

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



# *cumhuriyet ilahiyat dergisi*

*Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı*



*cumhuriyet ilahiyat dergisi*



*cumhuriyet theology  
journal*

*24-3 Aralık 1 December 2020*

*24-3  
Aralık  
December  
2020*

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

***Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal***

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

Cilt / Volume: 24 Sayı / Issue: 3 (15 Aralık / December 2020)

**Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı**  
***Special Issue of Basic Islamic Sciences***

**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 Haziran 2020

**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:** June 15, 2020

**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) 487 12 15 Fax: (90 346) 487 12 18

<https://dergipark.org.tr/tr/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**

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

**Dr. Metin Güven** metinguven1416@hotmail.com  
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

**Dr. Kenan Tekin** ktekin@fas.harvard.edu  
Yalova University, Faculty of Islamic Sciences, Yalova, TURKEY

**Dr. Hakime Reyhan Yaşar** hakimeyasar@artuklu.edu.tr  
Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, Mardin, TURKEY

**Dr. Meryem Berrin Bulut** mberrinbulut@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Letters, Sivas, TURKEY

**Dr. Elif Hilal Karaman** elif.karaman@deu.edu.tr  
Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, İzmir, TURKEY

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

**Arş. Gör. Esmâ Güneş** ekorucu@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 Aktas** 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  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

**Arş. Gör. Adil Koyuncu** adil koyuncu@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY

#### 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 Gökür** 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** semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Sivas, TURKEY
- Doç. Dr. Ahmet Çelik** ahmetcelik@cumhuriyet.edu.tr  
Sivas Cumhuriyet University, 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 Erdoğan Univ, Faculty of Theology, Rize, TURKEY
- Dr. Tark Abdulecelil** info@tarik.me  
Ain Shams Univ, Department of Islamic Studies, EGYPT
- Dr. Bakat 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 kullanılmaktadır. 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.

#### YABANCI DİL EDITÖRLERİ / FOREIGN LANGUAGE EDITORS

Prof. Ömer Faruk Yavuz - Dr. Miyase Yavuz Altıntaş -Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin- Dr. Metin Güven  
Dr. Kenan Tekin- Dr. Hakime Reyyan Yaşar- Dr. Meryem Berrin Bulut - Dr. Elif Hilal Karaman

## DİZİNLENME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	<b>ESCI: Emerging Sources Citation Index</b> Indexing Start: 01/01/2015 Volume/Issue: 19/1
	<b>Scopus</b> Indexing Start: 01/01/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>EBSCO Humanities International Index</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>EBSCO Humanities Source Ultimate</b> Indexing Start: 07/01/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>ATLA RDB®: ATLA Religion Database®</b> Indexing Start: 20/05/2016 Volume/Issue: 20/1 * Uluslararası Din Alan İndeksi
	<b>MLA International Bibliography</b> Indexing Start: 14/06/2016 Volume/Issue: 20/1
	<b>ProQuest Central</b> Indexing Start: 15/01/2017 Volume/Issue: 21/1
	<b>ProQuest Turkey Database</b> 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
	<b>Index Copernicus International</b> Indexing Start: 08/12/2015 Volume/Issue: 19/3
	<b>CEEOL: Central and Eastern European Online Library</b> 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: 24 Sayı: 3 (15 Aralık 2020) Volume: 24 Issue: 3 (December 15, 2020)

Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı  
*Special Issue of Basic Islamic Sciences*

### İÇİNDEKİLER / CONTENTS

#### EDİTÖRDEN

*From The Editor*

Sema Yılmaz \_\_\_\_\_ 951-953

#### ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

##### İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

*The Lore Dimensions of Islamic Art*

Kadir Özköse \_\_\_\_\_ 955-971

##### Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ve Değerlendirmesi

*Ahmad b. Hanbal's Attitude of a Hadith in al-Musnad and it's Evaluation*

Hüseyin Kahraman \_\_\_\_\_ 973-991

##### Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

*Tafsîr Education and Works in the Mamluks: A Historical Review*

Mesut Kaya \_\_\_\_\_ 993-1015

##### İslâm'da Akılcı Yaklaşımın Rivayet Felsefesi (Kâdî Abdülcebbar Örneği)

*The Narrative Philosophy of Rational Approach in Islam Abstract (The Case of Qâdî Abd Al-Jâbbâr)*

Abdulvasıf Eraslan \_\_\_\_\_ 1017-1037

##### Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

*The Nature of the Science of Tafsîr in the Sharhs and Hâshiyahs Written on Anwâr al-Tanzîl*

Enes Büyük \_\_\_\_\_ 1039-1058

##### Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları

*Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in Mamlûk Territory*

Murat Kaş \_\_\_\_\_ 1059-1080

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

## İçindekiler

<b>Kâfiyecî'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme</b> <i>The Works of al-Kâfiyâjî and Its Contribution to the Arabic Linguistic: Identification, Classification and Evaluation</i>	
Murat Tala	1081-1011
<b>Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd Nazariyesi</b> <i>The Theory of Tawlîd in Kalâm in terms of the Limits of Freedom and Responsibility</i>	
Mücteba Altındaş	1013-1134
<b>Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri</b> <i>Narrations on the Sufyânî Revealed by Political and Sectarian Events</i>	
Yusuf Oktan	1135-1156
<b>Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları: Bir Şehir Mersiyesi Örneği Olarak Şemseddîn el-Kûfî'nin Kasîde-i Nûniyyesi</b> <i>Echoes of Baghdad's Occupation by Mongols in Arabic Poetry: al-Kasîda al-Nûniya of Shamsaddîn al-Kûfî as an Example of City Dirge</i>	
Mücahit Küçüksarı	1157-1176
<b>İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli</b> <i>The Build-Operate-Transfer (BOT) Model in Terms of Islamic Law</i>	
Yunus Araz	1177-1198
<b>İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil</b> <i>Ṭawîl in Ibn Hazm's Understanding of Usûl</i>	
Rifat Yıldız	1199-1217
<b>Mu'tezile İle Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri</b> <i>A Scholar Between Mu'tazilah and Murji'ah: Muḥammad b. Shabîb and his Theological Views</i>	
Ahmet Mekin Kandemir	1219-1239
<b>İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür İçerisindeki Ayrıcalıklı Konumları</b> <i>Transformation of Nature by Human and Distinctive Positions of the Prophets in Culture</i>	
Ferruh Kahraman	1241-1262
<b>Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi</b> <i>Wives of Sultan Abdülhamid II and The Issue of Their Marriages</i>	
Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş	1263-1284
<b>Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi</b> <i>The Dating of Sûrat Yâsîn with Respect to the Order of Revelation and Contextual Analysis</i>	
Ahmet Sait Sıcak	1285-1306
<b>Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı</b> <i>Writing the Text of the Qur'ân with Punctuation Marks in Modern Arabic Inscription</i>	
Hasan Yücel	1307-1331

## Contents

### **Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'nin Katkısı**

*The Hadîth Science Entry to Indonesia and the Contribution of Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari to Its Development*

Muh Amiruddin \_\_\_\_\_ 1333-1354

### **Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış**

*An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-Concealment Paradox*

Betül İzmirli \_\_\_\_\_ 1355-1379

### **Endülüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik Yansımaları**

*Shî'ism Reflections in the Poetry of Ibn Hânî' al-Andalusî*

Harun Özel - Faruk Çiftçi \_\_\_\_\_ 1381-1406

### **Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukun Uygun Olarak Yeniden Yapılandırılmasına Dair Bazı Öneriler**

*Some Offers for Reconfiguration of Agricultural Commodity Futures Contract According to Islamic Law*

Aytaç Aydın \_\_\_\_\_ 1407-1428

### **Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-**

*Do the Translations of the Qur'ân Reflect the Art of İltifât (Reference Switching)? - The Example of the Art of İltifât Between Mâzi and Muzâri' Verb Modes-*

Osman Arpaçukuru \_\_\_\_\_ 1429-1454

### **Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği**

*An Analysis on the Relation of Qur'ânic Interpretation (Tafsîr) - Qur'ân Translation: The Example of Transferring the 184th Verse of Surat al-Baqara To Turkish*

Yunus Emre Gördük \_\_\_\_\_ 1455-1474

### **Kur'an'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi**

*Intertwined Narration of Cosmic Qiyâmat and Doomsday in the Qur'ân and Its Effects to Interpretation*

Nurdane Güler \_\_\_\_\_ 1475-1496

### **Kur'an'a Göre İsâ'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'an Perspektifinden Hıristiyan İnançıyla Mukayeseli Bir İnceleme**

*Jesus' Being the Word of God and the Nature of the Gospel According to the Qur'ân: A Comparative Study from the Perspective of the Qur'ân with the Christian Faith*

Talip Özdeş \_\_\_\_\_ 1497-1516



## FROM THE EDITOR

### The Latest Issue of Cumhuriyet Theology Journal: Volume 24 Issue 3 Special Issue of Basic Islamic Sciences

Dr. Sema Yılmaz  
Editor

[semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-5076-1500](https://orcid.org/0000-0001-5076-1500)

Dear readers,

Welcome to the 24th Volume 3rd Issue - Basic Islamic Sciences Special Issue- of Cumhuriyet Theology Journal.

We are excited and happy to present you many current researches in this issue. We would like to express that we make all our efforts with a large team to carry the valuable works entrusted to us to the international arena. In our special issue we allocated to articles with the theme of Basic Islamic Sciences, 25 articles have been presented to the attention of our readers.

We sincerely thank the contributors for their submission, the editorial and review board, and particularly to the assistant editors, Dr. Adem Çiftci, Res. Asst. Maruf Çakır, 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, Res. Asst. Adil Koyuncu and the editors of the language review-process Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz (Arabic), Dr. Miyase Yavuz Altıntaş, Dr. Zuhâl Ağılkaya Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Kenan Tekin, Dr. Hakime Reyyan Yaşar, Dr. Meryem Berrin Bulut and Dr. Elif Hilal Karaman (English).

For the next issue, which will be published on June 15, 2021 we remind acceptance dates from July 1 to September 1. We wish you convenience in your studies.

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)  
mIndex Islamicus (Indexing and Abstracting Start: 13/12/2017)  
Scopus (S.Date: 01/01/2016; Accepted: 23/01/2018)

### EDİTÖRDEN

#### Cumhuriyet İlahiyat Dergisi Yeni Sayı: Cilt 24 Sayı 3 Temel İslam Bilimleri Özel Sayısı

Değerli okurlarımız, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 24. Cilt 3. Sayısı Temel İslam Bilimleri Özel Sayısına hoş geldiniz.

Bu sayımızda da birçok güncel araştırmayı sizlere sunmaktan heyecan ve mutluluk duyuyoruz. Bize emanet edilen değerli çalışmalarını uluslararası alana taşımak için geniş bir ekiple tüm gayretimizi gösterdiğimiz ifade etmek isteriz Temel İslam Bilimleri temalı makalelere tahsis ettiğimiz özel sayımızda 25 makale siz değerli okurlarımızın ilgisine sunulmuştur.

15 Aralık 2020 itibariyle dergimizi tarayan başlıca indeksler ve taramaya başlama tarihleri şöyledir:

WORLD CAT (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 Atf 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)

Bu sayımızda başta makale sahibi değerli bilim insanlarımıza, yayın, danışma ve hakem kurullarımıza, Rektörlüğümüz Basımevi personeline ve özellikle dergimizin yayın aşamasında değerli emekleri olan alan editörlerimiz Dr. Öğr. Üyesi Adem Çiftçi, Arş. Gör. Maruf Çakır, Arş. Gör. Esmâ Güneş, Arş. 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, Arş. Gör. Adil Koyuncu ile Arapça dil editörü Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz ve İngilizce dil kontrolü sorumluluğunu üstlenen alan editörlerimiz Dr. Öğr. Gör. Miyase Yavuz Altıntaş, Dr. Öğr. Üyesi Zuhâl Ağılkaş Şahin, Dr. Metin Güven, Dr. Öğr. Üyesi Kenan Tekin, Dr. Öğr. Gör. Hakime Reyyan Yaşar ve ekibimize yeni katılan Dr. Öğr. Üyesi Meryem Berrin Bulut ve Dr. Arş. Gör. Elif Hilal Karaman'a teşekkürlerimizi sunarız.

15 Haziran 2021'de yayınlanacak bir sonraki sayımız için makale kabul tarihlerinin 1 Temmuz -1 Eylül 2021 olduğunu hatırlatır çalışmalarınızda kolaylıklar dileriz.

**Dr. Sema Yılmaz**  
Editör

[semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:semayilmaz@cumhuriyet.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-5076-1500](https://orcid.org/0000-0001-5076-1500)

DÜZELTME: Cumhuriyet İlahiyat Dergisi'nin 22. Cilt 1. Sayısı'nda yayımlanan "Türkiye ve İngiltere Din Eğitimi Politikalarının Karşılaştırılması. Doktora Tezi, Oxford Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İngiltere 2018" başlıklı tez özeti çalışmasında sahven yanlış yazılan orcid numarası [orcid.org/0000-0003-2832-3445](https://orcid.org/0000-0003-2832-3445) olarak tashih edilmelidir. Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Hendek.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 955-971

## İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

*The Lore Dimensions of Islamic Art*

### Kadir Özköse

Prof. Dr. Sivas Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı  
Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Sufism  
Sivas, Turkey

[kozkose@cumhuriyet.edu.tr](mailto:kozkose@cumhuriyet.edu.tr) [orcid.org/0000-0003-3977-3863](https://orcid.org/0000-0003-3977-3863)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 20 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 14 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 951-971

**Cite as / Atıf:** Özköse, Kadir. "İslâm Sanatının İrfânî Boyutları[*The Lore Dimensions of Islamic Art*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 951-971.

<https://doi.org/10.18505/cuid.677399>

**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 this article, it is often pointed out to a more specific area by using the term Şüfi art on the basis of the aforementioned understanding. Thus, an analytic approach is adopted along with the usage of deductive method, and a layer of meaning is tried to be established through criticism and analysis. Firstly, a basic framework was constructed by mentioning the origins of Şüfi art. Then the attention was drawn to the sacredness included in Şüfi art in terms of its historical frame and ontological structure. It is asserted that Şüfi art is based on four basic arguments: beauty, creativity, transcendence, and imagination. Şüfis considered art as an activity of beauty and the expressive power of it. Relying on the basic motive that Allah is the Greatest Artist, the Şüfis believe that the beauty of their art is a manifestation of Divine Names. They saw art as an expression of manifestation and unveiling. The Şüfis, who deemed the world in terms of Divine Beauty (Jamâl), witnessed the manifestations of the Divine Attribute of Beauty in all things; as a result of this witnessing, the masterpieces of Islamic art came into existence. It is the sapiential and the gnostic outlook that underlies this success of the Şüfi orders (*tariqa*) in Islamic history. In Şüfism, the perfection (*kamâl*) presupposes the beauty (*jamâl*); and each beauty presupposes also the perfection. Therefore, it is not possible to distinguish beauty from perfection in the Şüfi art. The sense of loving the beauty is so strong for them that they have tried to reflect the perfect beauty they witness in their works of art, to give an external presence to the phenomenon of beauty and to make the spiritual reality visible that is innate within their beings. Şüfism is in a sense an effort to seek beauty. It has been an endless longing to seek, search and witness The All Beauty, that is God Himself. The effort to search for Divine Beauty is sometimes revealed by tune, and sometimes by harmonious words or by a single line. Then, they turn into music, poetry, calligraphy and illumination. According to the maxim stating "There is a path from heart to heart", these works were transmitted from one generation to another, ensuring the continuity of this Divine tune. Despite the fact that Şüfi works make no pretensions to be art as such, they were widely accepted, influenced the masses and gained appreciation in that they were created by people with a sincere heart, intimate sentiments and a deep world of contemplation. The second stage of the gnostic dimension in Islamic arts has been tried to be expounded through the ultimate goal of Şüfi art. In Şüfi tradition, the aesthetics and sensitivity of art attract attention at every opportunity, but the Şüfis did not consider art as their main aim. For them, art denotes only a means. Şüfis, who appeal to the eyes, ears and mind with the artistic forms, endeavoured to permeate to the hearts with the spiritual atmosphere provided. With their performances, exuberance and success in different branches of fine arts, they mobilized the aesthetic sentiments in each person's nature and ensured that the human pleasure become accorded with the divine pleasure. Focusing on the sapiential and gnostic dimension of Islamic arts, the basic principles of Şüfi art are emphasized as the third stage. It is also suggested that these principles also have a religious content are marked with religious style, have a strong sense of sacredness, possess generality and the peculiarity, have symbolic and representative aspects, are based on symbolism and have traditional characteristics, their style of expression is based on revelation, and are not intended to provoke carnal desires. As to the fourth remarkable factor within the sapiential and gnostic dimension of Islamic art, the Şüfi worldview behind the mentioned artistic works is given. As to the fifth remarkable factor in the gnostic dimension of Islamic arts, the thought behind the world of art sustained in the dervish lodges (*tekke*) is discussed. These dervish lodges were emphasized as the most important places where the beautiful word, beautiful sound and beautiful line converge and these lodges were evaluated as the kitchen where the fine arts were prepared and as the boiler where the arts are cooked. It is due to these features that each of the dervish lodges in Ottoman Empire became a kind of education and fine arts centre. In these lodges, many musicians, composers, poets, illuminators, bookbinders, carvers, engravers and marbling masters were trained. While the dervishes in the dervish lodges exhibited their own unique works of art, they also carried out the requirements of their spiritual trainings (*sayru sulûk*).

**Keywords:** Şüfism, Gnosis, Art, Lodge, Aesthetics.

## İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

**Öz:** Makalede böylesi temel bir perspektiften hareketle İslâm sanatlarında belirgin bir halde görülen irfânî boyutun derinliklerine dikkat çekilmektedir. İslâm sanatları içerisinde tasavvuf sanatları diyebileceğimiz boyutta hem şekil hem de ruh bakımından daha özel yapıtlar da husule gelmiştir. Makalede bu temelden hareketle sıklıkla tasavvuf sanatı tabiri kullanılarak daha özel bir alana işaret edilmektedir. Makalede daha çok tündengelem metodu kullanılıp, çözümleyici bir yaklaşım belirlenmiş, tenkit ve tahlil süzgecinden geçirilerek bir anlam katmanı örülmeye çalışılmıştır. Makaleye öncelikle tasavvuf sanatının menşinden bahsedilerek bir temellendirilmeye gidilmiştir. Tasavvuf sanatının tarihsel dokusu ve ontolojik yapısı bakımından barındırdığı kutsiyete dikkat çekilmiştir. Tasavvuf sanatının dört temel argümana dayandığı ortaya konulmaktadır. Bunlar da güzellik, yaratıcılık, aşkınlık ve hayal yetisidir. Sûfler sanatı bir güzellik uğraşısı ve güzelliğin ifade gücü olarak görmüşlerdir. En büyük sanatkârın Allah (c.c.) olduğu inancıyla hareket eden sûfler, sanatlarındaki güzelliğin bir esma tecellisi olduğuna inanmışlardır. Onlar sanatı bir zuhur ve izhar ifadesi olarak görmüşlerdir. Âleme cemel nazarıyla bakan sûfler, her şeyde Hakk'ın cemel sıfatının tecellilerini müşahede etmiş; bu müşahedesinin neticesinde İslâm sanatının şaheserleri vücut bulmuştur. İslâm tarihindetarikatların bu başarısının kökeninde varlığı irfanî bakışı yatmaktadır. Tasavvufta her kemal, cemali; her cemal de kemali gerektirmektedir. Dolayısıyla tasavvuf sanatında cemali kemalinden ayıramayız. Güzelliği sevme duygusu onlarda o kadar güçlüdür ki, müşahede ettikleri kusursuz güzelliğe göre eserlerinde yansıtmaya, güzellik serüvenine harici bir varlık kazandırmaya ve kendilerinde meknuz olan manevî hakikati bu âlemde görünür kılmaya çalışmışlardır. Tasavvuf bir bakıma güzeli arama gayretidir. Güzeller güzelini aramak, araştırmak ve O'nu müşahede etmek bitmeyen hasret olmuştur. Güzeller güzelini arama gayreti bazen nağme, bazen ahenkli söz, bazen çizgi ile ortaya konulmaktadır. Sonrasında bunlar, musikiye, şiire, hüsn ü hat ve tezhibe dönüşmektedir. Ortaya konan bu eserler daha çok "gönülden gönle yol vardır" kaidesine göre nesilden nesle aktarılarak bu ilahi nağmenin sürekliliğini sağlamışlardır. Tasavvufi eserlerin sanat iddiasında olmamalarına rağmen bu kadar kabul görmeleri, kitleler üzerinde etkili olmaları ve takdir toplamaları, geniş bir gönle, samimi bir duygu zenginliğine ve derin bir tefekkür dünyasına sahip insanlar eliyle meydana getirilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. İslâm sanatlarındaki irfanî boyutun ikinci aşaması tasavvuf sanatının gayesi ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sûfi gelenekte sanat estetiği ve hassasiyeti her fırsatta dikkat çekmekle birlikte, sûfler sanatı bir amaç edinmemişlerdir. Onlara göre sanat bir vesiledir. Güzeli sanatlarla önce göze, kulağa ve zihne hitap eden sûfler sağlanan manevî atmosferle gönüllere sirayet etmenin çabasına bürünmüşlerdir. Güzeli sanatların farklı dallarındaki icra, meşk ve başarılarıyla her insanın fitratında yer alan estetik duyguları harekete geçirmişler, beşeri zevkin ilahi zevke bürünmesini sağlamışlardır. İslâm sanatlarında temerküz eden irfanî boyutun ele alındığı makalede üçüncü aşama olarak tasavvuf sanatının temel ilkelerine dikkat çekilmiştir. Bunların da dinî bir muhtevaya sahip olması, dinî üslubu şiar edinmesi, güçlü bir kutsiyete sahip olması, genellik ve şümul özelliğine sahip olması, remiz ve temsil yönünün bulunması, sembolizme dayanması, geleneksel olması, beyan tarzının vahiyden kaynaklanması ve duyguları tahrik etme amacı taşımaması olduğu ortaya konulmaktadır. İslâm sanatlarının irfanî boyutundaki dikkat çeken dördüncü unsur olarak sanat eserlerinin arkasında yatan sûfi düşünceye yer verilmiştir. Makalenin irfanî boyut değerlendirmesinin beşinci safhasında tekkelerde yaşatılan sanat dünyasına dikkat çekilmektedir. Güzeli sözün, güzel sesin ve güzel çizginin birleştiği en önemli adresin tekkeler olduğu vurgulanmış, tekkeler bediiyatın hazırlandığı mutfak, kaynağı kazan ifadesiyle değerlendirmeye tabi kılınmıştır. Bu özelliklerinden dolayı Osmanlı tekkelerinin her biri de bir tür eğitim ve güzel sanatlar merkezi konumuna gelmişlerdir. Bu tekkelerde musikişinas, bestekâr, şair, müzehhib, mücellid, hakkâk, nakkaş ve ebru ustası isimler yetişmiştir. Tekkelerde dervişler bir yandan kendi özgün sanat eserlerini ortaya koyarken, diğer taraftan da seyr u sülûk eğitimlerini gerçekleştirmişlerdir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, İrfan, Sanat, Tekke, Estetik

## Giriş

Tecrübî bir ilim olarak tasavvuf, ontolojik, epistemolojik ve metafizik yaklaşımlarını bir nazariyeden ibaret görmemiştir. Tasavvuf, kendi düşünce dünyasını pratığe dökebilmiş, hikemî ve irfânî konuları sembolik ifadeler ve temsillerle anlaşılır kılmış, dini hayatın derunî boyutunu gündelik hayata yansıtabilmiş bir kimlik dokusudur. Bu nedenle tekkelerde temel gaye, insan-ı kâmilin yetişmesini sağlamak olmuştur. Hedeflenen böylesi bir insan kalitesini cemiyete kazandırabilmek için sûfler, güzel sanatlar gibi birtakım yardımcı unsurlara da başvurmuşlardır. Sezgisel yöntemlere önem veren, his dünyasını etkinleştiren ve gönül merkezli bir anlayışı ortaya koyan tasavvuf düşüncesi, güzellik, iyilik ve kalite anlayışları bakımından birey ve toplumun müspet gelişmeler sağlamasını hedeflemiştir. Bu gayesini hayata geçirmek için de başvurduğu ve önemseydiği sahalardan biri hiç şüphesiz güzel sanatlar olmuştur. Sanat tarihi alanında gerek İslam sanatlarının gerekse tasavvuf sanatının temel yapıtlarını ele alan çok sayıda doktora çalışması bulunmakla birlikte, Tasavvuf anabilim dalı bünyesinde ülkemizde İslâm sanatlarının irfânî boyutunu ele alan müstakil doktora çalışması henüz maalesef bulunmamaktadır. Konuyla doğrudan ilgili üç önemli çalışmayı makalemizde esaslı yapıtlar olarak sıklıkla zikretmeye ve gerekli istifadede bulunmaya çalıştık. Gulam Rıza Avani'nin hazırlayıp Mehmet Kanar'ın Türkçeye tercüme ettiği tasavvuf sanatına dair makalelerin bir araya getirdiği *Hikmet ve Sanat* çalışması bunlardan biridir.<sup>1</sup> Bir diğer önemli çalışma ise Seyyid Hüseyin Nasr'ın *Tasavvufî Makaleler* adıyla tercüme edilen eseridir.<sup>2</sup> Üçüncü önemli çalışma ise Mahmut Erol Kılıç'ın *Sufî ve Sanat* isimli kitabıdır.<sup>3</sup> Konunun ehemmiyetini ve akademik boyutta yeniden tahlilini önemseydiğim için böylesi bir çalışmanın vücuda getirilmesini gerekli gördüm. Şimdiye kadar yapılan çalışmaların yanında bu çalışmamızda tasavvuf ve sanat ilişkisinin, İslâm sanatlarının tasavvufla kazandığı anlam derinliği, sûflerin takdirle karşılanan farklı sahalardaki sanat eserleri bir bütün halinde ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sanat eserlerinin anlam çizgileri ve mana haritası ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu gerçekten hareketle konuya beş ana başlık altında ele alıp temellendirmek istiyoruz.

## 1. Tasavvuf Sanatının Menşei

Tasavvuf sanatının hem ontolojik temelinde hem de tarihsel tezahürünün arka planında kutsallık ve maneviyat gerçeği yatmaktadır. Her sûfî, sanatını, içerisinde bulunduğu varlık mertebesi bağlamında gerçekleştirmiştir.<sup>4</sup> Sûfler ortaya koydukları sanatlarında dört önemli temele vurgu yapmışlardır.

### 1.1. Güzellik

Sanatın amacı güzellik ve güzelliğin ifadesidir. Dolayısıyla sanat güzellikle iç içe olan bir yapıcılık durumudur. Sûfler sanattaki güzelliği, el-Mübdi' ism-i şerifinin tecellisi olarak görmüşlerdir. Buna göre gerçeklik, hakikat ve varlık için lazım olan ana unsur, güzelliktir.<sup>5</sup> Çünkü Allah, her şeyi güzel yaratmıştır. Sûfî sanatkâr, icra eylediği sanatıyla aslında fitratında mevcut olan hakikatlere ayniyet kazandırmaya çalışmaktadır. Tasavvufta sanat, bir zuhur ve izhar ifadesidir. Tasavvufta Allah'ın âlemi yaratmasından amaç da zuhur ve izhar sevgisidir. Dolayısıyla sûfî sanatkâr da kendisini Allah'ın bir mazharı olarak görmeye çalışır. İşte bu zuhur ve izhar sevgisi, bir sanat eseriyle sanatkârın kendi varlığına ayniyet kazandırma çabasından ibarettir.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Gulam Rıza Avani, *Hikmet ve Sanat (Makaleler)*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007).

<sup>2</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 101-103.

<sup>3</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Sufî ve Sanat Makaleler-Konferanslar 2* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015).

<sup>4</sup> Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir-Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 19.

<sup>5</sup> Gulam Rıza Avani, "Heykeller ve Temsiller Meselesi", *Hikmet ve Sanat (Makaleler)*, çev. Mehmet Kanar, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 206.

<sup>6</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahî Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 212.

