm-i yatak):

Bu örfi vergi, genelde üstü açık ve çevresi ihata edilmiş olan, hayvanların barındıkları yer anlamına gelen ağıldan alınmaktadır. Sancak kanunnâmelerine göre bir sürü 100-300 hayvan arasındadır.⁴⁵ Bir sipahinin toprağında kışı geçiren sürü başına orta halli bir koyun alınır.⁴⁶

1.1.11. İhtisabiyye Resmî

Bu resm, damga, tartı, ölçü ve pazar resmi olarak hile yapan esnaftan alınan para cezası idi. Muhtesip, şehirdeki tüm ticaret erbabını kontrol eder, hile yapan veya borcunu ödemeyen esnafı cezalandırırdı. Eksik satılmış mala karşılık olarak kıymetli maldan dirhem başına 1 akçe ihtisab resmi alınırdı.⁴⁷ Fakat muhtesiplerin keyfi akçe toplamaları, köy bostanlarındaki sebzelerden, karpuz ve meyvelerden almaları, kanuna muhalefetle ihtisabiyye resmi olarak yüksek miktar toplamaları yasaklanmıştır.⁴⁸

1.1.12. Resm-i asesiyye

Asesler, şubaşı ile geceleri çarşı ve pazarların güvenliğini sağlarlardı. Buna mukabil dükkân sahipleri aseslere bir miktar ücret verirdi. Buna resm-i asesiyye denirdi.⁴⁹ Kanunnâmede yer aldığı üzere X. (XVI.) Yüzyıl Kemah'ında ehl-i muamele dükkanlarından her ay ikişer akçe, ehl-i hiref dükkanlarından aylık birer akçe alınması hükme bağlanmıştır.⁵⁰

1.1.13. Meyhane Resmî

Kemah'ta köylülerin sıralarını pazarladıkları bir meyhane vardır. Meyhane tarafından alınan bir sabur şıra, iki katı fiyatına satılmaktadır. Bir kişi meyhane âmilinden izin almadan taşradan hamr getirirse ve yakalanırlarsa meyhanenin bir günlük geliri cürüm olarak alınmıştır.⁵¹ Köydeki gayrimüslimler bağlarının şiresinden meyhaneye yeteri kadar hamr alıkoyup fazlasını dışarıya satsa müşteri gelip meyhane âmiline yük başına on ikişer akçe vermekle mükellef kılınmıştır. Ancak reyanın şikâyeti üzerine vergi 8 akçeye indirilmiştir.⁵²

1.1.14. Tamga-yı siyah

Bâc, alışveriş vergisi anlamındadır. Bir yerden bir yere götürülen ve pazarlarda satılan mallardan alınır. Osman Gazi tarafından pazar bâcı şeklinde ilk olarak ihdas edilmiştir.⁵³

⁴³ BOA, T.T., 0168, 7.; Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, 183.

⁴⁴ BOA, T.T., 0168, 7.

⁴⁵ Feridun Emecen, "Ağıl Resmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 467.

⁴⁶ BOA, T.T., 0168, 8.

⁴⁷ İsmet Miroğlu, *XVI.Yüzyılda Bayburt Sancağı* (İstanbul: Anadolu Yakası Bayburt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1975), 156.

⁴⁸ BOA, T.T., 0168, 10.

⁴⁹ Abdülkadir Özcan, "Asesbaşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 464.

⁵⁰ BOA, T.T., 0168, 11.

⁵¹ BOA, T.T., 0168, 12.

⁵² BOA, T.T., 0168, 12.

⁵³ Midhat Sertoğlu, "Bac", *Osmanlı Tarih Lûgatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986), 29.

Damga bâcı anlamına gelen tamga-yı siyah, şehirde alıp satılan her çeşit mal, kesilen hayvandan tahsil edilen vergi demektir. Kemah kanunnâmesinde, bu verginin daha önce Uzun Hasan'ın kanunlarına göre alındığı ancak ağır gelen bazı maddelerin hafifletildiği veya kaldırıldığı belirtilmiştir.⁵⁴ Buna göre damga bâcı alınan mallar tutiya, Horasani, lök, kurt kulağı, serhuşt, aksakız, çivit, kasnı, pulad, kal'î, mis, sağırı, bulgari, bıçak, bakır, mürdesenktir. Trabzon'dan gelen ketende top başına eski kanunda yazan 3 akçe yerine 1 akçe alınmasına karar verilmiştir.⁵⁵

Eğer bu mallar pazarda durmayıp geçip giderse bâc-ı büzürk (büyük bâc) denilen gümrük vergisi ödenmesi gerekirdi. Bu da at yükünde ikişer, deve yükünde dörder akçe olarak kanunnâmede düzenlenirken şayet satılırsa %2 akçe alınması şeklinde hükme bağlanmıştır.

Muz, incir ve diğer yemişlerden at yüküne 2 akçe, deve yüküne 4 akçe alınıp satılsa bir şey alınmayıp eşek yükünden 1 akçe alınmasına, yaş meyveden de 2 yüke 1 akçe alınmasına karar verilmiştir.⁵⁶

1.2. Bad-ı hevâ Resmleri

Bu vergi çeşidi, "şer'i hükümler ve divanî zaruret ve ihtiyaçlar olmadan, ülü'l-emrin arzu ve iradesiyle vaz' olunan vergiler" olarak tanımlanabilen ve eyalet kanunnâmesi ile miktarı belirlenen vergilerdir.⁵⁷ Kemah kanunnâmesinde bu gruba giren vergiler şu şekilde yer almaktadır:

1.2.1. Resm-i arûs

Bu vergi, kız ya da dul kadının evlenirken timar sahibine veya sancak beyine koca tarafından maktu olarak ödenen vergidir. Kemah kanunnâmesine göre eğer evlenen bekar kız ise 60 akçe, dul kadın (seyyibe) ise 30 akçe ödenirdi.⁵⁸

1.2.2. Resm-i deştânî

Kır bekçiliği vergisi denilebilir. Deştânlar, ekili arazileri hayvanların vereceği zararlara karşı korumakla görevlidir. Bir deştân hangi köyde ise o köyün sipahisinde kayıtlıdır. Kanunnâmede yer aldığına göre, reayanın atı, sığırı ve dört ayaklı diğer hayvanları birinin ekinine zarar verirse ekin sahibinin zararı tazmin ettirildikten sonra davar sahibine beş değnek vurulup her davar başına 5 akçe cerime alınır. Sipahi ile reaya arasında bunun dışında bir vergi alınmaması emrolunmuştur.⁵⁹

1.3. Diğer Meseleler

1.3.1 Tazir Cezaları

Tazir, hukuk ıstılahında hakkında had ve kefaret olan suç ve günahlarda ek olarak, cezası vahiy ile belirlenmiş bulunan suç ve günahlarda ise karşılık olarak Allah ve kul hakkı çerçevesinde icrası gerekli olan, miktar ve keyfiyetinin belirlenmesi ümmete ait olan cezadır.⁶⁰ Ayrıca tazir, İslam hukukunda devlete tanınmış olan örfî hukuk alanının geniş salahiyetli kısmıdır. Bu alanda devlet gerekli gördüğü cezaî müeyyideleri uygulamaktadır. Buna göre, kanunnâmede geçen "...bi-hasebi'l-merâtib siyâset eylemek medâr-ı nizâm-ı memleket..." ifadesinde siyaset eylemek tabiri, iki manayı ihtiva etmektedir. İlki, yerine getirilmesinin devlet başkanına ait olduğu cezalar anlamındadır. İkincisi, takdir edilen tazir cezalarından

⁵⁴ BOA, T.T., 0168, 8-9.

⁵⁵ BOA, T.T., 0168, 10.

⁵⁶ BOA, T.T., 0168, 10.

⁵⁷ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, (İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990), 1: 185; Sofyalı Ali Çavuş, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*, 9.

⁵⁸ BOA, T.T., 0168, 8.

⁵⁹ BOA, T.T., 0168, 8.; Miroğlu, *XVI.Yüzyılda Bayburt Sancağı*, 155.

⁶⁰ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 1:197.

940| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...
sopa ve para cezası dışında olan siyaset cezasıdır. İkinci açıklama çerçevesinde siyaset, tazir cezalarının mühim bir bölümünü ihtiva etmektedir.⁶¹

Kanunnâmede haksız yere adam öldürme, yaralama ve zina ile ilgili çeşitli para cezaları yer almaktadır.⁶²

1.3.2. Hakk-ı şirb

Kemah, kurak bir iklim yapısına sahiptir. Her iki bahar ayında yağmurlu olan Kemah, Erzincan'a göre az yağış almaktadır. Bu sebeple tarım arazilerinin sulanması gerekmektedir. Bölgede sulama hakları yoluyla yapılmaktadır.⁶³ Bir irtifak yani ortak yararlanma hakkı diyebileceğimiz hakk-ı şirb, söz konusu haklardan herkesin âdil bir şekilde yararlanmasıdır çünkü irtifak hakkı süreklidir.⁶⁴ Ziraatte kullanılan su yetersiz olduğu için uzak köylere emeller tarafından su satışının men edildiği, suyun hakk-ı şirb olduğu, dikkat çeken ikazlardır.⁶⁵ Kemah'ta hakların bazıları mülk ya da vakıftır. Bunlar da suyu nöbetleşe vermekte ve parayla satmaktadır. Fakat gelir durumu düşük olan köy su alamazken diğerleri istifade edebilmektedir. Halkın şikâyeti üzerine suyun makul bir ücretle verilmesi uygun bulunmuştur.⁶⁶

Kemah kanunnâmesinde tahsil edilen vergilerin çeşitleri ve miktarları, işlenen suçlar için belirlenen cezalar, ehl-i örfün reyadan aldığı haksız vergilerin kaldırıldığına dair hükümler yer almaktadır.

Coğrafi konumu ve askerî geçiş güzergahı üzerinde olması sebebiyle ön planda olan Kemah'ın X. (XVI.) Yüzyıl itibarıyla Trabzon, Hasankeyf gibi şehirlerle ticarî münasebetlerinin geliştiği anlaşılmaktadır. Kemah'ta şemhane, bezirhane, meyhane vardır. Meyhanenin gayrimüslim nüfusun ihtiyaçlarını gidermek için açılmış olması toplumsal açıdan ihtiyaçların giderilmesinde çeşitliliğe işaret etmektedir.

Her bölgede olduğu gibi Kemah'ta da iklimin ziraat üzerinde etkili olduğu görülmektedir. Karasal iklimin olduğu Kemah'ta ekonominin temelini ziraat, hayvancılık, arıcılık oluşturmaktaydı. Yağmurlar daha çok ilkbahar ve sonbaharda yağmaktadır. Yağmurların azlığı şehirdeki hakların kullanımını daha da önemil hale getirmiştir. Ayrıca değirmenlerin varlığı, Kemah'ta nehirlerden istifade edildiğini ortaya koymaktadır.

Pazarda satılan yiyecek malzemelerine bakılırsa, incir, üzüm ve erik gibi meyvelerin, bal, yağ, şir-i revgan, peynir, pekmez gibi besinlerin ağırlıkta olduğu dikkati çekmektedir. Kuzu ve koyun eti, keçi eti, kara sığır, su sığırtı eti tercih edilmektedir.

Kemah, kervanların gelip geçtiği bir yerde olduğu için eşkıyalık hadiseleri de olabiliyordu. Bu yüzden devletin bedel-i siyaset uyguladığı, tazir cezalarıyla ilgili düzenleme yapıldığı görülmektedir. Bu cezalarda dikkati çeken husus, cezaların zina ve yaralama için uygulanması, caydırıcılık unsuru olmasıdır. Cezaların tatbikinde devletin subaşı ve sancakbeylerine konu ile ilgili bazı direktifler vermesi de Osmanlı'da hukukunun işleyişini görmek açısından önemlidir.

Dikkati çeken önemli bir nokta, Uzun Hasan kanunlarının bir kısmının değiştirilmiş, bir kısmının ise vergi oranlarının yüksekliği sebebiyle kaldırılmış olmasıdır. Bunların başında ırgadiyye adı altında kulluk resmi ve yılda alınan harman resmi gelmektedir. Bunlar *adalet-i*

⁶¹ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 1: 123, 127.

⁶² BOA, T.T., 0168, 12-13.

⁶³ Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası*, 170-171.

⁶⁴ "Büyük ırmaklar, çaylar ve dereler kimsenin mülkü olmayan yerlerdir. Buralarda herkesin su alma ve sulama hakları vardır. İhtiyaç duyanlar diğer hak sahiplerine zarar vermemek suretiyle buradan su çekmek ve kanal açmak hakkına sahiptirler. Bu hakkın kaynağı Hz. Peygamber'in şu hadisidir: Üç şeyde herkes ortak; su, ot ve ateş." Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 3: 119, 126.

⁶⁵ BOA, T.T., 0168, 11.

⁶⁶ BOA, T.T., 0168, 11.

Pâdişâhî üzere kaldırılmıştır. Yine demirci dükkanlarından ve her cullah⁶⁷ kuyusundan alınan resimler, *ferman-ı Pâdişâhî* ile kaldırılmış, çarşı ve pazarda tamga zabıtlarının teftişi sırasında yemin-i örfiyye adı altında aldıkları tamga da iptal edilmiştir. Şehir muhtesiplerinin köylerde dolaştıklarında sebze, karpuz ve diğer meyvelerden, âsiyabdan, bezirhaneden ihtisabiyye adı altında aldıkları resm de bidat olup kaldırılmıştır. Sancak beyleri veya kale beylerinin mehterlerinin halkın arasına çıkarak ahalinin evlilik merasimlerini ileri sürüp kendilerine *âdet* adı altında akçe almaları bidat değerlendirilerek kaldırılmıştır. Kaldırılan bedellerden biri de siyaset akçesidir. Buna göre harami, uğru gibilere ceza uygulayacak olan sancak beylerinin bu kişilerin şer'an veya örfen affolundukları halde bedel-i siyaset adı altında akçe almışlardır ki bu, kanuna muhaliftir.

Kemah kanunnâmesinde buna benzer şekilde kaldırılan uygulamalardan birisi murahhasiyye akçesidir. Bu resm, piskopos ve Ermeni papazlara ait olup, vank olarak isimlendirilen arazilerden, köylülerin bu din görevlileri için ödedikleri vergidir. Eskiden beri, 11 000 akçe olarak Kemah'tan, 8250 akçe olarak Erzincan'dan alınmaktadır. Buna ilaveten 550 akçe miktarında da alemdarçılık adıyla vanklardan bir vergi daha alınmaktadır. Kanunnâmeye göre bu vergi, hane başına 10, 15 akçe civarındadır. Ancak halk, bu yükün ağırlığından, "Bu bize artık haraç oldu." diyerek şikâyet etmiş, diğer yerlerde hane başına iki akçe alınması örnek gösterilerek vergide tahfif istenmiştir. Buna göre murahhasiyye ve alemdarçılık akçesi olarak tahsil edilen verginin azaltılması ve fazla miktar alınmaması karara bağlanmıştır.⁶⁸

Osmanlı toplumunda pamuklu ve ipek-pamuk karışımı kumaşlara hem giyim-kuşam hem de gündelik kullanımda rağbet edilmektedir. Hint pamuklularının iç pazarı neredeyse ele geçirmeye başladığı X. (XVI.) Yüzyıl itibarıyla Anadolu'nun batısında ve doğusunda birçok yerde pamuklu dokumacılığın yapıldığı ve dünyanın birçok yerine bu kumaşların ihraç edildiği bilinmektedir.⁶⁹ Buna göre Kemah kanunnâmesinde yer alan cullâh kuyularından daha önce alınan 2 akçelik verginin kaldırılması, dokuma işinin mühim ve değerli bir iş kolu olduğunu göstermesi bakımından kayda değerdir.

2. ÂMİD SANCAĞI KANUNNÂMESİ (947/1540)

Âmid sancağı, Diyarbekir vilayetinin merkezi ve Paşa sancağıdır. Yavuz Sultan Selim döneminde halkın rızası istikametinde Osmanlı topraklarına katılmıştır (1515). Mühim ticaret ve ulaşım yolları üzerinde bulunan Diyarbekir, hayvancılık ve tarım yapmaya müsait coğrafi şartları ile önemli bir merkez olma hüviyetini daima korumuştur. Padişahların doğu seferlerinde de uğradıkları bir yerdir. Diyarbakır'a ilk gelen padişah, İrakeyn seferi sebebiyle Kanuni Sultan Süleyman'dır. Sultan IV. Murad (ö. 1049/1640) da İran seferi için gelmiştir.⁷⁰

Âmid sancağı, Kanuni Sultan Süleyman döneminde mamur edilmiş bir sancak olarak bilinmektedir.⁷¹ 1540 tarihli tahrirde nüfusu 18 bindir. Bölgenin ticari canlılığı kervan yolları sayesinde oldukça hareketlidir. Nitekim, kanunnâmelerde pazarlardan geçen mallar için transit vergilerin ve pazarlarda satılan mallar için alınan vergilerin çok önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Diyarbekir'e gelen kervanların Mardin'den ve Van üzerinden İran'dan gelmesi,

⁶⁷ Cullâh, dokuma işiyle uğraşan esnafın adıdır. Bu esnaf grubu kaba bez dokurlardı. Cullâh kuyusu da dokuma tezgâhı anlamında kullanılmıştır. Bk. Feridun Emecen, "Cullâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 83.

⁶⁸ BOA, T.T., 0168, 10. Murahhasiyye akçesi aynı yüzyılda farklı bir coğrafyada da 2 akçedir. Bk. Shota Bekadze, *XVI.Yüzyılda Çıldır Eyaleti Ahıska Sancağı'nın Politik ve Sosyo-Ekonomik Durumu* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014), 57.

⁶⁹ Bk. Halil İnalçık, "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü", *ODTÜ Gelişme Dergisi Özel sayı* (1979-1980): 1-65.

⁷⁰ Mükrimin H. Yınanç, "Diyarbakır", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1963), 3: 624.

⁷¹ Şevket Beysanoğlu, "Kanunî Devrinde Amid (Diyarbakır) Şehri", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul 23-28 Eylül 1985 Tebliğler III. Türk Tarihi I* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985): 151.

942| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ... ayrıca Musul-Urfa-Halep ipek yolunun işlekliliği⁷² Âmid pazarına ve vergilere de yansımaktadır. Âmid kanunnâmesinde yer alan bilgilere göre bu geçiş malları içinde Halep ve İskenderânî kumaşlar, ak ve kara esirler, boya, yiyecekler, bakır, baharat bulunmaktadır.

1540 tarihini taşıyan bu kanunnâme, Kanuni dönemine ait umumi Osmanlı kanununa göre düzenlenmiştir. Burada esas olan, Uzun Hasan dönemi kanunlarının yürürlükten kaldırılmış olmasıdır. Mevcut kanunun uzun olmamasının sebebi, umumi Osmanlı kanununda yer alan bazı başlıkların burada geçerli olması ve tekrarlanmamasındadır.⁷³ Kanunnâmede bâc vergilerinin tanzimi, vakıflarla ilgili bazı düzenlemeler ve aşiretlerle alakalı müstakil bir madde yer almaktadır.

2.1. Vergiler

2.1.1. Bâc-ı harir

İpekböceğinin oluşturduğu kozalardan alınan vergidir. Öşür vergisi kapsamına girmesi, hayvanların dut yaprağı yemelerinden kaynaklanmaktadır. Vergi oranı %10 ila %50 arasında farklılık gösterebilir.⁷⁴ Kanunnâmede 100 akçelik ipek satılsa 5 akçe alınmasına devam edilmesi hükme bağlanmıştır.⁷⁵

2.1.2. Tamga-yı siyah

Bu vergi şu mallardan önceki miktarları üzere bırakılmıştır. Kumaş cinsleri, keten, keçe, sîf, ham bez, bakır, kalay, nişadır, bulgari, itriyye, bir kelle nil, mürdesenk, tel, sac ve demir yükünden, sabundan, meyve-i huşkten, şekerden, taze yemişte, bal, balmumu, revgan-ı penbe ve revgan-ı sade.⁷⁶

Kanunnâmede Kemah'ta olduğu gibi cullâh tezgahına dair bir ibare geçmemektedir. Bu sebeple dokuma tezgahlarından yıllık bir vergi alınmadığını, burada alınan tamga-yı siyahın, dokunan kumaşlardan damgalanma sırasında alınan bir vergi olduğunu söylemek gerekir.⁷⁷

2.1.3. Bâc-ı ubûr

Uzun Hasan'ın kanununa göre kumaş cinsinden her ne satılırsa satılsın 20 akçede 1 akçe alınırdı. Şayet pazarda durmadan geçerse Osmani batmanda 50 akçe ticaret vergisi alınırdı.⁷⁸

Tülbent, kelle, cilkâve her Osmani batmanında 24 akçe ve Halep kumaşından olan kutni yani pamuklu kumaş, atlas ve İskenderânî veya harirden olsa Osmani batmanda 50 akçe, alaca bez ya da futa ise her yük için 100 akçe alınmıştır.⁷⁹

Yağ, bal, kızıl boğa, şap, katran, zift, kara ve ak sakız ve çırak yağı, terencübün, zağferan, kepenek, kebe, itriyye, cam, bakır, çinko, pulad, neft ve bulgariden vergi alınmıştır.

2.1.4. Tamga-yı hıml

Yükten alınmakta olan tamga ve bâc vergisine bu isim verilir. Bunlar, kuru ve yaş meyve, pekmez, revgan-ı sade, revgan-ı çerağ, bal, kızıl boya, balmumu, şap badem, mürdesenktir. Çivototundan, şeker, kalay, zencefil, ıtırdan tamga-yı hıml alınmaz. Eğer satılırsa resm-i kapan alınır.⁸⁰

⁷² Nejat Göyünç, "XVI. Yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu (Kanunî Süleyman ve II. Selim devirleri)", *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar* 8-10 Haziran 1973, ed. Osman Okyar (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975): 73, 86.

⁷³ Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, 5: 466.

⁷⁴ Ziya Kazıcı, *Osmanlılarda Vergi Sistemi* (İstanbul: Şamil Yayınevi, 1977), 98.

⁷⁵ BOA, *T.T.*, 0200, 13.

⁷⁶ BOA, *T.T.*, 0200, 13.

⁷⁷ Yılmaz Kurt, "XVI.Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbekir Eyaletinde Sanayi ve Ticaret", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 5 (1990): 193.

⁷⁸ BOA, *T.T.*, 0200, 13.

⁷⁹ BOA, *T.T.*, 0200, 13.

⁸⁰ BOA, *T.T.*, 0200, 13.

2.1.5. Meyhane Vergisi

Bu başlıkta şire ve hamr ile ilgili vergi düzenlemeleri yer almaktadır. Buna göre şirenin batmanı dörde alındıktan sonra sekiz üzerinden, beşe alınırsa on üzerinden satılacaktır. Alınmakta olan kara sığır salgını kaldırılmıştır. Köy halkından olan gayrimüslimlere başka bir yerden şire getirip zorla satıp bundan akçe almak yasaklanmıştır.⁸¹

2.1.6. Resm-i keyyâli

Keyyâli kilecinin aldığı ücret demektir. Şehre hububat gelir ve satılırsa deve, at, sığır yükünden rub' Âmid kilesi resm-i keyyâli alınacaktır. Eğer merkep ise yarım rub' Âmid kilesi alınacaktır. Eğer sipahi ve halk, kendileri yemek için taşradan buğday veya kile ile ölçülen nesnelere getirirse bir şey alınmaz. Lakin satılırsa diğer reaya gibi resm-i keyyâli öderler hükümüne yer verilmiştir.⁸²

2.1.7. Resm-i ebvâb-ı erbaa

Bu başlıkta Diyarbekir'in etrafındaki 4 kapıdan ticaret giriş çıkışları için konan gümrük vergisinden bahsedilmektedir. İpek, kumaş, kavun, karpuz, hıyar yükünden alınan vergilerin eski kanun üzere devam etmesine karar verilmiştir.⁸³ "Âmid ahalisinden Kebeği, Aluç ve Reşid aşiretleri koyun ve peynir ya da zahire getirirlerse bir ücret ödemezler fakat bir yılda Mardin kapısına hane başı bir nügi yağ verirlerdi" hükmü Uzun Hasan döneminde olduğu gibi yeni kanunnâmede de muhafaza edilmiştir.

2.2. Vakıflar ile İlgili Hükümler

Âmid'de mevcut evkafa birçok cihat eklenmiştir. Cihat, müderrislik, hatiplik, kayyım-lık, imamlık gibi vakıf müesseselerine ait görevlere denir. Bu görevlerin sahiplerine erbâb-ı cihat denir. Âmid'de bu görevlerin ihtiyaç dışında artırılması ve cihat sahiplerinin çeşitli gerekçelerle terakkilerinin yükseltilmesi birçok cami ve mescidin harap halde kalmasına yol açmış para olmadığı için tamir yapılamamıştır. Bu cami ve mescidlerin gerekli tamir ve termimi yapılamadıkça herhangi bir cihat ücreti verilmeyeceği, ancak bundan sonra deftere göre cihat verileceği kanunnâmede yer almaktadır.⁸⁴

Âmid'in Halep-Musul ipek yolu üzerinde olması pazarda canlılığa ve ekonomik hareketliliğe sebebiyet verdiği bilinmektedir. Dokuma tezgahlarının çokluğu pamuk üretiminin yapılması ile ilgilidir. Burada boyahane ve şaphane olduğu kanunnâmede yer almaktadır. Hindistan'dan gelen çivit ve Âmid'e mahsus olan kızıl boyanın pazarda satılması, dokumacılığın önemine işaret etmektedir. Kızıl boya ile boyanan Diyarbekir pamuk ipliği Avrupa'da da rağbet edilen ve dokumada tercih edilen iplik türüdür.⁸⁵ Diyarbekir'de hazırlanan ipekli kumaşlar da VIII. (XIV.)-X. (XVI.) yüzyıllarda iç piyasada ve dışarıda tercih edilmektedir.⁸⁶ Diyarbekir ipeği Bursa ve Halep kadar haklı bir şöhrete sahiptir. Dicle ırmağı kenarında yetişen dut ağaçları ipekçilik için önemlidir.⁸⁷ Debbâğlık, demircilik, bakırcılık, bıçakçılık, pabuççuluk gibi önemli iş kolları vardır.

Kanunnâmede kuru ve yaş meyveden, balmumundan sade yağdan, şeker, zencefil gibi bilimum mallardan alınan verginin yüksekliği ekonomik hayatın işleyişiyle ilgili fikir verebilecek düzeydedir. Bu malların bir kısmına pazar içi fiyat belirlenirken bir kısmına da transit geçiş ücreti tahsis olunmuştur. Bu yüklerin at veya deve kervanlarıyla taşındığı anlaşılmaktadır. Küçük baş hayvancılık oldukça yaygın olmakla birlikte koyuna dayalı yan ürünlerin de pazarda önemli bir paya sahip olduğu görülmektedir.

⁸¹ BOA, T.T., 0200, 13.

⁸² BOA, T.T., 0200, 14.

⁸³ BOA, T.T., 0200, 14.

⁸⁴ BOA, T.T., 0200, 14; Bk. Ahmet Akgündüz, *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 317.

⁸⁵ Kurt, "XVI.Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbekir Eyaletinde Sanayi ve Ticaret", 194.

⁸⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998), 2: 682.

⁸⁷ Kurt, "XVI.Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbekir Eyaletinde Sanayi ve Ticaret", 196, 199.

944| Tuğba Aydeniz, X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...

Şehre getirilip satılan ürünler arasında kavun ve karpuzun özellikle zikredilmiş olması bu bölgede o zaman da karpuz üretiminin önemli olduğunu göstermektedir. Şehirde meyhane mevcuttur. Bu dönemde meyhane içki yapılan yer mânâsında kullanılmaktadır. Bu da Diyarbakır'ın zengin üzüm bağlarını ve gayrimüslim nüfusun mevcudiyetini ve bu nüfusun ihtiyacını giderir bir ticaretin kanuni güvence altına alındığını göstermektedir.

Âmid'de kurulan büyük pazarlardan başka kayseriye denilen kapalı çarşı da vardır. Bu da ticaret ağının büyüklüğünü ve canlılığını göstermektedir.

3. POJEGA SANCAĞI KANUNNÂMESİ (950/1545)

Macaristan'ın İsklavinya bölgesinde olup, Ösek'in 80 km. güneydoğusunda bulunan Pojega, bugün doğu Hırvatistan'ın Slavonya bölgesindedir.⁸⁸ Kanuni Sultan Süleyman'ın Alman seferi sırasında Sadrazam İbrahim Paşa (ö. 942/1536) tarafından sulh yoluyla Osmanlı topraklarına katılmıştır ve Budin vilayetine bağlıdır (1532). Bu sırada nüfusu 40-50 bin civarındadır.⁸⁹ Tütün, ipek ticareti yapılan bir yerdir.⁹⁰ Klasik bir sancak kanunnâmesi özelliği gösteren bu kanunnâme yeni bazı düzenlemeleri muhtevirdir. Kanunnâmede kovan, ganem, domuz resimlerinden, değirmen resminden, bâc-ı siyahtan bahsedilmektedir. Bunun yanı sıra fiçı resmi, küçük ve büyük baş hayvanların bâcı, esir ve yiyecek bâcları üzerinde durulmuş, knez, premikür, voynuklar ve eflaklarla ilgili maddeler de bulunmaktadır.

3.1. Vergiler

3.1.1. Resm-i filori (Harac-ı ruûs, Cizye)

Büluğ çağına gelmiş gayrimüslimler üzerine konulmuş olan resm-i filori, şer'î bir vergi olmakla beraber şahsî bir vergidir. Bir zimmî reayadan cizye alabilmek için bağ, bahçe, ev ve bazı ev eşyalarının haricinde koyun, keçi gibi hayvanlardan ve mahsullerden yaklaşık 300 akçe malı olması gerekiyordu. Eğer buna gücü yetmiyorsa bir şey alınmıyordu.⁹¹ Kanunnâmede resm-i filori 60 akçe olarak düzenlenmiştir.⁹²

3.1.2. Resm-i dönüm

Bu vergi, tam çiftlikten, yarım çiftlikten az olan yerde veya biraz fazla olan yerde ziraat yapan reayadan alınırdı. Reayanın ekip biçtiği toprağın her bir dönümü için köylü ya da şehirli herkesten alınmakta idi. Sipahi istediği zaman timarı dahilinde olan reayanın tam ya da yarım çift toprağını ölçer ve çıkan fazlalığı dönüm resmi olarak alırdı.⁹³ Kanunnâmede her dönüme 5 akçe alınması kararlaştırılmıştır. Müslümanlardan bağ satın alan zimmîlerin öşür vermeleri kararlaştırılmıştır.⁹⁴ Burada kastedilen öşür, harac-ı mukâseme yani çıkan ürünün belli bir yüzdelik olarak alınmasıdır. Toprağı kullanan kişi çıkan mahsulden belli nispette haraç ödemektedir. Bu haraç ürüne bağlı olduğundan yıl içinde birden çok hasat edilen ürün olduğunda tekrarlamıştır.⁹⁵

⁸⁸ Nemat Moaçanın, "Pojega", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 307. Nemat Moaçanın'ın Pojega üzerine kaleme aldığı *Požega i Požeštia u sklopu Osmanlijskog carstva (1537-1691)* isimli eserinin değerlendirmesi için bk. Nejat Göyünç, *Kitabiyât, Osmanlı Araştırmaları* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1999), 19: 324-326.

⁸⁹ Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesalik Muhteşem Çağ ve Kanuni Sultan Süleyman*, haz. Ayhan Yılmaz (İstanbul: Kariyer Yayınları, 2011), 189.

⁹⁰ Şemseddin Sami, "Pojega", *Kamûsü'l-a'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1316), 2: 1553.

⁹¹ Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler", 494.

⁹² BOA, *T.T.*, 0243, 1.

⁹³ Çağatay, "Osmanlı İmparatorluğunda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler", 504-505.

⁹⁴ BOA, *T.T.*, 0243, 1-2.

⁹⁵ Bu çeşit haraç ilk olarak Hz. Peygamber tarafından Hayber'de uygulanmıştır. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3: 283.

3.1.3. Sefer Harcı

Bu resm, reayanın, beyleri sefere çıktığı zaman hane başına ödedikleri 50 akçe vergidir.⁹⁶

3.1.4. Pulluğ Resmi

Harac-ı mukâsemeden olan bu resm, önceleri ziraattan ve koruma altındaki terekeden alınırken sonradan kaldırılmış, öşür alınması karara bağlanmıştır.⁹⁷

3.1.5. Usûlsüz Alınan Vergiler

Osmanlı İmparatorluğu'ndan önce Balkanlarda ve Anadolu'da yaygın olan ve merkezî idarenin zayıflığı ile bağlantılı olarak kulluk, ırgadiyye, salgun adı altında beylere bazı hediyeler verilirdi. Osmanlı döneminde de bu durum, örnekte olduğu gibi hemen kaldırılamayarak bir süre devam etmiştir.⁹⁸ Pojega sancak kanunnâmesinde halkın uğradığı bir vergi zulmü dikkati çekmektedir. Reayadan vergi toplayanların harman vakti ve şire zamanı icazet akçesi adı altında 2 akçelik bir vergi tahsil etmeye kalkıştıkları, şireyi aynı ile almayıp bedel-i öşür talep ettikleri, resm-i ganem, küvvere ve domuz vergisi aldıktan sonra da resîd akçesi⁹⁹ istedikleri belirtilmiştir. Sancak beyleri, kadı ve voyvodaların atları ve davarları için de otluk bahası olarak 5-10 akçe aldıkları, kendileri için de et, ekmek, tavuk gibi yenecek ne bulurlarsa aldıkları, bunlar için de hiçbir bedel ödemedikleri kaydedilmiştir. Buna göre vergi adı altında alınan bu tahsilatların hepsinin kaldırıldığı ve halka zulmedilmemesine dikkat çekildiği görülmektedir.¹⁰⁰

3.1.6. Bağ Resmi

Rumeli civarında üzüm bağlarının daha çok şarap yapmak için kullanıldığı yerlerde bağ mahsulünden dönüm başına resm alınmak yerine şire yani üzüm şırası alınırdı. Köylü yaptığı şarabın onda birini sipahiye verir, sipahi öncelikli olarak kendi şarabını satar ve 2 ay ya da biraz fazla bir süre için halkın şaraplarını mühürleyerek monopolye¹⁰¹ uygulardı. Bu sürede halkın şarap satması yasaklanırken iki ayın sonunda köylü şarabını satabilir. Bu verginin tahsil zamanı bağ bozumu vakti yani Eylül ayı olarak kanunnâmede belirtilmiştir.¹⁰²

3.1.7. Resm-i kovan

Kovan resmi, reayanın elindeki arı kovanlarının mahsulünden alınan bir vergidir. Arı kimin toprağında bal yaparsa öşür de onun kabul edilirdi.¹⁰³ Bazı yerlerde bal bazı yerlerde para olarak alınan bu verginin tahsil zamanı harman ya da güz mevsimi olarak belirlenmiştir. Kanunnâmede 10 kovandan 1 kovan resmi alınması kararlaştırılmıştır.¹⁰⁴

3.1.8. Resm-i âsiyab

Değirmen resmi adıyla alınan bu vergi, su ya da rüzgâr ile dönen un ve zeytinyağı değirmenlerinden çeşitli yerlerde ve zamanlarda farklı miktarlarda alınırdı. Tuna, Sava, Vaka ve Dırava sularının üzerindeki değirmenlerden resm-i âsiyab için ellişer akçe alınırken küçük

⁹⁶ BOA, T.T., 0243, 1.

⁹⁷ BOA, T.T., 0243, 1-2.

⁹⁸ Ömer Lütfi Barkan, "Timar", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: MEB Yayınevi, 1974), 12: 306.

⁹⁹ Resîd akçesi: İdari ve mali istilahta bir hükmün sâkit ya da muamelenin tamam olduğu, defterde yazılı bir paranın tahsil ve hesabın kapatıldığı yerlerde kullanılan bir tabirdir. Mehmet Zeki Pakalın, "Resîd akçesi", *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (Ankara: MEB Yayınevi, 1971), 3: 28.

¹⁰⁰ BOA, T.T., 0243, 3.

¹⁰¹ Monopolye uygulaması, özellikle Rumeli havalisinde yapılmıştır. Sipahi, resm olarak para değil de şarap aldığından, bu şarabın satılması için yaklaşık iki ay süresince halkın şarapları mühürlenerek satılmasına mâni olunurdu. Buna "monopolye tutmak" denirdi.

¹⁰² Barkan, "Timar", 12: 312; Sertoğlu, "Monopolye", 227; BOA, T.T., 0243, 2.

¹⁰³ Aynî Ali Efendi, *Kanunnâme-i Âl-i Osman (Osmanlı Devleti Arazi Kanunları)*, trc. Hadiye Tuncer (Ankara: Tarım Bakanlığı Yayınları, 1962), 215.

¹⁰⁴ BOA, T.T., 0243, 2.

946| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...
irmaklardan ve sel sularında olan değirmenlerin resmi, yıllık olup 32 akçe olarak hükme bağlanmıştır.¹⁰⁵

3.1.9. Resm-i giyah

Taze ve biçilen otlardan alınan vergidir. Hane başına 5 akçe olarak düzenlenmiştir.¹⁰⁶

3.1.10. Bâc-ı siyah

Bâc-ı tamga da denilen bu vergi şehirde alım ve satımı yapılan her çeşit maldan, dokunan kumaştan ve kesilen hayvandan alınan vergidir.¹⁰⁷ Buğday, un, pirinç, peynir, balık, sabun, çizme, pabuç gibi pazara gelen ticari yükten, tuz, sade yağ ve zeytinyağından alınması hükmü getirilmiştir.¹⁰⁸

3.1.11. Şire bâcı

Şehir halkı ve köy ahalisinin kendi bağlarından içmek için evlerine götürdükleri şireden resm-i fiçı alınmazken çıkanın fazlasını satarlarsa fiçı başına 8 akçe bâc alınır.¹⁰⁹

3.1.12. Bâc-ı domuz

Nakdî olarak alınan bu vergi de kanunnâmeye göre 2 domuza 1 akçeydi.¹¹⁰

3.1.13. Bâc-ı ağnam

Pazarlarda satılan koyun ve keçiden alınan vergidir. Satandan, ikisine bir akçe alınır.¹¹¹

3.1.14. Esir Bâcı

Kanunnâmeye göre esir ya da at satılacak olursa 2 akçe alandan 2 akçe satandan alınır.¹¹²

3.1.15. Yiyeceklerden Alınan Bâc

Taşradan kuru üzüm, incir geldiğinde 1 akçe alandan, 1 akçe satandan alınır. Bakkal satın aldıktan sonra kantar ile satarsa 1 akçe alandan 1 akçe satandan alınır.¹¹³

3.2. Mukataalı Arazilerle İlgili Düzenleme

Osmanlı toprak ve hukuk sistemiyle ilgili çalışmalardan hareketle mukataalı çiftliklerin bir anlamda iltizamlı sayıldığı bilinmektedir. Devlet bir gelir kaynağı olarak bu çiftlikleri, elinde çok fazla toprak kaldığı için kira karşılığında kişilere ihaleye vererek işler halde tutardı. İhaleyi alan kişi şehirli ya da köylü olabilirdi. Mukataa bedeli toplu olarak kira karşılığı alınır ve kira miktarı devlet ve müteşebbis arasında yapılacak bir mukavele ile belli olurdu. Devlet bu çeşit mukataalı arazileri eninde sonunda tapulu arazi haline getirirdi.¹¹⁴

¹⁰⁵ BOA, T.T., 0243, 2.

¹⁰⁶ BOA, T.T., 0243, 2.

¹⁰⁷ M. Fuad Köprülü, "Bâc", İslam Ansiklopedisi (İstanbul: MEB Yayınevi, 1979), 2: 189.

¹⁰⁸ BOA, T.T., 0243, 5.

¹⁰⁹ BOA, T.T., 0243, 5. Şaraptan alınmakta olan bu resm için İmam Malik, İmam Âzam ve Ebu Muhammed müspet görüş beyan etmişler, şarap bedelinden vergi alınmasını şaraptan sirke vb. şeyler yapılarak Müslümanlar bakımından da değerli bir şey yapılabileceği hükmüne varmışlardır. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3: 290.

¹¹⁰ BOA, T.T., 0243, 6. Domuz üzerinden vergi alınması İslam müctehidleri arasında bazı ihtilaflara sebep olmuştur. Ebu Yusuf'a göre domuzun bedelinden vergi alınabilir çünkü bu, gayrimüslimlere göre maldır. Ayrıca bu konudaki uygulama Hz. Ömer zamanında da yapılmaktaydı. Gayrimüslimler şarap ve domuz ile gümrüğe geldiklerinde memurların aynı vergi almalarını yasaklayan Hz. Ömer satın bedelinden ödeme yapılmasını istemiştir. Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, 3: 290.

¹¹¹ BOA, T.T., 0243, 5-6.

¹¹² BOA, T.T., 0243, 6.

¹¹³ BOA, T.T., 0243, 6.

¹¹⁴ Halil İnalıcık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi* (İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993), 5-6; BOA, T.T., 0243, 3.

3.3. Knez, Piremikür, Voynuk ve Eflakler

Pojega, müstahkem bir kale olduğu için sınır boylarında görevli ahalinin seçkinlerinden olanlar ayrı bir isim altında deftere kaydedilip bu bölgeleri şenlendirmekle, vergi toplamakla görevlilerdi. Yeni fethedilen yerleri, bölgeyi tanıyan, oranın ahali arasında seçtiği yöneticilerle idare etmek Osmanlı'nın siyasetinin bir parçasıydı. Buna göre eskiden bey sınıfı içinde olup da sipahiliğe seçilmiş olanların bir kısmı gerektiğinde bazı imtiyazlara sahip bir askeri teşkilat olan voynuk, eflak, doğancı arasına dağıtılmışlardır. Bu bölgelerden olan Pojega'da nahiye kethüdalarına knez, köy kethüdalarına ise piremikür ve teklic ismi ile çeşitli vazifeler verilmiştir. Knezler, memleket şenlendirip mamur yapan ve nahiye reayasının vergilerini toplayan kimselerdir. Aynı şekilde piremikür ve teklic de köylerini şenlendirip köy reayasının vergilerini toplamakta knezlere yardım ederler. Bunlar sefer ve hane filorisi ödedikleri için diğer rüsumdan muaf kabul edilmişlerdir.¹¹⁵ Hıristiyanlardan oluşturulan voynuklar ise serhat hizmeti yapan, sefer zamanında sancak beyleri, voyvodaları ve atları, gönderleri, harp aletleri ile sefere katılmışlardır. Voynuklar her tür vergiden muaf tutulmuşlardır. Buna göre Budin beylerbeyisi ve Pojega sancağı beyinin tespit ettiği voynuk vasıflarına münasip 120 neferin voynuk tayin edilmesi ve yine bu kimselerin de vergiden muaf tutulmaları emr olunmuştur.¹¹⁶

Eflakler ise Müslüman olup, serhad vilayetlerindeki harap mezralarda yaşarlar, bazen ziraat bazen de hayvancılıkla uğraşırlardı.¹¹⁷ Şer'î ve örfî vergi karşılığında sefer ve sefer dışında bazı hizmetler yapan eflakler yıllık vermek zorunda oldukları meblağ üzere ziraat ve resm-i ganem karşılığı her eve 83 akçe tayini ile deftere kaydedilmişlerdir. Bunlar, bu bölgeleri şenlendirmek ve sınırdan gelebilecek tehlikelere karşı hudutları korumakla görevlidirler. Bu yüzden buralarda bulunmaları zaruridir.¹¹⁸

Pojega, etrafı dağlarla çevrili bir vadinin merkezidir. Pojega sancağı, ziraat açısından zengin ve kendi ihtiyaçlarını karşılayan bir üretim yeterliliğine sahiptir. X. (XVI.) Yüzyılda Pojega sancağının iktisadi yapısını, ziraatın, hayvancılığın, bağcılığın oluşturduğu görülmektedir. Burada yetiştirilen ihtiyaç fazlası ürünler Budin ve İsakça'ya da gönderilmiştir. Pojega halkının kırmızı et, balık, pirinç, bal ve peynir gibi temel gıda maddelerini tercih ettiği, zeytinyağı ve sade yağ kullandığı anlaşılmaktadır. Yetiştirilen mahsuller şehir pazarında satılmaktadır. Koyun ve keçiden alınan resm-i ağnamın yüksek oluşu hayvancılığın önemli olduğunu göstermektedir. Domuz yetiştirilmesi ve domuz resmi, gayrimüslim nüfusun varlığını ortaya koymaktadır. Pojega sancağının bulunduğu havaliden geçen Tuna, Drava, Sava ve Vaka nehirlerinin üzerinde değirmenler bulunmaktadır.

Ayrıca monopolye, Osmanlı öncesi uygulanmıştır. Bu durum Osmanlı'nın hakimiyeti tesis ederken mevcut bazı uygulamaları hemen değiştirmek yerine onlardan istifade ettiğini göstermektedir.

SONUÇ

Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait olup, aralarında 5-10 yıllık zaman dilimi bulunan bu üç kanunnâmeye göre sancakların iktisadi ve sosyal hayatlarına ilişkin önemli neticelerin ortaya çıktığı değerlendirilmektedir. Öncelikle şunu ifade etmek gerekir ki; Uzun Hasan'ın bazı uygulamalarının izlerinin görüldüğü Kemah ve Âmid sancaklarında Osmanlı'nın yeni vergiler ve uygulamalar yanında eskiye ait olan muameleleri de kullandığını ya da bunların bir kısmını tadrîcen kaldırmıştır. Bu çerçevede kanunnâmeler, pek çok farklı tatbikatın değişik açılardan değerlendirilmesine zemin hazırlayacak derinliğe sahiptir.

¹¹⁵ BOA, T.T., 0243, 4-5.

¹¹⁶ BOA, T.T., 0243, 4.

¹¹⁷ Sertoğlu, "Voynuk", 359; BOA, T.T., 0243, 4-5.

¹¹⁸ BOA, T.T., 0243, 85. Eflak zümresi 1536 Semendire Sancağı kanunnâmesinde yer alan hükümler çerçevesinde reaya gibi "klasik Osmanlı vergilerine" muhatap olmuşlardır. Bk. İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*, 95.

948| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...

Sancakların temel geçim kaynaklarının tarım ve hayvancılığa dayandığı görülmekle birlikte ticari faaliyetler de dikkati çekmektedir. Nüfusun çoğunluğunu bu iki geçim kaynağına dayanan ve devlete vergi vermekle mükellef olan reaya teşkil etmektedir. Küçük baş hayvan ağırlıklı olmakla birlikte büyük baş hayvan (su sığırı (manda), kara sığırı, inek) yetiştirilmektedir. Kemah sancağında kışlak vergisinden bahsedilmekte, bu da koyunun daha çok yetiştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Sadece Pojega'da domuzdan bahsedilmekte ve yine Pojega'da inek vergisinden de bahsedilmesi, diğer iki sancakta küçük baş hayvanın daha çok tercih edildiği sonucuna bizi götürmektedir. Her üç sancakta arıcılık yapıldığı anlaşılmaktadır. Sadece Pojega'da pazarda balık satışından bahsedilmektedir. Kemah ve Âmid sancaklarında pazara mal getirmede at, katır, sığır ve deve, Pojega'da ise at kullanılmaktadır.

Üç sancakta tarih aralığına rağmen tarıma dayalı vergilerin miktarlarında bir değişme olmadığı görülmektedir. Kemah ve Âmid'de en önemli gelir kaynağını, şehirde satılmakta olan mallardan alınan vergiler oluştururken, boyahane, bezirhane, şemhane, meyhane, ihtisab mukataası ve mahsul vergilerinin de önemli bir yekûn tuttuğu söylenebilir.

Üç sancakta gayrimüslim nüfusun olduğu hamr ile ilgili kayıtlardan anlaşılmaktadır. Kanunnâmelerde geçen meyhane, şire pazarı, içki yapılan yer olarak kullanılmıştır. Üzüm bağları üç sancakta da mevcuttur.

Pazar yerine getirilen malların türlerinde ticaret yolu üzerinde bulunan Kemah ve Âmid'de daha çok çeşitlilik görülmektedir. Yiyecek maddeleri olarak Pojega'da hububat, peynir, bal, balık, sade yağ, zeyt yağı, kuru üzüm, incir; Kemah'ta hububat, muz, incir, üzüm, erik, huşk-bâr, meyve-i ter; Âmid'de yağ, bal, kavun-karpuz, hıyar, ravend, meyve-i huşk, taze yemiş, şeker, terencübin, revgan-ı sade ve penbe dikkati çekmektedir. Ayrıca bu iki pazarda bakır, sac, demir, tel, pulad, tutiya, nef, nişadır alım satımı yapılmaktadır.

Kemah ve Âmid sancaklarında pazardaki kumaş cinslerinin zengin çeşitlilik arz ettiği görülmektedir. Âmid'de İskenderânî ve Halep kumaşının, ipeğin olması buranın ticari geçiş yoluna olduğunu açıklamaktadır. Diyarbakır'da günümüzde de ipekböceği yetiştirilmektedir. Yine aynı şekilde Kemah'ta da Trabzon keteninden bahsedilmektedir. İsmi zikredilen kumaşlar şu şekilde verilebilir: Keten, harir, dülbend, çuka, ham bez, nemed, atlas, futa. Kemah ve Âmid sancaklarında deri ve dericilikle ilgili malzemelerin yanısıra boyacılıkta kullanılan malzemeler de yer almaktadır. Âmid pazarında yer alan kara sakız, zaferan eczacılık alanında kullanılmaktadır. Zaferan baharat ve ıtriyat olarak da kullanılmaktadır. Âmid ve Kemah'ta pamuk tarımı yapılmakta, dokumacılık bir ticarî faaliyet olarak yürütülmektedir. Bu dokumalar Avrupa'ya ihraç edilmektedir. Köle ve esir ticareti ile ilgili hususların Pojega ve Âmid sancaklarında yer aldığı görülmektedir. Âmid'de transit geçen ak esirden elli, kara esirden yirmi beş akçe alınması, sancak gelirleri içinde köle satışının önemli bir rakam olduğunu göstermektedir.

Pojega'nın büyük nehirlerindeki değirmenler ile Kemah'taki değirmenlerden alınan vergi aynı miktardır ancak Pojega'da daha küçük ırmak ve sel suları üzerindeki değirmenlerden alınan vergi yıllık 32 akçe olarak belirlenmiştir.

Kanunnâmelerde bidat¹¹⁹ olarak tabir edilen bazı uygulamalar dikkati çekmektedir. Bidat, hilaf-ı kanun olan¹²⁰, kanun-ı kadime muhalif olan¹²¹, hilaf-ı şer' ve kanun olan¹²² mânâsındadır. Buna göre, önceden var olmakla birlikte reayaya ağır gelen ve yasaklanan uygulamalar, kaldırılan vergiler, bedenî ceza verilen suçludan ayrıca alınan cerimeler, fazladan alınan vergiler, yük hayvanları at ve katırdan, büyükbaş ve küçükbaş hayvanlardan tamga zabıtları tarafından alınan usulsüz vergiler, bidat ve kanun-ı kadime muhalif kabul edilmiştir. Tüm bu uygulamalar, sancaklarda yapılan hukuki düzenlemelerle toplumsal hayatın devamlılığını

¹¹⁹ BOA, T.T., 0243, 3; BOA, T.T., 0168, 7-10, 12.

¹²⁰ BOA, T.T., 0168, 9-10, 12.

¹²¹ BOA, T.T., 0168, 12-13.

¹²² BOA, T.T., 0243, 3.; BOA, T.T., 0168, 13.

ve çeşitliliğini sağlamada herkesin hak ve hukukunun olabildiğince gözetildiğini ortaya koymaktadır. Zira ehl-i örf tarafından reyaya yapılacak bir hukuksuzluk ve haksızlık hem toplumsal huzuru tehdit edecek hem de ekonomik anlamda zorluklar doğurarak halkı devletle karşı karşıya getireceğinden kanunnâmelerdeki ikaz ve hatırlatmalarla bu tehlike önlenmeye çalışılmıştır. Ancak merkezî otorite tarafından tekrarlanan bazı ikazlar aynı usûlsüzlüklerin devam ettiğini göstermesi açısından kayda değerdir.

KAYNAKÇA

- Akgündüz, Ahmet. *İslam Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1992.
- Akgündüz, Ahmet. "Osmanlı Kanunnâmeleri (Doğuşu, Çeşitleri ve Tarihî Seyri)". *Türkler*. 10: 21-42. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Arıkan, Zeki. "1518 (924) Tarihli Çemişgezek Livası Kanunnâmesi". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi Prof. Dr. M. C. Şehâbeddin Tekindağ Hatıra Sayısı 34* (1984): 101-122.
- Aydın, M. Âkif. *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Aynî Ali Efendi. *Kanunnâme-i Āl-i Osman (Osmanlı Devleti Arazi Kanunları)*. Trc. Hadiye Tuncer. Ankara: Tarım Bakanlığı Yayınları, 1962.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Kanunnâme". *İslam Ansiklopedisi*. 6:185-196. Ankara: MEB Yayınları, 1967.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Çiftlik". *İslam Ansiklopedisi*. 3: 393-397. Ankara: MEB Yayınları, 1988.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Timar". *İslam Ansiklopedisi*. 12: 286-333. Ankara: MEB Yayınları 1974.
- Barkan, Ömer Lütfi. Meriçli, Enver. *Hüdavendigâr Livası Sayım Defterleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.
- Barkan, Ömer Lütfi. *XV.ve XVI.Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları Kanunlar I*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1943.
- Bekadze, Shota. *XVI.Yüzyılda Çıldır Eyaleti Ahıska Sancağı'nın Politik ve Sosyo-Ekonomik Durumu*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2014.
- Beysanoğlu, Şevket. "Kanunî Devrinde Amid (Diyarbakır) Şehri". *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi İstanbul (23-28 Eylül 1985) Tebliğler III. Türk Tarihi*. 1: 139-154. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Celâlîzâde Mustafa Çelebi. *Tabakâtü'l-memâlik ve derecâtü'l-mesalik Muhteşem Çağ ve Kanuni Sultan Süleyman*. Haz. Ayhan Yılmaz. İstanbul: Kariyer Yayınları, 2011.
- Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA). *Tapu Tahrir (T.T.)*. 0168, 0200, 0243.
- Çağatay, Neşet. "Osmanlı İmparatorluğunda Reâyâdan Alınan Vergi ve Resimler". *Ankara Üniversitesi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 5/5 (1947): 483-511.
- Emecen, Feridun. "Bennâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5: 458. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Emecen, Feridun. "Ağnam Resmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 478-479. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Emecen, Feridun. "Ağıl Resmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 467. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Emecen, Feridun. "Cullâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Emecen, Feridun. *XVI. Asırda Manisa Kazâsı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Göyünç, Nejat. *XVI. yüzyılda Mardin Sancağı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1969.
- Göyünç, Nejat. "XVI. Yüzyılda Güney-Doğu Anadolu'nun Ekonomik Durumu (Kanunî Süleyman ve II. Selim devirleri)". *Türkiye İktisat Tarihi Semineri Metinler/Tartışmalar* (8-

950| Tuğba Aydeniz. X. (XVI.) Yüzyıla Ait Üç Sancak Kanunnâmesine Göre Kemah, Âmid ve ...
10 Haziran 1973). Ed. Osman Okyar, 70-102. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1975.

- Göyünç, Nejat. Kitabiyât. *Osmanlı Araştırmaları*. 19: 324-326. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1999.
- Güçer, Lütfi. *Osmanlı İmparatorluğunda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1964.
- İnalçık, Halil. "Bursa I: XV. Asır Sanayi ve Ticaret Tarihine Dair Vesikalar", *Bellekten* 34/93 (1960): 45-102.
- İnalçık, Halil. "Kanunnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24: 333-337. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İnalçık, Halil. "Osmanlılarda Raiyyet Rüsümü". *Bellekten* 23/92 (1959): 575-610.
- İnalçık, Halil. "Osmanlı Pamuklu Pazarı, Hindistan ve İngiltere: Pazar Rekabetinde Emek Maliyetinin Rolü". *ODTÜ Gelişme Dergisi Özel sayı* (1979-1980): 1-65.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 1993.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adâlet*. İstanbul: Eren Yayıncılık, 2005.
- İnalçık, Halil. "Adâletnâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 346-347. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Karaduman, Gökür. "Sancak (Liva) Kanunnâmeleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türk Şehir Tarihi Sayısı* 3/6 (2005): 527-534.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kazıcı, Ziya. *Osmanlılarda Vergi Sistemi*. İstanbul: Şamil Yayınevi, 1977.
- Köprülü, M. Fuad. "Bâc". *İslam Ansiklopedisi*. 2: 187-190. İstanbul: MEB Yayınları, 1979.
- Kurt, Yılmaz. "XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Diyarbekir Eyaletinde Sanayi ve Ticaret". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 5, (1990): 191-200.
- Miroğlu, İsmet. *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.
- Miroğlu, İsmet. *XVI. Yüzyılda Bayburt Sancağı*. İstanbul: Anadolu Yakası Bayburt Kültür ve Yardımlaşma Derneği, 1975.
- Moačanin, Nemad. "Pojeğa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34: 307. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Sâlâriyye". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3: 101. Ankara: Milli Eğitim Yayınevi, 1971.
- Pakalın, Mehmet Zeki. "Resîd akçesi". *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3: 28. Ankara: Milli Eğitim Yayınevi, 1971.
- Özcan, Abdülkadir. "Asesbaşı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3: 464. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sertoğlu, Midhat. "Bac". *Osmanlı Tarih Lûgati*. 29. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986.
- Sertoğlu, Midhat. "Monopolye". *Osmanlı Tarih Lûgati*. 227. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986.
- Sertoğlu, Midhat. "Eflâkan". *Osmanlı Tarih Lûgati*. 95. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986.
- Sertoğlu, Midhat. "Voynuk". *Osmanlı Tarih Lûgati*. 359. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986.
- Sofyalı Ali Çavuş. *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi*. Haz. Midhat Sertoğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992.
- Şahin, İlhan. "Kemah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 219-220. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Şemseddin Sami, "Pojeğa". *Kamûsü'l-a'lâm*. 2:1553. İstanbul: Mihran Matbaası, 1316.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Ünal, Mehmet Ali. *XVI. Yüzyılda Harput Sancağı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Yıldız, Murat. "Sancak Kanunnâmelerine Göre Osmanlı Toplumunda Ekonomik Yapı (İnebahtı, Rodos ve Diyarbakır Örnekleri)". *Türk Dünyası Araştırmaları* 181 (Ağustos 2009): 111-134.
- Yınanç, Mükrimin H. "Diyarbakır", *İslam Ansiklopedisi*. 3: 601-626. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1963.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 951-975

Sipâhîzâde'nin Enmûzecü'l-Fünûn 'unda Tefsir İlmi

The Science of Tafsîr in Anmûdhaju'l-Funûn By Sipâhîzâdah

Mehmet Çiçek

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Tafsîr
Kocaeli, Turkey
mehmet_cicek34@hotmail.com
orcid.org/0000-0002-8553-9448

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 06 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 951-975

Cite as / Atıf: Çiçek, Mehmet. "The Science of *Tafsîr* in *Anmûdhaju'l-Funûn* By Sipâhîzâdah [Sipâhîzâde'nin Enmûzecü'l-Fünûn 'unda Tefsir İlmi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 951-975.
<https://doi.org/10.18505/cuid.620850>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: In Islamic thought, the accumulation regarding *Tafsîr* appears in various ways. One of them is the type of work called *Anmudhaj* that contains chapters about *Tafsîr*. In the *Anmudhaj* type of works, the determination of the sciences to investigate may occur according to different criteria. These criteria may occur as a classification of science and they also can be limited to a few sciences. In this article, we will examine the *Tafsîr* chapter from the work of Sipāhizādah who took charge as a teacher and judge in the Ottoman Empire. That part constitutes the first chapter of the work called *Anmūdhaju'l-Funûn* which he symbolically limited the investigated sciences to seven. The other investigated sciences in the work are Ḥadīth, Kalām, the methodology of Islamic Law, Fiqh, Bayân, and Medical Science. In the *Tafsîr* chapter of the work of Sipāhizādah called *Anmūdhaju'l-Funûn*, seven different issues are investigated in total. Those questions are “Does Bismillah count as a vow?” and “What is the order of the creation of the earth and the heavens in the light of the verse al-Baqarah 2/29?” and “Do the names of the numbers imply limitation (hasr)?” and “What is the reason behind the borrowing of Israelites the jewels of the Egyptians in the light of the verse al-Baqarah 2/50?” and “The entry order to the city was given to Israelites in the verses al-Baqara 2/58-59, was this order given to them before or after their deviation?” and “Where is the prostrated door which is mentioned in the verse?” and “How can we assess Fakhr al-Dīn al-Rāzī's questions and answers regarding the narrative differences between the verses al-Baqarah (2/58-59) and al-A'rāf (7/161-162)?” Sipāhizādah examined the issues of *Tafsîr* through a historical which makes him the participant of the debate and allows him to the continue the present discourse through a critical reading. This makes the subject of work quite important. Because thanks to the work, it will be possible to catch some clues about the progress of the accumulation regarding *Tafsîr* in the era the author lived.

Summary: In Islamic thought, the accumulation regarding *Tafsîr* appears in various ways. One of them is the type of work called *Anmudhaj* that contains chapters about *Tafsîr*. In *Anmudhaj* type of works, the determination of the sciences to investigate may occur according to different criteria. These criteria may occur as a classification of science and they also can be limited to a few sciences. In this article, we will examine the *Tafsîr* chapter from the work of Sipāhizādah who took charge as a teacher and judge in the Ottoman Empire. That part constitutes the first chapter of the work called *Anmūdhaju'l-Funûn* which he symbolically limited the investigated sciences to seven. The other investigated sciences in the work are Ḥadīth, Kalām, the methodology of Islamic Law, Fiqh, Bayân, and Medical Science.

The work of Sipāhizādah, *Anmūdhaju'l-Funûn* consists of seven chapters and also seven issues are investigated in the *Tafsîr* part of the work. The first investigated issue in the *Tafsîr* part is the issue of *Basmalah* and in our opinion, it would not be surprising to accept that in one dimension it is a conscious choice aimed at the beginning of the work. His general attitude is presenting the issues firstly. He constituted all of the issues through the trio of al-Zamakhsarī, al-Rāzī, and al-Bayḍāwī either one or two of them. Another remarkable point in the development of the issues is Sipāhizādah begins with *Basmalah* according to the Mushaf composition and proceeds to al-Baqarah verse 59 in a particular order. According to this, the author takes the problems he detected in the relevant parts as a subject.

The issues that are investigated in the *Tafsîr* chapter can be listed as follows:

1. Can *Bismillah* be used as a vow? According to Sipāhizādah, al-Bayḍāwī, al-Jurjānī and Mollā Khusraw claim that there is a difference between vowing in the name of God and starting something with Bismillah and this difference should be rejected through the work of al-Merginānī that is called *Hidāye* and Ibn al-Humām's Sharh. Thus, according to him one of the differences between *Billah* and *Bismillah* is not that they count as a vow.
2. What is the order of the creation of the earth and the heavens in the light of the verse al-Baqarah 2/29? Sipāhizādah mentions that the creation and the arrangement of the earth did not happen at the same time.

3. Do the names of the numbers imply limitation (hasr)? Regarding this issue, Sipāhizādah took the verse that says "...and made them seven heavens" as the focal point and claimed that the mentioned number in this verse indicated limitation and gave examples from verses, hadith, linguists and scholars of the methodology.
4. What is the reason behind the borrowing of Israelites the jewels of the Egyptians in the light of the verse al-Baqarah 2/50? Sipāhizādah criticized the two arguments of Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Sipāhizādah criticized the assessments that Ancient Egyptians pursued those properties which they lent before and Israelites kept those jewels and he rejected them.
5. The entry order to the city was given to Israelites in the verses al-Baqara 2/58-59, was this order given to them before or after their deviation? He criticized the arguments of al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī which they have given to prove that this order was given to them after their deviation. He offered arguments and emphasized that the entry order to the city was given before their deviation.
6. Where is the prostrated door which is mentioned in the verse al-Baqara 2/58? It is controversial if it is Jerusalem or the door of the Mosque in which they were performing the prayer. al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī claim that it is Jerusalem. Was this order given before or after the death of the prophet Moses? Sipāhizādah thinks that it has to be the door of Jerusalem.
7. How can we assess Fakhr al-Dīn al-Rāzī's questions and answers regarding the narrative differences between the verses al-Baqarah (2/58-59) and al-A'rāf (7/161-162)? Sipāhizādah criticized the responses which are given by al-Rāzī and gives contrary responses.

It is obvious that the author is Hanafi in the matters of Islamic Law. Besides this, we can say that Sipāhizādah did not examine the issues of *Tafsir* through a sense of belonging, he emphasized the opinions of people which he found compatible with his beliefs. Hence, He sometimes comes to an agreement with al-Bayḍāwī who is a Shaffi in the matters of Islamic Law and from time to time he affirms al-Zamakhsharī who is a Mutazilite in the matters of faith. Sipāhizādah examined the issues of *Tafsir* through a historical depth and this both makes him a participant of the debate and allows the continuation of the present discourse through a critical reading. Thus, an attitude of critical consistency is prominent in his works. In our opinion, this attitude of critical consistency is an action of consolidation for the maintenance of the power of the relevant text-centered linguistic system. In this regard, we can say that *Tafsir* remained its liveliness in the geography in which the author lived. So, the founders of the system which we can list as al-Zamakhsharī, Fakhr al-Dīn al-Rāzī, and al-Bayḍāwī and the ones who caused it to continue which we can list as Sayyid Sharif al-Jurjānī, Mollā Khusraw, and Ibn Kamāl Pasha have been read critically by the author. This makes the subject of work quite important. Because thanks to the work, it will be possible to catch some clues about the progress of the accumulation regarding Tafsir in the era the author lived. Even though it was negative in the issues that are investigated by the author, the fact that the Fakhr al-Dīn al-Rāzī is a prominent figure is an indicator of the maintenance of the dominance of *Rāzī*. It would be more appropriate to link this with his effectiveness rather than the *Kalāmī* power of his Tafsir. For *Rāzī* is not taken as the focal point by Sipāhizādah only in issues of *Kalām*. Besides that, he renders *Rāzī* as a participant of the subject in linguistic issues too such as whether if the name of the numbers implies limitation or not and the usage of varied phrases in verses.

Keywords: Tafsir, Ottoman period, Sipāhizādah, Anmüdhuju'l-funūn, Seven Sciences, Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

Öz: İslam düşüncesinde tefsire dair birikim çok farklı şekillerde karşımıza çıkar. Bunlardan biri içinde tefsire dair bölümler barındıran enmûzec türü eserlerdir. Enmûzec türü eserlerde ele alınan ilimlerin seçimi farklı ölçütlere göre olabilmektedir. Bu ölçütler ilim tasnifi şeklinde olabileceği gibi birkaç ilimle de sınırlandırılabilir. Biz de bu makalede Osmanlıda müderrislik ve kadılık gibi görevlerde bulunan Sipâhîzâde'nin yedi ilimle sınırlandırdığı *Enmûzecü'l-fünûn* adlı eserin ilki olan tefsir bölümünü inceleyeceğiz. Söz konusu eserde incelenen diğer ilimler ise hadis, kelâm, usûl'ü-fıkıh, fıkıh, beyân ve tıp'tır. Sipâhîzâde'nin *Enmûzecü'l-fünûn* adlı eserinin tefsir bölümünde toplam yedi mesele ele alınmıştır. Bu meseleler şunlardır: *Bismillah* yemin için kullanılır mı? el-Bakara sûresi 2/29 âyeti ışığında yer-yüzü ve gökyüzünün yaratılmasındaki sıralama nedir? Sayı isimleri sınırlama (hasr) ifade eder mi? el-Bakara sûresi 2/50 âyeti ışığında İsrailoğullarının Mısırlılardan ziyenelerini ödünç alma sebepleri nelerdir? el-Bakara sûresi 2/58-59 âyetlerinde zikredilen İsrailoğullarına kente girme emri, onların yollarını şaşırmasından önce mi yoksa sonra mıdır? Âyette söylenen secde edilen kapı neresidir? el-Bakara sûresi (2/58-59) ile el-A'râf sûrelerinde (7/161-162) anlatım farklılıklarıyla ilgili Fahreddin er-Râzî'nin soru ve cevapları nasıl değerlendirilebilir? Sipâhîzâde'nin tefsir ilminin meselelerini, belli bir tarihi derinlik üzerinden ele alması, onu hem tartışmanın bir tarafı haline getirmekte hem de eleştirel okuma üzerinden mevcut söylemin devamını sağlamaya imkân vermektedir. Bu da çalışmanın konusunu önemli hale getirmektedir. Zira çalışma sayesinde müellifin yaşadığı dönemdeki tefsir birikiminin seyrine dair bazı ipuçlarını yakalamak mümkün olacaktır.

Özet: İslam düşüncesinde tefsire dair birikim çok farklı şekillerde karşımıza çıkar. Bunlardan biri içinde tefsire dair bölümler barındıran enmûzec türü eserlerdir. Enmûzec türü eserlerde ele alınan ilimlerin seçimi farklı ölçütlere göre olabilmektedir. Bu ölçütler ilim tasnifi şeklinde olabileceği gibi birkaç ilimle de sınırlandırılabilir. Biz de bu makalede Osmanlıda müderrislik ve kadılık gibi görevlerde bulunan Sipâhîzâde'nin yedi ilimle sınırlandırdığı *Enmûzecü'l-fünûn* adlı eserin ilki olan tefsir bölümünü inceleyeceğiz. Söz konusu eserde incelenen diğer ilimler ise hadis, kelâm, usûl'ü-fıkıh, fıkıh, beyân ve tıp'tır.

Enmûzecü'l-fünûn adlı eserin kütüphanelerde tespit ettiğimiz toplam yedi nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalardan beş tanesi Türkiye kütüphanelerindedir. Süleymaniye Kütüphanesindeki üç nüsha Ayasofya, Laleli ve İsmihan Sultan bölümlerindedir. Bir tanesi Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliiyyüddin Efendi kısmındadır. Diğeri Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Kütüphanesindedir. Türkiye dışındaki iki nüsha ise Viyanadaki Avusturya Milli kütüphanesi ile İrlanda Dublin'deki Chesterbeatty kütüphanesindedir.

Mevcut nüshalardan hareketle eserin üç isme hediye edildiği görülmektedir. Bunlar, III. Murad, Sokullu Mehmet Paşa ve Sinan Paşa'dır. İsmihan, Lâlelî ve Viyana nüshaları Sokullu Mehmet Paşa'ya ithaf edilmiştir. Sinan Paşa'ya ithaf edilen tek nüsha Ayasofya nüshasıdır. Diğer üç nüsha ise Sultan III. Murad'a ithaf edilmiştir. Bu nüshalar arasında müellifin kendi hattıyla yazdığı belirtilen İsmihan Sultan nüshasının diğerlerine nazaran öne çıktığı söylenebilir.

Sipâhîzâde'nin *Enmûzecü'l-fünûn* adlı eseri yedi bab üzere oluşturulduğu gibi tefsir bölümünde de toplam yedi mesele ele alınmıştır. Kanaatimizce tefsir kısmında ele alınan ilk konunun besmele olmasını bir boyutuyla da eserin girişine yönelik bilinçli bir tercih olarak kabul etmek şaşırtıcı olmayacaktır. Genel tavrı önce meselenin sunumudur. Meselelerin tamamı Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî üçlüsünden biri veya ikisi üzerinden oluşturulmaktadır. Meselelerin oluşumunda dikkat çekici bir nokta da Sipâhîzâde'nin mushaf tertibine göre besmeleden başlayarak el-Bakara sûresi 59. âyete kadar sıralı devam etmesidir. Buna göre müellif, ilgili kısımda tespit ettiği problemleri konu edinmektedir.

Tefsir bölümünde ele alınan meseleler şunlardır:

1. *Bismillah* yemin için kullanılır mı? Sipâhîzâde'ye göre Beyzâvî, Cürçânî ve Molla Hürev'in, Allah'ın adıyla yemin etmekle bir işe besmeleyle başlama arasında var olduğu söylenen ayrışma el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye*'si ile İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) şerhi

üzerinden reddedilmelidir. Yani billah ile bismillah arasındaki farklardan biri ona göre yemin olması değildir.

2. el-Bakara sûresi 2/29 âyeti ışığında yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasındaki sıralama nedir? Sipâhîzâde yeryüzünün yaratılması ile düzenlenmesinin aynı anda olmadığına değinir.