Tasavvuf erbabı kâinata Hak nazarıyla bakmışlar, âlemdeki cemel tecellilerine dikkat kesilmişler, eşyada tecelli etmekte olan cemel sıfatının güzelliğini müşahede etmişlerdir. Müslümanların vücuda getirdikleri şaheserler genelde böylesi bir şühûdun neticesinde husule gelmiştir. Elde edilen bu sanat başarısının kökeninde ise şehâdet âlemine yönelik gerçekleşen irfânî bakış yatmaktadır.<sup>7</sup> Yaratıcı'nın ezeli sanatını idrak etmeyi en büyük idrak gücü olarak gören Mevlânâ bizlerden ilahi sanatı görmemizi şu şekilde istemektedir: "Allah aşkıyla sarhoş olan kişiler, gördükleri sanatta kalmaz; bu sanattan sanatı yaratana yol bulurlar."<sup>8</sup>

Tasavvufta her kemal, cemali; her cemel de kemali gerektirmektedir. Dolayısıyla tasavvuf erbabı sanatlarında cemel boyutunu kemal seyrinden ayırmazlar. Cemalin kemal ile olan bağlantısından dolayı, Kur'an'da ilahi isimlere *Esmâ-i Hüsnâ* denilmiştir. Esmâ-i Hüsnâ'dan maksat güzelliğin menşei olan isimlerdir. Muhsî, *Cemil*, *Latif*, *Muksit*, *Bâri*, *Mübdi*, *Musavvir*, *Bedî* ve *Hâlık* isimlerini bir araya getirdiğimiz zaman, karşımıza aynı zamanda muhteşem bir sanatkâr çıkmaktadır. Fakat bu Yüce Sanatkâr. isimlerini kendinde saklamaz, onları insana talim eder. Bu durumda insanın sahip olduğu sanatsal yeteneklerinin kaynağı Kendisi olmaktadır. Dolayısıyla sanatkâr ile Yüce Sanatkâr arasındaki irtibat bizatihi bir sanat haline gelmektedir.<sup>9</sup>

Âlemi Allah'ın mutlak cemalinin bir mazharı olarak gören sûfler, bu ezeli güzelliğe âşık isimlerdir. Güzelliği sevmeye duyulan onlarda o kadar güçlüdür ki, müşahede ettikleri kursesiz güzelliği sanat eserlerinde yansıtmaya, güzellik serüvenine harici bir varlık kazandırmaya ve kendilerinde meknuz olan manevî hakikati bu âlemde görünür kılmaya çalışırlar.<sup>10</sup>

Güzel olana duyulan özlem ve bir bakıma o Mutlak Güzel'i arama gayreti olan tasavvuf ilmi, ilahi güzelliğin yansımalarını aramış, incelemiş ve O Mutlak Güzel'i müşahede etmenin gayretine bürünmüştür. Güzeller güzelini arama gayreti bazen nağme, bazen ahenkli söz, bazen çizgi ile ortaya konulmaktadır. Sonrasında bu incelikler musikin vücuda gelmesine, şiirin terennüm edilmesine, güzel yazı çizgilerinin husule gelmesine ve tezhib gibi bir sanatın doğmasına yol açmıştır. Ortaya konan bu eserler daha çok "gönülden gönle yol vardır" kaidesine göre nesilden nesle aktarılarak bu ilahi nağmenin sürekliliğini sağlamışlardır. Tasavvuf eserlerin sanat iddiasında olmamalarına rağmen bu kadar kabul görmeleri, kitleler üzerinde etkili olmaları ve takdir toplamaları, geniş bir gönle, samimi bir duygu zenginliğine ve derin bir tefekkür dünyasına sahip insanlar eliyle meydana getirilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır.<sup>11</sup>

Zengin tefekkür dünyası sûflerde en güzel varlığa bağlı kalma arzusunu gerekli kılar, bu arzu da şer'an talep edilir. Neyin güzel olduğu da kişiden kişiye değişir. Tasavvufun temeli daha güzeli, hatta en güzeli aramaktır. Güzelliğin çeşitliliği güzelliği arayanların da çeşitliliğinden sûflerin yolları ve tercihleri farklılık göstermiştir.<sup>12</sup>

Güzelliği arama gayreti içerisinde bulunan sûfler açısından aslî durum, iyilik ve güzelliğindir. Güzellik fenomeni insanı anlayış bakımından da iştihak yönünden de yüksek makamlara ulaştıran ana unsurdur. Allah'ın güzelliği sonsuzdur ve kuşatılması mümkün değildir. Âlemde gerçekleşen tek bir cemel tecellisi bile insanı derinden etkiler ve nefsin sert kabuğunu eritir. İşte bu nedenle sûfler, her defasında güzelliğin Allah ile olan ilişkisine dikkat çekerler. Varlık arenasına hikmet nazarıyla bakan sûfler, insanı Hakk'ın huzuruna yönelten yegâne

<sup>7</sup> Semih Ceyhan, "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2018), 31.

<sup>8</sup> Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, haz. Abdülbaki Gölpınarlı (Ankara: MEB Yayınları, 1998), 4/188

<sup>9</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Sufi ve Sanat Makaleler-Konferanslar 2* (İstanbul: Sufi Kitap, 2015), 76-77.

<sup>10</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 212.

<sup>11</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 280

<sup>12</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili 1 Mürşid-Mürid-Yol* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 214.



## 960 | Kadir Özköse. İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

kulluk hasletinin güzelliğe duyulan iştîyak olduğuna vurgu yaparlar. Yaratılışın sırrına ve hakikatler dünyasına yöneltmesinden dolayı güzel suretler, insana aslını, geldiği varlık mertebelerinin ve taşıdığı insanlık cevherini hatırlatan temel unsurlardır. Bu anlamda güzelliğin epistemolojik bir yönü bulunmakta, kişinin bilgi elde edinme yollarından biri haline gelmektedir. Bu nedenle hikmet erbabı, musiki ve şiir gibi geleneksel sanat yapıtlarının insanı tefekküre davet ettiğini söylemişlerdir. Sanatın anlam derinliğini tefekkür eden insanın da nefsinin tezkiye eden, bayağı duygulardan sıyrılıp ulvî değerlerle bezenen, mânâ âleminin güzellikle-riyle şehâdet âlemini idrak eden bir insan kıvamına gelmesi gerekmektedir.<sup>13</sup>

Güzellik arayışı sûfleri, âlemde varoluşun estetik boyutunu yakalamaya sevk etmektedir. Sûflerin varlık anlayışı ile estetik âdeta birbirinden beslenmektedir. Varlığın künhüne vakıf olmak, varlıktaki estetik gerçeğini idrak etmeye bağlıdır. Sûflerin âlemdeki estetik algısı, güzeli bulma çabasıdır. Sûfler estetik anlayışları gereğince varlık tasavvurlarını eşyanın hakikatinde, fizik ötesi gerçekliğin nesnel boyuta yansımada temellendirmişlerdir. Bu varlık tasavvuru, cemadattan bitki, hayvan, insan ve kozmosa kadar bütün yaratılmışların sırrı, şahsi, sembolik ve rumuzlu bir anlamının bulunduğunu benimsemektedir. Böylesi bir yaklaşımı medeniyetimizin toplumsal ve unsurlu bağlamda her veçhesine estetik bir boyutta şamil kılabilir. Bu nedenle sûfî estetik, hakikatin duyularla algılanan unsurlar âlemine indirgenemeyeceğini, şehadet âlemindeki her eşyanın betimlediği bir mana seyrinin olduğunu, eşyanın künhüne vakıf olmanın bu metafizik boyutunu ve bağlamını anlamaktan geçtiğini ileri sürer. İlahî, tabii, insani ve maddî seviyelerde estetik yaklaşımın benimsenmesini öngörür.<sup>14</sup> Bu idrak çabası ise sırf akli melekelerle elde edilen bir gayret olmayıp keşif ve ilham usulüne de dayanmaktadır.

### 1.2. Yaratıcılık

Tasavvuf sanatının menşesindeki ikinci temel unsur, yaratıcılık ruhudur. Sûfî sanatkar görünümünün ötesindeki gerçekliği fark etmeye çalışır. Âlemde sürekli bir oluş seyrinin gerçekleştiğini ve tecdid-i halk anlayışıyla âlemde sürekli bir varoluşun meydana geldiğini düşünen sûfî, kendisini de bu oluş seyrini içine katar. Kendinde saklı bulunan ezeli hakikatleri ortaya çıkararak başkasının yapmadığını ortaya sergiler. İlahi isimlere ve sıfatlara mazhar olmak isteyen sûfî, kendisinde potansiyel olarak var olan bütün ilahi isimleri, işlevsel kılmaya çalışır. Bütün isimlerin cevheri ve hakikati insanın bizzat kendi zatında mevcuttur. İnsan ilahi nefha ile kendisindeki ilahi cevheri ortaya çıkarma çabasıdır. Dolayısıyla sûfî, sanatına ruhunu katar, sanatını ortaya koyarken bütün alaka ve kayıtlardan soyutlanır. Tecrîd ve tefrîd hâllerine bürünerek mutlak hakikati müşâhede etmenin derdine düşer. Tecrîd ve uzlet hâli onda inkişâfın ortaya çıkmasına, marifetin doğmasına, kendi gerçekliğini idrak etmesine yol açar. Sûflerin tecrîd ve halvet hâllerinde elde ettiği özel doğuşlar, idrak düzeyinin artmasına, iradesinin kavileşmesine ve amellerinin sıhhat kazanmasına yol açar. Artık o, kendi gerçekliğinde saklı bulunan güzelliği resmetmeye, iç dünyasındaki mânâyı dışarıda sûrete büründürmeye, içini yakan derdini lisaniyle beyana yönelir. İnsanlık cevherini görünür hâle dönüştüren sûflerin sanatı, aslında yaratıcı vizyon gücünün bir ifadesidir.<sup>15</sup> Sanatsal yaratıcılık, varolma imkânlarının türlü oyunlarından ibarettir. Sûfî ortaya koyduğu sanat eserlerinde bir icâdın, aşkınlığın ve kutsala aidiyetin gereğini yansıtır.<sup>16</sup> Mevlânâ sanatkarın başarısını şu ifadesiyle onun sanatına olan düşkünlüğünde görür: "Sen, nasıl ululuğa âşık bir sanatkar da meselâ demirciliğe âşıktır. Herkesi bir iş için yetiştirmişler, gönlüne o işin meylini vermişlerdir."<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 156.

<sup>14</sup> İbrahim Kalın, "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş" *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 29 (2010), 25-26.

<sup>15</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 211.

<sup>16</sup> Kemal Sayar, *Merhamet Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı* (İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Baskı, 2012), 30-31.

<sup>17</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/131-132.

Sanatkârın edilgen değil etkin, pasif değil aktif, nesnel değil gerçekçi bir kimliğe bürünmesi esastır. Sûfî sanatında incelikleri yakalamak, özeli ortaya koymak, insanlık cevherini görünür kılmak esastır. Yaratıcı vizyona sahip olan sûfî içerisinde saklı tuttuğu güzellikleri kendi özgünlüğüyle dışa vurmaya başlar. Ahenk ve uyumun bir yansıması olan tasavvuf sanatı icadın, keşfin, yeniliğin ve bir başlangıcın ifadesidir. Sanatkâr kendini sanatıyla özdeşleştirir ve sanatına her daim kendi ruhundan bir şeyler katmanın çabasına koyulur. Dolayısıyla tasavvuf sanatı taklitten çok tahkike, yapaylıktan çok doğallığa ve sıradan bir görünümünden çok özel bir yapıya sahiptir.

### 1.3. Aşkınlık

Tasavvufî sanatın üçüncü temel menşei aşkınlık boyutudur. Tasavvuf sanatı tekdüzelikten, sıradanlıktan, nesnellik ve yapaylıktan öte bir değer taşımanın derindedir. Tasavvufî sanat, insanı sıradan olanın ötesine, kavramların ve kategorilerin uzağına taşır, aşkınlığın parıltı ve ışığını yakalamak ister. Kutsalın olmadığı bir dünyada güzelliğin de anlamını kaybedeceğini beyan eder. Sûfî sanatkâr küçük bir kuşun yaratılış gerçeğindeki yerini, köklerini top-rağa yaymış bir ağacın insicamını, kalbleri titreten bir şiirin varlığını, dinleyeni ağlatan bir ezginin vazgeçilmezliğini ve içleri coşkuyla dolduran bir yüzün varlığını oldukça önemser. Ancak o, bütün bunların arkasında o sanat harikalarına verilecek dikkat ve ağırlığı bütünleştirmeyi, bu hassasiyetini haklı kılacak bir metafizik arayışında bulunmak ister. Çünkü bütün bunlar tek başlarına kendi güzelliklerinin hesabını veremez. Güzelliği kendi içinde birbirine bağlayan bir ruh, bütün güzelliğin ardında onu esenleyen aşkın bir anlam ararız.<sup>18</sup>

Tasavvuf sanatı kutsalın peşindedir. Âlemi, eşyayı ve nesnel dünyayı Mutlak Varlık'tan bağımsız olarak ele almaz. Eşyanın her birinde özel bir ilahi ismin tecelli ettiğini görür, eşyaya nazar ederken Yaratıcı'yı müşahade eder. Salt maddeci bir bakış açısıyla değil eşyayı madde ve mana bütünlüğü içerisinde ele alır. Âlemdeki ilahi hikmetleri gözlemleyen sûfî sanatında her şeyin kendisine Allah'ı hatırlatmasını konu edinir. Mutlak güzelliğin arayışına koyulan sûfî sanatkâr sanatına aşkınlık ve derinlik katar. Musikinin ritmi, mimarının plan ve projesi, ebrunun nakışları, hattın özel çizgileri, nakşın betimlemeleri bu aşkınlık duygusunun tasavvuf sanatının her birindeki özel yansımalarıdır. Aşkınlık duygusu sanatkârı sonsuzluk betimlemesine, dinginlik dokusuna ve sükunet arzusuna sevk eder. O nedenle hem sanatıyla barışık olur hem de kendini ifade etmenin rahatlığına kavuşur. O nedenle aşkınlık unsuru tasavvuf sanatının vazgeçilmez bir boyutudur.

### 1.4. Hayal Yetisi

Tasavvufî sanatın dördüncü temel menşei, sahip olunması gereken güçlü hayal yetesidir. Sûfîler sanatta hayalî suretlerin gereğine inanmaktadır. Hayalî suret olmadan sanat eserinin vücuda getirilmesi söz konusu olamaz. His ve şehâdet âleminde görülen her şey aslında cüz'îdir. Varlığımızın kaynağı gereğince şehâdet mertebesinde var olan her şey sınırlı ve sonludur. Sûfinin tecrübe edindiği hakikatler ise küllîdir. Küllî hakikatlerin hariçte zuhur edebilmeleri, önce sanatkârın şahsında cüz'î tabiata bürünmelerine bağlıdır. Hakikatlerin cüz'î suretler halinde yansıması ise hayal âleminde tahakkuk eder. Buna göre hayal mertebesine tecelli eden küllî hakikatler burada cüz'îleşerek timsâl haline gelir. Suretin ötesinde bulunan hakikat, artık hayal mertebesinde cüz'î surete sahip olur. Dolayısıyla yaratıcı vizyona kavuşmak için hayal yetisinin aktif kılınması gerekmektedir. Zira hayal olmadan bir sanat eseri vücuda getirmek mümkün değildir.<sup>19</sup>

Hayal gücü sanatkârı muştuluyan, düşündüren ve dinamik kılan bir motive edici güçtür. Dar kapsamlı yaklaşımlar, sıradan ifade biçimleri, gündelik hesaplar sûfinin tabiatı olamaz. Sûfî eşyanın perde arkasını görmeye, eşyanın künhüne ermeye, suretin arkasında saklı

<sup>18</sup> Sayar, *Merhamet*, 30-31.

<sup>19</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 231.

## 962 | Kadir Özköse. İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

manayı çözmeye gayret eder. Halvethanesindeki derin tefekkürler sûfînin ötelere yolculuk gerçekleştirmesini sağlar. Mazhar olduğu cemal tecellileri onda güzellik ufkunun açılmasına katkı sağlar. İç dünyasındaki bu donanımlar onun hayallerini süsler ve en güzeli arama arayışına sevk eder. Mana âlemindeki bu güzellikleri temaşa duygusu sanatıyla nesnel dünyaya yansımaya başlar.

### 2. Tasavvufî Sanatın Amacı

İçe bakış faaliyeti olarak tasavvufun dışı dönük yüzü sanat tasavvurudur. Sûfler hemen hemen güzel sanatların her kolu ile yakından ilgilenmişlerdir. Dolayısıyla sûfî sanatı, köklü bir geleneğin yansımasıdır. Örneğin Mevlevî Mukabelesinin koreografisi, bir anda husule gelmiş bir uygulama değildir. Asırlar boyunca elde edilen manevî tecrübenin sanat ve estetik zevkine bürünmesi sonucu günümüzde uygulanan boyuta gelmiştir. Aynı durum kaligrafiden mimarlığa, mûsikîden sedefkârlığa, şiirden semâ'a kadar bu şekilde gerçekleşmiştir. Sûfî gelenekte sanat estetiği ve hassasiyeti her fırsatta dikkat çekmekle birlikte, sûfler sanatı bir amaç edinmemişlerdir. Semâ, devrân, âyin, erkân, usûl, edebiyat ve şiir gaye değil, Hakk'a vuslatın bir yoludur. Sanat bir vesiledir. Şiir, musiki, semâ ve raks müntesiplerin aşk ve şevkini artırmaya, Hak uğrunda şevke bürünmelerini sağlamaya sadece bir aracı kabul edilmiştir. Güzel sanatlarla önce göze, kulağa ve zihne hitap eden sûfler sağlanan manevî atmosferle gönüllere sirayet etmenin çabasına bürünmüşlerdir. Güzel sanatların farklı dallarındaki icra, meşk ve başarılarıyla her insanın fitratında yer alan estetik duyguları harekete geçirmişler, beşeri zevkin ilahi zevke bürünmesini sağlamışlardır.<sup>20</sup>

Her nereye baksa orada Hakk'ı müşahede eden Yunus Emre (öl. 720/1320), sanatkârın işini sağ ve sol cihetinden soyutlanmak, Dost yüzünden nikabı gidermek olduğunu söyler.

*Dost yüzünden nikâbı her kim giderdiyise*

*Hicâb kalmadı ana ayruk ne hayr u ne şer.*<sup>21</sup>

Bu açıdan en büyük sanatçılar peygamberler ve velilerdir. İnsan denilen varlığı müs-pet anlamda değiştirmeyi en büyük simyacılık olarak gören sûfler, insanı dönüştürebilmeyi ve kendini bilmeyi en büyük sanat diye nitelemişlerdir.<sup>22</sup>

### 3. Tasavvufî Sanatın İlkeleri

Tasavvufî sanatın konusu, üslubu, dili ve beyanı irfânî, hikemî, manevî ve derûnîdir. Sûfînin nazarında sanat, örtülerin kaldırıldığı, gizli olanın aşikâr kılındığı bir yolculuktur.

1. Konusu ve üslûbunun dinî olması: Tasavvufta sanat bir hakikat yolculuğudur ve hakikat sadece bir önermenin doğruluğu demek değildir; daha derin anlamıyla, gizlenmiş olanın açığa çıkarılması, varlığın saydamlaşmasıdır. Güzel bir şiiri şairin içerisinde saklı bulunan derin duyguyu ifşa sanatıdır. Şairin şiirle ifşa ettiği duygular günübürlük farkındalık ile erişilemeyen bir hakikat beyanıdır. Şairin diliyle, "güzellik hakikattir, hakikat güzellik."<sup>23</sup> Sûfî sanatıyla bir yandan hariçte kemali gerçekleştirirken, diğer yandan da o kemal kendisinin gerçekleşmesini sağlar. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273), Sa'dî-i Şîrâzî (öl. 691/1292) ve Hafız-ı Şîrâzî (öl. 793/1390) gibi sûfî şairler divanlarında ulaştıkları hakikat bilgisini serdetmekte ve bunu en güzel bir şekilde beyan etmektedirler.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> Ömer Tuğrul İnançer, "Osmanlı Tarihinde Sûflük Âyin ve Erkânları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-Ikonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2014), 126.

<sup>21</sup> Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divânı Tenkitli Metin* (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 2/72.

<sup>22</sup> Kılıç, *Sufî ve Sanat*, 36.

<sup>23</sup> Sayar, *Merhamet*, 30-31.

<sup>24</sup> Avani, "Heykeller ve Temsiller Meselesi", *Hikmet ve Sanat*, 209.

2. Kutsiyete sahip olması: Tasavvuf sanatında kutsala saygı, mukaddes değerlerle aşinalık esastır. Dolayısıyla İslâmî geleneğin bir parçası olarak tasavvuf sanatının mukaddes yönü ağır basmaktadır.<sup>25</sup> Çünkü sūfî ilahi huzurda bulunmanın ve Hakk'a kurbiyetin iştiağını duymaktadır. Ortaya koyacağı sanatın ilahi huzur ve kurbiyet ruhuna layık olması, görenlere Allah'ı hatırlatması esastır. Örneğin ortaya konan bir mimari eser, insanı kesretten vahdete yönlendirmeli, gaflet ve nisyandan kurtararak kurb-i ilahiye ulaştırmalıdır.<sup>26</sup> Tasavvufta sanat bir kurbiyet beklentisidir. Dolayısıyla o dünyevî beklentilerle icra edilmez. Yaptığı işleri hasbî yapan ve her hangi bir karşılık beklemeyen isimlerden biri de Mehmed Necmeddin Okyay (ö. 1396/1976) idi. Tasavvuf araştırmacılarından Bardakçı makalesinde onun bu durumunu şu şekilde nakletmektedir:

Allah rızasını her şeyin üstünde tutar, öğrencilerine ücretsiz ders verirdi. Nitekim Uğur Derman 1955 yılında hat meşki için kendisine müracaat ettiğinde kendisini Necmeddin Hoca Efendi'ye götürün Yeni Camii Kayyımı Sâim Efendi ders ücretinin ne kadar olacağını sormak gafletinde bulunmuştu. Necmeddin Hocamız bu soru karşısında şaşırılmış ve şu cevabı vermiştir: Biz parayla öğrenmedik ki, parayla öğretelim! Bu mevzulardan sakın bahsetmeyin.<sup>27</sup>

Dünyevî çıkar ve beklentilerle sanatını icra etmeye kalkışanların verdiği zararı Mevlânâ;

*Nice hüner ve sanatlar vardır ki ham kişiyi helak eder.*

*Çünkü o, taneye koşar, bu yüzden de tuzağı görmez.*<sup>28</sup> sözleriyle özetlerken, sanat erbabına şu hatırlatmada bulunmaktadır:

*Şükretmeyenden güzellik de kaybolur, hüner de, sanat da.*

*Artık bir daha ondan bir eser bile görünmez.*<sup>29</sup>

3. Genellik ve şümul özelliğine sahip olması: Tasavvuf sanatı insanlığın ortak duygularını ifade edebilen, genel geçer ve gündelik argümanlardan çok herkesin algı düzeyinde idrak edebileceği genellik ve şümule sahip bir sanattır.<sup>30</sup> Tasavvuf sanatının varoluşun evrensel gerçekliklerini ortaya koyması, ölüm ve hayatın esrarını beyan etmesi, insanlık cevherinin işlevselliklerine dikkat çekmesi, kalbin enginliğini sağlaması, ruhu beslenmesi, manevî coşkuyu husule getirmesi bu tespitlerimizin birer göstergesidir.

4. Remiz ve temsil yönünün bulunması, sembolizme dayanması: Tasavvufi sanatın bariz özelliği remiz ve temsil yönüdür. Sembolik ifade biçimini esas alan tasavvuf, başvurduğu sembol, remiz veya temsilleri bir konum alameti olarak değil, varlık nizamına dayalı olarak kullanmaktadır. Sūfî sanatın sembolleri bir tür metafizik deneyimdir. Başvurulan temsiller ve kullanılan semboller varlık hakikatlerinin işaretidir.<sup>31</sup> Kullanılan bu metafizik semboller ve başvurulan bu varlık hakikatleri, ilahi isimler ve sıfatlardan ibarettir. İlahi isimlerin ve sıfatların hakikatleri bütün âlemde ve varlık mertebelerinde tecelli eder. Bunlar varlığın bütün mertebelerinde, ruh, nefis, misal ve his âlemlerinde tecelli etmiştir. His veya şehâdet âleminde tecelli ettiğini gördüğümüz her şey varlığın diğer mertebelerinde o âleme mutabık olarak ve aynı mertebede tecelli eden hakikatin birer mazharıdır. Yani âlemdaki her şey bir üst hakikatin misali olup farklı âlemler arasında da bir uyum ve ahenk vardır. Varlık hakikatlerine dayanan ve his kalıbında temsil edilen bu misaller, birer varlık hakikati ve ilahi gerçeğin birer

<sup>25</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 213.

<sup>26</sup> Avani, "Heykeller ve Temsiller Meselesi", *Hikmet ve Sanat*, 206-207.

<sup>27</sup> Mehmet Necmeddin Bardakçı, "Cemâl-i İlahîye Ayna Bir Yıldız: Mehmed Necmeddin Okyay (28 Ocak 1883-5 Ocak 1976)", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (Ocak-Haziran 2007) 106.

<sup>28</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/56.

<sup>29</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/83.

<sup>30</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 214.

<sup>31</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 101-103; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 90.

## 964 | Kadir Özköse. İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

tecellisidir.<sup>32</sup> Remiz ve sembol yatağı olan tasavvufî şiir, yüksek irfan dilinin kaçınılmaz bir üslûbudur. Tasavvuf kültürü sanatçıya güçlü imgelem dünyası, yüksek hayal hazinesi ve zengin semboller âlemi sunmaktadır. İnanılan ve benimsenen soyut düşünceleri plastik sanatlara, levhalara, harflere, taş nakışlarına, tesbih tanelerine yansıtmasını sağlamaktadır.<sup>33</sup> Sûfî düşüncede nesnelere (obje-kozmos) hakikatleri, hem metafizik bir şeffaflığa sahip hem de kendi içinde kozmik bir evreni barındırmaktadır. Bu nesnel hakikatlerin kaynağı ise doğrudan irtibatlı olduğu aşkın bir ilâhî ilkedir. Mensup olunan bu ilkenin muhtelif mertebelerdeki yansımaları (tecelliyat) ancak sülûk yoluyla idrak edilir. İrfan eğitiminin sonuna ulaşmış sûfîler, eşyanın gerçeklik ve mecâzî anlam boyutlarını şiirlerinde ve nesirlerinde ifade etmişlerdir. Sûfî estetiğini ele alan ve eşyanın metaforik anlatımını konu edinenler, bu edebî yapıtlar içerisinde en fazla dikkat çeken eserlerdendir.<sup>34</sup>

Ezeli sanatın remiz, temsil ve vahiyle mutabakat sağladığı manevî sahanın örneği Ka'be-i Muazzamadır. Ka'be'nin manevî remiz ve temsili hem onun şeklinde hem de onunla ilgili gelenek ve şiarlarda, kutsal İslam sanatında beyan edilen her şeyi bir çekirdek gibi içinde toplamaktadır.<sup>35</sup> Nasıl ki ilahi tecelliler Ka'be'ye yansımış, Beytullah'ı ziyaret eden hacılar oradaki tecellilere aşına olmuşlarsa insan-ı kâmil de bu tecellilere bir biri ermek durumundadır. Hz. İbrahim ve Hz. İsmail'in kendi elleriyle inşa ettikleri Beytullah, maddî yapısının yanında ilahi hakikatleri de içerisinde barındırmaktadır. Dolayısıyla sûfî sanat bir yandan nesnel boyutuyla arz-ı endam ederken bir yandan da taşıdığı ulvî mânâlarla bir kutsiyet arz etmektedir.

5. Geleneksel olması: Geleneksel oluşu taklide dayalı olması, âdetler yumağına dönüşmesi, kurallar ve kaideler bütünü haline gelmesi değil, kadim kültürün bir ürünü olması anlamındadır. Sûfî, yeniliğe açık ve yenilik getirici de olabilir ama sahip olduğu iman ve irfanla sanatını ezeli hakikatlere dayandırmaya, sünnettullahın seyrine uygun kılmaya çalışır.<sup>36</sup> Kadim geleneğin bir yansıması olan tasavvuf sanatı, ehlinden öğrenilir. Tekkelerden sanat mürşidsiz ve rehbersiz ortaya konulamaz. Yalnız irşad mesleğinde değil her meslek ve sanat alanında o sanat ve mesleği üstatlarından öğrenmeyi ve bir üstattan el almayı gerekli gören Evhâdüddin-i Kirmânî'nin (öl. 635/1237) bu yaklaşımını aktarılan şu rivayette gayet net olarak görmekteyiz:

"Malatya'daki halifesi Şeyh Fahrüddin Hasan, Malatya'da bir zaviye yaptı. Zaviyeye su temin etmek için de bir kuyu inşa ettirir. Evhâdüddin bu kuyuyu görünce çok beğenir ve kuyuyu yapan ustaya, bu sanatı kimden öğrendiğini sorar. Usta da sanatı kimseden öğrenmediğini, kendisinin bu sanatı icat ettiğini ifade eder. Bunun üzerine Evhâdüddin, hemen bu kuyunun doldurulmasını emreder. Kendisine bu davranışının sebebini soranlara, 'Bir usta mesleğini ustasından öğrenmemişse, yani intisabı ve icazeti yoksa, meydana getirdiği eserde kutsiyet ve haysiyet olmaz' der."<sup>37</sup>

Evhâdüddin'in dikkat çektiği ve tarih boyunca Ahi teşkilatında titizlikle riayet edilen bu prensibe benzer şekilde Mevlânâ da dikkat çekmekte ve bizlere şu hatırlatmada bulunmaktadır:

Dünyada en aşağılık sanat bile hiç ustasız elde edilebilir mi? Her sanatın öncesi bilgidir, ondan sonra icra, amel gelir... Ey akıl sahibi! Sanat öğrenmeye çalış; fakat o sanatı, ehil olan kerem sahibi, temiz bir kişiden öğren. Kardeş, inciye sedefin içinde ara, sanatı da ehlinden iste. Bir adam derici olsa, bu sanatını yaparken kirli bir elbise giyse bu elbise onun zenginliğini, yüceliğini azaltmaz ki! Demirci demir döverken yırtık-pırtık bir elbiseye bürünse, halkın

<sup>32</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 214.

<sup>33</sup> Kılıç, *Sufi ve Sanat*, 23-24.

<sup>34</sup> Semih Ceyhan, "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tâci ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Cevâhit-i Tâc-ı Hilafet Risâlesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011) 113-114.

<sup>35</sup> Titus Burckhardt, "Dini Sanat İslam Sanat Felsefesine ve İlkelerine Bir Bakış", *Hikmet ve Sanat (Makaleler)*, çev. Mehmet Kanar (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007) 192.

<sup>36</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 215.

<sup>37</sup> Mikâil Bayram, *Şeyh Evhâdü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhâdiyye Tarikatı* (Konya: Damla Matbaacılık ve Ticaret, 1993), 80.

nezdindeki itibarı eksilmez. Şu hâlde kibir elbisesini bedeninden çıkar; bir şey belleyip, öğrenme hususunda aşağılık bir elbiseye bürün. Bilgi sahibi olmanın yolu sözle; sanat bellemenin yolu ise işlemdir.<sup>38</sup>

Bu hatırlatmalardan başka Mevlânâ, *Mesnevî*'nin değişik beyitlerinde dikkatimizi usta ve çırak ilişkisine çekmektedir. Bir sanatkâr hangi meslekte itibar kazanmışsa çırağının da o sanatta ilerleyip şöhret kazanacağını söyler.<sup>39</sup> Dünyada ustasından kaçanların aslında talihlerinden kaçtıklarını bilmemizi ister.<sup>40</sup> Ticarete olgunlaşmayanların tek başına atölye açmalarını, bir işte pişip usta kıvamına erinceye kadar bir ustanın gözetimi altında olmalarını tembih eder.<sup>41</sup> O mesleğin uzmanına sorup danışmadan meslek öğrendim diye işyeri kuran kişilerin kentte de köyde de gülünç duruma düşeceklerini dile getirir.<sup>42</sup>

6. Beyan tarzının vahiyden kaynaklanması: Tasavvuf sanatı kendini vahiyle ve İslâm'ın temel ilkeleri ile uyumlu kılar. Sûfî sanatkârın beyan tarzı soyut lafızlar ve manalardan ibaret değildir.<sup>43</sup> Sûfînin sanatı hem hissedilir hem de gözlemlenir. Soyut hakikatler ve mânâlar onda dokunulur şekilde tecessüm eder ve biz bunları kendi duyu organlarımızla görüp işitebiliriz. Sûfî sanatkâr hakikatleri temsil edilir ve zuhura gelir hâle getirir. Dolayısıyla sûfînin sanatında kendine özgü bir beyan tarzı bulunmaktadır.<sup>44</sup> Diğer Müslüman âlimler gibi sûfler de vahye muhatap olmanın farkındadırlar. Vahyi anlamamanın, ilahi vahyin seyrine bürünmenin, ilahi metni idrak etmenin, ilahi sanatı fark etmenin gayreti içinde olurlar. Kur'ân'ın âyetlerini kâinattaki sünnetullah gerçeği ve insanlık fitratı ile birlikte düşünür, Kur'ân'ın beyanını âlem nüshasının işaretleriyle çözmeye çalışırlar. Yeryüzündeki işaret taşlarına dikkat çekerek ilahi şiarları anlamaya davet ederler.

7. Sûfî duyguları tahrik etme amacı taşımaması: Esin kaynağı nefsanî duygular olmayan tasavvuf sanatı, sûfî duyguları tahrik etme amacı taşımaz. Göreni, dinleyeni ve okuyucuyu tesir altında bırakmak ve duygularını tahrik etmek gibi hedefi yoktur. Tasavvufî sanat maneviyat ve rûhâniyete dayanır. Bu sanat, nefsin mertebelerini kat etmiş ve rûhânî kıvama ermiş bir ustanın elinden çıkan bir sanattır. Sûfî sanatı ile ezeli hakikatleri ve kudsî mânâları aşılamanın derindedir. Tasavvuf sanatı tecellinin sürekliliğini öngörür.<sup>45</sup> Sûfî sanatkâr aslında işinin eridir. Sanatında kalite ve yetkinlik esastır. Bu durumun güzel bir örneğini Sâmîha Ayverdi, eserinde bizlere *Karagöz'ün Ağalığı* isimli orta oyundan bahisle ortaya koymaktadır.<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 5/87-88.

<sup>39</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 1/227

<sup>40</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/199

<sup>41</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 2/265

<sup>42</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, 3/47

<sup>43</sup> Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 343.

<sup>44</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 216.

<sup>45</sup> Avani, "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat", *Hikmet ve Sanat*, 217.

<sup>46</sup> "III. Sultan Selim devrinin Kasımpaşalı Hâfız ismindeki meşhur Karagözcüsü, bir gün padişahın huzurunda hayal oynatıyordu. Oyun, 'Karagöz'ün Ağalığı' idi. Karagöz'ün kâhyası Hacivat Çelebi, esir pazarından aldığı cariyelerle köleleri Karagöz'ün evine getirmişti. Bu kölelerden birinin adının Selim olduğunu öğrenmiş bulunan Karagöz, yüksek sesle; 'Selim!' diye seslenmiş. Karagözcü boş bulunmuş, hükümdarın adının da Selim olduğunu o anda düşünememişti. Padişah, Kasımpaşalıyı çok takdir eder ve severdi. Onun için Karagözcüsüne bir latife yapmak isteyerek; 'Lebbeyk!' ifadesinde bulundu. Padişahla beraber oyunu takip eden saray halkı, gülmek istedilerse de gülemediler. Kasımpaşalı hatasını anlamış ve utancından terlere batmıştı. Oyun icabı perdeye, Karagöz'ün çağırıldığı kölenin gelmesi icap ederken sanatkâr, onun yerine derhal Hacivat'ı çıkardı ve; 'Ey Karagöz! Huzûr-ı şâhânede öyle bir sürç-i lisan ettin ki, bundan sonra ne tamiri ne affı kabildir. Şevketli padişahımız sana ruhsat buyurdu. Bundan sonra tövbe bekâ olup hacca gideceksin, haydi bakalım!' hatırlatmasını yaptıktan sonra, püfl.. deyip şem'ayı söndürerek perdeyi kapadı. Seyredenler bir yandan sanatkârı takdir etmişlerse de şaşırırlardı. Padişaha gelince, o nazik ve latif mizacıyla araya girerek; 'Hâfir... üzülme, güvenmedim Vallahi.. muradım latife idi; oyunu kesme...' dediyse de Kasımpaşalı

Bahsedilen bu ilkeleriyle tasavvuf sanatı zihni, sübjektif, psikolojik ve itibari boyutu kadar, görsel gerçekliği de olan bir sanattır. İnsan onu ruh aynasında müşahede eder ve aklıyla ölçüp tartar. Diğer yandan tasavvuf sanatı yatay değil dikey düzlemde kendi gerçekliğini ortaya koyan bir hakikat arayışıdır. Yatay düzlemde genişleyen dünyevî bir sanat gairesini değil, Allah'a doğru seyreden ve enfûsî âlemde karşılığını bulan bir çabanın ürünüdür.<sup>47</sup>

#### 4. Sanat Eserlerinin Arkasında Yatan Sûfi Düşünce

Tasavvufî geleneğe mensup sanatkarlarımız, mimarlarımız ve taş işçilerimiz zihniyetlerini eserlerine yansıtmışlardır. Genelde İslâm sanatlarının, özelde ise Selçuklu ve Osmanlı sanatlarının felsefî ve tematik arka planında, İslâm irfanının yeri oldukça büyüktür. Konya'daki Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî Türbesi'nin ana kapısında "hayat ağacı" (*dıraht-ı can*) motifi yer almaktadır. Bu motif kaynağını hem Kur'ân'da hem de *Mesnevi'de* bulmaktadır. İstanbul'daki Hekimoğlu Ali Paşa Camii'nin orta kubbe, yan kubbe ve bütün revaklarının iç hesaplarının hep yirmi bir sayısı ve katları üzerine bina edilerek bu yapının adeta "Besmele"nin taşa toprağa giydirildiği görülmektedir. Bu besmele motifi, büyük ârif Abdülkerim el-Cîlî'nin (öl. 826/1423) *el-Kehf ve'r-rakîm fî Şerh-i Bismillâhirrahmânirrahîm* isimli eserinden mülhem olmuştur. Bu yüzden Evhâdüddin-i Kirmânî (ö. 635/1237), Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240), Mevlânâ Celaleddin-i Rûmî (öl. 672/1273) ve Sadreddin el-Konevî (öl. 673/1274) gibi tasavvuf büyüklerinin nefeslerinin değdiği Selçuklu kültür hayatında, bu bütün sanatkarlarının talim ettikleri görüşleri, dönemin sanat eserlerinde yansımıştır.<sup>48</sup>

Hayat ağacı motifinin özenle işlendiği bir diğer yapıt, Divriği Dârüşşifası'dır. Bu hayat ağacı motifi İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) varlık mertebelerinden alınmıştır. Bu spirallerin ornament şeklinde tezyinata yansıdığı ve İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinde kozmozun tarif ettiği daireler olduğu belirtilmektedir. Hindistan'daki Taç Mahal'i yapan mimarın mimari özelliklerini İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât-ı Mekkiyye*'sinin derkenarındaki "felekler ve gökler şeması"ndan aldığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla İslâm sanatlarının doğmasında sûfi geleneğin hem doğrudan hem dolaylı olarak tesiri vuku bulmuştur.<sup>49</sup> Taç Mahal'i yapan mimar örneğinde İslâm dünyasındaki mimarlarının zihniyet dünyasını şekillendiren "kurucu babalar"dan birinin Muhyiddin İbnü'l-Arabî olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî bir yandan Anadolu'ya ruh üflerken diğer yandan Taç Mahal'in inşa edildiği Hint diyarı gibi daha farklı bölgelere ve sınırları aşan kimliklere tesir ettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İslâm sanatlarında hem fitri hem de âlemşumûl bir bütünlük göze çarpmaktadır.<sup>50</sup>

Mevlânâ Türbesinin ana kapısı, Hekimoğlu Ali Paşa Camii, Divriği Dârüşşifası ve Taç Mahal örneklerinde de belirtildiği üzere sûfi sanatkarlar kendi iç dünyasındaki mana âlemini taşa, kalıba ve surete nakşetmişlerdir. Ortaya konan yapıtlar salt maddesel boyutlarıyla değil içlerinde saklı manevî gizemleriyle benzerlerinden farklılık arz etmektedir. Tasavvufî eserler yaşanan bir duygunun ve hissedilen bir tecrübenin dışı vurum biçimleridir.

---

Hâfız, hicâbından bir daha hükümdarın yüzüne bakamadı. Zira onun sanat anlayışı için bu, gerçekten affedilmez bir hata idi. Çünkü bir hayâlî, her şeyden evvel oyuna, dirayeti ve zekâsiyla tasarruf edebilen kimse demektir. Halbuki düştüğü hata, kendisinde bu meziyetlerin olmadığı kanaatinin uyandırmıştı. Nitekim 'Bende bu gaflet varken, nasıl hayâlî olurum?' diyerek sanatını da şöhretini de hiçe sayıp gerçekten dediğini yaptı ve hacca giderek bir daha oyuna çıkmadı." bk. Sâmîha Ayverdi, *İbrâhîm Efendi Konağı* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 6. Baskı, 2005), 122-123.

<sup>47</sup> Avani, "Heykeller ve Temsiller Meselesi", *Hikmet ve Sanat*, 209.

<sup>48</sup> Kılıç, *Sufî ve Sanat*, 118-119.

<sup>49</sup> Kılıç, *Sufî ve Sanat*, 27, 103-104.

<sup>50</sup> Kılıç, *Sufî ve Sanat*, 103-104.

### 5. Tekkelerde Sanat

İslam medeniyetinde tekkelerin başarılı faaliyetlerinden biri de güzel sanatların kurucusu olmalarıdır. Müzikînaslarımız, hattatlarımız ve şairlerimiz bu yapıların bünyesinde ustalaşmışlar, gözde yapıtlarını bu manevî atmosferlerde vücuda getirmişlerdir.<sup>51</sup> Bunun sonucu olarak tekkeler, güzel sözün, güzel sesin ve güzel çizginin birleştiği adresler olmuştur. Dolayısıyla edebiyatımızı ve musikimizi dergâh atmosferinden farklı boyutta değerlendirmemiz ve anlamamız mümkün değildir. Tekkelerde dervişlerin benliklerini keşfedebilmek, iç dünyalarına sirayet edebilmek için şiirin, musikinin, devranın, sema'ın, edebiyatın hattın cezbedici, keşfedici, destekleyici imkânlarından faydalanılmıştır. İşte dergâhlar, bütün bu destekleyici unsurların, incelik ve sanatın hazırlandığı mekân, pişirildiği ocak olmuştur.<sup>52</sup>

Tekke atmosferinde yetişen tasavvuf erbabı yaşadıkları sûfi tecrübenin bir gereği olarak bir müddet sonra meslekleri ile halleşmeye başlamışlar, güzel sanatlarla meşgul olmayı şiar edinmişler, davranışlarını da bu istikamette zarif kılmaya çalışmışlar, ürettikleri ürünlerinde kaliteli olmasına özen göstermişlerdir. Bu özelliklerinden dolayı Osmanlı tekkelerinin her biri, bir tür eğitim ve güzel sanatlar merkezi konumuna gelmiştir. Bu tekkelerde musikînas, bestekâr, şair, müzehhib, mücellid, hakkak, nakkaş ve ebru ustası isimler yetişmiştir. Tekkelerde dervişler bir yandan kendi özgün sanat eserlerini ortaya koyarken, diğer taraftan da seyr u sülûk eğitimlerini gerçekleştiriyorlardı. Dolayısıyla sanat eserlerine kendi ruhlarını katıyorlardı.<sup>53</sup> Mevlevîhânelerde başta Kur'an olmak üzere hadis ve *Mesnevî* kitaplarını süslemek için ebruculuk, müzehhiblik, nakkaşlık, mücellidlik gibi sanat dallarıyla uğraşan birçok şahsiyet yetişmiştir. Bunların başında ise II. Mahmud döneminde Rokoko tarzı tezhibler yapan Hacı Dede, Mevlevî Süleyman Efendi Nakşî Dede, tanınan müzehhibler arasında Mevlevî Hâşim Dede, mücellidlikte Yenikapı Mevlevîhânesi'nden neyzen Derviş Mustafa, saat, bıçak ve kalemtraş imal eden Değirmenci İbrahim Efendi, hakkâk Şeyh Fezullah Dede, Galata Mevlevîhânesi'nden Nâzif Dede, Fethi Dede, Debbah Ahmed Dede, Mevlevî muhibbi Fennî gibi sanatkârlar gelmektedir.<sup>54</sup>

Tarikat sanatı denince akla, daha çok Kâdirîlerin gülü örneği, taçların misali, semboller, hat sanatı ve Bektaşîlerin renkli figür dünyası gelmektedir. Hat sanatı ile birleşen insan çehresi ve gövdesi, aslan, kuş gibi figürler, harflerin bütünlük oluşturması, hatta tüm gövdesinin insan yüzü olarak gösterilebilmesi, zengin bir tasvir dünyasına bakış açar. Tarikat mimarisinde figürler duvar resmi olarak mimari ile birleşebilmektedir. Tarikat sembolleri cami dekorunda da yer alabilmektedir.

Tekkelerde işgal edilen sanatların başında hat sanatı gelmektedir. Bilhassa Osmanlı sûfleri hat sanatına ayrı bir önem atfetmişler, kendileri için yegâne meşgale alanı olarak görmüşlerdir. Kur'an-ı Kerîm, *Sahîh-i Buhârî*, *Mesnevî*, *Şifâ-i Şerîf*, *Delâilü'l-Hayrât* gibi eserleri zevk ve iştiaqla yazmışlardır. Yazı esnasında geçirdikleri vakti ibadet olarak telakki etmişler, hatta bu mesleği kendileri için bir kazanç kapısı olarak görmüşlerdir. Bu ilgi ve alakadan dolayı hat sanatıyla Anadolu'nun her bölgesinden ve her tarikattan müntesibin ilgilendiği dikkat çekmektedir.

Cami, mescit ve tekkelerde yer alan çeşitli âyet ve hadislerin, Cenâb-ı Allah, Hz. Muhammed, Dört Halife, İmameyn, Aşere-yi Mübeşşere isimlerinin yazımında sûfi hattatların canla başla uğraş verdiklerini görmekteyiz. Sûflerin özellikle önem verdikleri Allah'ı zikretmeye ilişkin âyet ve hadislere; on iki imamların, pîr-i tarikat ve pîr-i sânilerin isimlerine; çifte "Hû" ve çifte "Vav" kompozisyonlarına; dervişlerin meşreplerine hitap eden ibarelere; Peygamber Efendimize, ehl-i beytine, evliyaya hitaben kaleme alınmış methiye ve tasavvufî man-

<sup>51</sup> Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf -Sûfler, Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001), 464.

<sup>52</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 86.

<sup>53</sup> Kılıç, *Sûfi ve Sanat Makaleler*, 16.

<sup>54</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 846-847.



## 968 | Kadir Özköse. İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

zumelere tekkelerde ayrı bir önem verilmiştir. Bütün bu ibarelerin ve isimlerin duvarlara yerleştirilmesi edebe ve hiyerarşiye uygun olarak yapılmaktadır. Göbek hizasının altında kalan duvar yüzeyine hiçbir yazı konmamakta, isimler “silsile-i merâtibe” uygun olarak yerleştirilmektedir.<sup>55</sup> Hattat sülfler denince akla ilk etapta gelenler özellikle Mevlevî hattatlar olmaktadır. Mevlevî hattatlar, Mevlevî şâirler gibi Mevlevîlikle ilgili mevzuları ele almışlar, Mevlânâ'nın adını bir Mevlevî sikkesi gibi resmetmeyi âdete dönüştürmüşlerdir. Hat sanatının en önemli unsuru olan “kamış” Mevlevîlikte mühim bir sembol haline gelmiştir.<sup>56</sup>

Mevleviyye mensubu birçok sanatkârın resim sanatıyla da iştigal ettiğini görmekteyiz. Çoğu tarikat müntesibi arasında pek rastlanmayan resim dalında Mevlevîler önemli eserler vücûda getirmiş, önemli ressamlar yetiştirmişlerdir. XIX. asırda meşhur olan Mevlevî ressamlar arasında; Beşiktaş Mevlevîhânesi müdâvimlerinden çokça leyek resmi çizdiği için ismi “Leylak” a çıkan Hasan Dede (öl.1243/1827), Galata Mevlevîhânesi baş neyzeni Neyzen Ali Bey'i (öl.1245/1829) ayakta ney üflerken resmeden “Musâhib” veya “Hayâlî” nâmıyla meşhur olan Saîd Efendi (öl.1273/1856), “Fahrî oyması” tabir edilen bir usûlde resimler yapan Hâlet Efendi'nin yakınlarından Mehmed Nûrî (öl.1238/1822), sembolik ve serbest mevzularda resimler yapan, Mısır'da hekimlik tahsil eden Hasib Dede (öl.1287/1871), Sultan Abdülmecid tarafından resim tahsili için Avrupa'ya gönderilen, dönüşünde resim öğretmenliği yapan Hüsnü Yûsuf Efendi, daha çok minyatüleriyle tanınan son Osmanlı Kaptan-ı Deryâsı Ahmed Vesim Paşa (öl.1346/1927) gibi isimler sayılabilir.<sup>57</sup>

Resim sanatı Bektaşilikte de kendine özgü bir gelişim seyri gerçekleştirmiştir. Halk tipi resimlerde Bektâşiler, on iki imam, Hz. Ali ve ehlibeyti, Hacı Bektaş-ı Veli'yi (öl. 669/1271) ve diğer büyük Bektaşî büyükleri ile olağanüstü hallerini yansıtılmaktadır. Hurûfîliğin de etkisiyle resim yapma sanatı önemli merhale kat etmiş, çoğu Hz. Ali'yi konu edinen yazı ve resim numuneleri gerçekleştirilmiştir.<sup>58</sup>

Tekke atmosferinin ne denli geniş çapta sanatkârlar yetiştirdiğini ortaya koymak adına biz burada Osmanlı'nın son iki yüzyılında hat sanatı örneğinde nasıl başarı kat edildiğini ortaya koyarak makalemizi sonlandırmaya çalışacağız. Mensup olduğu tarikatlar çerçevesinde yetişen hattatların Anadolu'da son iki asırda büyük canlılık kazandırdıklarını öğrenmekteyiz. On sekizinci yüzyıl sülflerine baktığımızda Bayrâmiyye şeyhlerinden Himmetzâde Abdullah Efendi (öl. 1112/1710); Celvetiyye şeyhlerinden Mehmed Şâkir Efendi ile Saîd Efendi (öl.1213/1798); Halvetiyye şeyhlerinden Mehmed Tulûî Efendi (öl. 1170/1756-57) ile Ahmed Vefkî Efendi (öl. 1161/1748); Kâdiriyye şeyhlerinden Safiyyüddin Efendi (öl.1205/1790) ve Aynullah Efendi; Mevleviyye şeyhlerinden Nâyî Osman Dede Efendi (öl. 1142/1729-30), Enis Mustafa Dede Efendi (öl.1159/1746), Ali Nutkî Dede Efendi ve Yusuf Zühdi Dede Efendi; Nakşibendiyye şeyhlerinden Mehmed Emin Tokâdî Efendi (öl. 1158/1745), Neccârzâde Mustafa Efendi (öl. 1159/1746) ve Müstakimzâde Sadeddin Efendinin (öl. 1202/1787) meşkleriyle dikkat çeken meşâyıhtan sadece birkaçıdır.<sup>59</sup>

Nakşibendiyyeden Mahmud Celâleddin Efendi (öl. 1244/1828), Mustafa İzzet Efendi (öl. 1293/1876), Mahmud Es'ad Efendi (öl.1332/1914); Halvetiyyeden Sâlih Efendi (öl.1306/1888); Eşrefiyyeden Süleyman Vehbî Efendi (öl.1259/1843) ve Ali Sırrı Efendi (öl.1320/1902); Beşiktaş Yahyâ Efendi Dergâhı şeyhi Nûrî Efendi halifelerinden el-Hâc Mehmed Tâhir Efendi (öl.1263/1847) ve Bursalı Sa'deddin Efendi (?); Şabaniyyeden Mehmed Rıf'at Efendi (öl. 1297/1879); Kâdiriyyeden Hâfız Mehmed Râsim Efendi (öl.1302/1885) on dokuzuncu yüzyılda hat sanatında yetkin meşâyıhtan bazılarıdır.

<sup>55</sup> M. Baha Tanman, “Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler”, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 2014), 424.

<sup>56</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 844-845.

<sup>57</sup> Yücer, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 846-847.

<sup>58</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Seçkükular, Osmanlılar ve İslam Tespitler, Problemler, Öneriler* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 229.

<sup>59</sup> Ramazan Muslu, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 662.

Özellikle Kur'ân-ı Kerim'den sonra *Mesnevî*'nin en çok istinsah edilen eser olması Mevlevîlikte hat sanatının gelişmesine katkı sağlamıştır. Mevlevîlik tarihi boyunca Mevlevî dergâhlarında birçok hattatın yetiştiği kayıtlarda mevcuttur. Bu hattatların meşhurları; Üsküdar Mevlevîhânesi şeyhi ve Fetvâhâne'de ta'lik öğretmenliği yapan Mehmed Zeki Dede (öl.1299/1881), Enderun'da ta'lik hocası yapan Mehmed Bâhir Efendi (öl.1270/1854), Kulekapısı Mevlevîhânesi şeyhi Mehmed Kudretullah Efendi'nin oğlu ve tekke şeyhi Atâullah Efendi (öl.1328/1910); Edirneli Derviş Mustafa, *Delâilü'l-Hayrât Terceme ve Şerhi* olan Hasan Hüsnü Efendi (öl.1253/1837), Mezarı Kocamustafapaşa Camii Bahçesinde olan Kıbrısîzâde İsmail Hakkî (öl.1279/1862), Enderun hat hocalarından Mehmed Bâhir Efendi (öl.1281/1865), Buhâralı Hacı Abdulhamîd Efendi (öl.1305/1888), hattatlığının yanında hakkâklık, bıçakçılık, kalemtıraşlık ve saatçilik de yapan Değirmenci Mehmed Dede (öl.1320/1902), Galata Mevlevîhânesi postnişini Atâullah Dede'dir (öl.1328/1910).

### Sonuç

İslâm sanatlarının bir parçasını teşkil tasavvuf sanatı gerek muhtevasıyla gerekse metodu ile özgünlüğünü ortaya koymuş bir sanat sahasıdır. İslâm sanatlarının her biriyle yakından ilgilenen sûfler sanatı nesnel boyuttan çok hakikat boyutuyla ele almışlardır. Sûflerin hakikat arayışları tasavvuf sanatının belli başlı hassasiyetlerini de beraberinde getirmiştir. Bu hassasiyet çerçevesinde sûfler, vücuda getirdikleri sanatlarında güzellik duygusu, yaratıcılık vizyonu, aşkınlık boyutu ve hayal yetisini tasavvuf sanatının menşei olarak görmüşlerdir.

Tasavvufî sanatın amacı sanat için sanat düsturu değil, hak ve hakikat için sanat duygusu olmuştur. Tasavvuf sanatı sıradan ve kendiliğinden ortaya çıkmış bir yapı değil köklü bir geleneğin sonucu varlığını sürdüren sanat olmuştur. Sûfî sanatkarlar sanatlarında Hakk'ın rızasını gütmüşler, Mutlak Güzel'i aramaya çalışmışlar, bu ulvi gayeye ulaşmak için sanatlarını da birer vasıta olarak görmüşlerdir.

Güzelliği hakikat, hakikati de güzellik olarak gören sûfler, cemel ve kemal ilişkisini her daim göz önünde tutmuşlardır. Konusu ve üslubu ile İslâmî hüviyetini başlangıçtan beri koruyan tasavvuf sanatı, kutsiyete sahip olmuş, kutsalın peşine düşmüş, kutsallık arayışını sürdürmüştür. İndî ve süflî arzuları değil fitrata yolculuğu esas alan tasavvuf sanatı genelliği şiar edinmiş ve şümule dayalı bir yaklaşım sergilemiştir. Belirli ilkeler çerçevesinde oluşturulan tasavvuf sanatı sembolizme dayanmış, remiz ve temsil yönü ile temayüz etmiştir. Köklü bir geleneğe dayanan tasavvuf sanatı meşruiyetini vahiyden almış, ilhamını Kur'ân'dan almaya gayret etmiştir. Sûflî arzuların değil ulvî duyguların tercümanı olan tasavvuf sanatı, manevî hayatın inkişafını hedeflemiştir.