3. Sayı isimleri sınırlama (hasr) ifade eder mi? konusunda Sipâhîzâde, "...gökyüzünü yedi kat olarak düzenledi" âyetini merkeze alarak burada belli bir sayı zikredilmesinin sınırlamaya işaret edeceğini âyet, hadis, dilci ve usulcülerin kullanımı üzerinden örneklendirir.

4. el-Bakara sûresi 2/50 âyeti ışığında İsrail oğullarının Mısırlılardan ziynetlerini ödünç alma sebepleri nelerdir? Sipâhîzâde Fahreddin er-Râzî'nin konuya dair iki argümanı yani Kıptilerin ödünç verdikleri bu malların peşlerine düşmeleri ve ziynet eşyalarının İsrail oğullarının ellerinde kalması şeklindeki değerlendirmeleri eleştirerek bunları doğru kabul etmez.

5. el-Bakara sûresi 2/58-59 âyetlerinde zikredilen İsrail oğullarına kente girme emri, onların yollarını şaşırmasından önce mi yoksa sonra mıdır? O, burada kente girme emrinin onların yollarını şaşırmasından sonra olduğu şeklindeki Zemahşerî ve Beyzâvî'nin delillerini eleştirir. Kendi delillerini sunarak yollarını şaşırmasından önce kente girme emrinin onlara verildiğini vurgular.

6. el-Bakara sûresi 2/58 âyetinde zikredilen secde ederek girilen kapı neresidir? Bunun Kudüs mü yoksa namaz kıldıkları caminin kapısı mı olduğu tartışmalıdır. Zemahşerî ve Beyzâvî bunun Kudüs şehrinin kapısı olduğunu söyler. Acaba bu emir Hz. Musa'nın ölümünden önce mi yoksa sonra mı olmuştur? Sipâhîzâde bu iki görüşten hangisi olursa olsun bunun Kudüs şehrinin kapısı olması gerektiği düşüncesindedir.

7. el-Bakara sûresi (2/58-59) ile el-A'râf sûrelerinde (7/161-162) anlatım farklılıklarıyla ilgili Fahreddin er-Râzî'nin soru ve cevapları nasıl değerlendirilebilir? Sipâhîzâde, Râzî'nin sunduğu cevapları eleştirerek karşı cevaplarını verir.

Müellifin fikhî noktada hanefîliği açıktır. Bununla birlikte Sipâhîzâde'nin tefsir'de herhangi bir aidiyet üzerinden meseleleri incelemediği, kendi görüşüne uygun olan isimleri öne çıkardığı söylenebilir. Nitekim fikhî noktada Şafii olan Beyzâvî'yle bazen görüş birliğine varırken itikâdî açıdan da mutezîlî olan Zemahşerî'yi yer yer olumlar.

Sipâhîzâde'nin tefsir ilminin meselelerini, belli bir tarihi derinlik üzerinden ele alması, onu hem tartışmanın bir tarafı haline getirmekte hem de eleştirel okuma üzerinden mevcut söylemin devamını sağlamasına imkân vermektedir. Nitekim incelediği konularda eleştirel devamlılık tavrı baskındır. Bu eleştirel devamlılık tavrı, kanaatimizce mevcut metin merkezli dilsel sistemin gücünü koruması için bir sağlama işlemidir. Bu anlamıyla örneklerden hareketle müellifin yaşadığı coğrafyada tefsirin canlılığını koruduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki sistemin kurucu isimleri olarak ifade edebileceğimiz Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî ile sistemin devam ettiricisi Seyyid Şerif Cürcânî, Molla Hüsrev, İbn Kemal Paşa gibi isimler müellif tarafından eleştirel okunmaktadır. Bu da çalışmanın konusunu önemli hale getirmektedir. Zira çalışma sayesinde müellifin yaşadığı dönemdeki tefsir birikiminin seyrine dair bazı ipuçlarını yakalamak mümkün olacaktır.

Müellifin ele aldığı konularda her ne kadar olumsuz olsa da Fahreddin er-Râzî'nin merkezî figürlerden biri olması, Râzî'nin otoritesinin devam ettiğinin bir göstergesidir. Bunu, Râzî'nin tefsirinin kelâmî yönünün güçlü olmasından ziyade etki gücüne bağlamak daha doğru olacaktır. Zira Sipâhîzâde tarafından Râzî, sadece kelâmî meselelerde merkeze alınmaz. Bunun dışında sayıların hasr ifade edip etmemesi ve âyetlerde farklı lafızların kullanılmasının sebepleri gibi dilsel meseleler de onu konunun bir parçası kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı Dönemi, Sipâhîzâde, Enmüzeci'l-funûn, Yedi İlim, Fahreddin er-Râzî.

GİRİŞ

İslam düşüncesinde Allah'ın kelamını konu edinen Tefsir, çok farklı şekillerde karşımıza çıkar. Bunlardan biri de içinde âyetlerle ilgili meseleleri barındıran çalışmalardır. El-bette ki Kur'ân'ı baştan sona tefsir eden kitapların veya Kur'ân'la ilgili belli bir sûreyi/âyeti/konuyu mesele edinen çalışmaların içinde bunların örnekleri bol miktarda bulunmaktadır. Ancak biz bu tür çalışmaların dışında, içinde tefsire dair bir bölümü ihtiva eden, birden fazla ilimle ilgili mesaili inceleyen; örnekler, numuneler şeklinde tercüme edebileceğimiz enmûzec türü eserlerin bir örneğini burada mütalaa edeceğiz. Belirtmeliyiz ki birden fazla ilmi ele alan enmûzec türü eserlerin hepsinin ilim tasnifine yönelik hazırlandığını söylememiz mümkün değildir. Zira enmûzece, örnekler merkezinde ilimleri tasnif etme amaçlı olabileceği gibi bütün ilimleri ele almaktan ziyade birkaç ilimle de sınırlı olabilmektedir. Birkaç ilimle sınırlı olan enmûzece türü de belli sayıdaki ilimlerle yetinme şeklinde karşımıza çıkmaktadır. İşte biz de kesretten kinaye anlamında yedi sayısıyla ilimleri sınırlayan bir çalışmanın tefsir bölümünü bu makalede inceleyeceğiz. Buna göre inceleyeceğimiz çalışma Sipâhîzâde adıyla meşhur Muhammed b. Ali el-Bursevî'nin (ö. 997/1589) *Enmûzecü'l-fünûn* adlı eseridir.

Günümüzde Sipâhîzâde'nin *Evezahu'l-mesâlik*'i hakkında doktora seviyesinde çalışmalar yapılmış olmakla birlikte ele alacağımız *Enmûzecü'l-fünûn*'a yönelik herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Aynı şekilde müellifimizin tefsirciliği hakkında da bir çalışma bulunmamaktadır. İşte biz bu makalede hem *Enmûzecü'l-fünûn* hakkında bilgi vereceğiz, hem de tefsir bölümünü tanıtacağız.

1. MUHAMMED B. ALİ SİPÂHÎZÂDE

Bu başlık altında Sipâhîzâde'nin hayatını, ilmî kişiliğini ve eserlerini tanıtmaya çalışacağız.

1.1. Hayatı

Adı Muhammed b. Ali el-Bursevî er-Rûmî el-Hanefîdir. Sipâhîzâde adıyla meşhur olmuştur. Kaynaklarda müellifimizin hayatının ilk dönemi hakkında maalesef pek fazla bilgi bulunmamaktadır. Nitekim doğum tarihi bilinmemektedir. Nev'îzâde Atâî'nin (ö. 1045/1635) de naklettiği üzere¹ bazı eserlerinde kendisini Sipâhîzâde el-Bursevî olarak tanıtmaya hasebiyle kaynaklarda Bursa'da doğduğu belirtilmektedir.² Bursalı Mehmed Tâhir (ö. 1344/1925) ilk eğitimini Bursa'da aldığını nakleder.³ Görebildiğimiz kadarıyla eserlerinde ismi dışında müellifle ilgili bir bilgiye rastlanmamaktadır.

Ancak eserlerinde yer alan bazı bilgiler üzerinden özellikle kırklı medreseden önceki eğitimlik dönemi hakkında bazı ipuçlarına ulaşabiliriz. Nitekim O, *Tecrid* haşiyesinin mevcut ilk nüshasını hicrî 965 (1557-1558) yılında Bursa'da yazmıştır. Bunun karşılığında da otuz akçeli medreseye vazifelendirilmiştir. Aynı yıl diğer bir eseri *Evezahu'l-mesâlik*'in bir nüshasını İstanbul'da yazmıştır. Dolayısıyla müellifimiz Bursa'dan İstanbul'a 965 yılında geçmiş olmalıdır. Ayrıca müellifin eserlerini birden fazla isme ithaf etmesi de bazı tespitlere imkan tanımaktadır. Zira Sipâhîzâde'nin eserlerini ithaf ettiği kişilerin görev süreleri üzerinden bu eserleri yaklaşık olarak hangi tarihlerde yazdığı belirlenebilir. Ancak müellifin biyografisi için bu bilgilerin yetersiz olduğu da söylemeliyiz.

¹ Bk. Nev'îzâde Atâullah Efendi Atâî, *Zeyl-i Şekâik* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268), 1: 310.

² Bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 880; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009), 3: 65; Bursalı Mehmed Tâhir, "Sipâhîzâde Mehmed b. Ali", *İslam Mecmuası* 1/7 (1330): 198; Nev'îzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 309; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu muşannifi'l-kütübî'l-Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993), 3: 513.

³ Bursalı Mehmed Tâhir, "Sipâhîzâde Mehmed b. Ali", 198.

Sipâhîzâde'nin hayatının ilk dönemlerine dair oldukça sınırlı bilgilere rağmen Atâî'nin *Zeyl-i Şekâik*'te verdiği bilgilerden hareketle özellikle hicrî 981 (1573) ile 997 (1589) yılları arasındaki görevleriyle ilgili ayrıntılı bilgiye sahibiyiz. Buna göre Sipâhîzâde kırk akçelik medreseden azledildikten sonra⁴ şu görevlerde bulunmuştur:

1. 981 yılı Safer ayında (1573 Haziran) Sinekzâde⁵ (?) (سكك زاده) yerine Mustafa Paşa Medresesi müderrisi oldu.
2. 983 yılı Recep ayında (Ekim/Kasım 1575) Hemşirezâde Efendi yerine Üç Şerefeli Medresede müderris oldu.
3. 987 yılı Rebîu'l-Âhir ayında (Mayıs/Haziran 1579) Azmî Efendi yerine Sahn-ı Seman'a müderris oldu.⁶
4. 991 yılı Zilhicce ayında (Aralık/Ocak 1583/1584) Remzizâde Efendi yerine Aya-sofya Medresesi müderrisi oldu.
5. 992 yılı Şaban ayında (Ağustos/Eylül 1584) Mertuluszâde Efendi yerine Bağdat Dâru's-selâm kadısı oldu.⁷
6. 995 yılı Zilkâde ayında (Ekim/Kasım 1587) azledildi. Yerine Seyrekzâde geçti.⁸
7. 997 yılı Muharrem ayında (Kasım/Aralık 1588) Çene Efendi yerine İzmir kadısı oldu. Vefatı akabinde bu görev Taşzâde Ali Çelebi'ye verildi.⁹

Kaynakların belirttiğine göre son görev yeri olan İzmir'de vefat etmiştir.¹⁰ Sipâhîzâde'nin vefatı konusunda kaynaklar hicrî 997 (1589) tarihinde birleşmektedir.¹¹

1.2. İlmî Kişiliği

Sipâhîzâde, hem tedris hem de iftâ makamında bulunmuş, kadılık yapmıştır.¹² Sadece Tefsir, Hadis, Usûl-ı Fıkıh, Fıkıh, Kelam gibi dînî ilimlerde değil aynı zamanda dil ilimlerinde de söz sahibidir. Ayrıca Tıp, Matematik, Coğrafya gibi alanlarda da uzmanlığı vardır. Bursalı Mehmed Tâhir, Sipâhîzâde'nin el-sine-i selâse'de (Osmanlıca, Arapça ve Farsça) nesir ve şiir yazabilecek bilgisine olduğuna eserlerini delil olarak sunar.¹³ Atâî de eserlerinin ilim ehli tarafından takdir edildiğini bildirmektedir.¹⁴ Nitekim eserlerinin İstanbul kütüphanelerinde birçok nüshasının olduğu da aktarılmaktadır.

1.3. Eserleri

Müellifimizin tespit edebildiğimiz eserleri şunlardır:

⁴ Bk. Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 309.

⁵ Ekmeleddin İhsanoğlu v. dğr., Osmanlı Tabii ve Tatbîkî Bilimler Tarihi Literatürü (İstanbul: İslam Tarihi, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2006), 1: 45. Danış, aynı ismi Segenzâde olarak nakletmektedir. Bk. İlhami Danış, *Evhâlu'l-Mesâlik ilâ Ma'rifeti'l-Büldân ve'l-Memâlik / Esâmî-i Büldân* (Değerlendirme ve metin) (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017), 11.

⁶ Sipâhîzâde'den sonra bu göreve Edirneli Çene Efendi adıyla meşhur Muhammed b. Mahmud getirildi. Bk. Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 308.

⁷ Ancak Atâî 994 yılı Recep ayında (Haziran/ Temmuz 1586) Sipâhîzâde yerine Molla Muhammed'in (ö. 995) bu göreve geldiğini de aktarır. Bk. Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 297.

⁸ Ancak İhâmî Danış, *Târih-i Silsile-i Ulemâ* da (Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 2142, 32a) Bağdat kadılığından azlinin 994 yılı Recep Ayı üçüncü günü (20 Haziran 1586) olduğunun açık bir şekilde yazıldığını nakleder. Sipâhîzâde yerine ise Sahn müderrislerinden Subaşizâde atanmıştır. Bk. Danış, *Evhâlu'l-Mesâlik*, 13.

⁹ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 309-310.

¹⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 66.

¹¹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 185. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 513.

¹² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âşâru'l-muşannifin*, trc. Kılıslı Rifat Bilge (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 2: 259; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 513.

¹³ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 66.

¹⁴ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 310.

1.3.1. Ta'likâ 'alâ Şerhî't-Tecrîd li'l-İsfehânî ve Hâşiyetü Cürçân

Kaynaklarda *Hâşiyeye-i Şerh-i Tecdîd*,¹⁵ *Hâşiyeye 'alâ Şerhi Tecdîd'i'l-'akâid*¹⁶ gibi isimlerde karşımıza çıkan eser, Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) kelimine dair altı baplı olan eserinin şerhidir. Eser birçok kişi tarafından şerh ve hâşiyeye edilmiştir.¹⁷ Sipâhîzâde'nin çalışması da bunlardan biridir. Eser, Şemseddîn İsfehânî'nin (ö. 749/1349) *Tesdîdü'l-kavâ'id fi şerhi Tecdîd'i'l-'akâid* ile Seyyid Şerîf Cürçânî'nin *Hâşiyetü't-Tecdîd*i üzerine yapılmıştır. Eser, müellifin öğrencileri ve meslektaşlarıyla yaptığı mütalaalardan hareketle oluşturulmuştur.¹⁸ Atâî, Sipâhîzâde'nin bu eseri otuz akçelik (miftâh)¹⁹ medreseye atanmayı (mülazemet) beklerken yazdığını ve eserini Anadolu Kazaskeri olan Muhammed b. Abdülvehhab b. Abdülkerim'e nam-ı diğer'le Abdülkerimzâde Efendi'ye arz eylediğini aktarır. Bunun karşılığında Abdülkerimzâde Efendi kendisine hem yüz flori ihsan eyleyip hem de otuzluk medrese tezkeresi vermiştir.²⁰ Eserin tespit edebildiğimiz iki nüshası bulunmaktadır. İlki Süleymaniye Kütüphanesi Beşir Ağa (Eyüp) bölümü 99 numarada kayıtlıdır. Ferağ kaydında yazmanın 965 yılı Ramazan ayının sonunda (Temmuz 1558) Sipâhîzâde adıyla meşhur Muhammed tarafından Bursa'da tamamlandığı bildirilmektedir. Eser toplam 78 varaktır. İkincisi ise Nuruosmaniye Kütüphanesi 2109 numarada bulunmaktadır. 52 varaktan oluşan çalışmanın başında *Sahn müderrislerinden Sipâhîzâde bendelerinin müellifidir* kaydı bulunmaktadır. Bu yazma 991 senesi Muharremül-haram ayında (Ocak/Şubat 1583) kaleme alınmıştır/temize çekilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki aynı yıl Zilhicce ayında Ayasofya Medresesine tayin edilmeden önce Sahn Medreselerinde müderris iken bu nüsha istinsah edilmiştir. Dolayısıyla eserin 965 yılında Bursa'da yazılarak Anadolu kazaskeri Abdülkerimzâde'ye hediye edildiği söylenebilir. Buradan hareketle Sipâhîzâde'nin otuz akçelik medrese'ye 965 yılında atandığı sonucuna varabiliriz.

1.3.2. Hâşiyeye 'alâ şerhi Hikmeti'l-'ayn

Nasîruddin Tûsî'nin öğrencilerinden olan Necmeddin Ali b. Ömer el-Kâtibî el-Kazvî'nin (ö. 675/1277) *Hikmetü'l-'ayn* adlı eserinin şerhidir.²¹ Eserin tek nüshasının Süleymaniye Kütüphanesi Beşir Ağa (Eyüp) bölümü 99 numarada bulunduğu aktarılmaktadır. Ancak ilgili yazmayı incelediğimizde, yukarıda da naklettiğimiz üzere müellifin diğer bir eseri olan *Tecdîd* hâşiyesi olduğunu gördük. Kaynaklarda adı zikredilmesine rağmen²² mevcut veriler ışığında eserin bir nüshası elimizde bulunmamaktadır.

1.3.3. Evza'hu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik

Asıl olarak coğrafya alanıyla ilgili olan eserin ana kaynağı Ebu'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) "*Ta'kvîmu'l-büldân*" ile Safiyyüddin Abdülmümin el-Bağdâdî'nin (ö. 739/1338) *Mu'cemü'l-büldân*'ından özetlenen *Merâsîdu'l-ittıla*'ıdır. Eser hece sırasına göre düzenlenmiştir.²³ Atâî'nin verdiği bilgiye göre eserin tamamlanma tarihi hicrî 980 yılı Recep ayı 13.

¹⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 66.

¹⁶ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-'ârifin*, 2: 259.

¹⁷ Bk. Salih Günaydın, "Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecdîd*'i'l-'itkâd'ı Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiyeye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 237-272.

¹⁸ Bk. Mehmet Kalaycı, "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin Mecmu'a fi'l-Mesâilî'l-Müntehabe Adlı Eseri", *Osmanlı'da İlim-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir ve dğr. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 77.

¹⁹ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 310.

²⁰ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 116.

²¹ Bursalı Mehmed Tâhir, "Sipâhîzâde Mehmed b. Ali", 198. Şerh ve Hâşiyeler için bk. Müstakim Arıcı, "Geleneğe Oluşturan Bir Felsefe Klasığı Olarak Hikmetü'l-'ayn ve Etkileri", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. Murat Demirkol-Muhammed Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014) 332-349.

²² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 66, Mahmut Kaya, "Sipâhîzâde Mehmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37: 259.

²³ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 513.

günüdür.²⁴ (19 Kasım 1572) Ancak konuyla ilgili doktora tezi hazırlayan İlhâmî Daniş, en eski nüshanın Beyazıt Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi 3280 numarada kayıtlı olup İstanbul'da (Konstantiniyye) 965 (1557-58) yılında yazıldığını aktarır.²⁵ Ona göre eserin ilk tam nüshası 977 yılında Sokullu Mehmed Paşa'ya ithaf edilen Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan 298 numaralı nüshadır.²⁶ Eser ayrıca 3. Murad'a da takdim edilmiştir. *Evvâzu'l-mesâlik*, 1427/2006 tarihinde el-Mehdî Abdu'r-revâhiyye tarafından tahkik edilmiştir. Söz konusu eser Beyrut'ta Dâru'l-Garbi'l-İslâmî yayınevi tarafından yayınlanmıştır. Eser, ülkemizde de doktora seviyesinde hem edebî²⁷ hem de tarihî²⁸ açıdan incelenmiştir.

1.3.4. Esâmî-i Büldân

Evvâzu'l-mesâlik adlı eseri Sipâhîzâde daha sonra özet olarak Osmanlıca'ya *Esâmî-i Büldân* adıyla tercüme edip²⁹ Sokullu Mehmet Paşa'ya takdim etmiştir.³⁰ Eserin Türkçeye tercümesi 13 Recep 980 yılıdır. (19 Kasım 1572) Dolayısıyla Atâî'nin zikrettiği tarih Türkçeye tercüme edilme tarihi olmalıdır.³¹ Bursalı Mehmed Tâhir'e göre eser lügat-ı târihiyye ve coğrafya usulüne göre yazılan en eski eserdir ve İstanbul (Derseâdet) kütüphanelerinin birçoğunda nüshaları mevcuttur.³²

1.3.5. Risâle fi beyâni'l-muqaddimetî'l-mezkûra fi evâli'l-kütüb

Kitapların baş kısmında bulunan *mukaddimelerle* ilgili bir çalışmadır. Ferağ kaydı bulunmayan risalede müellif kendi adını söylememekle birlikte Sipâhîzâde olarak meşhur olduğunu aktarmaktadır.³³ Süleymaniye Kütüphanesi Esad Efendi bölümü 3062 numarada bulunan risale 11 varaktan oluşmaktadır.

1.3.6. Gülşen-i Ahbâr

Osmanlıca olan eser, Süleymaniye Kütüphanesi İbrahim Efendi bölümü 619 numarada kayıtlı olup 94-119 varakları arasındadır. Eserin giriş kısmında *Pend-i Attâr* tercümesi olduğu nakledilmektedir.

1.3.7. Tercümetü çurûbi'l-emsâl

Ali Rıza Karabulut, eserin 45 varaktan oluştuğunu ve bir nüshasının Medine Ârif Hikmet Bey Kütüphanesi, nr. 3495'te olduğunu belirtmektedir.³⁴

1.3.8. Kitâbu'l-Eymân

Risâle Moritanya'nın Şinkît şehrinde Ehl-i Habt Kütüphanesi 827/893 numarada *Nemûzecu'l-fînûn* adıyla kayıtlıdır. Eser ilgili kayda göre 81 varaktan oluşmakta olup Muhammed b. Ali Sipâhîzâde'ye nispet edilmektedir. Müstensihî Sadullah b. İsa ve diğerleri şeklinde kayıt altına alınmıştır. Kayda göre söz konusu eserin başlangıç cümlesi “ **وبعد فهذه كلمات علي** ”

²⁴ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 310.

²⁵ Daniş, *Evvâzu'l-Mesâlik*, 9.

²⁶ İlhamî Daniş, “XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Coğrafyacısı: Sipâhîzâde Mehmed ve Eseri *Evvâzu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik*”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017 Bahar): 126. Ayrıca eserin Arapça nüshaları için bk. Daniş, “XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Coğrafyacısı”, 127.

²⁷ Bk. Gamze Kargı İnce, *Sipahizade-Evvâzu'l-Mesâlik (İnceleme-metin-dizin)* (Doktora Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, 2016).

²⁸ Bk. İlhamî Daniş, *Evvâzu'l-Mesâlik ilâ Ma'rifeti'l-Büldân ve'l-Memâlik / Esâmî-i Büldân* (Değerlendirme ve metin), (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017).

²⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 2: 259.

³⁰ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 469. Türkçe nüshaları için bk. Daniş, “XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Coğrafyacısı”, 128.

³¹ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 310.

³² Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 66.

³³ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Risâle fi beyâni'l-muqaddimetî'l-mezkûra fi evâli'l-kütüb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, nr. 3092, 1b.

³⁴ Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemü'l-Mahtûâtü'l-Mevcûde fi mektebâti İstanbul ve Anadolu* (b.y., y.y., ts.), 3: 1283. Ayrıca bk. Kaya, “Sipâhîzâde Mehmed”, 37: 259.

”مباحث الفعل في علم البيان” şeklindedir. Sonuç cümlesi ise ”باعتبار زمان التلم فلا تناقض بينهما” şeklindedir.³⁵ Fakat söz konusu yazmayı incelediğimizde Sipâhîzâde'ye ait yazmanın, sadece mecmuanın üçüncü risalesi olduğunu ve risalenin *enmûzec* olmayıp *Kitâbu'l-Eymân* adlı daha önce bilinmeyen natamam bir çalışma olduğunu gördük.³⁶ Risalenin baş kısmında Sipâhîzâde'nin müsveddelerinden olduğu kaydı vardır. Toplam 4 varaktır.³⁷ Bu nüshanın başlangıcı ise şu şekildedir: ”جمهور شرح الهداية عرفوا اليمين”

1.3.9. Enmûzecü'l-fünûn

Makalemizin konusunu oluşturan bu eserle ilgili ayrıntılı bilgi aşağıda verilecektir.

Bunların dışında Sipâhîzâde'ye ait olmayan fakat ona isnad edilen iki eserden de bahsetmek isteriz. İlki İmam Birgivi'nin (ö. 981/1573) *İzhârü'l-esrâr*'ına Kuşadalı Mustafa b. Hamza el-Aydîni'nin (ö. 1085/1674 ?) yazdığı *Netâycü'l-Efkâr şerhu İzhârî'l-esrâr* adlı şerhe Sipâhîzâde Ali b. Muhammed tarafından *Sirâc Başîretü'l-Ebhâr Haşiye-i Netâicü'l-Efkâr* adlı bir hâşiye yazıldığı iddiasıdır.³⁸ Ancak müellifimiz ile Kuşadalı'nın vefat tarihleri karşılaştırıldığında böyle bir şeyin mümkün olmadığı anlaşılır. Diğer taraftan müellifimizin adı Muhammed b. Ali iken burada Ali b. Muhammed Sipâhîzâde ismi verilmektedir. Muhtemelen isimler karıştırılmıştır.

İkincisi kütüphane kayıtlarında Sipâhîzâde'ye nispet edilen *Müntehabu'l-uşûl li in-tidâbi'l-vuşûl* adlı eserdir. Ancak söz konusu eseri incelediğimizde müellifin, aynı nisbeyi taşıyan Saraybosna Hükâmü's-şer' medresesi müderrisi olan Hasan Hüsni Sipâhîzâde olduğunu gördük. Matbu nüshası Süleymaniye Kütüphanesi Celal Ökten 159 numaradadır. Eser Mısır'da 1303 (1903) yılında Matbaatü'l-Mevsûât tarafından basılmıştır. Dolayısıyla bu eser de müellifimize ait değildir.

2. ENMÜZECÜ'L-FÜNÛN³⁹

Bu başlık altında Sipâhîzâde'nin söz konusu eserinin adı, aidiyeti, muhtevası ve nüshaları hakkında bilgi verilecektir.

2.1. Adı

Mevcut nüshalara baktığımızda eserin farklı şekillerde isimlendirildiği görülür. Beyazıt Veliyyüddin Efendi 1141 numaralı nüshanın girişindeki fihristte eserin adı *Risâle fi'l-fünûni's-semâniyye li Sipâhîzâde* (Sipâhîzâde'nin sekiz fen hakkındaki risalesi) olarak geçmektedir. Ayasofya nüshasının girişinde ise *Risâle fi't-tefsîr ve gayrihi* (Tefsir ve diğerleri hakkında risâle) ifadesi bulunmaktadır. Ayrıca *Netâic-i Fünûn* şeklinde bir kayıt vardır. Bu kaydın hatalı olduğu açıktır. Zira böyle bir isimlendirme diğer nüshalarda bulunmamaktadır. İsmihan Sultan nüshasında ise adına dair bilgi verilmemekte risaleyi tanıtıcı mahiyette Osmanlıca *Tefsîr-i Şerîf Kit'ası* ibaresi geçmektedir. Bu üç yazma nüshanın tamamında eserin ismine dair bilgi verilmeksizin risaleye başlanmaktadır. Konya Koyunoğlu nüshasının girişinde eserin adı *Enmûzec Risâle fi mebâhis mine'l-fünûn li Mevlânâ Sipâhîzâde* şeklindedir. Sadece Lâleli nüshasının başında eserin ismi olarak *Enmûzecü'l-fünûn* ifadesi geçmektedir. Ancak bu risale, girişte belirtildiği üzere Sipâhîzâde'nin vefatından sonra istinsah edilen bir nüshadır. Nitekim Atâî de eserin ismi olmamakla birlikte tanımlayıcı mahiyette *yedi fenden bahseden risale-i bedîa*⁴⁰ ifadesini kullanmaktadır. Kâtib Çelebi ise eserin adını, *Risâle fi'l-fünûni's-seb'a* olarak nakleder.⁴¹ Bunların dışında eserle ilgili diğer bir isimlendirme Ali Rıza

³⁵ Sipâhîzâde, "Enmûzecü'l-fünûn", erişim: 1 Ağustos 2019, <http://www.makrim.org/manuscripts>.

³⁶ Nüshanın temininde yardımcı olan Fatih Karaçoban beye şükranlarımı sunarım.

³⁷ Nüshada varak numaraları bulunmamaktadır. Ancak ilgili yazmayı başlangıç kabul ettiğimizde risale 1b-4a varakları arasındadır.

³⁸ Gamze Kargı İnce, "XVI. Yüzyılda Bir Coğrafya Kitabı Evzahü'l-Mesalik", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/77 (Eylül 2018): 295.

³⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 2: 259. Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 3: 513.

⁴⁰ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 310.

⁴¹ Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 880.

Karabulut tarafından zikredilen *Enmûzecû'l-fünûn fi'l-me'ârifî'l-âimme* ifadesidir.⁴² Ancak bu şekilde bir isimlendirmenin mevcut yazmalarda bulunmadığını vurgulamalıyız.

Mevcut farklı isimlendirme ve tanıtlardan hareketle eserin adının *Enmûzecû'l-fünûn* olmasının daha sonra yaygınlaştığını söyleyebiliriz. Bunu teyit edecek diğer bir husus yazma nüshaların tamamında eserin, bu adla kayıtlanmasıdır. Böyle bir adın kullanımının ve yaygınlaşmasının sebebi, Sipâhîzâde'nin mukaddimede söylediği şu ifade olabilir: “وجعلته و نموذجاً للفنون” (Bu (eseri), fenlerin/ilimlerin örnekleri kıldım). Nitekim Viyana nüshasında bu ifadenin altı kırmızı mürekkeple çizilmiştir.⁴³

2.2. Aidiyeti

Eserin Sipâhîzâde'ye aidiyeti ile ilgili kaynaklarda herhangi bir tartışma bulunmamaktadır. Yazma nüshalara baktığımızda müellifin adı metnin baş kısmında sadece Ayasofya⁴⁴ ve Chesterbeatty⁴⁵ nüshasında bulunmaktadır. Diğer nüshalarda yani İsmihan Sultan,⁴⁶ Laleli,⁴⁷ Avusturya,⁴⁸ Konya İzzet Koyunoğlu⁴⁹ ve Veliyyüddin Efendi⁵⁰ nüshalarında ise risalenin sonunda geçmektedir. Ayasofya, Konya Koyunoğlu ve Chesterbeatty nüshalarında müellif kendisini İbn Sipâhî adıyla meşhur Muhammed b. Ali şeklinde tanıtmaktadır. Diğer nüshalarda ise Sipâhîzâde adıyla meşhur Muhammed şeklindedir.

2.3. Muhtevası

Bursalı Mehmed Tâhir, eserin mevzû'âtü'l-ulûm tarzında yazıldığını belirtmektedir. Eğer bundan kast edilen Taşköprîzâde'nin *Mevzû'âtü'l-'ulûm*'u tarzında ilimlerin tanıtılması ise Sipâhîzâde'nin eserin böyle olmadığı açıktır. O, ilimleri tanıtmadığı gibi bütün ilimlerden haber verme kaygısı da gütmeyiz. Nitekim Sipâhîzâde'nin eseri yedi bab ve bir hâtimeden oluşmaktadır. Müellif mukaddimesinin hâmişinde özellikle yedi sayısının seçilmesiyle hedeflenen şeyin kesretten kinaye olduğunu vurgular.⁵¹ Yani birçok ilim ve fen olmasına rağmen yedi ilimle bunları örneklendirmeye çalıştığını söylemektedir. Eserde ilimlerle ilgili sorular ve cevaplar bulunmakta, devamında da *eğûlu* kaydıyla müellifin görüşleri aktarılmaktadır. Eserin içeriğine baktığımızda Kâtib Çelebi'nin de zikrettiği üzere⁵² yedi ilim sırasıyla şunlardır: Tefsir, Hadis, Kelâm, Usûlu'l-Fıkıh, Fıkıh, Beyân, Tıp. Atâî de eserin yedi fenden oluşan bir risâle-i bed'î'a olduğunu nakleder.⁵³ Ancak Sipâhîzâde bab başlığı olarak değil de hâtime kısmında sekizinci ilim olarak Astronomi'yi (ilm-i Hey'e) inceler. Veliyyüddin Efendi nüshasında eserin isminin *Risâle fi'l-fünûni's-semâniyye* olarak zikredilmesi muhtemelen bu durumdan kaynaklanmaktadır. Ancak ele alınan ilimlerle ilgili farklı isimlendirmeler de bulunmaktadır. Mesela Bursalı Mehmed Tâhir'den iki farklı bilgi aktarılmaktadır. İlki hâtime'yi dikkate alarak eserin sekiz ilmi ihtiva etmesidir.⁵⁴ İkincisi ise Tefsir, Hadis, Usûl, Fıkıh, Ferâiz, Meânî, Heyet, Tıp gibi dokuz ilmi içerdiği söylemidir.⁵⁵ Hatanın kaynağı Fıkıh ilminin alt başlıklarından biri olan

⁴² Karabulut, *Mu'cemü'l-Mahtutâti'l-Mevcûde*, 3: 1283.

⁴³ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Avusturya Milli Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. N. F. 407, 1b.

⁴⁴ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 390, 1b.

⁴⁵ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Chesterbeatty Kütüphanesi, nr. 3720, 1b.

⁴⁶ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, nr. 303, 59b. Makalede eserin bu nüshası kullanılacaktır.

⁴⁷ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, nr. 2151, 74b.

⁴⁸ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Avusturya Milli Kütüphanesi, Yazma Eserler, nr. N. F. 407, 54b.

⁴⁹ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, nr. 13237, 66a.

⁵⁰ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1141, 267a.

⁵¹ Örnek için bk. Sipâhîzâde, *Enmûzecû'l-fünûn*, 2b.

⁵² Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 185.

⁵³ Nevîzâde Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, 1: 310.

⁵⁴ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, 3: 66.

⁵⁵ Bursalı Mehmed Tâhir, “Sipâhîzâde Mehmed b. Ali”, 198.

962 | Mehmet Çiçek. Sipâhîzâde'nin Enmûzecü'l-Fünûn'unda Tefsir İlmi

Ferâiz'i ayrı bir ilim saymasıdır. Meânî ilmini zikretmesi ise Ayasofya nüshasında İlm-i Beyân yerine İlm-i Meânî şeklinde yanlış yazılmasından kaynaklanmış olabilir. Zira eserde ele alınan ilim Beyân ilmidir. Bursalı Mehmed Tâhir'in bu söylemlerinden anlaşıldığı kadarıyla o, hem eserin içeriğine vakıf değildir, hem de –büyük ihtimalle- Ayasofya nüshası dışındaki nüshaları görmemiştir. Zira eserde ele alınan ilimler tanımlanmamakta, bu ilimlerle ilgili birden fazla mesele incelenmektedir. Sipâhîzâde eserini şüphe ve zannı barındıran hususları açıklamak amacıyla yazdığını; ayrıca mukaddimesinde meseleleri tarafların görüşlerini sunarak iç içe girmiş bir vaziyette oluşturduğunu vurgular.⁵⁶

2.4. Nüshaları

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kütüphanelerde eserin toplam yedi nüshası bulunmaktadır. Bu nüshalar şunlardır:

1. Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan nr. 303

Mukaddimedede belirtildiği üzere Sipâhîzâde; eseri, Sokullu Mehmet Paşa'ya ithaf etmiştir. Yazmanın girişinde merhum Sipâhîzâdenin risalesi olup (Sokullu) Mehmet Paşa (ö. 987/1579) merhuma hediye edildiği kaydı vardır. Ayrıca Laleli nüshasının başında İsmihan Sultan nüshasının müellifin kendi hattıyla yazıldığını belirten bir bilgi vardır. Laleli nüshasının da İsmihan Sultan nüshasından istinsah edildiği anlaşılmaktadır. Bunların dışında İsmihan Sultan'ın Sokullu Mehmet Paşa'nın eşi olması bu nüshayı öne çıkarmıştır. Hamişinde iki farklı kalemden çıktığı anlaşılan kayıtlar bulunmaktadır. İlki metnin yazı tipiyle aynıdır. Yazmanın sonunda belirtildiği üzere hamişte yapılan ikinci tür talikler, Ebû Eyyub el-Ensârî kadısı Mustafa el-Konevî tarafından yazılmıştır. Yazmanın sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır. Tefsir kısmı, eserin 2b-8b varakları arasındadır.

2. Beyazıt Devlet Kütüphanesi Veliyyüddin Efendi nr. 1411

Veliyyüddin Efendi 1411 numaralı yazmanın girişinde hangi risaleleri ihtiva ettiğini belirten bir fihrist bulunmaktadır. Fihristte verilen bilgiye göre risalenin ismi “رسالة في الفنون زادہ الثمانيه لسباهي زاده” (Sipâhîzâde'nin sekiz fen hakkındaki Risalesi) şeklindedir. Risalenin girişinde de müellif ismi olarak Mevlana Sipâhîzâde (مولانا سپاهي زاده) ismi geçmektedir.⁵⁷ Mukaddime kısmında risalenin Sultan Süleyman'ın oğlu Selim'in oğluna (III. Murad) hediye edildiği belirtilmiştir. Eser, 1411 nolu kitabın kırk beşinci risalesidir. Risale 235b-267a varakları arasındadır. Tefsir kısmı ise 236a-240a varaklarındadır. Risalenin sonunda müstensihin adı Ahmed b. Cihan el-Bursevî olarak geçmektedir. Bunun dışında risalenin ne zaman ve nerede yazıldığına yönelik bilgi bulunmamaktadır.

3. Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya nr. 390

Yazmanın başında *paşa hazretlerinin* şeklinde bir kayıt vardır. Eserin giriş kısmında muhtevaya yönelik incelenen yedi ilim zikredilmiştir: Tefsir, Hadis, Kelam, Usulu'l-Fıkıh, Fıkıh ve Ferâiz, Meânî ve Tıp. Eserin muhtevasında da belirttiğimiz üzere Ferâiz ayrı bir ilim olarak değil, Fıkıh altında zikredilmiştir. Altıncı ilim de Meânî değil, Beyân ilmidir. Eserin istinsah kaydı yoktur. Eser, vezir Sinan Paşa'ya hediye edilmiştir.⁵⁸ Sipâhîzâde'nin yaşadığı dönemde Sinan Paşa'nın vezirlik yaptığı yıllar hicrî 988-990 yıllarıdır.⁵⁹ Tefsir kısmı 2a-7b varakları arasındadır. Öyle anlaşılıyor ki Bursalı Mehmed Tâhir'in sadece bu nüshayı dikkate alması eserin Sadrazam Sinan Paşa'ya ithaf edildiği kanaatine onu sevk etmiştir.⁶⁰ Diğer nüshalarda da görüldüğü üzere bu, eksik bir değerlendirmedir.

⁵⁶ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 1b.

⁵⁷ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, nr. 1141, 235a.

⁵⁸ Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 390, 2a.

⁵⁹ Mehmet İpşirli, “Koca Sinan Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 138.

⁶⁰ Bursalı Mehmed Tâhir, Osmanlı Müellifleri, 3: 66. Bursalı Mehmed Tâhir, “Sipâhîzâde Mehmed b. Ali”, 198.

4. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli nr. 2151

Söz konusu nüsha, eserin başında da belirtildiği üzere müellifin hattıyla yazılmış olduğu iddia edilen İsmihan Sultan nüshasından istinsah edilmiştir. Tefsir bölümü 2b-11a varakları arasındadır. Benzerlikleri dikkate alınarak Avusturya Viyana nüshasının Lâleli nüshasıyla çokça örtüştüğünü söyleyebiliriz.

5. Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi nr. 13237⁶¹

66 varaktan oluşan yazmanın ferağ kaydı yoktur. Eser, III. Murad'a ithaf edilmiştir.⁶² Tefsir kısmı 3a-11a varakları arasındadır.

6. Avusturya Milli Kütüphanesi Yazma Eserler nr. N. F. 407⁶³

Anmûzağ al-funûn adıyla kayıtlı olan eser Muhammed b. Ali İbn Sipâhîzâde'ye nispet edilmiştir. Toplam 55 varaktan oluşmaktadır. Sokullu Mehmet Paşa'ya ithaf edilmiştir. Tefsir bölümü 2b-8b varakları arasındadır. Eserin yazım noktasında Lâleli nüshasıyla örtüşen pek çok özelliği bulunmaktadır.

7. İrlanda Chesterbeatty Kütüphanesi nr. 3720⁶⁴

Dublin'de bulunan nüsha 3720 numarada kayıtlıdır. Söz konusu nüshanın mikrofilmnin çoğaltılarak Kuveyt Milli Kütüphanesi 2219 numarada bulunduğu da belirtilmektedir. Eser III. Murad'a ithaf edilmiştir. Risalenin başında müellif kendini Sipâhîzâde adıyla meşhur Muhammed b. Ali şeklinde tanıtmaktadır. Risale 57 varaktan oluşmaktadır. Tefsir bölümü 3b-10a arasındadır.

Mevcut nüshalardan hareketle eserin üç isme hediye edildiği görülmektedir. Bunlar, III. Murad, Sokullu Mehmet Paşa ve Sinan Paşa'dır. İsmihan, Lâleli ve Viyana nüshaları Sokullu Mehmet Paşa'ya ithaf edilmiştir. Sinan Paşa'ya ithaf edilen tek nüsha Ayasofya nüshasıdır. Diğer üç nüsha ise Sultan III. Murad'a ithaf edilmiştir. Bu nüshalar arasında müellifin kendi hattıyla yazıldığı belirtilen İsmihan Sultan nüshasının diğerlerine nazaran öne çıktığı söylenebilir.

3. ENMÜZECÜ'L-FÜNÛNDA TEFSİR İLMİ/FENNİ

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Sipâhîzâde, eserine tefsir ilmiyle başlamaktadır. Bu kısımda müellifimizin mesele olarak incelediği konular şunlardır: *Bismillah* yemin yerine geçeri mi? el-Bakara sûresi 2/29 âyeti ışığında yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasındaki sıralama nedir? Sayı isimleri hasr ifade eder mi? el-Bakara sûresi 2/50. âyeti ışığında İsrailoğullarının Mısırlılardan ziynetlerini ödünç alma sebepleri nelerdir? el-Bakara sûresi 2/58-59 âyetlerinde zikredilen İsrailoğullarına kente girme emri, yollarını şaşımalarından önce mi yoksa sonra mıdır? Âyetteki secde edilen kapı neresidir? el-Bakara sûresi (2/58-59) ile el-A'râf sûrelerinde (7/161-162) anlatım farklılıklarıyla ilgili Fahreddin er-Râzî'nin soru ve cevaplarına yönelik Sipâhîzâde'nin değerlendirmeleri nelerdir? Şimdi ele alınan bu konuları inceleyelim.

3.1. Bismillah Yemin İçin Kullanılır mı?

Sipâhîzâde, *semi'* ve *'alîm olan Allah, kadîm kelâmının açılışını 'bismillahirrahmanirrahîm' ile yapmıştır*,⁶⁵ diyerek konuya giriş yapar. O, meseleyi Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl*i üzerinden ortaya koyar. Buna göre Kur'an'a *billah* değil de *bismillah* denilerek başlanmıştır. Beyzâvî'ye göre Allah lafzıyla beraber *isim* kelimesinin kullanılmasının iki amacı vardır. İlki onun ismiyle yardım dileme ve başlanılacak işin hayırlı olmasını istemedir.

⁶¹ Bu nüshadan beni haberdar eden Dr. Ahmet İhsan Dünder'a şükranlarımı sunarım.

⁶² Muhammed b. Ali Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, Konya Belediyesi İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi, nr. 13237, 2b.

⁶³ Nüshanın temininde yardımcı olan Sinan Türkyılmaz'a şükranlarımı sunarım.

⁶⁴ Nüshanın temininde yardımcı olan Dr. Yasin Apaydın'a şükranlarımı sunarım.

⁶⁵ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 2b.

İkincisi ise bir işe başlamakla Allah adına yemin etmek arasındaki farkı ortaya koymaktır.⁶⁶ Sipâhîzâde, devamında *Keşşâf* şarihi Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) bu ikinci görüşle ilgili destekleyici mahiyette bir işe başlamanın Allah'ın zatıyla değil, ismiyle olacağı görüşünü aktarır. Cürçânî'ye göre kişi, böylece yapacağı eylem için onun ismini araç/alet kılar. Zira yemin Allah'ın isimleriyle değil Allah adıyla olur.⁶⁷ Sipâhîzâde ayrıca Beyzâvî şârihi Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) de aynı kanaatte olduğunu ekler. Ona göre de bir işe başlamada Allah lafzıyla birlikte *isim* zikredilirken yeminde ise *isim* olmaksızın sadece *Allah* lafzı yeterlidir.⁶⁸

Bu aktarımların akabinde Sipâhîzâde; Beyzâvî, Cürçânî ve Molla Hüsrev'in yukarıda zikredilen değerlendirmelerine itiraz ederek söze başlar. O, yeminin sadece Allah'ın adıyla olacağını kabul etmez. Görüşünü delillendirmek üzere de bir takım argümanlar sunar. İlk olarak Usul-ı Fıkah kitaplarının genelinde belirtildiği üzere yemin, Allah'ın zatıyla değil isimleriyle yapılmaktadır.⁶⁹ Nitekim *Hidâye* sahibi el-Mergînânî, (ö. 593/1197) yeminin ya Allah'ın adıyla yani Allah ismiyle ya Rahman ve Rahim gibi Allah'ın diğer isimleriyle ya da O'nun izzetullah, celalullah kibriyaullah gibi zata işaret etmeyen bir takım sıfatlarıyla yemin edilmesi şeklinde yorumlar.⁷⁰ Ayrıca yemin kefaretinin, Allah isminin kutsallığına leke sürme günahını ortadan kaldırmak amacıyla konulmasını bunun şahidi olarak kabul eder. Nitekim *Hidâye* şarihi İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) da şerhinde yeminin, Allah'ın zatıyla değil ismiyle olduğunu vurgular.⁷¹ Bu manada O, *bismillah* ifadesinin yemin niyetiyle söylenirse yemin kabul edileceğini belirtir. Hatta İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed b. Abdürreşâd el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hülâsatü'l-Fetâvâ*'sında böyle bir niyet olmasa bile bunun yemin sayılacağına aktarıldığını⁷² vurgular.⁷³

Sonuç olarak Sipâhîzâde'ye göre Beyzâvî, Cürçânî ve Molla Hüsrev'in, Allah'ın adıyla yemin etmekle bir işe besmeleyle başlama arasında var olduğu söylenen ayrışma fıkah kitaplarında aktarılan hususlar üzerinden reddedilmelidir. Yani billah ile bismillah arasındaki farklardan biri yemin olması değildir.

3.2. el-Bakara Sûresi 2/29 Âyeti Işığında Yeryüzü ve Gökyüzünün Yaratılmasındaki Sıralama

Sipâhîzâde, öncelikle Zemahşerî (ö. 538/1144) üzerinden konuyu soru cevap formunda vaz eder. el-Bakara sûresi 29. âyette Cenab-ı Allah, "Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, yedi gök olarak düzene koyan O'dur." buyurmaktadır. Buna göre önce yeryüzünü sonra gökyüzünü yarattığını belirtmektedir. en-Nazî'ât sûresi 30. âyette ise "bundan sonra da yeryüzünü döşeyip yaydı" buyurmaktadır. Zemahşerî bu durumda iki âyet arasında çelişki olmaz mı? diye sorar. O, bu soruya yeryüzünün fizikî yaratılışının, gökyüzünden önce olması sebebiyle olumsuz cevap verir. Ona göre yerin düzenlenmesi ise daha sonra olmuştur. Dolayısıyla âyetler arasında bir çelişki yoktur. O, devamında yeryüzü ve gökyüzünün yaratılmasıyla ilgili Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) nakledilen bir rivayeti aktarır. Bu rivayete göre Allah Teâlâ, arzı (yer küreyi), Beyti Makdis'in (Mescidi Aksâ'nın) bulunduğu yerde avucun içine sığacak bir taş parçası şeklinde yaratmıştır. Taşın üzerinde yapışık konumda olan duman bulunmaktadır. Sonra bu dumanı yükseltmiş ve ondan

⁶⁶ Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, eş-Şâfiî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'âşlî (Beyrut: Dâru lhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.), 1: 26.

⁶⁷ Ali b. Muhammed b. Ali Zeynuddin Ebi'l-Hasan el-Huseynî es-Seyyid el-Cürçânî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1: 31.

⁶⁸ Hüsrev Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Hâşiyetü'l-Beyzâvî*, Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 7389, 22b.

⁶⁹ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 2b.

⁷⁰ Bk. Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, *Şerhu fetihî'l-kadîr 'ale'l-Hidâye Şerhu Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Abdürrezzak Galib el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003), 5: 62.

⁷¹ İbnü'l-Hümâm, *Şerhu fetihî'l-kadîr*, 5: 55, 62.

⁷² İftihârüddîn Tâhir b. Ahmed 'Abdurreşîd el-Buhârî, *Hülâsatü'l-Fetâvâ*, Ezher Üniversitesi Kütüphanesi, nr: 26789, 97b.

⁷³ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 2b-3a.

gökleri yaratmıştır. O avuç içi kadar olan taş, olduğu yerde bırakılmış, sonra da bu taş yeryüzüne yayılmıştır. Nitekim ona göre Allah'ın "yer ve gökyüzü bitişik idi" (el-Enbiyâ 21/30) âyetindeki *ratk* ifadesi bu yapışıklıktır.⁷⁴

Sipâhîzâde, Zemahşerî'nin bu açıklamalarına yönelik Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) itirazını aktarır. Ona göre yeryüzünün büyük bir cisim olması sebebiyle yerin yaratılmasının ve yayılmasının birbirinden ayrı olması düşünülemez.⁷⁵ Yeryüzünün yayılması göğün yaratılmasından sonra olduğunda bu durumda yerin yaratılması da, semaların yaratılmasından sonra olacaktır.⁷⁶

Sipâhîzâde'ye göre, Fahreddin er-Râzî'nin yaptığı itiraz, Zemahşerî'nin ve görüşünü aktardığı Hasan-ı Basrî'nin sözüne gereken dikkati vermemesinden kaynaklanmaktadır. Zira bu söylemden anlaşılan şey, yerin yaratılmasından sonra yayılmasının olduğudur. Yoksa onlar yerin büyüklüğüyle ilgili bir şey dememiştir. Bilakis yaratmanın başlangıcında yeryüzünün taş şeklinde olduğunu, sonra bunun yayıldığını belirtmişlerdir. Böylece Sipâhîzâde'ye göre yerin yaratılması ile yayılması arasındaki ayrışma gerçekleşmiş ve Fahreddin er-Râzî'nin söylediğinin aksine yeryüzünün yayılmasının, yaratılmasından sonra gelmesi sabit olmuştur.⁷⁷

3.3. Âyetteki "...gökyüzünü yedi kat olarak düzenledi" İfadesinde "Yedi" Sayısının Kesinlik İfade Edip Etmediği Meselesi

Âyetteki yedi sayısının kesinlik ifade edip etmediği konusunda Sipâhîzâde meseleyi Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri üzerinden inşa eder. O, konuyu soru-cevap usulüyle ortaya koyar. Buna göre biri, Kur'an'da göklerin sayısının yedi olduğunu ifade eden bu naslar, daha fazla olmasını nefyeder mi? şeklinde bir soru sorarsa Fahreddin er-Râzî buna cevaben âyette sayının zikredilmiş olmasının, daha fazlasının olmayacağı anlamına gelmediği görüşündedir.⁷⁸ Yani ona göre yedi sayısından daha fazla olabilir.

Sipâhîzâde, konuyla ilgili kendi görüşlerini ortaya koyma adına öncelikle sayı denilen şeyin hangi amaçla söylenildiğini ele alır.⁷⁹ O, sayı konusunu *Kâfiye* sahibi İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) ile *Kâfiye* şârihi Raziyyüddin el-Esterâbâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) görüşleri üzerinden aktarır. İbnü'l-Hâcib sayının, (adet) tek tek şeylerin niceliği için konulduğunu⁸⁰ söyler. *Necmu'l-Eimme* Raziyyüddin el-Esterâbâdî ise bir şeyin niceliğinin (kemmiyyet) belirli bir sayı olduğunu belirtir. Zira tıpkı bir şeyin mahiyetinin, o şeyin hakikatini öğrenmek için vaz olunan *ma* (Ne?) ile sorulan belirli bir hakikate; bir şeyin keyfiyetinin *keyfe* (nasıl?) ifadesiyle sorulan belirli bir niteliğe işaret etmesi gibi kemmiyet/nicelik de *kem* (Kaç?) sorusuna verilen cevaptır. Bu da belirli bir sayıdır. Esterâbâdî *kem* ifadesiyle belirli bir sayının kast edilmesinin özellikle niceliksel belirlilik içermeyen çoğulu (*cem*) dışarıda bırakmak amacıyla kullanılmış olabileceğini bir değerlendirme olarak da ekler.⁸¹ Sipâhîzâde'ye göre

⁷⁴ Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*, nşr. Adil Ahmed Abdülmevcüd-Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mek-tebetü'l-ubeykân, 1418/1998), 1: 251.

⁷⁵ Nitekim Râzî'nin diğer tefsir eseri *Esrâru't-tenzil ve envâru't-te'vil*e göre yeryüzü küre şeklinde olsa da bu kürenin her bir yayı düz bir şekil şeklinde görülür. Bundan dolayı da kuşku götürmez bir şekilde o, yayılmış ve düzlenmiş olur. Bk. Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Esrâru't-tenzil ve envâru't-te'vil*, 78b, erişim: 2 Ağustos 2019, <https://www.alukah.net/library/0/111453/>.

⁷⁶ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981), 2: 170.

⁷⁷ Sipâhîzâde, *Enmüze'cû'l-fünûn*, 3a.

⁷⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 2: 173.

⁷⁹ Sipâhîzâde, *Enmüze'cû'l-fünûn*, 3b.

⁸⁰ İbnü'l-Hâcib, Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebîbekir, *el-Kâfiye fi 'ulûmi'n-Nahv ve's-Şâfiye fi 'ilmeyi't-Taşrif ve'l-Hağ*, nşr. Salih Abdülazîm eş-Şâ'ir (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010), 38.

⁸¹ Raziyyüddin Necmeddin Muhammed b. Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu'r-Râzî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*, nşr. Yahya Beşir Mısıri (Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr, 1417/1996), 2: 547-548.

âyetteki yedi sayısı artma ve eksilme olmaksızın yedi'ye açık bir şekilde (*nass*) delalet etmektedir.⁸² O, buna örnek olarak Beyzâvî'nin, "onlar için yetmiş defa istiğfar etsen de" (et-Tevbe 9/80) âyetinin açıklamasında peygamberimizin bu ifadeyi gerçek anlamında yetmiş sayısı olarak anlamasını verir. Nitekim Beyzâvî'ye göre doğrusu da budur. Zira yetmiş sayısının bir sınır olarak kabul edilmesi ona göre caizdir.⁸³

Sipâhîzâde, konuyu hadisten bir örnekle açıklamaya çalışır. Şöyle ki Şeyh Ekmeleddîn Bâbertî (ö. 786/1384) *Şerhu'l-Meşâriq'te* Câbir b. Abdullah'tan (ö. 78/697) nakledilen daha önceki nebilere verilmeyen beş hasletin peygamberimize verilmesiyle ilgili hadisi nakleder. Bâbertî, hadisin farklı varyantlarının olmasından hareketle beş sayısının hasr anlamına gelmediğinin söylendiğini belirtir. Bundan dolayı da onlara göre sayı isimleri hasr ifade etmez. Ancak Bâbertî, bunu şöyle açıklar: bir kişi *yanımda on dirhem vardır* dediğinde bu ifadesinde onda on dirhem dışında bir şey olursa bu doğru olmaz. Bâbertî'ye göre bu durumda kişi yalancı konumuna düşer. Zira sayı belli bir anlam için konulan ve bunun dışında kullanılmayan özel (*hâss*) bir sözdür. Bâbertî, bunu diğer bir eseri *Takrîr'de* açıkladığını belirterek *yanımda on dirhem vardır* diyen kişinin bu ifadesinin kendisinde bulunanı açıklamak amacıyla söylendiğini belirtir. Şayet kişide bunun dışında bir şey olursa o zaman kişi, yalancı konumuna düşeceğinden dolayı bunun nefyedilmesi gerekir.⁸⁴ Sipâhîzâde'ye göre âyette geçen *yedi* ifadesiyle de aynı şeyin kastedildiği açıktır.

Diğer bir örnek usulcülerin zikrettiği Kur'an'daki *üç kur'* ifadesinde de *üç* lafzının, sayı olması hasebiyle belirli bir sayıya (lafz-ı hass) işaret etmesidir. Ancak kur' kelimesi hem temizlik hem de hayız anlamında birbirine zıt iki anlamı bünyesinde taşımaktadır. Eğer kur' (*kurû*) ifadesiyle İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) dediği üzere temizlik kast edilmiş olursa bu durumda üç ifadesi belli bir sayıyı kast etmesi mümkün olmaz. Zira ifadenin iki anlamı dikkate alınmamış olur. Fakat bu değerlendirme diğer taraftan kur' ifadesini temizlikle tevil eden İmam Şâfiî'nin görüşünün batıllığı hakkında fikir beyan edenlerin de aleyhinedir. Zira bu durumda İmam Şâfiî'nin görüşünün batıllığını söyleyemezsiniz. Sipâhîzâde'ye göre bu konuda doğrusu Abdullah el-Belhî'nin söylediği üzere eğer bir kelime (*nass*), sayıyla söylenirse bu hasra işaret eder, görüşüdür. Zira hükmün ilgili sayı dışında var olması, söylenilen (*mensûs*) sayının iptali anlamına gelir ki bu, caiz olmaz.⁸⁵

3.4. el-Bakara Sûresi 2/50 Âyeti Işığında İsrailoğullarının Mısırlılardan Ziyetlerini Ödünç Alma Sebepleri Nelerdir?

İsrailoğullarının Mısırlılardan ziyetlerini ödünç almalarının nereden kaynaklandığı Sipâhîzâde'nin incelediği diğer bir konudur. O, Fahreddin er-Râzî'nin tefsirindeki değerlendirmeleri üzerinden konuyu ele alır. Buna göre Râzî, el-Bakara sûresi 50. âyetin tefsiri bağlamında şöyle bir yorum yapmıştır: "Rivayet olduğuna göre Firavun ve Kıptilerin hiçbirinin ilm-i ilâhîde iman etmeyeceği malum olunca Cenâb-ı Allah, onları denizde boğmayı istedi. Hz. Musa da, İsrailoğullarına, Kıptilerden ziyet eşyalarını ödünç almalarını emretmişti. Bu, iki sebepten dolayı idi: Birincisi, Kıptiler ödünç verdikleri bu malların peşlerine düşsünler. İkincisi, Kıptilerin ziyet eşyaları İsrailoğullarının ellerinde kalsın."⁸⁶

Sipâhîzâde, Râzî'nin zikrettiği kıptilerin ziyet eşyaları İsrailoğullarının ellerinde kalmasını değerlendirmesine itiraz eder. Ona göre bu, başkasının malını haksız bir şekilde almakla ilgili olduğundan problemlidir. Eğer bunun ganimet malı olduğu söylenirse bu durum ancak onlar helak edildikten sonra söz konusu olabilir. Hâlbuki ödünç aldıklarında onlar helak edilmişlerdi. Şayet ganimet malı olarak onları teslim aldıkları söylenirse Sipâhîzâde, buna iki

⁸² Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 3a.

⁸³ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil*, 3: 91.

⁸⁴ Ekmeleddîn Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed Babertî, "TuHFetü'l-Ebrâr fî Şerhi Meşâriki'l-Envâr fi'l-cem' beyne's-şahîhayn", 334a, erişim: 18 Temmuz 2019, <https://archive.org/details/shmashariq>.

⁸⁵ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 4a.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3: 75.

noktadan itiraz eder. İlki yukarıda değindiğimiz hadistir. Hadis şöyledir: “Benden önce kimseye verilmemiş olan beş şey bana verildi. 1. Bir aylık mesafeden benden korkulmak suretiyle yardım olundum. 2. Yeryüzü bana mescid ve temiz kılındı. ümmetimden kim namaz vaktine ulaşırsa orada namaz kılsın. 3. Ganimet benden önce kimseye helal olmamışken bana helal kılındı. 4. Bana, şefaet etme yetkisi verildi. 5. Peygamberler özellikle yalnız kendi kavmine gönderildi. Ben ise, bütün insanlara gönderildim.”⁸⁷ Buna göre peygamberimize verilen beş şeyden bir tanesi kendisinden önce hiçbir nebiye helal olmayan ganimetlerin kendisine helal olmasıdır. Dolayısıyla hadisten hareketle söz konusu eşyalar ganimet olamaz.⁸⁸

İkinci itiraz “fakat biz o milletin (Mısırlılar) süs eşyalarından bir takım ağırlıklar yüklenmiş” (Tâhâ 20/87) âyetinin tefsiri hakkında müfessirlerin ortaya koydukları iki görüştür. Râzî'nin de aktardığı üzere onlar ya Mısırdan ödünç aldıkları ziynet eşyalarını yüklenmişlerdir, ya da ziynet eşyalarını almaları sebebiyle elde ettikleri ağırlıklar, günahlar ve bunların sonuçlarıdır.⁸⁹ Zira Zemahşerî'nin söylediği gibi İsrailoğulları Mısır'da eman verilmiş kimse-lerdi. Eman verilen kimsenin de Mısırlıların malını alma hakkı yoktur. Zaten o dönemde ganimet de helal değildi.⁹⁰

Fakat bu eşyaların ganimet olarak kabul edilmemesi söylemi, Fahreddin er-Râzî'nin el-A'râf sûresindeki “bundan sonra Musa'nın kavmi o ziynetlerden böğüren bir buzağı heykelini tanı edindiler...” (el-A'raf 7/148) âyetinin tefsirinde zikrettiği şeye de muhaliftir. Zira o, helak edildikten sonra Mısırlıların mallarına malik olmalarından dolayı ziynetin İsrailoğullarına izafe edildiğini söyler. Nitekim buna delil olarak da Allah Teâla'nın “Ama Biz onları (Fıravun ve kavmini) bahçelerden, pınarlardan, hazinelerden ve kıymetli yerlerden çıkardık. Böylece bunları İsrailoğullarına miras yaptık.” (eş-Şu'arâ 26/57-59) âyetlerini verir.⁹¹ Sipâhîzâde'ye göre Râzî'nin bu yorumu, ganimet malının onlara helal olduğunu kabul eder. Hâlbuki Râzî, Tâhâ sûresi 87. âyette bunun ganimet malı olmadığını ispatlamaya çalışmaktaydı.⁹² Dolayısıyla Sipâhîzâde'ye göre hem ganimet olmadığını söyleyip hem de ganimetmiş gibi bir yorumda bulunması, Râzî'nin yorumlarında bir uyumun olmadığına işarettir.

3.5. İsrailoğullarına Kapıdan Girmekle İlgili Emir Ne zamandır?

Sipâhîzâde'nin ele aldığı diğer bir mesele, “Demistik ki: Şu kente girin oradan dilediğiniz yerde bol bol yiyin. Kapıdan da secde ederek girin ve “hıtta” (ya rabbi bizi affet) deyiniz ki sizin hatalarınızı bağışlayalım güzel davrananlara daha fazlasını da veririz.” mealindeki el-Bakara sûresi 2/58 âyetinde buyurulan kapıdan girme emridir. O, ilk olarak Zemahşerî ve Beyzâvî'nin, İsrailoğullarına yapılan kente girmekle ilgili emrin onların sapmış ve şaşkın bir durumdan sonra olduğu⁹³ görüşlerini aktarır. Sipâhîzâde bu değerlendirmenin hatalı olduğu kanaatindedir. O, aynı konunun ele alındığı el-Mâide sûresindeki 21-26. âyetleri hatırlatır. Buna göre Hz. Musa'nın, kavmine kutsal toprağa (arz-ı mukaddese) girmelerini söylediğinde bir kısmı orada güçlü bir topluluğun olmasından hareketle oraya giremeyeceklerini, şayet onlar çıkarsa o zaman oraya gireceklerini söylerler. Ayrıca Hz. Musa'nın, Rabbiyle birlikte onlarla savaşmalarını, kendilerinin de savaşmayı burada bekleyeceklerini iletirler. Onlara sözünü geçiremeyen Hz. Musa; Allah'tan, bu toplulukla kendisini ve kardeşini ayırmasını ister. Bunun üzerine Allah da Hz. Musa'ya onların o kutsal yere girmesini kırk yıl boyunca yasakladığını, onların sapmış şaşkın bir vaziyette orada kalacaklarını ve onlar için üzülmemesini belirtir. Sipâhîzâde'ye göre el-Mâide sûresindeki bu âyetler, açıkça onların yoldan çıkmadan

⁸⁷ Buhârî, “Teyemmüm”, 1, “Namaz”, 56; Müslim, “Mesâcid”, 3.

⁸⁸ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-funûn*, 4a-4b.

⁸⁹ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 22/103.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 103-104.

⁹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 7: 248.

⁹² Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-funûn*, 4b.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 272; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1: 82.

önce kente girmeleriyle ilgili emirdir. Burada anlatılan kıssanın müfessirlerin icmasıyla tek bir kıssa olduğunda da şüphe olmadığını özellikle vurgular.⁹⁴

Sipâhîzâde, konuyla ilgili İbn Kemâl Paşa'nın da (ö. 940/1534) görüşünü aktarır. İbn Kemal Paşa'ya göre kutsal toprağa girme emri, el-Bakara sûresinde zikredilen emirden farklı diğer bir emirdir. Bu emir, onların sapmış ve şaşkın bir durumda olmalarından öncedir. Ona göre emre uymamaları üzerine el-Mâide sûresinde zikredilen sapmış ve şaşkın oldukları ifadeleri buna işaret eder.⁹⁵ Sipâhîzâde'ye göre müfessirlerden bu şekilde bir görüş nakdedilmiş olmamakla birlikte İbn Kemal Paşa'nın söyleminden anlaşılan bu emre uydukları şeklindeki kabul, Bakara sûresinde ret olunmaktadır. Zira “onlardan zalim olup sözü değiştirenler” (el-Bakara 2/59) âyeti açıkça işaret etmektedir ki onlar Allah'ın bu emrine uymadılar ve onu uygulamadılar.⁹⁶ Yani İbn Kemal Paşa'nın dediği gibi kutsal toprağa girme emri başka bir defa olsa bile el-Bakara sûresinde onların buna uymadığı görülmektedir.⁹⁷

3.6. Âyetteki Secde Edilerek Girilen Kapı Neresidir?

Sipâhîzâde'nin ele aldığı meselelerden biri de el-Bakara sûresi 2/58 âyetinde zikredilen secde edilen kapının neresi olduğudur. O, konuya Zemahşerî⁹⁸ ve Beyzâvî'nin⁹⁹ görüşlerini aktararak başlar. Onlara göre âyetteki kapı Kudüs şehrinin kapısıdır. Ayrıca Zemahşerî *ķile* formuyla bu kapının, namaz kıldıkları caminin kapısı olduğunu söyler. Zira Hz. Musa hayattayken onlar Kudüs'e geri dönmemişlerdir.¹⁰⁰

Sipâhîzâde, bu değerlendirmeler üzerine Hz. Musa hayatta iken İsrailoğullarının Kudüs'e girip girmedikleri hususunda âlimlerin ihtilaf ettiklerini söyleyerek konuya giriş yapar. Sipâhîzâde'ye göre şayet Hz. Musa hayatta iken oraya girildiği tercih edilirse buradaki kapının onların namaz kıldıkları kapı olması doğru olmaz. Zira “zulmedenler değiştirdiler” (el-Bakara 2/59) âyeti de açıkça bu görüşün aksine bir duruma işaret eder.¹⁰¹

Şayet Hz. Musa hayatta iken Kudüs'e girilmediği tercih edilirse Sipâhîzâde'ye göre kapıdan secde yaparak girmek şehre girmenin şartı olmaktadır. Hâlbuki âyetteki “zulmedenler değiştirdiler” ifadesinin anlamı, onların Allah'ın emrine uymadıkları ve ona yönelmedikleri anlamındadır. Buna göre Hz. Musa hayatta iken onların Kudüs'e girmemeleri *şehr*'in, Kudüs'e hamledilmesini; kapının da Kudüs'ün kapısı olmasını men etmez. Çünkü bu durumda mana, onlara Kudüs'ün kapısından secde ederek girmelerini emrettik fakat onlar emrolundukları şeyi yapmadılar, demektir. Bu durumda kapıyı ibadet ettikleri mescidin kapısına hamletmek gerekmez. Aynı şekilde bu emrin Hz. Yûşâ tarafından emredildiğini de söylemek gerekmez. Nitekim el-Mâide sûresindeki “onları kapıdan sok” emri, kapının, cami kapısı olmasını engeller. Zira bu âyetteki kapıdan kasıt, açıkça söylendiği üzere sadece şehrin kapısıdır.¹⁰²

Beyzâvî'ye göre âyetteki “secde ederek” ifadesi, onları sapkın ve şaşkın olmaktan alıkoyan Allah'a şükür olarak secde edin anlamındadır.¹⁰³ Buna göre secde ederek girme sapkın ve şaşkın olma durumlarından sonradır. Bu durumda secde ederek girme eylemi Hz. Musa'nın ölümünden sonra olmalıdır. Bunun sonucunda da onların iddiaları aksine Kudüs'ün kapısını kendi mescidlerinin kapısına çevirmeleri doğru olmayacaktır.¹⁰⁴

Sipâhîzâde, ayrıca konuya dair Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) görüşünü de aktarır. Ona göre onların Kudüs'e girmemiş olmaları, kapının Kudüs'ün kapısı olmasını nefyetmekle

⁹⁴ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 4b-5a.

⁹⁵ Bk. Ahmed Şemseddin Kemal Paşazâde İbn Kemal, *Tefsîru İbn Kemal Paşa*, nşr. Mahir Edib Habbuş (İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018/1439), 1: 190.

⁹⁶ Benzer değerlendirme için bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 273; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3: 97.

⁹⁷ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 5a.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 272.

⁹⁹ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1: 82.

¹⁰⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 272.

¹⁰¹ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 5a.

¹⁰² Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 5a-5b.

¹⁰³ Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1: 82.

¹⁰⁴ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 5b.

birlikte şehrin kapısı olduğu kesin olduğu için Erîhâ şehrinin kapısı olmasını nefyetmez.¹⁰⁵ Sipahîzâde'ye göre ise bu görüşün, âyette Beyt-i Makdisi zikretmekle yetinilip Erîhâ'yı zikretmemesinden hareketle reddedilmesi mümkündür. Zira Erîhâ bir günlük mesafede olup kutsal toprağın bir şehridir. Dolayısıyla kapının, Kudüs'ün kapısı olduğu kabul edildiğinde Erihâ da onun bir parçası olduğundan ayrıca zikredilmesi gerekli olmayacaktır. Nitekim bütün zikredildiğinde parça da zikredilmiş olur.¹⁰⁶ Dolayısıyla Molla Hüsrev'in bu görüşü, Sipâhîzâde'ye göre geçersizdir.

3.7. Âyetlerde Farklı Lafızların Kullanılmasına Fahreddin er-Râzî'nin Soru ve Cevapları

Sipâhîzâde, aynı konuyu anlatan el-Bakara sûresi 58-59 âyetleri ile el-A'râf sûresindeki 161-162 âyetleri arasında ortaya çıkan lafız farklılıklarına yönelik Fahreddin er-Râzî'nin sunduğu soru ve cevapları öncelikle aktarır.¹⁰⁷ Buna göre Fahreddin er-Râzî'nin soruları ve cevapları şu şekildedir:

1. Allah Teâlâ niçin, el-Bakara sûresi 58. âyette “وإذ قلنا” (hani... demiştik) ve el-A'râf sûresi 161. âyette de “وإذ قيل لهم” (hani onlara denilmişti ki...) buyurmuştur?