Bahsi geçen temel ilkeler muvacehesinde teşekkül eden tasavvufî sanatın görünürlüğü İslâm coğrafyasının her yöresinde özgün yapıtlarıyla ortaya çıkmıştır. Divriği Dârüş-şifâsı'ndaki hayat ağacı motifi, Taç Mahal'deki İbnü'l-Arabî'nin felekler ve gökler şeması-Mevlânâ Türbesi'nin ana kapısındaki dıraht-ı can motifi sûflerin entelektüel yaklaşımlarının mimari dokumuzdaki yansıyan izlerini göstermektedir.

Tasavvufta esas olan nefsin tezkiyesi, kalbin tasfiyesi ve ruhun aydınlanmasıdır. Bu nedenle İslâm toplumunda sanatkarlar genelde tekke çevrelerinde yetişmiştir. Tekkeler çoğu sanat ruhuna sahip kişilerin eğitildiği birer ekol olmuştur. İslâm medeniyetinde tekke ve dergâh atmosferi sanat ruhunun canlanması, sanatın üretilmesi, İslâm sanatlarının oluşması ve tekâmülünde etkili rol oynayan faktörlerden biri konumuna gelmiştir.

Güzel sanatların tekke ve zaviyelerde kendine yer bulmasının en önemli sebebi tekkelerin kalb tasfiyesini esas almasıdır. Dolayısıyla kalb kıvamını dikkate alan bir hareket olarak güzel sanatların gönül ehlinin elinde vücuda gelmesi kadar doğal bir şey olamaz. Bu gerçekten hareketle kültür tarihimiz boyunca tekkeler, güzel sanatları koruyup kollamış, gelişmesine zemin hazırlamıştır. En güzel şiir ustası şairlerimizin, en büyük musiki dehalarımızın, en güzide mimari yapıtları meydana getiren mimarların, en özel çizimleri ortaya koyan hattatların genelde tasavvuf erbabı olmaları bir tesadüf değildir. Kültür dünyamızda edebiyat, musiki,

### 970 | Kadir Özköse. İslâm Sanatının İrfânî Boyutları

---

mimari, hat ve tezhip çalışmaları genelde tekke atmosferinden beslenmiştir. Okunan hikmetler, bestelenen ilahiler, gönle hoş gelen nefesler, yazılan divanlar ve terennüm edilen naatlar genelde kemal kesbetmiş erenlerin olgunluk eserleri olmuştur.

Tasavvuf erenleri kendi zatlarına da âleme hoşça bir nazarla bakmışlar, güzellik arayışının peşinde koşmuşlardır. Çünkü güzellik ve güzelliğin tecrübesi sūfîyi kendinden almıştır. Güzele olan tutkusu ârifi sosyal yaşamda farklı bir ilişki içine büründürmüştür. Güzele olan tutku sūfînin bilincini uyandırmaya, algısını bilemeye başlamıştır.

Tekkelerde yetişen sūfîler güzele olan tutkularını, kaliteye olan hassasiyetlerini, yaratıcılık ruhuna sahip oluşlarını ve hayal güçlerini sema', şiir, edebiyat, musiki, tezhip, hat, ebru, oymacılık, mimari, mücellidlik ve çinicilik gibi benimsedikleri sanat ve edebiyat dallarında tezahür ettirmişlerdir.

**Kaynakça**

- Avani, Gulam Rıza. "Heykeller ve Temsiller Meselesi". çev. Mehmet Kanar. *Hikmet ve Sanat (Makaleler)*. 197-210. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Avani, Gulam Rıza. "Hayal Aynasında İlahi Cemalin Tecellisi: Sanat". çev. Mehmet Kanar. *Hikmet ve Sanat (Makaleler)*. 211-233. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Bardakçı, Mehmet Necmeddin. "Cemâl-i İlahîye Ayna Bir Yıldız: Mehmed Necmeddin Okyay (28 Ocak 1883-5 Ocak 1976)". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 8/18 (2007), 103-111.
- Bayram, Mikâil. *Şeyh Evhadü'd-dîn Hâmid el-Kirmânî ve Evhadiyye Tarikatı*. Konya: Damla Matbaacılık ve Ticaret, 1993.
- Burckhardt, Titus, "Dini Sanat İslam Sanat Felsefesine ve İlkelerine Bir Bakış". çev. Mehmet Kanar. *Hikmet ve Sanat (Makaleler)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2007, 191-196.
- Ceyhan, Semih. "Osmanlı Tâcnâme Literatürüne Göre Derviş Tâci ve Abdullah Salâhaddin-i Uşşâkî'nin Cevâhit-i Tâc-ı Hilafet Risâlesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 113-172.
- Ceyhan, Semih. "Tarikat ve Tekke Kavramlarına Dair", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 27-38. 2. Baskı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. *İbn Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- İnançer, Ömer Tuğrul. "Osmanlı Tarihinde Süfilik Âyin ve Erkânları", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak. 125-187. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Kalın, İbrahim. "Dünya Görüşü, Varlık Tasavvuru ve Düzen Fikri: Medeniyet Kavramına Giriş". *Divân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 29 (2010), 1-61.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.
- Kara, Mustafa, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *Sufî ve Sanat Makaleler-Konferanslar 2*. İstanbul: Sufi Kitap, 2015.
- Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de İnsan-ı Kâmil*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. haz. Abdülbaki Gölpınarlı. Ankara: MEB Yayınları, 1998.
- Muslu, Ramazan. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf 18. Yüzyıl*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Tasavvufî Makaleler*. çev. Sadık Kılıç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Selçuklular Osmanlılar ve İslam Tespitler Problemler Öneriler*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Ögel, Semra. "Osmanlı Camii ve Birlik Kavramı". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Moder-nizm*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. 509-513. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Sayar, Kemal. *Merhamet Kalbe Dönüş İçin Son Çağrı*. 8. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Tanman, M. Baha. "Osmanlı Mimarisinde Tarikat Yapıları/Tekkeler". *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf ve Sufiler Kaynaklar-Doktrin-Ayin ve Erkan-Tarikatlar-Edebiyat-Mimari-İkonografi-Modernizm*, haz. Ahmet Yaşar Ocak. 363-507. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2014.
- Tatçı, Mustafa. *Yunus Emre Divânı*. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Necdet. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf-Süfîler, Devlet ve Ulemâ (XVII.Yüzyıl)*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 2001.
- Yücer, Hür Mahmut. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)*. İstanbul: İnsan yayınları, 2003.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 973-991

**Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili  
Tavrı ve Değerlendirmesi**

*Ahmad b. Hanbal's Attitude of a Hadith in al-Musnad and it's Evaluation*

**Hüseyin Kahraman**

Prof. Dr. Bursa Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Professor, Bursa Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Hadith  
Bursa / Turkey

[huskahraman@hotmail.com](mailto:huskahraman@hotmail.com) [orcid.org/0000-0002-1345-4429](https://orcid.org/0000-0002-1345-4429)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 6 January / Ocak 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 25 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 Decemer / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 3 Pages / Sayfa: 973-991**

**Cite as / Atıf:** Kahraman, Hüseyin. "Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ve Değerlendirmesi [*Ahmad b. Hanbal's Attitude of a Hadith in al-Musnad and it's Evaluation*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 973-991.

<https://doi.org/10.18505/cuid.670973>

**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>

### Ahmad b. Hanbal's Attitude of a Hadith in al-Musnad and it's Evaluation

**Abstract:** Ahmad b. Hanbal (d. 241/855), during his illness which ended with his death, asked his son 'Abdallah to remove the following hadith from al-Musnad: "When the Messenger of Allah said "This group from the Quraysh will destroy the Ummah", they asked "What would you order us (in this case)?" He replied "If so people should stay away from them!" Ahmad b. Hanbal thinks that this hadith contradicts other narrations. According to his son 'Abdallah, the narrations that this hadith contradict it is the hadiths that the Prophet ordered to obey the administrators and be patient with the mistakes caused by them. However, the scholars who came later made different evaluations about this attitude. According to one of these evaluations, Imam's attitude is that the hadith is contradictory, as it draws attention in its own statement, that is, it contradicts with other narrations that regulate people's relationship with the administrators. This interpretation is important in terms of narrating the same hadith by famous hadith scholars like Bukhārī (d. 256/870) and Muslim (d. 261/875). Because, according to this interpretation, non-authentic narrations can be found in the works of Bukhārī and Muslim, al-Cāmi' u's-saḥīḥ. However, these two authors claim that their books contain only authentic hadiths. However, the examinations made on both the narrator chain and its text show that the contradiction claim cannot be true. As a matter of fact, all four people who narrated the hadith were considered reliable by both narrator critics and Ahmet b. Hanbel. Thus Ahmad b. Hanbal includes a large number of hadiths of these narrators in his al-Musnad. It is possible to say that the hadith is not contradictory in terms of text. For, dozens of hadiths similar to both the first and second sentences of the hadith were reported by Ahmet in al-Musnad. According to the second claim, the reason for Ahmad b. Hanbal to take this hadith out of his book is political. According to this claim, Imam made such a request in order to get along well with the administration of the period. Because, in this period, Abbasid government ended the Mihna process, which had put the hadith scholars in great trouble, and began to pursue a softening policy against them. Ahmad b. Hanbal also responded positively to the management's desire for reconciliation, and for this reason he wanted to remove the hadiths that ordered to take a hard attitude towards the cruel ruler. But this claim does not comply with Ahmad b. Hanbal, because at that time he became a community leader thanks to his attitude towards power. According to the third comment on this issue, Ahmad b. Hanbal's attitude towards this hadith is that it could be abused. As a matter of fact, Imam himself personally said that some of ahl al-bid'ah brought this hadith as evidence and took harsh attitudes towards power. Essentially, we have other data that reinforce this final interpretation. As a matter of fact, Ahmet removed other hadiths that ordered the armed struggle against power from his book. As it is understood from this attitude, Ahmad b. Hanbal does not want the actual and armed struggle against cruel rulers to cause chaos and mischief in society. So it can be said that Imam's attitude regarding the hadith in question is about the concerns in the relationship between society and the administrator. However, this anxiety concerns especially the second sentence that recommends that "people stay away from such administrators". Because, during the period of Imam's life, some groups such as al-Mu'tizilah caused social disintegration by using such hadiths as evidence. In short, in the case under study here, his concern about "contradicting other narrations" should be understood in light of the ideal administrator-society relationship he attempts to establish in his al-Musnad.

**Keywords:** Hadith, Ahmad b. Hanbal, Quraysh, al-Musnad, Hadith of Management.

### Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ve Değerlendirmesi

**Öz:** Ahmed b. Hanbel, vefatıyla neticelenen hastalığı esnasında oğlu Abdullah'tan, şu hadisin el-Müsned'inden çıkartılmasını istemiştir: "Allah Rasûlü 'Ümmetimi Kureys'ten şu grup helâk edecek' buyurunca oradakiler '(bu durumda) bize neyi emredersin?' diye sordular. O da 'İnsanlar onlardan uzak durup ayrılısalar!' cevabını verdi". Ahmed b. Hanbel bu hadisin, diğer rivayetlerle çeliştiğini düşünmektedir. Oğlu Abdullah'a göre bu hadisin çeliştiği rivayetler, Hz.

Peygamber'in idarecilere itaat etmeyi ve onlardan kaynaklanan yanlışlara karşı sabırlı olmayı emrettiği haberlerdir. Ahmed b. Hanbel'in tavrı ve bunun sebebi esasen açık ve net gibi görünmektedir. Buna rağmen daha sonra gelen ilim adamları, onun bu tavrı ile ilgili farklı değerlendirmeler yapmışlardır. Bu değerlendirmelerden birine göre İmam'ın tavrı, kendi açıklamasında da dikkat çektiği üzere hadisin şaz olması yani halkın idarecilerle ilişkilerini düzenleyen diğer rivayetlerle çelişmesidir. Bu bakış açısı, İmam'ın açıklamasıyla uyum içinde olmasına ilaveten aynı hadisin Buharî ve Müslim gibi meşhur muhaddisler tarafından nakledilmesi açısından da önemlidir. Zira bu yorumun ulaştığı sonuca göre Buharî ve Müslim'in sadece sahih olan hadisler ihtiva ettikleri iddiasıyla takdim ettiği el-Câmi'u's-sahîh isimli eserlerinde, bu şarta uymayan rivayetler de bulunabilmektedir. Bununla birlikte söz konusu hadisin hem sened hem de metni üzerinde yapılan incelemeler şaz iddiasının doğru olamayacağını göstermektedir. Nitekim hadisi nakleden dört ravinin tamamı, içinde Ahmed b. Hanbel'in de bulunduğu münekkitler tarafından güvenilir bulunmuştur. Nitekim İmam, el-Müsned'inde bu ravilerin çok miktarda hadisine yer vermektedir. Hadisin metin açısından da şaz olmadığını söylemek mümkündür. Zira metnin birinci cümlesi olan "Ümmetimin helâki Kureys'in elinden olacak" şeklindeki tespiti, farklı onlarca hadiste görebilmek mümkündür. Bu hadislerden pek çoğu el-Müsned'de bizzat Ahmed b. Hanbel tarafından da nakledilmiştir. Şaz addedilen kısmın "İnsanlar onlardan uzak dursalar" şeklindeki ikinci cümle olması da pek muhtemel görünmemektedir. Zira zalim idarecilere karşı bundan çok daha şiddetli tepkileri emreden hadislerden onlarca yine bizzat Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiş durumdadır. Ahmed b. Hanbel'in, bu hadisi kitabından çıkarmak istemesinin sebebi bağlamında ortaya atılan ikinci iddiaya göre İmam, dönemin yönetimiyle iyi geçinmek amacıyla böyle bir talepte bulunmuştur. Zira bu dönemde Abbasî iktidarı, hadisçileri büyük bir sıkıntıya sokan Mihne sürecine son vermiş, ulemaya karşı yumuşama politikası gütmeye başlamıştır. Ahmed b. Hanbel de yönetimin bu uzlaşma arzusuna olumlu cevap vermiş ve bu çerçevede idareciye karşı sergilenen sert tutuma işaret eden hadisleri kitabından çıkarmak istemiştir. Fakat bu iddia da yaşadığı dönemde iktidara karşı takındığı tavır sayesinde toplum önderi haline gelmiş Ahmed b. Hanbel gibi bir şahsiyetle uyuzmaz. Zira o idareci ve toplum arasındaki ilişkilerin keyfiyeti ve sıhhati konusunda gerek tavsiyeleri gerekse fiilî tatbikatı ile örnek ve simge haline gelmiştir. Hayatını Hz. Peygamber'in mirası olan hadisleri nakletmeye ve doğru anlaşılmasına hasreden böyle bir şahsiyetin, sırf iktidarla iyi geçinmek adına, sened ve metin itibarıyla usûl problemi olmayan rivayetleri el-Müsned'den çıkartılması emrini vermesi çok da doğru görünmemektedir. Bu konuda yapılan üçüncü yoruma göre Ahmed b. Hanbel'in bu hadise yönelik tavrı, manasının istismara müsait olmasıdır. Nitekim İmam'ın bizzat kendisi, ehl-i bid'attan bazılarının bu hadisi delil getirip iktidara karşı toplumda ayrımcılık yaratacak davranışlara yöneldiğini söylemiştir. Elimizde bu son yorumu güçlendiren başka veriler de vardır. Nitekim o aynı tavır, iktidara karşı silahlı mücadeleyi emreden başka hadisler hakkında da göstermiş; bunların kitabından çıkartılmasını istemiştir. Bu tavrından anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel, zalim idareciye karşı, toplumda kargaşa ve fesada sebep olacak fiilî ve silahlı mücadeleye kalkışılmasını istememektedir. Öyleyse denilebilir ki İmam'ın söz konusu hadisle ilgili tavrı, hadisin özellikle "insanların böyle idarecilerden uzak durması" yönündeki ikinci cümle ile ilgilidir. Zira İmam'ın yaşadığı dönemde Mutezile ve Haricîler gibi bazı gruplar böyle hadisleri delil getirerek toplumda tefrikaya sebebiyet vermişlerdir. Bunu bilen ve bizzat gören İmam, böyle grupların toplumsal birlik karşıtı amaçlarına alet edilebilir düşüncesiyle idarecilere karşı "uzak durmaya çalışmak" gibi basit gibi görünen tepkilere yer veren hadislerin bile kitabından çıkarılmasını istemiştir. Sonuç olarak ifade etmek gerekirse onun bu hadis hakkındaki "diğer rivayetlerle çelişiyor" şeklindeki tavrını, "Müsned'imde oluşturmaya çalıştığım ideal idareci-toplum ilişkisi ile çelişiyor" şeklinde anlamak gerekecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ahmed b. Hanbel, Kureys, el-Müsned, İdare, İdarecilik.

### Giriş

Darb terimi hadis ilminde, bir hadisi kayda geçirirken yazılmaması gereken bir ibarenin yanlışlıkla yazılması halinde onu iptal etmek için başvurulmuş usullerden biridir. Bu işlem söz konusu kısmın üzerine bir çizgi çekmek yahut bazı işaretler koymak suretiyle gerçekleştirilir. Bu çizginin, altında kalan yazının okunmasına imkân verecek şekilde çekilmesi gerekir.

Hadisçilerin zaman zaman başvurduğu bu usûl Ahmed b. Hanbel tarafından da etkin şekilde uygulanmıştır. Hatta eldeki bazı bilgiler onun bir hadisin tamamının üstünü çizdiği yönündedir. Nitekim el-Müsned'de şöyle bir hadis vardır:

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن أبي التياح قال سمعت أبا زرعة يحدث عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: يهلك أمتي هذا الحي من قريش. قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله؟ قال: لو ان الناس اعتزلوهم.

وقال أبي في مرضه الذي مات فيه: اضرب على هذا الحديث، فإنه خلاف الأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، يعني قوله اسمعوا وأطيعوا واصبروا.

Ahmed b. Hanbel'in "Muhammed b. Cafer ← Şu'be ← Ebu't-Tayyâh ← Ebû Zür'a ← Ebû Hureyre" senediyle naklettiği bu hadise göre Allah Rasûlü "Ümmetimi Kureys'ten şu grup helâk edecek" buyurunca oradakiler "(bu durumda) bize neyi emredersin?" diye sormuştur. O da "İnsanlar onlardan uzak durup ayrılısalar!" buyurmuştur. Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, bu hadisten sonra şöyle bir not düşmüştür: "Babam, vefat ettiği hastalığı esnasında bana 'bu hadisin üstünü çiz. Çünkü o, Hz. Peygamber'in hadislerine muhaliftir" dedi. Bununla (Allah Rasûlü'nün 'idarecilere) kulak verip itaat edin ve sabır gösterin' yönündeki hadislerini kastediyordu".

Bu makalede Ahmed b. Hanbel'in üstünü çizdirmek istediği hadis ve bunun gerekçesi üzerinde durulacaktır. Ahmed b. Hanbel'in yaşadığı dönemde insanların ve özellikle ilim adamlarının bakış tarzına etki eden siyasî görüşlere, bunların tarihî sürecine ve ayrıca ulemanın yöneticilerle ilişkilerine, her biri müstakil bir araştırma konusu olduğu ve bir makale hacmini fazlasıyla aşacağı gerekçesiyle, temas edilmeyecektir. Bunun yerine belirlenen amaç doğrultusunda öncelikle Ahmed b. Hanbel'in tenkid sebebinin daha iyi anlaşılması amacıyla söz konusu hadisin sened ve metin yapısı üzerinde durulacaktır. Bu çerçevede İmam'ın söz konusu hadisin kitabından çıkartılmasına gerekçe kıldığı diğer hadisler muhâlif olduğu yönündeki tenkidinin haklılık payı özellikle değerlendirilecektir. Bu bakış açısı, söz konusu hadisle benzer hususlara delâlet eden diğer bazı rivayetlerin de hatırlanmasını faydalı ve hatta gerekli kılmaktadır. Bu nedenle yeri geldiğinde idareci-toplum ilişkisini düzenleyen hadislerle atflar yapılacaktır. Makalede ayrıca Ahmed b. Hanbel'in bu tenkidine getirilen yorumlara da işaret edilecek ve bunların değerlendirilmesi yapılacaktır.

### 1. Hadisin Sened Özellikleri

Bu hadis Ahmed b. Hanbel'e ilaveten Buhârî, Müslim ve Ebû Ya'lâ (öl. 307/919) tarafından da nakledilmiştir.<sup>1</sup> Hadisin bütün senedlerinde ilk dört ravi aynıdır. İsnadların bu

<sup>1</sup> bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *el-Cami'u's-sahih*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır, (b.y.: Dâru Tavki'n-Necat,1422), "Menâkıb", 25; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75), Fiten ve eşrâtü's-sâ'a, 74; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 10/480.



kısmı Ebû Hüreyre (öl. 58/678), Ebû Zür'a (öl. ?)<sup>2</sup>, Ebu't-Teyyâh (öl. 128/745)<sup>3</sup>, Şube (öl. 160/776)<sup>4</sup> isimlerinden oluşmaktadır. Ahmed b. Hanbel hadisi, hocası Muhammed b. Cafer (öl. 193/808)<sup>5</sup> aracılığı ile Şube'den nakletmektedir. Biyografi yazarlarının verdikleri bilgilere göre bütün bu raviler sika olup bizzat Ahmed b. Hanbel de onları tadil etmiş ve *el-Müsne'd* de kendilerinden çok miktarda nakilde bulunmuştur.

Bütün bu bilgilerden anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel'in söz konusu hadisin çizilmesini istemesi, onun sened yapısıyla alakalı değildir. Nitekim İmam'ın kendisi de *قَالَ لَهُ خَلِيفَةُ الْأَخْبِيثِ* diyerek hadisle ilgili problemin *onun diğer hadislerle muhâlefeti* olduğunu söylemiştir.

## 2. Hadisin Metnin Özellikleri ve Delâleti

Hadise yer veren Buhârî, Müslim ve Ebû Ya'lâ gibi müelliflerin zikrettiği metinler şu lafızlarından oluşmaktadır:

يُهِلُّكَ أُمَّتِي هَذَا الْحَيُّ مِنْ فُرَيْشٍ. قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَرَلُوهُمْ

Bu lafızların bütün kaynaklarda aynı oluşu dikkat çekicidir; zira bütün muhaddisler tarafından böyle kelimesi kelimesine aynı metinle nakledilmiş hadis sayısı oldukça azdır. Bu vâkıa, zikri geçen bu müelliflerin elinde bulunan yazılı bir belgeye işaret edebilecek durumdadır.

Dikkat edileceği üzere hadis iki temel husustan bahsetmektedir:

### 2.1. Ümmetin Helâkinin Kureyşli Bir Grubun Elinden Olacağı

Hadiste geçen *helâk* kelimesi, âlimler tarafından *fitnelere maruz kalmak* manasına hamledilmiştir. *Hayy* kelimesi ise *nesil, cemaat, grup, topluluk* manasındadır.<sup>6</sup> Bundan anlaşılan şudur ki Allah Rasûlü, Kureyş hakkında yaptığı bu tanımlama ile onların tamamını değil kendi zamanında mevcut olup ileride idareyi alacak kişileri ve özellikle de bunların gençlerini kastetmektedir. Zira Buhârî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber bu hususu açıkça vurgulamakta ve "Ümmetimin helâki, Kureyşli şu gençlerin elinden olacaktır" buyurmaktadır. Bu hadisi nakleden sahabî ravi Ebû Hüreyre yanında bulunanlara "Eğer istesem onları 'benî fulân, benî fulân' şeklinde isim isim sayarım" demiştir. İlerleyen dönemde iktidarı ele geçiren

<sup>2</sup> İsmi Herim b. Amr veya Ebû Zür'a b. Amr olan bu ravi hakkında geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Basrî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1410/1990), 6/300; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fî el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, (Haydarabad: Dâiratu'l-Meârifil-Osmaniyye, ts.), 8/243; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Maârifil-Nizamiyye, 1326), 12/99. Ahmed b. Hanbel ondan çok miktarda hadis nakletmiştir. Mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/217, 279; 3/114, 131, 151, 211, 212, 270, 419; 4/86.

<sup>3</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/177; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/320-321. Ahmed b. Hanbel de onu *sebtün-sikatün-sikatün* yani *çok güvenilir*dir lafızıyla tanıtır (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/320). Nitekim *Müsne'd*'inde de bu ravinin pek çok hadisine yer vermiştir (mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/201, 311, 327; 2/402, 415, 426, 435).

<sup>4</sup> Şu'be b. el-Haccâc hakkında geniş bilgi için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 4/244; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, (Haydarabad: Dâiratu'l-Mearifil-Osmaniyye, 1393/1973), 6/446; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/338. Ahmed b. Hanbel, Şu'be hakkında *O, ricâlde ve hadis bilgisinde tek başına bir ümmet gibidir* demiş (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/344) ve *Müsne'd*'inde onun pek çok hadisini nakletmiştir (mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/392; 2/84, 295; 3/279, 412; 4/9, 96, 213; 5/427; 6/111, 143).

<sup>5</sup> İbn Hibbân, *Kitâbu's-Sikât*, 9/50; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/96. Bu hocası hakkında Ahmed b. Hanbel de *sadûktur* ve Şu'be *hadisleri konusunda güvenilir bir ravidir* değerlendirmesini yapmış (bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 9/97) ve *Müsne'd* de ondan çok sayıda hadis nakletmiştir (mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/240; 2/45, 298, 301, 456, 480).

<sup>6</sup> Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Kurtubî, *el-Mufhim limâ eşkele min telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muh-yiddin Dîb Misto, (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996), 7/254.

## 978 | Hüseyin Kahraman, Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ...

Şam'da devlet kuran Mervanogulları'ndan (Emeviler) bazı idarecilerin genç ve tecrübesiz olduğu görülmüştür. Bunun üzerine Ebû Hüreyre'den bu hadisi dinleyenler "Belki de (hadiste kastedilen o) gençler bunlardır" demiştir.<sup>7</sup>

Esasen Kureyşin daha doğrusu bu kabileye mensup bazı gençlerin, toplumu ifsat edeceklerine dair başka hadisler de vardır. Genel itibarıyla "Ümmetin helakinin, Kureyş'e mensup bazı gençler eliyle olacağına" işaret eden bu rivayetler, mana ile nakilden kaynaklanan bazı küçük farklara sahiptir. Bu bağlamda mesela *ümmet* yerine *Arab*, *ugaylime* (gençler) yerine *gilme* veya *fitye*, helâk yerine *fesâd* kelimeleri kullanılır. Ya da *süfehâ*, *ümerâ* ve *rüesâ* ifadeleri eklenir. Fakat her durumda helâk veya fesat, Kureyş'in bu kesimlerine izafe edilir. Bu rivayetlerden bazıları şöylece sıralanabilir:

إِنَّ هَلَاكَ أُمَّتِي أَوْ فَسَادَ أُمَّتِي رُؤْسُ أُمَّرَاءِ أَعْلِمَةَ سَفَهَاءَ مِنْ قُرَيْشٍ

"Ümmetimin helaki (veya fesadı) Kureyşli bazı yöneticiler ve sefih gençler eliyle olacaktır",<sup>8</sup>

هَلَاكَ أُمَّتِي عَلَى رُؤْسِ عُلَمَاءِ أُمَّرَاءِ سَفَهَاءَ مِنْ قُرَيْشٍ

"Ümmetimin helâki Kureyş'ten bazı sefih ve genç idareciler eliyle olacaktır".<sup>9</sup>

إِنَّ فَسَادَ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ أَعْلِمَةَ سَفَهَاءَ مِنْ قُرَيْشٍ

"Ümmetimin fesadı Kureyşli bazı sefih gençler eliyle olacaktır".<sup>10</sup>

هَلَاكَ أُمَّتِي عَلَى يَدِ عُلَمَاءِ مِنْ قُرَيْشٍ

"Ümmetimin helaki, Kureyş'ten bazı gençlerin elinden olacaktır".<sup>11</sup>

إِنَّ هَلَاكَ الْعَرَبِ بِيَدَيْ فِتْنِيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ

"Arapların helaki Kureyş'ten bazı gençlerin elindedir".<sup>12</sup>

يَجْرِي هَلَاكَ هَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى يَدَيْ أَعْلِمَةَ مِنْ قُرَيْشٍ

"Bu ümmetin helaki, Kureyşli bazı gençler sebebiyle olacaktır".<sup>13</sup>

إِنَّ هَلَاكَ الْعَرَبِ عَلَى يَدَيْ عُلَمَاءِ مِنْ قُرَيْشٍ

<sup>7</sup> Hadisin merfû kısmı "هَلَاكَ أُمَّتِي عَلَى يَدَيْ عُلَمَاءِ مِنْ قُرَيْشٍ" şekildedir. Buhârî, "Fiten", 3.

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/299; 4/485. Şuayb el-Arnâvût'un talikte belirttiğine göre rivayetlerden ilki senedde bulunan Mâlik b. Zalim'in meçhul oluşu sebebiyle zayıf; ikincisi ise sahihtir.

<sup>9</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/328. Şuayb el-Arnâvût'un talikte belirttiğine göre bu rivayetin senedi, Mâlik b. Zalim'in meçhul oluşu sebebiyle zayıftır.

<sup>10</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/304, 485. Şuayb el-Arnâvût'un talikte belirttiğine göre rivayet sahihtir. Rivayet için ayrıca bk. Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin, (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/244; Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Atekî el-Bezzâr, *Müsned*, thk. Âdil b. Sa'd (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009), 16/147; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *Sahih*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 15/107; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberanî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc (Beirut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1405/1985), 1/334.

<sup>11</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/324. Şuayb el-Arnâvût'un talikte belirttiğine göre rivayetin isnadı sahihtir ve Buhârî'nin şartlarına uymaktadır. Ravileri de, Amr b. Yahyâ, dışında, Buhârî ile Müslim'in ricalindedir. Amr b. Yahyâ ise Buhârî ravileri arasında yer alır. Rivayet için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri Hâkim, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 4/572.

<sup>12</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/377, 536. Şuayb el-Arnâvût'un talikte belirttiğine göre rivayet *hasen* seviyesindedir. Senedde *racul* şeklinde müphem bırakılan ravinin ismi ise Yezîd b. Şürey el-Amirî'dir.

<sup>13</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/520. Bir önceki rivayetin senedinde ismi *racul* şeklinde müphem bırakılan ravinin ismi bu rivayette *Yezîd b. Şüreyk* şeklinde açık olarak zikredilmektedir.

"Arapların helaki Kureyşli bazı gençlerin eliyledir".<sup>14</sup>

Bu noktada asıl dikkat çekici husus, burada zikrettiğimiz hadislerin tamamının bizzat Ahmed b. Hanbel tarafından da nakledilmiş olmasıdır. Zira bu durum İmam'ın, ümmetin helâki ile Kureyş arasında bağ kuran hadisler nakletmekte bir beis görmediğine delâlet eder. Cenâb-ı Peygamber'in Kureyş hakkındaki bu tespiti ayrıca "Kureyş hakkındaki korkum ancak kendilerindedir" şeklinde de dile getirilmiştir ki, bu hadisi nakleden müellifler arasında yine Ahmed b. Hanbel de bulunmaktadır.<sup>15</sup>

Bu cümlelerin bir diğer unsuru olan *çocukların veya gençlerin* idaresi hususu da başka hadislerde konu edilmiş; Allah Rasûlü bundan Allah'a sığınmış veya sığınılmasını tavsiye etmiştir. Allah Rasûlü bu tavsiyesini "Zira eğer onlara itaat ederseniz siz helâk olursunuz, isyân ederseniz onlar sizi helâk ederler" uyarısıyla sonlandırır.<sup>16</sup> Bu problemlî dönem tarih veren rivayetler de vardır. Bu hadise göre "70/689 yılı başından ve çocukların idaresinden Allah'a sığınmak gerekmektedir".<sup>17</sup> Hatta bazı rivayetlerde tarih yanında bu kişilerin bazı vasıflarına da işaret edilir: "60/697 yılından sonra öyle bir nesil gelecek ki namazı zayıf edip şehvetlerine tabi olacaklar. Bunlar Gayyâ çukuruna atılacaklardır. Sonra başka bir nesil gelir ki bunlar Kur'ân okurlar (ama okudukları Kur'ân) boğazlarından aşağı (kalplerine) inmez. Zaten Kur'ân'ı üç grup okur: Mümin, münafık ve fâcir".<sup>18</sup>

Bu son hadisin Ahmed b. Hanbel tarafından nakledilmiş olması özellikle önemlidir. Zira tüm bu rivayetler metin ve muhteva itibariyle, araştırma konumuz olan ve Ahmed b. Hanbel'in "diğer hadislerle muhaliftir" şeklinde tenkit ettiği hadisle uyum içinde görünmektedir.

Diğer taraftan son iki hadisin sahabî ravisi olan Ebû Hüreyre'nin de "artık iyice yaklaşmış bulunan şu şerden, çocukların idareciliğinden Arapların çekeceği var. Zira eğer insanlar onlara itaat ederse (bu idareciler) onları ateşe atarlar, yok isyan ederlerse boyunlarını vururlar" demektedir.<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel'in naklettiğine göre Ebû Hüreyre bunun sebebini *hevalarına göre hüküm vermelerine* bağlamaktadır.<sup>20</sup> Hatta o, *Allahım! Beni 60/679 yılı başına ulaştırma* diye dua etmektedir. Kendisine *o tarih nedir?* diye sorulunca *çocukların idarecilik yaptığı dönem* şeklinde cevap vermiştir.<sup>21</sup> Nitekim Allah onun bu duasını kabul etmiş, 58/678 yılında vefat eden Ebû Hüreyre, Yezîd'in (öl. 64/683) iktidarına ulaşamamıştır.<sup>22</sup>

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/377, 536. Şuayb el-Arnâvût'un talikte belirttiğine göre rivayet "hasen" seviyesindedir. Senedde "racul" şeklinde müphem bırakılan ravinin ismi ise Yezîd b. Şürey el-Amirî'dir. Bu rivayet için ayrıca bk. Ebû Amr Osman b. Saîd Dârimî, *es-Sünenü'l-vâride fî'l-fiten ve gavâiluhâ ve's-sâ'atu ve eşrâtihâ*, thk. Rızaullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1416) 2/471.

<sup>15</sup> "لا أخشى على قریش إلا أنفسها". Hadisin "أخف" yerine "أخشى" gibi mana ile nakilden kaynaklanan küçük farklarla rivayetleri için bk. Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 3/475; 4/66; 5/379; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, el-Mu'cemu'l-kebir, thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefi (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 18/240. Şuayb el-Arnâvût'un belirttiğine göre rivayet İmrân b. Husayn ed-Dabbî'nin, hadisi aldığı kişiyi tam ismiyle değil "زجل" veya "أعرابي" şeklinde meçhul zikretmesi sebebiyle zayıftır.

<sup>16</sup> Dârimî, *es-Sünenü'l-vâride*, 2/474. Benzer bir rivayet için bk. Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/355.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 2/355. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre senedde yer alan Ebû Sâlih'in meçhul olması sebebiyle bu rivayetin isnadı zayıftır. Rivayet için ayrıca bk. Bezzâr, *Müsned*, 16/249. Burada rivayet "Allah Rasûlü... sığınır" şeklinde O'nun sözü değil fiili olarak nakledilmiştir. Meçhûl olduğu söylenen Ebû Sâlih bu rivayette de bulunmaktadır.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, el-*Müsned*, 3/38. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre bu rivayetin senedi hasendir. Hadis için ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-avsaf*, thk. Târik b. Avzullah (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.) 9/131; Hâkim, *Müstedrek*, 2/406; 4/590.

<sup>19</sup> Abdullah b. Muhammed el-Absî İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 7/461.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî. Kitâbü'z-Zühed, nşr., Muhammed Abdüsselam Şahin. (Beyrut: Dâr'ul- Kütübü'l-İlmiyye, 1420), 181.

<sup>21</sup> Taberânî, , 2/105.

<sup>22</sup> Ebu'l-Fa'dl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 1/76.

## 980 | Hüseyin Kahraman, Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ...

Bu hadis, Hz. Peygamber'in verdiği gayba dair bilgilerden ve dolayısıyla mucizelerinden addedilmiştir.<sup>23</sup> Mesela İbn Hacer'e (öl. 852/1448) göre Ebû Hüreyre'nin dedikleri ayıyla vâki olmuş ve 60/679 yılında Yezîd b. Muâviye'nin iktidara gelmesiyle hadiste kastedilen o gençlerin dönemi başlamıştır. Çünkü Yezîd iktidara geldikten sonra özellikle büyük şehirlerin idaresine yaşlı ve tecrübeli kişileri değil aksine kendi akrabasından genç ve tecrübesiz kimseleri atamıştır.<sup>24</sup> Bu gençler yaşlarının küçüklüğü, tecrübesizlikleri, dinin emirlerine ilgisizlikleri, sadece kendi hevâlarına göre tasarruflarda bulunmaları, özellikle de mülk konusundaki aşırı istekleri ve bu uğurda savaşı göze almaları nedeniyle idare açısından bazı problemlere sebep olacaktırlar. Böylece toplum içinde fitnelere artacak, halkın yaşam tarzı fesada uğrayacaktır.<sup>25</sup>

Bu grubun yönetim tarzı sebebiyle fitnelere maruz kalacaklar da ümmetin tamamı değildir. Aksine kendilerine işaret edilen bu Kureyşli grubun devrinde yaşayan Müslümanlar kastedilmektedir.<sup>26</sup>

### 2.2. Hz. Peygamber'in Bu Gruptan Uzak Durulmasını Tavsiye Etmesi

لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَرَلُوهُمُ şeklindeki bu ifade âlimlerin büyük çoğunluğu tarafından Allah Rasûlü'nün bir temennisi veya tavsiyesi olarak anlaşılmıştır. Buna göre Cenâb-ı Peygamber bu dönemi yaşayan Müslümanların bahsi geçen yöneticilerden uzak kalmasını istemekte veya bunu tavsiye etmektedir. Bu talep veya temenni, zalim idarecileri ikrar etmekle birlikte onlara karşı huruca (silahlı mücadeleye) kalkılmaması ve onlardan sâdir olan kötü eylemlerden yüz çevrilmesi gerektiği konusunda bir delildir.<sup>27</sup> Nitekim Allah Rasûlü böyle yöneticilerin durumlarını haber vermekle yetinmiş fakat onlara karşı hurucu veya savaşılmamasını emretmemiş, aksine uzak durulmasını salık vermiştir. Bu durumda yapılacak en iyi şey, kişinin dinini bu fitne ortamından uzak tutmaya çalışmaktır.<sup>28</sup> Hadiste geçen bu ifadede, günahların açıkça işlenmeye başladığı toplumlardan göç etmenin müstehap olduğu da çıkarılabilir. Zira neticede helâke götürececek fitnelerin sebebi, günahların açıkça işlenmeye başlamasıdır.<sup>29</sup> Böyle anlaşıldığında ifade, Allah Rasûlü'nün söz konusu iktidarla silahlı mücadele edilmemesi yönünde bir çağrısı haline gelmektedir.<sup>30</sup>

Ulemâ tarafından takdir edilen bu manaya rağmen Ahmed b. Hanbel onlar gibi düşünmemekte; hadiste geçen *itizâl* yani *uzak durma* eylemini oğlu Abdullah'ın yaptığı yoruma göre, اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا وَاصْبِرُوا şeklindeki (*söz konusu idarecilere*) *kulak verip itaat edin ve sabır gösterin tarzındaki hadislere* muhalif görmektedir.<sup>31</sup>

<sup>23</sup> Nitekim Buhârî'nin bu hadisi naklettiği bâbın başlığı da "علامات النبوة في الإسلام" yani "İslâm Döneminde Nübüvvetin Alâmetleri" şeklindedir (bk. "Menâkıb", 25). Beyhakî de bu hadisi "Allah Rasûlü'nün 60/679 Yılından Sonra Kureyşten Bazı Gençler Eliyle Ortaya Çıkacak Fitnelere Haber Vermesi Bâbı" altında zikreder ve başlığa "Dediği Gibi de Olmuştur" ilavesinde bulunur (bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli aâhibi's-şer'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405), 6/464. Aynı görüş için ayrıca bk. Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1392), 18/41; Ebû Hafis Ömer b. Ali el-Mısırî İbnü'l-Mulakkîn, *et-Tavzih li şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh* (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 20/188.

<sup>24</sup> bk. Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalanî İbn Hacer, *Fethü'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379), 13/10.

<sup>25</sup> Kurtubî, *el-Mufhim*, 7/254; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 13/10.

<sup>26</sup> Kurtubî, *el-Mufhim*, 7/254.

<sup>27</sup> Kurtubî, *el-Mufhim*, 7/254.

<sup>28</sup> Ebu'l-Fadl İyâz b. Musa el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlu'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Mısır: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 8/460; İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 13/10.

<sup>29</sup> İbn Hacer, *Fethü'l-bârî*, 13/10

<sup>30</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Endelûsî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 3/36; Ebu'l-Ferec Abdurahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997), 1/975.

<sup>31</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/301.

### 3. Ahmed b. Hanbel'in Mezkûr Hadisi Kitabından Çıkarma Sebebi İle İlgili Düşünceler

Ahmed b. Hanbel'in hadisin üstünün çizilmesi ile ilgili bu tavrı ve buna gösterdiği gerekçe, daha sonra gelen âlimler tarafından çeşitli şekillerde yorumlanmıştır.

#### 3.1. Hadisin Şâz Olduğu Düşüncesi

Şâz; "sika bir ravinin, diğer sika ravilere veya kendisinden daha sika olan bir raviye aykırı olarak rivayet ettiği hadis" manasındadır<sup>32</sup> ki, böyle nakledilmesi bir rivayetin sahih olmasına engel sayılmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in söz konusu hadisi kitabından çıkarmak istemesini, onun şâz olmasına bağlamak en doğrusu görünmektedir. Zira bu tespit İmam'ın bizzat kendisine aittir ve yoruma gerek bırakmıyor gibidir. Nitekim söz konusu hadis hakkında onun bu tespitini tekrarlayan çok sayıda âlim vardır. Sözgelimi *el-Müsned*'in özelliklerini anlatmayı amaçlayan eserinde Ebû Mûsa el-Medîni (öl. 581/1185) İmam'ın söz konusu tavrını "metin tenkidine" yormakta ve "isnadındaki ravileri sika olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel, metni meşhur hadislerle muhalif olan (şâz) rivayetlerin üstünün çizilmesini emretmiştir" demektedir.<sup>33</sup> İbnü'l-Cevzî'ye (öl. 597/1200) göre bu Ebû Hüreyre hadisi, diğer hadislerle çeliştiği için Ahmed b. Hanbel tarafından sâbit (sahih) bulunmamıştır. Bu durum, ravilerden kaynaklanan bir vehme hamledilebilir.<sup>34</sup> Aynı husus Tâceddin es-Sübkî (öl. 771/1370)<sup>35</sup> ve Sââtî (öl. 1378/1958) tarafından da dile getirilmiş; Ahmed b. Hanbel'in metin konusundaki ihtiyatının şiddetine hamledilmiştir.<sup>36</sup> Çağdaş ilim adamlarından Mehmed Said Hatiboğlu'na göre de Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı "hadisin sahih olmadığına" işaret etmektedir. Fakat Hatiboğlu bu örneği çok farklı bir hususa daha delil saymaktadır:

"Konumuz bakımından bizi burada ilgilendiren husus, Buhârî ve Müslim'in aynı isnad ve metinle *Sahih*'lerine almış oldukları bir rivayeti, kendilerine hocalık da yapmış Ahmed b. Hanbel gibi bir fıkıh mezhebi imamı büyük muhaddisin kendi *Müsned*'inden attırıyor olmasıdır. Yani Buhârî ve Müslim'ce sahih sayılmış bir hadis, İmam-ı Ahmed'ce şâz bir rivayettir...<sup>37</sup> Bu keyfiyet, isnadı söz götürmez olan her hadisin, mutlaka sahih olması gerektiğini, otoritesi müsellem bir muhaddisin tatbikatıyla gözler önüne sermektedir."<sup>38</sup>

Hatiboğlu'nun bu bağlamda dikkat çektiği bir başka husus ise Ahmed b. Hanbel'in sahih olmadığı için *Müsned*'inden çıkartılmasını istediği bu hadisin aynı zamanda Buhârî ve

<sup>32</sup> Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî, İbnü's-Salâh, 'Ulûmu'l-hadis, thk. Nureddin İtr, 1 cilt (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 76.

<sup>33</sup> bk. Ebû Mûsa Muhammed b. Ömer el-İsfahânî el-Medîni, *Hasâisu Müsnedi'l-İmâm Ahmed* (Beyrut: Mektebetü't-Tevbe, 1410/1990), 18.

<sup>34</sup> İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil*, 1/975.

<sup>35</sup> Tâceddin Abduevhâb b. Takıyyiddîn es-Sübkî, *Tabakâtu's-şâfiyyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Beyrut, 1413), 2/33.

<sup>36</sup> bk. Ahmed b. Abdurrahman Bennâ Sââtî, *el-Fethu'r-rabbânî li tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî* (Beyrut: Dâru lhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/9.

<sup>37</sup> Prof. Dr. Mehmed Sait Hatiboğlu sözlerine devamla şöyle demektedir: "Bu âlime (Muhammed b. Ömer el-Medîni) göre de Buhârî ve Müslim'de mevcut bu hadis şâz değerindedir. İbnü's-Salâh'a göre ise sahih hadis, şâz olmayan hadistir. Bu durum, İbnü's-Salâh'ın mezkûr hadisin maruz kaldığı bu muameleden habersiz olduğunu da göstermektedir". bk. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, 10/1-4, 10; Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri* (Ankara: Otto Yay., 2012), 110-111.

Hatiboğlu aynı hususu çeşitli konuşmalarında da hatırlatmakta, bunun çok misali olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Anadolu İlahiyat Akademisi seminerlerinde yaptığı bir konuşmada (11.11.2017) şöyle demektedir: "Tetik ettim 'at!' dediği bu hadis hem Buhârî'de hem Müslim'de, hem isnaden hem metnen aynen var... Bu ne demek? İmam-ı Buhârî, Ahmed b. Hanbel'in talebesi. Müslim kezâ öyledir. Onların sahih saydığı bir hadisi 'at!' diyor İmam-ı Ahmed. Buna benzer çok misalleri var. Buradan nereye geliyoruz: Bu sahihlik damgası isnada göre verilmiş bir hükümdür. İsnadda tenkid götürün bir taraf yoksa onu sahih kabul etmişler".

<sup>38</sup> bk. "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureyşiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1973/23, 196 (313 nolu dipnot).

## 982 | Hüseyin Kahraman, Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ...

Müslim tarafından nakledilmiş olmasını meşhur musteşrik Goldziher'den (öl. 1850/1921) öğrenmiş olmamızdır:

"... Bizim usul-i hadis kitaplarında olmayan bir meseleyi bize Goldziher öğretiyor... Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bir ibare var. Oğlu Abdullah anlatıyor: 'Babam bana şu hadisi *Müsned*'imden çıkar, at (اضرب على هذا الحديث). Çünkü öteki hadislere muhaliftir'. Şimdi Tayyib (Ökiç) hocamın bize öğrettiği şey. Goldziher'in bir makalesinden öğrenmiş ki Ahmed b. Hanbel bunu *Müsned*'de söylüyor. Baktık, gördük; evet doğru. Böyle yazıyor. Hiçbir usul-i hadis kitabında bu misal yoktur; böyle bir hâdise yoktur. Acaba Şuayb (el-Arnaût) hoca bu hadisten bahsediyor mu? Çünkü bu hadisin önemi şurada: Bu hadis hem Buhârî'de hem Müslim'de, hem isnaden hem metnen aynen var. O zaman 'Buhârî ve Müslim'de olan her hadis sahihtir' demenin âlemi var mı? Ahmed b. Hanbel hem Buhârî'nin hem de Müslim'in hocası. Yok böyle bir şey. Fakat ben bu hadiseyi kimden öğrenmişim! Hocamızın telkiniyle Goldziher'den öğrenmişim. Bu ayıp değil midir? Bunun ne kadar misali vardır..."<sup>39</sup>

Ahmed b. Hanbel'in bu hadis hakkındaki tavrı gerçekten Ignaz Goldziher'in de dikkatini çekmiştir. Goldziher, İmam'ı *isnad kritiğinin (el-cerh ve't-ta'dil) en eski otoritelerinden birisi kabul edilir* şeklinde tanıttıktan sonra *onun hadis tenkidinin genel itibariyle isnada yönelik olduğunu* söylemekte ardından da ismini vererek *Hasâisu Müsnedi'l-İmâm Ahmed* yazarı Ebû Musa el-Medîni'nin, yukarıda zikrettiğimiz yorumuna işaret etmektedir. Buna göre Ahmed b. Hanbel "... ölüm döşegindeyken bile oğluna, *Müsned*'e alınmış bir hadisi, isnadına yönelik bir şüpheden dolayı değil, bilakis içeriğinin başka rivayetlerle çeliştiğini düşündüğü için eserden silinmesini emretmiştir".<sup>40</sup> Goldziher'e göre Ahmed b. Hanbel'in bir hadisi metninden dolayı tenkid etmesi istisnâ bir durumdur.<sup>41</sup>

Hatiboğlu'nun *Goldziher'den öğrendik* dediği husus, *Ahmed b. Hanbel'in Müsned'inde yer alan bir hadisin buradan çıkartılmasını istemesi ise*, yukarıda naklettiğimiz üzere o, *bunları Ebû Musa el-Medîni'den hareketle* söylemiştir. Ondan öğrendiğimiz şey, *Ahmed b. Hanbel'in çizilmesini istediği hadisin Buhârî ve Müslim tarafından da nakledilmiş olması ise* görebildiğimiz kadarıyla mesela İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1200) aynı hususu Goldziher'den çok daha önce tespit etmiş durumdadır. Nitekim o, *Ahmed b. Hanbel'in bu hadisin çizilmesini istediği* bilgisini verdikten sonra şöyle demektedir:

... قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: الْأَحَادِيثُ خِلافَ هَذَا، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "اسْمَعُوا وَأَطِعُوا". قُلْتُ: فَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ حَدِيثَ أَبِي هُرَيْرَةَ لَمْ يَثْبُتْ عِنْدَ أَحْمَدَ وَإِنْ كَانَ قَدْ أُخْرِجَ فِي الصَّحِيحَيْنِ...

"Ahmed b. Hanbel diğer hadislerin bunun hilâfına olduğunu söylemiştir. Zira Allah Rasûlü '(idarecilere) kulak ver ve itaat et' buyurmuştur. Bana göre bu durum, Ebû Hüreyre hadisinin, her ne kadar *Sahîhayn*'da nakledilmiş bile olsa, Ahmed tarafından sâbit (sahih) olmadığına delâlet etmektedir".<sup>42</sup>

Hatiboğlu'nun işaret ettiği *Ahmed b. Hanbel'in, Buhârî ile Müslim'in hocası olduğu bilgisi* ise doğrudur.<sup>43</sup> Ancak malum olduğu üzere hadislerin sıhhat tespiti, az veya çok göreceli hususlar barındırır yani ichtihâdîdir. Bir hocanın herhangi meselede yaptığı içtihadın, öğrencileri tarafından taklit edilmesi, her zaman beklenen bir durum değildir. Özellikle söz konusu

<sup>39</sup> Mehmed Sait Hatiboğlu, İslam Düşünce Enstitüsü'nün (İDE) 2019-20 dönemi açılış dersinde bu tespitin kaynağının Goldziher olduğuna işaret etmektedir. (Videonun tamamı için bk. İslam Düşünce Enstitüsü, "İDE Akademi yeni Dönem Açılış Dersi" *YouTube* (22 Ekim 2019), 00:25:00-00:30:00.

<sup>40</sup> bk. Ignaz Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller" (çev. Hüseyin Akgün), *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/Haziran, 95. Bu makalenin aslı Goldziher tarafından "Neue Materialien zur Litteratur des Ueberlieferungswesens bei den Muhammedanern" ismiyle *ZDMG* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft) dergisinde (1896/50, 465-506) yayımlanmıştır.

<sup>41</sup> bk. Goldziher, "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller", 96.

<sup>42</sup> İbnü'l-Cevzî, *Keşfu'l-müşkil*, 1/975.

<sup>43</sup> Nitekim Buhârî ile Müslim'in Ahmed b. Hanbel'den hadis rivayeti konusunda yapılan bir araştırmaya göre Buhârî *Şahîh*'inde Ahmed'in 2 rivâyetine doğrudan, 1 rivâyetine ise hocası vasıtasıyla yer vermiştir. Buhârî ayrıca onun bir hadis ile ilgili değerlendirmesini de nakletmiştir. Müslim ise *Şahîh*'inde İmam'dan 20 hadis ve bu hadislerden iki tanesiyle alakalı kısa açıklama rivâyet etmiştir. bk. Üzeyir Durmuş, "Ahmed b. Hanbel'den Rivâyet Edilen Sahîhayn Hadislerinin Müsned'deki Rivâyetlerle Mukâyesesi", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/2, 2018/Ağustos, 390.

öğrenciler Hadis alanındaki üstünlükleri ve maharetleri bütün ümmet tarafından ittifakla kabul edilmiş Buhârî ve Müslim gibi isimler ise bu ihtimâl daha da zayıftır. Kaldı ki herhangi bir alandaki öğrencilerin hocalarını geçip ondan daha mahir hele gelmesi de mümkündür.

Diğer taraftan İmam'ın bu hadisi kitabından çıkarmak istemesini, sırf şâz oluşuna yani öteki hadislerle çelişmesine bağlamak da çok doğru görünmemektedir; zira metin bir bütündür; bir kısmının şâz iken bir kısmının sahih olması mümkün değildir. Gerçi şâz addedilen kısmın, sahih metne raviler tarafından eklenmiş bir ibare yani idrâc olması da mümkündür. Fakat ne Ahmed b. Hanbel'in kendisi ne de bu hadis hakkında yorum yapan herhangi bir ilim adamı böyle bir tespitte bulunmamıştır. Buna rağmen *Müsned*'inde naklettiği diğer pek çok hadisten anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Hanbel'in bu rivayetle alakalı problemi, onun özellikle ikinci cümlesi yani zalim yöneticilere karşı takınılacak tavır sadedinde işaret edilen "onlardan uzak durulması tavsiyesi" ile ilgilidir. Bu hususa aşağıda ayrıntısıyla değinilecektir.

### 3.2. Dönemin Yönetimiyle İyi Geçinme Düşüncesi

Mehmed Said Hatiboğlu, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan, yukarıda zikrettiğimiz *hadisin şâz olması* ile ilgili bilgileri naklettikten sonra şöyle demektedir:

"Ahmed ibn Hanbel'in zalim Müslüman idarecilere karşı şiddetten uzak bir itaat ve sabır gösterilmesini tavsiye eden hadisleri benimsemiş olduğunu bilenler, Emevî idaresine karşı vaktiyle pek çok âlimin aldığı sert tutumu onun tasvib etmeyeceğini, kendisinin de, Abbasilerin zalimlerine karşı aynı çekingen davranış göstermekten geri kalmayacağını kolayca tahmin edebilirler. Nitekim de öyle olmuştur".

Hatiboğlu hemen sonra aynı hadisin Buhârî ve Müslim tarafından da aynı isnad ve metinle nakledildiğini hatırlatır.<sup>44</sup>

Dikkat edilirse Hatiboğlu, Ahmed b. Hanbel'in söz konusu tavrını yorumlarken evvel emirde onun iktidara karşı takındığı "itaat ve sabra" atıfta bulunmakta, meselenin Hadis ilmi açısından değerlendirilmesine ise daha sonra geçiş yapmaktadır. Bu tavrından öyle anlaşılıyor ki Hatiboğlu, doğrudan olmasa bile dolaylı olarak, İmam'ın söz konusu hadisi kitabından çıkarmasını *iktidârla arasının bozulması endişesine* bağlamaktadır.