Cevap: Allah Teâlâ manada kapalılığı gidermek için Kur'an'ın başında yani el-Bakara sûresinde, bu sözü söyleyenin kendisi olduğunu açıkça ifade etmiştir. Söze "size verdiğim nimetlerimi hatırlayın" (el-Bakara 2/40) diyerek başlamış, sonra nimetlerini teker teker saymıştır. Dolayısıyla el-Bakara sûresinde “o vakit demiştik” denilmesi makama en uygun olmaktadır. el-A'raf sûresindeki âyette ise, el-Bakara sûresindeki bu açık ifadeden sonra, “O vakit onlara denilmişti ki...” ifadesinde herhangi bir kapalılık kalmamıştır.

2. Allah Teâlâ niçin el-Bakara sûresinde “ادخلوا” (giriniz) el-A'raf sûresinde ise “اسكنوا” (yerleşiniz) demiştir?

Cevap: Girmek, yerleşmeden daha öncedir. Dolayısıyla her ikisi de gereklidir. Bu sebeple, önce geçen sûrede *girme*, sonra gelen sûrede ise *yerleşme* zikredilmesinde bir sıkıntı yoktur.

3. Niçin Allah Teâlâ, el-Bakara sûresinde *fâ* ile “فكلوا” (öyle ise yeyiniz), el-A'raf sûresinde ise *vav* ile “وكلوا” (ve yeyiniz) buyurmuştur?

Cevap: el-Bakara sûresinde “وكلها منها رعدا” (ondan dilediğinizce yiyin... el-Bakara 2/35) ifadesi cennete girdikten sonra söylenmiştir. Bundan dolayı Hz. Âdem ile Havva'nın cennette diledikleri şeyden yiyebilecekleri emrinin başına *vav* getirilmiştir. el-A'râf sûresinde ise “فكلوا” (yiyiniz... el-A'râf 7/19) ifadesi cennete girmeden önce söylenmiştir. Yani onların cennete girmeleri ve oradan diledikleri üzere yemeleri birbiriyle ilişkilendirilmiştir. Bundan dolayı da *fâ* kullanılmıştır. Fahreddin er-Râzî'ye göre bu kullanımın örneği incelediğimiz iki âyette de geçerlidir. Şöyle ki yemek yeme ancak beldeye girme durumunda söz konusu olacağından el-Bakara sûresinde bu iki eylem birbiriyle irtibatlandırılarak *fâ* getirilmiştir. Hâlbuki el-A'râf sûresinde oturma işi yemekle irtibatlı değildir. Zira oturma uzun soluklu bir iştir. Yeme ise böyle değildir. Râzî örnek olarak bahçeden geçen bir kimsenin orada oturmasa da bahçeden yiyebileceğini söyler. Dolayısıyla oturma ile yeme arasında şart-cevap ilişkisi olmadığından *fâ* değil *vav* getirilmesi yeterli olur.

4. Allah, niçin el-Bakara sûresinde “نغفر لكم خطاياكم” (Sizin günahlarınızı (hatalarınızı) bağışlayalım) el-A'raf sûresinde ise “خطيناكم” (günahlarınızı) buyurmuştur.

Cevap: “خطايا” cem'u't-teksir'dir. “خطيناكم” ise cem'u'l- müennesi's-sâlim'dir. Bu kalıp, az sayı ihtiva eden cemiler için kullanılır. el-Bakara sûresinde Cenab-ı Allah sözü kendisine nispet ederek, “bu şehre giriniz, dedik” buyurunca, bu sözüne, cömertliğine ve keremine yakışan bir hususu eklemiştir. Bu da O'nun, çok olan günahları bağışlamasıdır. Böylece çokluğu ifade

¹⁰⁵ Molla Hüsrev, *Hâşiyetü'l-Beyzâvî*, 207b.

¹⁰⁶ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-funûn*, 5b.

¹⁰⁷ Bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3: 98-100.

970 | Mehmet Çiçek. Sipâhîzâde'nin Enmûzecü'l-Fünûn'unda Tefsir İlmi

eden bir cemi kullanmıştır. el-A'raf sûresinde ise, sözü kendisine nispet etmeyip "Onlara... denildi " buyurunca, bu lafzı azlık ifade eden bir cemi olarak getirmiştir. Netice olarak diyebiliriz ki O, faili zikredince failin keremine yakışan "çok günahları affetme" vasfını da zikretmiştir. el-A'raf sûresinde faili (yani kendisini) zikretmeyince çokluğu ifade eden lafzı da zikretmemiştir.

5. Cenab-ı Hak, niçin el-Bakara sûresinde "رغدا" (bol bol (yeyin)) buyurdu da, el-A'raf sûresinde bunu hafzetti?

Cevap: Bu sorunun cevabı, dördüncü sorunun cevabı gibidir. Çünkü Allah bir fiili kendisine nispet ettiği zaman, onunla beraber şüphesiz en büyük nimetini, yani bol bol yemeleri nimetini zikretmiştir. el-A'raf sûresinde fiili zatına nispet etmediği için de en büyük nimeti burada zikretmemiştir.

6. Allah Teâlâ, niçin el-Bakara sûresinde "وادخلوا الباب سجدا وقلوا حطة" (kapıdan secde ederek girin ve *hitta* (bizi affet) deyin) buyurmuş, el-A'raf sûresinde ise "وقولوا حطة وأدخلوا الباب سجدا" diyerek sonra geleni öne almıştır?

Cevap: *Vav* harfi, mutlak manada beraberliği (cem') ifade eder. Yine "kapıdan secde ederek girin ve *hitta* (bizi affet) deyin" âyetinin muhataplarının bir kısmı günahkârlar bir kısmı ise günahı olmayanlardır. Günahkâr olanların ibadetle meşgul olmalarından önce günahlarının affolunması için uğraşmaları gerekir. Zira günahlardan tövbe etme, ibadetlerle meşgul olmaktan önce gelir. Bundan dolayı el-A'raf sûresinde önce *hitta* deyip sonra secde ederek kapıdan girin demesinde bir gariplik yoktur. Günahsız olanların ise öncelikle ibadetle, ikinci derecede de nefsin kibrini kırmak ve ibadet ettiği için gururlanmayı gidermek için tövbe ile meşgul olmaları gerektiğini söylemek mümkündür. Bundan dolayı günahsız olanların önce secde ederek kapıdan girmeleri, daha sonra da *bizi bağışla* demeleri gerekir. Âyetin muhataplarının iki kısma ayrılmaları Cenab-ı Allah'ın da bu iki kısımdan her birine ait hükmü ayrı sûrelerde zikretmeyi mümkün kılmıştır.

7. Cenâb-ı Hak, niçin el-Bakara sûresinde *vav* harfi ile "وسنزيد المحسنين" (iyilik yapanlara arttırırız); el-A'raf sûresinde ise *vav* harfi olmaksızın "سنزيد" şeklinde buyurmuştur?

Cevap: Allah Teâlâ, el-A'raf sûresinde iki husus zikretmiştir: ilki tövbe etmeyi gösteren *hitta* sözüdür. İkincisi ibadet etmenin bir tezahürü olan secde ederek kapıdan girme işidir. Bunların peşi sıra iki mükâfattan (cezâ) bahsetmiştir. İlki *hitta* sözüne karşılık *günahlarınızı bağışlarız* ifadesidir. Diğer kapıdan girmenin karşılığı olan *muhsinlere arttıracağız* sözüdür. Bundan dolayı *vav*'ın kullanılmaması bu ikisinin birbiriyle irtibatlı olmadığını ifade etmek içindir. el-Bakara sûresinde ise affetme ve arttırmanın karşılığı kapıdan girme ve *hitta* demedir. Dolayısıyla *vav* kullanarak bunların tek bir karşılık (ceza) olduğunu ifade etmiştir.

8. Cenâb-ı Hak, el-Bakara sûresinde "فبذل الذين ظلموا قولا" (zalim olanlar sözü değiştirdiler) ifadesini el-A'raf sûresinde ise "فبذل الذين ظلموا منهم قولا" (onlardan zalim olanlar sözü değiştirdiler) buyurmuştur. el-A'raf sûresindeki âyette fazladan bir lafzın söylenmesindeki mana nedir?

Cevap: el-A'raf sûresinde bu lafzın ilave edilmesinin sebebi şudur: Burada kıssanın baş tarafı, *min* lafzı ile tahsis edilmiştir. Çünkü Cenâb-ı Hak: "Musa'nın kavmi içinde, hakka götüren ve hakla adalet üzere olan bir topluluk vardı" (el-A'raf 7/159) buyurmuş, onlardan böyle olanların varlığını bildirmiş, sonra da onlara verdiği çeşitli nimetler ile onlara yönelik ilahi emirlerini saymıştır. Kıssa sona erince de *Onlardan zalim olanlar (sözü) değiştirdiler* buyurarak, kıssanın sonu başına uygun olsun diye, kıssanın başında *min* lafzını zikrettiği gibi, sonunda da zikretmiştir. Böylece Hz. Musa'nın kavminden *zalim olanlar*, yine *onun kavminden hidayete ermiş olanlara* mukabil olmuş olur. Bir tarafta adil bir topluluktan bahsetmiş, diğer kısımda ise zalim bir topluluktan bahsetmiştir. Her iki topluluk da Hz. Musa'nın kavmindendir. el-A'raf sûresinde fazladan *min* lafzının zikredilmesinin sebebi işte budur. el-Bakara sûresindeki âyete gelince, Allah Teâlâ "zalimler değiştirdi" âyetinden önce olan âyetlerde bir temyiz ve tahsis zikretmemiştir ki kıssanın sonunda da böyle bir tahsis yapmak gereksin. Böylece bu iki kullanım arasındaki fark ortaya çıkmış olur.

9. Hak Teâlâ, niçin el-Bakara sûresinde *fâ* ile “فَأَنْزَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْأًا” (onların üzerine azap indirdik); el-A'raf sûresinde ise *vav* ile “وَأَرْسَلْنَا” (gönderdik) buyurmuştur?

Cevap: İnzal (indirme), azabın işin ta başında olduğunu, irsal (gönderme) ise azabın onlara tasallutunu ve onların tamamen kökünü kazıdığını ifade eder. Bu ise (yani irsal) ancak ahirette olur.

10. Niçin Cenâb-ı Hak, el-Bakara sûresinde “بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ” (Fâsıklıklarından dolayı...); el-A'raf sûresinde ise “بِمَا كَانُوا يَظْلَمُونَ” (Zulmetmelerinden dolayı...) buyurmuştur?

Cevap: Allah Teâlâ el-Bakara sûresinde zulmün, fâsıklık olduğunu açıklayınca, el-Bakara sûresinde böyle bir açıklama geçtiği için, el-A'raf sûresinde sadece zulüm lafzı ile yetinmiştir.

3.8. Fahreddin er-Râzî'nin Cevaplarına Sipâhîzâde'nin İtiraz ve Değerlendirmeleri

Sipâhîzâde, Fahreddin er-Râzî'nin verdiği bu cevaplar üzerinde durulması gerektiğini söyler. Buna göre 1, 2, 9 ve 10. sorulara verdiği cevaplar el-Bakara sûresinin mushaf tertibinde olduğu gibi nüzul olarak da el-A'râf sûresinden önce olması durumunda doğru olur. Hâlbuki el-Bakara sûresi tamamen Medenî bir sûre iken el-A'râf sûresi 8 âyet (163-170) hariç Mekkîdir. Dolayısıyla el-A'râf sûresindeki 161 ve 162. âyetler Mekkî olup Fahreddin er-Râzî'nin cevapları doğru değildir.¹⁰⁸

Üçüncü cevaba gelince el-Bakara sûresinde zikredilen fiil şart konumunda olup ona atfolunan şey ceza konumundadır. Yani el-Bakara sûresinde kapıdan girme eylemi yemekle ilişkili olması sebebiyle *vav*'la değil, *fâ* ile atfedilmiştir. Hâlbuki el-A'râf sûresinde oturma eylemi yemekle ilişkili olmadığı için *vav* kullanılmıştır. Ona göre bunun yeme ile oturma arasında ilişkinin olmamasına delalet ettiği açıktır.¹⁰⁹

Zemahşerî'ye göre el-A'râf sûresinde onlara şehirde oturma emri geldiğinde onların oturmaları doğal olarak orada yemek yemelerine de sebep olmuştur. Böylece orada olmaları hem oturmanın hem de yemenin bir arada gerçekleşmesini sağlamıştır.¹¹⁰ Bu durumda da Zemahşerî'nin söylediği üzere arada bir çelişki olmadığı sürece *vav*'lı veya *fâ*'lı olmaları bir sorun oluşturmaz. Sipâhîzâde'ye göre bu durumda da zikrolunan soruya verilen cevap tam olmaz. Zira Zemahşerî'nin bakışına göre Fahreddin er-Râzî'nin sorusu anlamlı değildir.

Dördüncüsüne cevaben her ne kadar el-A'râf sûresinde meçhul bir kullanım bulunsa da her iki sûrede affetme eylemini Allah Teâlâ “نَغْفِرْ لَكُمْ” diyerek kendine izafe etmiştir.¹¹¹

Beşincisine gelince Allah Teâlâ her ne kadar el-A'râf sûresinde fiili kendisine isnad etmese de gerçekte eylem kendisine isnad edilmiştir. Dolayısıyla da en büyük nimetlerin bu iki sûrede zikredilmesi gerekir.¹¹²

Altıncısına gelince buradaki kıssa tektir. Evet onların bir kısmının günahkâr diğer bir kısmının günahsız olması gerçektir. Onun söylediği şeyin muktezası gereğince “bizi affet (*hit*) deyiniz” emri her iki sûrede “kapıdan girin” emrinden önce olmalıdır.¹¹³

Yedincisine gelince kıssa tek bir kıssadır ve *vav*, atf vavidir. (mutlaku'l-cem) Yani ne tertip ne de zaman birliği ifade eder. “Sizlerin hatalarını bağışlarız” ifadesi ister önce gelsin ister sonra gelsin “bizi affet deyiniz” ifadesinin mukabilidir. “iyilik yapanlara arttıracamız” ifadesi ister *vav*'lı olsun ister olmasın “kapıdan secde ederek giriniz” ifadesinin karşılığıdır.¹¹⁴

Sekizinci cevaba gelince Allah Teâlâ el-Bakara sûresinde temyiz ve tahsise işaret eden “zulüm edenler değiştirdi” ifadesinden önce biz hitabıyla onlara gölgeler verdiğini, kudret

¹⁰⁸ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 7a-7b.

¹⁰⁹ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 7b.

¹¹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 523.

¹¹¹ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 7b.

¹¹² Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 8a.

¹¹³ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 8a.

¹¹⁴ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 8a.

helvası ve bildircin eti indirdiğini ve onlara verdiği rızıkların temiz olanlarından yemelerini söylemiştir. Dolayısıyla el-Bakara sûresinde de *min* lafzının kullanılması gerekirdi.¹¹⁵

Sonuç olarak Sipâhîzâde'ye göre bu sorulara verilen en doğru cevap Keşşâf sahibinin el-A'raf sûresinde zikrettiği üzere bu iki sûredeki âyet grubunun ibareleri arasında bir çelişki yoksa ibarelerin farklı olmasında da bir beisin olmadığı söylemidir. "اسكنوا هذه القرية فكلوا منها" ifadesi ile "وكلوا" ifadesi arasında çelişki yoktur. Zira kentte oturduklarında orada bulunmaları yemelerine sebebiyet vermiştir. *Hitta* sözünün "kapıdan girme"den önce veya sonra olması aynıdır. "رعدا" ifadesinin kullanılması veya kullanılmaması da çelişmez. "نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين" ifadesi affetmeyi arttırma ile ilgili vaattir. *Vav*'ın hafzedilmesi burada bir sıkıntı oluşturmaz. Zira bu, "affetmeden sonra ne var?" diye soran kişinin sorusuna cevap mahiyetinde düzenlenmiş yeni bir cümledir. Ona "سنزيد المحسنين" denilmiştir. Aynı şekilde "منهم" eklenmesi açıklamayı ziyadeleştirmektedir. "وارسلنا، وأنزلنا، ويظلمون، ويفسقون" ifadelerindeki *vav*'lar da aynı anlamda kullanılmıştır.¹¹⁶ Başka bir ifadeyle Sipâhîzâde'ye göre Zemahşerî'nin de dediği gibi bu ifadeler arasında çelişki yoktur.¹¹⁷

4. TEFİR KISMININ GENEL DEĞERLENDİRMESİ

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere yedi bölüm ve bir hâtîme'den oluşan Sipâhîzâde'nin eserinde incelenen ilk ilim/fen, tefsir ilmidir. Bundan dolayı tefsirde ele alınan ilk konuyu bir boyutuyla da eserin girişi olarak kabul etmek şaşırıcı olmayacaktır. Nitekim tefsirde incelenen ilk mesele besmeledir. Bunun hem Tefsir ilmine hem de esere sembolik bir giriş olduğu söylenebilir. Ayrıca ilk meselenin Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'inden yapılan alıntıyla başlaması da bu görüşü destekleyici bir mahiyet arz eder. Zira bu, özellikle müellifin yaşadığı dönemi de içine alacak şekilde Osmanlı tefsir geleneğindeki Beyzâvî ağırlığının bir yansıması olarak görülebilir. Nitekim o, Beyzâvî'yi *ilimler denizini kuşatan ve saran* diye niteler. Ayrıca onu *Nâsiruddin imam Abdullah el-Beyzâvî* şeklinde aktarır. Ancak müellif penceresinden Beyzâvî'nin yanılmaz bir otorite olarak kabulü söz konusu değildir. Zira Beyzâvî yeri geldiğinde görüşüne itiraz edilen ve görüşü bir mesele olarak incelenilen bir isimdir da. Beyzâvî'yle beraber yanyana görüşleri zikredilen diğer bir isim *Allâme Zemahşerî*'dir. Zemahşerî ve Beyzâvî, tefsir bölümünde bazen eleştirilen bazen de görüşü kabul edilen isimlerdir.

Bu iki isim dışında dikkate alınan diğer önemli figür Fahreddin er-Râzî'dir. Sipâhîzâde'nin mesâil olarak ele aldığı yedi meseleden dördü Fahreddin er-Râzî'nin görüşleri üzerine inşa edilmiştir. Belirtmeliyiz ki Sipâhîzâde penceresinden görüşü zikredilen isimler arasında Fahreddin er-Râzî neredeyse her görüşü eleştirilen bir kişidir. O kadar ki örneklerden hareketle Zemahşerî ve Râzî karşı karşıya geldiğinde müellifin Zemahşerî'nin görüşüne katılmadığı yer yoktur. O, Râzî'nin hem meşhur tefsiri *Mefâtîh*'ten hem de *Esrâru't-tenzîl* ve *envâru't-tevîl* adlı tefsirinden alıntılar yapmaktadır. Bu manada Fahreddin er-Râzî'nin görüşlerini değerlendirdiği gibi Râzî'nin görüşleri arasında iç tutarlılığı da mesele edinir. Bununla beraber Fahreddin er-Râzî'ye yapılan vurgu onun tefsirde otorite olarak kabul edildiğinin bir göstergesi olarak okunmalıdır. Zira müellif, bir anlamda onun görüşleriyle hesaplaşarak kendi kanaatini ortaya koymaktadır. Kanaatimizce bunu, eksikliklerin giderilerek sistemin daha güçlü hale gelmesine yönelik bir ameliye olarak kabul etmek daha doğru olacaktır. Zira eserde herhangi bir otorite bütün olarak reddedilmemektedir.

Eser yedi bab üzere oluşturulduğu gibi Tefsir bölümünde de incelenen meseleler yedi sayısıyla eşitlenmiştir. Genel tavrı önce meselenin sunumudur. Meselelerin tamamı Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî üçlüsünden biri veya ikisi üzerinden oluşturulmaktadır. Konular müfessirlerin âyetlerin tefsiriyle ilgili kanaatlerine yöneliktir. Burada Sipâhîzâde konuyla ilgili görüş sahiplerinin hangi delilleri kullanarak bu kanaatte olduklarını ortaya koymaktadır. Deva-

¹¹⁵ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 8a.

¹¹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 523.

¹¹⁷ Sipâhîzâde, *Enmûzecü'l-fünûn*, 8a-8b.

mında mevcut görüşlerin değerlendirmesini yaparak kanaatini delilleriyle sunar. Yoksa modern dönemde olduğu gibi meseleler *yenive orijinal* değildir. Kendi penceresinden meseleleri ele alma gayreti ön plandadır.

Yazmaların hamisindeki minhuvatlar Sipâhîzâde'nin hem eser tamamlandıktan sonra çalışmasına bir takım notlar eklediğini hem de ilmî derinliğine işaret etmektedir. Zirâ bu notlar, yer yer eserde kullanılmayan kaynaklardan oluşmaktadır.

Meselelerin oluşumunda dikkat çekici bir nokta da Sipâhîzâde'nin mushaf tertibine göre besmeleden başlayarak el-Bakara sûresi 59. âyete kadar sıralı devam etmesidir. Buna göre müellif, ilgili kısımda tespit ettiği problemleri konu edinmektedir.

Tefsir şerh birikimi üzerinden baktığımızda biraz önce ifade ettiğimiz gibi şerhin iki kurucu ismine Zemahşerî ve Beyzâvî'ye atıf yapılmaktadır. Keşşâf şârihi olarak *alimu'r-rabbanî* diye nitelediği Seyyid Şerif Cürcânî ismi öne çıkmaktadır. Beyzâvî şârihi olarak ise Molla Hüsrev ve İbn Kemal Paşa'nın görüşleri aktarılmaktadır. Ancak bu isimler, meselelerin oluşturucu isimleri olmayıp Sipâhîzâde tarafından *kîle* lafzıyla ifade edilmekte ve eleştirilmektedir. Bununla birlikte kendi yaşadığı döneme yakın isimlerin görüşlerini zikretmesi, tartışmanın bir parçası haline getirmesi, meselelerin canlılığına da işaret etmektedir.

Âyetin yapısıyla bağlantılı ele alınan meseleler, yer yer tefsir ilmi dışındaki ilimlerden de istifade etmeyi gerektirebilmektedir. Nitekim Tefsir ilminin, âyetin konusuyla irtibatlı olarak farklı ilimleri bir araya topladığı başka bir ifadeyle *cihet-i vahde* üzerinden birbiriyle iltisaklı olduğu görülür. Mesela sayıların kesinlik ifade edip etmediği meselesinde geniş bir literatürden faydalanan Sipâhîzâde, İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *Kâfiye*'sinden, Esterabâdî'nin (ö. 688/1289'dan sonra) *Şerhu'r-Razî*'sinden, Ekmeleddin Bâbertî'nin (ö. 786/1384) *Şerhu'l-Meşârih* ve *Takrîr*'inden alıntılar yapar. Yine besmelenin yemin olup olmadığıyla ilgili Sipâhîzâde, Fıkıh literatüründen geniş ölçüde istifade etmektedir. Bu manada *Hidâye* sahibi Mergînânî'den (ö. 593/1197), *el-İmâmu's-Şârih* İbnü'l-Hümâm'ın (ö. 861/1457) *Fethu'l-Kadîr* şerhinden, Tâhir el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hulâsatü'l-Fetâvâ*'sından nakillerde bulunmaktadır. Müellifin fikhî noktada hanefiliği açıktır. Bununla birlikte Sipâhîzâde'nin tefsir'de herhangi bir aidiyet üzerinden meseleleri incelemeye, kendi görüşüne uygun olan isimleri öne çıkardığı söylenebilir. Nitekim fikhî noktada Şafii olan Beyzâvî'yle bazen görüş birliğine varırken itikâdî açıdan da mutezîlî olan Zemahşerî'yi yer yer olumlar. Sipâhîzâde, meseleyi ortaya koyduktan sonra konuyla ilgili görüşünü çok yönlü oluşturur. Bunu yaparken âyet, hadis ve fikhî örnekleri istişhad olarak kullanır.

SONUÇ

Sipâhîzâde'de olduğu gibi örnekler merkezinde oluşan enmûzec'in belli bir sembolizmi dikkate alarak oluşturulması, eserin orijinal yönüdür. Nitekim müellif yedi sayısının kesretten kinaye olmasından hareketle bütün ilimleri temsilen yedi ilmi incelemiştir.

Sipâhîzâde'nin eserinde incelenen konuların, belli bir tarihi derinlik üzerinden ele alındığı görülmektedir. Bu tarihî derinlik, onu hem bir aidiyete götürmekte hem de eleştirel okuma üzerinden söylemin devamını sağlamaya imkân vermektedir. Nitekim incelediği konularda eleştirel devamlılık tavrı baskındır. Bu eleştirel devamlılık tavrı, kanaatimizce mevcut metin merkezli dilsel sistemin gücünü koruması için bir sağlamlaştırma eylemidir. Bu anlamıyla örneklerden hareketle müellifin yaşadığı coğrafyada tefsirin canlılığını koruduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki sistemin kurucu isimleri olarak ifade edebileceğimiz Zemahşerî, Fahreddin er-Râzî ve Beyzâvî ile sistemin devam ettiricisi Seyyid Şerif Cürcânî, Molla Hüsrev, İbn Kemal Paşa gibi isimler müellif tarafından eleştirel okunmaktadır. Müellifin ele aldığı konularda her ne kadar olumsuz olsa da Fahreddin er-Râzî'nin merkezî figürlerden biri olması, Râzî'nin otoritesinin devam ettiğinin bir göstergesidir. Bu, şerh geleneğinin aksine kendisini devam ettirebilme açısından daha negatif bir durumda olan Râzî için büyük bir başarı olarak görülebilir. Bunu, Râzî'nin tefsirinin kelâmî yönünün güçlü olmasından ziyade etki gücüne bağlamak daha doğru olacaktır. Zira Sipâhîzâde tarafından Râzî, sadece kelâmî meselelerde

974 | Mehmet Çiçek. Sipâhîzâde'nin Enmûzecü'l-Fünûn'unda Tefsir İlmi

merkeze alınmaz. Bunun dışında sayıların hasır ifade edip etmemesi ve âyetlerde farklı lafızların kullanılmasının sebepleri gibi dilsel meseleler de onu konunun bir parçası kılmaktadır.

Sipâhîzâde'de fikhî aidiyetten kaynaklı hanefî literatürün ve söylemin kullanımı dikkati çekmektedir. Bununla birlikte ele alınan meselelerde dînî ilimlerden herhangi birinin baskın olduğunu söylemek mümkün değildir. Tefsirin metin merkezli yapısından hareketle ortak paydanın dil olduğu görülmektedir. Burada güçlü bir konsensüsün oluştuğu açıktır. Söylemler ve eleştiriler bu zeminde varlığını ortaya koymaya ve yenilenmeye devam etmektedir.

KAYNAKÇA

- Arıcı, Müstakim. "Gelenek Oluşturan Bir Felsefe Klasiği Olarak Hikmetü'l-'ayn ve Etkileri". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. Murat Demirkol-Muhammet Enes Kala. 332-349. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014)
- Atâî, Nev'îzâde Atâullah Efendi. *Zeyl-i Şekâik*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1268.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin: Esmâü'l-müellifin ve âşâru'l-muşannifin*. Trc. Kilisli Rifat Bilge. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Beyzâvî, Nasîrüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî, eş-Şâfiî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, ts.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sağîhi'l-müsned min hadîsi Rasûlil-lahi sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihi ve eyyâmihî*. Nşr. Muhibbüddîn Hatib-Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye ve Mektebetühâ, 1400.
- Bursalı Mehmed Tâhir. "Sipâhîzâde Mehmed b. Ali". *İslam Mecmuası* 1/7 (1330): 198-199.
- Bursalı Mehmed Tâhir. Osmanlı Müellifleri. 3 Cilt. Ankara: Bizim Büro Basımevi, 2009.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid Zeynuddin Ebi'l-Hasan el-Huseynî. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Danış, İlhamî. "XVI. Yüzyılda Bir Osmanlı Coğrafyacısı: Sipâhîzâde Mehmed ve Eseri *Evzahu'l-mesâlik ilâ ma'rifeti'l-büldân ve'l-memâlik*". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017 Bahar): 117-143. <https://doi.org/10.16947/fsmia.323357>
- Danış, İlhamî. *Evzahu'l-Mesâlik ilâ Ma'rifeti'l-Büldân ve'l-Memâlik / Esâmî-i Büldân (Değerlendirme ve metin)*. Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2017.
- Ekmeleddîn Babertî, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. "Tuĥfetü'l-Ebrâr fi Şerĥi Meşâriki'l-Envâr fi'l-cem' beyne's-saĥîĥayn". Erişim: 18 Temmuz 2019. <https://archive.org/details/shmashariq>.
- Fahreddîn Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. "Esrâru't-tenzîl ve envâru't-te'vîl". Erişim: 2 Ağustos 2019. <https://www.alukah.net/library/0/111453/>.
- Fahreddîn Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1401/1981.
- Günaydın, Salih. "Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecridü'l-i'tikâd* Üzerine Oluşan Şerh-Hâşiyeye Literatürü: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerinden Bir Bakış". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/28 (2016): 237-272.
- İbnü'l-Hâcib, Cemaleddin Osman b. Ömer b. Ebîbekir. *el-Kâfiye fi 'ulûmi'n-Nahv ve's-Şâfiye fi 'ilmeyi't-Taşrif ve'l-Ĥaĥ*. Nşr. Salih Abdülazîm eş-Şâ'ir. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.
- İbnü'l-Hümâm es-Sivâsî, Kemâleddin Muhammed b. Abdülvâhid. *Şerĥu fetĥi'l-kadîr 'ale'l-Hidâye Şerĥu Bidâyeti'l-mübtedî*. Nşr. Abdürrezzak Galib el-Mehdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003.
- İhsanoğlu, Ekmeleddin. Şeşen, Ramazan. Bekar, Mehmet Serdar. *Osmanlı Tabii ve Tatbîkî Bilimler Tarihi Literatürü*. İstanbul: İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2006.

- İpşirli, Mehmet. "Koca Sinan Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 26: 137-139. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyâzîzâde'nin Mecmu'â fi'l-Mesâilî'l-Müntehabe Adlı Eseri". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm Âlimler, Eserler, Meseleler*. Ed. Osman Demir ve dğr. 53-146. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemü'l-Mahtutâtî'l-Mevcûde fi mektebâtî İstanbul ve Anadolu*. 3 Cilt. b.y., y.y., ts.
- Kargı İnce, Gamze. "XVI. Yüzyılda Bir Coğrafya Kitabı Evzahü'l-Mesalik". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/77 (Eylül 2018): 290-322.
- Kargı İnce, Gamze. *Sipahizade-Evzahü'l-Mesalik (İnceleme-metin-dizin)*. Doktora Tezi, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, 2016.
- Kâtib Çelebi. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.
- Kaya, Mahmut. "Sipâhîzâde Mehmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37: 258-259. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn: terâcimu muşannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993.
- Kemal Paşazâde, Ahmed Şemseddin İbn Kemal. *Tefsîru İbn Kemal Paşa*. Nşr. Mahir Edib Habuş. 9 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, 2018/1439.
- Molla Hüsrev, Hüsrev Mehmed Efendi. *Hâşiyetü'l-Beyzâvî*. 7389: 1a-258a. Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâburî b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyai'l-kütübi'l-arabiyye, 1955/1374-1956/1375.
- Razıyyüddîn el-Esterâbâdî, Necmeddin Muhammed b. Hasan. *Şerhu'r-razî li Kâfiyeti İbni'l-Hâcib*. 2 Cilt. Nşr. Yahya Beşir Mısıri. Riyad: İdâretü's-sekâfe ve'n-neşr, 1417/1996.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. 13237:1b-66a. Konya Belediyesi İzzet Konyunoğlu Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. 3720: 1b-57b. Chesterbeatty Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. Ayasofya, 390: 1b-46a. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. İsmihan Sultan, 303: 1b-59b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. Laleli, 2151: 1b-74b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. Veliyyüddin Efendi, 1141: 235a-267a. Beyazıt Devlet Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Enmûzecü'l-funûn*. Yazma Eserler N. F. 407: 1b-55a. Avusturya Milli Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde, Muhammed b. Ali. *Risâle fi beyâni'l-muqaddimeti'l-mezkûra fi evâilî'l-kütüb*. Esad Efendi, 3092: 1b-11b. Süleymaniye Kütüphanesi.
- Sipâhîzâde. "Nemûzecü'l-funûn". Erişim: 1 Ağustos 2019. <http://www.makrim.org/manuscripts>.
- Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, İftihârüddîn 'Abdurreşîd. *Hülâsatü'l-Fetâvâ*. 26789: 1b-282b. Ezher Üniversitesi Kütüphanesi.
- Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmiği't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil*. Nşr. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1418/1998.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
December / Aralık 2019, 23 (2): 977-991

Tabersî'nin Kıraatlerin Hücçetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi

The Review of Evidences That al-Tabarsî Used in The Argument of Recitations

Nesrişah Saylan

Dr. Öğr. Üyesi. Fırat Üni. İlahiyat Fak., Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı
Assistant Professor, University of Fırat Faculty of Theology, Department of Reading the
Qur'ân and Recitation Science.

Elazığ, Turkey

nsaylan@firat.edu.tr

orcid.org/0000-0002-5805-8630

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

Received / Geliş Tarihi: 16 September / Eylül 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 11 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 977-991

Cite as / Atıf: Saylan, Nesrişah. "The Review of Evidences That al-Tabarsî Used in The Argument of Recitations [Tabersî'nin Kıraatlerin Hücçetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 977-991. <https://doi.org/10.18505/cuid.620337>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: al-Tabarsî is one of the glossators in the Shî'ah gloss tradition in the second middle period or first sagacity period. al-Tabarsî who had a wide knowledge in the various knowledge branches was mentioned as a glossator, narrator of Mohammad's all sayings, deeds and approvals and scribe. One of compilations that al-Tabarsî wrote it in the field of gloss is *Macmau-l-bayân fî tafsîri-l-Qur'ân*. The glossator who widely included the recitations in this work used some evidence related to their averment while he was reporting the recitations, and he made the recitations' justification in the framework. The averment is a science which determines the correct recitations as distinguishing the correct one of recitation's differences from the deficient one, and which finds an aspect of the correct category with all the other transferred and linguistic arguments of recitation in the predilection besides the imputation, the formal Qur'ân. Al-Tabarsî first mentioned the recitations under the subtitle of recitation related to the verses in each sura and then transferred the argument of recitations with the term of argument. So the glossator applied to give evidence on them with the linguistic and transferred arguments in each of the parts that the recitations were nearly mentioned. He mentioned the imputation, the Qur'ân lettering, verse, hadîth, companion and natural people's readings. He used Arabic poetry, Arabic idiom, dialect, grammar and syntax rules for the linguistic arguments. In this study, the evidences which were used in the recitations' averment are reviewed in the sample of al-Tabarsî's gloss in the name of *Majmau-l-bayân*.

Summary: Full name of al-Tabarsî who was one of the leading scholar of Shî'a is Fadl b. Hasan b Fadl al-Tabarsî. He was born in Thabaristan. According to some narration he was born in village named Tafrish which is between Kashan and Isfahan. He was called al-Tabarsî by reference to his hometown Thabaristan, according to another opinion he was called al-Tabarsî which comes from his birth place known as Tafrish located between Kashan and Isfahan. Tafrish was translated into Arabic as Tabars. Also, the commentator was known with nicknames such as Amînu'l-islâm, Amînu'd-dîn and Umdatü'l-Mufasssîrîn. He was called Sebzevarî due to the place where he died and named Maşhadî and Tûsî because of the place where he was buried. Although he is proficient in many fields, he has been described in the sources as commentator, muhaddîth and faqîh. Mufasssîr has written many works in Islamic sciences. one of his works written in the field of commentary is *Mujmau-l-bayân fî tafsîri-l-Qur'ân*. Mufasssîr stated that he wrote this commentary by taking advantage of Tûsî's (d. 460/1067) al-Tibyân by saying "It is a guide from which I benefited from Tibiân light, and I write the subjects on the basis of his method". The author started to write this work with the encouragement of some of his friends after he had aged quite a bit and his hair turned white. and he saw a gap in this area. He spent a lot of effort to fill that gap. This commentary, written during the first dirayet of the Shî'a exegesis, is more moderate than the previous periods of Shî'a commentators. The most basic indicator of this is the definitive rejection of the falsification of the Qur'ân in this period. The second important indicator is that insults and degrading expressions about the first three of the hulafâ-i rashid and some of the companions are not accepted. The third important indicator is that most of the verses have been interpreted in a manner that corresponds to the views of the Ahl al-Sunnah school in linguistic analyses and proved by appealing to Arabic poems and sayings.

al-Tabarsî mentioned recitation almost in all verses as a subtopic. He performed this in the surah by using subtopics. Then he has used "hujjatuhu" (its evidence) expression to narrate the evident of qirâ'ât. By doing so, commentator grounded qirâ'âts by using their evidences utilizing linguistic and narrative evidences in nearly every mentioned qirâ'ât. İhtijaj is a science that determines the authentic readings by distinguishing authentic readings from the weak ones, and that grounds the reading in the choice of an angle, which is mentioned in the authentic category, with isnâd, Mushaf script and all other narrative and linguistic evidences. There are two types of ihtijaj which are ihtijaj bi-l-qirâ'ât ve ihtijaj li-l-qirâ'ât. İhtijaj li-l-qirâ'ât uses the linguistic evidences such as isnâd, Mushaf line, Arabic language, consumables-nahiv

pedestals, polish differences and the narrative evidences such as verses, hadith, qirā'āt, Arabic words and poetry in determination and preference of a reading aspect. ihtijaj bi-l-qirā'āt is the use of kıraa as evidence for any matter of science.

al-Tabarsî has also mentioned detection proofs which reveal the authentic ways of qirā'āt like isnād and rasm al-mushaf. Isnād is attribution to whom take the qirā'āt from previous persons. This proportion reaches up to the Prophet. The persons in the chain of isnād constitute this chain. al-Tabarsî has given in preface the names of the reciters and narrators, which are famous in the cities, based on the fact that an authentic attribute is the basic element in the determination of the qirā'āh. Thus he passed on the chains of isnād that reached up to the Prophet. Another thing that al-Tabarsî used in the determination proof of qirā'āh is rasm al-mushaf. The commentator has used the spelling of al-mushaf scripture as evidence by saying "written in al-mushaf like this". al-Tabarsî, also mentioned preferable evidences about ways of qirā'ā's proof. Preferred proofs, are evidence to make choosing between qirā'āh whose authenticity is defined by means of determination proofs. These evidences are divided into two parts which are determination proofs-based and special. Special evidence has not relation with the determination proofs. It contains evidence categories used to prefer one of the two authentic qirā'āh as special. These categories are divided into four parts: linguistic, transplant, mental and private. al-Tabarsî has evidenced with verses of narrative proofs in the preferred evidence category. The commentator has mentioned about this method for qirā'ā evidence extensively. He has grounded qirā'āh by using verses. al-Tabarsî also has evidenced these matters by using words of the Prophet from narrative proofs in the preferred evidence category. In this method commentator has evidenced from hadith after mentioning qirā'āh ways. al-Tabarsî evidences from narrative proofs with qirā'āh preferred evidence category. In this context, the commentator mentioned recitation of companion and followers by saying his qirā'āh after reporting qirā'āh. Moreover, the commentator has sometimes mentioned recitations which is related with reading seven of the recitation and reading ten of the recitation sciences qurra recitation and sometimes mentioned recitations which are known as shadhhdh. Then, he has examined these recitations with the qirā'āh of companions and followers. al-Tabarsî has benefited from narrative evidences, Arabic poetry and phrase in the preferred evidence category extensively. Another evidence used for examination of qirā'āh is linguistic evidences. Qirā'āh are related with Arabic language because it has connection with Qur'ānic wording which revealed in Arabic. al-Tabarsî has benefited from some things such as Arabic grammar rules and dialectic differences extensively. The commentator has benefited from Arabic grammar by emphasizing the meaning of the words with the literary features. He has explained grammar statement related with qirā'āh aspects. He has also explained linguistic rules which are about aspects.

Keywords: Tafsîr, Recitation, Shī'a, al-Tabarsî, Argument.

Tabersî'nin Kıraatlerin Hücçetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi

Öz: Tabersî (ö. 548/1154), Şii tefsir geleneğinde ikinci orta dönem veya birinci dirâyet dönemindeki müfessirlerden birisidir. Çeşitli ilim dallarında geniş ilme sahip olan Tabersî, müfessir, muhaddis ve fakih olarak anılmıştır. Birçok eser kaleme alan Tabersî'nin tefsir alanında yazmış olduğu teliflerinden biri *Mecmeü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*'dır. Bu kaynakta kıraatlere geniş bir şekilde yer veren müfessir, kıraatleri naklederken onların ihticâcında bazı deliller kullanmış ve kıraatlerin temellendirmesini bu çerçevede yapmıştır. İhticâc, kıraat farklılıklarının sahîhini zayıfından ayırarak sahîh kıraatleri tespit eden ve sahîh olarak kabul edilen bir vechi tercih etmede kıraatin isnâd, Mushaf hattı yanında diğer tüm naklî ve dilsel delillerle hücçetlendiren bir ilimdir. Tabersî, her sûrede âyetlerle ilgili öncelikle القراءاة alt başlığı altında kıraatleri zikretmiş sonrasında ise الحجاة ifadesiyle kıraatlerin hücçetini nakletmiştir. Bu şekilde müfessir, hemen hemen kıraatlerin zikredildiği her yerde dilsel ve nakli hücçetlerle onları delillendirmeye başvurmuştur. Nakli hücçetlerde isnad, Mushaf hattı, âyet, hadis, sahabe ve tabiûnun okuyuşlarını zikretmiştir. Dilsel hücçetlerde ise Arap şiiri,

980 | Nesrişah Saylan. Tabersî'nin Kıraatlerin Hücçetinde Kullandığı Delillerin İncelen-mesi

Arapça deyim, lehçe, sarf ve nahiv kurallarından faydalanmıştır. Bu çalışmada kıraatlerin ihticâcında kullanılan deliller Tabersî'nin *Mecmeu'l-beyân* adlı tefsiri örneğinde incelenmiştir.

Özet: Şiânın önde gelen âlimlerinden biri olan Tabersî'nin (ö. 548/1154) tam adı Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabersî'dir. O, Taberistan'da bazı rivâyetlere göre ise Kaşan ve İsfahân bölgeleri arasında Tefrîş adı verilen bir köyde doğmuştur. Doğduğu yer olan Taberistan'a nisbetle Tabersî; başka bir görüşe göre ise doğduğu yer olan Kaşan ve İsfahân arasında Tefrîş adı verilen ve Arapça'ya Tabris diye geçen Tabres'e nisbetle Tabresî denilmiştir. Müfessir; Emînü'l-İslâm, Emînü'd-din ve Umdetü'l-Müfessirin lakaplarıyla da tanınmıştır. Ayrıca Tabersî, öldüğü yere nisbetle Sebzvârî; defnedildiği yere nisbetle Meşhedî ve Tûsî nisbetleriyle de anılmıştır. Birçok alanda yetkin olan Tabersî, kaynaklarda müfessir, muhaddis ve fakih olarak nitelendirilmiştir. İslami ilimlerde birçok eser kaleme alan müfessirin tefsir alanında yazmış olduğu eserlerinden biri *Mecmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*'dır. Müfessir, mukaddimesinde "Tibyân nurundan faydalandığım bir kılavuzdur, ben de onun izlediği yöntemi esas alarak konuları kaleme alıyorum" ifadesiyle bu tefsirini Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân* adlı eserinden istifade ederek telif ettiğini belirtmiştir. Ayrıca müellif, bu eserini kendisinin de ifadesiyle bir hayli yaşlanıp saçları ağardıktan sonra bazı dostlarının teşviki ile ve kendisinin de bu alandaki eksikliği görmesiyle yazmaya başlamış ve bunun için çok çaba sarfetmiştir. Şîf tefsir tarihindeki birinci dirâyet döneminde yazılan bu tefsir, şîf müfessirlerin önceki dönemlerine göre daha mutedildir. Bunun en temel göstergesi, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasının bu dönemde kesin bir ifadeyle kabul edilmemesidir. İkinci önemli gösterge ise hulefâ-i râşidinin ilk üçü ile sahabîlerin bazılarına hakaret, onur kırıcı ifadeler taşıyan nakillere itibar edilmemesidir. Üçüncü önemli gösterge ise âyetlerin çoğunun lügavi tahlil, Arapça deyim ve şiirle delillendirme, kıraat vecihleriyle alakalı açıklamaların Ehl-i Sünnet ekolüne mensub müfessirlerin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşür biçimde tefsir edilmiş olmasıdır.

Tabersî, sûre içinde alt başlıklarla hemen hemen her âyette *kıraat* alt başlığı altında kıraatleri zikretmiş sonrasında ise *hücçetuhu* ifadesiyle kıraatlerin hücçetini nakletmiştir. Bu şekilde müfessir hemen hemen kıraatlerin zikredildiği her yerde dilsel ve nakli hücçetlerle onların ihticâcında bazı deliller kullanmış ve kıraatlerin temellendirmesini bu çerçevede yapmıştır. İhticâc, kıraat farklılıklarının sahîhini zayıfından ayırarak sahîh kıraatleri tespit eden ve sahîh kategorisinde zikredilen bir vechi tercîhte kıraatin isnâd, Mushaf hattı ve diğer tüm naklî ve dilsel hücçetleriyle temellendiren bir ilimdir. İhticâc olgusu ihticac bi'l-kırâât ve ihticac li'l-kırâât olmak üzere iki çeşittir. İhticâc li'l-kırâât bir okuyuş vechinin tespit ve tercihinde isnad, Mushaf hattı, Arap dili, sarf -nahiv kaideleri, lehçe farklılıkları gibi dilsel hücçetler ile âyet, hadis, kıraat, Arap kelâmı ve şiiri gibi nakli hücçetlerin kullanılmasıdır. İhticâc bi'l-kıraat ise kıraatlerin ilim dalının herhangi bir meselesi için delil olarak kullanılmasıdır.

Tabersî, kıraat vecihlerinin sahihliğini ortaya koyan isnad ve resm-i Mushaf gibi tespiti hücçetlere de yer vermiştir. İsnad, kişinin kıraati kendisinden önce aldığı şahıslara nispet etmesidir. Bu nispet Hz. Peygamber'e kadar varmaktadır. İsnad zincirinde yer alan kişiler ise senedi oluşturmaktadır. Tabersî, kıraatin tespitinde sahîh bir isnadın temel unsur olmasından hareketle mukaddimesinde şehirlerde meşhur olan kurrânın ve ravilerinin isimlerini verip Hz. Peygamber'e kadar varan isnad zincirlerini aktarmıştır. Tabersî'nin kıraatlerin tespiti hücçetinde kullanmış olduğu bir diğer unsur resm-i mushafdır. Müfessir, kıraatlerin hücçetini mushaf hattına uymak için, mushafta böyle yazıldı ifadelerini kullanarak Mushaf hattındaki yazılışları delil olarak kullanmıştır. Tabersî, kıraat vecihlerinin ihticâcıyla ilgili tercihi hücçetlere de yer vermiştir. Tercihi hücçetler, tespiti hücçetler vasıtasıyla sahihliği tespit edilen kıraatler arasında seçim yapmayı sağlayan delillerdir. Bu hücçetler tespiti hücçetlere dayalı ve müstakil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Müstakil hücçetler, tespit hücçetleriyle alakalı olmayıp kendi başlarına müstakil olarak iki sahîh kıraatten birini tercih etmede kullanılan hücçet kategorilerini içermektedir. Bu kategoriler dilsel, nakli, akli ve özel hücçetler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır. Tabersî, tercihi hücçet kategorisinde nakli delillerden ayet ile ihticâcda bulunmuştur. Müfessir, kıraatlerin ihticâcında bu metoda geniş bir şekilde yer vermiştir. O, bazen âyetin siyak ve sibakından bazen de diğer âyetlerdeki

kullanımlarından delil getirerek kıraatlerin temellendirmesini yapmıştır. Tabersî, tercihi hüccet kategorisinde nakli delillerden Hz. Peygamber'in sözleriyle de ihticâda bulunmuştur. Bu metotta müfessir, kıraat vecihlerini naklettikten sonra Hz. Peygamber'in sözlerinden örnek vererek istidlâlde bulunmuştur. Tabersî, tercihi hüccet kategorisinde nakli delillerden kıraatlerle de ihticâda bulunmuştur. Bu bağlamda müfessir, kıraatleri naklettikten sonra "وهو قراءة" ifadesiyle sahabe ve tabiûnun okuyuşlarını zikretmiştir. Ayrıca bu metotta müfessir bazen seb'a ve aşere kurrasına nispet edilen okuyuşları bazen de şâz olarak nitelediği okuyuşları zikrettikten sonra sahabe ve tabiunun kıraatleriyle bu okuyuşların tevcihini yapmıştır. Tabersî, tercihi hüccet kategorisinde nakli delillerden Arap şiirlerinden ve Arapça deyimlerden de geniş bir şekilde faydalanmıştır. Kıraatlerin tevcihinde kullanılan delillerden bir diğeri ise dilsel hüccetlerdir. Kıraatler, Arapça olarak nazil olan Kur'an-ı Kerim'in lafzıyla alakalı olduğundan Arap dili ile irtibatlıdır. Tabersî, kıraat vecihlerinin tevcihinde Arap diline ait olan sarf ve nahiv kaideleri, lehçesel farklılıklar gibi unsurlardan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Müfessir, kelimelerin manalarıyla beraber lafzi özelliklerine de vurgu yaparak, Arapça dilbilgisinden faydalanmış; kıraat vecihleriyle alakalı sarfî ve nahvî izahlarda bulunmuş ve bu vecihlerle ilgili dilsel kuralları açıklamıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kıraat, Şîa, Tabersî, Hüccet

GİRİŞ

Şîî âlimlerinden olan Tabersî, Taberistan'da nakledilen bazı rivâyetlerde ise Kaşan ve İsfahân bölgeleri arasında Tefriş adı verilen bir köyde doğmuştur. Doğum tarihi konusunda Hicrî 458/1066, 467/1075 ve 470/1077 olmak üzere çeşitli görüşler vardır.¹ Asıl adı Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabersî'dir. Ebû Ali künyesiyle tanınan Tabersî, Emînü'l-İslâm, Emînü'd-din ve Umdetü'l-Müfessirin lakaplarıyla da bilinmektedir.² Bazı görüşlere göre doğduğu yer olan Taberistan'a nisbetle müfessire Tabersî denilmiştir.³ Başka bir görüşe göre ise doğduğu yer olan Kaşan ve İsfahân arasında Tefriş adı verilen ve Arapça'ya Tabris diye geçen Tabres'e nisbetle Tabresî denilmiştir.⁴ Tabersî, öldüğü yere nisbetle Sebzvârî; defnedildiği yere nisbetle Meşhedî ve Tûsî nisbetleriyle de anılmıştır.⁵ Tabersî'nin hangi yılda vefat ettiği konusunda da ihtilaf bulunmaktadır. Bir rivâyete göre o, 548/1153⁶ yılında vefat etmiştir. Başka bir rivâyette ise 552/1157⁷ yılında vefat etmiştir.

Şîî âlimlerinden olan Tabersî, genç yaşında Meşhed'de ilim tahsiline başlamıştır. Çeşitli ilim dallarında yetkinliğe ulaşmıştır. Kaynaklar onun bu özelliğine işaret ederek onu

¹ Mustafa b. el-Hüseyn el-Hüseynî et-Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyti li İhyâi't-Türâs, 1418), 4: 19; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetu'l-ârifin esmâü'l-muellifin ve âsarü'l-müsannifin* (Beyrût: Dâr-u İhyâi't- Turâsî'l-Arabî, 1955), 1: 820; Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin el-Hüseynî el-Âmilî, *A'yânü's-şîa* (Beyrût: Dâru't-Teârûf, 1403/1983), 8: 398-401; Mirza Abdullah İsfahânî, *Riyâzü'l-ulemâ ve hiyâzu'l-füdalâ* (Kum: 1403), 4: 340-359; Âdil Nuveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirin min sadri'l-İslâm hatta el-asri'l-hadr* (Müessesetu Nuveyhidü's-Sekafiyye, 1403/1983), 420.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebet-u Vehbe, ts), 2: 74-107; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-şîa*, 8: 398-401; Tefrişî, *Nakdû'r-ricâl*, 4: 19; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin terâcimü müsannifi'l-kütubi'l-Arabiyye* (Dımaşk: Müessesetu'r-Risâle 1376/1957), 2: 622; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsîr Târihi ve tabakâtu'l-müfessirin* (İstanbul: Bilmen Yayınları, 1973), 2: 477; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşhari'r-ricâli ve'n-nisâi mine'l-Arabî ve'l-müsta'ribîn ve'l-musteşrikîn* (Beyrût: Dâru İlim li'l-Melâyin, 2002), 5: 148; Muhammed Bâkır el-Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât fi ahvâli'l-ülemâ ve's-sâdât* (Tahran: Müessesetu İsmâiliyyân, ts.), 5: 342-350; Nuveyhid, *Mü'cemü'l-müfessirin*, 420.

³ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 5: 349; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-şîa*, 8: 400; Bilmen, *Büyük Tefsîr Tarihi*, 2: 477; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5: 148; Nuveyhid, *Mü'cemü'l-müfessirin*, 420.

⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi I* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1: 441.

⁵ Hânsârî, *Ravdâtu'l-cennât*, 5: 349; Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 74-107; Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-şîa*, 8: 400.

⁶ Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-şîa*, 8: 400.

⁷ Yılmaz, "Tabresî ve Tabatabâî'de İmâmîyye Tefsiri", 25.

982 | Nesrişah Saylan. Tabersî'nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelen-mesi
müfessir, muhaddis ve fakih olarak nitelendirmiştir.⁸ Tabersî, İslami ilimlerde birçok eser kaleme almıştır. Bu eserler şunlardır: *Mecmeu'l-beyân li ulûmi'l-Kur'ân*, *Cevâmiu'l-câmi*, *el-Vasît*, *el-Vecz*, *el-Vâfi*, *İlâmu'l-verâ bi a'lâmi'l-hudâ*, *Tâcü'l-mevâlid*, *en-Nûru'l-mübîn*, *Künûzu'n-necâh*, *Hakâiku'l-umûr fi'l-ahbâr*, *el-Fâik*, *el-Umde*, *Me'âricü's-suâl*, *Sahîfetü'r-rızâ*, *el-Cevâhir fi'n-nahv*, *İddetü's-sefer ve umdetü'l-hadar*, *Gunyetü'l-âbid ve münyetü'z-zâhid*, *Esrâru'l-eimme*, *Nesrü'l-le'âli*, *Şevâhidü't-tenzîl*⁹

Mecmeu'l-beyân, Tabersî'nin tefsir alanında yazmış olduğu eserlerinden biridir.¹⁰ Müfessir, tefsirini kaleme alırken Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân* adlı eserinden faydalandığını mukaddimesinde şöyle ifade etmiştir: "Tibyân nurundan faydalandığım bir kılavuzdur, ben de onun izlediği yöntemi esas alarak konuları kaleme alıyorum."¹¹ Tabersî, bu eserini kendisinin de ifadesiyle bir hayli yaşlanıp saçları ağardıktan sonra bazı dostlarının teşviki ile ve kendisinin de bu alandaki eksikliği görmesiyle yazmaya başlamış ve bunun için çok çaba sarfetmiştir.¹² Şîf tefsir tarihindeki birinci dirâyet döneminde yazılan bu tefsir, Şîf müfessirlerin önceki dönemlerine göre daha mutedildir. Bunun en temel göstergesi, Kur'ân'ın tahrif edildiği iddiasının bu dönemde kesin bir ifadeyle kabul edilmemesidir. Nitekim Tabersî, mukaddimesinde bu konuyla ilgili şöyle demektedir: "Kur'ân'da eksiklik ya da fazlalık tefsirde uygun olmayan bir şeydir. Kur'ân'da fazlalık olduğunu iddia etmek herkesçe batıl görül-müştür. Dostlarımızdan bir grup ve cahil halktan bazıları Kur'ân'da değişiklik ve eksiklik olduğunu söylemişlerdir. Mezhebimizin ileri gelenlerine göre sahih olan görüş bunun tersinedir. Çünkü şer'î ilimlerin ve dini hükümlerin kaynağı olan Kur'ân, Nebi (s.a.v.)'nin mucizesidir. Müslüman âlimler Kur'ân'ı ezberlemeye ve onu korumaya önem vermişlerdir. Âyet, harf, kıraat, i'rab vb. Kur'ân'la ilgili her konuyu öğrenmişlerdir. Bu kadar gayret, titizlik ve zaptı konusundaki öneme binaen Kur'ân'da eksiklik ve değişiklik olduğunu söylemek caiz olur mu?"¹³ İkinci önemli gösterge ise hulefâ-i râşidinin ilk üçü ile sahabîlerin bazılarında hakaret, onur kırıcı ifadeler taşıyan nakillere itibar edilmemesidir. Üçüncü önemli gösterge ise âyetlerin çoğunun lügavi tahlil, Arapça deyim ve şiirle delillendirme, kıraat vecihleriyle alakalı açıklamaların Ehl-i Sünnet ekolüne mensub müfessirlerin görüşleriyle büyük ölçüde örtüşür biçimde tefsir edilmiş olmasıdır.¹⁴

Tabersî'nin *Mecmeu'l-beyân* adlı eserindeki kıraat vecihleriyle ilgili özel bir çalışma yapılmamıştır. Musa K. Yılmaz doktora tezinin bölümünün bir kısmında Tabersî'nin kıraatıyla ilgili bilgi vermiştir.¹⁵ Ayrıca Tabersî'nin bu eseriyle ilgili "Tabersî tefsirinde Hz. Ali'ye nisbet edilen kıraatlerin incelenmesi" adlı bir makalemiz de mevcuttur.¹⁶

1. KIRAATLERİN İHTİCÂCINDA KULLANMIŞ OLDUĞU DELİLLER

Tabersî, kıraatleri naklederken onların hüccetinde bazı deliller kullanmış ve kıraatlerin temellendirmesini bu çerçevede yapmıştır. Kıraatleri temellendirmesi kavramsal

⁸ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-şîa*, 8: 398; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2: 74.

⁹ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-şîa*, 8: 399; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, 1: 820; İsfahânî, *Riyâzu'l-ülemâ*, 4: 340-359; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 74; Tefrîşî, *Nakdû'r-ricâl*, 4: 19; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2: 622; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 420.

¹⁰ Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-şîa*, 8: 399; İsfahânî, *Riyâzu'l-ülemâ*, 4: 340-359; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 2: 74; Kâtip Çelebî Mustafa b. Abdullah, *Keşfü'z-zünûn an asâmi'l-kutüb ve'l-funûn* (Beirut: Dârü lhyâit-Turâs, ts), 2: 1602.

¹¹ Ebû Alî Fazıl b. Hasan Tabersî, *Mucmeu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Dârülmurtezâ, 1427/2006), 1: 7.

¹² Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 6-7.

¹³ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 14-15.

¹⁴ Mustafa Öztürk, "Şîf-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2010), 262.

¹⁵ Musa Kazım Yılmaz, "Tabersî ve Tabatabâi'de İmâmîye Tefsiri" (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1985).

¹⁶ Nesrişah Saylan, "Tabersî Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi* 87 (2018).

düzeyde iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi kıraatlerin bir kısım kanıtlarla temellendirilmesi olgusuyla, ikincisi ise temellendirmede kullanılan kanıt unsurlarıyla ilgilidir. Birincisiyle ilgili kavramlar ihticâc, tâlil ve tevcih'dir. İkincisi ile ilgili olan hüccet, illet ve delildir.¹⁷ احتج fiilinin mastarı olan ihticâc kelimesi ise bir şeyi delillendirmek, temellendirmek, desteklemek anlamına gelmektedir.¹⁸ İhticâc, kıraat farklılıklarının sahîhini zayıfından ayırarak sahîh kıraatleri tespit eden ve sahîh kategorisinde zikredilen bir vechi tercihte kıraatin isnâd, Mushaf hattı ve diğer tüm naklî ve dilsel hüccetleriyle temellendiren bir ilimdir.¹⁹ Kıraatlerin temellendirmesiyle ilgili ihticâca eş değer kullanılan bir diğer kavram ise ta'lil'dir. عَلَن-يَعْن-عَلَن fiilinden türeyen tef'îl kalıbında kullanılan bu kavram bir şeyi gerekçelendirmek, gerekçesini ifade etmek, bir sebebe bağlamak, bir şeyin sebebini izah edip delilleriyle ispatlamak anlamlarına gelmektedir.²⁰ İhticâc gibi kıraatlerin temellendirmesiyle ilgili olan bu kavram, konumuyla bu alanda kullanılan ikincil isim olmuştur.²¹ "Bu bağlamda kullanılan bir diğer kavram ise tevcih'dir. وَجِه (vech) kelimesi tef'îl vezninden mastar konumunda birini şerefli yapmak, bir yere göndermek, dikkatini bir noktaya odaklamak anlamındadır.²² Kıraat eserlerinde vech kelimesi kıraatin manası veya dilsel dayanağı olarak kullanılmaktadır ki bu bağlamda hücceti karşılamaktadır. Bundan dolayı tevcih kavramının ihticâc ile aynı anlamı ifade ettiği belirtilmektedir. Nitekim ihticâc kaynaklarında bu kavramın tevcihü'l-kıraat şeklinde zikredilmesi bu durumun önemli bir kanıtıdır.²³

Kıraat farklılıklarını temellendirmede kendisine başvurulmuş unsurları ifade etmekte kullanılan kavramlardan ilki hüccettir. Hüccet kelimesi حَجج fiilinin ismi olup delil, kanıt, burhan, özür anlamlarına gelmektedir.²⁴ Hüccet kelimesi daha çok ihticâc eyleminde sunulan unsurları karşılamaktadır. Dolayısıyla ihticâc kavramı temellendirme eylemini, hüccet kavramı ise temellendirmede kullanılan kanıtları ifade etmektedir.²⁵ İlet ifadesi de tâlilden daha geniş bir kullanıma sahip olup hüccet kavramı gibi kıraatlerin temellendirmesinde ileri sürülen unsurları karşılamaktadır. Hasta olmak, hastalanmak anlamına gelen عَلَن-يَعْن-عَلَن fiilinden türeyen illet kelimesi mastar konumundadır.²⁶ Bu kavram bir kelimedeki tercih edilen kıraatin gerekçesini izah etmektedir. Bu bağlamda عِلَّةُ الْجَر (kelimenin bu şekilde okunması kesreli olması yüzündendir), عِلَّةُ نَكَ (Kelimenin bu şekilde okunmasının gerekçesi şudur) gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu şekilde kullanılan tercih gerekçeleri ilm-u ilelî'l-kirâât olarak isimlendirilmiştir.²⁷ Hüccet kavramı yerine kullanılan bir diğer kavram ise delildir. Bu kavram, yol göstermek, işaret etmek manasındaki delâlet kelimesinden türeyerek mübalağa anlamı içeren bir sıfat konumundadır. Bu konumda doğru yola ve sonuca götüren, yol gösteren manasında kullanılmaktadır.²⁸ Kıraat ilminde ise delil bir okuyuşun neden bu şekilde tilavet edildiğini ortaya koyan kanıt şeklinde tanımlanmaktadır.²⁹

¹⁷ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 362.

¹⁸ İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcû'l-lüğa ve sıhâhü'l-arabiyye* thk. Ahmed Abdulğafûr Attârî (Beyrût: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1085), 1: 304; Cemâlu'd-Dîn b. Muhammed b. Manzûr, *Lisânü'l-Arâb* (Kahire: Darü'l-Meârif, 1119), 2: 778-781.

¹⁹ Abdülfettâh İsmâîl Şelebî, *el-İhticâc li'l-kirâât* (Mecelletü Bahsi'l-İlmi ve't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 4: 71-107; Nasr b. Ali eş-Şirazî İbn Ebû Meryem, *el-Müzâh fî vücûhi'l-kirââti ve ilelihâ*, thk. Ömer Hamdan el-Kubeyşî (Cidde: Cemââtü'l-Hayriyye, 1414/1993), 1: 19; Mehmet Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslami Araştırmalar Dergisi* 17/1, (2004), 70-71; Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 363-364.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 4: 3078-3079.

²¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 364-365.

²² İbn Manzûr, *Lisânü'l-arâb*, 5: 3262.

²³ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 366.

²⁴ Cevherî, *es-Sihâh*, 1: 304; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 2: 778-781.

²⁵ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 371-372.

²⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 4: 3078-3079.

²⁷ Ünal, "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı", 71.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, 2: 1413-1414.

²⁹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 373.

984 | Nesrişah Saylan. Tabersî'nin Kıraatlerin Hücetinde Kullandığı Delillerin İncelen-mesi

İhticâc olgusu ihticac bi'l-kirâât ve ihticac li'l-kirâât olmak üzere iki çeşittir. İhticâc li'l-kirâât bir okuyuş veçhinin tespit ve tercihiinde isnad, Mushaf hattı, Arap dili, sarf -nahiv kaideleri, lehçe farklılıkları gibi dilsel hücetler ile âyet, hadis, kıraat, Arap kelamı ve şiiri gibi nakli hücetlerin kullanılmasıdır. İhticâc bi'l-kirâat ise kıraatlerin ilim dalının herhangi bir meselesi için delil olarak kullanılmasıdır.³⁰ Tabersî, âyetlerle ilgili öncelikle القراءة alt başlığı altında kıraatleri zikretmiş sonrasında ise الحجة ifadesiyle kıraatlerin hücetini nakletmiştir. Bu şekilde müfessir hemen hemen kıraatlerin zikredildiği her yerde dilsel ve nakli hücetlerle onları delillendirmeye başlamıştır. Müfessirin kıraatlerin temellendirmesinde kullandığı bu deliller alt başlıklar altında örneklerle incelenmiştir.

1.1. Tespiti Hücetler

Kıraat vecihlerinin sahihliğini ortaya koyan isnad ve resm-i Mushaf hücetlerine tespiti hücetler denir.³¹ Kıraatler bu iki hücete uygun olduğunda sahih kıraat nitelemesine tabi tutulmaktadır.

1.1.1. İsnad

İsnad, kişinin kıraati kendisinden önce aldığı şahıslara nispet etmesidir. Bu nispet Hz. Peygamber'e kadar varmaktadır. İsnad zincirinde yer alan kişiler ise senedi oluşturmaktadır. Kıraatin sıhhatinin tespitinde isnadın önemli bir işlevi vardır. Nitekim İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) eserinde kıraatlerin sahih bir isnada dayanması gerektiğini zikrettikten sonra kıraatin tespitinde sahih bir isnadın en büyük asıl ve en güçlü rükun olduğunu belirtmiştir.³²

Tabersî, kıraatin tespitinde sahih bir isnadın temel unsur olmasında hareketle mukaddimesinde şehirlere meşhur olan kurrânın ve ravilerinin isimlerini verip Hz. Peygamber'e kadar varan isnad zincirlerini aktarmıştır. Onun aktarımına göre Medinelilerin kıraat âlimleri Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ve Nâfî b. Abdurrahmân'dır (ö. 169/785). Ebû Ca'fer'in kıraati İbn Abbâs (ö. 68/687-88) üzerinden Übey b. Ka'b'a (ö. 33/654 [?]) ondan da Hz. Peygamber'e dayanmaktadır. Nâfî'nin kıraati ise Ebû Cafer, Abdurrahmân b. Hüzmü el-A'rec (ö. 130/747), Şeybe b. Nisâh (ö. 130/748) üzerinden Abdullâh b. Abbâs'a dayanmaktadır. Mekkenin kıraat âlimi Abdullah b. Kesîr'dir (ö. 120/738). İbn Kesîr'in kıraati, Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) üzerinden İbn Abbâs'a dayanmaktadır. Kûfelilerin kıraat âlimi Âsım b. Ebi'n-Necûd Behdeliyye'dir (ö. 127/745). Âsım'ın kıraati Abdurrahmân b. es-Sülemî (ö. 73/692) üzerinden Hz. Ali'ye (ö. 40/661) ve Zir b. Hubeys (ö. 82/701) üzerinden Abdullah b. Mesûd'a dayanmaktadır. Hamza'nın kıraati Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765); A'meş (ö. 148/765) üzerinden Yahyâ b. Vessâb (ö. 103/721); Alkame (ö. 62/682) ve Esved b. Yezîd (ö. 75/694) üzerinden Abdullah b. Mesûd'a; Humrân b. A'yân ve Ebû Esved ed-Düelî üzerinden Hz. Ali'ye dayanmaktadır. Kisâî'nin kıraati Hamza, Abdurrahmân b. Ebî Leylâ (ö. 148/765) İban b. Teğlib ve İsa b. Ömer'e dayanmaktadır. Basralıların kıraat âlimi Ebû Amr b. el-A'lâ'dır. Şamlıların kıraat âlimi Abdullah b. Âmir el-Yahsubî'dir. İbn Âmir'in kıraati Muğîre b. Şube (ö. 50/670) üzerinden Hz. Osman'a dayanmaktadır.³³ Burada dikkat çeken iki husus bulunmaktadır. Birincisi Tabersî aşere kurrasının isnad zincirini zikretmiştir. Bu onun on kıraati mütevatir olarak kabul ettiğini göstermektedir. İkincisi ise Tabersî, Şii imamlarından olan Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ı Hamza'nın kıraatinin isnadında zikretmiştir. Bu durum onun mensub olduğu düşüncenin etkisini kıraatin isnadını zikrederken de yansıttığını göstermiştir.

1.1.2. Resm-i Mushaf

Tabersî, kıraatlerin tespiti hücetinde kullanmış olduğu bir diğer unsur resm-i mushafdır. Müfessir, kıraatlerin hücetini اتباعاً للمصنف (Mushaf hattına uymak için),³⁴ كتب في

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 382-383.

³¹ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 401.

³² Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirââti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ, (Beyrût: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, ts), 1: 10.

³³ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 9-10.

³⁴ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 2: 211.

المصحف (mushafta böyle yazıldı)³⁵ ifadelerini kullanarak Mushaf hattındaki yazılışları delil olarak kullanmıştır. Bu konuyla ilgili "فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلْتُ اللَّهَ وَجِهِيَ لِي وَمَنِ اتَّبَعِيَ" (el-Âl-i 'Imrân 3/20) âyeti örnek verilebilir. Tabersî'nin aktarımına göre mezkûr âyette geçen "وَمَنِ اتَّبَعِيَ" ifadesini Âsım, Hamza ve Kisâi "ي" harfinin hazfiyle "وَمَنِ اتَّبَعِنَ" şeklinde kesre harekesiyle yetinerek okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise asıl üzere "وَمَنِ اتَّبَعِيَ" şeklinde "ي" harfinin isbatıyla okumuşlardır. Tabersî "وَمَنِ اتَّبَعِنَ" şeklinde kesre harekesiyle yetinerek "ي" harfinin hazfiyle okuyanların hüccetini اتباعا للمصحف (Mushaf hattına uymak) unsuruyla yapmıştır.³⁶

1.2. Tercihî Hüccetler

Tercihî hüccetler, tespiti hüccetler vasıtasıyla sahihliği tespit edilen kıraatler arasında seçim yapmayı sağlayan delillerdir. Bu hüccetler tespiti hüccetlere dayalı ve müstakil olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır.³⁷ Tespiti hüccetlere dayalı olanlardan isnad ile ilgili olan şöhret hücceti, diğeri ise resm-i Mushaf ile ilgili olan yerel Mushaf hüccetidir. Müstakil hüccetler ise tespit hüccetleriyle alakalı olmayıp kendi başlarına müstakil olarak iki sahih kıraatten birini tercih etmede kullanılan hüccet kategorilerini içermektedir. Bu kategoriler dilsel, nakli, akli ve özel hüccetler olmak üzere dört kısma ayrılmaktadır.³⁸ Tabersî tefsirinde nakli ve dilsel ihticâclar örneğinde tercihî hüccetleri inceleyelim.

1.2.1. Nakli Hüccetler

1.2.1.1. Âyet

Tabersî, tercihî hüccet kategorisinde nakli delillerden ayet ile ihticâcda bulunmuştur. Müfessir, bu metoda geniş bir şekilde yer vermiştir. O, bu metodda âyetin siyak ve sibakından bazen de diğeri âyetlerdeki kullanımlarından örnekler vermiştir. Müfessir, âyetlerden örnek vererek kıraatlerin temellendirmesini yaparken bazen başka bir âyetteki kullanımından örnek vermiştir. "وَسَيَصْلُونَ" (en-Nisâ 4/10) âyetinde geçen "وَسَيَصْلُونَ" ifadesiyle ilgili kıraat farklılığında bu durum söz konusudur. Tabersî'nin nakline göre İbn Âmir ve Âsım'dan rivâyetle Ebû Bekr "ي" harfini zamme ile "وَسَيَصْلُونَ" şeklinde okumuştur. Diğeri kıraat âlimleri ise "ي" harfini fethalı olarak "وَسَيَصْلُونَ" şeklinde okumuşlardır.³⁹ Bu iki kıraati kurrâya nispet ederek aktardıktan sonra Tabersî her iki okuyuşun hüccetini başka âyetlerdeki kullanımdan vermiştir. Müfessir, "ي" harfinin fethalı okunuşunu "اصْلَوْهَا فَاصْبِرُوا" (et-Tûr 52/16), "جَهَنَّمَ" (el-Mücâdele 58/8) ve "إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَحِيمِ" (es-Saffât 37/163) âyetleriyle delillendirmiştir. "ي" harfinin zamme ile okunuşunun hüccetini ise "فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا" (en-Nisâ 4/30) âyetiyle yapmıştır.⁴⁰ Müfessirlerin çoğu tefsirinde bu kıraat farklılığını zikretmişlerdir. Bazı müfessirler sadece okunuşunu zikretmişler⁴¹ bazıları ise Tabersî gibi kıraatin hüccetini başka âyetlerdeki kullanımdan örnek vererek yapmışlardır.⁴² Bu ifadeyle ilgili kıraatler arasında tercih de yapılmıştır. İlk dönem müfessirlerden olan Taberî (ö. 310/923), her iki okuyuşu zikrettikten sonra fethalı okunuşun daha evla olduğunu belirterek tercihin nedenini ise başka âyetlerdeki kullanımdan açıklamıştır.⁴³ Şîf müfessirlerden olan Tûsî de aynı şekilde fethalı

³⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 158-159.

³⁶ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 2: 211. Ayrıca bk. Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kâhire: Dârü'l-meârif, 1119), 222-223.

³⁷ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 403.

³⁸ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 403-405.

³⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*; 227; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 247.

⁴⁰ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 20.

⁴¹ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988), 2: 17; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 32.

⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 455-456; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş, (Riyâd: Dâru Teybe, 1409), 2: 171; Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Lübnan: Dârü'l-fikr, 1981), 9: 209; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 6: 91-92.

⁴³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6: 456.

986 | Nesrişah Saylan. Tabersî'nin Kıraatlerin Hücçetinde Kullandığı Delillerin İncelen-mesi
okunuşun daha kuvvetli olduğunu bu ifadenin diğer âyetteki kullanımından delil getirerek açıklamıştır.⁴⁴ Tabersî ise kıraatler arasında herhangi bir tercihte bulunmamış sadece kıraati ve hücçetini zikretmiştir. Genellikle Tûsî'nin tefsirinden etkilendiği belirtilen Tabersî görüldüğü üzere kıraatle ilgili nakillerde bazen ondan farklı olmuştur.

1.2.1.2. Hadis

Tabersî, tercihi hücçet kategorisinde nakli delillerden Hz. Peygamber'in sözleriyle de ihticâcda bulunmuştur. Bu metotta müfessir, kıraat ilgili vecihleri zikrettikten sonra hadisten istidlâlde bulunarak bu vecihleri açıklamıştır. Bu konuyla ilgili "وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ" (el-Bakara 2/61) âyeti örnek verilebilir. Tabersî, mezkûr âyette geçen "النَّبِيْنَ" kelimesinin Medine ekolü tarafından "النَّبِيِّنَ" şeklinde hemzeli okunduğunu zikrettikten sonra kıraatin hücçetini Ebû Ali'nin (ö. 377/987) görüşüyle şöyle aktarmıştır: "Bu ifadeyi hemzeli olarak okuyanlar bu okuyuşun nedenini kelimenin aslının bu şekilde olmasıyla açıklamışlardır. Nitekim Hicaz ekolü her zaman kelimelerindeki hemzeyi tahkikli olarak okumuşlardır. Buna delil olarak da "Bir kişi Hz. Peygamber'e 'selam sana ey Allah'ın Nebisi "يا نبي الله" şeklinde "نبي" lafzını hemzeli olarak söylemiş buna karşılık Hz. Peygamber bu kelimenin doğrusunun "يا نبي الله" şeklinde hemzesiz olduğunu belirterek o kişiye cevap vermiştir" şeklindeki hadis rivâyetini getirmişlerdir. Bu hadis rivâyetinin isnad açısından zayıf olduğu "يا خاتم النبياء إنك مرسل بالحق خير" şeklinde Hz. Peygamber'i medheden bu şiirle delillendirilmiştir. Çünkü burada "النبياء" kelimesi hemzeli olarak kullanılmıştır. Hemzesiz okuyanlar bu durumu fiilin son harfinin illetli olmasıyla açıklamışlardır. Bu şekilde hemze tahkik ile okunmamıştır. "صفي" "اصفياء", "غني اغنياء", "الهدى الإله هداكا" lafızlarında da bu durum söz konusudur. Bu lafızlar tekil konumunda olduklarında hemze ibdâl edilmiştir.⁴⁵ Bu kelimenin hemzeli okunduğunda "انبا" "haber verdi" fiilinden türediği; hemzesiz okunduğunda ise "نبا ينبا نبوة" ifadesinden türediği ve "yükselmek" manasına geldiği de söylenilmiştir.⁴⁶ Görüldüğü üzere "النَّبِيِّنَ" kelimesinin hemzeli okunup okunmamasıyla ilgili kıraat farklılığını zikreden müfessir bu kıraatin hücçetini nakledilen hadis rivâyetiyle izah etmiştir. Tabersî'nin kıraatlerin ihticâcında kullandığı deliller kendinden sonraki müellifler tarafından kendisi kaynak gösterilerek aktarılmıştır. Nitekim Kurtubî (ö. 671/1273), söz konusu ifadeyle ilgili kıraatin hücçetini nakledilen hadis rivâyetiyle aktarmış ve kaynak olarak Tabersî'ye de işaret etmiştir.⁴⁷ Bu durum Tabersî'nin zikrettiği kıraat vecihleri konusunda kendisinden sonra gelen âlimlere kaynaklık ettiğini göstermektedir.

1.2.1.3. Kıraat

Tabersî, tercihi hücçet kategorisinde nakli delillerden kıraatlerle de ihticâc da bulunmuştur. Bu metotta müfessir, kıraatleri naklettikten sonra "وهو قراءة" ifadesiyle sahabe ve tabiünun okuyuşlarını zikretmiştir. Tabersî, bazen mütevatir kıraatlere yani seb'a ve aşere kurrasına nispet edilen okuyuşları bazen de şâz olarak nitelediği okuyuşları zikrettikten sonra sahabe ve tabiünun kıraatleriyle bu okuyuşları desteklemiştir. Örneğin Tabersî "نَحْرَقَهُ" (et-Tâhâ 20/97) ifadesiyle ilgili aşere kurrasından Ebû Ca'fer'in okuyuşunu zikrettikten sonra sahabeden Hz. Ali ve Abdullah b. Abbas'ın kıraatleriyle bu okuyuşu destekleyerek şöyle demiştir: "Ebû Ca'fer "ن" harfini fethalı, "ح" harfini sakin ve "ر" harfini şeddesiz olarak "نَحْرَقَهُ" şeklinde okumuştur.⁴⁸ Bu okuyuş Hz. Ali ve İbn Abbas'ın kıraatidir. Bu okuyuşa göre kelime

⁴⁴ Tûsî, *et-Tibyân*, 3: 125.

⁴⁵ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 1: 164-165.

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2: 30-31; Zeccâc, *Me'ani'l-Kur'ân*, 1: 145; Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 1: 101; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 156-157; Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî b. Atiyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed, (Beyrût: Dâru'l-kütüb'il-ilmîyye, 2001), 1: 155. Şiî müfessirlerden Tûsî bu kıraat farklılığını zikretmemiştir. Tûsî, *et-Tibyân*, 1: 279.

⁴⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 2: 157.

⁴⁸ İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 322; Bennâ, *İthâf*, 388.

"birbirine sürttüm, törpüledim" anlamına gelmektedir. Arapların, işitilecek bir biçimde dişlerini birbirine gıcırdattı, ifadeleri de buradan gelmektedir. Bu kıraate göre âyetin anlamı "biz onu eğelerle törpüleyeceğiz" şeklindedir."⁴⁹

Müfessir, tabiûnun okuyuşundan da delil getirerek kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu konu ile ilgili "فَقَالُوا هَذَا لِلَّهِ بِرْ عَمِهِمْ" (el-Enâm 6/136) âyeti örnek verilebilir. Tabersî'nin aktarımına göre mezkûr âyette geçen "بِرْ عَمِهِمْ" kelimesini Kisâî "بِرْ عَمِهِمْ" şeklinde "ز" harfinin zammesiyle okumuştur.⁵⁰ Bu kıraat A'meş'in (ö. 148/765) okuyuşudur. Diğer kıraat âlimleri ise "ز" harfinin fethasıyla okumuşlardır. Tabersî kıraat vecihlerini zikrettikten sonra bu iki okuyuşun nedenini lehçe farklılığıyla açıklamıştır.⁵¹ Örnekte de görüldüğü gibi Tabersî kıraati seb'a imamlarından Kisâî'nin okuyuşunu zikrettikten sonra tabiûn âlimlerinden Yahya b Vessab ve A'meş'in de kıraatinin bu şekilde olduğunu belirterek Kisâî'nin kıraatini desteklemiştir. Şîî müfessirlerden Tûsî bu okuyuş farklılığını sadece Kisâî'ye nispet ederek vermiş ve bu kıraatin tevcihini lehçe farklılığıyla açıklamıştır.⁵² Begavî (ö. 516/1122) de benzer şekilde bu kıraatin tevcihini lehçe farklılığıyla yapmıştır.⁵³

1.2.1.4. Şiir

Tabersî, tercihi hüccet kategorisinde nakli delillerden Arap şiirlerinden de geniş bir şekilde faydalanmıştır. Bu bağlamda "هَذَاكَ تَبْلُو كُلُّ نَفْسٍ مَا سَلَفَتْ" (Yûnus 10/30) âyeti örnek verilebilir. Tabersî'nin aktarımına göre söz konusu âyette geçen "تَبْلُوا" ifadesini Âsım dışındaki Kûfe ekolü, Revh ve Zeyd "ت" harfi ile "تَبْلُوا" şeklinde okumuşlardır. Abdullah b. Mesûd'un kıraatinin de bu şekilde olduğu ifade edilmiştir.⁵⁴ Diğer kıraat âlimleri ise "ب" harfi ile "تَبْلُوا" şeklinde okumuşlardır.⁵⁵ Abdullah b. Abbas'ın da kıraatinin de "تَبْلُوا" şeklinde olduğu söylenilmiştir.⁵⁶ Bu okuyuşa göre kelime imtihanını verecek anlamına gelmektedir. Yani herkes hayır ve şer olarak işlemiş olduklarının, önceden yaptıklarının karşılığını görecektir. Nitekim "مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ" (ez-Zilzâl 99/7) âyetlerinde de aynı anlam söz konusudur. "تَبْلُوا" okunuşuna göre kelime okumak, tilavet etmek manasına gelmektedir. Bu anlama delil olarak "فَأُولَئِكَ يَفْرَعُونَ كِتَابَهُمْ" "onlar kitaplarını okurlar" (el-İsrâ 17/71) ve "أَقْرَأْ كِتَابَكَ" "Kitabını oku" (el-İsrâ 17/14) şeklindeki âyetler verilebilir. Bu okuyuşa göre kelimenin tabi olmak, peşine gitmek anlamına geldiği de söylenilmiştir. Nafilere uyduğunda söylenen "تلا الفريضة النفل" "Farza ve sünnete tabi ol" ifadesi de bu bağlamdadır. "على ظهر عادي كان أرومه رجال يتلون الصلاة قيام" "Basit işlerle uğraşan kişilerin işaretleri namazın akabinde namaz kılan erkekler gibidir" "قد جعلت دلوئ تستتليني ولا أحب تبع القرين" "Benim kovam beni arkasından sürükledi (ağırlığından dolayı) ben arkadaşının peşine takılmak istemem" şiirlerinde geçen "يتلون" ve "تستتليني" ifadeleri de bu anlamda kullanılmıştır.⁵⁷ Müfessirlerden Zeccâc (ö. 311/923) da kıraatin tevcihini Arap şiirinden delil getirerek yapmıştır.⁵⁸ Diğer müfessirler ise bu ifade ile ilgili kıraat farklılığını zikrederek okuyuşa göre âyetin yorumunu yapmışlardır. Onların zikrettikleri Tabersî'nin aktardıklarıyla örtüşmektedir.⁵⁹

⁴⁹ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 7: 38-39; Bu kıraat için ayrıca bk. Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'* (Kahire: Mektebetü'l-mütenebbî, ts), 92; Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Muhtesab fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kur'ân ve'l-îzâhi anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şiblî, (Kahire: Meclisü'l-A'la li's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1994), 2: 14; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19: 132.

⁵⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 270; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 263; Bennâ, *İthâf*, 274.

⁵¹ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 4: 127.

⁵² Tûsî, *et-Tibyân*, 4: 285.

⁵³ Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 3: 192.

⁵⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 463.

⁵⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 325; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 283; Bennâ, *İthâf*, 311-312.

⁵⁶ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 463.

⁵⁷ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 5: 138.

⁵⁸ Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'ân*, 3: 17.

⁵⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 463; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12: 173-174; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 4: 131-132; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 17: 89; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10: 489.

1.2.1.5. Akvâlû'l-Arab

Tabersî, tercihi hüccet kategorisinde nakli delillerden Arapça deyimlerden de faydalanmıştır. Bu konuyla "إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَّا" "Onlar, Allah'ı bırakıp ancak dişilere tapıyorlar" (en-Nisâ 4/117) âyetinde geçen "إِنَّا" kelimesiyle ilgili kıraat farklılığı örnek verilebilir. Tabersî'nin aktarımına göre şâz kıraatlerde Hz. Âişe'den (ö. 58/678) nakille Nebî (s.a.s.) "ت" harfini "ن" harfinden önce "إِنَّا" ve "إِنَّا" şekillerinde okumuştur. İbn Abbas'tan ise "إِلَّا أَنَا" ve "إِلَّا أَنَا" şeklinde iki okuyuş aktarılmıştır. Atâ b. Ebî Rabbâh'ın (ö. 114/732) ise "إِلَّا أَنَا" şeklinde "ت" harfini sakın okuduğu nakledilmiştir.⁶⁰ Kıraatleri okuyanlara nispet ederek aktardıktan sonra Tabersî, bu okuyuşların hüccetini kelimenin yapısından ve Arapça deyimden örnek vererek açıklamıştır. Müfessir, "أَنْ" kelimesinin "وَتَنْ" lafzının çoğulu olduğunu ve aslının "وَتَنْ" lafzı olan bu kelimedeki "و" harfinin hemze'ye kalbedildiğini ifade etmiştir. Müfessir, bu duruma benzer olarak Arapça kelimelerden "وَعَدَ أَعْدَ وَجْهَ أَجْوَهِ" kelimelerini örnek vermiştir. "أَنَا" kelimesinin ise "سَيْفَ أُنَيْتِ الْحَدِيدِ" şeklindeki Arapça deyimde olduğu gibi "أُنَيْتِ" lafzının çoğulu olduğunu belirtmiştir.⁶¹ Bu kelimenin "إِنَّا" lafzının çoğulu olduğu da söylenilmiştir.⁶² Görüldüğü üzere Tabersî, Arapça kullanımdan örnekler vererek kıraatin temellendirmesini yapmıştır. Müfessir, bu hücceti açıklarken kaynağı zikretmemiş ama İbn Cinnî'den (ö. 392/1001) bu kıraatin hüccetini kaynak olarak almıştır. Bu durum onun bazen kaynakları zikretmediğini göstermektedir. Müfessirlerin çoğu bu kıraat farklılığını zikretmiştir. Onlardan bir kısmı mezkûr âyette geçen söz konusu ifadenin putlar anlamında olduğuna delil olarak İbn Abbâs'ın "إِلَّا أَنَا" "Yalnız putlara" şeklindeki okuyuşunu zikretmişlerdir.⁶³ Diğer bir kısmı ise Hz. Âişe'nin "إِلَّا أَوْثَانِ" "yalnız putlara taparlar" şeklindeki okuyuşunu bu tevilin doğruluğuna delil olarak getirmişlerdir.⁶⁴

1.2.2. Dilsel Hüccetler

Kıraatlerin tevcihinde kullanılan delillerden bir diğeri dilsel hüccetlerdir. Kıraatler, Arapça olarak nazil olan Kur'an-ı Kerim'in lafzıyla alakalı olduğundan Arap dili ile irtibatlıdır. Tabersî, kıraat vecihlerinin tevcihinde Arap diline ait olan sarf ve nahiv kaideleri, lehçesel farklılıklar gibi unsurlardan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Müfessir, kelimelerin manalarıyla beraber lafzi özelliklerine de vurgu yaparak, Arapça dilbilgisinden faydalanmış; kıraat vecihleriyle alakalı sarfî ve nahvî izahlarda bulunmuş ve bu vecihlerle ilgili dilsel kuralları açıklamıştır. Bu konuyla ilgili örnekler alt başlıklarla verilecektir.

1.2.2.1. Sarf ve Nahiv Kuralları

Tabersî, kıraat farklılıklarına göre kelimenin sarf ve nahiv açısından konumunu belirterek kıraatlerin ihtiacını Arapça kaidelerle de yapmıştır. "لَتَرْوُنَّ الْجَحِيمَ" "And olsun, o cehennem muhakkak göreceksiniz" (et-Tekâsür 102/6) âyeti, bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müfessir, söz konusu âyette geçen "لَتَرْوُنَّ" fiiliyle ilgili kıraat farklılığını şöyle aktarmaktadır: "İbn Âmir ve Kisâî "ت" harfini zammeli olarak "لَتَرْوُنَّ" şeklinde okumuşlardır.⁶⁵ Bu okuyuş Hz. Ali'den (a.s.) rivâyet edilmiştir. Bu kıraate göre anlam and olsun cehennem size gösterilecektir, şeklindedir. Diğer kıraat âlimleri ise "cehennemi göreceksiniz" anlamında "لَتَرْوُنَّ" olarak okumuşlardır.⁶⁶ Tabersî, bu okuyuş farklılığını kıraat âlimlerine nisbet ederek aktardıktan sonra kıraatin hüccetini şöyle açıklamıştır: "Bir meful olarak müteaddî/geçişli olan fiil "رَأَيْتَ الْهَيْلَالَ" "hilali gördüm" şeklinde okunur. Fiile hemze aktarıldığında "رَأَيْتَ زَيْدًا الْهَيْلَالَ" örneğinde olduğu gibi başka bir meful eklenilir. Bu fiil, meful üzere bina edilirse yani meçhul

⁶⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî'l-Kur'ân*, 35; İbn Cinnî, *el-Mühteseb*, 1: 198-199.

⁶¹ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 159-160. Bu kıraat için ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 198-199.

⁶² Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 3: 159-160; Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 289.

⁶³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1: 288-289; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 2: 288.

⁶⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 486-490; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11: 46; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 7: 133; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 3: 367-368.

⁶⁵ Bu ifadenin "لَتَرْوُنَّ" şeklinde hemzeli okunduğunu da zikredilmiştir. Ancak nahivcilerin bu okuyuşu uygun görmedikleri de belirtilmiştir. Zeccâc, *Ma'âni'l-Kur'an*, 5: 358.

⁶⁶ Tabersî, *Mecmeu'l-beyân*, 10: 331. Bu kıraatle ilgili ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'*, 695; İbnü'l-Cezerî, *en-Nesr*, 2: 403; Bennâ, *İthâf*, 597.

yapılırsa “أوري زيد الهلال” “Zeyd’e hilal gösterildi” şeklinde olur. “أَتَرُونَ الْجَجِيمَ” okunuşu da böyledir.”⁶⁷ Görüldüğü üzere Tabersî, Hz. Ali’ye nispet edilen bu okuyuşun tevcihini fiilin yapısı yani farklı vezinlerle okunuşu ve buna göre cümle içinde konumu ve irabı hakkında açıklamalarda bulunarak yapmıştır.⁶⁸

1.2.2.2. Lehçesel Farklılıklar

Lehçe, kişinin doğduğu ve içinde yetiştiği ortamda elde ettiği dil manasındadır.⁶⁹ Lehçe, dilin farklı bölgelerde siyasi, tarihi, kültürel ve sosyal sebeplerle süreç içerisinde şekil, ses ve kelime zenginliği bakımından büyük farklılıklarla birbirinden ayrı bulunan kolların her biridir.⁷⁰ Her dil için geçerli olan lehçesel farklılıklar Arapça için de söz konusudur. Hz. Peygamber’in (s.a.s.) Kureyş kabilesinden olması sebebiyle bu lehçeyle Kur’an’ın tilaveti arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Kur’an-ı Kerim’de bu lehçenin dışında diğer lehçeler de zikredilmektedir. Nitekim Kur’an-ı Kerim’in *yedi harf* üzere inzâlini ifade eden nakl de kıraat vecihlerinin lehçeler ile olan alakasını ortaya koymaktadır. Çünkü *yedi harf* ifadesiyle ilgili ileri sürülen görüşlerden biri de Kur’an’ı Kerim’in çeşitli Arap lehçelerine göre indirildiğidir.⁷¹ Tabersî, kıraatlerin tevcihinde lehçelerden delil getirmiştir. Bu metotta bazen aktardığı kıraatleri izah ederken bu tür farklı okumaların Kureyş, Hicaz, Huzeyl ve Temîm lehçeleri olduğunu ifade ederek hangi lehçe olduğunu zikretmiş bazen de lehçesel farklılıktan oluşan iki ayrı kullanım olduğunu belirtmekle yetinmiştir. Müellif, kıraat ihtilaflarıyla ilgili Kureyş,⁷² Hicaz,⁷³ Temim,⁷⁴ Kinâne,⁷⁵ Hüzeyl⁷⁶ ve Ukayl⁷⁷ kabilelerinin lehçelerini zikretmiştir. Bazen lehçe ifadesini kişiye nispet ederek vermiştir. Örneğin “طه” (Tâhâ 20/1) ifadesinin tefhîm ve fethalı okunmasıyla ilgili kıraat farklılığını zikrederken tefhîm ile okunuşunun Nebi’nin (s.a.s.) lehçesi olduğunu belirterek kişiye nispet etmiştir.⁷⁸

Tabersî’nin kıraatlerin tevcihinde lehçesel farklılığa dayanan kullanım olduğunu zikretmesiyle ilgili “فَابِعْتُوا أَحَدَكُمْ بَوْرَقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ” “Şimdi siz birinizi şu gümüş para ile kente gönderin” (el-Kehf 18/19) âyeti örnek verilebilir. Tabersî’nin aktarımına mezkûr âyette geçen “بَوْرَقِكُمْ” kelimesini Ebû Amr, Ebû Bekr, Hamza ve Halef “ر” harfini sakın olarak “بَوْرَقِكُمْ” şeklinde okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise “بَوْرَقِكُمْ” şeklinde “ر” harfini kesralı olarak okumuşlardır.⁷⁹ Bu ifade ile ilgili kıraatin hüccetini lehçe farklılığıyla izah eden Tabersî, bu kelimenin dört lehçeyle okunuşu olduğunu belirtmiştir. “بَوْرَقِكُمْ” şeklinde “و” harfinin fethalı “ر” harfini kesralı okunması ki bu asıldır. “و” harfinin fethalı “ر” harfinin sakın okunması, “و” harfinin kesralı “ر” harfinin sakın okunması ve idğam ile okunmasıdır.⁸⁰ İlk dönem müfessirlerden Ferrâ (ö. 207/822), bu kelimeyle ilgili kıraat farklılığını zikrederken Arapların kullanımında bu ifadenin sakın ve kesralı okunmasının olduğunu belirtmiş ve buna benzer

⁶⁷ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 10, 331.

⁶⁸ Bu kıraatle ilgili diğer tefsir kaynakları için bk. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3: 288. Begavî, *Me’âlimu’t-tenzîl*, 8: 518; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6: 425.

⁶⁹ Cevherî, *es-Sihâh*, 2: 339; İbn Manzûr, *Lisanü’l-arab*, 5: 4084.

⁷⁰ Hasan Eren - Nevzat Gözaydın, *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 2: 961.

⁷¹ Bedreddîn Muhammed b. Abdullâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi ülümi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrâhîm, (Kâhire: Mektebetu Darü’t-Turâs, ts.), 1: 217-218; Celaleddîn Abdürrahmân b. Ebî Bekr Süyûtî, *el-itkân fi ülümi’l-Kur’ân* (Medine: Merkezü’d-Dirâseti’l-Kur’âniyye, 1426), 1: 306-333; Salih Subhî, *Mebâhîs fi ülümi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dârü’l-İlim li’l-Melayîn, 1977), 101-116; Abdurrahman Çetin, *Kur’an-ı Kerim’in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 26-207.

⁷² Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 1: 35

⁷³ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 1: 35; 3: 293; 7: 6, 83; 8: 66, 156.

⁷⁴ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 3: 293; 7: 83; 8: 66.

⁷⁵ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 4: 193.

⁷⁶ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 4: 193; 5: 291-292;

⁷⁷ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 5: 127.

⁷⁸ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 7: 6.

⁷⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’*; 389; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2: 310; Bennâ, *İthâf*, 365.

⁸⁰ Tabersî, *Mecmeu’l-beyân*, 6: 246.

990 | Nesrişah Saylan. Tabersî'nin Kıraatlerin Hücçetinde Kullandığı Delillerin İncelen-mesi olarak "كَبِدْ كَبِدْ كَبِدْ كَلِمَةٌ كَلِمَةٌ" şeklinde kelimelerini vermiştir.⁸¹ Taberî de söz konusu ifadeyle ilgili kıraat farklılığının lehçesel ihtilafa dayandığını belirterek bunların manaları aynı lafızları farklı olan kelimeler olduğunu ifade etmiştir.⁸² Şifî müfessirlerden Tûsî de benzer açıklamalarla kıraatin izahını yapmıştır.⁸³

SONUÇ

Şiânın önde gelen âlimlerinden biri olan Tabersî, çeşitli ilim dallarındaki yetkinliği nedeniyle müfessir, muhaddis ve fakih olarak nitelendirilmiştir. İslami ilimlerde birçok eser kaleme alan müfessirin tefsir alanında yazmış olduğu *Mecmeu'l-beyân* adlı eseri önemli teliflerinden biridir. Bu tefsirinde kıraatlere çok geniş bir şekilde yer vermiştir. Süre içinde alt başlıklarla hemen hemen her âyette geçen kıraatleri okuyanlara nispet ederek aktardıktan sonra "hüccetühü" ifadesiyle kıraatlerin hüccetini zikretmiştir. Tabersî'nin kıraatlerin zikredildiği hemen hemen her yerde dilsel ve nakli hüccetlerle onları delillendirdiği tespit edilmiştir. Onun kıraatlerin hüccetinde nakli delillerden okuyuşun sıhhatinin tespitinde önemli bir işlevi olan isnad zincirine yer verdiği ve hemen hemen kıraat vecihlerinin çoğunluğunu okuyanlara nisbet ederek aktardığı tespit edilmiştir. Ayrıca Tabersî'nin Şifî imamlarından olan Ca'fer b. Muhammed es-Sâdık'ı Hamza'nın kıraatinin isnadında zikrettiği ve bu durumun onun mensup olduğu düşüncenin etkisini kıraatin isnadını zikrederken de yansıttığını göstermiştir.

Tabersî, kıraatleri naklederken onların hüccetinde bazı deliller kullanmış ve kıraatlerin temellendirmesini bu çerçevede yapmıştır. Müfessir, kıraatlerin ihticâcında tespiti hüccetlerden isnad ve resm-i Mushaf unsurlarından faydalanmıştır. Tercih hüccetlerden ise nakli delillerden âyet, hadis, kıraat, şiir ve akvâlü'l-Arab'dan faydalanmıştır. Müfessir, âyetle ilgili bazen âyetin siyak ve sibakından bazen de diğer âyetteki kullanımlarından delil getirmiştir. Kıraatlerden ise sahabe ve tabiûnun okuyuşundan delil getirerek kıraatin tevcihini yapmıştır. Tabersî, tercihi hüccetlerin bir diğer kategorisi olan dilsel delillerden de geniş bir şekilde faydalanmıştır. Bu bağlamda müfessirin sarf ve nahiv kaideleri ve lehçesel farklılıklardan faydalandığı tespit edilmiştir. Bu yönüyle Tabersî'nin *Mecmeu'l-beyân*'ı Arap dilinin çeşitli kullanımları ile lehçe farklılıklarının tespiti açısından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifin esmâu'l-müellifin ve âsaru'l-musannifin*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1955.
- Begavî Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd. *Me'âlimu't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr, Osman Cum'a Dâmiriyye ve Süleyman Müslim el-Harş. Riyâd: Dâru Teybe, 1409.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeate aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve tabakâtü'l-müfessirin*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfûr Attârî. Beyrût: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1085.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Eren, Hasan- Gözaydın, Nevzat. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1983.
- Hânsârî, Mirzâ Muhammed Bâkır el-Musevî. *Ravdâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât*. Tahran: Müessesetü İsmailiyyan, ts.

⁸¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2: 137. Bu kıraat için bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3: 275; Begavî, *Me'âlimu't-tenzil*, 5: 160; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 572-573.

⁸² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15: 212.

⁸³ Tûsî, *et-Tibyan*, 7: 23.

Nesrişah Saylan. The Review of Evidences That al-Tabarsî Used in The Argument of ... 991

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecfz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdü's-Selâm Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001.
- İbn Ebî Meryem, Nasr b. Alî eş-Şirâzî. *el-Mûdâh fi vucûhi'l-kirâati ve ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân Kubeysî. Cidde: Cemââtü'l-Hayriyye, 1414/1993.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedf'*. Kahire: Mektebetü'l-mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlu'd-Dîn b. Muhammed, *Lisânü'l-arâb*, 6 cilt. Kahire: Darü'l-Meârif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb' fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dârü'l-meârif, 1119.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsuddîn Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ. Beyrût: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- İsfahânî, Mirza Abdullâh Efendi. *Riyâzu'l-ülemâ ve hıyâzü'l-füdelâ*. Kum: 1403.
- Kâtib Çelebi (Hacı Halîfe), Mustafa b. Abdullâh. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübî'l-Arabiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle 1376/1957.
- Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Hüseyinî el-Âmilî. *A'yânu's-şîa*. Beyrût: Dârü't-Teâruf, 1403/1983.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemu'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hatta el-asri'l-hadîr*. y.y.: Müessesetü Nüveyhidu's-Sekafiyye, 1403/1983.
- Öztürk, Mustafa. "Şif-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Lübnan: Dârü'l-fikr, 1981.
- Saylan, Nesrişah, "Tabarsi Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi" Türk Kültürü ve Hacı Bektaşî Veli Dergisi 87 (2018).
- Subhi, Salih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-ilm li'l-Melayin, 1977.
- Süyûtî, Celaluddin Abdurrahman b. Ebi Bekir. *el-itkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Medine: Merkezü'd-Diraseti'l-Kur'aniyye, 1426.
- Şelebî, Abdülfettâh İsmâil. *el-İhticâc li'l-kirâât*. y.y.: Mecelletü Bahsi'l-İlmi ve't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Taberî, Ebû Cafer b. Cerîr Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dârü'l-hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Alî Fazıl b. Hasan. *Mucmeu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrût: Dârü'l-murtezâ, 1427/2006.
- Tefrîşî, Seyyid Mustafa b. el-Hüseyin el-Huseynî. *Nakdü'r-ricâl*. Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 1418.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 10 cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kıraat Terimi Olarak Hüccetin Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". İslami Araştırmalar Dergisi 17/1, (2004).
- Yılmaz, Musa Kazım. "Tabresî ve Tabatabâî'de İmâmîyye Tefsiri", Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1985.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Mektebet-ü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. Kahire: Mektebetü Dari't-Türas, ts.
- Zirikî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmusu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrût: Dâru İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
Aralık / December 2019, 23 (2): 993-1008

Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo Novel

Adnan Arslan

Dr. Öğr. Ü., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Arap Dili ve Belâgati Ana Bilim Dalı
Asistant Professor, Bilecik Şeyh Edebali U, Faculty of Islamic Sciences, Division of Basic
Islamic Sciences, Departman of Arabic Language and Rhetoric
Bilecik, Turkey
adnan.arslan@bilecik.edu.tr
orcid.org/0000-0002-3989-6612

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 18 Şubat / February 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 03 Haziran / June 2019

Cilt / Volume: 23 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 993-1008

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Atıf / Cite as: Arslan, Adnan. "Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı [The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo Novel]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 993-1008. <https://doi.org/10.18505/cuid.528677>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: Some of the human needs are more important than others in order to be inevitable. One of these needs which cannot be avoided is the need for belonging to any authority. Whatever the name, religion, nation, homeland, flag etc. all these concepts are the reflections of the sense of belonging that comes with human existence. This article will discuss how Kuwaiti novelist Saud Alsanousi reflects the crisis of a child who is born from a secret relationship with a Filipino woman's son who came to Kuwait as a housekeeper in Kuwait. When he returned to Kuwait, where he carried his passport and felt himself unfamiliar in the Philippines because of his physical structure and the Arabs, he was again excluded by his relatives because of his Filipino mother. The novel tries to draw attention to the socio-economic problems of workers coming from South East Asia to the Gulf countries, especially from the character of Jose, who has a nauseous mood due to the uncertainty between Philippine-Kuwait and Christian-Muslim affiliations. The introduction of foreign workers who constitute more than half of the population in the Gulf countries will be reviewed. Afterwards, a short summary of the novel will be given and the main theme of the lack of disability will be analyzed.

Summary: In 1973, Syria and Egypt started a air strike against Israel in order to recover their lost territory in the previous wars and their reputation in the international area. Some Western countries -especially the United States- have shown all kinds of military aid to Israel in the face of this attack. Thanks to these aids the Syrian and Egyptian armies have not achieved their intended goals. This attitude of Western countries to Israel has attracted the reaction of other Gulf countries -especially the Saudi administration- which has a large amount of oil reserves. Gulf countries -which have not gotten a strong military option- tried to use the oil in their hands for the first time as a political trump card. These oil-exporting countries have reduced oil production in response. As a result, the economies of Western countries which were industrialized and dependent on oil have been negatively affected by this decision. In contrast, Gulf States have gained a sudden and massive fortune due to oil prices rising three or four times. The Gulf States, which have led this wealth to development in many areas like education, health, urbanism, etc. The need for qualified staff in these fields was supplied by other Arab countries such as Egypt, Syria, and Sudan. However, as the years passed oil prices decreased and so oil revenues decreased. This reduction led the Gulf States -which have only oil-based economies- to look for cheaper labor. While the foreign employment provided from the Arab countries previously later this need has begun to supply from far East Asian countries which are economically very weak. Vast number of employees emigrated to the Gulf countries to work in the labor service sector with very low wages especially from the Philippines, Indonesia, Bangladesh, and Malaysia. This segment -which has employed with very low wages- has been subjected to injustice and discrimination. The injustices faced by the Far East Asian foreign labor force deprived of social rights have been the subject of many painful stories over time. The modern novel -which aims to reflect the life and the human being with all its details- has reflected the stories of the victims of that employers. Saq al-Bamboo (Bamboo Bar) is one of these novels which has published by Kuwaiti writer Saud Alsanousi in 2012. Within a short time after the publication of the work the novel was interested in the Arab world and in 2013 he was awarded the International Arabic Novelist Prize. The novel is consisting of five chapters and each chapter is divided into three sections 1,2,3... The author conveys the crisis of unetnicity from Jose's character who was born from a Filipino mother and a Kuwaiti father. A translator named Ibrahim Selâm -which is a translation of the souvenirs and diaries belonging to Jose from the Philippine language to Arabic is intended to increase the realism of the work. Josephine -who came to Kuwait to work from the Philippines- was settled in 1985 in one of the country's most reputable families. The old woman who owns the house has a son named Rasheed. Rasheed was interested in Josephine who worked as a servant in their house and he married her with a secret marriage. Because the marriage of a Kuwaiti man and a foreign woman who was working as a housekeeper in Kuwait is accepted as a great shame that will cast a shadow on the dignity and honor of the family the marriage which was concealed by the couple inside and outside of the house, which could only come together with

Adnan Arslan. The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo... | 995

privacy has appeared after months. Rasheed -who was expelled from the house with Josephine- has temporarily found another house. Rasheed and his wife, who thought that his mother's attitude would change as their children were born have disappointed. Rasheed after realizing that his mother would never be satisfied, finally lost his ability to resist this crisis and sent his wife back to. With this development the problem of-identity crisis of Jose's character is dealt with in a multi-faceted way. Jose, who left his age with his mother from Kuwait, had suffered from familial negativities that had passed through Kuwait years later in his twenties, and "familial negativities through his return to Kuwait and depressions caused by the sense of belonging. In an interesting coincidence when he met Gassân, one of the closest friends of Jose's father in the Philippines, he returned to his dream Paradise 'Kuwait". The journey from Jesus who has known as "Arabo to "Jesus" started with great hope because he was born from a Kuwaiti father in his own near the Philippines and likened to Arabs alike. But perhaps more of the crisis in the Philippines is waiting for him in Kuwait. Because his father was killed during the years when the Iraqi army occupied Kuwait. Although his father's mother welcomed Jose at first, exclusionary attitude towards foreigners in Kuwait caused her to take a negative attitude towards here grandson. The work is a continuation of the tradition of novels of criticism of the Arab society that has been going on for almost a century. The fact that novel was able to make deep psychological analyzes with his comprehensible language and simple style without being ambiguous and to keep the tension alive by leaving the problems at the end of the episodes and thus to provide immersion in this way reinforced the fictional soundness of the work. The novel also presents fictional material within the Arab society for the researchers in the field of religion psychology and sociology of religion, in order to show how a non-Muslim feels among the Muslim society.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Modern Arab Novel, Saud Alsanousi, Saq al-Bamboo, Etnisite.

Suûd es-Sen'ûs'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

Öz: İnsanın hadsiz ihtiyaçları içerisinde bir kısmı kaçınılmaz olma bakımından diğerlerinden çok daha önceliklidir. Aciz ve zayıf olarak yaratılmış insan tabiatının kaçınılması mümkün olmayan bu ihtiyaçlarından birisi de onun herhangi bir mercie ait olma (aidiyet) ihtiyacıdır. Adı ne olursa olsun; din, millet, vatan, bayrak vb. tüm bunlar insanın varoluşu ile beraber gelen aidiyet duygusunun yansımalarıdır. Bu makale Kuveytli roman yazarı Suûd Sen'ûs'nin Sâku'l-bâmbû romanında Kuveyt'e ev hizmetçisi olarak gelen Filipinli bir kadının, ev sahibesinin oğlu ile nikâhlı ama gizli bir ilişkiden dünyaya gelen bir çocuğun bunalımlarını nasıl yansıttığını ele alacaktır. Çocuk fiziki yapısı ile Araplara benzediği için Filipinler'de kendini yabancı hissederken, pasaportunu taşıdığı Kuveyt'e yıllar sonra geri döndüğünde de bu kez Filipinli olmasından dolayı akrabaları tarafından dışlanmıştı. Roman, Filipin-Kuveyt ve Hristiyan-Müslüman aidiyetleri arasındaki belirsizlikten dolayı bulantılı ruh hali taşıyan Jose karakteri özelinden Güney Doğu Asya'dan Körfez ülkelerine rızık telaşı için gelen işçilerin sosyoekonomik sorunlarına dikkat çekmeye çalışmaktadır. Girişte Körfez ülkelerinde nüfusun yarısından fazlasını teşkil eden yabancı işçilerin bu ülkelere geliş hikâyesine göz atılacaktır. Daha sonrasında ise kısaca romanın özeti verilecek ve ana teması olan "aidiyetsizlik bunalımı" tahlil edilecektir.

Özet: Suriye ve Mısır 1973 yılında daha önceki savaşlarda kaybettikleri topraklarını ve uluslararası sahnede rencide olan itibarlarını geri almak için İsrail'e karadan ve havadan saldırı başlatmıştır. Bu saldırı karşısında İsrail'in zor durumda kalacağını anlayan başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere bazı batılı ülkeler İsrail'e her türlü askeri yardımı göstermiştir. Bu yardımlar sayesinde Suriye ve Mısır orduları hedefledikleri amaçlarına ulaşamamıştır. Batılı ülkelerin İsrail'e göstermiş oldukları bu tutum elinde büyük miktarda petrol rezervi bulunan başta Suudi yönetimi olmak üzere diğer körfez ülkelerinin tepkisini çekmiştir. Elleriinde askeri olarak pek güçlü bir seçenek bulunmayan körfez ülkeleri ellerindeki petrolü ilk defa politik bir koz olarak kullanmayı denemişlerdir. Petrol ihraç eden bu

996 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûs'ın Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

lkeler tepki olarak petrol üretimlerini azaltmışlardır. Bunun bir sonucu olarak ham petrol fiyatları yükselmiş ve sanayileşmiş ve dolayısıyla da petrole bağımlı hale gelmiş batılı ülkelerin ekonomisi bu karardan olumsuz etkilenmiştir. Buna karşılık olarak Körfez lkeleri petrol fiyatlarının üç dört kat yükselmesinden dolayı ani ve devasa bir servete kavuşmuştur. Elde ettikleri bu serveti pek çok alanda kalkınmaya yönlendiren Körfez lkeleri yabancı iş gücüne ihtiyaç duymuştur. Eğitim, sağlık, şehircilik vb. alanlarda ihtiyaç duyulan kalifiye eleman ihtiyacı ilk etapta Mısır, Suriye, Sudan gibi diğ er Arap ülkelerinden karşılanmıştır. Ancak yıllar ilerledikçe petrol fiyatlarında gerileme yaşanmış ve dolayısıyla da petrol gelirleri azalmıştır. Bu azalma sadece petrole dayalı ekonomileri olan Körfez ülkelerini daha ucuz iş gücü aramaya sevk etmiştir. İlk başta Arap ülkelerinden sağlanan yabancı istihdam, yönünü ekonomik olarak çok zayıf durumda olan Uzak Doç u Asya ülkelerine çevirmiştir. Başta Filipinler olmak üzere Endonezya, Bangladeş ve Malezya gibi ülkelerden çok düşük ücretle işçi hizmet sektöründe çalışmak için Körfez ülkelerine göç etmiştir. Çok düşük ücretlerle çalıştırılan bu kesim haksızlıklara ve ayrımcılıklara maruz kalmıştır. Sosyal haklardan mahrum bırakılan Uzak Doç u Asya kökenli yabancı iş gücünün karşı karşıya kaldığı haksızlıklar zaman içerisinde pek çok acı verici hikâyelerin de konusu olmuştur. Hayatı ve insanı tüm ayrıntıları ile yansıtmayı amaç edinen Modern roman, mağdur ve mazlum bu kesimin hikâyelerini tema edinmiştir. Kuveytli yazar Suûd es-Sen'ûs'ın 2012 yılında yayımladığı Sâku'l-Bâmbû (Bambu Çubuğ u) romanı bu romanlardan biridir. Eser yayımlandıktan kısa bir süre içerisinde Arap dünyasında ilgiye mazhar olmuş ve 2013 yılında Uluslararası Arap Romancıları ödülüne layık görülmüştür. Beş bölüm ve bir "son"dan oluşan romanda her bir bölüm kendi içerisinde 1,2,3... şeklinde başlıklara ayrılmıştır. Orta hacimli kabul edebileceğimiz eserde yazar, Filipinli bir anne ve Kuveytli bir babadan dünyaya gelen Jose'nin dilinden "vatansızlık"ın bunalımını, otobiyografik bir atmosferde aktarmaktadır. Jose'ye ait hatıra ve günlüklerin İbrahim Selâm adında bir çevirmenin Filipin dilinden Arapçaya tercüme edilmiş olarak gösterilmesi hatta eserin girişinde bu çevirmene ait özgeçmiş içeren bir önsözün bulunması eserin gerçekçiliğini artırmak amaçlı olduğ u düşüncesini uyandırmaktadır. Filipinlerden çalışmak için Kuveyt'e gelen Josephine, 1985 yılında ülkenin en saygın ailelerinden birinin yanına yerleştirilmiştir. Evin sahibi olan yaşlı kadının Raşit adında bir ođ lu bulunmaktadır. Raşit, evlerinde hizmetçi olarak çalışan Josephine'e ilgi duymuş ve onunla ülkemizde "imam nikâhı" olarak bilinen bir nikâhla gizlice evlenmiştir. Zira Kuveyt'te evde hizmetçilik yapan bir yabancı kadınla Kuveytli bir erkeğin evlenmesi ailenin saygınlığına ve şerefine gölge düşürecek büyük bir ayıp kabul edilmektedir. Ev içinde ve dışında ancak gizlilikle bir araya gelebilen çiftin gizledikleri evlilik en nihayetinde aylar sonra ortaya çıkmıştır. Josephine ile birlikte evden kovulan Raşit kendine geçici olarak başka bir ev bulmuştur. Çocuklarının doğması ile birlikte annesinin tavrının değ işeceğini düşünen Raşit ve eşi hayal kırıklığına uğramıştır. Daha sonra annesinin asla razı olmayacağını anlayan Raşit en sonunda yaşadığı bu bunalımlı vaziyete direnme gücünü kaybetmiş ve eşini çocuğ uyla beraber Filipinler'e geri göndermiştir. Bu gelişmeyle birlikte Jose ya da diğ er adıyla İsa'nın, -kurgunun özellikle masaya yatırdığı- "kimlik bunalımı" sorunu çok yönlü olarak ele alınmaktadır. Henüz yaşını doldurmadan Kuveyt'ten annesi ile beraber ayrılan Jose'nin yıllar sonra yirmili yaşlarda tekrar "vatan özlemi" ile Kuveyt'e dönünceye kadar geçen sürede başından geçen "ailevi olumsuzluklar" ve "yerli yerince oturamamış, merciini bulamamış aidiyet duygusunun kendisinde meydana getirdiğ i bunalımlar" romana ayrıntılı ve derinlikli olarak yansıtılmıştır. İlginç bir rastlantı sonucu Filipinler'de Jose'nin babasının en yakın arkadaşlarından Gassân ile tanışması ile hayalindeki Cennet "Kuveyt"e dönüş gerçekleşmiştir. Filipinler'de kendi yakın çevresinde Kuveytli bir babadan dünyaya geldiğ i ve sima olarak da Araplara benzediğ i için "Arabo" olarak anılan "İsa'nın "Jose"ya doç ru yolculuğ u büyük bir ümitle başlamıştır. Ancak Filipinler'de yaşadığı bunalımın belki de daha fazlası Kuveyt'te kendisini beklemektedir. Zira babası Irak ordusunun Kuveyt'i işgal ettiğ i yıllarda öldürülmüştür. Babasının annesi her ne kadar torunu "Jose"yi ilk başta sıcak karşılamış olsa da Kuveyt'te yabancılara karşı uygulanan dışlayıcı tavır onu kendi kanından olan torununa karşı olumsuz tavır sergilemesine neden olmuştur. Eser, neredeyse bir asırdır devam eden "Arap toplumu eleştirisi romanları" geleneğinin devamıdır. Gayet anlaşılır dili ve muğlaklıktan uzak

Adnan Arslan. The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo... | 997

sade üslubu ile derin psikolojik analizlerde bulunabilmesi ve epizot sonlarında sorunları çözümsüz bırakarak gerilimi canlı tutması ve bu şekilde sürükleyiciliği sağlaması eserin kurgusal sağlamlığını pekiştirmiştir. Aynı zamanda bir Gayr-i Müslim'in Müslümanlar arasında kendisini nasıl hissettiğini ya da hissedebileceğini göstermesi açısından roman, din psikolojisi ve din sosyolojisi alanında araştırma yapanlar için Arap toplumu içerisinde kurgusal malzeme sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgati, Modern Arap Romanı, Suûd Sen'ûsî, Sâku'l-Bâmbû, Aidiyet.

GİRİŞ

1973 yılında Enver Sedat yönetimindeki Mısır ve Hafız Esat liderliğindeki Suriye tarafından İsrail'e karşı ansızın başlatılan askeri operasyon haberini duyan on binlerce kilometre ötedeki vasıfsız bir Filipinli için bu savaşın belki de pek bir haber değeri yoktu. İsrail'i vurmak için havalandırılan Mısır ve Suriye Hava Kuvvetleri'ne ait savaş uçaklarının milyonlarca Uzak Doğu Asyalıyı üç beş yıl sonra Körfez ülkelerinin hava limanlarına indirecek binlerce uçak seferinin habercisi olduğu muhtemeldir ki kimsenin aklından bile geçmezdi. Bu savaşta Araplara karşı İsrail'e destek çıkan Batılı ülke yönetimleri ve halklarına karşı körfez ülkelerinin petrolü cezalandırıcı bir silah olarak kullanmasının sonucunda yıllar sonra Arapların kendi ülkelerinde azınlık durumuna düşecek derecede demografik yapılarının değişeceği öngörülemez kadar uzak bir ihtimaldi. Fakat tüm saydıklarımızın fitilini ateşleyen olaylar silsilesi 1973 Arap-İsrail savaşının patlak vermesi ile başlamıştır.

6 Ekim 1973 tarihinde Suriye ve Mısır, 1967 ve sonrasında Arap-İsrail savaşlarında kaybettikleri topraklarını ve itibarlarını geri almak için Yahudiler için kutsal bir gün olan Yom Kippur bayramında İsrail'e saldırmıştı.¹ Bu savaşın sonucunda Suriye olmasa da Mısır önceki savaşlara göre nispi bir başarı elde etmiş ve sonuçta Mısır Sina'yı geri almıştı.² Bu savaşta ABD açık bir şekilde İsrail'in yanında durmuş, lojistik destek vermek için İsrail'e hava koridoru açmıştı.³ ABD ve Batılı ülkelerin pervasız bir şekilde İsrail'e destek vermesi petrol ihraç eden Arap ülkelerini kızdırmıştı. Buna tepki olarak 1973 yılında OAPEC (Petrol İhraç Eden Arap Ülkeleri) petrol ambargosu uygulayarak petrol üretimini azaltma yoluna gitmişti. Bu tepki, petrol fiyatlarının bir yıl içerisinde dört katına çıkması ile petrol ithal eden sanayi ülkelerinde ekonomik krizlere yol açtığı gibi petrol ihraç eden körfez ülkelerine devasa petrol gelirlerinin girmesine neden olmuştur. Başta ABD olmak üzere Kanada, İngiltere ve Hollanda ekonomileri OAPEC üyelerinin "politik bir baskı" olarak petrol ambargosu kararıyla son derece olumsuz etkilenmişlerdi. ABD'de akaryakıt karne ile verilmeye başlanmış, 1973-1974 yılları arası New York Borsası 100 milyar dolar kaybetmişti. Hollanda hükümeti elektrik sarfiyatında tasarrufa gidilmesi yönünde girişimlerde bulunmuştu. Akaryakıt istasyonlarında kilometrelerce kuyruklar oluşmuştu. Hatta karayollarında hız limitinin 90 kilometre ile sınırlandırılmasının mazisinin petrol sarfiyatının daha aza indirilmesi için bu ülkelerde uygulanan tasarruf tedbirine dayandığı ifade edilmektedir.⁴

1973 petrol ambargosunun petrol ithal eden ülkelere pek çok ekonomik dezavantajı olduğu gibi petrol ihraç eden ülkelere de korkunç petrol geliri girişi kaydedilmiştir. Petrole olan küresel ihtiyacı daha net bir şekilde gören OAPEC üyeleri, politik bir baskı unsuru olarak petrole sahip oluşlarının kısa vadede büyük bir avantaja dönüştürmede başarılı olmuşlardır. Varil başına fiyatı birden dört katına çıkan petrol ile aniden ülkelere giren milyarlarca doları

¹ Mahmut Torlak, *Siyonizmin Penceresinden Arap - İsrail Çatışmalarının Orta Doğu'daki Güç Dengesine Yansımaları*, (Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi, 2010), 68.

² Tayyar Arı, *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset Savaş ve Diplomasi*, 5. Baskı, (Bursa: MKM yayınları, 2012), 320.

³ Ersin Embel, "Avrupa İçin Ortak Dış Politika Oluşturma Sürecindeki İlk Adımlar: 1973 Arap-İsrail Savaşı Ve Avrupa Birliği", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (2014), 84.

⁴ Salih Öztürk, Selin Saygın, "The Economic Effects Of The 1973 Oil Crisis and Stagflation Case", *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12, 4.

998 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûs'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

değerlendirebilmek için şehirleşme ve alt yapı başta olmak üzere hayatın pek çok alanında ani bir kalkınma kat etmişlerdir.⁵ Bu ani kalkınmanın gerektirdiği işgücünün yerli olanaklarla karşılanmasının imkânsızlığı ister istemez yabancı işgücüne kapıların sonuna kadar açılması sonucunu beraberinde getirmiştir. Sonraki yıllarda baş döndürücü bir hızla yükselecek bina ve sosyal tesisler ve genişleyecek şehirlerden daha önce ülkenin sağlık ve eğitim gibi alanlarında ihtiyaç duyulan kalifiye personel ihtiyacı önce diğer az gelişmiş Arap ülkelerinden karşılanmıştır. Suriye, Mısır, Sudan gibi Arap ülkelerinde yetişmiş kalifiye öğretmen, doktor, mühendis, hukukçu ve akademisyenler dalga dalga Körfez ülkelerine göç etmişlerdir. Körfez ülkelerine doğru gerçekleşen bu ilk göç akımında gelen işgücünün -ülkeye giren korkunç petrol geliri ile orantılı olarak- dolgun ücretli istihdam edildiği kaydedilmektedir.⁶

Diğer taraftan petrol ambargosu ile neye uğradığını şaşırın sanayileşmiş Batılı ülkeler, kısa süre içerisinde birbirleriyle kenetlenmiş ve krizle baş etmenin çarelerini aramışlardır. Kendilerini ansızın gelen bir krizin içinde bulan bu ülkeler, petrole alternatif enerji kaynakları konusunda birbirleriyle fikir alışverişi yapmışlar ve uygulanan ambargonun zararlarını telafi edecek çözüm yollarının peşine düşmüşlerdir. Bu çabalar karşılıksız kalmamıştır. Ambargodan kısa bir süre sonra üye ülkeler arasında enerji işbirliği ve desteği sağlamak amacıyla 1974'de Milletlerarası Enerji Ajansı kurulmuştur. Nükleer enerji santralleri gibi petrole alternatif diğer enerji kaynaklarının geliştirilmesi, daha az yakıtla çalışan motorların üretilmesi ve Hazar Denizi, Kafkaslar, Alaska gibi Körfez dışı petrol kaynaklarının bulunması gibi çözüm yollarıyla 1973 petrol krizini en az zararla atlattırmayı başarmıştır. OPEC'in petrol ithal eden ülkeleri cezalandırmak için başvurduğu ambargo deyim yerinde ise Batılı ülkeler tarafından fırsata dönüşmüş ve kendi aralarındaki dayanışmaya kuvvet vermiştir. 1973 petrol krizi, birbirlerine olan ihtiyaçlarını anlamalarına vesile olmuş ve başka çözüm yolları konusunda hassasiyet kazandırmıştır.⁷

Sanayi ülkelerinin tasarruf, dayanışma ve alternatif yollara başvurması ile toparlanmaya başlamasına karşılık Körfez ülkelerinin alışkın oldukları aşırı şişirilmiş petrol fiyatları elde ettikleri petrol gelirleri yıllar içerisinde kalkınmaları hız kesmeye başlamıştır. Petrol fiyatları normal seviyelere doğru geriledikçe doğal olarak gelirleri de dramatik olarak azalmıştır. Bunun bir yansıması olarak artık Körfez ülkeleri ihtiyaç duydukları iş gücünü karşılamak üzere nitelikli Arap iş gücünün yerine çok daha ucuz Uzak Doğu Asya kökenli vasıfsız işçilere yönelmiştir. Yıldan yıla katlanarak Kuveyt ve Katar gibi bazı Körfez ülkelerinde yerli Arapları kendi vatanlarında demografik açıdan neredeyse azınlık seviyesine düşürecek bu ikinci göç dalgasının aktörü bu sefer Hindistan, Filipinler, Endonezya vb. ülke vatandaşları olmuştur. Körfez ülkelerinin yıllara göre demografik yapısına ilişkin resmi istatistikler -bir ülkenin ulusallığı açısından- inanılması zor tablolar ortaya koymaktadır. 2010 yılı resmi istatistiklerine göre Suudi Arabistan'da yabancılara göre ülke vatandaşlarının oranı ülke nüfusunun %66'sı, Bahreyn'de %45'i, Kuveyt'te %31,5'i ve en düşük oranla Katar'da sadece %13'ünü oluşturmaktadır. Buna göre 2.3 milyonluk Katar'da sadece 250 bin Katarlı ve 3,8 milyonluk Kuveyt'te ise sadece 1,2 milyon Kuveytli yaşamaktadır.⁸

⁵ Emrah Utku Gökçe, "Suudi Arabistan'da Arap Baharını Engelleyen İç Dinamikler", *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* (2/2), 46.

⁶ Adnan Ferhan Al Jewarin, "Immigration and Labor Policies and Its Impact on Citizens Unemployment in GCC", *Mecelltu'l-iktisâdi'l-Halfî*, 24 (2013), 7.

⁷ 1973 Petrol krizinin nedenleri ve sonuçları hakkında kapsamlı bir çalışmalar için Bkz. Ramazan Mut, *Ortadoğu'da Ekonomi – Politik Bir Kırılma Noktası: 1973 Petrol Krizi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010); İbrahim Aytekin, *Petrol Krizi Sonrasında Seçilmiş Dünya Ülkelerinin Ortadoğu Politikaları: Oyun Teorisi Uygulaması*, (Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, 2014); James D. Hamilton, "Historical Oil Shocks", *Handbook of Major Events in Economic History* 22 (2010): 1-51; Giovanni Covi, "Puzzling Out The First Oil Shock History", *Politics and the Macroeconomy in a Forty-Year Retrospective, Forthcoming in History of Economic Thought and Policy* 2 (2015): 1-40.

⁸ Salem Khalaf, "Körfez Ülkelerinde Nüfus Dengesizliği Ve Güvenlik Sorunu", 328-354, erişim: 18.02.2019 <http://www.bilgesam.org/incele/1795/-korfez-ulkelerinde-nufus-dengesizligi-ve-guvenlik-sorunu/#.XGpsN0xL3w>.

Adnan Arslan. The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo... | 999

Bu ülkelerde yaşayan yoğun yabancı iş gücünün kaçınılmaz varlığı ve bu varlığın beraberinde gelen sorunlar pek çok akademik araştırmanın konusu olmuştur.⁹ Ülke sınırları içerisinde bu kadar yabancıların bulunmasının ulusal güvenlik ve sosyal yaşam açısından pek çok mahzurları bulunmaktadır. Yabancı işçiye bu denli bir ihtiyacın ülkeyi siyasi açıdan dış müdahalelere daha açık hale getirmek, kültürel kimlik ve medeni özgünlüğü zedeleyecek yabancı varlığa müsait hale gelmek, yerel beşeri kaynakları atıl bırakmak ve nihayetinde siyasi istikrarı ve ulusal bütünlüğü de sarsabilecek eşişe doğru sürüklenmek gibi pek çok vaki ve muhtemel sonuçları olabileceği üzerinde durulmaktadır.

Son yıllarda petrol fiyatlarında yaşanan düşüşler dikkatleri bu yabancı varlığa çevirmiş, Kuveyt¹⁰ ve Suudi Arabistan gibi ülkelerde yabancı iş gücünü ülkelerine geri döndürmek ve yerli istihdamı artırmak için radikal adımlar atılmıştır.¹¹ Ancak ne olursa olsun bu rakamlara kadar yükselmiş bir işgücünü çok aşağılara çekmek uzun vadede dahi mümkün görülmemektedir.¹²

Körfez ülkelerindeki yabancı işgücünün varlığından kaynaklanan vaki ve muhtemel sorunları pek çok açıdan ele alan akademik çalışmaların yanı sıra¹³ az da olsa bu kesimin işçi hakları bağlamında maruz kaldıkları haksızlıklar, yerli halktan kaynaklanan sosyal baskılar ve önemlisi de insan hakları özelinde karşılaştıkları ayrımcı tutumlar masaya yatırılmış ve incelenmiştir.¹⁴

Bir lokma ekmeğe ve insan onuruna yakışan bir yaşam standardı için vatanlarını terk ederek on binlerce kilometre kat eden bu kesimin gurbet topraklarında yaşamış oldukları pek çok sorundan bahsedilmektedir. Zira Körfez ülkeleri vatandaşlarının sahip olduğu ortalama gelir düzeyi ve özlük hakları ile kıyaslanamayacak derecede düşük ücretlerle çalışan bu kesimin çoğu kez ailelerini terk ederek maişet için bu ülkelere gelmeyi tercih etmeleri kendi ülkelerinde ekonomik koşulların zaten pek iç açıcı olmadığını göstermektedir. Anlaşılan körfezde düşük ücretle çalışmayı göze alarak gelen bu kimselerin herhangi bir pazarlık gücü de bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunların kendi ülkelerindeki yaşam koşullarının

⁹ Örneğin Halid Nâcim ez-Zehrâni Riyad özelinde yabancı işçilerin suça karışması hakkında bir saha çalışması yapmıştır. Halid Nâcim ez-Zehrâni, Eseru'l-imaleti'l-vâfide, (Yüksek Lisans Tezi, Câmiatu Nâyif el-Arabiyye li'l-ulûmi'l-emniyye, Riyad, 1426-1427). Garbî Muhammed yabancı işçilerin Körfez ülkelerinde mevcut yoğunluğu ile bulunmalarının olumsuz etkilerine dair bir makale kaleme almıştır: Garbî Muhammed, "el-İn'ikâsâtü's-selbiyye li'l-imaleti'l-ecnebiyye alâ düveli meclisi't-teâvuni'l-Halici", *Mecelletu'l-fikr* 107-135, erişim: 18.02.2019 <http://fdsp.univ-biskra.dz/images/revues/mf/r10/rrerbi.pdf>. Bu makalenin kaynakçasından konu ile ilgili pek çok akademik çalışmaya ulaşmak mümkündür.

¹⁰ DEİK (Dış Ekonomik İlişkiler Kurulu)'nun 2015 yılı Kuveyt ülke bültenine göre Kuveyt devleti yabancı istihdamı azaltma planı çerçevesinde "Her yıl özel sektörde çalışan yabancı işçilerin %10'unun Kuveytlilerle değiştirilmesi düşünülmektedir. Bunun için de Kuveytli çalıştıran özel sektör kuruluşlarına teşvikler verilmesi" hedeflenmiştir. DEİK, Kuveyt Ülke Bülteni, (Nisan 2015), 5.

¹¹ Örneğin Suudi Arabistan'da son yıllarda "Suudileştirme" politikası çerçevesinde yabancı şirketlere Suudi vatandaşı çalıştırma şartı koşulmuştur. Suudi Arabistan Doğal Taş Sektörü Ülke Raporu, 3, erişim: 18.02.2019 <http://www.imib.org.tr/wp-content/uploads/2014/09/Suudi-Arabistan-Ülke-Raporu.pdf>.

¹² Yabancı işgücünün Suudi Arabistan toplumu ve devleti üzerindeki olumsuz etkileri hakkında ayrıntı için bk. Onur Bilgen, "Petrol Ve Suudi Arabistan: Bir Lütf Mu Yoksa Bela Mı?", *Akademik Orta Doğu* 5/1 (2010): 25-42.

¹³ Körfez ülkelerindeki yabancı işgücü varlığı birden çok sorun bağlamında akademik çalışmalara konu olmuştur. Örneğin Mâhir Mahmûd Umeyra, Körfez ülkelerindeki aşırı yoğunluktaki yabancı işgücünün diğer olumsuzluklarından ayrı olarak Fasih Arap dili üzerinde de menfi etkileri olduğuna dair bir makale kaleme almıştır. Yine Semer bint Alî b. Abdillâh Suudi toplumunda ev hizmetçiliği ve çocuk bakıcılığı yapan yabancılar hakkında bir araştırma hazırlamıştır. Bu çalışmaların kaynakçalarında konu ile ilgili tatminkar sayıda literatüre ulaşmak mümkündür.

¹⁴ Yabancı işgücü hakkında kapsamlı bir çalışma için bk. Abdurrahman Ali Abdurrahman Bâşin, *el-İmâletu'l-ecnebiyye ve eseruhe'l-ictimâi fi mintakati'l-Halici'l-Arabi*, (Kahire: Mektebetu Medbûli, 1997).

1000 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı
olumsuzluğunu göz önünde bulundurarak mecburiyetlerini fırsata çevirmeyi mübah gören bir zihniyetin iş sözleşmelerinde egemen olduğu maalesef acı da olsa bir gerçektir.

Hayatın acılarını tüm çıplaklığı ile yansıtmayı amaçlayan roman türü, bu kez körfez ülkelerinde ekmek derdine düşmüş milyonlarca yabancı işçinin kronikleşmiş sorunlarına objektifini çevirmiştir. Bu konuda pek çok Arap romanı kaleme alınmıştır.¹⁵ Totaliter Ortadoğu rejimlerinde çoğu zaman ezilen ve haksızlığa maruz kalan kesimlerin seslerine kulan veren modern Arap romanı milyonlara yabancı işçiye haksızlık yapmamış, onların da dertlerine eğilerek yaşadıkları sorunlara dikkat kesilmiştir. Bu konu etrafında yazılmış pek çok romana şahit olmaktayız. Bu çalışmada söz konusu roman özelinde “aidiyetsizlik bunalımı” olgusu ele alınacaktır.

1. SÂKU'L-BÂMBÛ

Kur'ân'da “zayıf” olarak yaratıldığı ifade edilen insan, (en-Nisâ 4/28), varlığını sürdürrebilmesi için de hayat boyu sürekli bir şeylere ihtiyaç duyacak “fakir” bir varlıktır. (el-Fâtır 35/15) Onun var olmak için kendi cinsinden bir anne ve babaya muhtaç olmasından vefat ettiği kendisini defnedecek kişilere ihtiyaç duymasına kadar varlığının, sürekli bir muhtaçlıklar sarmalında devam edebilmesi onun varoluşsal bir hususiyetidir. Bu yüzden insanın ne olduğu sorusuna verilen felsefi cevaplar çoğu kez onun “sosyal bir varlık” olduğu ile ilgili olmuştur.¹⁶ Yaratılış itibarıyla zayıf ve fakir olan insan “medeni” olmak zorundadır. Kur'ân'ın, “Sizi eşler halinde yarattım.” (en-Nebe' 78/89); “Sizi birbirinize imtihan vesilesi kıldık.” (el-Furkân 25/20); “Ünsiyet edesiniz diye sizden eşler yarattı.” (er-Rûm 30/21); “Sizi kabile kabile yarattık.” (el-Hucurât 49/13) gibi insanın sosyal olma yönüne vurgu yapan âyetlerinin insanın bu aciz ve zayıf oluşuna işaret ettiği söylenebilir. İbn Haldun'a göre “*İnsan tabiatı, her ne kadar diğer varlıklardan üstün vasıflarla donatılmış olsa da toplumsal yaşam insan için zorunlu bir ihtiyaçtır. Fiziksel ve bilişsel üst özelliklere sahip olması yalnız bir hayat sürmesine yetmemekte ve başkalarıyla ilişki kurmadan var olmayı bile başaramayacağı gerçeğini değiştirememektedir.*”¹⁷ Benzer bir yaklaşımla Alman filozof Heidegger de “Dasein” olarak kavramlaştırdığı insanın temel varlık yapısının “belirli bir toplumda var olmak” olduğunu belirtmiştir.¹⁸ Ona göre “*Dasein'in dünyası birlikte-dünyadır (mitwelt). İçinde varolmak demek, başkalarıyla birlikte olmak demektir.*”¹⁹

İnsanın başkaları ile var olma ihtiyacının bir yansıması olarak insanlık tarihi boyunca farklı lafız ve terkiplerle de olsa “etnisite” kavramının süre geldiği bilinmektedir. Bireyin varoluşsal “acizlik” ve “fakirlik” özelliklerinin doğal bir sonucu olan “etnisite/aidiyet/mensubiyet”, *geçmişten günümüze, cemaatten cemiyete doğru bir toplumsal yapı çizgisinde bireylerin her zaman başkalarına ihtiyaç duymasının*²⁰ kavrama bürünmüş halidir. Batıda Yunan uygarlığının temelini oluşturan “polis devlet”lerindeki küçük sınıflamalardan Fransız ihtilali ile patlak veren ulusçuluk ve milliyetçilik akımlarına kadar;²¹ Hint toplumunun iskeletini teşkil eden kast sisteminden²² Şa'b, kabile, imâre, batn, fahz, fasile gibi sosyal sınıflara ayrılan

¹⁵ Bu çalışmalar hakkında bk. Muhammed Abdullah el-Mutavvi', *Bahsu'l-imâleti'l-vâfide: Dirâsetun süsyülüciyye li'l-kıssati'l-kasira fi'l-İmârât*, (Birleşik Arap Emirlikleri: İttihâdu ve Kuttabu ve Udebâu'l-İmârât, 1989); Abdülfettâh Sabrî, *el-İmâletu'l-vâfide ve eseruhâ fi'l-edebi'l-İmârâti* (Kahire: ed-Dâru's-sekâfiyyeti li'n-neşr, 2008).

¹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Trc. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997), 10.

¹⁷ Gülüşan Göcen, “İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan”, *Toplum Bilimleri Dergisi* 7 (2014), 177.

¹⁸ Haluk Aşar, “Heidegger Ve Sartre Felsefesinde “Kaygı” Ve “Bulantı” Kavramlarının Analizi”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (Bahar 2014), 88.

¹⁹ Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*. Trc. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora Kitaplığı; 2008), 124.

²⁰ Duygu Alptekin, *Toplumsal Aidiyet Ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011).

²¹ Şükrü Nişancı, “Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni”, *KAÜ İİBF Dergisi* 6/9 (2015): 195-224.

²² Esra Büyükbahçeci, “Hint'te Kast Sisteminin İlk İzleri Ve Hint Edebiyatındaki Yeri”, *DTCF Dergisi*, 56/2 (2016): 238-255.

Adnan Arslan. The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo... | 1001

Arap kabile yapısına kadar²³ belirli ortak ve bütünleştirici bir unsur etrafında insanların tarih boyu kendi içinde gruplara ayrıldığı görülmüştür. Bütüne dâhil olma, toplu olana eklemleme, güçlü olanla bütünleşme ve nihayet zayıflığından kurtularak güvenliğini temin etme gibi kolektif aidiyet duyguları, aileden başlayarak etnik kimlik, din, vatan gibi sosyal farklılıkları zorunlu kılmaktadır.²⁴

Araştırmamıza konu olan *Sâku'l-bâmbû* romanı, Jose adında bir gencin işte bu aidiyet duygusunu yaşayamamasından kaynaklanan bunalımı üzerinde durmaktadır. Kuveytli romancı Suûd es-Sen'ûsî'nin 2012 yılında yayımladığı bu roman, Körfez ülkelerinde yaşayan milyonlarca Asyalı "gurbetçi" gerçeğini kendine özgü bir biçimle yansıtmakta başarılı olmuştur. Bu başarısı 2013 yılı Uluslararası Arap Romancıları ödülüne layık görülmesi ile taçlanmıştır.²⁵ Burada romanın "bunalım" olgusu üzerindeki yoğunlaşması ele alınacaktır.