Aynı yaklaşım Mehmet Emin Özafşar tarafından da ortaya konmuştur. Özafşar, halife Mutevekkil'in kendi döneminde (232-247/846-861) ulemaya karşı yumuşama politikası gütmeye başladığını vurguladıktan sonra sözlerine şöyle devam etmektedir: "... Buna Ahmed ibn Hanbel'in siyasal otoriteye karşı tavrı takınmaya teşvik eden hadislerin, Müsned'inden çıkarılması emrini vermesi de eklenince hadisçilerin siyasal otoriteyle uzlaşma arzularının ne kadar had safhada olduğu ortaya çıkar..." Özafşar, bu tespitine bir kaynak göstermek veya örnek vermek yerine tam bu noktada düştüğü bir dipnotla okuyucuyu M. Said Hatiboğlu'nun bir yazısına yönlendirir.<sup>45</sup>

İdareci ve toplum arasındaki ilişkilerin keyfiyeti ve sıhhati konusunda gerek tavsiyeleri gerekse fiilî tatbikatı ile örnek ve simge haline gelmiş, bu alanda geniş kitlelere yön vermiş Ahmed b. Hanbel gibi bir şahsiyetin, sırf iktidârla arası bozulmasını diye *onlara karşı tavır takınmaya teşvik eden hadislerin Müsned'inden çıkartılması emrini vermesi* çok da doğru görünmemektedir. Zira bu yorum öncelikle, aşağıda ayrıntısıyla değinileceği üzere, zalim idarecilere karşı *sınırları belli* tavırların gösterilmesini emreden hadisleri bizzat kendi kitabında naklediyor olması ile çelişecektir. Kaldı ki, bu tavrın en güzel örneğini Mihne olayında Abbasî

<sup>44</sup> bk. Hatiboğlu, *Hadis Tedkikleri*, 110.

<sup>45</sup> bk. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 62. Bu yazı Hatiboğlu'nun *İslâmî Araştırmalar* dergisinin Hadis-Sünnet Özel Sayısı'nda (10/1-4) yayınlanan "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri" isimli makalesidir (bk. 1-14). Özafşar'ın atfı yaptığı yerde Hatiboğlu, yukarıda da zikrettiğimiz üzere, öncelikle Ahmed b. Hanbel'in iktidarla ters düşme çabasından bahsetmekte daha sonra da sözü hadisin şâz oluşuna getirip aynı rivayetin Buhârî ve Müslim tarafından nakledilmiş bulunmasından bahsetmektedir. Hatiboğlu'nun buradan çıkardığı sonuç "Böylece III. asırda bu hadisin makbuliyeti üzerinde bir icmâdan bahsetmek de mümkün olmamaktadır" şeklindedir (10).

### 984 | Hüseyin Kahraman, Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ...

İktidarına karşı bizzat kendisi sergilemiştir. Malum olduğu üzere onun, iktidarın bütün baskılarına rağmen *Kur'ân mahluk değildir* demiş olması, toplumun ana kitlesi yani cemaat tarafından benimsenmiş iktidâr karşıtı bir "tavır" konumundadır. Onun bu tavrı zalim idareciye karşı sergilenmesi gereken örnek bir tutum olarak anlaşılmaktadır.

#### 3.3. Manasının İstismara Müsait Bir Hadis Olduğu Düşüncesi

Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbu'l-Vera'* isimli eserinin ravisi olan Ebû Bekir el-Mervezî'nin (öl. 275/888)<sup>46</sup> anlattığına göre İmam'a Ebû Hüreyre tarafından nakledilen *لَوْ أَنَّ النَّاسَ اعْتَرَلُوهُمْ* yani *keşke insanlar onlardan uzak dursalar* hadisi sorulunca *هُوَ خَدِيثٌ رَدِيءٌ* şeklinde cevap vermiş ve bu tenkidinin sebebini de *bu Mutezilîler Cuma namazının terki konusunda bu hadisi delil getiriyorlar* şeklinde açıklamıştır.<sup>47</sup>

İmam'ın gerekçelendirmesine bakarak *رَدِيءٌ* kelimesini *kötü, merdûd* şeklindeki sözlük manasının dışına çıkıp *yanlış yoruma müsait* veya *farklı yorumlara meydan veren* şeklinde tercüme etmek daha doğru olacaktır. Burada hadisin "Ümmetimi Kureys'ten şu grup helâk edecek" şeklindeki ilk kısmının değil aksine onlara karşı alınacak tedbir sadedinde ifade edilen *uzak durma* bölümünün söz konusu edilmesi, İmam'ın tavrının hadisin sıhhati ile ilgili olmadığına delâlet edebilecektir. Diğer taraftan burada Ahmed b. Hanbel, hadis hakkındaki tenkidini onun şâz olmasına değil manası ile ilgili bir ayrıntıya bağlamış durumdadır.

Hadise farklı mana yüklemenin olumsuz durumlar doğuracağı ile ilgili bir yorum da *Müsned* muhakkiki Ahmed Muhammed Şâkir'den (öl. 1892-1958) gelmiştir. Ona göre İmam'ın, hadiste geçen *الاعتزال* ifadesinin *onlara karşı çıkıp savaşmak* manasına hamledilmesinden çekinmiş olması mümkündür. Zira iktidara karşı tertip edilecek bir hurûc toplumda ciddi fesada sebep olur. Hâlbuki burada zikri geçen *itizâlden* kasıt, kişinin dini hakkında ihtiyatlı davranması, sözü geçen idarecilerle birlikte fesada sebep olacak vesilelere dalmaması, dinini böyle fitnelere uzak tutmaya çalışmasıdır.<sup>48</sup>

*Müsned*'in bir başka muhakkiki Şuayb el-Arnaût (1928-2016) da, hadise düştüğü dipnotta Ahmed Muhammed Şâkir'in (1892-1958) yukarıda arz ettiğimiz sözlerini ona izafe ile aynen tekrarlamıştır.<sup>49</sup>

Ahmed b. Hanbel'in hadislerdeki illetleri tespit metodu üzerinde çalışan çağdaş araştırmacılar Beşîr Ali Ömer'in yorumu da bu yöndedir. Ona göre İmam'ın, üstünü çizilmesini istemesi, bu hadisi zayıf addetmesinden dolayı değildir. Aksine, bazı insanların manasını anlamayıp iktidâra karşı şiddet içeren bir muhalefet sergileyeceğinden korktuğu için *nakledilmesini* nehyetmek istemiştir. Zira Ahmed b. Hanbel, sultana karşı *huruca* hamledilebilecek hadislerin nakledilmesini genel olarak kerih görmektedir.<sup>50</sup>

#### Değerlendirme

Elimizde bu son yorumu güçlendiren bazı veriler vardır. Nitekim İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgiye göre İmam, sözgelimi şu rivayeti de devleti yönetenlere itaati emreden hadislerle muhâlif bulmuş ve bu sebeple üstünün çizilmesini istemiştir:

<sup>46</sup> Ahmed b. Hanbel'in yakın ve önde gelen öğrencilerinden olan Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. el-Haccâc el-Mervezî hakkında geniş bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezki-ratu'l-huffâz*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 2/153.

<sup>47</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-Vera'*, thk. Semîr b. Emin ez-Zührî (Riyad: Dâru's-Samî'î, 1418/1997), 44.

<sup>48</sup> bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmet b. Hanbel, el-*Müsned* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 8/118 (Ahmed Muhammed Şâkir'in dipnottaki taliki).

<sup>49</sup> bk. Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani Ahmet b. Hanbel, el-*Müsned* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 13/382 (Şuayb el-Arnaût'un dipnotu).

<sup>50</sup> Beşîr Ali Ömer, *Menhecü'l-İmâm Ahmed fi'l-âli'l-ehâdîs* (Medine: Vakfu's-Selâm, 1425/2005), 2/947.



استقيموا لقریش ما استقاموا لكم فان لم يستقيموا لكم فاحملوا سيوفكم على اعناقكم فابيدوا خضراءهم فان لم تفعلوا فكونوا حرائثا أشقياء، تأكلوا كدأبييكم

“Kureyş size karşı istikâmet üzere olduğu (dinin emirlerine göre davrandıkları) sürece siz de onlara karşı istikâmet üzere olun. Size karşı istikâmeti terk ettiklerinde kılıçlarınızı kuşanıp köklerini kazıyın. Eğer bunu yapmazsanız sıkıntı içinde (bile olsa) toprağınızı ekip biçin ki (bu idarecilerden kaynaklanan haramlara bulaşmadan) kendi el emeğiniz ile geçinebilesiniz”.<sup>51</sup>

Gerçekten de elimizde mevcut *el-Müsneḍ*’de bu hadisin sadece “Kureyş size karşı istikâmet üzere olduğu sürece siz de onlara karşı istikâmet üzere olun” şeklindeki ilk kısmı bulunmakta; istikâmetten ayrılmış yöneticilere karşı silahlı mücadeleyi emreden ikinci cümle yer almamaktadır.<sup>52</sup> Hâlbuki hadise yer veren diğer kaynaklarda her iki cümle de yer aldığı görülür.<sup>53</sup>

Ahmed b. Hanbel’in hadisi bu kadarıyla nakletmiş olmasının sebebi de tartışma ve yorumuna açık görünmektedir. Nitekim Nitekim Ahmed b. Hanbel’in öğrencisi Hanbel b. İshak’a (öl. 273/886) göre sebep, İmam’ın bu hadisi *أسْمَعُ وَأَطِعُ* şeklindeki hadislerle muhâlif bulmasıdır. Bir diğer öğrencisi Hamdân b. Ali’nin naklettiğine göre ise Ahmed b. Hanbel “Vekî (b. el-Cerrâh) (öl. 197/812) bize hadisin sadece bu kısmını nakletti” demiştir. Mühennâ b. Yahyâ’nın aktardığına göre ise Ahmed b. Hanbel *sahih değildir* dedikten sonra sözlerine devamla “hadisin isnadında ismi geçen Sâlim b. Ebi’l-Ca’d’ın sahabî Sevbân’ı işitmediğini” söylemiştir. Fakat Mühennâ, hocasına aynı hadisi bu kez içinde Sâlim’in bulunmadığı bir senedle ve Ümmü Hânî (öl. 50/670) rivayetiyle nakletmiş, bu kez de *sahih değildir, münkerdir* cevabını almıştır.<sup>54</sup>

Ahmed b. Hanbel’in, gelecek bazı yöneticilere atf yapıp dinin emirlerine uymamaları konusunda onlarla mücadeleyi emreden hadislerle karşı tavrını yansıtan başka örnekler de vardır. Ahmed b. Hanbel, mesela Bezzâr (öl. 292/905) ve İbn Hibbân (öl. 354/965) tarafından nakledilen şu hadise karşı da aynı tavrı sergilemiş<sup>55</sup> ve sadece idareciler hakkında durum tespiti yapan ilk cümleyi nakletmiştir:

إِنَّهَا سَتَكُونُ أَمْزَاءَ بَعْدِي يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ، يَفْعَلُونَ مَا لَا يُؤْمَرُونَ، فَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِيَدِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِلِسَانِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَمَنْ جَاهَدَهُمْ بِقَلْبِهِ فَهُوَ مُؤْمِنٌ لَا إِيمَانَ بَعْدَهُ

“Benden sonra bir takım yöneticiler gelecek ki, yapmadıkları şeyleri söyleyecek, kendilerine emredilmeyen şeyleri yapacaklar. Onlara karşı kim eliyle, diliyle ve kalbiyle mücadele ederse mü’mindir. İmanın bundan sonrası yoktur.”<sup>56</sup> Bu üç müellifin senedleri ilk üç ravide yani “Hz. Peygamber → İbn Mesud → Atâ b. Yesâr → Muâviye b. İshâk” isimlerinde ortak. Muâviye’den sonraki iki isim ise “Âmir b. es-Sımt → Âsım b. Muhammed” şeklinde olup bunlar Ahmed b. Hanbel ile İbn Hibbân’ın yine ortak ravileridir. Buna göre üç müellifin aynı hadisi naklettiği sonucuna ulaşılabilir. Ancak Ahmed b. Hanbel, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere ilk cümlelerin nakliyle yetinmiştir.

Ahmed b. Hanbel’in söz konusu tavrının başka bir örneği de şu hadistir:

ما كان من نبي إلا كان له حواريون يهدون بهديه ويستنون سنته ثم يكون من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويعملون ما تنكرون. من جاهدكم بيده فهو مؤمن ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان متقال حبة من خرد

<sup>51</sup> “كذلك قال أحمد في حديث ثوبان عن النبي (ص) أنه قال: استقيموا لقریش... قال أحمد بن حنبل: الأحاديث “*el-Müsneḍ*, 5/277.

<sup>52</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneḍ*, 5/277.

<sup>53</sup> Mesela bk. Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî İbnü’l-Arabî, *Mu’cem*, thk. Abdulmuhsin b. İbrahim (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzi, 1418/1997), 2/654; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, 8/15; Taberânî *el-Mu’cemu’s-sağîr*, 1/134. Ancak hadis, senedindeki inkitadan dolayı “zayıf” addedilmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneḍ*, 5:277 (Şuayb el-Arnâvût’un taliki); Muhammed Nâsiruddin Albânî, *Silsiletü’l-ehâdîsi’-zaife ve’l-mevzû’a* (Riyad: Dâru’l-Meârif, 1412/1992), 4/147.

<sup>54</sup> bk. Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî el-Hallâl, *Kitâbu’s-sünne*, thk. Adıyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru’r-Râye, 1410/1989), 1/127.

<sup>55</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsneḍ*, 1/456. Şuayb el-Arnâvût hadis hakkında “isnadı kaviyy” değerlendirmesini yapmaktadır.

<sup>56</sup> Hadis için bk. Bezzâr, *Müsneḍ*, 5/281; İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/403-404.

"Her peygamberin havâripleri vardır ki bunlar onun yolundan gider, yaşam tarzını benimserler. Onlardan sonra ise yapmadıklarını söyleyen ve sizlerin yadırgayacağınız şeyleri yapan nesiller gelir. Onlarla eliyle, diliyle ve kalbiyle mücadele eden mü'mindir. Bundan sonrasında ise hardal tanesi kadar bile iman yoktur."<sup>57</sup>

Müslim bu hadisi naklettikten sonra Ebû Râfi'e izafeyle şu bilgiyi verir: "(İbn Mesud'dan (öl. 32/652-563) duyduğum) bu hadisi İbn Ömer'e (öl. 73/693) naklettim fakat beni yadırgadı... ve (o sıralarda hasta olan) İbn Mesud'u ziyarete giderken kendisiyle gelmemi istedi. Ben de gittim. İbn Mesud'a bu hadisi sordum. Hadisi, aynı benim İbn Ömer'e aktardığı gibi tekrar etti".<sup>58</sup> Ahmed b. Hanbel ise hadisin şu kısmını nakille yetinmiştir:

ما من نبي بعثه الله عز و جل في أمة قبلي إلا كان له من أمته حواريون وأصحاب يأخذون بسنته ويقتدون بأمره ثم إنها تخلف من بعدهم خلوف يقولون ما لا يفعلون ويفعلون ما لا يؤمرون

Dolayısıyla o, mevcut iktidara karşı verilmesi gereken mücadeleden bahseden bölümüne temas etmemiştir.<sup>59</sup> Hâlbuki bu üç müellifin senedleri "Hz. Peygamber → İbn Mesud → Ebû Râfi → Abdurrahman b. el-Misver → Cafer b. Abdullah b. el-Hakem → el-Hâris b. Fudayl" isimlerinde; Ahmed ile Müslim'in senedleri ise el-Hâris'ten sonra gelen Sâlih b. Keysân'da da ortak. Kitabına almış olmasına rağmen Ahmed b. Hanbel'in hadisin, hem isnadı hem de metniyle alakalı tenkitlerde bulunduğu nakledilmiştir. Buna göre o öncelikle senedde ismi geçen el-Hâris b. Fudayl'ı ليس بمحفوظ الحديث (*hadisi mahfuz değildir*) diyerek eleştirmektedir. Ahmed b. Hanbel'in bu ifade ile el-Hâris hakkında genel bir yorum yapmış ve *hadisleri makbul değildir*<sup>60</sup> demiş olması muhtemeldir. İmam'ın bu ravi hakkında kullandığı ليس بمحمود الحديث (*hadisleri övgüye layık değildir*)<sup>61</sup> ifadesi de bu anlamı teyit edebilir. Ancak İmam bu manayı kasettiyse, el-Hâris'in başka hadislerini *Müsned*'e<sup>62</sup> almış olmasını izah etmek zorlaşacaktır. Fakat bu terim *naklettiği hadisler, aynı konuda sika ravilerin naklettiklerine benzemez* anlamı da ifade edebilir.<sup>63</sup> Terimin bu anlamı *şâz* demek olur ki bu, esasen Ahmed b. Hanbel'in, zalim yöneticilere karşı mücadeleyi emreden hadisler hakkında yaptığı "*diğer hadislerle çelişiyor*" şeklindeki yorumu da destekleyecek durumdadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel senedle alakalı tenkidin hemen ardından metni de söz konusu eder ve "bu söz, İbn Mesud'un (bu konudaki diğer) sözlerine benzemiyor. Çünkü o Hz. Peygamber'in 'bana kavuşuncaya kadar (böyle idarecilerle karşı) sabırlı olun' buyurduğunu nakletmiştir" değerlendirmesinde bulunur.<sup>64</sup> Ancak yukarıda da zikrettiğimiz üzere Müslim, Ebû Râfi'in bu hadisi İbn Mesud'a tekrar sorduğuna ve onun da bunu teyit ettiğine dair bir bilgi nakletmektedir.

Bu tavrından anlaşıldığına göre Ahmed b. Hanbel, zalim idareciye karşı, toplumda kargaşa ve fesada sebep olacak fiilî ve silahlı mücadeleye kalkışılmasını istememektedir. Hâlbuki yukarıda zikri geçen ama İmam tarafından metinden ayrılarak nakledilmeyen rivayetlerin böyle bir manaya hamli mümkündür. Diğer taraftan İmam, böyle hadislerin onun yaşadığı dönemde iyice belirginleşmiş olan toplum içi ayrılıkları daha da artıracaklarını düşünmüş olmalıdır. Nitekim İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Hattâbî (öl. 388/998) gibi müelliflere göre de Hâricîler, zalim imama karşı hurucun gerekliliği konusunda, yukarıda zikri geçen ama Ahmed

<sup>57</sup> bk. Müslim, "İmân", 80; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 10/13.

<sup>58</sup> bk. Müslim, "İmân", 80.

<sup>59</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/458.

<sup>60</sup> bk. Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 175.

<sup>61</sup> Nitekim Dârimî, Nesai ve İbn Hibbân gibi münekkithlerin "sika" bulduğu el-Hâris hakkında menfi denilebilecek bir ifade kullanan tek isim, görebildiğimiz kadarıyla, Ahmed b. Hanbel'dir (bk. İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 2/154).

<sup>62</sup> Mesela bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/482; 4/31.

<sup>63</sup> bk. Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, 175.

<sup>64</sup> bk. Süleyman b. el-Eş'as Sicistanî Ebû Dâvûd, *Mesâilu'l-İmâm Ahmed*, thk. Tarık b. Avzillâh b. Muhammed (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999), 419.

b. Hanbel tarafından ana metinden ayrılarak nakledilmeyen “onlara karşı kılıçlarınızı kuşanın” şeklindeki hadisleri delil göstermişlerdir.<sup>65</sup> Bu noktada öğrencisi Ebû Bekir el-Mervezi'nin (öl. 275/888) araştırma konumuz olan hadisin *اغْتَزَلُوهُم* kısmı hakkında Ahmed b. Hanbel'in *هُوَ حَدِيثٌ زَدِيٌّ* şeklindeki yorumunun ve bunun ardından yaptığı *bu Mutezililer Cuma namazının terki konusunda bu hadisi delil getiriyorlar* şeklinde açıklamasının<sup>66</sup> hatırlanmasında fayda olacaktır.

Öyleyse kitabında naklettiği hadisler bütüncül bir gözle değerlendirildiğinde Ahmed b. Hanbel'in zalim idareciye karşı sergilediği tavır, bizzat naklettiği hadisler dikkate alınarak şöyle bir sıralamaya tabi tutulabilir:

#### 1. Toplumsal Bütünlüğün Öncelenmesi

من رأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فإنه من خالف الجماعة شبرا فماتت جاهلية

“Kim idarecisinden hoşlanmayacağı bir şey görürse sabretsin. Zira cemaatten bir karış ayrılan kimse *cahiliyet ölümü*<sup>67</sup> ile ölmüş olur.”<sup>68</sup>

#### 2. İdeal Bir İdareci-Toplum İlişkinde Yapılan Vurgu

ان أحب الناس إلى الله عز و جل يوم القيامة وأقربهم منه مجلسا إمام عادل وان أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدّه عذابا إمام جائر

“Kıyamet günü, insanların Allah'ın en çok sevdiği ve yer itibariyle O'na en yakını adil imam (devlet reisi), Allah'ın en sevmediği ve yer itibariyle en uzağı ise zalim imam olacaktır.”<sup>69</sup>

#### 3. İdarecilerin Üstü Kapalı Uyarılması

عرض علي أول ثلاثة يدخلون الجنة وأول ثلاثة يدخلون النار فاما أول ثلاثة يدخلون الجنة فالشهيد وعبد مملوك أحسن عبادة ربه ونصح لسيده وعفيف متعفف ذو عيال وأما أول ثلاثة يدخلون النار فأمير مسلط وذو ثروة من مال لا يعطي حق ماله وفقير فخور

“Bana cennete ve cehenneme girecek ilk üç kişi gösterildi. Cennete girecekler şehit, Rabbine güzelce ibadet edip efendisine karşı da samimi davranan (onun hakkını eda eden) köle ve ihtiyaç sahibi olmasına rağmen iffetli davranan fakirdir. Cehenneme girecekler ise (haksız yere) baskı yapan idareci, malının hakkını vermeyen servet sahibi ve kibirli fakirdir.”<sup>70</sup>

#### 4. Zalim İdareciye İtaat Edilmemesi

إنه سيلي أمركم من بعدي رجال يطفنون السنة ويحدثون بدعة ويؤخرون الصلاة عن مواقيتها. قال بن مسعود: يا رسول الله! كيف بي إذا أدركتهم؟ قال: ليس يا بن أم عبد طاعة لمن عصى الله. قالها ثلاث مرات

<sup>65</sup> bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlu muhtelifi'l-hadîs* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1419/1999), 47; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî el-Hattâbî, *Garîbu'l-hadîs*, thk. Abdülkerim İbrahim el-Gurbâvî (Dîmaşk: Dâru'l-Fikr, 1402/1982), 1/362.

<sup>66</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu'l-Vera'*, 44.

<sup>67</sup> Hadiste idareciye başkaldırmış birinin bu uğurdaki *ölümünün cahiliye ölümüne* benzetilmesi, öncelikle ona yapılan biattan vazgeçilmesi manasına geldiği içindir ki bu durum, hiçbir otorite tanınmayan, insanların çoğu zaman bireysel hareket ettikleri, bu sebeple toplumsal hayatın mümkün olmadığı Câhiliye dönemi yaşantısının temel özelliğidir. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/7; Ahmed b. İsmail Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*, thk. Ahmed İnyet (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/2008), 11/7.

<sup>68</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 1/275, 297. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre hadisin senedi sahih olup Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymaktadır. Hadisin, mana ile rivayetten kaynaklanan küçük farklarla rivayeti için ayrıca bk. İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 7/453; Buhârî, “Fiten”, 2; Müslim, “İmâre”, 55.

<sup>69</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 3/22, 55. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre hadisin senedi zayıftır.

<sup>70</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 2/425. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre hadisin senedi zayıftır.

## 988 | Hüseyin Kahraman, Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavır ...

“Benden sonra işlerinizi bazı kimseler üstlenecekler ki bunlar sunneti iptal edip bidad-ler ihdas edecek ve namazları geciktirerek kıldıracaklar”. Bunun için İbn Mesud Hz. Peygamber’e ‘onların devrine ulaştığımda nasıl davranayım’ diye sordu. O da ‘Ey İbn Ümmü Abd! Allah’a isyan edene itaat etmek olmaz’ buyurdu ve bu sözünü üç kere tekrar etti.”<sup>71</sup>

### 5. Doğru Bilinenin Yapılması

لعلكم ستدركون أقواما يصلون صلاة لغير وقتها فإذا أدركتموهم فصلوا في بيوتكم في الوقت الذي تعرفون ثم صلوا معهم واجعلوها سبحة

“Muhtemelen namazı vakti dışında kıl(dır)acak insanlarla karşılaşacaksınız. Onlarla karşılaştığınızda namazlarınızı evlerinizde bildiğiniz vakitlerinde kılınız. Sonra (yanlarına gelip aynı namazı) onlarla da kılınız ve (bu son kıldığınızı) nâfile ibadet addediniz.”<sup>72</sup>

### 6. Doğru Bilinenin Söylenmesi

جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: أي الجهاد أفضل قال كلمة حق عند إمام جائر  
Sahabî Târik b. Şihâb'ın naklettiğine göre “Bir sahabî gelip Allah Rasûlü'ne ‘Hangi cihad daha efdaldir?’ diye sorunca ‘Zalim idareciye karşı söylenen doğru söz!’ cevabını vermiştir.”<sup>73</sup> Aynı hadis sahabî Ebû Ümame'den (öl. 86/705) ise “كلمة عدل عند إمام جائر” lafzıyla nakledilmiştir.<sup>74</sup>

Naklettiği bütün bu hadislerden anlaşıldığı kadarıyla Ahmed b. Hanbel, adâletsiz idareciler karşısında kesinlikle sessiz kalınmayacağı ama gösterilecek tepkinin de huruc yani silahlı mücadeleye seviyesine de ulaşmaması gerektiği kanaatindeydi. Buna göre en fazla *ikaz* seviyesinde bir tepki gösterilmelidir. Bu tavır, söz gelimi Hâricîlerin ve Şîa'nın iktidar karşılığı eylemlerine kıyasla kısaca *pasif direniş* şeklinde isimlendirilebilir.<sup>75</sup>

## Sonuç

Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah, Hz. Peygamber ‘Ümmetimi Kureys'ten şu grup helâk edecek buyurunca oradakiler ‘(bu durumda) bize neyi emredersin?’ diye sordular. O da ‘İnsanlar onlardan uzak durup ayrılırsalar!’ buyurmuştur” hadisini naklettikten sonra “Babam, sonunda vefat ettiği hastalığı esnasında bana ‘bu hadisin üstünü çiz. Çünkü o, Allah Rasûlü'nün hadislerine muhaliftir’ dedi. Bununla (idarecilere) kulak verip itaat edin ve sabır gösterin’ yönündeki hadisleri kastediyordu” şeklinde bir bilgi vermektedir. Fakat hadisi nakledip bizlere kadar ulaştırdığına bakılırsa Abdullah, babasının bu emrini yerine getirmemiştir. Ahmed b. Hanbel'in bu yöndeki isteğini nakletmiş olması ise, daha sonra gelen araştırmacılar arasında bazı ihtilâflara sebep olmuştur.

Bu yönde ileri sürülen bir görüşe göre İmam'ın söz konusu talebini *öteki hadislere muhâlefet* gibi bir sebebe bina etmesi, hadisin şâz ve dolayısıyla gayr-i sahih olduğuna işaret etmektedir. Esasen bu, hem İmâm'ın bizzat kendisinden nakledilmesi hem de sebebi açıkça zikretmesi açısından en makul yorum gibi görünmektedir. Fakat öyle görünüyor ki bu yoru-

<sup>71</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/399. Şuayb el-Arnâvût'a göre hadis, İbn Mesud'un oğlu Abdurrahman, babasından semânin sahih olup olmamasına göre değer kazanmaktadır. Buna göre hadisin senedi, bu iki isim arasında sema olduğunu kabul edenlere göre hasen; kabul etmeyenlere göre ise zayıftır. Bu hadis için ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) ‘Cihâd’, 40; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003), 3/182.

<sup>72</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/379. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre hadisin senedi hasendir.

<sup>73</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/314. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre hadisin isnadı sahih olup ravileri Buhârî ve Müslim'in ravileridir. Hadisi Hz. Peygamber'den nakleden Târik b. Şihâb aslında O'nu görmemiştir. Bu sebeple Allah Rasûlü'nden doğrudan naklettiği rivayetler sahabî mürselidir.

<sup>74</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/314. Şuayb el-Arnâvût'un tespitine göre hadis hasen li-gayrihi seviyesindedir. İsnadı ise mütebâat ve şevahide uygundur.