2. SÂKU'L-BÂMBÛ'NUN ÖZETİ

Beş bölüm ve bir "son"dan oluşan romanda her bir bölüm kendi içerisinde 1,2,3... şeklinde başlıklara ayrılmıştır. İlk baskısı 2012 yılında ed-Dâru'l- Arabiyye li'l-ulûm nâşirûn tarafından gerçekleştirilen roman kapak hariç 396 sayfadır. Orta hacimli kabul edebileceğimiz eserde yazar, Filipinli bir anne ve Kuveytli bir babadan dünyaya gelen Jose'nin dilinden "vatansızlık"ın bunalımını, otobiyografik bir atmosferde aktarmaktadır. Jose'ye ait hatıra ve günlüklerin İbrahim Selâm adında bir çevirmenin Filipin dilinden Arapçaya tercüme edilmiş olarak gösterilmesi hatta eserin girişinde bu çevirmene ait özgeçmiş içeren bir önsözün bulunması eserin gerçekçiliğini artırmak amaçlı olduğu düşüncesini uyandırmaktadır. Anlatı her ne kadar birinci tekil şahsın bakış açısı ile olsa da aslında hâkim bakış açısı ile kurgunun aktarıldığı anlaşılmaktadır. Romanın bir bütün halinde hatıra, mektup, günlük gibi geçmişe ait parçalı belgeleri kronolojik sırayı takip ederek aktarması, yarım kalmış bir olayı daha sonra gerçekleştiren diğer bir olayla silsile halinde tamamlaması, eseri -modern romanda eleştiri konusu yapılan- kafa karışıklığına neden olan olay karmaşasından uzak tutmuştur. Diğer taraftan ilginç olayların merakâver sonuçlarını sürekli sonraki bölümlere bırakarak sürükleyiciliği sağlaması eserin kayda değer kendine bağlayıcı özelliğini öne çıkarmıştır. Zaten roman türü yapıtlardan en çok beklenen ve beğeni alan özellik de kurgunun sürekli "ilginç oluş"u temin etmesi ve merak duygusunu canlı tutması olduğu bilinmektedir.²⁶ Aynı şekilde modern romanı klasik romandan ayıran en keskin farklardan birisinin onun ilgi odağının; genelden özele, toplumdaki bireye, tabulardan başkaldırıya dönüşü olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Klasik romanda hâkim inanışlar ve toplumsal kabuller karşısında bireyin itaatkarâne rolünü yerine getirmesine karşılık modern romanda, bu hâkim inanış ve kabullere isyan eden, kendine biçilen gündemi reddederek kendi rolünü kendi belirlemek isteyen; farklı olabilmenin, özgürce hareket edebilmenin tadına varmayı arzulayan karakterler vardır.²⁸ Bu itibarla *Sâku'l-bâmbû*, okuyucuda kafa karışıklığına neden olan modern romanın girift, karmaşık ve sonuçsuz olaylar dağınıklığından büyük oranda beri olduğu gibi klasik romanın katı gelenekçi, anlayışsız ve bireyin iç dünyasını ihmal eden sağır ve bencil bakış açısından da uzaktır.

²³ Sami Kılınçlı, "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012): 59. (57-87)

²⁴ Alptekin, *Toplumsal Aidiyet Ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*, 21.

²⁵ Arap romanı alanında önemli bir itibara sahip ödülün 2014 yılı beş kişilik jüri üyesinden birinin Gazi Üniversitesi Arap Dili ve Edebiyatı bölümü akademisyeni Mehmet Hakkı Suçin olması ülkemiz adına kıvanç verici bir gelişmedir.

²⁶ Ünal Aytur, *Henry James ve Roman Sanatı*, 1. Baskı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 15.

²⁷ Zekiye Antakyalıoğlu, *Roman Kuramına Giriş*, 1. Baskı (İstanbul: Sanat ve Kuram Yayınları, 2013), 103.

²⁸ Wayne C. Booth, *Kurmacanın Retoriği*, 1. Baskı (İstanbul: Metis Eleştiri Yayınları, 2012), 35.

1002 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûs'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

Filipinli bir kadın olan Josephine, babası ve kız kardeşi Ayda ile beraber Filipinler'de taşra hayatı yaşamaktadır. Babası emekli bir asker olan Mendoza, askerlik yıllarında yaşamış olduğu olumsuzluklardan epey etkilenmiş ve gittikçe daha da etkisini artıracak olan şizofreni hastalığına yakalanmıştır. Evin geçimi iki kız kardeşin üzerine kalmıştır. Ayda para kazanmak için hayat kadınlığına yönelmiş ve yerli yabancı iş adamları ile gecelik hayat sürerek geçimini sağlamaya çalışmıştır. Babası Mendoza, kızının bu işte çalışmasından memnundur. Kızının eline hayat kadınlığından geçen paraya zorbaca el koymakta ve bu parayı da sonuna kadar dövüş horozlarına ayırmaktadır. Dövüş horozları ile bahislere giren Mendoza, bu parayı da sonuçsuz bir şekilde kumarlarda kaybetmektedir.

Avrupalı yabancı bir iş adamından hamile kalan Ayda, babasının ısrarlarına rağmen çocuğunu aldrmayı reddetmiştir. Babasının kendisinden yine horoza yatırmak için para istemesi sonucu bir anda cınnet geçirmiş ve horozların başını koparmış ve bir daha da babasına iş ve para konusunda itaat etmeyeceğini sert bir şekilde dile getirmiştir. Bu, Ayda'nın babasının tahakkümünden kurtulması adına olumlu bir gelişme olmuştur. Zira Ayda bu olaydan sonra hayat kadınlığını bırakmış ve çocuğunu dünyaya getirerek başka bir işe girmiştir.

Josephine ise köylülerinden birinin aracılığı ile Kuveyt'te hizmetçilik yapmak üzere ülkesinden ayrılmıştır. Güney Asya'dan işçi getiren bir aracı firma ile Kuveyt'e gelen Josephine, 1985 yılında ülkenin en saygın ailelerinden birinin yanına yerleştirilmiştir. Evde kendisine bir oda tahsis edilen Josephine, diğer hizmetçilerle beraber evin temizlik ve yemek pişirmek gibi işlerinde koşturmaktadır. Evin sahibi olan yaşlı kadının evde hepsi henüz bekâr olan üç kızı ve Raşit adında bir oğlu bulunmaktadır. Edebiyata ilgi duyan Raşit, Kuveytli bir muhalif olup gazetelerde eleştirel yazılar yazmaktadır. Evin sahibi olan yaşlı annesi epey otoriter bir kişiliğe sahiptir ve oğlu üzerinde baskın bir tutumu vardır. Mizaç itibarıyla sakin ve ağırbaşlı bir kişiliğe sahip olan Raşit evlerinde hizmetçi olarak çalışan Josephine'e ilgi duymuş ve onunla ülkemizde "imam nikâhı" olarak bilinen bir nikâhla gizlice evlenmiştir. Zira Kuveyt'te evde hizmetçilik yapan bir yabancı kadınla Kuveytli bir erkeğin evlenmesi ailenin saygınlığına ve şerefine gölge düşürecek büyük bir ayıp kabul edilmektedir. Bu gerçeğin farkında olan Josephine ev sahibesinin oğlundan bu nikâhı gizlemesi ricasını kabul etmiştir. Ev içinde ve dışında ancak gizlilikle bir araya gelebilen çiftin gizledikleri evlilik en nihayetinde aylar sonra Josephine'nin her ne kadar gizlemeye çalışsa da iyice belirginleşmiş karnının, Raşit'in annesinin dikkatini çekmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

İlk başta evdeki diğer erkek hizmetçilerden birinden hamile kaldığı zannıyla kadının hışmına uğrayan Josephine'nin daha sonra Raşit'ten hamile kaldığı ortaya çıkınca işler tamamen sarpa sarmıştır. Kadın, haberi oğlundan da teyit ettirince adeta aklını kaybetmiş ve bağımlılık geçirmiştir. Josephine ile birlikte evden kovulan Raşit kendine geçici olarak başka bir ev bulmuştur. Çocuğun doğması ile birlikte tavrının değişeceğini düşünen Raşit, nihayet oğlu dünyaya gelince adını İsa koymuştur. Merhum babasının ismini kendi oğluna koyarak annesinin sakinleşeceğini sanan Raşit, çocukla beraber annesinin evine gitmiş, çocuğu kucağına vermiş ve merakla annesinin tepkisini beklemiştir. Bebeği görür görmez yüzünde şefkatli bir tebessüm ve utangaç bir mutluluk beliren annesinin bu olumlu ilk tepkisi ile umutlanan Raşit'in mutlu bir aile hayali bir anda suya düşmüştür. Zira uzun süredir görüşmediği kız kardeşinin nişanının üstüne gelmiştir. Annesi her ne kadar duygusal olarak yumuşama gösterse de kızının nişanlısının ailesinin oğlundan bu durumundan haberdar olması ile nişanı atarlar kaygısına yenik düşmüş ve oğlunu torunu ile beraber yine reddederek evden kaybolmasını söylemiştir. Daha sonra annesinin asla razı olmayacağını anlayan Raşit en sonunda yaşadığı bu bunalımlı vaziyete direnme gücünü kaybetmiş ve eşini çocuğuyla beraber Filipinler'e geri göndermiştir.

Romanın ilk düğümünün çözüldüğü bu gelişmeyle birlikte Jose ya da diğer adıyla İsa'nın, -kurgunun özellikle masaya yatırdığı- "kimlik bunalımı" sorunu çok yönlü olarak ele alınmaktadır. Henüz yaşını doldurmadan Kuveyt'ten annesi ile beraber ayrılan Jose'nin yıllar sonra yirmili yaşlarda tekrar "vatan özlemi" ile Kuveyt'e dönünceye kadar geçen sürede başından geçen "ailevi olumsuzluklar" ve "yerli yerince oturamamış, merciini bulamamış

Adnan Arslan. The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo... | 1003
aidiyet duygusunun kendisinde meydana getirdiği bunalımlar” romana ayrıntılı ve derinlikli olarak yansıtılmıştır.

İlginç bir rastlantı sonucu Filipinler’de Jose’nin babasının en yakın arkadaşlarından Gassân ile tanışması ile hayalindeki Cennet “Kuveyt’e dönüş gerçekleşmiştir. Filipinler’de kendi yakın çevresinde Kuveytli bir babadan dünyaya geldiği ve sima olarak da Araplara benzediği için “Arabo” olarak anılan “İsa”nın “Jose”ya doğru yolculuğu büyük bir ümitle başlamıştır. Ancak Filipinler’de yaşadığı bunalımın belki de daha fazlası Kuveyt’te kendisini beklemektedir. Zira babası Irak ordusunun Kuveyt’i işgal ettiği yıllarda öldürülmüştür. Babasının annesi her ne kadar torunu “Jose”yi ilk başta sıcak karşılamış olsa da Kuveyt’te yabancılara karşı uygulanan dışlayıcı tavır onu kendi kanından olan torununa karşı olumsuz tavır sergilemesine neden olmuştur. Halalarından birisi Jose’nin Kuveyt’i terk etmesi için her türlü huysuzluğu yapmıştır. Babasının ikinci eşinden çocuğu olan üvey kız kardeşi Jose’yi bağrına basmış olmasına rağmen sosyal baskılar galip gelmiş ve Jose Filipinler’e “İsa”ya geri dönmek zorunda kalmıştır. Hülâsa Filipinler’de Arap asıllı olmasıyla kimlik bunalımı yaşayan İsa, Kuveyt’e dönmesiyle de Filipin asıllı bir Jose olarak sorunlar yaşamış ve kronikleşen aidiyetsizlik hisleri ile geri dönmüştür.

3. SÂKU’L-BÂMBÛ’DA AİDİYETSİZLİK TEZAHÜRLERİ

Karakter analizlerinde derinlikli olmaya ve bu hususta yönlendirici yargılarda bulunmaya özen gösteren Sâku’l-Bâmbû’da anlatının ilk *aidiyetizlik* vurgusu, romanın başkahramanı olan Jose yerine onun dedesi Mendoza karakterinde görülmektedir. Romanın özetine değinildiği girişte de belirtildiği gibi Mendoza, içki, kumar, kendi kızını fuhşa teşvik gibi olumsuz davranışlar gösteren bir asker emeklisidir. Yanlış davranışlarının yanı sıra psikolojik açıdan da kendinde ruhsal hastalıkların emareleri kendinde görülen bulantılı bir karakterdir. Bir günü bir gününü tutmayan darmadağın bir kişiliğe sahiptir. Josephine’e göre onun bu çok kişilikli şahsiyetinin bir anlamı vardır:

“Birden fazla kişiliğe sahip bir erkeğe rastlarsan bil ki o bunlardan birinde kendini arıyordur. Çünkü o henüz kişiliksizdir.”²⁹

Josephine’nin babasından bahisle “erkek” cinsi hakkında genel bir değerlendirmede bulunduğunu gördüğümüz bu cümlelerde, Türkçemizde hakaret maksatlı kullanılan “karaktersiz” ifadesinin felsefi arka planına değinilmekle beraber aynı zamanda “aidiyetsizlik” psikolojisine de imada bulunulduğu söylenebilir. Burada romanın ana konusu olan “vatansızlık” temasının önce, “bireyin kişiliği bağlamında” ele alındığını görmekteyiz. Anlatı bireyin belirli bir vatan aidiyetini yaşayamamasından kaynaklanan maddi manevi sorunları ele almadan önce kişinin *oturmuş bir kişiliğe aidiyetinin olmayışının* üzerinde durmaktadır. O halde insanların parti, cemaat, cemiyet, ırk, vatan, bayrak, millet vb. mensubiyetlerden önce elde etmesi gereken en önemli aidiyeti onun kişiliğidir. Düşünce ve duygularında bir günü bir gününü tutmayan, ne zaman nasıl davranacağı kestirilemeyen ani ve fevri davranışlarıyla çevresini tedirgin eden yanardöner kimselerin en birinci sorunu kişilik aidiyetinin bulunmayışı ya da olgunlaşmayışıdır. Kişinin bir vatana ait olmasından daha önemli olan onun bir kişiliğe sahip olmayışıdır.

Mendoza karakterinin gerçek kişiliğinin ortaya çıkmasının Filipinler’de Hindistan cevizi nektarından elde edilen “Toba” adlı bir alkollü içki ile olduğuna değinilmiştir. Çocuklarına ve torunlarına sert muamele eden, geçimsiz ve huysuz Mendoza’nın gerçek yüzü bu içkiyi aşırı miktarda alıp sarhoş olduğu zamanlarda ortaya çıkmaktadır. Mendoza sarhoş olduğu zaman çocuklar gibi hıçkırır hıçkırır ağlıyor ve “Acizim ben! Çok aciz! Yapayalnızım.” diyerek inliyordu.³⁰

Mendoza’nın onca yaşına rağmen henüz sabit bir kişiliğe sahip olmayışının temelinde yatan sebepler romanda farklı zaman ve bağlamlarda dile getirilmiştir. Örneğin; anlatının

²⁹ Suûd es-Sen’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 1. Baskı (Beyrut: ed-Dâru’l-Arabiyye li’-ulûmi nâşîrîn, 2012), 61.

³⁰ es-Sen’ûsî, *Sâku’l-bâmbû*, 61.

1004 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

ilerleyen sahnelerinde Mendoza ölür. Onun ölümünden kısa bir süre aynı yerleşim yerinde tek başına mahallenin en sevimsiz ve çocuklar tarafından "korkunç" bilinen kadını İnangh da ölmüştür. Jose'yi en çok şaşırtan şey, babasının vefatına hiç ağlamayan hatta cenazesine dahi katılmayan teyzesinin mahallenin "korkunç ihtiyar"ı İnangh'ın ölümüne ağlayarak evine gitmesidir. Burada romanın başından itibaren kendisine önem atfedilerek tutumlarına yer verilen bu yaşlı kadının bir sırrı ortaya çıkacaktır. Zira eve ilk defa korku ile giren Jose duvarda dedesi Mendoza'nın resimlerini görmüştür. Jose şaşkındır. Zira bu kadın dedesi Mendoza'nın annesidir. Jose'ye ve mahalle sakinlerine gizledikleri gerçek böylece açığa çıkmıştır. Anlatı, eserin teması olan "aidiyetsizlik" duygusunu Mendoza üzerinden pekiştirmiş ve Jose'nin yaşadığı kimlik krizine esrarengiz bir efsun katmıştır. Zira Jose'nin yaşadığı bunalım adeta kendisine Mendoza'dan miras kalmış gibidir. Çünkü İnangh'ın ölümü ile ortaya çıkmıştır ki Mendoza da gayr-i meşru bir ilişkiden dünyaya gelmiştir ve babası belli değildir.³¹ Bu önemli ayrıntı ile Mendoza'nın babası belli olmayan torunu Mirria'ya ve yine babası Kuveyt'te olan Jose'ye karşı acımasız ve sert davranışlarının üzerindeki perde aralanmıştır. Dolayısıyla romanın yapısında önemli bir unsur kabul edilen "sebep-sonuç" ilişkisi bu şekilde örülmüş olmaktadır. Buna göre Mendoza'nın hırçın, acımasız ve geçimsiz davranışlarının hatta kazandığının tümünü horoz dövüşü kumarına yatırmasının arka planında yatan psikolojik etkenler onun en başta yaşadığı "aidiyetsizlik duygusu"ndandır.³²

Jose'nin ıstırabını çektiği "aidiyetsizlik" duygusunun en yıpratıcı yanı onun iki hatta Budizm de dâhil olmak üzere üç din arasında kalmasında görülmektedir. Annesi Josephine, çocuğunun nasıl olsa bir gün Kuveyt'e döneceği ve babasının onu Müslüman olarak yetiştireceği düşüncesi ile Hristiyan dinini ona öğretme konusunda ihmalkâr davranmıştır. Onu sadece kiliseye götürmüş, vaftiz yaptırmış ve Jose, Katolik olarak büyümüştür. Ancak daha güzel ahlaklı olduğunu düşündüğü bir arkadaşı vasıtasıyla Budizm'e de sempati duymaya başlamıştır.

Jose'nin aslında anne ve babasından temenni ettiği tek şey en azından aralarında ismi konusunda bir fikir birliği olmasıydı. Ne bir vatani vardı kendisini tamamen ona ait hissedeceği ne de ezberleyebildiği bir milli marşı. Anlatı burada Jose'nin din hususunda yaşamış olduğu belirsizliği gayet veciz bir cümle özetlemektedir:

"Kendimi, mensubu benden başka olmayan bir dinin peygamberi gibi görüyordum."³³

Küçük Jose'nin birbirinden tamamen farklı iki dünyanın insanı olan anne ve babasının kendisini, hayata "aidiyetsiz" bir şekilde salı vermelerinden şikâyetçidir. Aidiyetsizliğin ruhunda uyandırdığı kasavetin bunalımcı havasını tüm hücrelerine kadar hisseden Jose'nin monologları üzerinden anlatı, eserin ana temasını zirveye taşımaktadır. Bir Hristiyan olsaydım; bir Müslüman olsaydım; bir Budist olsaydım; Kuveytli, Filipinli... vb. aidiyetlerin birer hayalini kurmakta ve en sonunda bunalımını "Bari on gün yaşayıp ölüp gidecek bir sinek olaydım." serzenişi ile ifade etmiştir.³⁴

Jose'nin din hususunda yaşamış olduğu aidiyetsizliklerin anlatıldığı en çarpıcı sahne Filipinler'den Kuveyt'e gitmek için kendisini havaalanına kendisini götüren taksi sürücüsü ile arasında geçen diyalogda geçmiştir. Sürücü aracın dikiz aynasına haç ve İsa (a.s.)'in temsilinin olduğu bir takıyı takmıştır. Aracın arkasına ise Buda maketi bulunmaktadır. Jose merak içinde sorar:

- "Neden bu? (Haçı kastederek)
- Çünkü ben Hristiyanim.

³¹ es-Sen'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 177.

³² Jose Mendoza'nın içki içtiği zaman neden "Ben yalnızım?" diyerek ağladığını Kuveyt'e gittiği zaman anlayacak ve Mendoza'ya hak verecektir. Herhangi birine "baba" diyemeden büyümüş olmanın kişide neden olduğu ruhsal boşluğun ve yalnızlık hissinin vahametini Kuveyt'te anlayacaktır. 202.

³³ es-Sen'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 63.

³⁴ es-Sen'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 65.

- Peki, bu neden? (Buda'ya işaret ederek)
- Rızık elde etmek için."

Jose şoföre Sing Gaun tapınağının önünde inmek istediğini söyler. Bu kez sürücü meraklıdır.

- "Boynundaki haç neden?
- Teyzem seçti bunu benim için.
- Peki, neden bu tapınak?"

Şoföre cevap vermek istemeyen Jose arkasına bakmadan tapınağa doğru ilerler. Ancak sürücü bir cevap alabilmek için ısrarla neden Budist tapınağına doğru gittiğini öğrenmek ister. En sonunda Jose romanın temasını güçlü bir şekilde somutlaştıran şu cevabı verir:

- "Bilmediğim bir şeyi elde etmek için."³⁵

Hakikaten de Jose, Budist tapınağında bir putun karşısına geçerek tereddütlerle dolu bir şekilde "Eğer ilahsan; eğer peygambersen; eğer papaz isen..." diyerek görünmeyen bir âleme doğru münacatta bulunmuş ve kendisini Nur'a (hakikate) ulaştırmasını istemiştir.

Jose'nin merhum babası Raşit'in yakın arkadaşı Gassân'ın kendisine Raşit'ten emanet kalan vasiyeti yerine getirmek için Jose'yi Kuveyt'e davet etmesi üzerine yolculuk hazırlıkları başlamıştır. Jose'nin yol hazırlıkları esnasında, anlatının kulak verdiği monologlarda Filipinler'e karşı duyulmayan aidiyet hisleri yansıtılmıştır. Jose açık bir şekilde Filipinler'e ait olmadığını ifade etmektedir.³⁶

Sâku'l- bâmbû'da anlatı, olayların akış hızı yavaşladığında ya da gerilim nispeten azaldığında ilgi çekici felsefi ve psikolojik analizlerle okuyucunun dikkatini çekmekte ve bu yönü ile de bir bakıma didaktik olma eğilimi göstermektedir. Romanda asıl olan umdelerden birisi de "aile"dir. Roman, ne surette olursa olsun kıt kanaat geçinmeye ve hayata tutunmaya çalışan Filipinli bir ailenin "sıradan" bir yaşam mücadelesinde sıra dışı analizlerle her ailede yaşanması muhtemel geçim sorunlarına yapıcı bir bakış açısı sunmaya çalışmaktadır. Bu analizlerden birisi Jose'nin annesinin Kuveyt'ten geri döndüğünde asker emeklisi babası Mendoza ile yaşadığı sorunlara karşı yaklaşımında kendini göstermektedir. Mendoza, gençlik yıllarında hayli çetin hayat koşulları ile boğuşmuş bir asker emeklisidir. Satın alıp beslediği dövüş horozları ile bahislere girer ve elde ettiği kazancının tamamını çoğu zaman -her kumarda olduğu gibi- bu bahislerde beyhude zayi ederdi. Eve yiyecek bir şeyler getirme bahasına hayat kadınlığını yapan Jose'nin teyzesi ve eve maddi destek olmak için gurbette kazandığı paranın çoğunu babasına gönderen annesi, babalarının bu fütursuz halinden tabi ki öğrenmektedir. Ancak o, ne de olsa babalarıdır. Jose'nin annesinin içinden geçerken böyle bir babanın sorumsuz tavırlarına evlatların nasıl tavır takınmasına yönelik "kadınca" bir teselliği ifade etmektedir:

"Onun horoz dövüşü bahislerine bağımlı hale gelmesi, içindeki öfkeyi dindirmesinden başka bir şey değil. Belki de bu şekilde geçmişteki hasımlarından intikam alıyor. Biz kadınlar; erkeklerin mizacını anlamak ve onların yaptıklarına bir anlam bulmak zorundayız. Bu şekilde onların hatalarıyla baş edebilir ve dayanabiliriz. Onların hataları karşısında bu şekilde davranmalı ve sırf daha önemli olan şeyleri korumak için onlara katlanmalıyız."

Jose'nin annesinin babasına karşı içinden geçenler kelimenin tam anlamı ile anlatının dolaylı olarak kadın-erkek ilişkisinde yönlendirici/rehber niteliğini göstermektedir. Annesi her ne kadar sadece huysuz, geçimsiz, asabi ve sorumsuz olan babasından bahsediyor gibi görünse de cümlesinde sarf ettiği "biz kadınlar" ve "erkekler" ifadeleri hakikatte tüm kadın-erkek ilişkilerinde didaktik bir değerlendirmede bulunmak istediği açıktır. "Daha önemli bir şey", kanaatimizce ailedir ve yazar, muhafazakâr Müslüman Arap aile yapısını Hristiyan bir Filipinli olan Josephine karakterine onaylatmaktadır. Anlatı annesinin daha öncesinden

³⁵ es-Sen'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 180.

³⁶ es-Sen'ûsî, *Sâku'l-bâmbû*, 179.

1006 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

başka bir erkekle yaşadığı olumsuzluklar karşısındaki tavrından bahsetmemiştir. Kuveytli olan eşi Raşit hakkında herhangi bir huysuzluk emaresi görmemiştir. Eski eşi Râşit'in kendisini boşamasına rağmen ona karşı senakâr ve saygılı ifadeleri bulunmaktadır. Öyle ise burada Jose'nin annesinin "biz kadınlar" ve "erkekler" gibi genel bir ifade ile "erkek-kadın" değerlendirmesinde bulunması yazarın kendi düşüncelerini sessiz bir şekilde karakterlerine söyletmesidir denilebilir. Aynı zamanda dikkat edilirse "huysuz ve sorumsuz bir ihtiyar" olan Mendoza ile iyi geçinmesini bilemeyen ve ona karşı sert tavırlarıyla dikkat çeken, hayat kadını "Aida" karakteri olmasına karşın ne kadar huysuz olursa olsun bir babanın hürmet ve şefkati hak ettiği düşüncesine sahip olan Josephine karakteridir. Burada da üstü örtülü bir şekilde "namus/güzel ahlak" olguları arasında bir gereklilik kurulmaya çalışılmaktadır.

SONUÇ

İnsanın büyük küçük fark etmeksizin herhangi bir sosyal gruba aidiyet hissetme ihtiyacı, aileden başlayıp uluslara kadar uzanan geniş birliktelikler, birlikler meydana getirmiştir. Yapısı gereği sosyal bir varlık olan insan, bu birliktelikler içerisinde yine diğer bir varoluşsal özelliği olan zayıflık ve acizliğini bir nebze de olsa telafi etme isteğindedir. İnsanın aidiyet ihtiyacının ne denli köklü ve kaçınılmaz olduğunu anlamak için "öksüz", "yetim", "vatansız", "sığınmacı" vb. kullanımların işitenin dünyasında bıraktığı intibaları düşünmek yeterli olacaktır. Hatta aidiyetsizlik manasının "soysuz", "türedi", "mezhepsiz" gibi hakaret maksatlı hakir sıfatlarla beraber zikredilmesi insanoğlunun sosyal bir topluluğa ya da tarihi olan bir geleneğe ait olmasının ne kadar zaruri olduğuna işaret eder denilebilir.

İnsanın yiyecek, güvenlik ve sosyal itibar gibi en temel ihtiyaçlarını karşılayamaması beraberinde maddi manevi sıkıntıları netice vermektedir. Aidiyetin de insanın temel ihtiyaçlarından biri olduğu teslim edildiğinde, bu duygunun tatmin edilememesinden kaynaklanan sıkıntıların da bunalımlara neden olacağı muhakkaktır. Kuveytli roman yazarı Suûd es-Senûsi aidiyetsizlikten kaynaklanan işte bu bunalımı Sâku'l-bâmbû romanında Jose karakterinde başarılı bir şekilde somutlaştırmıştır. Aslında Modernizmin İslam toplumlarını etkilemeye başladığı 19. yüzyıldan itibaren Doğu-Batı kültür ve medeniyetleri arasında gelgitler yaşayan Müslümanların bocalayan algıları zaten Türk ve Arap aydınları arasında son iki yüzyılın başlıca araştırma konusu olmuştur. Fakat İslam coğrafyasında dünyaya gelen fakat kendini buraya ait hissedemeyen "öteki"lerin kendini, kimliğini, aidiyetini arama hikâyesi alışılmışın dışında bir temadır ve Suûd es-Senûsî'yi başarılı kılan da kanaatimizce budur. Henüz romancılığa yeni başlamış olmasına rağmen daha ikinci romanında Uluslararası saygınlığı olan Arap Roman Yazarları Ödülünü birincilikle elde etmesinde "içerik orijinalitesi" yakalamasının büyük etkisi olmuştur. Alıştığımız "Batı kültürü karşısında bocalayan, savrulan Müslüman bireyin psikolojik bunalımları"nın aksine bu romanda "Arap toplumunda dışlanan bir Arap"ın ilginç aidiyetsizlik hikâyesi masaya yatırılmıştır ki bu, özellikle Körfez Ülkelerinde inkârı mümkün olmayan bir vakıadır. Eser, neredeyse bir asırdır devam eden "Arap toplumu eleştirisi romanları" geleneğinin devamıdır. Gayet anlaşılır dili ve muğlaklıktan uzak sade üslubu ile derin psikolojik analizlerde bulunabilmesi ve epizot sonlarında sorunları çözümsüz bırakarak gerilimi canlı tutması ve bu şekilde sürükleyiciliği sağlaması eserin kurgusal sağlamlığını pekiştirmiştir. Aynı zamanda bir Gayr-i Müslim'in Müslümanlar arasında kendisini nasıl hissettiğini ya da hissedebileceğini göstermesi açısından eser, din psikolojisi ve din sosyolojisi alanında araştırma yapanlar için Arap toplumu içerisinden kurgusal malzeme sunabileceği kanaatimizdir.

KAYNAKÇA

- Al Jewarin, Adnan Ferhan. "Immigration and Labor Policies and Its Impact on Citizens Unemployment in GCC". *Mecelltu'l-iktisâdi'l-Halîcî* 24 2013: 1-9.
- Ali, Abdurrahman Abdurrahman Bâişin. *el-Îmâletu'l-ecnebiyye ve eseruhe'l-ictimâî fi mintakati'l-Halîcî'l-Arabî*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1997.

Adnan Arslan. The Crisis of Sense of Belonging in Saud Alsanousi's Saq al-Bamboo... | 1007

- Alptekin, Duygu. *Toplumsal Aidiyet Ve Gençlik: Üniversite Gençliğinin Aidiyeti Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Antakyalıoğlu, Zekiye. *Roman Kuramına Giriş*. 1. Baskı. İstanbul: Sanat ve Kuram Yayınları, 2013.
- Arı, Tayyar. *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset Savaş ve Diplomasi*. 5. Baskı. Bursa: MKM yayınları, 2012.
- Aşar, Haluk. "Heidegger Ve Sartre Felsefesinde "Kaygı" Ve "Bulantı" Kavramlarının Analizi". *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)* 17 (Bahar 2014): 85-99.
- Aytekin, İbrahim. *Petrol Krizi Sonrasında Seçilmiş Dünya Ülkelerinin Ortadoğu Politikaları: Oyun Teorisi Uygulaması*. Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, 2014.
- Aytur, Ünal. *Henry James ve Roman Sanatı*. 1. Baskı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Bilgen, Onur. "Petrol Ve Suudi Arabistan: Bir Lütuf Mu Yoksa Bela Mı?". *Akademik Orta Doğu* 5/1 (2010): 25-42.
- Booth, Wayne C. *Kurmacanın Retoriği*. 1. Baskı. İstanbul: Metis Eleştiri Yayınları, 2012.
- Büyükbahçeci, Esra. "Hint'te Kast Sisteminin İlk İzleri Ve Hint Edebiyatındaki Yeri". *DTCF Dergisi* 56/2 (2016): 238-255.
- DEİK. Kuveyt Ülke Bülteni. Nisan 5/ 2015.
- Embel, Ersin. "Avrupa İçin Ortak Dış Politika Oluşturma Sürecindeki İlk Adımlar: 1973 Arap-İsrail Savaşı Ve Avrupa Birliği". *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13/1 (2014): 75-90.
- Göcen, Gülüşan. "İbn Haldun'un Toplum ve İnsan Yaklaşımının Günümüze Düşen İzdüşümleri: Tüketim Toplumu ve Narsist İnsan". *Toplum Bilimleri Dergisi* 7 (2014): 175-198.
- Gökçe, Emrah Utku. "Suudi Arabistan'da Arap Baharını Engelleyen İç Dinamikler". *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2: 41-73.
- Hamilton, James D. "Historical Oil Shocks, Handbook of Major Events in Economic History 22 (2010): 1-51; Giovanni Covi, Puzzling Out The First Oil Shock History, Politics and the Macroeconomy in a Forty-Year Retrospective". *Forthcoming in History of Economic Thought and Policy* 2 (2015): 1-40.
- Heidegger, Martin, *Varlık ve Zaman*. Trc. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora Kitaplığı; 2008.
- Khalaf, Salem. "Körfez Ülkelerinde Nüfus Dengesizliği Ve Güvenlik Sorunu". Erişim: 18.02.2019 <http://www.bilgesam.org/incele/1795/-korfez-ulkelerinde-nufus-dengesizligi-ve-guvenlik-sorunu/#.XGpsN0xuL3w>
- Kilinçli, Sami. "İslam Öncesi Arap Toplumunda Kabileler Arası Rekabetin İslam Davetine Yansımaları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012): 57-87.
- Muhammed, Garbî. "el-İn'ikâsâtü's-selbiyye li'l-imâleti'l-ecnebiyye alâ düveli meclisi't-teâvuni'l-Halîcî". *Mecelletu'l-fikr* 107-135. Erişim:18.02.2019, <http://fdsp.univ-bis-kra.dz/images/revues/mf/r10/rerbi.pdf>.
- Mut, Ramazan. *Ortadoğu'da Ekonomi - Politik Bir Kırılma Noktası: 1973 Petrol Krizi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Mutavvi', Muhammed Abdullah. *Bahsu'l-imâleti'l-vâfide: Dirâsetun sûsyûlûciyye li'l-kıssati'l-kasîra fi'l-İmârât*. Birleşik Arap Emirlikleri: İttihâdu ve Kuttabu ve Udebâu'l-İmârât, 1989.
- Nişancı, Şükrü. "Etnisite Kavramının İdeolojik Serüveni". *KAÜ İİBF Dergisi* 6/9 (2015): 195-224.
- Sabrî, Abdülfettâh. *el-İmâletu'l-vâfide ve eseruhâ fi'l-edebi'l-İmârâtî*. Kahire: ed-Dâru's-sekâfiyyeti li'n-neşr, 2008.
- Salih, Öztürk - Saygın, Selin. "The Economic Effects Of The 1973 Oil Crisis and Stagflation Case". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12: 1-12.
- Sen'ûsî, Suûd. *Sâku'l-bâmbû*. 1. Baskı. Beyrut: ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-ulûmi nâşirûn. 2012.
- Suudi Arabistan Doğal Taş Sektörü Ülke Raporu Erişim: 18.02.2019 <http://www.imib.org.tr/wp-content/uploads/2014/09/Suudi-Arabistan-Ülke-Raporu.pdf>
- Tales, Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Trc. Saffet Babür. Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.

1008 | Adnan Arslan. Suûd es-Sen'ûsî'nin Sâku'l-Bâmbû Romanında Aidiyetsizlik Bunalımı

Torlak, Mahmut. *Siyonizmin Penceresinden Arap - İsrail Çatışmalarının Orta Doğu'daki Güç Dengesine Yansımaları*. Yüksek Lisans Tezi, Kadir Has Üniversitesi, 2010.

Zehrânî, Halid Nâcim. *Eseru'l-imaleti'l-vâfide*. Yüksek Lisans Tezi, Câmîiatu Nâyif el-Arabiyye li'l-ulûmi'l-emniyye, Riyad, 1426-1427.

Deleuzian Conceptualizaion of “Agency”: Muslim Women Questions*

Deleuze’ın Felsefesi Bağlamında İrade Kavramı: Müslüman Kadına Dair Sorular

Hesna Serra Aksel

Dr. Öğretim Görevlisi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Dr. Instructor, Hitit University, Divinity Collage, Philosophy and Religious Studies
hesnaserraaksel@hitit.edu.tr
orcid.org/0000-0003-4584-4154

Article Information / Makale Bilgisi

Article Types / Makale Türü: Research Article / Araştırma Makalesi

* This article has been extracted from my doctorate dissertation “Affective-Relational Becomings: Contestations over Muslim Women’s Identities” (PhD Thesis, Temple University, Philadelphia, USA, 2018) / Bu makale “Affective-Relational Becomings: Contestations over Muslim Women’s Identities” başlıklı doktora tezim esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Temple Üniversitesi, Philadelphia, ABD, 2018).

Received / Geliş Tarihi: 14 March / Mart 2019

Accepted / Kabul Tarihi: 03 June / Haziran 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Pub Date Season / Yayın Sezonu: Aralık / December

Volume / Cilt: 23 **Issue / Sayı:** 2 **Pages / Sayfa:** 1009-1025

Cite as / Atıf: Aksel, Hesna Serra. “Deleuzian Conceptualizaion of “Agency”: Muslim Women Questions [Deleuze’ın Felsefesi Bağlamında İrade Kavramı: Müslüman Kadına Dair Sorular]”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 1009-1025.

<https://doi.org/10.18505/cuid.540227>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/cuid>

Abstract: There are many studies about whether Muslim women are oppressed or emancipated by Islamic traditions. Some claim that Islamic traditions, such as the headscarf, oppress women while others want to prove that these women have agency when they perform Islamic traditions. This project aims to use a Deleuzian conceptualization of agency¹ and freedom that will enable us to examine multi-faced, relational, and spatial formations of Muslim women's lives. In other words, I apply the relational ontology of the France philosopher, Gilles Deleuze, to contestations over Muslim women. Through this relational ontology, I problematize the depictions of Muslim women solely based on religious frameworks in a pejorative way and want to explore alternative patterns in Muslim women's experiences and practices. Therefore, I use the Deleuzian conceptualization of agency and freedom to demassify the depictions of Muslim women as submissive beings based on their religious engagements. I suggest scholarly projects that will be attentive to the situatedness of Muslim women.

Summary: Based on the clash of civilizations framework, some western institutions depict a monolithic community of Muslims and use this monolithic depiction to prove the need to fight against Islam and Muslims. Muslim women become a focal point within this narrative since they are portrayed as an oppressed group by the Islamic traditions and Muslim men. For example, the headscarf as the marker of Muslim women's identities sparks discussions about whether it is oppressive or not. There are many studies on whether Muslim women are oppressed or emancipated. Some claim that Islamic traditions such as the headscarf oppresses women while others want to prove that these women perform their agency when they wear a headscarf. For instance, Saba Mahmood challenged this narrative by questioning the liberal conceptions of agency, freedom, desire, and resistance. Although these studies point out the necessity of historical and spatial analysis of Muslim women and their agencies, this issue requires further investigation and articulation.

In this project, I aim to use a Deleuzian conceptualization of agency and freedom that will enable us to examine multi-faced, relational, and spatial formations of Muslim women's experiences, desires, and practices. In other words, I apply the relational ontology of the France philosopher, Gilles Deleuze, to contestations on Muslim women. According to this Deleuzian ontology, the world is constituted of bodies. Every entity, biological organism, social structure, and abstraction is a body. Each of these bodies, whether it is a human or non-human body, material or immaterial, social or psychological construction, is produced by confluences of relations. Every aspect of the human body including its biological, mental, social, and psychological components is also constituted through multiple relations. Therefore, when we talk about a human subject, we refer to the assemblages of complex and multiple relations. This conceptualization of the body brings a new conceptualization of agency as well. This Deleuzian understanding of agency focuses on relations that produce the body. Since bodies are generated through the flux of relations, their capacities to feel, to act, and to desire in certain ways will change according to the relations they have.

Through this relational ontology, I suggest seeing bodies of Muslim women as complex assemblages of multiple elements constituted through flows of relations. This conceptualization problematizes the portrayal of Muslim women's embodiments exclusively based on a religious tradition. Experiences, practices, and desires of Muslim women, as well as their agencies, constraints, and capabilities, are produced through relational engagements with multiple elements such as socio-political discourses, familial relations, material availabilities, and economic conditions. In other words, their power to act is generated by relations with surrounding elements (bodies in Deleuzian ontology), whether these bodies are religious or secular, human or non-human, material or immaterial. Consequently, their bodies and forms of their agency are always remade through various elements which continuously connect and disconnect.

¹ The term "agency" is used to refer to the capacity of acting or of exerting power.

I use this Deleuzian conceptualization of body and agency to problematize the depictions of Muslim women as a submissive group of women by their religious engagements. I aim to illuminate the multiplicities of constituent elements in their lives and suggest a fragmented and relational depiction of their agencies. Through the lenses of relationality, I explore what becomes invisible and left out in terms of depicting heterogeneous and dynamic experiences of Muslim women. For this purpose, I apply this Deleuzian perspective to an interview conducted in Capital City Women's Platform (Baskent Kadın Platformu) in 2018 for my Ph.D. project as well as some ethnographic observations in Turkey. Given the theoretical basis I propose, I aim an in-depth analysis of the data collected from this interview instead of a collection of a higher volume of data. In addition to the analysis of the interview, I use other resources such as ethnographic observations, material culture, and analyses of historical and political contexts.

By applying the Deleuzian ontology on Muslim women, I aim to pay attention to multiple and relational generative forces in Muslim women's lives. Specifically, I problematize the depictions of Muslim women solely based on religious frameworks in a pejorative way and want to explore alternative patterns in Muslim women's experiences and practices. To put it differently, I argue that Muslim women's experiences are relational, multi-faced, fractured, and particular. We should explore this multiplicity and relationality instead of assuming an imaginary singular category. Therefore, I suggest grounded scholarly projects that will be attentive to the situatedness of Muslim women. In this type of analysis, the task of the scholar should be to explore the multi-faced and situated subjectivity and agency of Muslim women that enable us to understand intertwined forms of oppression and liberation. We should stress the constant co-construction and re-construction of experiences and actions over marginalizing and categorizing identities.

Keywords: Religious Studies, Muslim Women, Turkey, Deleuze, Headscarf, Agency.

Deleuze'in Felsefesi Bağlamında İrade Kavramı: Müslüman Kadına Dair Sorular

Öz: Müslüman kadınların İslami gelenekler tarafından bastırılmış mı özgürlüğe kavuşturulmuş mu olduğuna dair pek çok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları başörtüsü gibi İslami geleneklerin bir baskı unsuru olarak görünürken, bazıları da Müslüman kadınların bu gelenekleri uygularken kendi iradelerini ortaya koyduğunu, dolayısıyla bu geleneklerin bir baskı emaresi olarak görülemeyeceğini savunur. Bu çalışmada, Müslüman kadınların hayatlarının çok yönlü, ilişkisel ve mekân bağlamında şekillendiğini incelememizi sağlayacak, Deleuze felsefesi bağlamında ele alınan irade ve özgürlük kavramlarını kullanmak amaçlanmıştır. Diğer bir ifade ile Fransız filozof Gilles Deleuze tarafından ortaya koyulan ilişkisel ontoloji Müslüman Kadın çalışmalarını sorgulamak için kullanılmaktadır. Bu ilişkisel ontoloji üzerinden, Müslüman kadınların dini söylemler çerçevesinde olumsuz resmedilmeleri sorgulanmakta ve bu kadınların deneyimlerine ve pratiklerine dair alternatif açıklamalar ortaya konulmaktadır. Böylece, Deleuze'in felsefesi bağlamında ele alınan irade ve özgürlük kavramları kullanılarak Müslüman kadınların dini katılım ve uygulamaları üzerinden pasif ve irade göstermeyen kadınlar olarak tasvir edilmesi sorgulanmaktadır. Müslüman kadınların durumsal uygulama ve deneyimlerini keşfedebilecek nitelikte akademik bir bakış açısı önerilmektedir.

Özet: Bazı batılı kuruluşlar medeniyetler çatışması söylemini temel alarak tekil bir Müslüman dünyası tarif edip bu tekipleştirilmiş tarifi İslama ve Müslümanlara karşı mücadele etmenin neden gerekli olduğunu gerekçelendirmek için kullanmaktadır. Müslüman kadınlar İslam gelenekleri ve Müslüman erkekler tarafından baskıya uğrayan bir gurup olarak resmedildiği için, bu söylemlerde Müslüman kadınlara dair konular önemli odak noktalarından birisi olmaktadır. Örneğin Müslüman kadın kimliğinin sembolü olarak görülen başörtüsünün bir baskı unsuru olup olmadığına dair tartışmalar görülür. Müslüman kadının başörtüsü ile bastırılmış mı özgürleştirilmiş mi olduğuna dair pek çok çalışma da bulunmaktadır. Bu çalışmalardan bazıları başörtüsü gibi İslami geleneklerin Müslüman kadınları baskıladığını ileri sürerken bazıları da kadınlar başörtüsü kullandığında bunu kendi iradeleri ile yaptığını tartışır.

1012 | Hesna Serra Aksel. Deleuzian Conceptualizaion of "Agency": Muslim Women ..

Örneğin Saba Mahmood irade, özgürlük, istek ve direnme gibi kavramların liberalizm temelinde anlaşılmasını sorgulayarak Müslüman kadınlar hakkındaki bu söylemlere karşı çıkar. Bu çalışmalardan bazıları da Müslüman kadınların ve onların iradelerini kullanmalarına dair konuların tarihsel ve mekânsal bağlamda yapılması gerektiğini savunur. Her ne kadar bu konuda yapılan çalışmalar olsa da, bu konu daha fazla araştırmaya ve yeniden ele alınmaya muhtaçtır.

Bu çalışmada, bu konuyu çok yönlü, Müslüman kadınların deneyimlerini, isteklerini ve uygulamalarını ilişkisel ve mekânsal olarak ele alma imkânı vereceğinden, ilk olarak irade ve özgürlük kavramlarını Deleuze felsefesi temelinde ele alınmaktadır. Diğer bir deyişle, Fransız filozof Gilles Deleuze'a dayandırılan ilişkisel ontolojik bakış açısı Müslüman kadına dair tartışmalara uygulanmaktadır. Bu ilişkisel ontolojiye göre, dünya bedenlerin toplamından oluşur. Her varlık, biyolojik organizma, sosyal yapı ve soyut yapı bir bedendir. Bu bedenlerin her birisi, ister insan bedeni ister insana ait olmayan bir beden olsun, ister maddi ister madde dışı olsun, ister sosyal ister psikolojik yapılar olsun, ilişkilerin akımı ile şekillendirilir. İnsan bedeninin biyolojik, zihinsel, sosyal ve psikolojik bileşenlerini içine alan her yönü de çoklu ilişkiler ile oluşturulur. Bu yüzden, bir insan öznesi hakkında konuştuğumuzda, aslında karmaşık ve çoklu ilişkilere dair konuşuruz. Bedenin bu şekilde ele alınması irade kavramının da yeniden ele alınmasını gerektirir. İrade kavramının bu bağlamda ele alınması dikkati bedenleri üreten ilişkiler üzerine odaklar. Bedenler ilişkilerin akımı ile şekillendirildiği için, bedenlerin belirli şekillerde hissetme, davranma ve istemeye dair kapasiteleri de sahip oldukları ilişkilere göre şekillenir.

Bu ilişkisel ontoloji temelinde, Müslüman kadınların bedenlerinin ilişkilerin akımı ile şekillenen çoklu elementlerin karmaşık bir araya gelişler olarak ele alınmalıdır. Bu kavramlaştırma Müslüman kadınların hayatının izole edilmiş dini gelenekler temelinde oluşmuş gibi resmedilmesini sorgulatmaktadır. Müslüman kadınların iradeleri, kapasiteleri ve sınırlılıkları kadar deneyimleri, pratikleri ve istekleri de sosyal-politik söylemler, aile içi ilişkiler, materyal yapılar ve ekonomik şartlar gibi çoklu faktörler ile kurulan ilişkiler üzerinden şekillenir. Diğer bir ifade ile bu kadınların belirli şekillerde davranmaya dair güçleri kendilerini çevreleyen bedenler ile kurdukları ilişkilere göre şekillenir. Bu bedenler dini veya seküler unsurlar olabilir, insan veya insana ait olmayan unsurlar olabilir, ya da maddi veya madde dışı faktörler olabilir. Sonuç olarak, Müslüman kadınların bedenleri ve irade gösterme şekilleri her zaman bir süreklilik içinde bağlantı kuran veya bağlantılarını koparan çeşitli elementler ile üretilmektedir.

Deleuze felsefesi temelindeki bu beden ve irade kavramlaştırmaları Müslüman kadınların dini geleneklerine salt itaat temelinde resmedilmelerini sorgulamak için kullanılmaktadır. Bu kadınların hayatlarındaki çoklu yapısal denebilecek elementlerin aydınlatılması amaçlanmakta ve onların iradelerinin parçalı ve ilişkisel bir şekilde anlaşılması önerilmektedir. İlişkisel ontolojik lensler aracılığı ile Müslüman kadınlar resmedilirken görünmez kılınan veya fotoğrafın dışında bırakılan dinamik ve heterojen unsurlar tetkik edilmektedir. Bu amaç için, Deleuze felsefesi temelinde yapılan kavramlaştırmalar 2018'de doktora çalışması için Başkent Kadın Platformunda yapılan bir röportaja ve Türkiye'deki bazı etnografik gözlemlere uygulanmaktadır. Ortaya konulan teorik bağlama daha uygun olacağından, bir gruptan ya da daha geniş bir çerçevede veri toplamak yerine, bu röportajdan elde edilen verilerin detaylı bir şekilde ele alınması amaçlanmaktadır.

Bu ontolojik bakış açısını Müslüman Kadın konusuna uygulayarak, Müslüman kadınların hayatındaki çoklu ve ilişkisel etken güçlere odaklanılması amaçlanmaktadır. Müslüman kadının yalnızca dini söylemler temelinde negatif olarak tanımlanması sorgulanmakta ve Müslüman kadınların deneyimlerini ve uygulamalarını anlamak için alternatif modeller olabileceğine dikkat çekilmektedir. Diğer bir şekilde ifade etmek gerekirse Müslüman kadınların deneyimleri ilişkisel, çok yönlü, parçalı ve muayyen olarak ele alınmalıdır. Hayal edilen tekil bir grup yerine, çok yönlülüğün ve ilişkiselliğin keşfedilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu yüzden Müslüman kadınların belirli zeminler temelinde anlaşılmaya çalışılması önerilmektedir. Bu tür bir analizde, bir araştırmacının amacı Müslüman kadını çok yönlü bir özne ve irade anlayışı

temelinde belirli zeminlerde keşfetmek olmalıdır ki iç içe geçmiş baskı ve özgürleşme şekilleri de anlaşılabilir. Müslüman kadının kimliğinin kategorileştirilmesi ve marjinalleştirilmesi yerine, devam edegelen şekilde deneyimlerin ve uygulamaların oluşum ve yeniden oluşumlarının üzerinde durulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimleri, Müslüman Kadın, Türkiye, Deleuze, Başörtüsü, İrade.

INTRODUCTION

Within the clash of civilizations framework, the mainstream western media describes Muslims as a monolithic community and uses this monolithic idea of Islam to explain the behavior of all Muslims regardless of their varied cultural, socio-economic, and political contexts. Post-Muslim women, such as Irshad Manji and Ayaan Hirsi Ali, who are supposedly insider or authentic Muslims, although they deny being a Muslim, have been instrumental in the construction of perceptions about Islam. These figures are brought into public attention by some western institutions despite the conceptual, historical, cultural, and geographic inaccuracies in their narratives.² The headscarf, as the marker of Muslim women's religious engagements, becomes one of the focal points in this narrative. There are many studies that focus on the questions of the headscarf such as whether these women are oppressed or emancipated or whether they have agency or they serve to the interests of their men. Some claim that the headscarf practices oppress women, or that they compromise the agency of those who veil.³ Others argue that veiling should not be confused with the lack of agency. It is freely practiced by women, so it does not oppress and instead liberates its wearers.⁴ While these discussions continue in academia, countries, such as France and Turkey, even imposed various bans on the headscarf to "liberate" headscarf-wearing women. The actors of this ban assumed that if they restricted the usage of the headscarves, they would help women realize how oppressive this Islamic tradition is. However, surprisingly, many of these women fought back against the ban.

Within this historical context, some feminist scholars such as Lila Abu-Lughod, Chandra Mohanty, Margot Badran, Afsaneh Najmabadi, and Saba Mahmood challenged this narrative by analyzing different aspects of women's agency.⁵ Some of these works use liberal conceptions of freedom and agency to problematize portrayals of Muslim women who as being shackled by the oppressive structures of Islamic traditions and being submissive, while some others question the usage of these liberal conceptions for the examination of Muslim women's lives. In both cases, these works focus on the conceptualizations of freedom, agency, and resistance and portrays Muslim women as active beings by challenging the depictions of Muslim women as passive beings. These feminist works refuse to depict the participation of Muslim women in male-dominated spheres as false consciousness and the internalization of patriarchal norms. They examine the ways in which women subvert, re-adapt, and resist dominant patriarchal structures in order to redeploy these structures for women's interests. They argue that it is not possible to draw a sharp division between resistance and compliance. Any real

² Saadia Toor, "Gender, Sexuality and Islam under the Shadow of Empire", *Scholars and Feminist Online*, accessed March 5, 2018, available at: http://sfonline.barnard.edu/religion/toor_02.htm.

³ Alev Çınar, "Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf", *Signs* 33/4(2008): 907.

⁴ Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Reflections on Anthropological Relativism and Its Others", *Wiley* 104/3(2002): 786.

⁵ For detailed discussions, see Lila Abu-Lughod, "Do Muslim Women Really Need Saving? Reflections on Anthropological Relativism and Its Others", 783-790; Chandra Mohanty, "Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". *Signs*, 28/2 (2003):499-535; Margot Badran, "Between Muslim Women and the Muslimwoman", *Journal of Feminist Studies in Religion* 24/1(2008): 101-107; Afsaneh Najmabadi, "(Un) Veiling Feminism", *Social Text* 18/3(2000): 29-46; Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* (New Jersey: Princeton University Press, 2005), 14.

1014 | Hesna Serra Aksel. Deleuzian Conceptualization of "Agency": Muslim Women ..

action mixes both resistance and compliance. By challenging the depictions of Muslim women as passive beings, these works aim to explore how women use potential resources in Islamic traditions to re-code women's own interests, therefore, they perform their agency.

Saba Mahmood particularly calls into question conceptualizations of agency, resistance, and desire by liberal feminism that become a resource for liberation projects of Muslim women. Mahmood points out that many studies fail to problematize the universality of liberal and progressive thought that supposedly frees women from a relationship of subordination and structure of male domination.⁶ These liberal discourses assume an innate desire for resistance by referring to an assumption that all human beings seek autonomy and challenge social norms in the same way when allowed to do so.⁷ In this conceptualization, the articulation of freedom, which gives the woman the right to enact self-determined interest, forms the object of feminist politics and theory in such a way that resistance becomes normative to feminism, as it is to liberalism.

Through an ethnographic account of a women's mosque movement that is a part of the larger Islamic revival in Cairo, Mahmood explores how women's religious participation within such public arenas is structured by a discursive tradition whose goal is subordination to a transcendent will. The pious subject that the mosque movement poses is not compatible with a liberal feminist scholarship because the mosque movement women practice ideals embedded within the tradition that have historically placed women within structures of subordination.⁸ In the context of this movement, Mahmood suggests delinking women's agency from the goals of progressive politics and the concept of resistance against oppressive and dominating operations of power.⁹ In doing so, we will be able to understand the meaning of women's agency from "within the discourses and structures of subordination that create the conditions of its enactment," in a way that allows women's agency to work in multiple ways, rather than as a form of resistance. Otherwise, as Mahmood discusses, a supposedly innate desire for resistance portrays Muslim women from an orientalist perspective only as oppressed, brainwashed, etc.

Through reference to Aristotelian ethics in a Foucauldian sense, Mahmood wants to apply Butler's performative ethics theory to understand the piety of Muslim women with some modification of the theory according to this particular context. In this sort of analysis of the subject, power is no longer a simple imposition of domination over others, but it is a strategic relationship of forces that produce new forms of desire, objects, and relations.¹⁰ Mahmood addresses the necessity of historical analysis for forms of agency and points to the historicity of subjectivation. While Mahmood discusses the historicity of subjectivation of Muslim women, she focuses on Islamic traditions. For example, she examines the agency of veiled Muslim women based on the ethics of Islamic traditions which have been seen as a subordinating tradition.

In this project, I want to take a further step to problematize conceptualizations of Muslim women's agency. Therefore, I suggest paying attention to ever-shifting, dynamic, multiple, and fractured features of Muslim women's agency and practices instead of their religious traditions. In other terms, I refuse to see women's agency as primarily based on religious tradi-

⁶ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 14. According to Mahmood, the normative political subject of poststructuralist feminist theory as well shows a liberatory character, which is "conceptualized on the binary model of subordination and submission," and excludes ethical and political site of human agency that "does not map onto the logic of repression and resistance."

⁷ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 5-10.

⁸ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 5.

⁹ Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, 39.

¹⁰ For further discussion, see Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

tions, since this conceptualization gives a sense of an isolated group which is assumed to constitute a singular religious space. For this purpose, I propose a Deleuzian understanding of agency and desire as well as body and freedom. I then apply these Deleuzian conceptualizations to contestations over Muslim women.

According to this Deleuzian ontology, every entity or thing is a body, whether it is a human or non-human body, material or immaterial, social or psychological construction. Each of these bodies is constituted through confluences of relations. For instance, a human body, including its biological, mental, social, and psychological components, is produced through multiple relations throughout the course of life. Based on this relational ontology, I suggest seeing bodies of Muslim women as complex assemblages of multiple elements constituted through flows of relations. This conceptualization refutes to the portrayal of Muslim women's embodiments based on primarily a religious tradition. Rather, the constraints and capabilities of Muslim women, thereby their agency and desires, are produced through relational engagements with multiple elements such as social and political discourses, material availabilities, familial relations, and economic conditions. A religious embodiment might be only one element among many. In other words, forces of their agency and acquisitions of their bodies are generated by relations with surrounding elements (bodies in Deleuzian ontology), whether these bodies are human or non-human, religious or secular, material or immaterial. Consequently, their bodies and forms of their agency are always remade through various elements which continuously connect and disconnect. I use these conceptualizations to demassify the depictions of Muslim women as submissive beings solely based on their religious engagements. Through these lenses, I explore what is left out or unseen in terms of heterogeneous and dynamic experiences of Muslim women. I aim to examine the specificities and multiplicities of constituent elements and portray a fragmented and relational agency of these women. However, I neither present a new theory of agency nor do I claim to answer all questions about the agency of Muslim women. What I do is to open a space to talk about dynamic, fragmented, and multi-faced features of the agency of Muslim women.

THEORY AND METHOD

The philosophy of Deleuze presents an idea of the world which is composed of relations between multiple bodies and the modifications of these relations. For this ontology, bodies are composed of "a series of flows, energies, movements, capacities, a series of fragments or segments capable of being linked together".¹¹ Therefore, the body, including both biological and non-biological aspects, is not an entity, does not occupy a fixed position, and does not have essential qualities. To put it differently, instead of understanding the body as a "blank screen" stabilized, fixed, and inscribed on by social forces, Deleuze and Guattari offer an alternative understanding of the body as an elusive becoming.¹² Refusing the idea of the body as a unified and fixed entity, Deleuze and Guattari propose a conceptualization of the body as being linked to multiple bodies, human and non-human bodies, material objects, biological process, and social structures. The body is continual, heterogeneous, and unfixed linkages between bodies, materialities, objects, and structures, which are social, psychological, and biological coming together in conjunctions or breaking away through disjunctions.¹³

Given that dichotomous thought is commonly used in regimes of oppression and subordination, this Deleuzian ontology can be useful for a feminist inquiry to problematize the

¹¹ Elizabeth Grosz, "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics", *Topoi* 12/2(1993): 173.

¹² Chris Shilling, *The Body in Culture, Technology and Society* (London: SAGE Publications, 2004), 12; Clare Hemmings, "Invoking Affect", *Cultural Studies* 19/5(2005): 550.

¹³ Annie Potts, "Deleuze on Viagra (Or, What Can a 'Viagra-Body' Do?)" *Body and Society* 10/1(2004): 19; Shilling, *The Body in Culture, Technology and Society*, 12.

1016 | Hesna Serra Aksel. Deleuzian Conceptualization of "Agency": Muslim Women ..

logic of binarization. In terms of deconstructing the legacy of foundationalist thought and humanism, this Deleuzian perspective stands with feminist concerns.¹⁴ According to this ontological stance, the study of subjectivity, human experiences, and social structures should be attentive to bodies' relations.¹⁵ This conceptualization sheds light on the subject and the experience of the person in context. The body's relational investments enable us to re-think the subject in particular milieus.¹⁶ Therefore, this Deleuzian understanding of the body is of great relevance to dissolve binarization imposed on Muslim women such as oppressed/liberated, brainwashed/emancipated or religious/secular.

In this ontology, agency and capacities of the body can be known only on the basis of its relations which are multiple and ever-shifting. Cameron Duff argues in his works on human development that capacities and capabilities of the body develop through the "transition in the body's affective sensitivities and relational repertoires".¹⁷ Through relational engagements, an agency of the body to act, to desire, and to feel are produced and become the body's part. These conceptualizations of the body provide a new understanding of agency which is addressed in the next section.

Moreover, this approach is helpful to challenge the patriarchal vision of femininity that positions the woman as a complementary other of masculinity. Rather, women or men is conceptualized as beings in a constant process of existence. Feminist scholars, such as Elizabeth Grosz, inspired by Deleuzian ontology, want to produce a concept of freedom that is not understood primarily based on the elimination of constraints through the dichotomy of subversive/ repressive.¹⁸ Freedom should not be primarily linked to the "choice" which refers to the independent selection of options available to women.¹⁹

I am aware that some feminists have reservations in terms of the applications of Deleuzian ontology to feminist endeavors. For example, Sophie Woodward and Kath Woodward question the efforts that undermine the category of women because this can make feminist projects difficult, even impossible. They see a collective group crucial for the political projects of feminism although uniting the diverse group of women can be a problem: "abandonment of a category of women who could speak as a collective 'we' at any point would subvert and destroy the politics of feminism".²⁰ According to this critical standing, the Deleuzian conceptualization of the body, therefore, the body of a woman undermines the political struggles because this conceptualization erased the identity and self-determination.²¹ Braidotti also cites some of these reservations about a Deleuzian project by stating that "fluidity, non-being, liminality, and marginality, as well as a condition of symbolic exile, are part and parcel of women's history of oppression."²² She points out these concerns with this statement: "only a subject who historically had profited from the entitlements of subjectivity and the rights of

¹⁴ Rosi Braidotti, "Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective", *Man and World* 29/3(1996): 307-308.

¹⁵ Cameron Duff, "Towards a Developmental Ethology: Exploring Deleuze's Contribution to the Study of Health and Human Development", *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 14(6): 628; Lisa Blackman - Couse Venn, "Affect", *Body and Society* 16/1(2010): 21.

¹⁶ Duff, "Towards a Developmental Ethology: Exploring Deleuze's Contribution to the Study of Health and Human Development", 624-630.

¹⁷ Duff, "Towards a Developmental Ethology: Exploring Deleuze's Contribution to the Study of Health and Human Development", 629.

¹⁸ Elizabeth Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Duke University Press Books, 2010), 140.

¹⁹ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 147.

²⁰ Kath Woodward-Sophie Woodward, *Why Feminism Matters: Feminism Lost and Found* (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 48.

²¹ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 168.

²² Braidotti, "Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective", 310.

citizenship can afford to put his 'solidarity' into question."²³ Marginal subjectivities of women "cannot easily relinquish boundaries and rights which they have hardly gained as yet."²⁴

Although these concerns rightly point out the risk that demassifying approaches can make productions of feminist projects difficult, like Grosz and Braidotti, I find the decentralization of binary and essentialist logic urgent. De-essentialization of binarization, which has been tools of women's oppression, particularly of marginalized women, is crucial to challenge some of the important tools of the patriarchy. For this purpose, I find concepts of the body and agency in Deleuzian scholarship relevant and potentially useful regarding the unhinging the essentialist visions about Muslim women. I argue that this Deleuzian perspective can provide analytical tools for the investigation of the agency as well as different forms of oppression.

Then, I apply this Deleuzian conceptualization of agency to an interview conducted in Capital City Women's Platform (Baskent Kadın Platformu) in 2018 for my Ph.D. project as well as some ethnographic observations in Turkey. Although I had nine interviews for my Ph.D. project, I deliberately use only one interview because the theoretical perspective used in this study requires an in-depth analysis instead of collections of a higher volume of information from more people. I call my interviewee Berna to maintain confidentiality through a pseudonym. Berna is a self-confessed feminist activist in Capital City Women's Platform (CCWP). She has a bachelor's degree, worked as state officer until her retirement, and suffered from the headscarf ban in Turkey in the 1980s and 1990s.

To overcome some of the methodological challenges and to widen the point of view, in addition to my interview, I draw upon other resources such as ethnographic observations, analyses of historical and political contexts, and material culture. As Fox and Alldred do²⁵, I believe that any data which can help to examine relations of Muslim women can be appropriated for a Deleuzian inquiry.

By applying my Deleuzian perspective to the data derived from my interview with Berna, I aim to challenge the habituated understanding about Muslim women and provide an alternative depiction. I particularly pay attention to the multiplicity of generative relations in her life. Specifically, I question the depictions of Muslim women as a singular group based on some religious frameworks and norms and explore alternative patterns of Muslim women's lives.

However, I do not claim to provide an understanding of Muslim women that applies to all times and places. Neither do I aim to discuss all historical and spatial relations for the construction of Muslim women's identities. Rather, I am concerned with questioning the depiction of Muslim women as a singular group. I address only some of the possible relations which I see as relevant in my case in order to open an alternative space to suggest a relational and multi-faceted understanding of their embodiments and experiences. Through the examination of various relations in a Muslim woman's life, I pay attention to alternative realities of Muslim women, which became vague, invisible, and pushed away from our attention. I argue that Muslim women's experiences are fractured, relational, multi-faced, and specific. Therefore, we need to explore this multiplicity and relationality instead of assuming an imaginary singular category.

²³ Braidotti, "Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective", 310.

²⁴ Braidotti, "Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective", 310.

²⁵ Nick Fox–Alldred Pam, "The Sexuality-Assemblage: Desire, Affect, Anti-Humanism", *The Sociological Review* 61 (2013): 778.

1. DELEUZIAN CONCEPTUALIZATION OF AGENCY

As stated, this ontological stance shifts our focus from the agency of a human being toward relations between human and non-human bodies.²⁶ This means that not only human bodies but all beings and matters have an "agential" capacity.²⁷ To put it differently, the agency is decentered from human agents toward the relations among multiple bodies, human or non-human bodies. As Currier argues, human bodies are elements of the assemblage and have an agency through its connection with other bodies.²⁸ Therefore, agency, as well as actions of individuals, are enabled by heterogeneous and multiple elements rather than being the result of the independent agential capacity of human being.

According to this formulation, the human being as the source of agency is replaced by relations of multiple elements which produce and re-produce the world. Since bodies are in a constant process of becoming through the flows of relations, capabilities of bodies psychologically, physically, emotionally, and socially change in this process of constant becoming. Fox sees this relational flow as "the single means by which lives, societies, and history unfold by adding capacities through interaction."²⁹ These flows of relations connect bodies, social, and material constructs, things as well as abstractions. As the result of the constant modifications of this relational flux, capacities of bodies to do something, to desire something, to feel, and to act change.³⁰

This form of agency is different from both free will or resistance. It is a "socio-culturally mediated capacity to act."³¹ Precedence is not given to individuals over contexts or to social structures over human bodies. Therefore, an intrinsic capacity is not attributed to a human being for free-will. Instead, there is an emphasis on dynamic and complex relationships between human and non-human bodies. In this regard, the agency of the individual is made possible through its relations with surrounding bodies. Human bodies mesh with events, abstractions, materiality, and other human bodies. Consequently, human agencies are made possible interactively and can work only within webs of their relations.

Fox provides an example of a Deleuzian agency which is not primarily attributed to the human body. Instead, all bodies, human or non-human, material or immaterial, social or biological, can have agential capacities through the flows of relations. For instance, human inquiry for creativity is made possible by relations of multiple bodies. The creativity of an artist, for example, a painter, is produced by the relations of canvas, past experiences, an artistic style, relationships with family, peers, colleagues, and other artists, concepts, social institutions, ideas, and socio-economic relations. Relations of these bodies produce the capacity for the artist's body to produce the painting.³²

While flows of relations generate a productive capacity of bodies, they can also have restraining impacts on bodies. Some relations stabilize, fix, and restrain the capacities of bodies while others destabilize the existing habitus, subjectivities, dispositions, and thereby produce new agential capacities.³³ This concept reveals how stable units, constraining structures,

²⁶ Nick Fox – Alldred Pam, "New Materialist Social Inquiry: Designs, Methods and the Research-Assemblage", *International Journal of Social Research Methodology* 18/4(2015): 399; Fox and Pam, "The Sexuality-Assemblage: Desire, Affect, Anti-Humanism", 778.

²⁷ Nick Fox - Alldred Pam, "Mixed Methods, Materialism and the Micropolitics of the Research-Assemblage", *International Journal of Social Research Methodology*, 5579(November 2017): 3.

²⁸ Dianne Currier, "Feminist Technological Futures: Deleuze and Body/Technology Assemblages", *Feminist Theory* 4/3(2003): 336.

²⁹ Nick Fox, "Creativity and Health: An Anti-Humanist Reflection", *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 17/5(2012): 499.

³⁰ Fox – Pam, "The Sexuality-Assemblage: Desire, Affect, Anti-Humanism", 773.

³¹ Laura Ahearn, "Privileging and Affecting Agency", *Privilege, Agency and Affect: Understanding the Production and Effects of Action* (London: Palgrave Macmillan, 2013), 240.

³² Fox, "Creativity and Health: An Anti-humanist Reflection", 501).

³³ Tamsin Lorraine, "Feminism and Poststructuralism: A Deleuzian Approach", *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy* (Oxford: Blackwell Pub., 2007), 277.

and identities are challenged, then new paths are created.³⁴ Stated differently, change is not produced by the subversion of stable structures by an autonomous human subject, rather, through the connecting and re-connecting of bodies.³⁵ These constantly shifting relations among bodies produce agency, and thereby, new capabilities and capacities for action.

As a result of this formulation of the agency, a new concept of freedom also becomes possible. Grosz suggests a concept of freedom which is in alignment with the concepts of body and agency in Deleuzian ontology. This form of freedom is not primarily seen as the elimination of constraint, instead, it is the ability to perform capacities of the body and to act according to the repertoire of the body.³⁶ Grosz calls this concept of freedom as positive freedom, which is not primarily linked to the idea of independent choice or selection of options. Neither does it refer to a primary connection between freedom and agency.³⁷ In this sense, freedom is "not a state one is in or a quality that one has, but it resides in the activities one undertakes."³⁸ The question is not about whether an individual is free or oppressed, but rather it is about whether the human body is able to act in accordance with its relations, repertoires, and dispositions produced by an on-going modification of relations among multiple bodies. Consequently, free acts are produced in accordance with the relations of the body. In other words, if the actions of the human subject come from his/her history and express desires, habitus, and dispositions of the subject, these actions are freely performed. As Grosz puts it, we are free if our acts spring from our relations, our whole being.³⁹

Acts can be seen as being freely taken insofar as they spring from the repertoires of the subject, even if these acts are taken based on some traditionally subordinating structures. This formulation explains also how transformations and challenge of subordinating structures occur. The human being becomes through its relations, the subject is transformed by every new relation.⁴⁰ While the subject enacts her repertoire and history of relations, she never remains the same. She constantly becomes other than her previous self through changes in her relations. To put it differently, undermining of oppressive structures become possible through ever-shifting relations that produce indetermination and uncertainty. These unstable relations generate possibilities⁴¹ to become something else.⁴²

2. IMPLICATIONS OF THE DELEUZIAN CONCEPTUALIZATION OF AGENCY FOR MUSLIM WOMEN

As addressed above, liberal/neo-liberal frameworks render individuals as autonomous, self-regulating, and rational beings who bear full responsibility for their lives. These frameworks narrate the freedom as the outcome of unconstrained and deliberative choices. Regardless of their conditions, subjects should exercise their agency and free-will over external structures. Feminist projects which use these frameworks focus on the moments of subversion and resistance in women's lives. It is believed that these moments of resistance and subversion reflect the capability for free and deliberate choices. However, the Deleuzian understanding of agency and freedom is based on relations of multiple elements. Therefore, agential capacities and forms of agency continuously change.

³⁴ Grosz, "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics", 176.

³⁵ Paola Marrati, "Time and Affects", *Australian Feminist Studies* 21/51(2006): 319.

³⁶ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 140.

³⁷ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 147.

³⁸ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 152.

³⁹ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 146.

⁴⁰ Grosz, "Feminism, Materialism and Freedom", 146.

⁴¹ I do not mean that all changes bring liberation, instead, some changes might cause different forms of exclusions and oppressions

⁴² Currier, "Feminist Technological Futures: Deleuze and Body/Technology Assemblages", 336.

1020 | Hesna Serra Aksel. Deleuzian Conceptualization of "Agency": Muslim Women ..

In order to articulate this conceptualization of agency for Muslim women, I examine an interview with Berna with whom I met in the Capital City Women's Platform (CCWP). Like other women I interviewed at CCWP, Berna also defines herself as a religious feminist. I aim to explore the relations of her body that have produced her self-identified feminism, which refers to her engagements with both the Islamic traditions and feminist legacy. I suggest seeing her religious and feminist thoughts and practices in relation to various elements in her life. She has connected with multiple bodies, including material, social, political, and familial, which produced her self-sense as a religious feminist. I want to address some of these bodies and her relations with these bodies in order to problematize the understanding of Muslim women's subjectivities primarily based on religious frameworks. I argue that neither her engagement with the Islamic tradition is stable nor is she emancipated solely by a feminist language.

To highlight some elements of her journey, I look into the narration of her life. For example, Berna experienced the headscarf ban in the 1990s when she worked at a university. After a long period of internal struggle, she took off the headscarf, until her retirement. She puts it: "I took my headscarf with me when I went to sign off the documents for my retirement and I left that building wearing my headscarf". Another element in her life that effected the capacities and desires of her body is her physical disability. According to Berna's recollection, she lost 60 percent of her sight. She used to wear the glasses called "telescopic," but these glasses, she said, were so troublesome that she had to quit graduate school. After her retirement, the doctors informed her about the new type of eyewear which became available in Turkey and which can much improve her vision. In terms of her relations with some material elements, at this point in her life, she and her husband bought a computer for their children that were a newly flourishing technology in Turkey in the 1990s. She narrates her journey:

These glasses were so comfortable compared to the earlier version. After I wore it, look I could read.... I was able to read a lot of things on that computer, online newspapers. It was so beautiful. I was sitting in front of the computer the whole day, without giving a chance to the kids. It was a real blessing, gave me a lot of confidence.

Berna, who had then suffered from her inability for the comfortable reading experience, met and connected with better medical technologies. The new glasses, the monitor, internet, online press, and longing for the comfortable reading experience produced her desire and capacity to read. In this intense period of reading, her body had also new relations with the body of information in cyberspace. Moreover, the traces of her experience with the headscarf ban influenced the type of information that she sought to connect with such as issues of freedom, Islamic ideals, democracy, which were on the front burner in Turkey in the 1990s for headscarf-wearing women. These multiple elements became a part of her extended body which was constituted of biological, psychological, social, and mental aspects of her body. These relations re-constituted new desires, capacities, ideals, and engagements. While she was looking for opportunities of social activism, her newly produced desires and capacities urged her in a particular direction. For example, one day she saw Hidayet Tuksal on TV who has been publicly talking on issues of women and Islam. She narrates this encounter:

I said, O God, what she said was the things in my mind. I googled her right away and found the CCWP's website. When I read their website, I was like, yes I agree with this, yes this is also for me. Then, I gave them a call and said can I come?

Hidayet Tuksal both challenged the headscarf ban and the male-centered Islamic traditions. Her appearances on TV affected Berna because her past relations produced certain inclinations such as the desire for reading, interests for issues of religion and freedom, and the pain produced by the headscarf ban. Because of her existing relations with these elements, her encounter with Hidayet Tuksal created new interest and desires, and consequently new capacities. Namely, her encounter with Tuksal connected her with CCWP and the feminist language adopted by CCWP. The first motivation for her struggle for women's rights was her desire to wear a headscarf against the oppression of the headscarf ban. However, she later became engaged with women's advocacy in a wider perspective in CCWP. She expresses how

CCWP affected her: "I became much more aware of problems experienced by different women".

To sum up, Berna's self-confessed feminist body was produced by multiple elements including products of technology, longing for the comfortable reading experience, and questions on her religious embodiments which were caused by the political atmosphere in the country. Relations of these bodies constituted Berna's capacities and desires for particular actions. She engaged with a woman inclusive understanding of Islam as well as fighting against many types of women's oppression. From a humanistic or essentialist perspective, this can be read as a performance of the innate desire for freedom against social and material constraints. Or this can be understood as the victory of feminist language against the oppressive structures. However, her capacity and desire to act against hegemonies both in secular and religious domains were produced by the very relationships she had with multiple elements. While many women watched Hidayet Tuksal on TV that day, Berna was the only person who had the desire to reach out to CCWP. In other words, when she began to use new glasses or she bought a computer, her intention was not to become a "feminist". Or she did not intend to act against subordinating structures. However, her journey ended up in CCWP as a feminist activist against oppressions that women in Turkey experience.

Therefore, Berna's body was "not the original and singular source of the will that is the motive force in."⁴³ Rather, she had a complex casual history. From the perspective of this post-humanism, the source of agencies and desires is relational flows. Therefore, the agency is not an intrinsic capacity to resist social structures. Then, the question is not about some oppressive structures of power such as discourses on secularism or Islamism. Instead, it is about the co-constitution of capabilities and restriction produced by multiple elements such as lack in material availabilities, political and religious discourses, and biological limitations.

To put it differently, while an essentialist ontological perspective aims to explore the actions of sense-making human agents, Deleuzian ontology stresses on impersonal and relational flows of various bodies.⁴⁴ Any element that the human subject had a relation with effects the capacity of the subject. Referring to an essential desire and an independent agential capacity of the human body oversimplifies the multiple and complex forces at play. In terms of Berna's story, her agency and desire for certain actions, such as fighting against oppressive structures, was produced by changing relations of her body throughout her journey. Berna's relation with each body created certain capacities for her and affected the way her relations with other bodies unfolded. In this sense, unlike the notion of the agency which relies on an autonomous subject confronted with social structures, Berna's agency was relationally produced by materiality, technologies, online media, the ban on the headscarf, and the legacy of feminism. Her body acted only within these particular webs of relations and produced her desires and capabilities accordingly.

In the case of Berna, the transformation of oppressive structures occurred through the series of relations that a feminist language was one of them. Movements of multiple bodies can also destabilize existing structures without any intention for resistance. Any endeavor and project of liberation need to be attentive to these various elements which are beyond the promotion of certain forms of acts such as intentionally produced subversive acts.

For instance, an ethnographic observation in a historical mosque in Istanbul, Sehzade Camii, illustrates the transformations of Muslim women's practices and embodiments in relation to multiple elements. Like other mosques in Turkey, this historical mosque is also governed by the Department of Religious Affairs in Turkey. As in many other mosques, there is a very small section in Sehzade Camii devoted to women which are located at the back corner

⁴³ Samantha Frost, "Fear and the Illusion of Autonomy", *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (Durham:Duke University Press, 2018): 162.

⁴⁴ Fox - Pam, "The Sexuality-Assemblage: Desire, Affect, Anti-Humanism", 774.

1022 | Hesna Serra Aksel. Deleuzian Conceptualization of "Agency": Muslim Women ..

of the extensive space for men. I was annoyed with this tiny women's section which was separated from the gorgeous main space by thick curtains. I was urged to protest the exclusion of women in this space, so I walked into space from which women were forbidden. After a while, four women in their 40s and 50s walked into the mosque and came to the central point in the building where I performed my silent protest. Their coats bespoke an urban underclass identity.⁴⁵ I believe that as many women who live in the poor neighborhood of this metropolitan city, Istanbul, their visit to this mosque was one of the rare moments in their lives that they could come to the central and touristic places of Istanbul. They began taking selfies and pictures under the huge shiny lamps in the mosque. They posted these pictures on their social media accounts while excitedly showing these pictures to each other. Then, the security guard of the mosque came and walked us all out.

These women challenged the gender line in the mosque by acting on the desire to post their presence in this landmark in cyberspace rather than by egalitarian thinking. This observation reminded me of my childhood memories when I was taken to the mosque in our neighborhood during Ramadan by my grandmother in a central Anatolian city, Konya. The women's section in this mosque was also carefully separated from the men's section, located on the mezzanine and covered by black curtains. When I curiously attempted to lift that black curtain, I used to be warned by women in the mosque that this was not appropriate. After the prayers ended, before they came out, these women were waiting for the men to depart until they made sure that there was no man left. The purpose was to render their bodies invisible to a masculine gaze.

Twenty years later, now, I witnessed women who wore long dresses and headscarves as women in the local mosque in Konya. However, unlike the women in Konya, these women did not hesitate to make their bodies visible, not only in the physical space of the mosque but also in cyberspace through social media platforms which they are visible to a wider population. These women's encounter with social media culture and smartphone technology reproduced their dispositions, desires, and actions. What motivated them to trespass the gender line was not the desire for equal representation of men and women or the desire to open a space for women in mosques. Instead, they were motivated by the desire to present their images on social media. In other words, they challenged and changed the traditional gender lines as well as religious dressing not through deliberate activism against the exclusion of women, but through their relations with material availabilities such as smartphones and social media culture.

Therefore, the transformation of existing structures in religious traditions might become possible through the encounters of women with non-religious elements without an intentional effort and organized resistance. This does not mean that Muslim women do not have organized resistance. "Kadınlar Camilerde" (Women are in Mosques), for instance, is a group of women who organizes meetings in different mosques in Istanbul and occupies men sections in mosques to demand more space for women.⁴⁶ Although mosques in Turkey are not close to being a women-friendly space yet, and though many women do not show any opposition to tiny women's sections, we can see transformations of women's perceptions about boundaries of gender which significantly changed lately. These transformations have been produced by multiple elements and have risen to challenge the boundaries of where women can be present or not as well as many other spaces of social life and online platforms.

CONCLUSION

Based on Deleuzian ontological conceptualizations, I propose neither bodies nor their agencies are stable. Rather, bodies are constituted of a web of relations, and therefore, always

⁴⁵ In our brief conversation later, I was told that they are living in Gaziosman Pasa, a poor neighborhood in Istanbul where the mostly recent immigrants from the Anatolian cities live.

⁴⁶ For the website of CCWP, see ("Hakkimizda," n.d.).

susceptible to evolvment, re-connections, and uncertainty that destabilize existing structures. To put it differently, transformations of bodies, practices, habituses, and subjectivities occur through new relations that reproduce the agency (capacity of the body to act in particular ways) for each body. Each body has the potential to change through flows of relations. This potentiality produces change. These ever-shifting connections among bodies are conceptual, temporal, and material that generate the capacity and capability for the agency, and so, the change.

Thus, I argue that we need to focus with greater attention to how the capabilities and the desires of Muslim women's bodies are reconstituted through their encounters with multiple bodies. For example, as discussed above, the women in the mosque in Konya displayed a keen desire to perfectly hide their bodies twenty years ago while the women in Istanbul preferred to have more visibility in the mosque in 2018. The second group of women wanted to post an ideal presentation of their veiled bodies in cyberspace, on the contrary the first group carefully hid their bodies. In other words, although both groups of women wear similar dresses such as long skirts and headscarves, desires, perceptions, and actions of their bodies did not remain the same.⁴⁷

The cause of these transformations is that while they have been moving among multiple bodies including material availabilities, flourishing technologies, and new forms of social life such as social media, the ways in which they engage with the Islamic traditions did not remain stable. Their sense of modesty has been transformed with every relationship that they have and became different than before. Although they continued to use similar materials, namely similar headscarves and dresses, the boundaries of gender that these materials draw for them changed.

Hence, our focus should be on multiple relations that enable women to act in certain ways. Through these lenses of relationality, we are able to see various bodies, structures, policies, and materiality that limit their capacities instead of focusing on singular discourses such as Islam. We became aware of oppressive relations as well as those relations that increase their ability to perform in particular ways. This perspective demassify the imagined singular and collective identity of Muslim women in pejorative terms.

Therefore, I suggest grounded scholarly projects that will be attentive to the situatedness of Muslim women. What I propose is to recognize the spatial and situated experiences, desires, and agencies of Muslim women which are produced by shifting and dynamic interplay between multiple elements. In this type of analysis, the task of the scholar is to explore the situatedness of Muslim women that enables us to understand intertwined forms of oppression and liberation. I do not suggest that we should be blind to dominant discourses, policies or norms. However, I believe that, as Parker and Dales argue, "these dominant forces do not just trickle down to the level of the individual and determine her social relations."⁴⁸ Thus, I oppose the idea of macrostructures as the singular or prior source of subjectivation of Muslim women. I suggest an analytical framework that will help us to demonstrate the interplay between macro and microbodies. I do not deny forms of commonalities, but I want to emphasize a contextual and multi-layered analysis without prioritizing the macrostructures to the extent that the particular configurations become invisible. We should stress the constant co-construction, re-construction, and multiplicity of experiences and actions over categorizing

⁴⁷ Secor points out the situatedness of religious embodiments of immigrant women wearing a headscarf in Istanbul. She examines these women's embodiments within the contexts of urban life, class, ethnicity, and gender roles. Because of their movement in urban spaces, these women negotiate multiple regimes of veiling. She pays attention to "how Islamic knowledge, veiling choices and urban space are mutually constituted through the lived experiences of migrant women in Istanbul" (Secor 2002, 19).

⁴⁸ Lyn Parker - Laura Dales, "Introduction: The Everyday Agency of Women in Asia", *Asian Studies Review*, 38/2(2014): 165.

and marginalizing identities. Such an analysis should be attentive to the flux of relations that produce their subjectivities, agencies, desires, and capacities.

REFERENCES

- Abu-Lughod, Lila. "Do Muslim Women Really Need Saving? Reflections on Anthropological Relativism and Its Others". *Wiley* 104/3 (2002): 783–790.
- Ahearn, Laure. "Privileging and Affecting Agency". *Privilege, Agency and Affect: Understanding the Production and Effects of Action*. London: Palgrave Macmillan, 2013.
- Badran, Margot. "Between Muslim Women and the Muslimwoman". *Journal of Feminist Studies in Religion*, 24/1 (2008): 101–107.
- Blackman, Lisa - Venn, Couse. "Affect". *Body and Society*, 16/1 (2010): 7–28.
- Braidotti, Rosi. "Nomadism with a Difference: Deleuze's Legacy in a Feminist Perspective". *Man and World*, 29/3 (1996): 305–314.
- Butler, Judith. *The Physic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Currier, Dianna. "Feminist technological futures: Deleuze and Body/Technology assemblages". *Feminist Theory*, 4/3 (2003): 321–338.
- Çinar, Alev. "Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf". *Signs*, 33/4 (2008): 891–913.
- Duff, Cameron. "Towards a Developmental Ethology: Exploring Deleuze's Contribution to the Study of Health and Human Development". *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 14/6 (2010): 619–634.
- Fox, Nick & Pam, Alldred. "The Sexuality-Assemblage: Desire, Affect, Anti-Humanism". *The Sociological Review* 61 (2013): 769–89.
- Fox, Nick. "Creativity and health: An Anti-humanist Reflection". *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 17/5 (2012): 495–511.
- Fox, Nick - Pam, Alldred. "New Materialist Social Inquiry: Designs, Methods and the Research-Assemblage". *International Journal of Social Research Methodology* 18/4 (2015): 399–414.
- Fox, Nick - Pam, Alldred. "Mixed Methods, Materialism and the Micropolitics of the Research-assemblage". *International Journal of Social Research Methodology* 5579 (November 2017): 1–14.
- Frost, Samantha. "Fear and the Illusion of Autonomy". *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press, 2010.
- Grosz, Elizabeth. "A Thousand Tiny Sexes: Feminism and Rhizomatics". *Topoi* 12/2 (1993): 167–179.
- Grosz, Elizabeth. "Feminism, Materialism and Freedom". *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press Books, 2010.
- Hemmings, Clare. "Invoking Affect". *Cultural Studies* 19/5 (2005): 548–567.
- Kadinlar Camilerde. "Hakkimizda". Accessed April 23, 2018. Available at: <http://kadinlarcamilerde.com/hakkimizda/>.
- Kandiyoti, Deniz. "Bargaining With Patriarchy". *Gender and Society* 2/3 (1988): 274–290.
- Lorraine, Tamsin. "Feminism and Poststructuralism: A Deleuzian Approach". *The Blackwell Guide to Feminist Philosophy*. Oxford: Blackwell Publication, 2007.
- Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and The Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- Marrati, Paola. "Time and Affects". *Australian Feminist Studies* 21/51(2006): 313–325.
- Mohanty, Chandra. "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles". *Signs*, 28/2 (2003):499–535.
- Najmabadi, Afsaneh. "(Un) Veiling Feminism". *Social Text* 18/3 (2010): 29–46.
- Parker, Lyn - Dales, Laura. "Introduction: The Everyday Agency of Women in Asia". *Asian Studies Review*, 38/2 (2014): 164–167.

- Potts, Annie. "Deleuze on Viagra (Or, What Can a 'Viagra-Body' Do?)". *Body and Society* 10/1(2004): 17-36.
- Secor, Anna. "The Veil and Urban Space in Istanbul: Women's Dress, Mobility and Islamic Knowledge". *Gender, Place and Culture*, 9/1 (2002): 5-22.
- Shilling, Chris. *The Body in Culture, Technology and Society*. London: SAGE Publications, 2004.
- Toor, Saadia. "Gender, Sexuality and Islam under the Shadow of Empire". *Scholars and Feminist Online*. Accessed March 5, 2018. Available at: http://sfoonline.barnard.edu/religion/toor_02.htm.
- Woodward, Kath; Woodward, Sophie. *Why Feminism Matters: Feminism Lost and Found*. New York: Palgrave Macmillan, 2019.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
Aralık / December 2019, 23 (2): 1027-1051

المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي

İslâm Eğitimi Açısından Küresel Vatandaşlığa Bakış
Global Citizenship from an Islamic Educational Perspective

Mohammad Jaber Thalgi

Dr. Öğr. Üyesi, Yarmouk Üniversitesi, İslâm Bilimleri Fak., İslâm Araştırmaları Anabilim Dalı
Assistant Professor Dr, Yarmouk University, Faculty of Islamic Sciences, Dep. of Islamic Studies
Irbid, Jordan
mohammed.t@yu.edu.jo
orcid.org/0000-0002-8753-4878

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14 February / Şubat 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 09 June / Haziran 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Cilt / Volume: 23 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1027-1051

Atıf / Cite as: Thalgi, Mohammad Jaber . "المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي" [Global Citizenship from an Islamic Educational Perspective]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 1027-1051.

<https://doi.org/10.18505/cuid.527285>

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

Copyright © Published by Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, 58140 Turkey. All rights reserved.

<https://dergipark.org.tr/en/pub/cuid>

Abstract: This article aims to demonstrate the Islamic educational outlook of global citizenship through explaining its concept, rules, needs, values and behavioral principles. This is done by extrapolating the texts of Qur'an and Sunnah; studying the educational scientists' opinions; and the global experiences in this field. This article's findings show that there is a need to strengthen the values and behaviors of global citizenship in the Islamic education curriculum of, while, at the same time, adhering to the contractual, legal and ethical rules. The findings show that, in general terms, the principles of global citizenship, are in line with the texts of Qur'an and Sunnah and the views of the educational scholars. Based on these principles, this article suggests topics to be included in the outputs of the Islamic education courses. From an Islamic perspective, the practical areas of global citizenship education begin with the philosophy of education and its general objectives and, then, they outline the curricula. These goals turn into knowledge, practices and trends that learners acquire through textbooks, events and activities in the school environment.

Summary: The term "Global Citizenship" is one of the new terms that has emerged to emphasize common elements of the universal human identity and, in particular, the rights and duties of migrant and asylum communities. Due to a range of changes, which have contributed to the increased communication of individuals and communities and increased problems relating to multicultural societies and, more especially, in the migrant and asylum communities, trends have emerged to apply the values and behaviors of global citizenship. These trends focus on the individuals' values and behaviors and promote cooperation, empathy, mutual respect and global knowledge. Many global education institutions are involved in incorporating global citizenship into their curricula. Islamic religious education is one of the basic lessons that are supposed to address the issues of global citizenship. Hence, there is an urgent need to consolidate global citizenship, through the statement of its concept, characteristics, standards and principles from the perspective of Islamic education, and to show their cognitive and behavioral applications to areas within the curricula. Therefore, this paper aims to identify a general and comprehensive perception of education on global citizenship from an Islamic educational perspective. This is done by clarifying its basic principles in the Qur'an and Sunnah and, from the point of view of Muslim scholars, by clarifying their applied areas in the educational philosophies and outlining the educational outputs from the curricula.

Islamic education promotes values and behaviors of respect and acceptance of religious differences. However, this does not mean the acceptance of all aspects of religions and other legislation. This shows, on the other hand, the religious privacy of the learner and, on the other hand, that educational institutions of other faiths are not required to learn Islamic doctrine and legislation if they do not wish to do so. Thus, there is no contradiction between emphasizing the specificity of the learner's contractual and legislative aspect and his/her view of other religions and their followers by respecting them and accepting their existence. This article deals with ethnic and sectarian differences between Muslims so that education policy makers in the Muslim world can build educational goals and design curricula with standards that ensure international knowledge and interest while respecting the specificities, values of respect, cooperation and coexistence. There is, also, a need to educate people about global citizenship in the Islamic world and, more especially, since they all face many cultural and developmental challenges. The most important are the challenges of originality versus Westernization, justice versus tyranny, development in the face of underdevelopment and cooperation in the face of conflict.

There are a number of books and articles dealing with global citizenship. While these differ in their analysis of the issues of global citizenship, they are in general agreement about the basic subjects. These studies' findings conclude that the main subjects of global citizenship are: namely, world peace; global cooperation; moral responsibility; human rights issues; multiculturalism; conservation of the environment; and universality of thought and knowledge. Islamic religious texts emphasize the above mentioned principles of global citizenship and where Islamic culture has a distinctive and proactive role. These principles can be included

in Islamic education curricula in the form of its outputs. The Islamic legislative, religious and moral systems contain important directives for individuals and groups so that they establish positive relationships with each other in the local, national and global environments. These guidelines are supposed to form part of the culture of Muslims who profess Islamic beliefs. However, of course, both at the internal and external levels, the forms of application of this culture differ from one society to another. These differences are due to the way, in which these understandings are interpreted, and to the nature of the national, ideological or national tendencies adopted by these societies. In any case, both within Islamic countries and in countries of migration and alienation, Islamic culture continue generally to be an essential determinant of the social behavior of Islamic societies.

Education is the best way to impart global values and behaviors. The topics, presented by the Islamic education courses, are fundamental topics and are in addition to the subjects offered by the lessons of national education, moral education and other similar lessons. With the emerging era of globalization and the convergence of individuals and groups through either direct or electronic communication, it is necessary to identify the values and behavioral frameworks that determine the nature of the relationships of Islamic societies at both the internal and external levels. Hence, the cultural environment, in which the individual lives, is no longer confined to the geographical area. Global cultural institutions are turning to global citizenship instead of traditional citizenship.

The most important characteristic of the Islamic view of global citizenship is its emphasis on both the participatory and the integrative aspects. The characteristic of communism relates to the orientation of Islamic culture to others at both individual and collective levels through addressing the common human elements in the global, cognitive and moral fields. The complementary feature emphasizes the need to link the participatory aspects to the learner's specificity of the contractual, legislative and ethical aspects so that the balanced identity is achieved through belonging in a harmonious manner to the global citizenship and Islamic culture.

The areas of application for education on global citizenship in educational institutions begin with the education philosophy and its general objectives. This is followed by the outlines of the curricula before turning to the acquired knowledge, practices and trends through textbooks, events and activities in the school environment and the external community.

Finally, this article recommends that educational policy makers, supervisors and teachers include the principles of global citizenship in Islamic education curricula and transform them into applied behaviors. This article recommends, also, that further studies be conducted to analyze the content of textbooks in order to determine the extent to which they guarantee the principles of global citizenship from an Islamic educational perspective.

Keywords: Islamic Education, Global Citizenship, Multiculturalism, Global Peace, Humanitarian Cooperation.

İslâm Eğitimi Açısından Küresel Vatandaşlığa Bakış

Öz: Bu çalışma, İslâm Eğitimi perspektifinden küresel vatandaşlık kavramıyla ilgili ilkeler ve uygulama alanlarını açıklığa kavuşturmayı hedeflemektedir. Ayrıca Kur'ân ayetleri ve hadislerde küresel vatandaşlığa yönelik değerleri destekleyen normları ve öğrenim çıktılarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Burada küresel vatandaşlık kavramı, bilişsel, duygusal ve davranışsal hedef alanları çerçevesinde din eğitimi derslerindeki örnek uygulama ve uygun konularla birlikte ele alınmıştır. Kur'ân ayetleri ve hadisler doğrultusundaki İslâm inanç ve ahlak ilkeleri, insanların gerek kendi toplumları içinde ve gerekse diğer toplumlar ile olumlu ilişkiler kurmasını teşvik etmektedir. Bu teşvikler hem yerel hem de evrensel özellikler taşımaktadır. Bu yönde karşılaşılan örnek olaylar aynı zamanda İslâm inancının ve ahlak değerlerinin evrenselliğini yaşamış olaylarla da örtüşecek biçimde yansıtmaktadır. Bu ilkeler aynı zamanda İslâm'ın inanç, ahlak ve hukukla ilgili özel konularının bir bütünlük çerçevesinde ele

1030 | Mohammad Jaber Thalgi. İslâm Eğitimi Açısından Küresel Vatandaşlığa Bakış

alınmasını sağlamaktadır. Küresel vatandaşlık konuları öncelikle eğitim felsefesinin genel ve özel amaçları doğrultusunda müfredat çerçevesinde hedef kitleye evrensel bir değer olarak kazandırılmalıdır. Bu konu okullarda eğitsel ve kültürel faaliyetler ile de desteklenmelidir.

Özet: Küresel vatandaşlık kavramı bütün dünyada giderek yaygınlık kazanan önemli kavramlar arasında yer almaktadır. İnsanların ortak kimliğinin yanı sıra özellikle göçmen ve mülteci hakları konusu eğitim alanında ön plana çıkmaktadır. Son yıllarda ise uluslararası sorunların çoğalmasıyla birlikte bu konu güncelliğini arttırarak önemini sürdürmektedir. Günümüz toplumlarında karşılıklı hoşgörünün korunması için yapılan çeşitli boyutlardaki farklı çalışmalara ek olarak bu konunun örgün eğitim müfredatlarına dahil edilmesi de gündemdedir.

Din eğitimi, küresel vatandaşlık konularını kapsayan başlıca dersler arasında yer almaktadır. Bu nedenle küresel vatandaşlık kavramının din eğitimi açısından temellendirilmesinin yanı sıra din eğitimi müfredatında bilişsel ve davranışsal eğitim metotlarını vurgulamak zorunlu hale gelmiştir. Dolayısıyla bu çalışma, İslâmî eğitim perspektifinden küresel yaşama dönük eğitimin genel bir tasarımı oluşturmayı hedeflemektedir. Ayrıca dini kaynaklarda küresel vatandaşlığa yönelik değerleri destekleyen normları ve öğrenim çıktılarını belirlemeyi amaçlamaktadır.

İslâm eğitimi, dini farklılıklara saygı duymayı desteklemektedir. Ancak bu, diğer dinlerin inançlarının onaylandığı anlamına gelmemektedir. Burada, inanç özgürlüğü kapsamına başka dinlerin öğrenilmesi girmemektedir. Bu nedenle, kişinin inancına vurgu ve diğer dinler hakkında takınılan tutum ile farklı din mensuplarına saygı arasında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Bu durum, Müslümanlar arasındaki mezhep farklılıklarına yönelik takınılacak tutumun nasıl olması gerektiğini de gözler önüne sermektedir. İslâm dünyasında eğitim politikaları çerçevesinde, uluslararası bilgiye erişimi sağlayan ve aynı zamanda özel hayatın korunmasını, kültürel işbirliğini ve birlikte yaşama değerlerini gözeten standartlarda bir müfredat hazırlanabilir. Özellikle İslâm dünyasını, küreselleşmeyle birlikte çeşitli kültürel sorunlarla karşılaştığından dolayı küresel vatandaşlık konusunda bilgilendirilmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çerçevede, yabancılaşmaya karşı öze dönüş, az gelişmişlik karşısında kalkınma ve adalet ile çatışmalar karşısında işbirliği bu yöndeki faaliyetlerin doğal sonuçları olarak okunmalıdır.

Küresel vatandaşlık kavramı çeşitli araştırmalarda çok yönlü bir biçimde ele alınıp incelenmiş bir konudur. Bütün bu araştırmalardaki temel konular şöyle sıralanabilir: Dünya barışı, toplumlar arası işbirliği ve dayanışma, bireylerin ahlaki sorumlulukları, insan hakları ve hak ihlalleri, çok kültürlülük, çevre sorunları, evrensel düşünce ve bilginin dolaşımı. Bu makalede yukarıda adı geçen kavram ve konular İslâm kaynakları açısından değerlendirilip eğitim müfredatlarına ilişkin öneriler sunulacaktır. İslâm, küresel vatandaşlığın ilkelerini, barış, işbirliği, ahlaki sorumluluk, insan hakları, kültürel çoğulculuk, çevreyi koruma, düşünce ve bilginin evrenselliği konularını desteklemektedir. Tarihte İslâm medeniyetinin farklı coğrafyalarda sunmuş bulunduğu zengin tecrübe bu ilkelere dönük önemli bir ilham kaynağı olarak göz önünde bulundurulmalıdır. Bu ilkeler, eğitim müfredatlarına dahil edilip çok zengin öğrenim çıktıları kazandırılabilir.

Kur'ân ayetleri ve hadisler doğrultusundaki İslâm inanç ve ahlak ilkeleri, insanların gerek kendi toplumları içinde ve gerekse diğer toplumlar ile olumlu ilişkiler kurmasını teşvik etmektedir. Bu teşvikler hem yerel hem de evrensel özellikler taşımaktadır. Bu yönde karşılaşılan örnek olaylar aynı zamanda İslâm inancının ve ahlak değerlerinin evrenselliğini yaşamış olaylarla da örtüşecek biçimde çok iyi yansıtmaktadır.

Toplumlar arasındaki bu evrensel değerlerin uygulamasında yerel farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar etnik, ideolojik ve siyasi sebeplerden kaynaklanabilmektedir. Buna rağmen İslâmî değerler Müslüman toplumların ortak noktaları belirlemeye devam etmektedir. Başka ülkelere çeşitli sebeplerle göç etmiş Müslümanlarda da aynı durum geçerliliğini korumaktadır. Eğitim, ulusal ve evrensel değerleri kazandırmada en etkili araç olma özelliğini taşımak-

tedir. Bu konuyla ilgili değerleri kazandırmada İslâm eğitimi derslerinin önemi ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda vatandaşlık bilgisi, din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin müfredatı da bu konuya katkı sağlamaktadır.

Küreselleşme ve bilgi toplumu çağının şartları gereği, Müslüman toplumlar diğer toplumlarla olan ilişkilerinin sınırlarını belirlemeleri gerekmektedir. Yerellikten evrenselliğe geçişte karşılaşılan uyum zorlukları buna örnek olarak gösterilebilir. Coğrafi sınırların etkisinin giderek azalmasıyla birlikte artık vatandaşlık kavramı küresel hale gelmiş bulunmaktadır.

İslâmın küresel vatandaşlığa bakış iki temel esasa dayanmaktadır. Bunlardan birincisi ortaklık ilkesi olup o da İslâm kültürünün diğer kültürlerle ilişkilerini geliştirmeye teşvik etmektedir. İkinci ise çok yönlülük taşıyan bütünlük ilkesidir. Bu ilke benzerlikler ve farklılıklar arasında bir denge kurulmasına hizmet etmektedir. Bu ilkeler aynı zamanda İslâmın inanç, ahlak ve hukukla ilgili özel konularının bir bütünlük çerçevesinde ele alınmasını sağlamaktadır. Küresel vatandaşlığın getirdiklerinin yerel değerleri olumsuz yönde etkilememesi için gerekli önlemler alınmalıdır. Bunun için eğitim politikaları açısından bu konuların İslâm eğitimi dersleri müfredatı içinde yer alması ön görülmektedir. Bu müfredat toplum içindeki farklılıkları bir zenginlik olarak görüp kuşakları aynı potada eritmeyi sağlamalıdır. Aynı zamanda toplumlar arasındaki ilişkileri olumlu yönde geliştirmelidir.

Küresel vatandaşlık konuları öncelikle eğitim felsefesinin genel ve özel amaçları doğrultusunda müfredat çerçevesinde hedef kitleye evrensel bir değer olarak kazandırılmalıdır. Bu konu aynı zamanda eğitsel ve kültürel faaliyetleri ile de desteklenmelidir. Bu konuda başarı sağlanabilmesi için eğitim planlayıcıları ve uygulayıcıları ortak hareket etmelidirler.

Bu makalede küresel vatandaşlık kavramı, bilişsel, duygusal ve davranışsal hedef alanları çerçevesinde İslâm eğitimi derslerinde uygulaması bulunan örnek uygulama ve uygun konularla birlikte ele alınmıştır. Sonuç olarak küresel vatandaşlık değerlerine katkısı beklenen derslerin içerik analizlerinin gözden geçirilmesi ve öğrenim çıktılarının etkin biçimde izlenmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Eğitimi, Küresel Vatandaşlık, Çok Kültürlülük, Dünya Barışı, Toplumlar Arası İşbirliği.

المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي

المستخلص: هدفت هذه الدراسة إلى بيان النظرة التربوية الإسلامية للمواطنة العالمية، من خلال بيان مفهومها وضوابطها والحاجة إليها، ومن ثم عملت الدراسة على استخراج مبادئها وبيان تطبيقاتها القيمية والسلوكية، وقد تم ذلك من خلال استقراء نصوص الكتاب والسنة وآراء العلماء، والاطلاع على التوجهات العالمية في هذا الموضوع، وقد تبين من خلال الدراسة أن هناك حاجة لتعزيز قيم وسلوكيات المواطنة العالمية في مناهج التربية الإسلامية، مع الالتزام بالضوابط العقدية والفقهية والأخلاقية الخاصة بالمسلمين. كما بينت الدراسة أن مبادئ المواطنة العالمية، من الناحية الإجمالية، تتماشى مع نصوص الكتاب والسنة وآراء العلماء. واعتماداً على هذه المبادئ قدمت الدراسة مواضيع مقترحة لتضمينها في مخرجات دروس التربية الإسلامية. وتظهر المجالات التطبيقية للتربية على المواطنة العالمية من منظورها الإسلامي، ابتداء من خلال تضمينها في فلسفة التعليم، وأهدافه العامة، ومن ثم التأكيد عليها في الخطوط العريضة للمناهج الدراسية، والعمل على تحويل هذه الأهداف إلى معارف وممارسات واتجاهات مكتسبة للمتعلمين، من خلال الكتب المدرسية والفعاليات والأنشطة في البيئة المدرسية وخارجها.

الملخص: يعد مصطلح المواطنة العالمية (Global Citizenship) من المصطلحات الجديدة التي ظهرت لتؤكد على عناصر مشتركة لهوية الإنسان العالمية وحقوقه وواجباته في مجتمعات الهجرة واللجوء على وجه الخصوص. ونتيجة لمجموعة من التغيرات التي ساهمت في زيادة تواصل الأفراد والمجتمعات من جهة وتنوعهم الثقافي من جهة أخرى، وازدياد المشكلات المتعلقة بمجتمعات التعدد، خصوصاً لدى مجتمعات الهجرة واللجوء، ظهرت المطالبات بتطبيق قيم وسلوكيات المواطنة العالمية التي تركز على قيم وسلوكيات انتماء الفرد للمشتركات الإنسانية، وتعزز من اتجاهات التعاون والتعاطف والاحترام المتبادل، والمعرفة العالمية. واتجهت

أنظمة التعليم العالمية إلى تضمين مواضيع المواطنة العالمية في مناهجها الدراسية. وتعتبر دروس التربية الإسلامية من الدروس الأساسية التي من المفترض أن تتناول مخرجاتها مواضيع المواطنة العالمية، ومن هنا أصبحت الحاجة ملحة، لتأصيلها، من خلال بيان مفهومها، وخصائصها وضوابطها ومبادئها من منظور تربوي إسلامي، وبيان مجالاتها التطبيقية، المعرفية والسلوكية في المناهج الدراسية. ومن هنا هدفت الدراسة إلى إيجاد تصور عام وشامل للتربية على المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي، وبيان المنطلقات الأساسية لقيمتها وسلوكياتها في النصوص الشرعية وآراء العلماء المسلمين، وتوضيح مجالاتها التطبيقية في فلسفات التعليم والخطوط العريضة للمناهج ومخرجاتها التعليمية.

تعزز التربية الإسلامية قيم وسلوكيات احترام وقبول الاختلاف، لكن هذا لا يعني قبول جميع ما تتضمنه العقائد والتشريعات الأخرى، وهنا يظهر جانب الخصوصية الإيمانية للمتعلم، والمقابل لا يلزم أصحاب الأديان الأخرى بتعلم العقيدة والتشريعات الإسلامية. وبالتالي فإنه لا تعارض بين التأكيد على خصوصية الجانب العقدي والتشريعي للمتعلم، وموقفه من الأديان الأخرى، وبين احترام المتعلم لأصحاب المذاهب والديانات وقبوله بوجودهم. وهذا الأمر ينسحب على الاختلافات العرقية والمذهبية بين المسلمين، فيمكن لو اضعي السياسات التربوية في دول العالم الإسلامي أن يبنوا الأهداف التربوية ويصمموا المناهج الدراسية بمعايير تكفل المعرفة والاهتمام العالميين، وتراعي في نفس الوقت الخصوصيات، وقيم الاحترام والتعاون والعيش المشترك. وكذلك تظهر الحاجة للتربية على المواطنة العالمية في العالم الإسلامي، لا سيما أنها تقف جميعها أمام تحديات ثقافية وتنموية متعددة، أهمها: تحديات الأصالة مقابل التغريب، والعدالة في مقابل الاستبداد، والتنمية في مواجهة التخلف، والتعاون في مواجهة التصارع.

تناولت دراسات متنوعة مجالات المواطنة العالمية، وإن اختلفت عن بعضها في إضافة مجال أو أكثر، إلا أنها عموماً اتفقت على الموضوعات الأساسية، وقد خلصت هذه الدراسات إلى أن الموضوعات الأساسية للمواطنة العالمية هي: السلام العالمي، التعاون العالمي، المسؤولية الأخلاقية، قضايا حقوق الإنسان، التعددية الثقافية، الحفاظ على البيئة وعلمية الفكر والمعرفة. وقد أكدت النصوص الشرعية على مبادئ المواطنة العالمية: السلام العالمي، التعاون العالمي، المسؤولية الأخلاقية، قضايا حقوق الإنسان، التعددية الثقافية، الحفاظ على البيئة وعلمية الفكر والمعرفة. وحيث كان للثقافة الإسلامية دور متميز ومبادر فيها. ويمكن تضمين هذه المبادئ في مناهج التربية الإسلامية، وصياغتها على شكل مخرجات.

تحتوي الأنظمة التشريعية والإيمانية والأخلاقية في الإسلام على توجيهات هامة للأفراد والجماعات من أجل إقامة علاقات إيجابية مع الآخر في المحيط المحلي والوطني والعالمي، وتشكل هذه التوجيهات جزءاً من ثقافة المسلمين الذين يدنون بالإسلام. لكنه بالطبع، تختلف أشكال تطبيق هذه الثقافة من مجتمع إلى آخر سواء على المستويات الداخلية أم الخارجية. ترجع هذه الاختلافات إلى طريقة تفسير هذه التوجيهات، وإلى طبيعة الاتجاهات القومية أو الأيديولوجية أو الوطنية التي تتبناها الدول. وعلى أية حال لا زالت الثقافة الإسلامية عموماً محمداً أساسياً من محددات السلوك الاجتماعي، للمجتمعات الإسلامية سواء داخل البلاد الإسلامية، أم في بلاد الهجرة والاعتراب.

ولا شك أن التعليم هو الوسيلة المثلى من أجل إكساب القيم والسلوكيات العالمية، وتعتبر المواضيع التي تطرحها دروس التربية الإسلامية مواضيع أساسية في هذا المجال، إلى جانب المواضيع التي تطرحها دروس التربية الوطنية و التربية الأخلاقية وغيرها من الدروس المشابهة. ومع قدوم عصر العولمة ونتيجة تقارب الأفراد والجماعات بالتواصل المباشر أو الإلكتروني، كان لابد من بيان الأطر القيمية والسلوكية التي تحدد طبيعة علاقات المجتمعات الإسلامية على المستويين الداخلي والخارجي، ولوحظ في السنوات الأخيرة زيادة التأثير والتأثر الثقافي، ومن هنا أصبح المحيط الثقافي الذي يعيشه الفرد لا يتحدد بمحيطه الجغرافي فقط، وأصبح العالم يتجه إلى تفعيل المواطنة العالمية على حساب المواطنة التقليدية. ومن هنا ظهرت الحاجة من تعزيز دور وسائل التربية الإسلامية من أجل تقديم تصور صحيح عن المحتوى المعرفي والاتجاهي والسلوكي، لهذه التطورات الثقافية.

إن أهم ما يميز النظرة الإسلامية للمواطنة العالمية هو تأكيدها على جانبي التشاركية والتكاملية، معاً، أما خاصية التشاركية، فتتعلق بتوجه الثقافة الإسلامية إلى الآخر على المستوى الفردي والجماعي، من خلال مخاطبته بالعناصر الإنسانية المشتركة في المجالات الكونية والمعرفية، والأخلاقية. أما الخاصية التكاملية فهي تؤكد على ضرورة الربط بين الجوانب التشاركية وخصوصية الجوانب العقدية والتشريعية والأخلاقية للمتعلم، بحيث تتحقق له شخصية التوازن من خلال الانتماء بشكل منسجم للثقافة العالمية والثقافة الإسلامية، وحتى لا يتم توسيع جوانب المواطنة العالمية للمتعلم على حساب تغييب الجوانب خصوصية الثقافة الإسلامية.

ومن هنا يتوجب على صانعي السياسات التعليمية تفعيل دور دروس التربية الإسلامية لجعلها تخاطب جميع مستويات العلاقات الإنسانية من مستواها الأقرب، وهي المجتمعات التي تدين بالإسلام وتختلف بأحد الاختلافات الثقافية مثل القومية أو اللغة أو الثقافة المحلية، لتقيم علاقات إيجابية فيما بينها، ثم تذهب التربية الإسلامية إلى أبعد من ذلك، لتخاطب المجتمعات التي لا تشترك لأي عنصر من عناصر الهوية الثقافية، ويجمعها المشترك الإنساني.

تظهر المجالات التطبيقية للتربية على المواطنة العالمية في المؤسسات التعليمية، ابتداءً في فلسفة التعليم، وأهدافه العامة، ومن ثم في الخطوط العريضة للمناهج الدراسية، لتتحول هذه الأهداف إلى معارف وممارسات واتجاهات مكتسبة للمتعلمين، من خلال الكتب المدرسية والفعاليات والأنشطة في البيئة المدرسية وخارجها. ومن هنا فإن تفعيل المواطنة العالمية في المؤسسات التعليمية يحتاج إلى جهود متضافرة من واضعي السياسات التربوية والمخططين التربويين، وواضعي المناهج الدراسية، والمعلمين.

توصي الدراسة واضعي السياسات التربوية والمشرفين والمعلمين بتضمين مناهج التربية الإسلامية مبادئ المواطنة العالمية وتحويلها إلى سلوكيات مطبقة. كما توصي الدراسة بإجراء دراسات تحليل محتوى للكتب المدرسية لمعرفة مدى تضمينها لمبادئ المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي.

الكلمات المفتاحية: التربية الإسلامية، المواطنة العالمية، التعدد الثقافي، السلام العالمي، التعاون الإنساني.

مقدمة

شهد مفهوم الوطن والمواطنة في المجتمعات الإسلامية، تغيرات جذرية نتيجة للتحويلات الجيوسياسية والجيوقرافية التي شهدتها مناطقهم منذ الحرب العالمية الأولى. كما شهد العالم الإسلامي موجات من التغيرات الديموغرافية الداخلية والخارجية، منذ الحرب العالمية الثانية، ارتبط الداخلي منها بالحروب والنزاعات غالباً، أما الخارجي منها فقد ارتبط بانتقال أعداد كبيرة من أبناء العالم الإسلامي إلى مجتمعات المهجرة في الغرب.¹ وحالياً، تشهد العديد من مناطق العالم الإسلامي موجات من النزوح واللجوء القسري. وقد جلبت هذه الأزمات معها مجموعة من المشكلات الثقافية والتربوية لا سيما فيما يتعلق بطريقة تكيف مجتمعات اللجوء مع البيئات الاجتماعية والثقافية الجديدة.² ومن هنا ظهرت المطالبات بتطبيق قيم وسلوكيات المواطنة العالمية التي تركز على المشترك الإنساني، وتعزز من اتجاهات التعاون والتعاطف والاحترام المتبادل في مجتمعات التعدد الثقافي.

وقد زاد الاهتمام بموضوع التربية على المواطنة العالمية (Global Citizenship) من قبل المؤسسات التعليمية الرسمية في الدول ذات التعددية الثقافية، كما أقيمت في السنوات الأخيرة مجموعة المؤتمرات واللقاءات العلمية لدراسة مواضيعها وإيجاد طرق عالمية لتدعيمها، وقد ساندت هذه الجهود المنظمات العالمية وعلى رأسها اليونسكو التي نظمت العديد من الفعاليات وأصدرت

¹ أحمد داود أوغلو، العمق الاستراتيجي، ترح. محمد ثلجي - طارق عبد الجليل، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2011)، 278-282.

² نوارك نيوز، اللاجئون والنازحون والتعليم تحديات جديدة تقف في وجه التنمية والسياسات، ترح. لما نصير، (2017)، 73-80.

مجموعة من النشرات والأدلة بمشاركة خبراء وباحثين على مستوى العالم³، وتعتبر دروس التربية الإسلامية من حيث منطلقاتها الفلسفية، وخطوطها العريضة، وعناصرها المنهجية، من الدروس الأساسية التي من المفترض أن تتناول مخرجاتها مواضيع المواطنة العالمية، ومن هنا أصبحت الحاجة ملحة لتأصيل مفهوم المواطنة العالمية من المنظور التربوي الإسلامي، من خلال بيان مفهوم المواطنة العالمية، وخصائصها وضوابطها ومبادئها من منظور تربوي إسلامي، وبيان مجالاتها التطبيقية، المعرفية والسلوكية في المناهج الدراسية. ومن هنا تهدف الدراسة إلى إيجاد تصور عام وشامل للتربية على مواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي، وبيان المنطلقات الأساسية لقيم وسلوكيات المواطنة العالمية في النصوص الشرعية وآراء العلماء المسلمين، وتوضيح مجالاتها التطبيقية في فلسفات التعليم والخطوط العريضة للمناهج ومخرجاتها التعليمية.

و تحاول هذه الدراسة بيان وجهة النظر التربوية الإسلامية في المواطنة العالمية، بعد أن أصبحت اتجاهًا علميًا، ومن الأهمية بمكان معرفة موقف التربية الإسلامية من هذا التوجه، ودورها في إكساب قيم وسلوكياتها، وكذلك فإن التربية الإسلامية مطالبة بالتفاعل مع التغيرات الثقافية التي شهدها العالم، وأن يكون لها دور المساهمة والتأثير، والتفاعل، ومن هنا تبرز أهمية هذه الدراسة كذلك في بيان الجوانب التطبيقية للمواطنة العالمية في مؤسسات التعليم من زاوية التربية الإسلامية، ومحاولة جعلها دليلًا إرشاديًا لوضعي السياسات التعليمية ومصممي مناهج التربية الإسلامية والمعلمين.

وتتناول الدراسة أدلة مبادئ المواطنة العالمية من المنظور التربوي الإسلامي، بالرجوع إلى نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية المظهرة. كما توضح الدراسة الجوانب التطبيقية لها في فلسفة التعليم والخطوط العريضة للمناهج ومخرجات التعليم. كما اعتمدت الدراسة رؤية اليونسكو في بيان مفهوم التربية على المواطنة العالمية ومجالاتها التطبيقية.

الدراسات السابقة

تم استطلاع الدراسات السابقة في موضوع البحث، ولم تظهر أية دراسة تتناول موضوع المواطنة العالمية من منظور إسلامي، في حدود اطلاع الباحث، ويمكن أن يرجع ذلك إلى أن موضوع "المواطنة العالمية" هو مجال بحثي جديد. أما الدراسات التي لها علاقة غير مباشرة بالموضوع فهي الدراسات التي تناولت مواضيع المواطنة التقليدية من وجهة نظر إسلامية، وهناك فارق كبير بين المواطنة التقليدية والمواطنة العالمية. والنوع الثاني من هذه الدراسات، هي التي تناولت المواطنة العالمية عموماً دون أن تتعرض لوجهة النظر الإسلامية، ويمكن عرض الدراسات المتعلقة بموضوع الدراسة بشكل غير مباشر، على النحو الآتي:

1. رسالة ماجستير محمد افقيه، بعنوان: "الوطن والمواطنة في الكتاب والسنة دراسة تحليلية تأصيلية"، وهدفت الدراسة إلى توضيح مفاهيم المواطنة التقليدية وحقوق المواطنة وواجباتها في نصوص القرآن الكريم والسنة، ولم تتعرض الدراسة لمواضيع المواطنة العالمية، الذي يعتبر مفهوماً مختلفاً عن المواطنة التقليدية، كما تم بيانه.⁴

2. رسالة ماجستير محمد أبو عنزة بعنوان: "واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية"، وقد تناول الباحث مشكلة الهوية للمواطن العربي بين الطرح القومي والطرح الإسلامي، وهناك علاقة بين موضوع الهوية والمواطنة، لكن لم تتناول دراسته موضوع المواطنة العالمية.⁵

³ اليونسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة)، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، (بيروت، 2015).

⁴ محمد افقيه، الوطن والمواطنة في الكتب والسنة دراسة تحليلية تأصيلية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2016).

⁵ محمد أبو عنزة، واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشرق الأوسط، 2011)، 145.

3. رسالة ماجستير ليويسف الأحمد بعنوان: "دور معلمي المرحلة الثانوية في تنمية قيم المواطنة العالمية لدى طلبتهم في دولة الكويت"، وقد هدفت الدراسة التعرف على دور معلمي المرحلة الثانوية في تنمية قيم المواطنة العالمية لدى طلبتهم في دولة الكويت، وقد قام الباحث بتطبيق استبانة للمعلمين لاستطلاع آرائهم. ولم تتعرض هذه الدراسة لمواضيع المواطنة العالمية من منظور إسلامي.⁶

2. دراسة للعدوان وبنو مصطفى بعنوان: "أثر برنامج تدريبي في تنمية مبادئ المواطنة العالمية لدى معلمي التاريخ في الأردن"، وقد هدفت هذه الدراسة إلى بيان أثر برنامج يدرّب معلمي التاريخ على قيم ومبادئ المواطنة العالمية، ولم تتناول هذه الدراسة المواطنة العالمية من وجهة نظر إسلامية.⁷

1. مفهوم المواطنة العالمية وخصائصها وضوابطها من المنظور الإسلامي

تطور مفهوم المواطنة العالمية (Global Citizenship) من مفهوم المواطنة التقليدية (Citizenship)، فإذا كان يقصد بالمواطنة التقليدية انتماء الفرد للدولة التي حصل على جنسيتها، واعتباره من الناحية القانونية عضواً فيها، وما يترتب على هذا الانتماء من حقوق وواجبات،⁸ فإن المواطنة العالمية تعني: "الشعور بالانتماء إلى المجتمع الأوسع، والإنسانية المشتركة، والترابط بين المستوى المحلي والوطني والعالمي".⁹

وقد ظهرت مترادفات لكلمتي "الوطن" و"المواطنة" في التراث الفقهي الإسلامي، في إطار بيان طبيعة علاقة الدولة بالأفراد والجماعات، وتحددت طبيعة علاقة الدولة مع مواطنيها وغير مواطنيها في المفهوم الفقهي، على المستويين الداخلي والخارجي بالحدود الديني، فاعتبرت المسلم مواطناً بغض النظر عن انتماءه القومي أو العرقي، واعتبرت مواطنيها غير المسلمين مواطنين بصفة خاصة عرفوا بـ"أهل الذمة"، أما الأفراد من غير المسلمين المقيمين إقامات مؤقتة بكفالة الدولة أو الأفراد فقد اعتبرتهم "مستأمنين".¹⁰

وكان الشكل السياسي التقليدي للدولة الإسلامية عبر العصور، يتحدد بوجود دولة إسلامية كبيرة تضم داخلها مسلمين من قوميات متعددة، وغير مسلمين من المجتمعات التي بقيت على دينها بعد الفتح. أما العلاقات الثقافية للأفراد مع المجتمعات الخارجية فقد كانت محدودة، ضمن إطار العلاقات التجارية أو مبادرات الرحالة. ومنذ نهاية عهد الدولة العثمانية، شهدت مناطق العالم الإسلامي مظهران أساسيان من مظاهر التغير، أولهما: أن المواطنة في الدول الإسلامية أصبحت تأخذ الطابع القومي-القطري، ثانيهما انتقال مجتمعات المهجرة من البلاد الإسلامية إلى الغرب وتشكيلها مظهراً جديداً من أشكال المواطنة في الحضارة الإسلامية.¹¹ وتاريخياً فإن انتقال الإسلام من محيط ثقافي إلى محيط ثقافي آخر من خلال حركات الفتوحات الإسلامية العسكرية والثقافية، وعبر التواصل التجاري، قد نتج عنه فكرة عالمية الهوية الإسلامية من حيث انتشارها الجغرافي، وشمولها لقوميات مختلفة، وبذلك أصبح الإسلام ديناً عابراً للقارات والقوميات، ومن هنا اتسم بسمعة عالمية من الداخل. وبالتالي فإن موطن الإنسان من هذا المنظور يكون على ثلاثة أنواع: موطنه الأصلي وموطن القرار، أي البلد الذي استقر فيه، وموطن الإقامة، وهو مكان إقامته المؤقتة.¹²

⁶ يوسف الأحمد، دور معلمي المرحلة الثانوية في تنمية قيم المواطنة العالمية لدى طلبتهم في دولة الكويت، (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت، 2018).

⁷ زيد محمد العدوان- فضية بني مصطفى، "أثر برنامج تدريبي في تنمية مبادئ المواطنة العالمية لدى معلمي التاريخ في الأردن"، دراسات العلوم التربوية 1/42، (2015).

⁸ نادر رحيم كاظم، "العولمة والمواطنة والهوية"، مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية 8/1، (2009): 256؛ أفيق، الوطن والمواطنة في الكتب والسنة دراسة تحليلية تأصيلية، 24.

⁹ اليونيسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 14.

¹⁰ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، ط. 2، (الكويت: دار الصفوة، 1983/1983/1404)، 37: 168.

¹¹ داود أوغلو، العمق الاستراتيجي، 282.

¹² أفيق، الوطن والمواطنة في الكتب والسنة دراسة تحليلية تأصيلية، 20.

إن أهم ما يميز النظرة الإسلامية للمواطنة العالمية هو تأكيدها على جانبي التشاركية والتكاملية، معاً. أما خاصية التشاركية، فتتعلق بتوجه الثقافة الإسلامية إلى الآخر على المستوى الفردي والجماعي، من خلال مخاطبته بالعناصر الإنسانية المشتركة في المجالات الكونية والمعرفية، والأخلاقية. أما الخاصية التكاملية فهي تؤكد على ضرورة مراعاة الموازنة بين الجوانب التشاركية وخصوصية الجوانب العقدية والتشريعية والأخلاقية للمتعلم، بحيث تتحقق له شخصية التوازن من خلال الانتماء بشكل منسجم للثقافة العالمية والثقافة الإسلامية، وحتى لا يتم توسيع جوانب المواطنة العالمية للمتعلم على حساب تغييب جوانب خصوصية الثقافة الإسلامية. ومن هنا كان لا بد من بيان حدود طبيعة العلاقات التي تفرضها المواطنة العالمية، وتضمينها في أهداف التعليم والمناهج الدراسية حتى لا يقع المتعلم في محذور شرعي أو أخلاقي. ويمكن تحديد ضوابط المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي من خلال النظر في مدى توافق مبادئها وتطبيقاتها مع الأنظمة العقدية والتشريعية والأخلاقية للإسلام.

1.1. الضوابط المتعلقة بالجوانب العقدية:

لا شك أن التربية الإسلامية تعزز قيم وسلوكيات احترام وقبول الاختلاف الديني، لكن هذا لا يعني قبول جميع ما تتضمنه العقائد الأخرى، وهنا يظهر جانب الخصوصية الإيمانية للمتعلم، وبالمقابل لا يلزم أصحاب الأديان الأخرى بتعلم العقيدة الإسلامية. وبالتالي فإنه لا تعارض بين التأكيد على خصوصية الجانب العقدي للمتعلم، وموقفه من الأديان الأخرى، وبين احترام المتعلم لأصحاب الديانات الأخرى وقبوله بوجودهم. وهذا الأمر ينسحب على الاختلافات المذهبية العقدية بين المسلمين، فيمكن لوضعي السياسات التربوية في دول العالم الإسلامي التي تحتوي على تعددية مذهبية عقدية أن يبنوا الأهداف التربوية ويصمموا المناهج الدراسية بمعايير تكفل مراعاة الخصوصيات المذهبية، وقيم الاحترام والتعاون والعيش المشترك.

1.2. الضوابط التشريعية:

قد تظهر للمتعلمين في بيئات التعددية الثقافية أو التعددية الدينية مشكلة اختلاف المعايير حول اعتبار العمل مقبولاً، أو غير مقبول، وفي نفس الوقت ساهمت وسائل التواصل الاجتماعي والقنوات الفضائية في إطلاع النشء على سلوكيات قد لا تتوافق مع أحكام الإسلام، ومن هنا تظهر الأهمية التكاملية للتربية الإسلامية في تحديد الجوانب المقبولة المشتركة والجوانب غير المقبولة في الجوانب الشرعية للثقافات الأخرى، أو بالمقابل الجوانب التي تعد مقبولة في الشريعة الإسلامية وغير مقبولة في الثقافة الأخرى. ومن الأمثلة على ذلك ينبغي تنبيه المتعلمين على المباح والمحرم في أحكام الزواج، والمباح والمحرم من الأطعمة والأشربة والعلاقات بين الجنسين، وأحكام اللباس، وأحكام الطهارة، وغيرها من الأحكام التي يمكن أن يجد المتعلم ما يخالفها في الثقافة الأخرى.

1.3. الضوابط الأخلاقية

يعتبر جانب الأخلاق الإنسانية المطلقة مثل: الصدق، الأمانة، العفة، الرحمة، إغاثة الملهوف، التواضع... الخ، أكبر دوائر الاشتراك الثقافي بين المجتمعات على اختلافها. أما جانب الأخلاق الاجتماعية المتعلقة بالعادات والثقافة المحلية، والذي يختلف باختلاف المجتمعات، فينبغي بيان الأخلاقيات التي تتوافق مع أحكام الشريعة أو التي تتناقض معها، من أجل تنبيه المتعلمين عليها بما يحفظ خصوصيتهم.

2. الحاجة إلى التربية على المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي

تحتوي الأنظمة التشريعية والإيمانية والأخلاقية في الإسلام على توجيهات هامة للأفراد والجماعات من أجل إقامة علاقات إيجابية مع الآخر في المحيط المحلي والوطني والعالمي، وتشكل هذه التوجيهات جزءاً من ثقافة المسلمين الذين يدينون بالإسلام. لكنه بالطبع، تختلف أشكال تطبيق هذه الثقافة من مجتمع إلى آخر سواء على المستويات الداخلية أم الخارجية. ترجع هذه الاختلافات إلى طريقة تفسير هذه التوجيهات، وإلى طبيعة الاتجاهات القومية أو الأيديولوجية أو الوطنية التي تتبناها الدول. وعلى

أية حال لا زالت الثقافة الإسلامية عموماً محدداً أساسياً من محددات السلوك الاجتماعي، للمجتمعات الإسلامية سواء داخل البلاد الإسلامية، أم في بلاد المهجرة والاعتراب.

ولا شك أن التعليم هو الوسيلة المثلى من أجل إكساب القيم والسلوكيات العالمية، وتعتبر المواضيع التي تطرحها دروس التربية الإسلامية مواضيع أساسية في هذا المجال، إلى جانب المواضيع التي تطرحها دروس التربية الوطنية و التربية الأخلاقية وغيرها من الدروس المشابهة.¹³ ومع قدوم عصر العولمة ونتيجة تقارب الأفراد والجماعات بالتواضع المباشر أو الإلكتروني، كان لابد من بيان الأطر القيمية والسلوكية التي تحدد طبيعة علاقات المجتمعات الإسلامية على المستويين الداخلي والخارجي، ولقد لوحظ في السنوات الأخيرة زيادة التأثير والتأثر الثقافي، ومن هنا أصبح المحيط الثقافي الذي يعيشه الفرد لا يتحدد بمحيطه الجغرافي فقط ومن هنا فقد أصبح العالم يتجه إلى تفعيل المواطنة العالمية على حساب المواطنة التقليدية. ومن هنا ظهرت الحاجة إلى تعزيز دور وسائل التربية الإسلامية من أجل تقديم تصور صحيح عن المحتوى المعرفي والاندماجي والسلوكي، لهذه التطورات الثقافية. ومن هنا يتوجب على صانعي السياسات التعليمية تفعيل دور دروس التربية الإسلامية لجعلها تخاطب جميع مستويات العلاقات الإنسانية من مستواها الأقرب، وهي المجتمعات التي تدين بالإسلام وتختلف بأحد الاختلافات الثقافية مثل القومية أو اللغة أو الثقافة المحلية، لتقيم علاقات إيجابية فيما بينها، ثم تذهب التربية الإسلامية إلى أبعد من ذلك، لتخاطب المجتمعات التي لا تشترك لأي عنصر من عناصر الهوية الثقافية، ويجمعها المشترك الإنساني.

ونتيجة لأسباب تاريخية دينية وسياسية واقتصادية مختلفة، أصبح التنوع الثقافي في دول العالم تحدياً حقيقياً، أمام الدول يكشف عن قدرة الدول في التعامل معه، والاستفادة من أجل التنوع، وتجنب حالات الصدام التي يمكن أن تظهر، والتي ظهرت فعلياً في عدد من الدول. وبذلك يتضح دور التربية الإسلامية في تعزيز قيم وسلوكيات المواطنة العالمية من خلال تعزيز القيم الإنسانية التي تقبل التنوع وتعاطف مع قضايا العدالة في العالم، والسلوكيات التي تؤسس لعالم سلمي، ومستدام. لا سيما أن دول العالم الإسلامي تفق جميعها أمام تحديات ثقافية وتنموية متعددة، أهمها: تحديات الأصالة مقابل التغريب، والعدالة في مقابل الاستبداد، والتنمية في مواجهة التخلف، والتعاون في مواجهة التصارع.¹⁴

ويمكن أن تقوم التربية على المواطنة العالمية من منظورها الإسلامي بالمساهمة في حل مشكلات المواطنة التي ظهرت في دول العالم الإسلامي، وللمجتمعات الإسلامية في دول المهجرة واللجوء، مثل:

1. المشكلات الثقافية التي نشأت عن أزمات اللجوء التي شهدتها المنطقة في السنوات الأخيرة.
2. المشكلات الثقافية السياسية الناشئة عن النزعات القومية.
3. المشكلات الثقافية السياسية الناشئة عن الاختلافات المذهبية داخل إطار الدين الواحد.
4. المشكلات الثقافية التي يمكن أن تنشأ نتيجة التعددية الدينية.
5. المشكلات الثقافية لمجتمعات اللجوء والمهجرة.

ويظهر دور التربية الإسلامية هنا في التركيز على نقاط التفاهم المشترك، واحترام الخلاف والتنوع، ومنع كل أشكال الإساءة الناتجة التعصب والتحيز.

3. مبادئ المواطنة العالمية من المنظور الإسلامي:

¹³ اليونسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 49.

¹⁴ أبو عزة، واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية، 145.

تناولت دراسات متنوعة مجالات المواطنة العالمية، وإن اختلفت عن بعضها في إضافة مجال أو أكثر، إلا أنها عموماً اتفقت على الموضوعات الأساسية، وقد خلصت هذه الدراسات إلى أن الموضوعات الأساسية للمواطنة العالمية هي: السلام العالمي، التعاون العالمي، المسؤولية الأخلاقية، قضايا حقوق الإنسان، التعددية الثقافية، الحفاظ على البيئة وعملية الفكر والمعرفة.¹⁵ ويسعى هذا المبحث إلى بيان نظرة الإسلام إلى مبادئ المواطنة العالمية من خلال النصوص الشرعية وآراء العلماء المسلمين.

1.3. السلام العالمي

يتضح من خلال استقراء آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وتحليلات العلماء المسلمين، أن العمليات التوافقية في نسيج العلاقات الاجتماعية للأفراد والجماعات والتي تندرج تحت مفاهيم: "السلام" و"السلم" و"الصلح"، و"التوافق" و"التعاون" و"التعايش" وغيرها، تعتبر من الأهداف والمطالب الأساسية للشرعية الإسلامية، وبالمقابل فقد عملت الشريعة الإسلامية على معالجة مصادر ومظاهر الصراع الذي ينشأ في نسق العلاقات الاجتماعية على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات.

وقد استخدم القرآن الكريم كلمة السلام في معاني متعددة منها، ما جاء على معنى السلام كمصطلح معاصر في معناه الشامل العام، قال تعالى: "يَهْدِي بِهٖ اللّٰهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ" (المائدة 16/5)¹⁶ ومن معاني السلام هنا: طرق السلامة.¹⁷

تاريخياً، شكلت المراحل الأولى من الدعوة الإسلامية بعد تشكيل الدولة تحركات عسكرية تمثلت بالفتوح المتتالية التي وسعت من رقعة الدولة الإسلامية، ومن هنا تناولت كتابات الأقدمين من علماء الإسلام مواضيع المواطنة في جوانبها الفقهية القانونية من خلال مصطلحات دار الإسلام ودار العهد ودار الحرب، والذمي، والمستأمن.¹⁸ وخلال هذه التحركات العسكرية، ألزم المسلمون بمعايير إنسانية حقوقية وأخلاقية حددها الإسلام. ومن خلال استقراء النصوص الشرعية وأحداث السيرة النبوية رجح قسم من الفقهاء كون أن الأصل في العلاقات الإنسانية السلم،¹⁹ واعتبر قسم من الفقهاء أن الأصل في هذه العلاقات هو التحارب، ربما يرجع سبب هذا الرأي الأخير، إلى الظروف السياسية العسكرية لفتوحات الإسلامية، ويرى عدد من الباحثين أن الرأي الأول هو الأقرب لمقاصد الشريعة وواقع المسلمين.²⁰

2.3. التعاون الإنساني

حث الإسلام أبناء المجتمع الإسلامي على التعاون لتحقيق الأهداف الحثيرة، ونبذ أشكال التعاون التي يمكن أن تسبب الضرر والاعتداء على الآخرين، قال تعالى: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ" (المائدة 2/5). كما أن الإسلام يعتبر أن تنوع المجتمعات البشرية على شكل شعوب وأعراق مختلفة، له فائدته من حيث وجود تجارب بشرية مختلفة وامتيازات

¹⁵ اليونسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 15؛ العدوان- بني مصطفى، "أثر برنامج تدريبي في تنمية مبادئ المواطنة العالمية لدى معلمي التاريخ في الأردن"، 133.

¹⁶ محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، (دمشق: دار ابن كثير، 1993/1414)، 2: 36.

¹⁷ عبد الله بن أحمد بن علي الزيد، مختصر تفسير البغوي، (الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 1997/1416)، 2: 318؛ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990)، 6: 253.

¹⁸ أفتيه، الوطن والمواطنة في الكتب والسنة دراسة تحليلية تأصيلية، 24.

¹⁹ محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، (القاهرة: دار الفكر، 1995)، 25.

²⁰ محمد علي الهواري، "طبيعة علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم، مجلة الجامعة الإسلامية، 2/19، (يونيو 2011)، 379-417.

يمكن أن تثير بعضها، عن طريق التعارف²¹ الذي يقتضي التواصل والتقارب الحضاري²²، قال تعالى: "وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" (الحجرات 15/49).

ومن هنا يشجع الإسلام أشكال التعاون الإيجابي الذي ينتقل من الجماعة الضيعة إلى الأوسع²³ ومن أمثلة التعاون الإيجابي في سيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- ما ورد من شهود النبي -صلى الله عليه وسلم- حلف انعقد قبل بعثته لنصرة المظلومين والغرباء، ومدحه لهذا الحلف الذي عرف باسم حلف الفضول²⁴.

ومن خلال النظر إلى المنظومة التشريعية و الأخلاقية الإسلامية نجد أن تطبيقها كفيل للوقاية من مصادر الصراعات بين الأفراد والجماعات وبالتالي تقوض فرص التعاون بينهم، وبالتالي فإن الإسلام قد أسس لبيئة التعاون من خلال اتباع نهج وقائي لتجفيف مصادر الصراع، ومنهج تعزيزي لتحقيق متطلبات التعاون.

3.2.1. منهج الإسلام الوقائي لتجفيف مصادر الصراعات

من أهم مسببات الصراع التي اهتم الإسلام بتجفيفها: الانفعالات السلبية، وسوء الفهم، والعزلة وضعف التواصل، ففي مجال الانفعالات السلبية، تحمى الإسلام عن كل انفعال أو اتجاه عاطفي، من شأنها أن يؤدي إلى نزاع أو خلاف بين أفراد المجتمع وجماعته، ومنه: النهي عن الغضب²⁵. كما تحمى عن عواطف الانتماء القبلي أو الطائفي التي تفضي إلى العدوان، وهي كما ذكر القرآن الكريم، من عمل الشيطان لإيقاع الفتنة بين الناس، "فَاسْتَعَاثَ الَّذِينَ مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِينَ مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ" (القصص 28/28). كما تحمى الإسلام عن الحسد، فمن المعروف أن الحسد هو السبب الأساسي من وراء رفض الشيطان للوجود لآدم، وعداوة لبي آدم، وهو السبب الأساسي من وراء ارتكاب أول جريمة قتل على وجه الأرض، "قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ" (المائدة 27/5)، ونفس هذا الشعور كان وراء كيد إخوة يوسف له، "إِذْ قَالُوا لَيُوسُفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيْنَا مِنَّا وَحَنَّ غَضَبًا إِنَّهُ أَنَا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ". (يوسف 8/12)، وعن النبي صلى الله عليه وسلم- قال: "لا تحاسدوا، ولا تناجسوا، ولا تباعضوا، ولا تدايروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكفوا عباد الله إخواناً"²⁶ وقد حرم الإسلام الكبر وازدراء الناس، فمن أسباب التباغض الموصل إلى الصراع بين الناس، الكبر الذي حذر منه -عليه السلام- في أكثر من حديث²⁷.

ومن جانب سوء الفهم للآخر: اعتبر الإسلام أن الفهم الخاطئ للآخر، أو أخذ معلومات غير صحيحة، يمكن أن ينتج عنها علاقات سلبية، ومن هنا فقد طلب الإسلام أن تكون الأحكام التي نطلقها على الآخرين بعيدة عن التكهن والظن، "يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَجْتِنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ" (الحجرات 12/49) ومن هنا فإن معرفة خلفيات الأفراد الثقافية ومستوياتهم المعرفية، يمكن أن تساعد في فهم سلوكياتهم السلبية ومعالجتها دون اللجوء إلى التصارع والنزاع. ومن الأمثلة على ذلك، مراعاة النبي -صلى الله عليه وسلم- لحال الأعرابي الذي يال في المسجد، ونهي الصحابة -رضوان الله عليهم- من توبيخه²⁸.

21 نظام الدين القمي، غرائب القرآن ووعائب الفرقان، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1416)، 168/6.

22 محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، (القاهرة: دار تحفة مصر، 1998)، 13: 319.

23 أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام، 25.

24 البيهقي، "قسمة الفيء"، 29.

25 الترمذي، "ابواب البر والصلة"، 73.

26 مسلم، "البر والصلة زاداداب"، 2563.

27 الترمذي، "ابواب البر والصلة"، 61.

28 البخاري، "الأدب"، 80.