<sup>75</sup> Yermakov, “Ahmed İbn Hanbel'in Müsned'inde Yönetici Ve Toplum”, 192-193

mun bazı problemleri vardır. Öncelikle ifade etmek gerekirse hadisi meydana getiren iki cümleden her birine yani *Kureysten bir grubun ve özellikle de onların gençlerinin, toplumun fesadına sebep olacağı* ve *böyle bir durumda gösterilecek tepkiye dair çok sayıda farklı hadis* başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere pek çok muhaddis tarafından müstakil birer rivayet olarak nakledilmiş durumdadır. Muhaddisler tarafından nakledilen bütün bu hadislerde zalim idareciye karşı tepki bağlamında *nasihat* ile başlayıp *silahlı mücadeleye* kadar uzanan geniş bir yelpazeden bahsedildiği görülür. Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel, aynı metin

inde önce yöneticilerin durumlarını tespit edip sonra zalim olanlarına karşı sergile-necek fiilî mücadeleye yer veren hadisler konusunda taktî usulüne başvurmuş; bunların ikinci kısımlarını özellikle nakletmemiştir. Üstelik o bu tavrını, bir değil çok sayıda hadis için tekrar etmiştir. Ancak bu durumun, söz konusu kısımların şaz olmasına bağlanması, çok da doğru görünmemektedir. Zira öncelikle metin bir bütündür ve böyle olunca bir kısmı şaz iken bir kısmının sahih olması pek de olası değildir. Bu noktada şaz addedilen kısmın idrâc ve dolayısıyla zayıf olma ihtimâli akla gelebilir ama ne Ahmed b. Hanbel'in kendisinden ne de bu hadisler hakkında yorum yapan herhangi bir ilim adamından bu yönde bir işaret gelmemiştir. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in araştırma konumuz olan hadisinde geçen *onlardan uzak durulsa!* yönündeki tavsiyesi, aslına bakılırsa, zalim iktidara karşı sergilenmesi istenen tepkilerin en hafifidir. Mesela bizzat İmam tarafından nakledilen hadislerde yer alan *itaat göstermemek, huzurlarında hakikati hatırlatıp onları ikaz etmek, onlardan müstakil davranıp doğru bilinen şeyleri bireysel olarak yerine getirmek* gibi tepkiler, *uzak durmaya* göre daha serttir ve idareciye karşı taşıdıkları mesaj daha belirgindir. Öyleyse zalim idareciden uzak durmanın şaz olmasını yani bahsettiğimiz bu hadislerle çelişmesini başka bir sebebe bağlamak gerekecektir.

Ahmed b. Hanbel'in söz konusu tavrını yorumlayanlar tarafından ileri sürülen bir başka sebep ise bu hadisin iktidara karşı bir "tavırdan" bahsetmesidir. Bu görüşe göre İmam, böyle bir hadisi nakletmek suretiyle, Mihne olayı sonrasında araları henüz düzelmekte olan Abbâsî iktidarı ile yeni bir gerginliği göze almak istememiştir. Ancak bu yorumu yapanların göz ardı ettiği bir nokta vardır ki o da İmam'ın Mihne olayları sırasındaki duruşu, iktidara karşı zaten bir tavidir ve o bunu sergilemekte asla beis görmemiştir. Kaldı ki Ahmed b. Hanbel'in bu olaylar esnasında gösterdiği tavır da, bunu emreden hadislerden kaynaklanmıştır. Evet o, başka hadislerin işaret ettiği *silahlı ve fiilî mücadeleyi* tasvip etmemiştir. Ancak bunun sebebi, iktidarla arasının bozulacağı endişesi değil aksine böyle bir kalkışmanın topluma ve daha önemlisi İslam'a zarar vereceği kaygısıdır.

Öyle görünüyor ki İmam'ın araştırma konumuz olan hadisle ilgili tavrı da bu kaygı ile ilgilidir. Ancak *el-Müsne'd*inde idareci-toplum ilişkisi bağlamında bizzat naklettiği rivayetlerin tamamı göz önünde bulundurulduğunda görülür ki bu tavır, hadisin tamamıyla değil "*insanlar onlardan uzak dursalar*" şeklindeki ikinci kısmı ile ilgilidir. Yani kitabından çıkartılmasını istediği ibare, bu sonuncusudur. Zira o, yaşadığı dönemde cemaatten ayrılmış Mutezile ve Hariciler gibi bazı grupların böyle hadisleri delil göstererek tefrikaya sebebiyet verdiklerine şahit olmuştur. Bu sebeple cemaate sıkı sıkı sarılmayı, sabretmeyi, sadece yeri geldiğinde idarecileri uygun bir dille ikaz edip hakikati dillendirmeyi emreden rivayetleri tercih etmiştir. Bu noktada *böyle önemli konuda vârid olmuş hadislerden bir kısmını tamamen, bir kısmını ise taktî yapmak suretiyle kısmen gizlemiş olması Ahmed b. Hanbel gibi toplum önderi bir ilim adamı için câiz midir? Bu, ilmi gizlemek olmaz mı?* şeklinde bir soru akla gelebilir. Ancak Ahmed b. Hanbel öncelikle, söz konusu muameleye tabi tuttuğu hadisleri bilen tek kişinin kendisi olmadığını farkındadır. Fakat diğer taraftan o, başta Mihne hâdisesi olmak üzere toplumun karşılaştığı pek çok olayda duruşu, kararları ve tepkileriyle insanları etkileyip onlara yön verdiğinin, en azından örnek olması gerektiğinin de farkındadır. Bu sebeple kitabına toplum yapısına zarar verecek hadisleri almak ve dolayısıyla söz konusu bidat fırkalarının elini güçlendirecek delilleri onlara bizzat sağlayan muhaddis olmak istememiştir. Aksine onun tercihi, toplumsal birlik ve bütünlüğe vesile olacak hadislerden yana olmuştur. Hatta bu hadislerden bir kısmı sadece kendisi tarafından aktarılmıştır. Bu rivayetlerden bazıları ise ya senedlerindeki inkıta ya da ravilerindeki adalet ve zapt kusurları sebebiyle zayıftır. Ancak İmam

**990 | Hüseyn Kahraman. Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ...**

bu hadisleri eserine almakta sakınca görmemiştir. Çünkü onun idare ve siyaset alanındaki önceliği Müslüman toplumun birliğini ve düzenini korumak olmuştur. Bütün bu veriler ışığında onun *bu hadis, diğer hadislerle çelişiyor* şeklindeki tespitinin, *Müsned'imde oluşturmaya çalıştığım ideal idareci-toplum ilişkisi ile çelişiyor* şeklinde anlamak gerekecektir.

**Kaynakça**

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-Vera'*: thk. Semîr b. Emîn ez-Zührî. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1418/1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî. *Kitâbü'z-Zühd*. nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1420.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b Muhammed eş-Şeybanî. *el-Müsned*. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Albânî, Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü'l-ehâdîsî'z-zâife ve'l-mevzû'a*. 14 cilt. Riyad: Dârü'l-Meârif, 1412/1992.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılâhları Sözlüğü*. İstanbul: Hadisevi, 2006.
- Beşîr Ali Ömer. *Menhecü'l-İmâm Ahmed fî ilâli'l-ehâdis*. 2 cilt. Medine: Vakfî's-Selâm, 1425/2005.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şer'â*. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 5 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr el-Atekî el-. *el-Müsned*. Thk. Âdil b. Sa'd. 18 cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. el-Câmî'u's-şâfiî. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-. *et-Târîhu'l-kebîr*: 8 cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmaniyye, ts.
- Dârimî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten ve gavâiluhâ ve's-sâ'atu ve eşrâtihâ*. thk. Rızaullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî. 6 cilt. Riyad: Dârü'l-Âsime 1416.
- Durmuş, Üzeyir. "Ahmed b. Hanbel'den Rivâyet Edilen Sahîhayn Hadislerinin Müsned'deki Rivâyetlerle Mukâyesesi". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2018/Ağustos. 9/2. 389-406.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Dâvûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin. 4 cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*. thk. Tarık b. Avzillah b. Muhammed. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1420/1999.
- Ebû Mûsa Muhammed b. Ömer el-İsfahânî el-Medînî. *Hasâisu Müsnedi'l-İmâm Ahmed*. 1 cilt. Beyrut: Mektebetü't-Tevbe, 1410/1990.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Mevsilî. *el-Müsned*. Thk. Hüseyin Selîm Esed, Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1404/1984.
- Goldziher, İgnaz. "Müslümanlarda Rivayet Literatürüne Dair Yeni Materyaller". çev. Hüseyin Akgün, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/Haziran. 81-119.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Kitâbü's-Sünne*. thk. Adıyye ez-Zehrânî. 7 cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Hadis-Sünnet Özel Sayısı, 10/1-4, 1-14.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *Hadis Tedkikleri*. Ankara: Otto Yay., 2012.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. "İslam'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik: Hilâfetin Kureysîliği". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1973/23. 121-213.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Garîbü'l-hadîs*. thk. Abdülkerim İbrahim el-Gurbâvî. 3 cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1402/1982.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammed el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 13 cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.

**992 | Hüseyin Kahraman, Ahmed B. Hanbel'in el-Müsned'deki Bir Hadis İle İlgili Tavrı ...**

- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali el-Askalâni. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcüd. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiye, 1415.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed el-Endelüsî. *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Kitâbü's-Sikât*. 4 cilt. Haydarabat: Dâiratü'l-Mearifil-Osmaniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1419/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbnü'l-Arabî, Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî. *Mu'cem*. thk. Abdülmuhsin b. İbrahim. 3 cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Keşfü'l-müşkil min hadîsi's-Sahîhayn*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.
- İbnü'l-Mulakkîn, Ebû Hafs Ömer b. Ali el-Mısırî. *et-Tavzîh li şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*. 36 cilt. Dımaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezurî. 'Ulûmu'l-hadîs. thk. Nureddin İtr. 1 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- İslam Düşünce Enstitüsü. "İDE Akademi yeni Dönem Açılış Dersi". *YouTube*. 22 Ekim 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=eSahfjZuk0>
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fazl İyâz b. Musa el-Yahsubî. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâidi Müslim*. thk. Yahyâ İsmail. 8 cilt. Mısır: Dârü'l-Vef, 1419/1998.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis İstılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1985.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer. *el-Müfhim limâ eşkele min telhisi kitâbi Müslim*. thk. Muhyiddin Dîb Misto. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1417/1996.
- Molla Gürânî, Ahmed b. İsmail. *el-Kevserü'l-câri ilâ riyâdi ehâdisi'l-Buhârî*. thk. Ahmed İnalet. 11 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1429/200.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. el-Câmi'u's-şâhih, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Özafşar, M. Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları*. Ankara: Otto Yay., 2015.
- Sââtî, Ahmed b. Abdurrahman el-Bennâ. *el-Fethu'r-rabbânî li tertibi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî*. 24 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Abdülvehhâb Abdullatif. 2 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâdi'l-Hadîsiyye, ts.
- Sübkî, Tâceddin Abduvehhâb b. Takiyyiddîn. *Tabakâtü's-şâfiyyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanahî – Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 10 cilt. Beyrut:1413.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-sagîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâcb. 2 cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. Avzullah. 10 cilt. Kahire: Dârü'l-Haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmeccid es-Silefî. 20 cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem,1404/1983.
- Yermakov, Dmitri Vladimiroviç. "Ahmed İbn Hanbel'in Müsned'inde Yönetici Ve Toplum". çev. Kudret Artikbaev, *Dini Araştırmalar Dergisi*. 2014/2, 188- 193.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.



**Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme\***

*Tafsîr Education and Works in the Mamluks: A Historical Review*

**Mesut Kaya**

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı  
Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Faculty of Theology,  
Department of Commentary of the Qur'an  
Konya / Turkey

mesudkaya@hotmail.com.tr orcid.org/0000-0003-0884-8340

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

\*Bu çalışma, İstanbul Üniversitesi, İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi tarafından 19-20 Eylül 2019 tarihlerinde düzenlenen Memlûkler Döneminde İslami İlimler Çalıştayı'nda sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Memlûkler Döneminde Tefsir" adlı tebliğin, içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş halidir. /This paper is an improved and partially changed version of an earlier paper titled "Tafsîr in the Mamluks Period" which was presented at the workshop themed "Islamic Sciences in the Mamluks Period" on 19-20 September 2019, organised by the Research Centre of Islamic Studies, Istanbul University.

**Received / Geliş Tarihi:** 12 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 25 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt: 24 Issue / Sayı: 3 Pages / Sayfa:** 993-1015

**Cite as / Atıf:** Kaya, Mesut. "Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme [*Tafsîr Education and Works in the Mamluks: A Historical Review*]". Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal 24/3 (Aralık 2020): 993-1015.

<https://doi.org/10.18505/cuid.688338>

**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>

### Tafsir Education and Works in the Mamluks: A Historical Review

**Abstract:** The Mamluk period of Islamic history witnessed a very vivid life of scientific endeavours. This was mainly due to the fact that the higher education institutions (*madrassa*) established by the Seljuqid and Ayyubid dynasties continued to develop as well as that Mamluk sultans and their commanders gave great importance to charitable institutions of education. With the facilities provided by these charities, Cairo and Damascus grew into important centres of attraction for scholars and teachers from all over the Islamic world. In this atmosphere, a serious training activity was going on in almost every branch of religious and intellectual sciences alongside production of scientific works in these areas, in which both scientific traditions of earlier generations was preserved and continuity was maintained with considerable amount of detail and depth. The Mamluks, thus, became an important basin that nourished all regions of the Islamic world in terms of science and intellectual culture. The Mamluk period was also prolific in terms of *tafsir* literature. A *tafsir* chair was established in each one of the educational institutions, such as *madrassas*, mosques and *khangāhs*, where various *tafsir* courses were taught, and *tafsir* texts were read, by distinguished figures of the era. In these courses, the main text was usually the *al-Kashshāf* of al-Zamakhsharī (d. 538/1144), who had hitherto gained a dominant position in the *tafsir* science, followed by the *tafsirs* by al-Bayḍāwī (d. 685/1286) modelled on *al-Kashshāf* and al-Baghawī (d. 516/1122). Moreover, one of the peculiarities of the Mamluks in the scientific life was the public courses, called *al-mi'ād*, in which books were perused in public on *tafsir*, *hadith*, or admonitions (*maw'iza*). It is evident that these lessons and the *tafsir* books had serious contributions to the development of the *tafsir* literature and these *tafsirs* were welcomed in every part of the Islamic world and have been taught until today. Works by prominent exegetes, such as al-Qurṭubī (d. 671/1273), al-Khāzin (d. 741/1341), Abū Ḥayyān (d. 745/1344), Samīn al-Ḥalabī (d. 756/1355), Ibn Kathīr (d. 774/1373), al-Biqāī (d. 885/1480) and al-Suyūṭī (d. 911/1505) are most notable examples of such works of the period. In the Mamluk period, a good number of works was produced in the literary forms of commentary (*sharḥ*), gloss (*ḥāshiya*) and adjudication (*muḥākama*), a fact that reflects the scientific and intellectual level of the time. While commentaries and glosses were generally focused on the *tafsirs* by al-Zamakhsharī and al-Bayḍāwī, the critiques and the adjudications, discussing different positions in these *tafsirs* or commentaries and glosses on them constitute the textual evidence attesting to the high level of scientific activities. Of these texts comes first the commentary on *al-Kashshāf* by Qutb al-Dīn al-Rāzī (d. 766/1365) which has determined the course of the discussions of the later commentaries. Among the most remarkable works of the Mamluks was the commentary on *al-Kashshāf* by the Hanafite verifying scholar, Akmal al-Dīn al-Bābartī (d. 786/1384), and 'Abd Allah b. Yūsuf al-Zayla'ī's (d. 762/1360) work. Taqī al-Dīn Ibn Taymiyya (d. 728/1328), who lived in Damascus at an early period of the Mamluks, developed a system of thought and science, at the heart of which he placed the Prophet, his companions and the following generation (*al-salaf*). This approach, which amounts the revitalization of the Salafist thought, was also reflected in the *tafsir* area, while Ibn Taymiyya adopted a *tafsir* method based on narrations, assumed a staunch attitude against the opinions based on sectarian affiliations, and, in this context, made harsh criticisms against the *tafsirs* written before him. The *tafsir* work, which was targeted most by his criticism arrows, was the *al-Kashshāf*, the most commonly read exegesis in the *madrassas* of the Mamluk period. He also sometimes accused the exegetes, such as Ibn 'Atīyya (d. 541/1147), a Sunnite exegete, of giving weight to the views of the theologians and stated that the ideal exegesis was that of al-Ṭabarī (d. 310/923), which generally depends on the views of *al-Salaf* with solid transition chains. *Tafsir* education and works in the Mamluk period have not yet been given sufficient scholarly attention. This study therefore aims to show that this period had many peculiar aspects regarding *tafsir* education and studies and that it had notable influence both on the Ottoman period and the modern times. Based on the historical data and products it contends that this period successfully continued the tradition of *tafsir* as well as enjoyed a dynamic and an in-depth scholarly vitality on the area.

**Keywords:** *Tafsir*, the Mamluks, *Tafsir* Classes, *Salafi* Understanding, the School of al-Zamakhshari.

### Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

**Öz:** Memlûkler döneminde çok canlı bir ilmî hayat yaşanmıştır. Bundaki en büyük rol, Selçuklular ve Eyyûbîler döneminde kurulan medreselerin gelişerek devam etmesi, Memlûk sultanları ve emirlerinin vakıf-eğitim kurumlarına ciddi derecede önem vermeleridir. Bu vakıfların sağladığı imkânlarla Kahire ve Şam, İslam dünyasının her yerinden gelen ilim talebeleri ve hocalar için önemli cazibe merkezleri haline gelmiştir. Bu atmosfer içinde dinî ve aklî ilimlerin hemen her dalında ciddi bir tedris faaliyeti yürütülmüş, bu alanlarda, ilmî geleneğin muhafaza edilip sürekliliğin sağlandığı, ayrıntı ve derinliğin hâkim olduğu telif çalışmaları yapılmıştır. Böylelikle Memlûkler İslam dünyasının her bölgesini ilmî ve kültürel anlamda besleyen önemli bir havza olma özelliği kazanmıştır. Memlûkler dönemi tefsir ilmi açısından zengin bir dönemdir. Medrese, camii ve hânkâhlardan oluşan eğitim kurumlarına mutlaka bir tefsir müderrisi kadrosu tahsis edilmiş, devrin seçkin simaları tarafından bu kurumlarda çeşitli tefsir metinleri okutulmuş ve tefsir dersleri icra edilmiştir. Sözelimi Mansûriyye Medresesi, Tolunoğlu Camii veya Cemâliyye Hânkâhı'nda nesiller boyu kesintisiz tefsir dersleri verilmiştir. Bu derslerde çoğu kez o döneme kadar tefsir ilminde hâkim bir konum elde etmiş olan Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâfı* takip edilmiştir. Bunu *el-Keşşâf* merkezli bir tefsir olan Beyzâvî (öl. 685/1286) tefsiri ve rivayet ağırlıklı tefsirler içinde önemli bir yeri bulunan Begavî (öl. 516/1122) tefsiri izlemiştir. Begavî tefsiri özellikle tefsirin merkezinde rivayeti gören kesimlerce tercih edilmiştir. Ayrıca bu dönemde daha çok halka açık bir mahiyet taşıyan ve tefsir, hadis ve mev'ıza kitaplarının takrir edildiği mîâd dersleri yapılmıştır ki, bu, Memlûkleri ilmî hayatta ayrıcalıklı kılan hususiyetlerden biridir. Okutulan bu derslerin ve bir nevi onların hasılası sayılabilecek tefsir ürünlerinin tefsir ilminin inkişafına ciddi katkıları olduğu muhakkaktır. Tefsir ilminin olgunluk dönemi olarak nitelendirebileceğimiz bu dönemde, tefsirde ciddi bir derinleşmenin ve ilerlemenin olduğunu gösteren pek çok tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirler Memlûkler dönemi ve sonrasında İslam coğrafyasının her bölgesinde kabul görmüş ve günümüze kadar okutulmuş gelmiştir. Kurtubî (öl. 671/1273), Hâzin (öl. 741/1341), Ebû Hayyân (öl. 745/1344), Semîn el-Halebî (öl. 756/1355), İbn Kesîr (öl. 774/1373), Bikâî (öl. 885/1480) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi meşhur müfessirlerin eserleri bunların en kayda değer örnekleridir. Memlûkler döneminde ilmî ve fikrî seviyenin bir aynası durumundaki şerh, hâşiye ve muhâkemât türünden de pek çok eser kaleme alınmıştır. Özellikle Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirleri üzerine şerh ve hâşiye çalışmaları yapılırken; bu tefsir ve şerh-hâşiyelerdeki görüş ve yorumların tartışıldığı reddiye ve muhâkemeler, ilmî faaliyetlerin yüksek seviyesinin açıkça görülebildiği metinler olmuştur. Bunların başında Kutbeddin er-Râzî'nin (öl. 766/1365) *el-Keşşâf* üzerine yazdığı şerh gelir ki bu şerh *el-Keşşâf* literatürüne sağladığı katkılarla sonraki şarihlerin tartışma konularının akışını belirlemiştir. Hanefî muhakkiklerden Ekmeleddin el-Bâbertî'nin (öl. 786/1384) *el-Keşşâf* şerhi ile Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî'nin (öl. 762/1360), *el-Keşşâf*'in hadislerini, sahâbe ve tâbiîn nakillerini değerlendirdiği eseri, Memlûkler dönemi *el-Keşşâf* literatürünün en kayda değer eserlerindedir. Memlûklerin erken bir döneminde Şam'da yaşayan Takıyyüddin İbn Teymiyye (öl. 728/1328), merkezine, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn âlimlerinin (selef) görüşlerini koyduğu bir ilim ve düşünce geliştirmiştir. Selefî düşüncenin canlandırılması anlamına gelen bu yaklaşım tefsir ilmine de yansımış, İbn Teymiyye rivayetlere dayalı bir tefsir anlayışını benimserken mezhep taassubuna dayalı bir re'ye karşı keskin bir tavır takınmış, bu çerçevede kendinden önce yazılmış tefsirlere sert eleştiriler yöneltmiştir. İbn Teymiyye, tefsirde selefi anlayışa güçlü bir vurgu yapmış ve bu anlayışla dönemin kimi kesimleri üzerinde etkili olmuştur. Tarihiçi, muhaddis ve Şâfiî fakih İbn Kesîr, İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışından etkilenenlerden biridir. Fakat o re'ye tefsirine onun kadar katı yaklaşmamıştır. İbn Teymiyye ve İbn Kesîr'in tefsir anlayışı, klasik dönemin meşhurları Zemahşerî ve Beyzâvî tefsirleri karşısında çok tutunamamış olsa da selefi düşüncenin yeniden canlandığı modern zamanlarda gün geçtikçe popülerliğini artırmıştır. Bunda Muhammed Reşîd Rızâ (öl. 1935) gibi çağdaş dönem

## 996 | Mesut Kaya. Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

müfessirlerinin fikirleriyle selefi anlayışın güç kazanması etkili olmuş görünmektedir. Memlûkler döneminde tefsir eğitimi ve çalışmaları şimdiye kadar bütüncül bir çalışmaya konu olmamıştır. Biz bu çalışmamızla dönemseldir Memlûklerdeki tefsir eğitimi ve telif çalışmalarının kendine özgü pek çok yönü bulunduğunu ve bunların gerek Osmanlı dönemine gerekse modern döneme etkileri olduğunu ortaya koymayı hedefledik. Bu dönemde, tefsir geleneğinin başarılı bir şekilde sürdürüldüğünü, hem eğitim hem de tefsir çalışmaları anlamında derinlikli ve dinamik bir süreç yaşandığını tarihsel verilerden ve tefsir ürünlerden hareketle değerlendirmeye çalıştık.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Memlûkler, Tefsir Dersleri, Selefi Anlayış, Zemahşerî Çizgisi.

### Giriş

Bağdat'ın Moğollar tarafından işgaliyle birlikte siyasi merkezin batıya kayması, Eyyübîlerin Mısır'da bulunan Fâtımîlere son vermeleri, bölgede ilmî kurumlar tesis etmeleri ve Memlûklerle birlikte vakıf medreselerinin ciddi anlamda inkişaf etmesi gibi etkenler, Memlûk şehirlerine 7/13. yüzyıldan sonra İslâm coğrafyasının başlıca ilim merkezleri olma özelliği kazandırmıştır.<sup>1</sup> Mâveraünnehir'den Anadolu'ya, Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya kadar pek çok bölgeden, ilim taliplerinin teveccüh ettiği Memlûk ülkesi, hoca ve talebelere sağladığı ciddi imkânlarla tam bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Kutbeddin eş-Şîrâzî (öl. 710/1311), Kutbeddin er-Râzî (öl. 766/1365), Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 786/1384), İbn Haldûn (öl. 808/1406), Ekmeleddin el-Bâbertî, Molla Fenârî (öl. 834/1431), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (öl. 816/1413), Muhyiddin el-Kâfiyeci (öl. 879/1474) ve Molla Gürânî (öl. 893/1488) gibi farklı coğrafyalardan gelen âlimler, bu bölgedeki ilmî faaliyetlere ciddi bir zenginlik katmışlardır.<sup>2</sup>

Memlûkler öncesi dönemde, İslâmî ilimler önemli tecrübeler yaşamış ve hemen her alanda temel eserlerini vücuda getirmiştir. Buna göre "Memlûk ilmî hayatını önemli kılan, önceki ve sonraki dönemlerden farklılaştıran özellikler nelerdir?" gibi bir soru akla gelir. Hodgson, *geç orta dönem* diye adlandırdığı 1258-1503 yıllarını, ayrıntılı ve derinlikli çalışmaların yapıldığı, fikirlerin rafine edilip ilimlerin korunmaya çalışıldığı bir dönem olarak nitelendirir.<sup>3</sup> Bir başka deyişle bu dönemin temel perspektifini, bir yandan ilimlerin korunup sürekliliğinin sağlanması diğer yandan da ayrıntıya inen telif faaliyetleri içinde derinlikli fikirlerin üretilmesi oluşturmuştur.

Memlûkler dönemi, gerek medrese eğitimi tecrübesinde gerekse telif edilen eserlerde kendine özgü kimi özellikleriyle de temayüz etmiştir. Hodgson'ın şu tespitleri de bu noktada bir fikir verebilecek niteliktedir: "Memlûkler çağında, Mısır ve özelde Kahire, Arapçayı Farslaştırmış kültüre çok az atıfta bulunarak kullanmaya devam eden İslâmîleşmiş kültür bölgesinin kalbi haline geldi ve Mısır münevverleri İslâm toplumunda bundan önce olduğundan daha büyük rol oynadılar."<sup>4</sup> Buna göre söz konusu dönemin genel çerçevesini şu şekilde çizmek mümkündür: 1. Kahire İslâmî ilimlerin tedris ve telifinde merkezi bir rol kazanmıştır. 2. Ağır-lıklı olarak Fars kültürünün hâkim olduğu Acem telif usulü yerine Arap telif usulü tercih edilmiştir. 3. Mısırlı âlimler İslâm dünyasında hâkim bir rol oynamışlar, gerek tedrisatlarıyla gerekse telifleriyle İslâmî ilimler zincirinde önemli bir halkayı teşkil etmişlerdir.

Memlûkler dönemi ilmî faaliyetleri içinde tefsir ilminin özel bir yeri vardır. Memlûk ilmî hayatında özellikle medrese ve camilerdeki tedris faaliyetlerinin yanı sıra telif faaliyetle-

<sup>1</sup> Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *et-Ta'rif bi-İbn Haldûn ve rihletihî şarkan ve garben* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübnânî, 1979), 264; Ignaz Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er (Ankara: İmaj, 1993), 156; Jonathan Porke Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş (İstanbul: Klasik, 2015), 20.

<sup>2</sup> Osmanlı özelinde bir değerlendirme için bk. Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 175.

<sup>3</sup> Marshall Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, çev. Alp Eker v.d. (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 2/479.

<sup>4</sup> Hodgson, *İslâm'ın Serüveni*, 2/460.

rinde tefsir ilminin yerini tespit, bu çalışmanın öncelikli amacını teşkil edecektir. Bu çerçevede, özellikle Kahire medreselerinde tefsir dersi okutan müderrisler, takip ettikleri eser ve takrir usulleri, telif ettikleri eserler, oluşan tefsir akımları ve bu akımların sonraki dönemlere etkileri incelenecektir. Memlûk döneminin Osmanlı dini ve ilmî hayatını, düşünce ve metin olarak besleyen bir havza olmasının yanı sıra,<sup>5</sup> modern dönem düşünce akımlarını besleyen bir yönü de vardır. Bu çalışmanın amacı, bu etkileri derinlemesine incelemek olmamakla birlikte, bu noktalara da değinecektir.