أما الجانب الثالث من جوانب مسببات الصراع، فهو العزلة وسوء التواصل، فمن المعروف أن الأفراد والجماعات الذين يتواصلون مع أفراد المجتمع هم أقدر على التكيف والتفاعل الإيجابي، أما الأشخاص المنعزلون فهم عرضة لمظاهر التفاعل السلبي وغير اللائق. ومن هنا فقد حثت الشريعة، على التواصل، وزيادة الروابط الاجتماعية بين المسلمين، من خلال المحافظة على صلاة الجماعة، والمشاركة في المناسبات الجماعية، واجتماع المجتمع على منهج الشريعة، قال تعالى: " وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا" (آل عمران 103/3) وفي مجال التفاعل الاجتماعي فقد أراد الإسلام أن يكون المسلم عنصرا فاعلا، ومتفاعلا، مع أبناء مجتمعه، رغم السلبيات التي يمكن أن تواجهه.²⁹

2.2.3. منهج الإسلام في تعزيز التوافق الاجتماعي

حرص الإسلام على تحقيق علاقات اجتماعية تعاونية، من خلال "منهجية تعزيزية" تحث على استخدام الأدوات والأساليب التي تحقق التوافق الاجتماعي. من خلال استخدام اللغة الإيجابية، وأسلوب التفاعل الإيجابي، واستخدام المعززات المادية.

2.2.3. 1. استخدام اللغة الإيجابية:

لقد جعل الله سبحانه وتعالى "اللغة" المحكية والمكتوبة، أسلوب التخاطب والتواصل وانتقال المعرفة والعلوم بين أبناء البشر على مر العصور. قال تعالى: " خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْبَيَانَ" (الرحمن 3/55-4). أما أسلوب اختيار الكلمات وانتقاء الأنسب منها فله بالغ الأثر في التأثير على نفسية الأفراد، وقد شبه النبي -صلى الله عليه وسلم- البيان البلاغي بالسحر بجامع طريقة التأثير الغريبة في نفوس البشر ومشاعرهم، فعن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما قال: "جاء رجلان من المشرك فخطبنا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: إن من البيان لسحرا".³⁰ أما في المجال الدعوي فقد دلت مجموعة من النصوص الشرعية أن استخدام اللغة الإيجابية المشجعة للمخاطبين، يجب أن تكون خاصة أساسية للأسلوب الدعوي. قال تعالى: " ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ" (النحل 125/16)، وقد طلب الله عز وجل هذا من موسى وهارون عند ذهابهما لدعوة فرعون، "فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْسَ لَكَ لِنَا لَعَلَّه يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى" (طه 44/12)، حتى أن القرآن الكريم قد وصف عباد الرحمن أنهم يستخدمون اللغة الإيجابية حتى مع أصحاب السلوكيات السلبية من أجل تعديل سلوكهم، "وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا" (الفرقان 63/25). وهذا الأمر كذلك يندرج على لغة الحوار والجدال حتى مع غير المسلمين، فقد طلب من المسلمين استخدام أفضل أساليب المخاطبة اللغوية وألبيتها، قال تعالى: "وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ" (العنكبوت 46/29).

2.2.3. 2. تعزيز التعاون بالتفاعل الإيجابي

لقد دلت مجموعة الأحكام الشرعية، والمطالب الأخلاقية، على أن الإسلام يحث المسلمين على استخدام أدوات التفاعل الإيجابي فيما بينهم، في جميع مجالات التفاعل البشري، داخل المحيط الأسري، أو في المحيط الخارجي مع الأقارب والجيران، والأصدقاء والزلاء، وكافة أبناء المجتمع. ففي مجال العلاقات الأسرية، حث الإسلام أن تكون العلاقات بين الزوجية علاقات إيجابية، "وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ" (النساء 19/4) وهادئة مبنية على الحب والمودة الحقيقية، "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ" (الروم 21/30). وحتى لو أن الزوج لم تدخل محبة زوجته في قلبه طلب منه الإسلام، أن لا ينتقص من احترامه لها، فلعل زوجته مصدر الخير الذي يريزه الله له، قال تعالى، "فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا" (النساء 19/4)

²⁹ أحمد ابن حنبل، المسند، 9: 64.

³⁰ البخاري، "النكاح"، 48.

وقد دلت آيات القرآن الكريم، أن الإسلام يؤكد على الأجواء التحاورية والتشاورية داخل الأسرة، من أجل اتخاذ القرارات الخاصة بها، ومن الأمثلة تشاور الزوجين حول قضية فطم الرضيع قبل مدة الحولين، قال تعالى: "فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا". (البقرة 2/233)³¹ وفي مجال علاقة الأبناء بالآباء، فقد طلب الإسلام أن يكون أسلوب تعامل الأبناء مع الآباء أسلوباً مرهفاً رقيقاً، مبنياً على المحبة والتقدير، قال تعالى: "وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّي ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْنِي صَغِيرًا" (الإسراء 17/24)

ومن المعززات السلوكية التي تقوي علاقات أبناء المجتمع بعضهم ببعض، الابتسام، التي من شأنها أن تنم عن راحة نفسية وعلاقة ودية مع الآخر، ولذلك عدها النبي -صلى الله عليه وسلم- صدقة، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تَبَسُّمُكَ فِي وَجْهِ أُخِيكَ لَكَ صَدَقَةٌ".³² أما السلام، بصيغته اللفظية في الإسلام فهو يشير إلى، الاتجاه الإيجابي نحو الأفراد واحترام وجودهم وتقدير ذواتهم، ورغبة في التواصل الإيجابي معهم، وعامل من عوامل تحقيق المحبة بينهم، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا، وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا، أَوْلَا أُذِلُّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمْوه تَحَابُّتُمْ، أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ".³³

2.2.3. استخدام المعززات المادية

لم يقف الإسلام عند حدود المعززات المعنوية التي من شأنها أن تقوي علاقات الأفراد، بل حث الإسلام على استخدام مجموعة من المعززات المادية بين جميع جماعات المجتمع وعلى مختلف مستوياتها. ومن المعلوم أن المعززات المالية لها دور كبير في تأليف القلوب رغم أنها ليست العامل الأساسي والأهم، بل هي أدوات مكملة للعوامل الأساسية، قال تعالى: "وَأَلْفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ" (الأنفال 8/63). ومن أهم صور المعززات المادية التي وردت في مجموعة كبيرة من النصوص الشرعية، إنفاق المال في أعمال خير، ومن أهم أدواته الزكاة والصدقة والوقف الخيري، لتعزيز العلاقة بين الأغنياء والفقراء.

3.3. المسؤولية الأخلاقية

يعتبر الإسلام أن الالتزام بالمعايير الأخلاقية المطلقة من الأهداف الأساسية للدين، -قال صلى الله عليه وسلم-: "إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ"³⁴ وقد حث الإسلام على الالتزام بالقيم الأخلاقية في التعامل مع الآخر سواء على المستوى المحلي أو المستوى العالمي، ومن الأمثلة على النصوص التي تحث على قيم احترام الآخر، والإحسان إليه على المستوى العالمي، قوله تعالى: "وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا" (البقرة: 2/83) وهذا الخطاب يشمل جميع الناس،³⁵ وجميع أشكال الأخلاق،³⁶ ومنها أن الإسلام منع أشكال الجدل الديني السليبي بين المسلمين وأهل الكتاب وأمرهم أن يكون الحوار بلغة إيجابية مبنية على الاحترام المتبادل.³⁷

ويظهر الوجه الحقيقي للدول من ناحية التزامها بالمعايير الأخلاقية أثناء الصراعات والحروب، وهنا نجد أن الإسلام قد أكد على ضرورة الالتزام بما حتى في هذه الظروف، حيث إن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان يبين للجنود المقاتلين أن هدفهم من القتال أساساً، هو نشر الإسلام، ثم حثهم على الالتزام بأخلاق الحرب، بعدم قتل المدنيين غير المقاتلين، وخصوصاً النساء

³¹ الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل، تج. محمد نمر وعثمان ضميرية، (دار طيبة، 1997)، 5: 187.

³² الترمذي، "البر والصلة"، 36.

³³ مسلم، "الإيمان"، 54.

³⁴ البيهقي، "الشهادات"، 39.

³⁵ أبو الحسن مقاتل، بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، (بيروت: دار إحياء التراث، 1423)، 1: 119.

³⁶ عبدالرحمن بن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم، ط: 3، (مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1997/1419)، 1: 161.

³⁷ محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (الجزيرة: دار هجر للنشر والتوزيع، 2001)، 18: 417.

والأطفال، ورجال الدين، والأسرى، وعدم استغلال حالة الحرب بالاعتداء على ممتلكات الناس، وعدم التمثيل بالقتلى، والمحافظة على البيئة قدر الإمكان، بعدم قطع الأشجار أو حرقها. حيث نجد أن الخلفاء الذين جاؤوا من بعد قد قاموا بتنفيذ هذه الوصية.³⁸ وتؤكد سيرة النبي -صلى الله عليه وسلم- وسيرة خلفاءه من بعده على احترامهم لأصحاب الديانات الأخرى الذين بقوا على دينهم وإعطائهم عهد الأمان ما داموا ملتزمين به وهذا ما تم الوفاء به لنصارى نجران،³⁹ ويؤكد الإسلام على ضرورة الالتزام بالعهود والمواثيق، تلك المواثيق التي تنسجم مع الشريعة وتتوافق مع الأعراف الدولية، ويدل على هذا ما ورد في القرآن الكريم من ضرورة الوفاء بالعهود مع جميع الناس⁴⁰، قال تعالى: "وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا" (الإسراء 17 / 34)، وأن العهود لا تنبذ إلا إذا تمت المخالفة من الطرف المقابل، حيث أنهى المسلمون التزامهم بصلح الحديبية مع قريش بسبب نكثهم لشروط الصلح.

41

ومن مزايا أحكام الشريعة التي تبين جانب الالتزام بالجانب الأخلاقي الإنساني أنها أوجبت تلبية طلب المستغيثين من طالبي اللجوء، وحرمت الاعتداء عليهم، حتى لو كانوا من رعايا دول بينها وبين المسلمين حالة حرب،⁴² قال تعالى: "وَأِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ". وهنا تؤكد الآية الكريمة على ضرورة تعريف ذلك المستجير بأحكام الإسلام، ومن ثم ترك له الحرية بأمان حتى يصل إلى مكانه الأصلي. كما أن الشريعة الإسلامي قد أعطت حق منح الاستئمان للأفراد زيادة على إعطائها للدولة،⁴³ قال عليه السلام: "الْمُؤْمِنُونَ تَتَكَافَأُ دِمَائُهُمْ، وَيَسْعَى بِدِمَائِهِمْ أَدْنَاهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ".⁴⁴

4.3. حقوق الإنسان

أسس الإسلام لمبادئ حقوق الإنسان في مختلف جوانبها، ومستوياتها يجعل "العدل" الأساس الذي يحاكم به الناس، على اختلاف مواطنهم وأجناسهم واتجاهاتهم،⁴⁵ قال تعالى: "وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ". (النساء 58/4).

وتظهر مظاهر عدم التوازن الاجتماعي نتيجة وجود أنظمة طبقية من الأغنياء والفقراء، واحتكار الثروة، أو احتكار السلطة والامتيازات وعدم تطبيق مبدأ الشورى. ومن هنا فقد منع الإسلام احتكار الثروة لطبقة معينة من أبناء المجتمع عن طريق تطبيق أحكام الزكاة والصدقات والفيء وتحريم الربا، قال تعالى: "مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ"⁴⁶

كما منع الإسلام احتكار السلطة بجعل أمور المسلمين شوري بينهم، قال تعالى: "وَالَّذِينَ اسْتَجَارُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْزَلُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ" (الشورى 26 / 38). ومن مصادر الصراع شعور أبناء المجتمع بفقدان العدالة، وأن مجموعة من الأفراد لا تسري عليهم أحكام القضاء، وإنما تقام هذه الأحكام على أبناء المجتمع البسطاء الذين ليس لهم حول ولا قوة،

³⁸ الموطأ، "المجاهد"، 10.

³⁹ ابن كثير، مسند الفاروق، 2: 339.

⁴⁰ أبو الحسن مقاتل، بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، (بيروت: دار إحياء التراث، 1423)، 1: 119.

⁴¹ ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997/1418)، 2: 58.

⁴² حسين العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، (عمان: المكتبة الإسلامية، 2008/1429)، 7: 267.

⁴³ حسين العوايشة، الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة، 7: 267.

⁴⁴ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 2: 153.

⁴⁵ عبد الملك ابن بطلال، شرح صحيح البخاري لابن بطلال، (الرياض: مكتبة الرشد، 2003)، 8: 237.

⁴⁶ البيهقي، معالم التنزيل، 7: 231.

أما أصحاب السلطة فهم فوق القانون، ومن هنا فقد عالج الإسلام هذه المصدر، وأكد النبي -عليه الصلاة والسلام- عليه بشكل قطعي.⁴⁷

والحقيقة أن الإسلام وهو يقرر مبادئ حقوق الإنسان، يقرر معها مبدأ المحبة والمبادرة بين أبناء المجتمع بحيث تطبق هذه الحقوق والواجبات تلقائياً دون الحاجة لتدخل سلطات الضبط الاجتماعي، حيث تكون مصالح أبناء المجتمع واحدة، و تنتفي من الفرد مشاعر الأنانية بالاستئثار بالمكاسب والمصالح، بل إن الفرد يجب أن يحصل هو وجميع أبناء مجتمعه على الخير الذي يسعى إليه، فعن النبي -صلى الله عليه وسلم- "أَلَا يُؤْمِنُ أَخَدُكُمْ حَتَّى يُجِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُجِبُّ لِنَفْسِهِ"،⁴⁸ وبعد تحقق هذا الشعور لن يبقى مجال، للأنانية والحسد والتنافس والتصارع.

وقد تناولت مواد إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام لعام 1990، حقوق الإنسان من المنظور الإسلامي والتي تتوافق مع المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، والتي في نفس الوقت تحفظ خصوصية المجتمعات الإسلامية في عدد من تفاصيل حقوق الإنسان التي تعبر عن رأي بعض دول العالم في هذه الحقوق ولم تحصل على موافقة جميع الدول، خصوصاً تلك التي تتعارض مع أحكام الشريعة، ويمكن تلخيص الحقوق التي أوردتها الإعلان، فيما يلي: "الحق في المساواة وعدم التمييز، والحق في الحياة، وحرمة الإنسان والحفاظ على سمعته في حياته وبعد موته، والحق في الزواج، والمساواة بين المرأة والرجل، وحقوق الطفل، وحق التعليم، وحرية التندين، وحرية التنقل واختيار محل الإقامة، وحق اللجوء، والحق في العمل، والحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية وعدم جواز إثارة الكراهية القومية والمذهبية، ولكل إنسان حق الاشتراك في إدارة الشؤون العامة لبلاده بصورة مباشرة أو غير مباشرة. كما أن له الحق في تقلد الوظائف العامة وفقاً لأحكام الشريعة".⁴⁹

5.3. قبول الآخر ضمن إطار التعددية الثقافية

بينت النصوص الشرعية أن البشر على اختلاف ألسنتهم وألوانهم ومناطق عيشتهم، يرجعون إلى أصل واحد، وأنه لا ميزة لعرق بشري على آخر إلا فيما يكتسبه هؤلاء الأفراد في حياتهم. وبالتالي فإن الاختلافات المعتبرة للبشر تقوم على نتائج سلوك هؤلاء البشر في إيمانهم وسعيهم إلى الخير، وما يقدمه البشر من أعمال في حياتهم. قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً" (النساء 1/4). وهذا الخطاب يشمل جميع البشر.⁵⁰ وكان الاختلاف بين الناس مفيداً، من أجل تعدد التجارب والإثراء الحضاري،⁵¹ ويظهر مدى رقي المجتمع الثقافي من خلال مظاهر التفاعل في أطر التعدد الثقافي المختلفة، وعلى رأسها التعددية المذهبية والفكرية والقومية والدينية. فعلى صعيد الاختلاف المذهبي الداخلي، يعتبر هذا الاختلاف ظاهرة مقبولة إذا لم يخرج عن الأصول والثوابت العامة للإسلام. وقد اعتبر بيان مجمع الفقه الإسلامي برباطة العالم الإسلامي، المنعقد بمكة المكرمة سنة 1408 هـ الموافق 1987م، أن اختلاف العلماء في مسائل الفقه، هو أمر طبيعي، ومن مقتضيات الاجتهاد توخي الحق، وقد يخطئ المجتهد أو يصيب. ونبذ بيان المجمع التعصب بسبب الاختلاف الفقهي بين المسلمين، وحذر من الخلاف العقدي الذي يجرد عن نهج أهل السنة والجماعة.⁵² أما على صعيد الاختلاف الفكري، فيمكن

⁴⁷ البخاري، أحاديث الأنبياء، 51.

⁴⁸ البخاري، الإيمان، 6.

⁴⁹ جامعة مينيوتا، إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام، الوصول: 1. 2. 1990. 2019.

http://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html؛ عمر احشاش، "المواثيق العربية والإسلامية لحقوق الإنسان"، الوصول: 10. 2.

2019. https://www.aljamaa.net/ar/2007/11/22

⁵⁰ البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 58/2.

⁵¹ القمي، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، 168/6.

⁵² المجمع الفقهي الإسلامي، قرارات المجمع الفقهي الإسلامي، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 2010)، 257.

أن يكون اختلاف الأفكار بين الأفراد ظاهرة مغنية للحياة الاجتماعية، إذا كانت هذه الأفكار تستند على تجربة صحيحة، ومعرفة صحيحة، إلا أن الفكر يمكن أن يكون منبوذا إذا انحرف عن مساره، ليتحول إلى فكر تشددي فيه غلو، أو إلى فكر متحرر من الثوابت الأساسية. وكذلك فإن نظرة الإسلام إلى الاختلاف العرقي واضحة، فقد اعتبر الإسلام التمايز العرقي للناس لا ينقص من قيمة أو يرفعها، قال -صلى الله عليه وسلم-: "أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ، وَلَا لِعَجَمِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرَ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدَ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالْقُوَى..."⁵³ أما التعددية الدينية في إطار المجتمع الواحد فهي ظاهرة مقبولة، عاشتها الحضارة الإسلامية منذ سنواتها الأولى، كما مر سابقاً. أما العلاقة على المستوى الخارجي فقد شهدت، الحضارة الإسلامية نماذج عملية على صور تعايش المسلمين مع غيرهم في حياة سلمية هادئة، وإنما نشأت العلاقة القتالية بين المسلمين وغيرهم نتيجة مخالفتهم للمواثيق، أو نتيجة وقوفهم في وجه الدعوة، أو نتيجة توجهاتهم العدائية للمسلمين. أما الذين لا يتوجهون باتجاهات عدائية إلى المسلمين، فلم يبنه الإسلام عن الإحسان إليهم. قال تعالى: "لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ" (الممتحنة 8/60)

6.3. ممارسات الحفاظ على البيئة

من خلال استقراء النصوص الشرعية فيما يخص حث الإسلام على الحفاظ على البيئة، يمكن أن نلخص نهج الإسلام في هذا الإطار بالنقاط التالية:

أ. جعل الإسلام حماية البيئة والحفاظ عليها مسؤولية إنسانية، حيث إن الإنسان خليفة الله في أرضه وحماية الأرض من مسؤولياته.⁵⁴

ب. حماية البيئة من التلوث: فقد نعى الإسلام عن تلويث البيئة وعلى الأخص تلويث الماء، فقد نعى عن قضاء الحاجة في أماكن تواجد مصادر الماء، أو الأماكن التي تسبب إيذاء للناس، فعن جابر -رضي الله عنه- "عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى أَنْ يُبَالَ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ"⁵⁵ وكذلك، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ».⁵⁶ كما حث -عليه السلام- المسلمين على تنظيف البيئة من مخلفات القمامة، وعد تنظيف الطرق مما يؤدي الناس من الإيمان.⁵⁷

ج. حماية الموارد الطبيعية: منع الإسلام من الإسراف في استخدام الموارد الطبيعية: قال: "وَلَا تُسْرِفُوا" (الأعراف 7/31)، وعن النبي -صلى الله عليه وسلم- "كُلُوا وَاشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا فِي غَيْرِ سَرْفٍ وَلَا مَحِيلَةٍ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُحِبُّ أَنْ يَرَى أَنْتُمْ نِعْمَتِهِ عَلَى عِبَادِهِ"⁵⁸ وكذلك نعى عن الإسراف في الماء حتى في الوضوء، ورد: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- مَرَّ بِسَعْدٍ، وَهُوَ يَتَوَضَّأُ، فَقَالَ: «مَا هَذَا السَّرْفُ» فَقَالَ: أَيْ الْوُضُوءِ إِسْرَافٌ، قَالَ: «نَعَمْ، وَإِنْ كُنْتُ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ».⁵⁹

د. الاهتمام بالبيئة الخضراء:

⁵³ أحمد بن حنبل، المسند، 38: 474.

⁵⁴ سري، الكيلاني، "تدابير رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية"، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون الجامعة الأردنية، 2/14، (2014): 1213.

⁵⁵ مسلم، "كتاب الطهارة"، 281.

⁵⁶ مسلم، "كتاب الطهارة"، 283.

⁵⁷ مسلم، "كتاب الطهارة"، 35.

⁵⁸ الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، 4: 150.

⁵⁹ أحمد بن حنبل، المسند، 11: 636.

ومن مظاهر اهتمام الإسلام بالبيئة الخضراء اهتمامه بالزراعة، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنْ قَامَتْ عَلَى أَحَدِكُمْ الْقِيَامَةُ، وَفِي يَدِهِ فَسِيلَةٌ فَلْيَغْرِسْهَا".⁶⁰ ونهى عن قطع الأشجار حتى في حالات الحروب، حيث أوصى الخليفة أبو بكر -رضي الله عنه- جنوده بذلك.⁶¹

هـ. طالب الإسلام بالرفق بالحيوانات الأليفة: فقد تناولت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة موضوعات الرفق بالحيوان خصوصا الحيوانات الأليفة، من حيث مسؤولية العناية به، وعدم إيذائه، وطريقة ذبح الحيوانات المأكول لحمها بطريقة مريحة وصحية وعدم تحميل حيوانات العمل ما لا تطيق، وعدم إيذاها حتى في حالة الحرب. ومن هذه النصوص ما يلي:

فما يتعلق بعدم إيذاء الحيوان والإحسان إليها: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «عَذِبَتْ امْرَأَةٌ فِي هِرَّةٍ، لَمْ تُطْعِمَهَا، وَلَمْ تَسْقِهَا، وَلَمْ تَتْرُكْهَا تَأْكُلْ مِنْ خَشَائِشِ الْأَرْضِ».⁶² وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بَقْرًا، فَتَزَلَّ فِيهَا فَشَرِبَ، ثُمَّ خَرَجَ فَإِذَا كَلْبٌ يَلْهَثُ يَأْكُلُ التُّرَى مِنَ الْعَطَشِ، فَقَالَ الرَّجُلُ لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبُ مِنَ الْعَطَشِ مِثْلَ الَّذِي كَانَ بَلَغَ مِنِّي، فَتَزَلَّ الْبَقْرُ فَمَالَ حُفَّهُ مَاءً، ثُمَّ أَمْسَكَهُ فِيهِ حَتَّى رَفِيَ فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ فَعَفَّرَ لَهُ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَإِنَّ لَنَا فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ لِأَجْرًا؟ فَقَالَ: «فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٌ أَجْرٌ».⁶³

كما نهي الإسلام عن إيذاء الحيوانات حتى في حالة الحرب، كما في أوامر الخليفة الأول أبو بكر الصديق-رضي الله عنه- لجنوده بقوله: "وَلَا تَعْفِرَنَّ شَاةً، وَلَا نَعِيرًا، إِلَّا لِنَأْكُلِهِ، وَلَا تُعْرِقَنَّ نَحْلًا وَلَا تُحْرِقَنَّه".⁶⁴ وذلك فقد أمر الإسلام بذبح الحيوان المباح أكله، بطريقة مريحة ومناسبة، فعَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، فَإِذَا قَتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ، وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ، وَأَلْبِجِدْ أَحَدَكُمْ شَفْرَتَهُ، فَلْيُرِخْ ذَبِيحَتَهُ».⁶⁵ وفي مجال مراعاة ظروف الحيوانات المستخدمة للتنقل روى مسلم في باب مراعاة الدواب في السير، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا سَافَرْتُمْ فِي الْحِصْبِ، فَأَعْطُوا الْإِبِلَ حَظَّهَا مِنَ الْأَرْضِ، وَإِذَا سَافَرْتُمْ فِي السَّنَةِ، فَاسْرِعُوا عَلَيْهَا السَّيْرَ، وَإِذَا عَرَّسْتُمْ بِاللَّيْلِ، فَاجْتَنِبُوا الطَّرِيقَ، فَإِنَّمَا مَأْوَى الْهُوَامِ بِاللَّيْلِ».⁶⁶ ويشير الحديث إلى حق الإبل في الراحة والطعام عند استخدامها للتنقل.⁶⁷ ونهى الإسلام عن أشكال ضرب الحيوانات وإيذاها لبعضها، كما يحدث في بعض المسابقات والألعاب، فعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ التَّخْرِيشِ بَيْنَ الْبَهَائِمِ".⁶⁸

7.3. عالمية المعرفة والفكر

يعتبر الإسلام المحرك الأساسي لقيام حضارته التي أفرزت إنجازات علمية، تم نقل نتاجاتها العلمية إلى مختلف الحضارات، لا سيما الأوروبية. ويلاحظ أن آيات القرآن الكريم والأحاديث الشريفة قد أسست للتفكير العلمي في الحضارة الإسلامية، من الدعوة إلى التفكير والبحث واستخدام مصادر المعرفة بشكل متكامل. ومن ملامح عالمية المعرفة في الإسلام ما يلي:

⁶⁰ أحمد بن حنبل، المستند، 20: 251.

⁶¹ الموطأ، "الجهاد"، 10.

⁶² مسلم، "السلام"، 2243.

⁶³ مسلم، "السلام"، 2244.

⁶⁴ الموطأ، "الجهاد"، 10.

⁶⁵ مسلم، "الصيد والذبايح وما يترك من الحيوان"، 1955.

⁶⁶ مسلم، "الإمارة"، 1926.

⁶⁷ محي الدين النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970/1390)، 13: 68.

⁶⁸ الترمذي، أبواب الجهاد"، 30.

أ. طلب الإسلام أن يقوم إيمان الإنسان على أدلة ثابتة، وبين أن الإسلام دين تبرهن على صحته الأدلة العقلية، التي يتفق عليها البشر، وهذا من مقتضيات خطاب عموم البشر،⁶⁹ في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا" (النساء 4 / 174). وقد ربط القرآن الكريم في أكثر من آية قضايا الإيمان بالحقائق العلمية، ومنها الاستدلال على صدق دعوة الإسلام ببيانه لطبيعة مراحل خلق الإنسان، في رحم أمه، "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبُعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن نُّرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ... (الحج 22 / 5).

ب. الحث على العلم والتعلم وتقدير العلم والعلماء: "شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ" (آل عمران 3 / 18).

ج. طلب الإسلام من الناس التفكير في مظاهر الكون: وقد ورد هذا في أكثر من آية في القرآن الكريم، قال تعالى: "وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّمَّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ" (الجاثية 45 / 13).

د. التأكيد على تكاملية المعرفة: يؤكد الإسلام على ضرورة التكامل بين مصادر العلم الإنساني (الوحي، العقل، التجربة)، وملاحظة أن المعرفة التي أنتجتها الحضارة الغربية هي معرفة نسبية ناقصة، لأنها اعتمدت على مصدرين فقط هما: العقل والتجربة،⁷⁰ وقد بين الإسلام أن الذين يكفرون بالإيمان يغلقون دائرة معرفتهم في قضايا ظاهرية محددة، تتعلق بأمور حياتهم العملية، قال تعالى: "يُعَلِّمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا" (الروم 30 / 7).

هـ. الدعوة إلى معرفة الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية لشعوب العالم: قال تعالى: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا" (الحجرات 19 / 15). التعارف بين شعوب الأرض مبدأ إسلامي، يقتضي التواصل والتقارب الحضاري، وتشكيل صورة ذهنية صحيحة عن الآخر.⁷¹

4. تضمين مبادئ المواطنة العالمية من منظورها الإسلامي في مخرجات التعليم

تظهر المجالات التطبيقية للتربية على المواطنة العالمية في المؤسسات التعليمية، ابتداء في فلسفة التعليم، وأهدافه العامة، ومن ثم في الخطوط العريضة للمناهج الدراسية، لتتحول هذه الأهداف إلى معارف وممارسات واتجاهات مكتسبة للمتعلمين، من خلال الكتب المدرسية والفعاليات والأنشطة في البيئة المدرسية وخارجها.⁷² ومن هنا فإن تفعيل المواطنة العالمية في المؤسسات التعليمية يحتاج إلى جهود متضافرة من واضعي السياسات التربوية والمخططين التربويين، وواضعي المناهج الدراسية، والمعلمين.⁷³ وعلى صعيد أهداف التعليم العامة، تبنت أكثر من دولة فكرة التربية على المواطنة العالمية وجعلتها جزءاً أساسياً من الخطوط العريضة وأهداف المناهج الدراسية كما هو الحال في الفلبين واندونيسيا وأستراليا وكولومبيا.⁷⁴ ومن جانب الدول الإسلامية تناولت أهداف التعليم لها، موضوعات تتضمنها المواطنة العالمية، فيما يتعلق باحترام حقوق الإنسان، والرؤية العالمية والمسؤولية الأخلاقية، كما في

⁶⁹ إسماعيل حقي، روح البيان، (بيروت: دار الفكر، 2010)، 2: 259.

⁷⁰ أحمد داود أوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، ترح. إبراهيم البيومي، (القاهرة: مكتبة الشروق، 2006)، 34.

⁷¹ محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، 3: 319.

⁷² اليونيسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 49.

⁷³ اليونيسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 47.

⁷⁴ اليونيسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 47.

مخرجات التعليم لمناهج الثقافة الدينية والمعارف الأخلاقية في تركيا،⁷⁵ ومخرجات التعلم لمناهج التربية الإسلامية في الأردن،⁷⁶ على سبيل المثال لا الحصر.

وقد أصدرت اليونسكو دليلاً شارك فيه خبراء من مختلف دول العالم بهدف إدخال التربية على المواطنة العالمية في أنظمة الدول الأعضاء، كما تناول الدليل مقترحات لتطبيق مجالات التربية على المواطنة العالمية على شكل مخرجات.⁷⁷ وبناء على مراجعات علمية واستشارات فنية من الميدان تبنى الدليل ثلاثة أبعاد مفاهيمية للتربية على المواطنة العالمية، هي: المعرفي، والاجتماعي-العاطفي، والسلوكي، كما يلي:⁷⁸

1. المجال المعرفي: ويتناول هذا المجال مخرجات التعلم المتعلقة باكتساب المتعلمين مستويات المعرفة والفهم والتفكير النقدي، في القضايا المحلية والوطنية والعالمية، والعلاقات بين مختلف بلاد العالم. ومن هنا تظهر سمات المتعلم المثقف الذي يتمتع بمهارات التحليل والنقد.
2. المجال الاجتماعي-العاطفي: يتناول مخرجات التعلم المتعلقة باكتساب القيم والسلوكيات الاجتماعية، التي تمكن المتعلمين من الانتماء إلى الإنسانية المشتركة، واحترام حقوق الإنسان، وإقامة العلاقات الإيجابية، والتضامن والتعاطف واحترام التنوع.
3. المجال السلوكي: ويتعلق بتصرف المتعلمين بشكل أخلاقي، وأن يكون فعالاً ومسؤولاً على المستويات المحلية والوطنية والعالمية لعالم أكثر سلاماً وأكثر استدامة⁷⁹

وإذا ما أردنا الحصول على مخرجات التربية على المواطنة العالمية بشكل متكامل علينا التأكد من شمول هذه المخرجات لمجالات التعلم من جهة، وموضوعاتها من جهة أخرى، وبناء على التصميم السابق لمجالات التعلم، واعتماداً على مبادئ التربية العالمية التي أكدتها الدراسة، يمكن اقتراح أهم الموضوعات الخاصة للتربية على المواطنة العالمية التي يمكن أن توضع لمناهج التربية الإسلامية، كما يوضحها الجدول رقم (1)

جدول 1: موضوعات مخرجات التعلم المقترحة للمواطنة العالمية في دروس التربية الإسلامية

المجالات	مخرجات التعلم الفرعية	مخرجات التعلم الأساسية
1. المجال المعرفي	1. القضايا المحلية	أهمية العلاقات السلمية بين المذاهب والدول، نماذج من أنواع التعاون، الوحدة، دور الزكاة والصدقة والوقف الخيري في المجتمع، أهمية العلم في التطوير، العبادات الجماعية، خصوصية المسلمين في مجتمعات التعدد، وخصوصية غير المسلمين في المجتمع الإسلامي.

⁷⁵ Milli Eğitim Bakanlığı, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*, Milli Eğitim Bakanlığı (Ankara: 2010), 1.

⁷⁶ وزارة التربية والتعليم، الإطار العام والنتائج العامة والخاصة للتربية الإسلامية، (عمان: إدارة المناهج والكتب المدرسية، 2013).

⁷⁷ اليونسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 7.

⁷⁸ اليونسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 14.

⁷⁹ اليونسكو، التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية، 22.

1048 | Mohammad Jaber Thalgi. İslâm Eğitimi Açısından Küresel Vatandaşlığa Bakış

2.	القضايا العالمية	أهمية السلام العالمي، أهداف الجهاد، الاتفاقيات الدولية، المنظمات الدولية، التعاون الإسلامي، دور التكنولوجيا، معرفة الأحوال السياسية والاجتماعية والاقتصادية لشعوب العالم، علاقة المسلم بغيره،
3.	العناصر المشتركة	السلم في العلاقة مع غير المسلمين، نماذج من التعاون العالمي، الاتفاقيات الدولية، البشر أصلهم واحد، معرفة مصادر المعرفة في الإسلام
4.	التحليل والنقد	أسباب الصراعات المحلية والعالمية، فوائد التعاون، ونتائج التصارع، معاطر التعصب، فوائد التنوع، الوحي كمصدر للمعرفة مع المصادر الأخرى،
2. المجال الاجتماعي العاطفي	1. تطبيق معايير حقوق الإنسان	العدالة، المساواة، عدم التمييز، تكافؤ الفرص، خصوصية النظام الحقوقي الإسلامي.
2.	احترام التنوع والاختلاف	التعارف، التسامح، التفاهم، الرحمة، التواد، التفاعل، الاحترام، المبادرة، الإحسان للناس، عم التعصب العرقي والمذهبي والدين، إقامة علاقات إيجابية مع الأسرة، المعلمين، الجيران، الأصدقاء.
3. المجال السلوكي	1. المسؤولية الأخلاقية لعالم سلمي	الإصلاح بين الناس، اللغة الإيجابية، الصدق، الوفاء، الأمانة التواضع، الإيثار، الرحمة، العفة... إلخ.
2.	المسؤولية لعالم أكثر استدامة	العمل النافع، دور الزكاة والصدقة والوقف الخيري الحياة الاقتصادية، النظافة، حماية البيئة من التلوث، حماية مصادر الطبيعة، عدم الإسراف، الرفق بالحيوان، الحفاظ على البيئة الخضراء، آداب الطعام والشراب.

الخاتمة

تعتبر دروس التربية الإسلامية من حيث منطلقاتها الفلسفية التعليمية، وخطوطها العريضة، وعناصرها المنهجية، من الدروس الأساسية التي من المفترض أن تتناول مخرجاتها مواضيع المواطنة العالمية، ومن هنا أصبحت الحاجة ملحة لتأصيل مفهوم المواطنة العالمية من المنظور التربوي الإسلامي.

إن أهم ما يميز النظرة الإسلامية للمواطنة العالمية هو تأكيدها على جانبي التشاركية والتكاملية، معاً، أما خاصية التشاركية، فتتعلق بتوجه الثقافة الإسلامية إلى الآخر على المستوى الفردي والجماعي، من خلال مخاطبته بالعناصر الإنسانية المشتركة في المجالات الكونية والمعرفية، والأخلاقية. أما الخاصية التكاملية فهي تؤكد على ضرورة الربط بين الجوانب التشاركية وخصوصية الجوانب العقدية والتشريعية والأخلاقية للمتعلم، بحيث تتحقق له شخصية التوازن من خلال الانتماء بشكل منسجم للثقافة العالمية والثقافة الإسلامية، وحتى لا يتم توسيع جوانب المواطنة العالمية للمتعلم على حساب تغييب الجوانب خصوصية الثقافة الإسلامية.

يتضح من خلال استقراء آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة وتحليلات العلماء المسلمين، أن الإسلام يقر مبادئ المواطنة العالمية، وأن العمليات التوافقية في نسج العلاقات الاجتماعية للأفراد والجماعات والتي تندرج تحت مفاهيم: "السلام" و"السلم" و"الصلح"، و"التوافق" و"التعاون" و"التعايش" وغيرها، تعتبر من الأهداف والمطالب الأساسية للشريعة الإسلامية، وبالمقابل فقد عملت الشريعة الإسلامية على معالجة مصادر ومظاهر الصراع الذي ينشأ في نسق العلاقات الاجتماعية

على مستوى الأفراد والجماعات والمؤسسات. وقد أسس الإسلام لمبادئ حقوق الإنسان في مختلف جوانبها، ومستوياتها يجعل "العدل" الأساس الذي يحاكم به الناس، على اختلاف مواطنهم وأجناسهم واتجاهاتهم.

وقد خلصت هذه الدراسات إلى أن الموضوعات الأساسية للمواطنة العالمية هي: السلام العالمي، التعاون العالمي، المسؤولية الأخلاقية، قضايا حقوق الإنسان، التعددية الثقافية، الحفاظ على البيئة وعالمية الفكر والمعرفة. ويسعى هذا المبحث إلى بيان مبادئ المواطنة العالمية في النصوص الشرعية وآراء العلماء المسلمين، من خلال بيان نظرة الإسلام إلى كل موضوع من موضوعات المواطنة العالمية.

تظهر المجالات التطبيقية للتربية على المواطنة العالمية في المؤسسات التعليمية، ابتداء في فلسفة التعليم، وأهدافه العامة، ومن ثم في الخطوط العريضة للمناهج الدراسية، لتتحول هذه الأهداف إلى معارف وممارسات واتجاهات مكتسبة للمتعلمين، من خلال الكتب المدرسية والفعاليات والأنشطة في البيئة المدرسية وخارجها. ومن هنا فإن تفعيل المواطنة العالمية في المؤسسات التعليمية يحتاج إلى جهود متظافرة من واضعي السياسات التربوية والمخططين التربويين، وواضعي المناهج الدراسية، والمعلمين.

توصي الدراسة واضعي السياسات التربوية والمشرفين والمعلمين بتضمين مناهج التربية الإسلامية مبادئ المواطنة العالمية وتحويلها إلى سلوكيات مطبقة. كما توصي الدراسة بإجراء دراسات تحليل محتوى للكتب المدرسية لمعرفة مدى تضمينها لمبادئ المواطنة العالمية من منظور تربوي إسلامي.

المراجع

- احرشان، عمر. "المواثيق العربية والإسلامية لحقوق الإنسان". الوصول: 10. 2. 2019.
<https://www.aljamaa.net/ar/2007/11/22>
- الأحمد، يوسف. دور معلمي المرحلة الثانوية في تنمية قيم المواطنة العالمية لدى طلبتهم في دولة الكويت. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة آل البيت، 2018.
- افقيه، محمد. الوطن والمواطنة في الكتب والسنة دراسة تحليلية تأصيلية. رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الجزائر، 2016.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. مجلد 7. دار طوق النجاة، 2001/1422.
- ابن بطال عبد الملك. شرح صحيح البخاري لابن بطال. مجلد 8. الرياض: مكتبة الرشد، 2003.
- البعوي، الحسين بن مسعود. معالم التنزيل، تحقيق: محمد نمر وعثمان ضميمية، مجلد 5. دار طيبة، 1997.
- البيضاوي، ناصر الدين. أنوار التنزيل وأسرار التأويل. مجلد 2. ط 1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997/1418.
- البيهقي، أحمد. السنن الكبرى. مجلد 6. ط 3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مجلد 4. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998.
- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن. تفسير القرآن العظيم. مكة المكرمة: مكتبة نزار الباز، 1997/1419.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد. المستدرک علی الصحیحین. مجلد 2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- حقي، إسماعيل. روح البيان، مجلد 2. بيروت: دار الفكر، 2010.
- أحمد ابن حنبل. المسند. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. مؤسسة الرسالة، 2001.
- جامعة مينيسوتا، "إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام"، الوصول: 8. 2. 2019.
<http://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html>
- داود أوغلو، أحمد العمق الإستراتيجي. ترح. محمد ثلجي - طارق عبد الجليل. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون ومركز الجزيرة للدراسات، 2011.
- داود أوغلو، أحمد. العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية. ترح. إبراهيم البيومي. القاهرة: مكتبة الشروق، 2006.
- الزيد، عبد الله بن أحمد بن علي. مختصر تفسير البغوي. مجلد 6. الرياض: دار السلام للنشر والتوزيع، 1997/1416.

- أبو زهرة، محمد. *العلاقات الدولية في الإسلام*. القاهرة: دار الفكر، 1995.
- الشوكاني، محمد بن علي. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير*. مجلد. 2. دمشق: دار ابن كثير، 1993/1414.
- الطبري، محمد ابن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. مجلد. 18. ط: 1، الجيزة: دار هجر للنشر والتوزيع، 2001.
- طنطاوي، محمد سيد. *التفسير الوسيط للقرآن الكريم*. مجلد. 13. ط: 1، القاهرة: دار تحفة مصر، 1998.
- رشيد رضا، محمد. *تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم)*. مجلد. 6. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
- العدوان، زيد محمد - بني مصطفى، فضية. "أثر برنامج تدريبي في تنمية مبادئ المواطنة العالمية لدى معلمي التاريخ في الأردن". *دراسات العلوم التربوية* 1/42، (2015): 138-127.
- أبو عنزة، محمد. *واقع إشكالية الهوية العربية بين الأطروحات القومية والإسلامية*، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الشرق الأوسط، 2011.
- العوايشة، حسين. *الموسوعة الفقهية الميسرة في فقه الكتاب والسنة المطهرة*، مجلد. 7. عمان: المكتبة الإسلامية، 2008/1429.
- القمي، نظام الدين. *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*. مجلد. 6. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1416.
- كاظم، نادر رحيم. "العولمة والمواطنة والهوية". *مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية* 8/1، (2009): 272-253.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. *مسند الفاروق أمير المؤمنين*. مجلد. 2. الفيوم: دار الفلاح، 2009.
- الكيلاني، سري. "تدابير رعاية البيئة في الشريعة الإسلامية"، *مجلة دراسات علوم الشريعة*، 2/14، (2014): 1228-1209.
- مالك، ابن أنس. *موطأ الإمام مالك*. مجلد. 2. بيروت: إحياء التراث العربي، 1985.
- الجمع الفقهي الإسلامي. *قرارات المجمع الفقهي الإسلامي*. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، (2010).
- مسلم، ابن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. تح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991.
- مقاتل، أبو الحسن مقاتل، بن سليمان. *تفسير مقاتل بن سليمان*. مجلد. 1. بيروت: دار إحياء التراث، 2002/1423.
- ابن منصور، سعيد. *سنن سعيد بن منصور*. مجلد. 2. الهند: الدرر السننية، 1982.
- نوراك نيوز، اللاجئون والنازحون والتعليم تحديات جديدة تقف في وجه التنمية والسياسات. *ترح. لما نصير*، 2017.
- النووي، أبو زكريا محي الدين. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. مجلد. 13. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1970/1390.
- المواري، محمد علي. "طبيعة علاقة المسلمين بغيرهم من الأمم". *مجلة الجامعة الإسلامية*، 2/19، (يونيو، 2011)، 417-379.
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. *الموسوعة الفقهية الكويتية*. مجلد. 37. ط: 2، الكويت: دار الصفوة، 1983/1404.
- وزارة التربية والتعليم، الإطار العام والنتائج العامة والخاصة للتربية الإسلامية، عمان: إدارة المناهج والكتب المدرسية، 2013.
- اليونسكو. *التربية على المواطنة العالمية مواضيع وأهداف تعليمية*. بيروت، 2015.
- Milli eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Milli eğitim Bakanlığı, Ankara: 2010.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Ş'uayb Arnavut-Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2001.
- Al-Hâkim, Abû 'Abdallâh Muḥammad. *al-Mustadrak 'alâ al-Şaḥîḥayn*. 2 cilt. Beyrut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyyah, 1990.
- Begavî, Ebû Muḥammed Hüseyn b. Mesud el-Begavî. *Mé âlimü't-Tenzîl*. thk. Muḥammed Abdullah en-Nemr vd. Riyad: Dâru Tayyibe, 1411/1997.
- Beyhaqî, Ebû Bekr Afmet b. el-Ḥasan b. 'Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2003.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebû'l-Ḥayr 'Abdullah b. Ömer b. Muḥammed eş-Şirâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esraru't-Te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1418/1997.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muḥammed b. İsmâ'il. *el-Camî u'l-Müsnedî's-Sahî*. thk. Muḥammed Zühayr b. Nasr. 9 Cilt. Dâru Tavḥu'n-Necât, 1422/2001.
- Davutoğlu, Ahmet. *el-'Umku'l-İstrâtiçî*. trc. Mohammad Thalgi ve Tarih 'Abdulcelil. Beyrut: e-darularabiyetü lil-'Ulûm Naşirûn ve Merkezü'l-ceziyretî lid-dirâsât, 2011.
- Davutoğlu, Ahmet. *el-'âlemü'l-islâmî fi mehebbi't-tehavulâti'l-hâzâriya*. trc. İbrâhim Beyyûmî. Kahire: Meḳtebetü's-Şurûḳ, 2006.

- Ebû Anzeh, Muḥammed. *Vâkı'u İşkâliyeti'l-huviyye'ti'l-'arabiyeti beyne'l-utruḥâti'l-ḳavmiyyeti ve'l-İslâmiyye*. Yüksek lisans Tezi, el-Şarḳı'lavsat Üniversitesi, 2011.
- Ebû Zahre, Muḥammed. *el-'alâḳâtü'd-Devliyyetü fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-fikir, 1995.
- el-Aḥmad, Yusuf. *Devrü Mu'allimi'l-Marhelet'sâneviyyeti fi tenmiyeti ḳiyemi'l-muvâteneti'alemiyyeti fi devleti'l-Kuveyt*. Yüksek Lisan Tezi, Âlu'lbeyt Üniversitesi, 2018.
- el-A'vâişeh, Hüseyn. *el-mevsuetü'l-fiḳhiyyetü'l-müyesseretü fi fiḳhi'l-kitâbi ve's-sünneti'l-mutahhare*. 7 cilt. Amman: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1429/2008.
- el-Havârî, Muḥammed Ali. "Tabi'tü' 'Alâḳâti'l-Müslimine bigayrihim mine'l-Umem". *Mecelletü'l-Câmi'at'l-İslâmiyye* 19/2, (Haziran, 2011), 329-417.
- el-Mecmeu'l-Fiḳhi'l-islâmî. *Ḳarârâtü'l-Mecme'u'l-Fiḳhi'l-islâmî*. Mekke-i Mukerreme: Rabitatu'l-'Alemlil-İslâmî, 2010.
- el-Kaylânî, siri. "Tedebiru R'îayeti'lbiyyeti fi şeria'ti'islâmiyye", *Dirâsâtu'l-'Ulumi's-şeri'eti ve'l-ḳânûn* 14/2, (2014): 1209-1229.
- el-'Udvân Zeyd-Beni Mustafa Fediiye. "Eserü bernâmec tadrîbi fi tenmiyeti mebdâi'l-muvâteneti'-'alemiyyeti ledâ mu'allimi't-târih fi'l-Ürdün". *Dirâsâtu'l-'Ulumi't-terbeviyye* 42/1, (2015): 127-138.
- Ez-Zeyd, 'Abdullah b. Aḥmed b. Ali. *Muhtasarü Tefsîri'l-Begevî*. 6 cilt. Riyad: Dârüsselâm lin-Neşri ve't-tevzi', 1416/1997.
- Ĥakka, İsmail. *Rûḥu'l-beyân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 2010.
- İbn Battâl, Ebû'l-Ĥasan 'Abdulmelik. *Şerḥu Sahîḥi'l-Buhârî li İbn Battâl*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. Riyad: Mektebutü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Ebî Ĥâtîm, Abdurrahman. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. Mekke-i Mukerreme: *Mektebetü'l-Bâz*, 1419/1997.
- İbn Mensûr, Said. *Sünen Sa'îd İbni Mensûr*, 2 cilt. Hindistan: Ed-dürerü's-sunniyye, 1982.
- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*. 2 Cilt. el-Feyyum: Darülfelâḥ, 2009.
- İfḳih, Muḥammed. *el-vatan ve'l-muvâtenetü fi'l-kitâbi ve's-sünne dirâsetün taḥlîliyyetün t'asîliyye*, Yüksek Lisan Tezi, Cezâyir Üniversitesi, 2016.
- İḥrişân, Ömer. *el-Mevâsiḳu'l-'Arabiyeti ve'l-islâmiyyeti liḥuḳuḳi'l-insân*. Erişim: 10 Şubat 2019, <https://www.aljamaa.net/ar/2007/11/22>
- Kâzîm, Sâir Reḥîm. "el-'Avlemetü ve muvâtenetü ve'l-huviyye". *Mecelletü'l-Ḳadisyye fi Âdâbi ve'l-'ulûmi't-terbeviyye* 1/8. (2009): 253-272.
- Ḳummî, Nizâmuddîn. *Garâibü'l-Ḳurân ve Ragâibu'l-furḳân*. 6 cilt. Beyrut: Dâr al-Kutub al-'İlmiyyah, 1997/1416.
- Mâlik, İbn Enes. *Muvaḫḫa'*. 2 cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1985.
- Millî Eğitim Bakanlığı. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Millî eğitim Bkanlığı, Ankara: 2010.
- Muḳâtil, Ebû'l-Ĥasan b. Süleymân. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. 1 Cilt. Beyrut: Müessestü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Müslim, İbn Ĥaccâc en-Nisâbüri. *Sahîhu Müslim*. thk. Muḥammed Fuad Abdulbaḳi. Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muḥyiddin Yaḥya b. Şerif. *el-Minhâc şerḥu Sahîḥ Müslim b. Ĥaccâc*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâu't-Turâsi'l-'Arabî, 1390/1970.
- Norrag News. *el-Lâciûn ve'n-Nâzilûn ve't-t'alim tehdiyyât cedidedetün taḳıfu fi vechi't-tenmiyyeti ve'siyâsât*. trc. Lemâ Nusair, 2017.
- Reşid Rıza, Muḥammed Reşid. *Tefsîru'l-Menâr (Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-Ĥakîm)*. Kahire: Darü'lheyeti'mısıriyyeti'ammeti lil-kütüb, 1990.
- Şevkânî, Muḥammed b. Ali. *Fethü'l-ḳadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Dârunu kesîr, Dimaşḳ: 1414/1993.
- Ṭabarî, Muḥammad b. al-Jarîr. *Câm'ü'l-beyân fi ta'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. 18 cilt. El-cîze: Dâr hâcer lin-neşi ve't-tevzi', 2001.
- Ṭantâvî, Muḥammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vesît lil Ḳur'âni'l-Kerîm*. 13 Cilt. Kahire: Dâru'l-Nahde, 1998.
- Tirmizî, Ebû İsa Muḥammed b. İsa b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- UNESCO. *e-Terbiyetü 'Ale'l-muvâteneti'l-'lemiyye mevâzi' ve Ehdâfün t'alimiyye*. Beyrut: 2015.
- University of Minnesota, "İlanü'lḳahire li-Ḥuḳuḳi'l-insani fi'l-islâm", Erişim: 8 Şubat 2019, <http://hrlibrary.umn.edu/arab/a004.html>
- Veżâretü'l-Avḳâfi ve's-Şu'uni'l-İslâmiyye. *el-Mevsu'etü'l-fiḳhiyyet'ül-Kuveytiyye*. Kuveyt: Dârü's-Sefva, 1983/1404.
- Veżâretü't-Terbiyyeti ve't-t'alîm. *el-İtârü'l-'ammu ve'n-Netâcâtü'l-'ammetü ve'hâssatu lit-terbiyyeti'l-İslâmiyye*. Amman: İdâretü'l-menâhici ve'l-kütüb'l-medresiyye, 2013.

Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X
Aralık / December 2019, 23 (2): 1053-1072

ظاهرة الإعراب في تفسير البيضاوي ولطف الله الأرضرومي

Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde İrab Olgusu
The Phenomenon of I'râb in the Tafsîrs of Bayḍâwî and Lutfullâh al-Ardurûmî

Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi, İbrahim Çeçen Üni., İslami ilimler Fak., Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, İbrahim Çeçen University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric.

Ağrı/ Türkiye

alhout85@yahoo.com

orcid.org/0000-0002-8970-6661

Yakup Kızılkaya

Dr. Öğr. Üyesi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Assistant Professor, Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric.

Erzurum/Turkey

yakup.kizilkaya@atauni.edu.tr

orcid.org/0000-0001-7930-3300

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 17 September / Eylül 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 02 December / Aralık 2019

Published / Yayın Tarihi: 15 December / Aralık 2019

Cilt / Volume: 23 **Sayı / Issue:** 2 **Sayfa / Pages:** 1053-1072

Atıf / Cite as: Kızılkaya, Yakup. Elhut, Mücahit. "ظاهرة الإعراب في تفسير البيضاوي ولطف الله الأرضرومي". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 23/2 (December 2019): 1053-1072.

<https://doi.org/10.18505/cuid.621080>

Abstract: *İ'râb* is a phenomenon which has carried on its importance since the beginning of codification activities on Arabic language and Islamic sciences. For this reason, it has been one of the basic elements taken as a foundation for most of the Islamic sciences. *İ'râb* is a part of *tafsîr*, which is one of these sciences and whose primary purpose is to contribute understanding the Qur'ân. As a matter of fact, it is possible to speak about a truly conducted *tafsîr* only by pursuing the qualities that a language has in the strict sense. One of the most obvious qualities of the Arabic language related to *tafsîr* is *İ'râb*. Therefore, *İ'râb* takes an important place in the *mufasssîrs'* (interpreters) *methodology* of *tafsîr*. Baydâwî, who is one of the *mufasssîrs* giving remarkable coverage to *İ'râb* in their *tafsîrs*, is a *mufasssîr* who is widely respected in the Islamic world and especially in the eyes of Ottoman scholars. Hence, his *tafsîr* has been subject to many other studies in terms of some aspects such as *sharh*, *hashiya*, abbreviations etc. Furthermore, some of the other *tafsîr* books have been written using this *tafsîr* as the base. In this study, the *tafsîrs* of the two interpreters, Baydâwî and Lutfullâh al-Ardurûmî – an Ottoman period *mufasssîr* – are compared in terms of their approach to *İ'râb*. It is understood that the source of most of Lutfullâh al-Ardurûmî's opinions on *İ'râb* was Baydâwî and that Lutfullâh al-Ardurûmî preferred to summarize, explain and comment on Baydâwî's ideas on the subjects he agreed. However, in some cases, he disagreed with Baydâwî's opinions in a manner that shows his competence in the language and especially in *İ'râb*. In this case, he supported his opinions with the opinions of other *mufasssîrs*, al-Zamakhshari, al-Râzî and Abû Ḥayyân being in the first place. In this study which makes a comparative analysis of the opinions of two *mufasssîrs* based on some examples, apart from the books of these two *mufasssîrs*, the books of other mentioned *mufasssîrs*, in whose *tafsîrs* the subject of *İ'râb* holds an important place and is analyzed as part of the topic.

Summary: *İ'râb* means explanation and specification. It functions through the rules by which edits the signs at the end of words in the Arabic language and makes them connect with each other, and thus it determines their values of meaning. Hence, in a sentence *İ'râb* has a role which -by removing ambiguity- helps reveal the elegant meanings, and makes it easier to understand the deep meanings of the statement. Therefore, *İ'râb* has always been one of the most fundamental properties that Arab linguists hold to as well as other scholars who work in fields where the qualities of language are looked after, such as *ḥadîth*, *fiqh* and *kalâm*, and write books. In the *tafsîr* of the Qur'ân, *İ'râb* has been one of the leading factors. Hence, the basic dynamic for the establishment of *İ'râb* rules is to keep the Qur'ân safe from the misreading called *lahn*. The *mufasssîrs* (commentators) have greatly benefited from *İ'râb* in understanding the Qur'ân as well. One of the scholars who benefit from *İ'râb* in understanding the Qur'ân is the famous *mufasssîr* 'Abdallâh b. Muḥammad al-Baydâwî (d. 685/1286) in his work *Tafsîr al-Baydâwî* which is also known as *Anwâr al-Tanzîl wa-Asrâr al-Ta'wîl*. This book is a *tafsîr* which has gained wide acceptance in the scholar circles. Another scholar to use *İ'râb* frequently like Baydâwî in his *tafsîr* is Muḥammad b. Lutfullâh al-Ardurûmî (d. 1202/1788) who is also known as Göğsügür Lütfullah Efendi. The title of Lutfullâh al-Ardurûmî's *tafsîr*, who is one of the Ottoman period scholars and wrote books in various fields, is *Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tafsîr*. As this *tafsîr* gives wide coverage to the properties of language and *İ'râb*, it is also possible to be called a *lugawî tafsîr*. The commentator mostly preferred to explain Baydâwî's opinions as well as benefiting from his opinions on *İ'râb*. In addition to this, he benefited from the opinions of other *mufasssîrs* such as al-Zamakhshari, al-Râzî and Abû Ḥayyân and many others for the subjects related to *İ'râb*.

In this study, *Anwâr al-Tanzîl wa-Asrâr al-Ta'wîl* by Baydâwî and *Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tafsîr* by Lutfullâh al-Ardurûmî are compared in terms of their approach to *İ'râb*. The determinant for choosing these two *tafsîrs* is that the way these books approach *İ'râb* show similarities. The aim of this study, which comparatively analyzes the subject through some examples, is to determine the quality of the relationship in terms of their evaluating *İ'râb* by determining the approach of these two *mufasssîrs* to *İ'râb* in understanding the Qur'ân verses. Another aim of this study is to analyze the evaluations of Lutfullâh al-Ardurûmî, who lived later than

Bayḍāwî, on the subjects he thought similarly or he disagreed. At this point, the subject, which is analyzed through examples of *î'râb* in both works, is discussed comparatively with the opinions of al-Zamakhshari, al-Râzî, Abû Ḥayyân and other *mufasssirs* who gave wide coverage to *î'râb* in their works.

The two scholars, whose opinions on *î'râb* are analyzed in this study, undoubtedly have been the subject of many other studies with their various aspects. Over the years, there are more and more studies on Bayḍāwî who gains more and more reputation and whose works draw more attention. Related to our subject some studies analyze the way he used *î'râb* in interpreting the method in his *tafsîr* and verses of the Qur'ân. However, this study, unlike previous ones, discusses the way Bayḍāwî and Lutfullâh al-Ardurûmî, who lived later than him, used *î'râb* in their *tafsîrs* rather than explaining the method in Bayḍāwî's *tafsîr* and how he used the properties of language and *î'râb* in *tafsîr*. On the other hand, though Lutfullâh al-Ardurûmî was not studied as much as Bayḍāwî, it is seen that some of his works have been the subject of various studies. Some studies analyze his works in terms of language. However, this study, by making a comparison of the opinions of these two writers on this subject, tries to present the subjects that Lutfullâh al-Ardurûmî agreed or disagreed with Bayḍāwî in his *tafsîr* book when he appealed to Bayḍāwî's opinion on *î'râb* and the sources of the opinion differences between them as well as evaluating Bayḍāwî's approach to *î'râb*. In addition, this study aims to evaluate by determining which forms Lutfullâh al-Ardurûmî used from quoting, explaining or referencing in points about which he had the same idea as Bayḍāwî. On the other hand, it is tried to be determined for the subjects he disagreed with Bayḍāwî whether it was the writer's own opinion or it was opting for one over another after evaluating the opinions of previous scholars.

About the approaching styles to subjects related to *î'râb* in the two works that are the subjects of this study, these conclusions have been reached: Lutfullâh al-Ardurûmî mostly agreed with the opinions of Bayḍāwî. Although he preferred to summarize most of Bayḍāwî's opinions, he felt the need to make explanations in some cases. More examples for this subject, about which some examples are given in the study, can be given from the works of both writers. For the subjects he disagreed, Lutfullâh al-Ardurûmî presented some other opinions in other *tafsîrs* he considered more to the point. For the subjects he disagreed with Bayḍāwî, he primarily benefited from the *Al-Kashshâf* by al-Zamakhshari, *Mafâtihu'l Ghayb* by al-Râzî, *al-Baḥr al-muḥîṭ* by Abû Ḥayyân and from different opinions related to *î'râb* in other *tafsîrs*. In some of the opinions, he neither agreed with Bayḍāwî nor with other *mufasssirs* and he stated his own opinion. These evaluations on *î'râb* have been able to appear in the form of valuing one opinion above any other that has an obvious effect in determining the meaning as they can be from a writer who has never been mentioned previously. Lutfullâh al-Ardurûmî justified it when he agreed with Bayḍāwî's opinions by presenting various evidence. This shows us that the role of *mufasssirs* who follow the previous ones is not only to summarize and gloss them but on the contrary they have some methods, evaluations and criterion special to themselves. On the other hand, these results obtained by comparing the two works that are the subjects of this study show us that although the accumulation of knowledge and compilations left by the previous scholars to the later ones are abundant in either language or other fields, a group of conclusions that were not reached by them can be reached by the later ones as a result of extensive evaluations and researches.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, İ'râb, Tafsîr, Bayḍāwî, Lutfullah al-Ardurûmî.

Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde İrab Olgusu

Öz: İrap Arap dili ve İslami ilimlere dair tedvin faaliyetlerinin başlangıcından bu yana önemini devam ettiren bir olgudur. Bu sebeple farklı alanları konu alan İslami ilimlerin çoğunda esas alınan unsurlardan birisi olmuştur. Bu alanlardan biri olan ve öncelikli hedefi Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlamak olan tefsirin de önemli bir parçasıdır. Zira dile ait özelliklerin tam manasıyla gözetilmesiyle ancak doğru bir tefsir faaliyetinden söz etmek mümkün olabilmektedir. Arap dilinin tefsirle ilgili en bariz özelliklerinden biri ise iraptır. Bundan dolayı her bir

1056 | Yakup Kızılkaya-Mücahit Elhut. Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde ...

müfessirin tefsir yönteminde irap önemli bir yer işgal etmektedir. Tefsirinde iraba önemli bir yer ayıran müfessirlerden Beyzâvî, İslam âleminde ve özellikle Osmanlı âlimleri nazarında kabul görmüş bir müfessirdir. Nitekim tefsiri; şerh, haşiye, ihtisar vb. yönlerden başka çalışmalara konu olmuştur. Ayrıca bazı tefsir çalışmaları da bu tefsir esas alınarak oluşturulmuştur. Bu çalışmada Beyzâvî ve Osmanlı dönemi âlimlerinden olan Lütfullah el-Erzurûmî'nin tefsiri, irabı ele alışları noktasında karşılaştırılmıştır. Lütfullah el-Erzurûmî'nin iraba dair görüşlerinin çoğuna Beyzâvî'nin kaynaklık ettiği, Beyzâvî ile aynı düşündüğü noktalarda onun görüşlerini özetleme, açıklama veya yorumlama yoluna gittiği görülmüştür. Bazı durumlarda ise kendisinin dile ve özellikle iraba vukufiyetini gösteren bir tarzda Beyzâvî'nin görüşlerine katılmamıştır. Bu durumda Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân başta olmak üzere daha başka müfessirlerin görüşleriyle kendi görüşünü desteklemiştir. Bazı örnekler üzerinden iki müfessirin iraba dair görüşlerinin karşılaştırmalı incelemesini yapan bu çalışmada bu iki müfessirin eserlerinden başka tefsirlerinde irabın önemli bir yer işgal ettiği zikri geçen müelliflerin eserleri de konuyla ilgili bağlamında incelenmiştir.

Özet: Açıklamak ve beyan etmek anlamlarına gelen i'râb, Arap dilinde kelimelerin sonlarındaki alametleri düzenleyerek, kelimelerin birbirleriyle irtibatlarını kuran ve bu sayede anlam değerlerini belirleyen kurallar sistemidir. Dolayısıyla i'râb, cümlede anlam belirsizliklerini ortadan kaldırarak anlam inceliklerinin ortaya çıkmasını sağlayan ve bu sayede sözdeki derin anlamların anlaşılma yolunu kolaylaştıran bir role sahiptir. Bu yüzden i'râb, Arap dilcilerinin yanı sıra hadis, fıkıh, kelam gibi dile ilişkin özelliklerin gözetildiği alanlarda eser veren müelliflerin de çalışmalarını dayandırdıkları temel noktalardan birisi olmuştur. Kur'ân-ı Kerim'in tefsirinde de i'râb başta gelen unsurlardan biri olmuştur. Nitekim i'râb kaidelerinin konulmasındaki temel dinamik, Kur'ân'ı Kerim'i lahn adı verilen hatalı okumalardan korumak olmuştur. Tefsirciler de Kur'ân'ı Kerim'i anlamada i'râbdan çokça faydalanmışlardır. *Tefsîr-i Beyzâvî* diye de bilinen *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı eserinde Kur'ân'ı anlamada i'râb özelliklerine sıkça başvuran âlimlerden birisi meşhur tefsirci Abdullah b. Muhammed el-Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). Bu eser ilim çevreleri tarafından kabul görmüş bir tefsirdir. Beyzâvî gibi tefsirinde i'râbı çokça kullanan bir diğer alim Muhammed b. Lütfullah el-Erzurûmî (ö. 1202/1788) olup Göğsügür Lütfullah Efendi olarak da bilinmektedir. Osmanlı dönemi âlimlerinden olan ve birçok ilim dalında eser veren Lütfullah el-Erzurûmî'nin tefsirinin adı *Râmûzu't-tahrîr ve't-efsîr* olup bu tefsirin dil ve i'râb özelliklerine geniş yer ayırması sebebiyle lugavî tefsir olarak da nitelendirilmesi mümkündür. Müellif bu tefsirinde Beyzâvî'nin i'râba dair görüşlerinden istifade etmenin yanında çoğu zaman onun görüşlerini açıklama yoluna gitmiştir. Bununla birlikte i'râba dair mevzularda Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân ve daha başka âlimlerin görüşlerinden de yararlanmıştı.

Bu çalışmada Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl* ile Lütfullah el-Erzurûmî'nin *Râmûzu't-tahrîr ve't-efsîr*, i'râbı ele alışları açısından karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Çalışmada bu iki tefsirin seçilmesindeki belirleyici etken eserlerin i'râbı ele alış yöntemlerinin benzerlik arz etmesidir. Bazı örnekler üzerinden konuyu karşılaştırmalı olarak inceleyen bu çalışmanın amacı iki müfessirin Kur'ân ayetlerini anlamada i'râba yaklaşımlarını tespit etmek suretiyle bu iki müfessir arasındaki i'râb değerlendirmeleri bağlamındaki ilişkinin niteliğini belirlemektir. Çalışmanın diğer bir amacı Beyzâvî'den sonra yaşamış olan Lütfullah el-Erzurûmî'nin onunla aynı düşündüğü veya farklı görüşe sahip olduğu noktalardaki değerlendirmelerini incelemektir. Bu noktada, her iki eserde yer alan i'râb örnekleri üzerinden incelenen konu, eserlerinde i'râba geniş yer veren Zemahşerî, Râzî, Ebû Hayyân ve daha başka tefsircinin görüşleriyle de mukayeseli olarak değerlendirilmiştir.

Bu çalışmada i'râba dair görüşleri değerlendirilen her iki alim kuşkusuz çeşitli yönleriyle birçok çalışmaya konu olmuştur. Yıllar geçtikçe şöhreti daha da artan ve eserleri daha çok ilgi gören Beyzâvî hakkındaki çalışmalar daha fazladır. Konumuzla alakalı olarak tefsirindeki yöntemi ve ayetleri anlamlandırma i'râbı kullanım tarzını inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Ancak bu çalışma, önceki çalışmalardan farklı olarak Beyzâvî'nin tefsirindeki yöntemi ve tefsirde dile ait özellikleri ve i'râbı nasıl kullandığını açıklamaktan ziyade Beyzâvî ile ondan sonra yaşamış olan Lütfullah el-Erzurûmî'nin tefsirlerinde irabı ele alış tarzlarını mukayeseyi

konu edinmektedir. Diğer taraftan Lütfullah el-Erzurûmî, Beyzâvî kadar çalışılmamış olsa da bazı eserlerinin çeşitli çalışmalara konu olduğu görülmektedir. Eserlerini dil yönünden inceleyen çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak bu çalışma Beyzâvî'nin tefsirde i'râbı ele alışı da değerlendirmekle birlikte iki müellifin bu konudaki görüşlerinin kıyaslamasını yaparak tefsirinde Beyzâvî'nin i'râba dair görüşlerine başvuran Lütfullah el-Erzurûmî'nin onunla ittifak ettiği ve farklı düşündüğü tarafları ve bu farklılıkların kaynaklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Ayrıca Lütfullah el-Erzurûmî'nin Beyzâvî'yle ortak görüşe sahip olduğu noktalarda onun görüşlerini ele alış tarzının alıntılama, açıklama veya atıf yapma gibi şekillerden hangisiyle gerçekleştiğini tespit ederek buradan bir değerlendirme yapmayı amaçlamaktadır. Öte yandan farklı düşündüğü noktalarda ise bu görüşün önceki âlimlerin görüşlerinin değerlendirilmesi neticesinde birinin diğerine tercih edilmesi şeklinde mi yoksa bizzat müellifin kendi görüşü mü olduğu belirlenmeye çalışmaktadır.

Çalışmaya konu olan iki eserdeki i'râba dair mevzuların ele alınış biçimiyle ilgili olarak şu sonuçlara ulaşılmıştır: Lütfullah el-Erzurûmî çoğunlukla Beyzâvî'nin görüşüne tabi olmuştur. Beyzâvî'nin çoğu görüşünü özetleme yoluna gitse de bazı durumlarda açıklama yapma ihtiyacı hissetmiştir. Çalışmada bazı örnekleri sunulan bu konuya dair daha çok örnek her iki müellifin eserinden verilebilir. İhtilaf ettiği konularda ise diğer tefsirlerde daha isabetli görüldüğü görüşleri sunmuştur. Beyzâvî'ye katılmadığı noktalarda ise başta Zemahşerî'nin *Keşşâfı* olmak üzere Râzî'nin *Mefâtihu'l-gaybı*, Ebû Hayyân'ın *el-Bahru'l-muhîti* ve daha başka tefsirlerdeki i'râba dair görüşlerden yararlanmış. Bazı görüşlerinde ise gerek Beyzâvî gerek diğer müfessirlerin görüşlerine katılmayarak kendi görüşünü belirtmiştir. İrâba dair bu değerlendirmeler, önceden dile getirilmemiş müellife ait bir görüş olabileceği gibi anlamı belirlemede açık etkisi olan herhangi bir görüşün üstün tutulması tarzında da tezahür edebilmiştir. Lütfullah el-Erzurûmî, Beyzâvî'nin görüşlerine katıldığı durumlarda bunu çeşitli deliller sunarak gerekçelendirmiş. Bu husus, kadim müfessirleri takip eden sonraki müfessirlerin tefsirdeki rolünün sadece özetleme veya şerh etme şeklinde gerçekleşmediğini, bilakis kendilerine has yöntem, değerlendirme ve kıstaslarının bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan çalışmaya konu olan iki eserin karşılaştırılmasıyla ortaya çıkan bu sonuçlar, kadim âlimlerin gerek dil alanında gerek diğer alanlarda sonrakilere bıraktığı bilgi birikimi ve teliflerin bolluğuna rağmen kapsamlı inceleme ve araştırmalar neticesinde onların elde edemedikleri bir takım neticelere sonrakilerin ulaşabileceğini de ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, I'râb, Tefsir, Beyzâvî, Lütfullah el-Erzurûmî.

ظاهرة الإعراب في تفسير البيضاوي ولطف الله الأضرومي

ملخص: لقد كان الإعراب منذ بداية التأليف في العلوم العربية والإسلامية حائزا على قدم السبق، واتخذ عمدة وأساسا في كثير من العلوم الإسلامية في مختلف مجالاتها، وخاصة التفسير الذي كان غرضه الأول والأسمى فهم كتاب الله عز وجل ولا يكتمل الوصول إلى التفسير الصحيح دون معرفة اللغة العربية، ومن ألقى العلوم العربية في التفسير الإعراب، لذا نال قسما عظيما لدى المفسرين على حسب منهج كل واحد منهم، ومن الأقدمين الذي كان له قبولا عظيما في العالم الإسلامي عموما والعلماء العثمانيين خصوصا تفسير البيضاوي، فنال عناية الشرح والتحشية والاختصار والبناء عليه ونحو ذلك، وفي هذا المقال حرص الباحثان على المقايضة بين تفسير البيضاوي وتفسير لطف الله الأضرومي من العهدة العثمانية من حيث الإعراب، وتوصلا إلى أنّ معظم آراء لطف الله الأضرومي المتعلقة بالإعراب كان مصدرها البيضاوي، وعند الاتفاق بينهما شرح الأضرومي رأي البيضاوي أو اختصره أو علق عليه، وعند مخالفته ذكر آراء المتقدمين في المسألة كالتزمخشري والرازي وأبي حيان وغيرهم من العلماء الذين كان لهم السبق في إعراب القرآن الكريم في تفاسيرهم، وعلل سبب المخالفة، وهذا يدل على تمكنه في هذا الفن وخاصة الإعراب ومدى آليته في استخدامها في التفسير، واتبع في هذا المقال أسلوب الاستقراء والمقارنة بين الأمثلة، واعتمد في ذلك على البيضاوي والأضرومي لأحدهما أساس هذه الدراسة وإضافة إلى المؤلفين الذين مر ذكرهم.

خلاصة: إن الإعراب هو التوضيح والتبيين والقواعد التي من خلالها يتبين آلية ربط الكلمات بعضها ببعض، ووضع علامات آخرها وتقدير معانيها، وهو النظام الذي من خلاله يتم ربط المفردات بعضها ببعض، والتوصل إلى المعنى التحقيقي أو التقريبي، وبناء عليه فقد لعب الإعراب دورا مهما في فهم المعاني الرقيقة وإزالة الالتباس عن المعاني الدقيقة وسهل الوصول إلى المراتب العميقة، ولذلك كان للإعراب دورا لدى اللغويين إضافة إلى المؤلفين في العديد من العلوم الإسلامية كالفقه والحديث والفلسفة وغيرها من حيث كونه معتمدا أساسا، كان له الصدارة في تفسير القرآن الكريم، لأن الإعراب أساس نشاته وصدوره كعلم هو حفظ كتاب الله عز وجل من اللحن والخطأ، فالمفسرون استفادوا من الإعراب بكثير لفهم القرآن الكريم. ومن هؤلاء العلماء الذين عنوا بالإعراب كثيرا في فهم كتاب الله عز وجل الإمام البيضاوي وهو العلم المشهور عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (ت. 1286/685) في كتابه *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* وهو المعروف بتفسير البيضاوي، وهو كتاب نال القبول من قبل أهل العلم، وكذا الامام لطف الله بن محمد الأضرومي (ت. 1788/1202)، وقد عُرف بكوكسي كور لطف الله السيد، وهو من علماء العثمانيين، فما شاع من علم من العلوم في عصره إلا وجد للأضرومي فيه تأليف، وكتابه *راموز التفسير والتحرير* ويمكن وصف تفسير لطف الله الأضرومي بأنه تفسير لغوي حيث توسع في ذكر وجوه اللغة والإعراب توسع البيضاوي ذاته، واستفاد فيه من آراء البيضاوي المتعلقة بالإعراب، وزاد عليه في كثير من الأحيان شرحا أو توضيحا، وزاد عليها مما استفاد من الزمخشري والرازي وأبي حيان وغيرهم من العلماء.

وفي هذا المقال حرص الباحثان على المقارنة بين تفسير البيضاوي وتفسير لطف الله الأضرومي من حيث استخدام كل منهما للإعراب في تفسيره، واتخذ أساسا للدراسة تفسيري البيضاوي ولطف الله الأضرومي لأحدهما من منهج واحد، وانتهج في ذلك أسلوب الاستقراء والمقايسة بين الأمثلة للوصول إلى فهم علاقة كلا المفسرين ببعض وكيفية استخدامهم للإعراب في فهم آي الذكر الحكيم، ولنرى كيفية طريقة لطف الله الأضرومي، الذي عاش بعد البيضاوي، في المسائل الإعرابية التي وافق فيها البيضاوي وفي النقاط التي خالف فيها البيضاوي، وفي الأمثلة التي جيء بها لتوضيح الموضوع الآنف الذكر تمّ الرجوع إلى تفسير الزمخشري والرازي وأبي حيان وغيرهم من العلماء الذين كان لهم العناية الكبيرة بإعراب القرآن في تفاسيرهم.

ولا شك أن كلا العالمين نالا قسطا من البحث والدراسة لدى كثير من الباحثين مع اختلاف في الكمية، فالبيضاوي الامام الذي نال القسط الأكبر من الحظ والشهرة على مر السنين، مالت مؤلفاته عبر الزمن العناية الخاصة ومنها ما كان مختصا في منهجه اللغوي في تفسيره لكتاب الله عز وجل ومدى استخدامه للإعراب، وفي هذا المقال لم يكن الهدف عند الباحثين هنا كالباحثين السابقين إثبات وتوضيح منهج البيضاوي في استخدامه للغة عموما والإعراب خصوصا، بل يحاول المقايسة بينه وبين مفسر عالم متأخر عنه من حيث استخدام الإعراب في تفسير كتاب الله عز وجل. وكذا لطف الله الأضرومي الذي يشكل جانبا آخر من الدراسة وإن لم ينل الشهرة والحظوة التي نالها البيضاوي لدى الباحثين لكن بعض مؤلفاته بدأت الأضواء تسلط عليها، وبدأ بعض الباحثين العناية بما قدمه من مؤلفات، هناك دراسات درست مؤلفات الأضرومي من حيث اللغة، ولكن هذا البحث يتميز لا في دور البيضاوي في استخدام الإعراب في تفسيره فحسب بل يتميز بالمقارنة بين تفسيرين، وأوجه الخلاف والاتفاق ومصادر الاتفاق والاختلاف في إعراب القرآن الكريم، ومدى تأثير أحدهما من الآخر، لتبيين نوع هذه الاستفادة هل هي استفادة اقتباس أو شرح وتعليق أو عطف، وعند المخالفة هل كانت هذه المخالفة بإضافة قول أو مقارنة بينه وبين أقوال المتقدمين وترجيح بعضها على بعض، أم للمتأخر أقوالا خاصة لم يسبق إليها.

ويمكن اختصار الاستفادة بين الإمامين على النحو التالي: وافق الأضرومي البيضاوي في الغالب وكثيرا ما يختصر عبارة البيضاوي وبعضها يضيف للتفصيل، لهذه يمكننا أن نأتي بكثير الأمثلة توضح نماذجنا من الموافقة سواء كانت اختصارا أو تفصيلا، وعند مخالفة

الأرضرومي البيضاوي في مسائل الإعراب قدّم رأياً مستفاداً من التفاسير الأخرى والتي رآها أقوى أو أصدق بالمعنى، ومن هذه التفاسير التي اعتمد عليها للإتيان برأي مخالف للبيضاوي الكشاف للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرازي، والبحر المحييط لأبي حيان وغيرها مما لا مجال لسرده جميعاً هنا، وفي بعض الأحيان تفرد برأيه في الإعراب، وخالف فيه البيضاوي وغيره من المفسرين، والتفرد ربما كان برأي لم يسبق إليه وربما كان بتقديم أحد الآراء على الآخر دون متابعة من سبقه من المفسرين إليه وله أثر واضح في المعنى، وما وافق فيه البيضاوي فقد بنى موافقته على الحجة والدليل، وقد جمع في تفسيره كثيراً من الآراء والذي يفيدنا أن اللاحقين لم يكن دورهم في العلوم وخاصة علوم العربية دور المختصر والشاح؛ بل لهم بصمتهم الخاصة ورأيهم الراجح الذي يعتمد عليه، ومنه نصل إلى خلاصة مفادها رغم غزارة ما قدمه المتقدمون للمتأخرين من العلوم والمؤلفات لكن باب البحث والتمحيص في المسائل لغوية أو غير لغوية لا يزال مفتوحاً للناقد ولأرباب العلوم للتوصل إلى معان لم يسبقوا إليها.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، الإعراب، التفسير، البيضاوي، لطف الله الأرضرومي

المقدمة

إن العلاقة الوطيدة بين كتاب الله عز وجل وبين اللغة العربية لا يستطيع أحد إنكارها أو تجاهلها أو حتى الوقوف على دقائق أحدها دون الآخر، ولا يستطيع أحد الوقوف على معاني القرآن ودقائقه دون الفهم للغة العربية، فإن أحدهما للآخر بمنزلة الروح للجسد، وهذا ما لا يسع المفسر واللغوي جهله؛ لذا كان من شروط المفسر العلم باللغة العربية علماً دقيقاً، وهذا ما صرح به أحد أبرز أعلام المفسرين أبي حيان في حديثه عن العلوم التي يحتاج إليها المفسر،¹ وذكر الزرقاني نحو ذلك عندما بين رأي العلماء فيما يجب توافره في المتصدي لتفسير القرآن الكريم.² ولعل من أبرز الأدلة على أهمية القرآن بالنسبة للإعراب كون فهمه وعدم اللحن فيه أهم أسباب وضع قواعد النحو، والذي لا يجمله عالم بتاريخ النحو ونشأته،³ والذي كان سببه لحن في كتاب الله تصدى له الخليفة عمر بن الخطاب في الحادثة المشهورة في قراءة قوله تعالى "أن الله بريء من المشركين ورسوله" (التوبة 3/9).⁴

وإذا لاحظنا الجامع بينهما حتى من ناحية التعريف اللغوي وجدنا توافقاً؛ فالإعراب هو البيان كما هو التفسير، لأن كلا العِلْمين يهدفان إلى تبيين المراد من الكلام. فالإعراب لغة: البيان، واصطلاحاً: تعيُّر الآخر لعامل،⁵ وعرف ابن جني الإعراب بأنه "الإبانة عن المعاني بالألفاظ... إذا سمعت أكرم سعيد أباه وشكر سعيداً أبوه علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول".⁶ والتفسير لغة: الإيضاح والتبيين والإبانة والكشف،⁷ واصطلاحاً: "العلم الذي يبحث في نزول الآيات وأسبابها وبيان محكمها ومتشابهها، وخاصتها وعامتها، ومجملها ومفسرتها، ونحو ذلك"⁸ ولا شك أن النحو وثيق الصلة بالقرآن، والقرآن له تأثير

1 انظر: أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي، البحر المحييط في التفسير، ت. صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، 1999)، 1: 105-107.

2 محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الثالثة (حلب: مطبعة عيسى البابي الحلبي، بلا تاريخ)، 2: 51.

3 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة (لبنان: المكتبة العصرية، بلا تاريخ)، 1: 493.

4 كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري الأنباري، نزوة الألباء في طبقات الأدباء. الطبعة الثالثة (الأردن: مكتبة المنار، 1985)، 20؛ محمد الطنطاوي، نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ)، 20 وما بعد.

5 عبد الله بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاري، المسائل السلفية في النحو، ت. حاتم صالح الضامن (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983)، 11.

6 أبو الفتح عثمان بن جني الموصلبي، الخصائص، الطبعة الرابعة (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، بلا تاريخ)، 1: 36.

7 عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997)، 1: 41.

8 السيوطي، الإتيان، 4: 194.

1060 | Yakup Kızılkaya-Mücahit Elhut. Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde ...

كبير على نشوء النحو،⁹ فهو جاء لحفظ اللسان من اللحن وخاصة في القرآن الكريم والسنة النبوية، وكان للعرابية وخاصة الإعراب وضبط الحركات دور في فهم القرآن الكريم، وقلما وجد تفسير خلا من الإعراب؛ لأن الإعراب سبيل الفهم، وهذا الذي عتبر عنه السيوطي،¹⁰ إضافة لما تضمنته كتب النحو واللغة والقراءات من إعرابات وشواهد قرآنية حيث نشأت مؤلفات مستقلة في إعراب القرآن في منتصف القرن الثاني الهجري.¹¹ ولا داعي للإطالة في بيان العلاقة بينهما أكثر من ذلك، لأن ذلك من المعروف لدى كل طالب علم ومهتم باللغة العربية دراسة وتأليفا. وقبل أن نعرض على المسائل الإعرابية بين البيضاوي والأرضومي لا بد من التنويه إلى ما تم بحثه من قبل فيما يتعلق بإعراب القرآن لدى كل من المؤلفين الذين خصنا بحثنا هذا.

ولا شك أن البيضاوي نال قدرا من البحث والاهتمام منذ القديم حتى عصرنا الحاضر ولا مجال لسرد ما هو مختص به من حيث الدراسة منهجا وأسلوبا وشرحا أو اختصارا لأنها تربو على المئة وإنما نخص ما تم الوصول إليه والاطلاع عليه في الإعراب في تفسير البيضاوي وهي على سبيل الذكر لا الحصر: التوسع في المعنى في التعبير القرآني عند القاضي البيضاوي، تقدم بما منذر جاسم خليل لدرجة الماجستير، والذي تحدث فيها عن التوجه النحوي عند البيضاوي وأوجه الإعراب والأساليب الإعرابية،¹² وكذا توظيف البيضاوي شاهد النحو الشعري لتوجيه القراءات القرآنية في تفسيره، لعبد السلام سليمان علي لطرش، تحدث فيها عن الاستفادة البيضاوي من الشواهد الشعرية في توجيهه القراءات القرآنية وترجيحها.¹³ ونحوه من الدراسات اللغوية. وفي هذا المقال لم يكن هدفنا كالمباشرين السابقين إثبات وتوضيح منهج البيضاوي في استخدامه لغة عموما والإعراب خصوصا، فهما قاما بذلك على اختلاف منهج كل منهم لكن نحن حاولنا المقايسة بينه وبين متأخر عنه من حيث الإعراب وآلية استخدامه له في فهم كلام الله عز وجل.

وأما لطف الله الأرضومي فلم نجد حسبا نعلم أي دراسة مختصة لغويا أو إعرابيا، إنما كان جل ما وجد هو تعريف بالمنهج أو تعريف بشخصه أو تحقيق لمؤلفاته، ومن أخذ جزءا من الدراسة اللغوية عنده أخذها كقسم في بحثه وليس دراسة مستقلة أو أساسا للمقايسة بينه وبين غيره لغويا، فخالص أورن عند ذكره لمنهج الأرضومي اللغوي في تفسيره ذكر الذين استفاد منهم الأرضومي دون التعرّيج على آلية الاستفادة ومدى الموافقة والمخالفة لهم،¹⁴ وكذا فاروق أوز ديمير الذي ذكر منهج الأرضومي اللغوي بشكل مفصل أكثر من حيث استخدامه للغة والأدوات اللغوية دون التمييز بين كونها إعرابا أو لغة ودون المقايسة بينه وبين من استفاد منهم الأرضومي،¹⁵ ومجاهد الحوت في مقدمة التحقيق ذكر أهمية الأرضومي لغويا وأنه اعتمد على اللغة في تفسيره وأنه استفاد من البيضاوي مع مقايسة لآلية الاستفادة من البيضاوي تفسيريا بشكل عام لا لغويا وإعرابيا بشكل خاص،¹⁶ وما سبق يتبين أن هذا البحث يتميز لا في دور البيضاوي في استخدام الإعراب في تفسيره فحسب بل يتميز بالمقارنة بين تفسيري أحدهما على الآخر،

9 علي شواح إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم (الرياد: دار الرفاعي، 1983)، 4: 171.

10 عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974)، 2: 309.

11 انظر: عبد العال مكرم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية (مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1965)، 271-303؛ مي فاضل الجبوري،

إعراب القرآن الكريم دراسة في منهجية التأليف (بغداد: وزارة الثقافة العامة، 2001)؛ فخر الدين قباوة، "المنهجية في إعراب القرآن الكريم" مجلة البحوث

والدراسات القرآنية 9 (يونيو/حزيران 2010): 95-152؛ إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم، 4: 172-196؛ Yakup

Kızılkaya, *İrâbu'l-Kur'ân Çalışmaları (H. VII / M. XIV. Yüzyıla Kadar)* (Yüksek Lisans Tezi: Atatürk Üniversitesi, 2003), 30-44.

12 منذر جاسم خليل، التوسع في المعنى في التعبير القرآني عند القاضي البيضاوي (ماجستير، جامعة ديالى، 2011).

13 عبد السلام سليمان علي لطرش، توظيف البيضاوي شاهد النحو الشعري لتوجيه القراءات القرآنية في تفسيره (ليبييا: جامعة طرابلس، بلا تاريخ).

14 Halis Ören, *Gögsügür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr adlı Eseri* (Doktora Tezi, Marmara üniversitesi, 1995), 348.

15 Faruk Özdemir, *Lütfullah bin Muhammed Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr'i* (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999), 91.

16 Mücahit Elhut, *Lütfullah el-Erzurûmî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 Varakları Arası) Edisyon Kritik* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019), 52.

حيث كون لطف الله الأرزرومي متأخرا عن البيضاوي بعدة قرون وهذا يفيدنا هل كان استفادة اللاحقين من المتقدمين استفادة تكرر أو شرح أو عطف أم كان هناك مخالفة للمتقدمين وإضافة عليهم ومقارنة بين أقوالهم وترجيح بعضها على بعض، وهل كان للمتأخرين أقولا خاصة لم يسبقوا إليها، وكمية هذه الفوارق بين هذين التفسيرين وأوجه الخلاف والاتفاق ومصادر الاتفاق والاختلاف في إعراب القرآن الكريم، وممن تأثر المخالف أو هل كان متفردا، ولكن قبل الخوض في إعراب القرآن بين البيضاوي ولطف الله الأرزرومي نعرض على مسائل ممهدة للموضوع على النحو التالي وهب تعريف بسيط لا بد منه بكلا المفسرين وعلاقة تفسيرهما ببعض:

1. المؤلفان والعلاقة بين أثرهما أنوار التنزيل ورموز التحرير والتفسير

البيضاوي هو العلم المشهور الغني عن التعريف: عبد الله بن عمر بن محمد، وكان يكنى بالبيضاوي الشيرازي الشافعي القاضي المفتي، العالم بالفقه وأصوله، والتفسير وأصول الدين، والحديث والمنطق، والعربية والنحو، والتاريخ والهيئة. ولد بالبيضاء، وتولى القضاء بشيراز، وارتحل إلى تبريز لنشر العلوم والمعارف، مات سنة 685هـ، ودفن بتبريز.¹⁷ وكذا مؤلفاته مشهورة، لن نخوض فيها جميعا، وقد كتب عنها عدة من الباحثين الذين مر ذكرهم، وإنما يكفيها منها ما له علاقة ببحثنا؛ وهي: *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*: وهو المعروف بتفسير البيضاوي، وهو كتاب نال القبول لدى الأمة الإسلامية عموما والعلماء العثمانيين خصوصا،¹⁸ وخير دليل على ذلك الإقبال عليه دراسة وشرحا، ولقد كثرت شروحه على مر العصور¹⁹ والتي جازت المئة وهي معلومة وافية الحصر عند غير واحد من الدارسين.²⁰ ولب الألباب في علم الإعراب: وهو مختصر الكافية لابن الحاجب، جمع فيه فرائد النحو مع إيجاز في العبارة ودقة في الإشارة، وقد نبه فيه على ما أغفله ابن الحاجب، وقد شرحه بركلي وبايزيد بن عبد الغفار القونوي.²¹ وشرح الكافية في النحو لابن الحاجب: ذكره غالب من ترجم للبيضاوي لكن لم يعثر عليه.²²

وكذا لن نعرف بإسهاب بلطف الله الأرزرومي: فهو السيد أطف الله بن محمد الحسيني، أبو محمد، وقد عُرف بكوكسي كور،²³ الأرزرومي،²⁴ نسبة إلى بلدة أرزروم في تركيا.²⁵ وهو صاحب المشاركات في شتى صنوف العلم، فلا يُذكر فنّ من الفنون إلا وجد للأرزرومي فيه تأليف، والذي تم إحصاؤه من تصانيفه التي تم الوقوف عليها ثمانية وثلاثين أثرا بين رسالة وكتاب، والتي تنوعت بين شتى علوم عصره من العلوم الشرعية والكونية والفلسفية، والتي كانت بلغات ثلاث العربية وهي الغالب التي تم الاطلاع عليه والعثمانية والفارسية. ومؤلفاته في التفسير واللغة هي: *رموز التفسير والتحرير*: والذي اتخذ المؤلف فيه تفسير البيضاوي أساسا له، ومن ثم اعتمد على غيره من التفاسير والتي من أهمها تفسير الكشاف للزمخشري وتفسير الفخر الرازي. ورسالة في أصول التفسير: حققه منتصر نجيب صدقي أبو حسن، وشرح القصيدة الخرجية: وهي في علم العروض، وملخص تلخيص المفتاح للقزويني، وله

17 محمد الزحيلي، القاضي البيضاوي المفسر الأصولي (دار القلم، دمشق، 1988)، 31.

18 Zeki Yıldırım, "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 3.

19 مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة كاتب جلبي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون (بغداد: مكتبة المثنى، 1941)، 1: 186.

20 عبد الله محمد الحبشي، جامع الشروح والحواشي (أبو ظبي، المجمع الثقافي، 2004)، 1: 310.

21 كاتب جلبي، كشف الظنون، 2: 1546.

22 الزحيلي، القاضي البيضاوي المفسر الأصولي، 171.

23 Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: y.y., ts.), 2: 12.

24 هكذا صرح بذاته في العديد من رسائله انظر: منتصر محمد نجيب صدقي أبو حسن، رسالة في أصول التفسير للطف الله الأرزرومي (رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2014)، 20؛ لطف الله الأرزرومي، تحرير في فنّ مصطلح الحديث، ت. حسن بن علي الرحالي (الرباط: الرابطة المحمدية، 2018)، 5.

25 عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988)، 1: 447.

غيره من المؤلفات لكن لا علاقة لها في الإعراب لذا لم نعرِّج عليها وردت في المؤلفات التي تناولت المؤلف بمزيد من التفصيل.²⁶ ويمكن وصف تفسير لطف الله الأرزرومي بأنه تفسير لغوي صوفي لكتاب الله عز وجل، والذي اعتمد أولاً في تفسيره على تفسير الآيات بغيرها من كتاب الله والتي من ضمنها القراءات القرآنية، ومن ثم الحديث النبوي الشريف ومن ثم أقوال العرب والقواعد اللغوية، حيث توسع في ذكر وجوه اللغة والإعراب توسع البيضاوي ذاته أو زاد عليه في كثير من الأحيان، ومن ثم ضمن بعد ذكره للمعنى اللغوي والشرعي وهو ما صرح به ذاته عند قوله في المقدمة،²⁷ وكثيراً ما تبع البيضاوي في آرائه اللغوية وغيرها كما سنبينه لاحقاً في هذا المقال، وزاد عليها مما استفاده من الزمخشري والرازي والثعلبي وغيرهم من علماء اللغة.

2. الإعراب بين البيضاوي ولطف الله الأرزرومي في تفسيريهما

إن كلا المفسرين جعلتا اللغة عموماً والإعراب خصوصاً ركيزة واضحة في تفسيره، وهذا ما واضح للناظر في تفسير البيضاوي وكذا يجد الناظر في تفسير الأرزرومي ومزيد بيان ذلك سيتجلى أكثر مع الأمثلة والمقارنة بين كلا الشيخين في الصفحات التالية. وإن العلاقة الوطيدة بين البيضاوي والأرزرومي رغم فارق الزمن بينهما قوية، تكاد توصف كعلاقة الطالب بالأستاذ، فقد استفاد الأرزرومي من البيضاوي استفادة كبيرة، لكن رغم ذلك لا بد لكل من خصوصية تميزه عن سابقه فكيف بالأرزرومي وهو قد بلغ مبلغاً من العلم والتحصيل، نال تقدير أهل زمانه وأقرانه، فما استفاده من البيضاوي يبيّن واضحاً وسنذكر أمثلة عليه ما تفرّد به سنعرّج عليه أيضاً.

2. 1. المسائل الإعرابية المتفق عليها

وافق الأرزرومي البيضاوي في الغالب وكثيراً ما يختصر عبارة البيضاوي وبعضاً يضيف للتفصيل، لهذا يمكننا أن نأني ببعض الأمثلة توضح نماذجاً من الموافقة سواء أكانت اختصاراً أم تفصيلاً: يقول البيضاوي في إعراب "إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ" (الفتحة 5/1): "وإيا ضمير منصوب منفصل وما يلحقه من الباء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة، لا محل لها من الإعراب كالتاء في أنت والكاف في أرتيتك وقال الخليل: إيا مضاف إليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب: إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب وهو شاذ لا يعتمد عليه وقيل: هي الضمائر وإيا عمدة فإنها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بما مفردة، فضم إليها إيا لتستقل به، وقيل: الضمير هو المجموع."²⁸ أي مجموع إيا مع الضمير المتصل بما على أنها كلها ضمير لا انفصال بينها. فأما الأرزرومي اختصر ما أورده البيضاوي وبيّن بأن القول الأول هو قول سيبويه والثاني قول الخليل²⁹ قائلاً: "وإيا اسم مضمّر، والكاف حرف خطاب عند سيبويه، وعند الخليل: اسم مضمّر أضيف إيا إليه، لأنّ إيا تشبه المظهر، وحكي عن العرب فإياه وإيا الشواب، وعند الكوفيّين إياك اسم وهو ضعيف لاختلاف آخره باختلاف المتكلم والمخاطب والغائب."³⁰

26 Ömer Kara, *Gögsügür Lütfullah Efendi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015), 26-34.

27 لطف الله الأرزرومي، *راموز التفسير والتحرير*، ت. مجاهد الحوت، 9.

28 ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل* (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997)، 1: 29.

29 لقول سيبويه. انظر: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه، *الكتاب*، الطبعة الثالثة، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988)، 2: 356؛ طاهر بن أحمد بن بابشاذ، *شرح المقدمة المحسبة*، (الكويت: المطبعة العصرية، 1977)، 1: 154؛ قول إذا بلغ الرجل الستين فإياه وإيا الشواب قول الخليل. انظر: سيبويه، *الكتاب*، 1: 279؛ جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، *المفصل في صنعة الإعراب* (بيروت: مكتبة الهلال، 1993)، 167.

30 لطف الله الأرزرومي، *راموز التفسير والتحرير*، ت. مجاهد الحوت، 24؛ جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، *الكشاف*، ت. خليل شيجا، الطبعة الثالثة (بيروت: دار المعرفة، 2009)، 1: 28؛ أبو سعيد الحسن بن عبد الله السبزي، *شرح كتاب سيبويه* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008)، 2: 177؛ ولتفصيل المسألة انظر: ابن بابشاذ، *شرح المقدمة المحسبة*، 1: 150-155.

والأرضرومي حاول بذكره أصحاب الآراء عطف القول إلى أصحابه مع تفصيل ما احتاج إلى بيان وتفصيل؛ وهذا يكسب القارئ معرفة بأهمية القول عند علمه بمن قاله.

ومنه في إعراب "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ" (الفاتحة 7/1) ما كان بلفظ البيضاوي في غَيْرٍ: "بدل من الَّذِينَ عَلَى معنى أن المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال، أو صفة له مبينة أو مقيدة، على معنى أنهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الإيمان وبين السلامة من الغضب والضلال وذلك إنما يصح بأحد تأويلين إجراء الموصول مجرى النكرة إذا لم يقصد به معهود كالحل في قول: ولقد أمرت على اللئيم يسبني وقوله: إني لأمر على الرجل مثلك فيكرمني، أو جعل غير معرفة بالإضافة لأنه أضيف إلى ما له ضد واحد وهو المنعم عليهم فيتعين تعيين الحركة من غير السكون، وعن ابن كثير، نصبه على الحال من الضمير المجرور، والعاملُ أُنْعِمْتَ أو بإضمار أعني أو بالاستثناء إن فسر النعم بما يعم القبيلين.³¹ وقال الأرضرومي مختصراً لما أطال به البيضاوي من إعراب كلمة غير والتي سنجملها بعد قول الأرضرومي لئرى أنه حاول الاختصار في المواضع التي رأى الاختصار فيها أولى من الاطالة: "بدل من الذين أو صفة له، بناء على إجراء الموصول مجرى النكرة إذا لم يقصد به معهود، كما في قوله: ولقد أمرت على اللئيم يسبني، أو على اكتساب كلمة غير تعريفاً لكون المغضوب ضد المنعم وظاهره العموم.³² ففي هذه الآية تدور المسألة حول إعراب كلمة غير، وهي نكرة وكما هو معلوم أن المعرفة تنعت بالمعرفة ولا يصح أن تنعت بالنكرة حفظاً لها من توهم طرؤ التنكير عليها، مثل: أمر بالقوم الكرماء، وإذا كان الاسم للجنس يجوز نعتها عندئذ بالنكرة الخصوصية، ولذلك يقول النحويون في قوله: ولقد أمر على اللئيم يسبني، أن يسبني صفة لأن المعنى: ولقد أمر على لئيم من اللغام يسبني.³³

ومنه إعراب "وَأِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَتَلْتَضِعُنَّهُ... (آل عمران 81/3) فقد ذكر البيضاوي في إعراب اللام في لما بأنها موطئة للقسم لأن أخذ الميثاق معناه القسم وما يصح كونها شرطية ويقول في لَتُؤْمِنُنَّ بأنها ساد مسد جواب القسم والشرط ويصح كونها خبرية.³⁴ فهنا زاد الأرضرومي شارحاً ومبيناً المراد بقوله: "اللام للابتداء أو توطئة للقسم؛ لما في أخذ الميثاق من معنى الاستحلاف، وما بمعنى الذي، إما شرطية أو خبرية وآتَيْنُكُمْ صلة، حذف مفعوله الأول باتصال الثاني، وأصل النظم الذي أعطيته إياكم من كتاب بيان لما.³⁵ مع تبينه المعاني المحتملة لما ينتج عن اختلاف التقدير والإعراب.

ومنه إعراب جملة لو في قوله تعالى "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ..." (البقرة 20/2) والبيضاوي أفاد عنها بقوله: "لو من حروف الشرط، وظاهرها الدلالة على انتفاء الأول لانتهاء الثاني ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه... وفائدة هذه الشرطية إبداء المانع لذهاب سمعهم وأبصارهم مع قيام ما يقتضيه والتنبيه على أن تأثير لأسباب في مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى، وأن وجودها مرتبط بأسبابها واقع بقدرته وقوله"³⁶ وبهذا الصدد أضاف الأرضرومي وناقش المعنى المستفاد من لو هل هي

31 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 31.

32 لطف الله الأرضرومي، راموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 26.

33 ابن الناظم أبو عبد الله بدر الدين محمد بن الإمام جمال الدين محمد ابن مالك، شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ت. محمد باسل عيون السود (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 351؛ والبيت من شواهد سيبويه. أنظر: سيبويه، الكتاب، 1: 416؛ وعجزه: فمضيت ثم قلت لا يعنيني. أنظر: أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي، المجيد في إعراب القرآن المجيد (القاهرة: دار ابن الجوزي، 2008)، 58؛ خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الأزهري الجرجاوي المصري. شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 2: 114.

34 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 26.

35 لطف الله الأرضرومي، راموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 26.

36 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 52.

الشرطية مع انتفاء الشرط لانتفاء الجزء أو لا، ورجح أحد الآراء على الآخر فقال: "ولو دالة على انتفاء الشرط لانتفاء الجزء ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم، واعترض عليه بقوله تعالى "لو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا" (الأنفال 33/8) فإنّ لازمه بناء على هذه القاعدة: قد علم فيهم خيرا، وما علم فيهم خيرا وهو تناقض صريح، ولقوله صلى الله عليه وسلم: نَعَمْ الرَّجُلُ صُهِيبٌ لَوْ لَمْ يَخْفِ اللَّهُ لَمْ يَغْصِبْهُ،³⁷ لأنّ لازمه استلزام عصيانه خوفا من الله، وهو غير صحيح، قلت والجواب عن الأول بعدم تكرار الحد الأوسط، وعن الثاني بأنّ الاستلزام من خصوصيته المادة في ذلك لأنّ عدم الخوف من الله تعالى يقتضي العصيان لانه، وقد يصل إلى حد الامتناع كما في قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا" (الأنبياء 21/22)³⁸

2.2. المسائل الإعرابية المختلف فيها

وعند مخالفة الأضرومي البيضاوي في مسائل الإعراب قدّم رأيا من التفسير الأخرى والتي رأها أقوى أو أُلصق بالمعنى، ومن هذه التفسير التي اعتمد عليها للإتيان برأي مخالف للبيضاوي الكشاف للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرازي، والبحر المحيط لأبي حيان، وغرائب التفسير للكرمانلي، وحاشية القونوي وغيرها مما لا مجال لسرده جميعا هنا أمّا نكتني بالتمثيل لبعضها وبيان المراد منه، واليك بعض هذه الأمثلة مع تفصيلاتها:

منه إعراب "المسجد الحرام" في قوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ" (البقرة 217/2) حيث خالف الأضرومي البيضاوي الذي أوجب إعادة الضمير، واستبعد العطف على سبيل الله بقوله: "لا يحسن عطفه على سبيل الله لأن عطف قوله وَكُفْرٌ بِهِ عَلَى وَصْدٌ مَانِعٌ مِنْهُ؛ إذ لا يتقدم العطف على الموصول على العطف على الصلة، ولا على الهاء في به فإن العطف على الضمير المجرور إنما يكون بإعادة الجار."³⁹ ووافق الأضرومي الرازي الذي قال بالجر على الضمير في قوله به، وجاز أيضا عنده عطفه على سبيل الله، وأكد هذا الرأي بوجوده في مثله نحو قوله تعالى "إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ" (الحج 25/22).⁴⁰ قال الأضرومي مؤكدا قول الرازي وشارحا له بدليل وروده في آية أخرى: "ومثل هذا العطف جائز عند الكوفيين في غير الضرورة الشعرية، ومنه قوله تعالى "واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام" (النساء 1/4) على قراءة حمزة بالجر، وكفى سندا لهم وروده في القرآن العظيم، وجاز عطفه على سبيل الله."⁴¹

وعند حديثه عن نصب كلمة رزقا في قوله تعالى: "...وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ..." (إبراهيم 32/14) "رزقا مفعول له بهذا الوجه، وإن جعلت من الثانية بيانا يكون انتصاب رزقا بأخرج، وتأخير المبين لما في الجار والمجرور من السعة"⁴² فهنا وافق الزمخشري وأورد أوجه الاحتمال التي لم يوردها البيضاوي وإنما جعل رزقا منصوب لأنزل دون أخرج على اختلاف بالمراد من من هل التبعية أم التبعية والتبيين.⁴³

37 نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه، قول اشتهر في كلام أهل اللغة من حديث عمر، وبعضهم يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. انظر: إسماعيل بن محمد العجلوني المجراني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس (القاهرة: مكتبة القدسي، 1932)، 2: 323.

38 بدر الدين محمد بن محمدر بن عبد الله الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه. ت. محمد محمد تامر (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 2: 31.

39 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 137.

40 الرازي، مفاتيح الغيب، 6: 28.

41 لطف الله الأضرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 275؛ وفي العطف على الضمير المجرور المتصل بدون إعادة الجار من الضعف، وفيه اختلاف فقيل: لا يجوز إلا في الضرورة واختار ابن مالك تبعا للكوفيين جوازه في السعة. انظر: نجم الدين محمد بن الحسن الرضي الإسترابادي، شرح

الرضي على الكافية (ليبيا: جامعة بنغازي، 1978)، 1: 522.

42 لطف الله الأضرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 69.

43 الزمخشري، الكشاف، 1: 58.

ومن مخالفته للبيضاوي وموافقته للرازي: قوله في تفسير قوله تعالى "وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ" (النساء 1/4) فيرى في إعراب كلمة الْأَرْحَامَ على الجر تضعيفا حيث قال البيضاوي: "وقرأ حمزة بالجر عطفًا على الضمير المجرور وهو ضعيف".⁴⁴ والأرضرومي عند إعرابه وافق الرازي عن قبول هذه القراءة بالجر لا على التضعيف بل على القبول والتحسين على سعة اللغة وقول الأرضرومي موافق للرازي لأن الرازي عند قبوله لها اعتمد على أن حمزة القارئ عندما رواها لم يأت بها من تلقاء نفسه وهو أحد القراء السبعة، بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا يعني ولا شك أنها لغة صحيحة، وأورد أمثلة يدل بها رأيه بقوله: "وأيضاً فلهذه القراءة وجهان: أحدهما: أنها على تقدير تكرير الجار، كأنه قيل تساءلون به وبالأرحام. وثانيها: أنه ورد ذلك في الشعر." وأورد أمثلة من الشعر.⁴⁵ فقال الأرضرومي في إعراب كلمة الْأَرْحَامَ: "معطوف على الله، أي: اتقوا الله فيها وصلوها بقدر وسعكم، في الحديث: "أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ الرَّجْمَ قَالَ هَذَا: أَصْلٌ مِنْ وَأَصْلُكَ، وَأَقْطَعُ مِنْ قَطَعَكَ"⁴⁶ وقرأ حمزة بالجر عطفًا على الضمير المجرور، بناء على أن التساؤل قد يكون بالأرحام أيضاً، واتفقوا على جوازه في الضرورة وفي السعة، جوزه الكوفيون وأيدهم وقوعه في كلام الله الذي هو الأبلغ والأفصح، وكفاهم سندا وافتخارا، فما أنصف من قال: هو ضعيف ولا حسن الأدب مع الله وكلامه القديم."⁴⁷

ومن مخالفة الأرضرومي البيضاوي وموافقته لأبي حيان ما سنذكر بعضاً منه في ما يلي في إعراب "وَيَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ" في قوله "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَكِنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ. وَيَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ..." (البقرة 24/2، 25) هل هي عطف على سابقتها أو على غيرها، رأى البيضاوي بأنها عطف على الجملة السابقة لها، يقول في هذا الموضوع: "والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه على حال من كفر به، وكيفية عقابه على ما جرت به العادة الإلهية من أن يشفع الترغيب بالترهيب."⁴⁸ وهو بذلك لا يقبل كونه عطف فعل على فعل بل هو عطف جملة بتمامها على الجملة السابقة حيث أفاد بانه: "لا يعطف الفعل نفسه؛ حتى يجب أن يطلب له ما يشاكله من أمر أو نهي فيعطف عليه، أو على فَمَاتُوا لأنهم إذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدي ظهر إعجازه وإذا ظهر ذلك، فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب، وذلك يستدعي أن يخوف هؤلاء ويبشر هؤلاء."⁴⁹ فقول الزمخشري أيضاً موافق لما عند البيضاوي حيث أجاز ذلك بقوله: "ولك أن تقول: هو معطوف على قوله فَمَاتُوا كما تقول: يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتهم، وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم."⁵⁰

وخالف الأرضرومي هنا الزمخشري والبيضاوي ووافق أبا حيان في تفسيره حيث اعتبر أبو حيان أن كلا الرأيين السابقين خطأ بقوله: "وهذا الذي ذهب إليه خطأ، لأن قوله فَمَاتُوا جواب للشرط وموضعه جزم، والمعطوف على الجواب جواب، ولا يمكن في قوله

44 البيضاوي، أنوار التنزيل، 2: 58؛ وكذا الزمخشري الذي وصفه بأنه غير سديد. انظر: الزمخشري، الكشاف، 1: 215؛ وكذا أبو علي الفارسي الذي قال في جز الأرحام فإنه ضعيف في القياس، لأن الضمير صار عوضاً مما كان متصلاً باسم نحو غلامه وغلامك، وغلامي. انظر: الحسن بن أحمد عبد الغفار الفارسي أبو علي، الحجة للقراء السبعة. الطبعة الثانية (بيروت: دار المأمون للتراث، 1993)، 3: 121.

45 فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 9: 134؛ وللقرآن بالجر ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، 3: 121.

46 محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي البخاري، صحيح البخاري (بيروت: دار طوق النجاة، 2001)، 6: 134، ر 4830 باب وتقطعوا أرحامكم؛ مسلم ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم (بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ)، 4: 1980، 2554 باب صلة الرحم.

47 لطف الله الأرضرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 404.

48 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 59.

49 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 59.

50 الزمخشري، الكشاف، 1: 62.

1066 | Yakup Kızılkaya-Mücahit Elhut. Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde ...

وَيَتَّبِعُ أَنْ يَكُونَ جَوَابًا لِأَمْرٍ بِالْبَشَارَةِ مطلقًا، لا على تقدير *إِنْ لَمْ تَفْعَلُوا* بل أمر أن يبشر الذين آمنوا أمرًا ليس مترتبًا على شيء قبله، وليس قوله *وَيَتَّبِعُ* على إعرابه ما مثل به من قوله: يا بني تميم... إلخ، لأن قوله: *احذروا* لا موضع له من الإعراب بخلاف قوله *فَاتَّقُوا*؛ فلذلك أمكن فيما مثل به العطف ولم يمكن في *وَيَتَّبِعُ*.⁵¹ واليك قول الأضرومي: "والتبشير الإخبار بما يسرُّ، وعبر به لما فيه إظهار أثر السرور في البشارة وضده الإنذار، والخطاب له صلى الله عليه وسلم ويحتمل العموم، والعطف على الفعل الملحوظ في ضمن ما سبق كالمذكور لوضوح قرينته، وهو أكثر في كلامهم وعطفه على *فَاتَّقُوا* ركيك لا يخفى".⁵²

ومنه ما في قوله تعالى "...فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ" (البقرة 88/2) حيث قال البيضاوي في أن ما هنا للقلة، وضعف القول بأن المراد به العدم بقوله: "إيمانًا قليلاً يؤمنون، وما زبدت للمبالغة في التقليل... وقيل: أراد بالقلة العدم".⁵³ وقال الأضرومي قابلاً للقول بالعدم مع مبالغة القلة موافقاً لأبي حيان: "نصب على أنه صفة مصدر محذوف تقديره: إيمانًا قليلاً يؤمنون، ما لزيادة الشيعوع في النكرة والشيعوع في التقليل يفيد مبالغة القلة".⁵⁴ فهنا خالف البيضاوي الذي قبل القلة بمعنى العدم لا المبالغة في القلة فقط، وكذا الزمخشري⁵⁵ ووافق أبا حيان الذي نفى أن يكون المراد هنا العدم أو النفي المطلق بقوله: "حمل القلة هنا على النفي المحض ليس بصحيح".⁵⁶

ومنه قول البيضاوي عن الاستثناء في الآية "...لَا تُوَاعِدُوهُمْ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا..." (البقرة 235/2): بأن المستثنى منه محذوف مضافاً بأنه: "أي لا تواعدوهم مواعدة إلا مواعدة معروفة أو إلا مواعدة بقول معروف، وقيل إنه استثناء منقطع من *سرا* هو ضعيف لأدائه إلى قولك لا تواعدوهم إلا التعريض وهو غير موعود".⁵⁷ وخالف الأضرومي البيضاوي الذي أجاز كونه منقطعاً لكنه ضعيف، ولم يجزم به، وخالف الزمخشري أيضاً الذي أنكر كونه منقطعاً.⁵⁸ ووافق أبا حيان الذي اعتبر هذا الاستثناء منقطعاً لأنه لا يندرج تحت *سرا*.⁵⁹ فقال الأضرومي: "يفهم خطبتهم خالياً عن سوء أدب وقلة مبالاة، كقوله: أرجو الله أن يجمع بيني وبينك بخير، وكل قول لم ينكره الشرع فهو معروف، والاستثناء منقطع، والمستدرك قول في المعنى، ولا يصح المتصل بالاستثناء عن المواعدة المحذوفة؛ لأنها مقيدة بالسرا، وبينها وبين القول المعروف مباينة".⁶⁰

مخالفة الأضرومي البيضاوي وموافقته لغيره من المفسرين الذين مرّ ذكرهم أعلاه، وهذه بعض الأمثلة على سبيل البيان لا الحصر: فالبيضاوي جعل واو الآية في قوله تعالى "...وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ. إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوْا الْعَذَابَ..." (البقرة 165/2، 166) بأنها على العطف والحال: "وَرَأَوْا الْعَذَابَ أَي رَأَيْنَ لَهُ، وَالْوَاوُ لِلْحَالِ وَقَدْ مَضْمَرَةٌ وَقِيلَ عَطْفٌ عَلَى تَبَرُّرٍ".⁶¹ فجعل البيضاوي كلا الوجهين ممكنًا مع ترجيحه العطف

51 أبو حيان، البحر المحيط، 1: 252.

52 لطف الله الأضرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 74.

53 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 93.

54 لطف الله الأضرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 155؛ هذا عام في نفي النكرة ولا يختص بما، ودليله قولهم: النفي إذا وقع على النكرة، اقتضى نفي ماهيتها وهي لا تنتفي إلا بانتفاء جميع أفرادها، وهذا قاطع كما إذا قال: لا صلاة بغير طهور، فإنه نفي ماهية الصلاة، وهو لا يحصل إلا بانتفاء جميع أفراد الصلاة بغير طهور في جميع الأوقات والأماكن. انظر: نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي، شرح مختصر الروضة، ت. عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987)، 2: 488.

55 الزمخشري، الكشاف، 1: 86.

56 أبو حيان، البحر المحيط، 1: 470.

57 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 146.

58 الزمخشري، الكشاف، 1: 138.

59 أبو حيان، البحر المحيط، 2: 237.

60 لطف الله الأضرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 293.

61 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 118.

على الحال. وقال الأرزرومي بأنها: "حال من الذين يتقدير قد، لا معطوف عليه لركاكة في المعنى." 62 ووافق الارزرومي هنا القونوي مخالفا للبيضاوي بترجيح الحال وركاكة العطف حيث قال القونوي: "والظاهر أنه حال من الأتباع الشاملة للرؤساء أيضا كما مر توضيحه ورجح الحالية لأن اللائق بالاستفطاع تبرؤهم في حال رؤية العذاب لا هو نفسه وأيضا الجامع غير ظاهر، وأيضا في العطف شائبة تكرر؛ إذ يكون بدلا من *إِذ تَرَوْنَ الْعَذَابَ* فيلزم نوع تكرر، وأما في الحالية وإن لزم التكرار لكن بطريق التبعية." 63 واعتمدنا هنا على قول القونوي الذي فعل فعل الأرزرومي من ذكر القولين وترجيح أحدهما على الآخر مع أن الزمخشري سابق إلى القول بالحال وذلك لأن الزمخشري لم يقل بركاكة العطف ولم يتطرق إليه أصلا بل رجح الحال وتابع التفسير.

ومنه ما قاله البيضاوي بذكر علة الكفر في الآية: "بَسْمًا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَعِثْنَا أَنْ يُنَزَّلَ اللَّهُ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيَّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ..." (البقرة 90/2): "طلبا لما ليس لهم وحسدا، وهو علة *أَنْ يَكْفُرُوا* دون *اشْتَرَوْا*." 64 وقال الأرزرومي: "وَيَعْبَىٰ عِلَّةَ كُفْرِهِمْ وَاشْتِرَائِهِمْ فَإِنَّ الْخُذُورَ فِي تَعَدُّ الْعِلَّةِ الْمَسْتَقَلَّةِ لَا تَعَدُّ الْمَعْلُولَاتِ، يُقَالُ: ضَرَبْتُ وَحَبَسْتُ وَتَقَيْتُ لِلتَّأْدِيبِ." 65 خالف الأرزرومي البيضاوي الذي جعلها علة للكفر فقط وخالف الزمخشري الذي جعلها علة للشراء بقوله: "بُعْيًا حسداً وطلبا لما ليس لهم، وهو علة *اشْتَرَوْا*" 66 فالأرزرومي جعلها علة لكلا الأمرين معا كما طرح المثال أعلاه ووافق الكرمانلي بذلك. 67

وقد تفرد الأرزرومي برأيه في بعض المسائل ومنه رأي الارزرومي عند قوله تعالى "فَتَوَاتُوا إِلَيَّ بَارِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ..." (البقرة 54/2) أن الفاء فيهما للتعقيب، أي: فعبوه بالتوبة وقتل أنفسكم. 68 ورأي البيضاوي بأن الفاء الأولى للتسبب والثانية للتعقيب، 69 فللأرزرومي كلاهما تعقيبية، حيث خالف البيضاوي الذي اعتبرها في الأولى سببية والثانية تعقيبية، وقاله معظم المفسرين كالرازي والزمخشري والنسفي وغيرهم، وهذا نص الرازي: "أن الفاء الأولى للسبب؛ لأن الظلم سبب التوبة والثانية للتعقيب؛ لأن القتل من تمام التوبة فمعنى قوله *فَتَوَاتُوا* أي: فأتبعوا التوبة القتل تنمة لتوبتكم." 70 وكذا الزمخشري يقول: "الأولى للتسبب لا غير لأن الظلم سبب التوبة، والثانية للتعقيب لأن المعنى فاعزموا على التوبة فاقتلوا أنفسكم." 71

ومنه قول البيضاوي عند تفسيره لقوله تعالى "قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ" (البقرة 111/2): "على اختصاصكم بدخول الجنة..." 72 حيث لم يذكر إعراب كلمة هات ولم يتعرض لقول الزمخشري الذي ذكر عدة وجوه لإعرابها، بيد أن الأرزرومي ذكر أقوال الزمخشري في إعراب الكلمة مع أن الكشاف هو أحد مصادر البيضاوي الرئيسية وليس مصادر الأرزرومي الرئيسية،

- 62 لطف الله الأرزرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 229.
- 63 عصام الدين اسماعيل بن محمد القونوي الحنفي، حاشية القونوي على البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 4: 416.
- 64 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 94.
- 65 لطف الله الأرزرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 158؛ وهذه مسألة منطقية أصولية وهي أن تعدد العلة يستلزم تعدد الحكم ولا يصح تعدد العلة لحكم واحد. انظر: علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرادوي، التحرير شرح التحرير في أصول الفقه، ت. عبد الرحمن الجزين واخرون (الرياض: مكتبة الرشد، 2000)، 7: 3628.
- 66 الزمخشري، الكشاف، 1: 165.
- 67 محمود بن حمزة الكرمانلي، غرائب التفسير وعجائب التأويل، ت. شمرا سركال يونس العجلي (جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1983)، 1: 158.
- 68 لطف الله الأرزرومي، رموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 118.
- 69 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 81.
- 70 الرازي، مفاتيح الغيب، 3: 75.
- 71 الزمخشري، الكشاف، 1: 77.
- 72 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 101.

حيث قال الأرزرومي في المسألة: "أصله آتو قلبت الهمزة هاء أي: هلموا هاتوا حجتكم على اختصاصكم بالجنة إن كنتم صادقين في دعوكم فإنها بلا برهان غير مفيد في النظريات كدعاويكم المذكورة، وفي الكشاف هات صوته بمنزلة هاء بمعنى أحضر."73

ومنه أن تقديم الأرزرومي أحد الأقوال في المسألة من غير متابعة لأحد من الأقدمين وأن كان في المحصلة جلب الأراء السابقة عند غيره من المفسرين لكن تقديمه أحدها على الآخر دوغما متابعة لأحد يعد تفردا عن سبقه ولذا أتينا بمثال مع بعض الإطالة في شرح المسألة ليعلم وجهة نظره في التقديم والتأخير لا على أنها مجرد تقديم وتأخير أو تقول في المسألة بل على اعتبار في اختلاف أو تقديم لأحد المعاني على غيرها حيث قال الأرزرومي عند حديثه عن كم الواردة في الآية: "سَلَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمَ آتَيْنَاهُمْ قُرْآنًا آيَةً بَيِّنَةً..." (البقرة 211/2) "وكم استفهامية أو خبرية، ومحلها منصوب على المفعولية، أو مرفوع على الابتداء بحذف العائد من الخبر، وآية تمييزها، ومين للفصل، والاستفهام للتقرير."74 والبيضاوي جعل كم خبرية أو استفهامية، بقوله: "محلها نصب على المفعولية، أو الرفع بالابتداء على حذف العائد من الخبر إلى المبتدأ وآية مميزها ومن للفصل."75 خالف الأرزرومي هنا البيضاوي حيث قدم الاستفهامية على الخبرية. وسأوى الزمخشري بينهما بقوله: "فإن قلت كم استفهامية أم خبرية؟ قلت تحتل الأمرين."76 وأجاب أبو حيان على الزمخشري بترجيح استفهامية كم على خبرية وعلى رأيه أن اعتبار كم خبرية يقطع الجملة عما قبلها، ويكون الجملة غير متعلقة بسل، ويقول موضحا: "وأنت ترى معنى الكلام ومصوب السؤال على هذه الجملة، فهذا لا يكون إلا في الاستفهامية، ويحتاج في تقرير الخبرية إلى تقدير حذف، وهو المفعول الثاني: لسل، ويكون المعنى: سل بني إسرائيل عن الآيات التي آتيناهاهم، ثم أخبر تعالى أن كثيراً من الآيات آتيناهاهم."77 وأجاب القونوي على أبي حيان بقوله: "وقوله استفهامية آخره البيضاوي، لأن التقرير والتبكيك أقوى في الخبرية، وأيضاً أنه ذكر بعض المحققين من النحاة أن ميم كم الاستفهامية لم أعثر عليه مجروراً بعن."78

الخاتمة

مما مر معنا أعلاه وهو معلوم لدى كل طالب علم أن الصلة وثيقة بين التفسير واللغة العربية على جهة العموم، والإعراب على جهة الخصوص، حتى يمكننا اعتبار أحدهما من الآخر وخاصة بالنسبة لفهم القرآن الكريم، وهذا على مر العصور والأجيال، اللهم إلا إن كان منهج التفسير بعيداً عن اللغة فهو وإن كان لا يستغني عنها فقد يكون مقلاً من الإشارة إليها.

وإن ما بين يدينا من تفسيرين رغم كونهما مختلفين عصراً لكنهما متحدين منهجاً، وخاصة بالنسبة للعلاقة بين الإعراب والتفسير والثاني جاء معولاً على الأول، ألا وهما البيضاوي ولطف الله أفندي في تفسيريهما أنوار التنزيل وراموز التحرير والتفسير. فلا بد من اقتفاء أثر هذين العالمين في هذا الباب؛ لأن كل واحد منهما له الأثر الواضح في ذلك؛ فالبيضاوي الذي عُدَّ أساساً لكثير من المفسرين ونال كتابه القبول عند أهل العلم حتى شغل جزءاً من تأليفهم بين الشرح والاختصار، وأخذ عمدة وأساساً على مر

73 لطف الله الأرزرومي، راموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 178؛ واختلف في هات، ولتفصيلها. انظر: سراج الدين عمر بن علي بن عادل أبو حفص الحنبلي الدمشقي، الباب في علوم الكتاب، ت. عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، 2؛ 399؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ت. عبد الحميد هندواوي (مصر: المكتبة التوفيقية، بلا تاريخ)، 3؛ 111؛ نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين النيسابوري القمي، غرائب القرآن و رغائب الفرقان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 1؛ 367؛ أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الأعلام الكويت، بلا تاريخ)، 40؛ 546؛ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى الهروي، تحذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 5؛ 34.

74 لطف الله الأرزرومي، راموز التفسير والتحرير، ت. مجاهد الحوت، 266.

75 البيضاوي، أنوار التنزيل، 1: 134.

76 الزمخشري، الكشاف، 1: 124.

77 أبو حيان، البحر المحيط، 2: 349.

78 القونوي، حاشية القونوي على البيضاوي، 5: 168.

العصور، والأرضرومي الذي بذل لهذا العلم قصارى الجهد حتى نال رتبة في الفهم والعلم، فأتى لنا بأثر ضَمَنه كثيرا من نفاثس الأسبقين باختصار العبارة وترجيح الرأي وإبراز الحجة وسهّل لطالب العلم العبارات وغمز لنا بدقائق الإشارات وأضاف من الدرر التي تفرّد بها، حتى نال القبول عند أهل زمانه وأقرانه.

ولكن مهما يكن من علاقة بين مؤلف سابق ولاحق ومهما كانت هذه العلاقة شرحا وتحشية أو اختصارا وتهديا كما هو الحال هنا، فلا بد من فوارق تُظهر شخصية اللاحق المميّزة له عن السابق، ولا بد من اختلاف في الرأي مهما قل أو كثر، وفي هذا المقال بيّنا أوجه اختلاف الرأي بين المفسرين في مسائل الإعراب المتعددة المشارب المحتملة للآراء الموسعة للمعنى، مع تمثيل لكل منهما على قدر المستطاع وعند الاختلاف تبيين مصدر الخلاف وأيا منهما كان موافقا أو مخالفا لغيره من أساطين هذا العلم كالزّمخشرى وأبو حيان والرازي والأصفهاني وغيرهم.

ويمكن إجمال أوجه الخلاف بين الإمامين فيما يلي: وافق الأرضرومي البيضاويّ في الغالب وكثيرا ما اختصر عبارة البيضاوي وبعضها يضيف إضافات لتفصيل أو لتبيين المعنى الناتج عن اختلاف أوجه الإعراب، وقد خالف الأرضروميّ البيضاوي ووافق الزّمخشرى في بعض المواضع رغم كون البيضاوي مستفيدا جل الاستفادة من الزّمخشرى، وكذلك خالفه في بعض المسائل الإعرابية التي وافق فيها الرازي الذي يعتبر أحد مصادر البيضاوي إضافة للزّمخشرى، كما خالف البيضاوي ووافق أبي حيان في بعض المسائل، وخالف البيضاوي ووافق غيره من المفسرين كالكرماني والقونوي وغيرهم، وفي بعض الأحيان تفرد برأيه في الإعراب، وخالف فيه البيضاوي وغيره من المفسرين، والتفرد ربما كان برأي لم يسبق إليه وربما كان بتقديم أحد الآراء على الآخر دون متابعة من سبقه من المفسرين إليه وله أثر واضح في المعنى، وأيا يكن من الموافقة أو المخالفة فهو يدل على تضلع الأرضرومي باللغة والإعراب، وما وافق فيه البيضاوي فقد بنى موافقته على الحجة والدليل، وما خالف فيه عوّل على رأي غيره من الأئمة في الغالب، وهذا يدل على التمكن في هذا الباب، حتى جمع في تفسيره كثيرا من الآراء ووصل إلى آراء تفرد بها عن غيره وإن كانت قليلة، والذي يفيدنا أن اللاحقين لم يكن دورهم في العلوم وخاصة علوم العربية دور المختصر والشارح؛ بل لهم بصمتهم الخاصة ورأيهم الراجح الذي يعتمد عليه، ومنه نصل إلى خلاصة مفادها رغم غزارة ما قدمه المتقدمون للمتأخرين من العلوم والمؤلفات لكن باب البحث والتمحيص في المسائل لغوية أو غير لغوية لا يزال مفتوحا للناقد ولأرباب العلوم للتوصل إلى معاني لم يسبقوا إليها وهذا ما يميز جل العلوم الإسلامية أن اللاحق يستطيع الإضافة على قدر وسعه وإمكانه.

المراجع

ابن الناظم، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن الإمام جمال الدين محمد ابن مالك. شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك. ت. محمد باسل عيون السود. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.

ابن بابشاذ، طاهر بن أحمد. شرح المقدمة المحسنة. الكويت: المطبعة العصرية، 1977.

ابن جني: أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص. الطبعة الرابعة. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب. بلا تاريخ.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد الأنصاري. المسائل السفيرية في النحو. ت. حاتم صالح الضامن. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1983.

أبو حسن، منتصر محمد نجيب صدقي. رسالة في أصول التفسير لطف الله الأرضرومي. رسالة ماجستير، جامعة النجاح الوطنية، 2014.

أبو حفص، سراج الدين عمر بن علي بن عادل الدمشقي الحنبلي. اللباب في علوم الكتاب. ت. عادل أحمد عبد الموجود - علي محمد معوض. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.

أبو حيان، أثير الدين محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي. البحر المحيط في التفسير. ت. صدقي محمد جميل. بيروت: دار الفكر، 1999.

أبو علي الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار. الحجة للقراء السبعة. الطبعة الثانية. بيروت: دار المأمون للتراث، 1993.

1070 | Yakup Kızılkaya-Mücahit Elhut. Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde ...

- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد الهروي. *تحميد اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الأزهري، خالد بن عبد الله بن أبي بكر بن محمد الجرجاوي المصري. *شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- إسحاق، علي شواح. *معجم مصنفات القرآن الكريم*. الرياض: دار الرفاعي، 1983.
- الأنباري، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري. *زهة الألباء في طبقات الأدباء*. الطبعة الثالثة. الأردن: مكتبة المنار الزرقاء، 1985.
- البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي. *صحیح البخاري*. بيروت: دار طوق النجاة، 2001.
- البضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997.
- الثعالبي، عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف. *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1997.
- الجبوري، مي فاضل. *إعراب القرآن الكريم دراسة في منهجية التأليف*. بغداد: وزارة الثقافة العامة، 2001.
- الحبشي، عبد الله محمد. *جامع الشروح والحواشي*. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2004.
- خليل، منذر جاسم. *التوسع في المعنى في التعبير القرآني عند القاضي البيضاوي*. ماجستير، جامعة ديالى، 2011.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الرضي، نجم الدين محمد بن الحسن الإستراباذي. *شرح الرضي على الكافية*. ليبيا: جامعة بنغازي، 1978.
- الزبيدي، أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني المرتضى. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: وزارة الإعلام الكويت، بلا تاريخ.
- الزحيلي، محمد. *القاضي البيضاوي المفسر الأصولي*. دمشق: دار القلم، 1988.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. الطبعة الثالثة. حلب: مطبعة عيسى البابي الحلبي، بلا تاريخ.
- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله. *البحر المحيط في أصول الفقه*. ت. محمد محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الزنجشيري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *الكشاف*. ت خليل شيحا. الطبعة الثالثة بيروت: دار المعرفة، 2009.
- الزنجشيري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد. *المفصل في صنعة الإعراب*. بيروت: مكتبة الهلال، 1993.
- الشقاقسي، أبو إسحاق برهان الدين إبراهيم بن محمد بن إبراهيم القيسي. *المجدد في إعراب القرآن المجيد*. القاهرة: دار ابن الجوزي، 2008.
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. *الكتاب*. الطبعة الثالثة. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988.
- السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. *شرح كتاب سيبويه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2008.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *الإتقان في علوم القرآن*. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة*. لبنان: المكتبة العصرية، بلا تاريخ.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *همع الهوامع في شرح جمع الجوامع*. ت. عبد الحميد هندواوي. مصر: المكتبة التوفيقية، بلا تاريخ.
- الطنطاوي، محمد. *نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة*. الطبعة الثالثة. القاهرة: دار المعارف، بلا تاريخ.
- الطوفي، نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد. *شرح مختصر الروضة*. ت. عبد الله بن عبد الحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي. *كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس*. القاهرة: مكتبة القدسي، 1932.
- قباوة، فخر الدين. "المنهجية في إعراب القرآن الكريم" *مجلة البحوث والدراسات القرآنية 9* (يونيو/حزيران 2010): 95-152.

القنوي، عصام الدين اسماعيل بن محمد الحنفي. حاشية القنوي على البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.

كاتب جلي، مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى، 1941.
الكرماني، محمود بن حمزة. غرائب التفسير وعجائب التأويل. ت. شمران سركال يونس العجلي. جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية، 1983.
لطرش، عبد السلام سليمان علي. توظيف البيضاوي شاهد النحو الشعري لتوجيه القراءات القرآنية في تفسيره. ليبيا: جامعة طرابلس، بلا تاريخ.

لطف الله الأضرومي. تحرير في فتح مصطلح الحديث. ت: حسن بن علي الرحالي. الرباط: الرابطة المحمدية، 2018.
المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان. التحرير شرح التحرير في أصول الفقه. ت. عبد الرحمن الجبرين واخرون. الرياض: مكتبة الرشد، 2000.

مسلم، ابن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.

مكرم، عبد العال سالم. القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية. مصر: المكتبة الأزهرية للتراث، 1965.

نويهض، عادل. معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر. بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1988.

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين القمي. غرائب القرآن ورغائب الفرقان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerâhî. *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs 'ammâ ištehera mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetu'l-kudsî, 1932.
- Beyzâvî, Nâsîru'd-dîn Ebû Said Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru ihyâi turâsî'l-'Arabi, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el-Cagfî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 1422.
- Bursalî Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: y.y., ts.
- Cebûrî, Mey Fâdil. *Îrâbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm dirâse fî menhecîyyeti't-te'lîf*. Bağdat: Vizâretu's-sekâfeti'l-'âmme, 2001.
- Ebû Ali el-Fârisî, el-Hasen b. Ahmed b. Abdulgaffar. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-turâs, 1993.
- Ebû Hafîd, Sirâcu'd-dîn Ömer b. Ali b. Âdil ed-Dimeşkî el-Halebî. *el-Lubâb fî 'ulûmi'l-kitâb*. Thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd – Ali Muhammed Mu'avvid. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.
- Ebû Hasan, Muntasır Muhammed Necib Sıdkî. *Risâle fî 'usûl't-tefsîr*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu'n-necâhi'l-vatanî, 2014.
- Ebû Hayyân, Esîru'd-dîn Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. Thk. Sıdkî Muhammed Cemil. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1999.
- Elhut, Mücahit. *Lütfullah el-Erzurûmî'nin "Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîr" Adlı Eserinin (1-160 Varakları Arası) Edisyon Kritik*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2019.
- Enbârî, Kemaleddin Ebu'l-berekât Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî. *Nuzhetu'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. 3. Baskı. Ürdün: Mektebetu'l-menâr, 1985.
- Ezherî, Ebû Mansur b. Ahmed el-Herevî. *Tehzîbu'l-Juga*. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsî'l-'Arabi, 2001.
- Ezherî, Halid b. Abdillâh b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Curcâvî el-Mısırî. *Şerhu't-Tasrîh ale't-Tavdîh ev et-Tasrîh bi madmûni't-Tavdîh fî'n-nahv*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- Habeşî, Abdullah b. Muhammed. *Câmi'u's-şurûh ve'l-havâşî*. Abudabi: el-Mecma'u's-sekâfî, 2004.
- Halil, Münzir Casim. *et-Teveessu' fî'l-ma'nâ fi't-ta'bîrî'l-Kur'ânî 'inde'l-kâdi'l-Beyzâvî*. Yüksek lisans tezi, Câmi'atu Diyâla, 2011.
- İbn Babşâz, Tahir b. Ahmed. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-muhsibe*. Kuveyt: el-Matba'atu'l-asriyye, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-feth Osman el-Mevsilî. *el-Hasâis*. 4. Baskı. Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyetu'l-'amme li'l-kitâbe, ts.
- İbn Hişâm, Abdullah b. Yusuf b. Ahmed el-Ensârî. *el-Mesâilu's-sefiyye fî'n-nahv*. Thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Beyrut: Muessesetu'r-risâle, 1983.
- İbnu'n-Nâzım, Ebû Abdillâh Bedreddin Muhammed b. el-İmâm Cemaeddin b. Mâlik. *Şehu İbni'n-Nâzım 'alâ Elfîyeti İbn Mâlik*. Thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2000.
- İshâk, Ali Şevvâh. *Mu'cemu musannafâti'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Riyad: Dâru'r-rufâ'i, 1983.

1072 | Yakup Kızılkaya-Mücahit Elhut. Beyzâvî ve Lütfullah el-Erzurûmî'nin Tefsirlerinde ...

- Kabâve, Fahreddin. "el-Menheciyye fî i'râbî'l-Kur'ânî'l-Kerîm" *Mecelletu'l-buhûs ve'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye* 9 (Yûnyû / Huzeyrân 2010): 95-152.
- Kara, Ömer. *Göğsügür Lütfullah Efendi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdillâh Hacı Halife. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-musenâ, 1941.
- Kızılkaya, Yakup. *İrâbu'l-Kur'ân Çalışmaları (H. VII / M. XIV. Yüzyıla Kadar)*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2003.
- Kirmânî, Muhammed b. Hamza. *Garâibu't-tefsîr ve 'acâibu't-te'vîl*. Thk. Şemrân Serkâl Yûnus el-'İclî. Cidde: Dâru'l-kible li'sekâfeti'l-İslâmiyye, 1983.
- Konevî, İsamuddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetu'l-Konevî 'ale'l-Beyzâvî ve ma'ahu hâşiyetu İbni't-Temcîd*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2001.
- Latreş, Abdusselam Süleyman Ali. *Tavzîfu'l-Beyzâvî şâhide'n-nahvi's-şî'rî li tevcîhi'l-kurââtî'l-Kur'ânî fi tefsîrih*. Libya: Câmî'atu Trablus, ts.
- Lütfullah el-Erzurûmî. *Tahrîr fi fenni mustalahi'l-hadîs*. Thk. Hasan b. Ali er-Rehhâlî. Ribât: er-Ribâtu'l-Muhammediyye, 2018.
- Mukrim, Abdulal Salim. *el-Kur'ânu'l-Kerîm ve eseruhu fi'd-dirâsâtî'n-nahviyye*. Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turâs, 1965.
- Murâdî, Alaaddin Ebu'l-Hasan Ali b. Suleymân. *et-Tahrîr Şerhu't-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Thk. Abdurrahman el-Cebreynd vdğr. Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 2000.
- Müslim, İbnu'l-Haccâc Ebu'l-Hasan el-Kuseyrî en-Neysabûrî. *Sahîhi Muslim*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsî'l-Arabî, ts.
- Neysabûrî, Nizameddin el-Hasen b. Muhammed b. Hüseynd el-Kamî. *Garâibu'l-Kur'ân ve rağâibu'l-furkân*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1995.
- Nuveyfid, Adil. *Mu'cemu'l-mufessirîn min sadri'l-İslâm hatta'l-'asri'l-hâdir*. Beyrut: Muessettu Nuveyfidi's-sekâfiyye, 1988.
- Ören, Halis. *Göğsügür Lütfullah Erzurumî ve Râmûzu't-Tahrîr adlı Eseri*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 1995.
- Özdemir, Faruk. *Lütfullah bin Muhammed Erzurumî'nin Râmûzu't-Tahrîr ve't-Tefsîri*. Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 1999.
- Radî. Necmuddin Muhammed b. el-Hasen el-Esterabâzî. *Şerhu'r-Radî 'ale'l-Kâfiye*. Libya: Câmîatu Bingâzi, 1978.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer et-Temîmî eş-Şâfi'î. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf. *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi turâsî'l-Arabî, 1997.
- Sefâkusî, Ebû İshak Burhaneddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-Kaysî. *el-Mucîd fi i'râbi'l-Kur'ânî'l-Mecîd*. Kahire: Dâru İbni'l-Cevzî, 2008.
- Sîbeveyhi, Ebû Bîşr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1988.
- Sîrâfî, Ebû Sa'îd el-Hasen b. Abdillâh. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyhi*. Beyrut: Dâru kutubi'l-ilmîyye, 2008.
- Suyûtî, Celalettin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Buğyetu'l-vu'ât fi tabakâtî'l-lugaviyyîn ve'n-nuhât*. Lübnan: el-Mektebetu'l-'asriyye, ts.
- Suyûtî, Celalettin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Heyetu'l-Mısriyyeti'l-'amme, 1984.
- Suyûtî, Celalettin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Hem'u'l-hevâmi' fi şerhi cem'î'l-cevâmi'*. Thk. Abdulhamid Handâvî, ts.
- Tântâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târîhi eşheri'n-nuhât*. 3. Baskı. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- Tûfî, Necmeddirn Ebu'r-rebî' Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim b. Sa'îd. *Şerhu Muhtasari'r-Ravda*. Thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Turkî. Beyrut: Muessettu'r-risâle, 1987.
- Yıldırım, Zeki. "Erzurumlu Müfessir Lütfullah Efendi'de Nazarî Sufî Tefsir Örneği". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013): 1-40.
- Zebîdî, Ebu'l-fîd Muhammed b. Muhammed Abdurrezzak el-Huseynî el-Murtazâ. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Kuveyt: Vizâretu'l-'âlâmi'l-Kuveyt, ts.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-kâsım Muhammed b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf*. Thk. Halil Şeyhâ. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-me'ârif, 2009.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebu'l-kâsım Muhammed b. Amr b. Ahmed. *el-Mufassal fi san'ati'l-i'râb*. Beyrut: Mektebetu'l-hilâl, 1993.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullâh. *el-Bahru'l-muhit fi 'usûli'l-fikh*. Thk. Muhammed Muhammed Tâmir. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2000.
- Zuhaylî, Muhammed. *el-Kâdî el-Beyzâvî el-mufessiru'l-usûlî*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1988.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazim. *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı. Halep: Matbaatu 'İsâ el-Bânî el-Halebî, ts.