### 1. Memlûklerde Eğitim Müesseseleri, İslâmî İlimler ve Tefsir Tedrisi

Nizâmiye Medreselerinin İslam eğitim tarihinde, medreselerin kurumsallaşması, yaygınlaşması ve sonraki medreselere bir model oluşturması bakımından önemli bir yeri vardır. Bu medreseler hoca ve talebelere sağladığı imkânlarla ilmî faaliyetlerin gelişip yaygınlaşmasına ciddi katkılar sağlamıştır.<sup>6</sup> Kurumsallaşmış medrese kültürü, sonraki dönemlerde İslam coğrafyasının diğer bölgelerine de taşınmış, Eyyûbiler ve Memlûklerde vakıf medreseleri çok ciddi bir yaygınlık kazanmıştır.<sup>7</sup> 1170'te Selahaddin Eyyûbî (1171-1193) tarafından Fustat'ta ilk medresenin kurulmasıyla başlayan süreç, Makrîzî'nin (öl. 845/1442) bildirdiğine göre, 15. yüzyıl Kahire'sinde 73 medreseye ulaşmıştır.<sup>8</sup> Ancak Kahire'de eğitim veren müesseseler bunlarla sınırlı kalmamış, Makrîzî'den sonra da bunlara yenileri eklenmiştir.

Memlûkler döneminde medreseler ve diğer eğitim müesseseleri sultanlar, emirler ve diğer eşraf tarafından kurulur ve bunlara çoğu zaman kurucusunun adı verilirdi.<sup>9</sup> Mesela Sultan Zâhir Baybars (1260-1277) tarafından kurulan, Şafîî ve Hanefî fıkhi, hadis, tefsir ve kıraat gibi derslerin okutulduğu medrese, Zâhiriyye; Nasır Muhammed b. Kalavun (1293-1294, 1299-1309, 1310-1341) tarafından kurulan medrese Nâsiriyye, daha sonra Ebû Saîd Berkûk (1390-1399) tarafından yaptırılan Berkûk külliyesi ise Berkûkiyye olarak anılırdı. Emir Cemâleddin Üstâdâr tarafından kurulan hânkâh, Cemâliyye; Emir Şeyhû tarafından kurulan hânkâh da Şeyhûniyye olarak bilinirdi. Bu eğitim kurumları için kurucusu tarafından vakfiyeler düzenlenir, bu vakfiyelere göre, çeşitli değişiklikler söz konusu olmakla birlikte, Hanefî, Şafîî ve diğer mezheplerin usulüne göre ve kaynaklarına bağlı fıkıh, tefsir, hadis, Arap dili gibi ilimlerde ders verecek ayrı ayrı müderrisler atanırdı. Bunların maaşları medresenin vakfî tarafından karşılanır, ayrıca her bir ders grubuna katılan öğrencilere burs imkânı sağlanır, öğrencilerin gıda ve giyecek ihtiyaçları karşılanırdı.<sup>10</sup>

Medreseler gibi camiler de Arap dili, fıkıh, hadis, tefsir ve diğer İslâmî ilimlerin okutulduğu ve vakıflarla desteklendiği mekânlardı. Bu yönüyle camiler aynı zamanda eğitim kurumlarıydı. Tolunoğlu (İbn Tûlûn) Camii veya Fustat'taki Amr b. As Camii bunlara örnek verilebilir. Harabe halindeki Tolunoğlu Camii'ni yenileyen Sultan Lâçin (1296-1299), dört mezhebin usulüne göre ders veren hocalar ve talebelere ödenekler tahsis etmiş ve aynı şekilde hadis, tefsir ve tıp alanında dersleri desteklemişti. Bu haliyle Tolunoğlu Camii Kahire'deki ana

<sup>5</sup> bk. Ali Çoban, "XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 212.

<sup>6</sup> bk. George Makdisi, *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik, 2007), 203-206.

<sup>7</sup> bk. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 61.

<sup>8</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 60.

<sup>9</sup> Memlûk medreselerinin bir dökümü için bk. Bahattin Keleş, "Selçuklu Medreseleri İle Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış", *Türk Dünyası Araştırmaları*, 190 (2011), 203.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed Takıyyüddin Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsar* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418), 3/163.

## 998 | Mesut Kaya. Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

eğitim merkezlerinden biri haline gelmişti.<sup>11</sup> Bu camiler de vakıflarla desteklenmiş, dolayısıyla bunlar da hoca ve talebelere maaş ödemiştir. Bununla birlikte bu halkalarda hocaların gönüllü veya özel ders statüsünde ders vermiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.<sup>12</sup>

Medreseler ve camiler yanında, sufi hânkâhları da dini ilimlere ait metinlerin okutulduğu mekânlar arasındaydı. Mesela Cemâleddin Yûsuf Üstâdâr'ın meşhur hânkâhında, dört mezhebe göre fıkıh dersleri, hadis, tefsir ve kıraat dersleri yapılmaktaydı. Her bir müderris, en son tefsir müderrisi olmak üzere bir gün ders için medresede hazır bulunurdu.<sup>13</sup>

### 1.1. Tefsir Dersi Verilen Kurumlar ve Müderrisler

Memlûk medrese derslerini fıkıh, tefsir, hadis, kıraat ve kelim gibi dini ilimler, sarf, nahiv, belagat ve şiir gibi dil ilimleri oluşturmaktadır. Bu ilimlerin yanı sıra, felsefe, mantık, tıp, riyâziyye, hendese ve hey'et ilimleri de okutulmuştur.<sup>14</sup>

Bu müfredat içerisinde tefsir derslerinin elbette ayrı bir yeri ve değeri vardır. Medrese, camii ve hânkâhların vakfiyelerinde tefsir müderrisleri için ayrı bir kadro tahsis edilir; bu kadrolarda tefsir dersleri vermek ayrıcalıklı bir konuma sahip olmayı gerektirir, müderrisler de tefsir kürsülerinde görev almak için oldukça istekli davranırlardı. Memlûkler döneminde hangi medreselerde kimlerin tefsir dersi verdikleri ve hangi eserleri takip ettikleri ayrıntılı bir çalışmayı gerektirmekle birlikte, burada İbn Hacer (öl. 852/1449), Sehâvî (öl. 902/1497) ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) kaydettiği bazı verilerden hareketle genel bir çerçeve çıkarılmaya çalışılacaktır.

Memlûkler dönemi tefsir eğitiminde medreseler merkezi bir rol oynamıştır. el-Mansûr Kalavun (1279-1290) tarafından 684/1285 yılında yaptırılan Mansûriyye medresesi, tefsir tedrisatının yapıldığı ve pek çok meşhur müfessirin görev aldığı medreselerin başında gelmektedir. Medresenin tamamlanmasından sonra tefsir dersi Bahâüddin İbnü'n-Nehhâs el-Halebî'ye (öl. 698/1299) tevdi edilmiştir. İbnü'n-Nehhâs, Ebu Hayyân'ın hocasıdır. Ebu Hayyân'ın verdiği bilgiye göre o, Tolunoğlu Camii'nde de tefsir dersini deruhte etmiş, herhangi bir eser bırakmamıştır.<sup>15</sup> İbnü'n-Nehhâs'tan sonra Mansûriyye'de tefsir derslerini Ale-müddin el-İrâkî (öl. 704/1304) sürdürmüştür. Takıyyüddin es-Sübki (öl. 756/1355) ve Ebû Hayyân ondan tefsir dersi almışlardır. İbn Hacer, Ebû Hayyân'ın İrâkî'yi maharetli bulmadığını, tefsirinde bunu dile getirdiğini söylemiştir.<sup>16</sup> İrâkî'den sonra anlaşılın o ki tefsir derslerini Şafiî fakihî İzzeddin en-Nimrâvî (öl. 710/1310) deruhte etmiştir.<sup>17</sup>

Daha sonra Safedî'nin (öl. 764/1363) "Tefsir ve hadiste otorite (*yedün tûlâ*) sahibidir"<sup>18</sup> dediği Ebû Hayyân el-Endelüsî, Mansûriyye Medresesi'ndeki tefsir derslerini vermiş; Ebû Hayyân'ın bizzat kendisi buna, "el-Melik el-Mansûr'un kubbesinde tefsir ilmi müderrisi olarak atandığımda..."<sup>19</sup> ifadeleriyle işaret etmiştir. Ebû Hayyân'ın vefatından sonra Burhaneddin er-Reşîdî, ondan sonra da Ebû Hayyân'ın talebesi Muhibbüddin Nâzıru'l-Ceyş (öl. 772/1370), aynı kürsünün tefsir hocalığını üstlenmişlerdir.<sup>20</sup> Bahâüddin es-Sübki (öl.

<sup>11</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 2/256; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 68, 79, 100, 124.

<sup>12</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 105.

<sup>13</sup> Makrîzî, *el-Hitat*, 4/261; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 74, 76, 102.

<sup>14</sup> bk. Keleş, "Selçuklu Medreseleri İle Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış", 200.

<sup>15</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 1/14.

<sup>16</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mietî's-sâmine*, thk. Abdulmuid Han (Hayda rabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972), 3/201; 4/74. Ebû Hayyân'ın Alemüddin el-İrâkî'den söz ettiği yerler için bk. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsir*; thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1420), 1/15, 90, 4/660, 661.

<sup>17</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/168.

<sup>18</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/282.

<sup>19</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/10.

<sup>20</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*; thk. Hasen Habeşi (Mısır: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1389/1969), 1/147; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/275.

773/1372) öldükten sonra Sirâcüddin Ömer b. Raslân el-Bulkînî (öl. 805/1403), Mansûriyye'de tefsir dersini vermeye başlamıştır.<sup>21</sup> Arapça, Farsça ve Türkçeyi çok iyi bildiği söylenen, Şeyhûniyye meşihatlığı yanında hisbe teşkilatı, evkaf ve ordu nezaretini yürüten Celâleddin el-Acemî (öl. 799/1396), Mansûriyye'de tefsir müderrisliği yapmıştır.<sup>22</sup> Hicri 9. yüzyılda da Mansûriyye'deki tefsir derslerini verenlerin ismine rastlanmaktadır. Mesela Süyûtî'nin tefsir hocası Seyfeddin İbn Kutluboğa'nın (öl. 879/1474),<sup>23</sup> babası ve dedesi gibi müderris olan Yahya b. Muhammed'in (öl. 882/1477), yine Süyûtî'nin bizzat kendisinin, hocası Seyfeddin el-Haneffî'den (İbn Kutluboğa) sonra Mansûriyye'de tefsir derslerini yürüttükleri bilgileri vardır.<sup>24</sup>

Memlûk eğitim kurumlarının diğer bir halkasını teşkil eden camilerde de İslâmî ilimlerin müderrislerine ve tabii ki tefsir müderrislerine bir kadro tahsis edilmiştir. Kahire'nin canlı eğitim kurumlarından biri olan Tolunoğlu Camii, yüzyıllarca tefsir derslerinin yürütüldüğü müstesna yerlerden biri olmuştur. Mansûriyye medresesi gibi burada da ilk kez Bahâüddin İbnü'n-Nehâs tefsir derslerini vermiştir.<sup>25</sup> İbn Mektûm'un "Tefsir ilminde otorite (yedün tülâ) sahibidir"<sup>26</sup> dediği Nureddin Ebu'l-Hasen el-Mukrî (öl. 713/1313), Tolunoğlu Camii'nde tefsir dersi, Hâkim Camii'nde kıraat dersi vermiştir. Tolunoğlu Camii'ndeki tefsir dersleri, daha sonra Mansûriyye medresesinde olduğu gibi Ebû Hayyân'la devam etmiştir.<sup>27</sup> Ebû Hayyân'ın öğrencisi, İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sini şerh eden Abdullah b. Abdurrahman b. Akîl (öl. 769/1367), çeşitli yerlerde yürüttüğü tedris faaliyetlerinin yanı sıra Tolunoğlu Camii'nde de tefsir dersi vermiştir.<sup>28</sup> İbn Hacer tarafından verilen, İbn Akîl'in 23 yıl boyunca tefsir derslerini sürdürdüğü bilgisi, onun bu derslere Ebû Hayyân'dan sonra başlayıp vefatına kadar devam ettirdiğini göstermektedir.<sup>29</sup> Cemâleddin İbnü't-Türkmânî (öl. 769/1368), Tolunoğlu Camii'nde tefsir dersleri yapmış, 769 yılı Ramazan ayında vefat edene kadar da bu derslere devam etmiştir.<sup>30</sup> İbn Akîl'in de bu dönemde ders verdiği bilgisinden, bir camide muhtemelen bazılarını gönüllü olmak üzere, aynı dönemde birden çok hocanın tefsir dersi yaptığı sonucu çıkmaktadır. Daha sonra camii'nin tefsir derslerini Şâfiî fakih Cemâleddin el-İsnevî (öl. 772/1370) sürdürmüştür.<sup>31</sup> Bahâüddin es-Sübkî, kazaskerlik ve adliye müftülüğü döneminde Tolunoğlu Camii'nin hatipliğini, İsnevî'den sonra da aynı camii'nin tefsir derslerini yürütmüştür.<sup>32</sup> Sirâcüddin el-Hindî'nin (öl. 773/1371), Bistâmî'nin 771/1369'de vefatından sonra Tolunoğlu Camii'ndeki tefsir derslerini üstlendiği görüşü de vardır.<sup>33</sup> Tolunoğlu Camii tefsir dersleri, sonraki dönemlerde Bulkînî ailesiyle devam etmiştir. Önce devrin meşhur âlimlerinden, İbn Akîl'in talebesi ve damadı Ömer el-Bulkînî,<sup>34</sup> ardından da 9. yüzyılda ilmî birikimi, verdiği dersler ve üstlendiği görevlerle adından sıkça söz ettirecek olan Ömer el-Bulkînî'nin oğlu Celâleddin Abdurrahman el-Bulkînî (öl. 824/1421) tarafından sürdürülmüştür.<sup>35</sup>

Memlûk Kahire'sindeki önemli eğitim kurumlarından biri de Sultan Berkûk tarafından yaptırılan Berkûkiyye medresesidir. İbn Hacer, 786/1384 yılında inşasına başlanıp 788/1386

<sup>21</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/23; *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 1/251.

<sup>22</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/541; Celâleddin es-Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târîhi Mısr ve'l-Kâhira*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967/1387), 1/471.

<sup>23</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/231.

<sup>24</sup> Şemseddin es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 10/253.

<sup>25</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/14.

<sup>26</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/213; krş. İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 4/167.

<sup>27</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/106.

<sup>28</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 3/44; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/106.

<sup>29</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 3/44.

<sup>30</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 3/54.

<sup>31</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 3/148.

<sup>32</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 1/250; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/342.

<sup>33</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 4/183.

<sup>34</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 2/246; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/109; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/329.

<sup>35</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 4/109.

## 1000 | Mesut Kaya. Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

yılında biten Berkûk külliyesine tayin edilen hocaların listesini vermiş, “Bir müddet sonra hocamız Ömer el-Bulkînî de tefsir müderrisi ve şeyhu'l-mîâd görevine tayin edildi”<sup>36</sup> demiştir. Sehâvî, İbn Hacer'in de Lekkânî'den (öl. 810/1407) sonra Berkûkiyye'de mîâd ve tefsir hocalığı yaptığını bildirmiştir.<sup>37</sup> Yine Sehâvî, babası Ömer el-Bulkînî'den sonra Celâleddin el-Bulkînî'nin Berkûkiyye'deki ve Tolunoğlu Camii'ndeki tefsir derslerini ve mîâd derslerini sürdürdüğünü nakletmiştir. İleride temas edeceğimiz üzere, bu derslerin mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgiler vermiştir.<sup>38</sup>

Müeyyed Şeyh Camii'nin ismi de tefsir dersleri verilen kurumlar arasında geçmektedir. 822/1419 yılında Bedreddin İbnü'l-Aksarâyî, Müeyyediyye'de tefsir müderrisliğine, aynı medresede Bedreddin el-Aynî (öl. 855/1451) de hadis müderrisliğine atanmıştır.<sup>39</sup> Bedreddin'den sonra Müeyyediyye'de tefsir hocalığını, onun kardeşi, Molla Fenârî'nin öğrencisi, Sehâvî'nin hocası Yahya b. Muhammed el-Emin el-Aksarâyî (öl. 880/1475) üstlenmiştir.<sup>40</sup> el-Hatîb el-Vezîrî'nin ismi de aynı medresede tefsir okutan müderrisler arasında geçmektedir.<sup>41</sup>

Kahire'nin eğitim hayatında önemli bir mevki bulunan Cemâliyye Hânkâhı'nda da tefsir dersleri verilmiştir. İlk kez Celâleddin el-Bulkînî'nin atandığı bu dersleri,<sup>42</sup> onun uzun bir süre devam ettirdiği anlaşılmaktadır.<sup>43</sup> Şemseddin İbnü't-Tebbânî el-Hanefî (öl. 812/1409), Müeyyed tarafından taltif edildikten sonra Celâleddin el-Bulkînî Cemâliyye'deki tefsir tedrisinden onun lehine çekilmiştir.<sup>44</sup> Sehâvî ve Süyûtî'nin hocası, Ahmed b. Muhammed eş-Şümunnî (öl. 872/1468) de bu kurumda ders veren tefsir hocalarından biridir.<sup>45</sup>

Bâbertî, Kâfiyeci ve Süyûtî'nin meşihatlık yaptığı ve ders okuttuğu Şeyhûniyye;<sup>46</sup> Ezhher Camii ve Sultan Hasan Medresesi'nin adları da tefsir dersleri verilen kurumlar arasında geçmektedir.<sup>47</sup> Mesela Celâleddin el-Bulkînî gibi meşhur hocalardan tefsir ilmini alan Abdurrahman b. es-Sandabîsî (öl. 852/1448),<sup>48</sup> İbn Hacer'in isteği ve hakkından feragat etmesiyle (*bi-rahbeti şeyhinâ lehû anhu*), Sultan Hasan Medresesi'ndeki tefsir derslerini üstlenmiştir.<sup>49</sup>

### 1.2. Derslerin Mahiyeti ve Okutulan Eserler

Memlûkler döneminde, bir müderris bir medresede Şâfiî veya Hanefî fıkhı okuturken, diğer bir medrese, cami veya hânkâhta tefsir dersi okutabilmektedir. Yani tefsir dersleri, aynı zamanda diğer İslâmî ilimlerde yetkin, özellikle de fıkıh ilminde otorite isimler tarafından okutulmuştur. Yalnız burada şöyle bir problem vardır: Memlûk eğitim sisteminde İslâmî ilimler ve bu ilimler içinde tefsir ilminin yeri ile ilgili tespitler; tefsir, hadis ve dil ilimlerinin fıkıh ilmine yardımcı ilimler olduğu yönündedir.<sup>50</sup> Ancak bizim tabakât kitaplarından edindiğimiz izlenim, bir medreseye her bir mezhep için bir müderris tayin edilirken, mutlaka bir tefsir ve hadis müderrisinin de tayin edildiği ve bunun oldukça önemsendiği şeklindedir. Özellikle kuşaktan kuşağa devam eden tefsir dersleri, bu tefsirlerin mutlaka fıkıh ilmine yardımcı bir ilim olarak görüldüğü fikrini desteklememektedir. Aksine tefsirin, diğer ilimler hiyerarşisi içinde

<sup>36</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/313-314.

<sup>37</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/319.

<sup>38</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/109.

<sup>39</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/201, 295.

<sup>40</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 10/241; ayrıca bk. 5/190.

<sup>41</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/38; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 139.

<sup>42</sup> Makrîzî, *el-Hitât*, 4/261

<sup>43</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/109.

<sup>44</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 3/83; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 1/72.

<sup>45</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/175; Ahmet Özel, “Şümunnî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 39/261-262.

<sup>46</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/340.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/325-327.

<sup>48</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/151;

<sup>49</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/152; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 132.

<sup>50</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 13, 17, 100.



müstakil bir yeri vardır. Hatta tefsir diğer bütün ilimlerin zirvesindedir. Nitekim dönemin etkili simalarından Ebû Hayyân'ın, tefsirinin mukaddimesinde, "Allah'ın kitabının ilmi bizzat amaçtır, diğer ilimler onun yanında edevat durumundadır"<sup>51</sup> şeklindeki sözleri bunun açık bir ifadesidir.

Yukarıdaki veriler göz önüne alındığında bir müderrisin aynı anda birden çok yerde tefsir dersi verebildiği sonucuna ulaşılmaktadır. Fıkıh müderrisleri ile tefsir ve hadis müderrislerinin maaşları medreselere göre değişiklik gösterebilmektedir.<sup>52</sup> Bir müderris hacca veya herhangi bir sebeple şehir dışına çıktığı zaman yerine bir naib atayabilmektedir. Mesela el-Hatîb el-Vezîrî (öl. 898/1492) hacca gittiğinde, Şerefüddin b. Abdülhak, sınıftaki en başarılı öğrenci olduğu için, Müeyyediyye'deki tefsir derslerinde ona vekâlet etmiştir.<sup>53</sup> Hadis, kıraat ve tefsir derslerinin günün hangi saatinde yapıldığının vakfiyelerde tespit edilmediği söylenmektedir.<sup>54</sup>

Müderrislerin diğer ilimlerde olduğu gibi, tefsir ilminde de kendi okutacağı metni kendi seçme yetkisi vardır.<sup>55</sup> Müderrisler tefsir derslerinde genellikle Zemahşerî'nin o döneme kadar haklı bir şöhrete ulaştığı *el-Keşşâf* adlı tefsirini tercih etmişlerdir. Mesela yukarıda adı geçen Alemüddin el-İrâkî, derslerinde *el-Keşşâf*ı okutmuştur.<sup>56</sup> Tefsirinde sıklıkla Zemahşerî'ye atıflarda bulunan Ebû Hayyân da büyük ihtimalle derslerinde *el-Keşşâf*ı takip etmiştir. Yine Takıyyüddin es-Sübkî'nin bizzat kendisi derslerinde uzun bir süre *el-Keşşâf*ı okuttuğunu ifade etmiştir.<sup>57</sup> Derslerinde genellikle Beyzâvî tefsirini takip etmekle birlikte, *el-Keşşâf* üzerine bir haşiye yazmış olan Kâfiyeci de *el-Keşşâf* okutan müderrislerden biridir.<sup>58</sup> Yukarıda adı geçen Yahya b. Muhammed, Seyfeddin el-Haneffî'den sonra Mansûriyye'de yürüttüğü tefsir derslerinde *el-Keşşâf*ı, çeşitli haşiyelerden ve kaynaklardan elde ettiği doyurucu bilgilerle çok üstün bir yöntemle okutmuştur.<sup>59</sup> Ebû Bekir b. Abdurrahman es-Sehâvî, bu iki müderrisin *el-Keşşâf* derslerinde hazır bulunmuştur.<sup>60</sup> Süyûtî'nin de Seyfeddin el-Haneffî'den *el-Keşşâf* ve haşiyesini okuduğu rivayet edilmiştir.<sup>61</sup> Sehâvî, İbnü'd-Dîrî diye meşhur Sa'd b. Muhammed'in (öl. 867/1462) Kemaleddin Şerîhî'nin *el-Keşşâf* derslerini dinlediğini haber vermektedir.<sup>62</sup>

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*ı Kur'an'ın belagî icazını ileri seviyede ortaya koyması ve bu noktada aşılammış olması sebebiyle tercih edilirken, Mu'tezilî bir müfessir olması ve Ehl-i sünnet itikadına yönelik menfî değerlendirmelerde bulunması, alternatif tefsirlerin okutulmasını beraberinde getirmiştir. Bunların başında Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzilî* gelmektedir. Mesela Seyyid Şerif'in öğrencisi, İbrahim b. Abdülkerim el-Kürdî (öl. 840/1436), Beyzâvî tefsirini okutmuştur.<sup>63</sup> Cemâliyye'nin tefsir müderrisi Şümünnî, Beyzâvî tefsiri ve *el-Keşşâf* gibi kitapların müşkilatlarını okutmuştur.<sup>64</sup> Mesela Muhammed b. Halil el-Makdisî (öl. 808/1406), ondan *el-Keşşâf*ı Sa'deddin et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) haşiyesini ve Beyzâvî tefsirini okumuştur.<sup>65</sup> Süyûtî de Şümünnî ile Kâfiyeci'den uzun yıllar Beyzâvî okumuş, kendisi

<sup>51</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîl*, 1/9.

<sup>52</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 100 ve dipnot, 90.

<sup>53</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 4/38; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 139.

<sup>54</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 97, dipnot, 80.

<sup>55</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 101.

<sup>56</sup> Tâceddin es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*, nşr. Mahmûd M. et-Tanâhî (Cize: Hecl li't-Tıbbâ ve'n-Neşr, 1413), 10/95; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, 3/201.

<sup>57</sup> Takıyyüddin es-Sübkî, *Sebebü'l-inkifâf 'an ikrâi'l-Keşşâf*, nşr. Walid Saleh, "The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyahs on al-Kashshâf", *Oriens* 41 (2013), 251, 252.

<sup>58</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 3/135.

<sup>59</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 10/253.

<sup>60</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 11/45.

<sup>61</sup> Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemü huffâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 2/126.

<sup>62</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 3/249.

<sup>63</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 1/69; 4/22

<sup>64</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 2/75.

<sup>65</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*; 7/235, 11/58.

## 1002 | Mesut Kaya, Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

de bu geleneği on yıl sürdürmüştür.<sup>66</sup> Beyzâvî tefsiri denince adı en çok zikredilen Emin el-Aksarâyî'dir.<sup>67</sup> Sehâvî'nin de hocası olan Aksarâyî'nin ismi genellikle Şümünnî ve Kâfiyeci ile birlikte geçmektedir. Anlaşılan o ki Aksarâyî, Müeyyediyye'deki tefsir derslerinde Beyzâvî tefsirini okutmıştır. Sehâvî, derslerde Beyzâvî okuyan epeyce isim kaydetmektedir.<sup>68</sup> Ancak bu derslerin, genellikle *el-Keşşâf*la birlikte okutulduğu ve mukayeseli bir yöntem takip edildiği gözden uzak tutulmamalıdır.

Memlûk medreselerinde okutulan diğer bir tefsir, Muhyissünne Begavî'nin rivayet ağırlıklı *Meâlimü't-tenzîl* adlı tefsiridir. Kahire'de çeşitli medrese ve camilerde uzun yıllar tefsir derslerini yürüten Celâleddin el-Bulkînî, Begavî tefsirini okutmıştır.<sup>69</sup> Sehâvî, Bulkînî'den başka Begavî tefsirini okutan müderrislerin varlığını gösteren çeşitli kayıtlara yer vermiştir.<sup>70</sup> Begavî'nin tefsiri, *el-Keşşâf* karşılığının bir ürünü olarak tercih edilmiş olmalıdır. Zira Süyûtî'nin nakline göre Ömer el-Bulkînî, Zemahşerî'nin beyan ve meânî ilimlerindeki görüşlerini tenkit etmiş, bu ilimlere haddinden fazla önem verildiğini, sahabe, tâbiün, fukaha ve eski âlimlerin bu ilimlerden söz etmediğini, Abdulkâhîr el-Cürçânî (öl. 471/1078) ve Sekkâkî (öl. 626/1229) bu ilimlerin istihlâhlarını vaz etmeden önce bunların bilinmediğini, tefsir ilminin ahbar ve asardan alınması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>71</sup> Dolayısıyla Bulkînîler tefsir derslerinde, hadis ilimlerine gösterdikleri ihtimamın da bir gereği olarak Begavî'yi tercih etmiş olmalıdırlar. Ömer el-Bulkînî'nin ileride sözü edilecek olan *el-Keşşâf* tefsirine yazdığı şerh<sup>72</sup> ve Celâleddin el-Bulkînî'nin aynı tefsire müracaat ettiğini gösteren verileri ise<sup>73</sup> onların bu tefsire eleştirel yaklaşımlarının bir ürünü ve ilmî hayatta baskın bir yeri olan tefsiri bütünüyle yok sayamadıklarının bir göstergesi olarak değerlendirmek gerekir.

Bu dönemde tedavülde olan tefsirler arasında birkaç kez de Memlûk Şam'ında telif edilen ve aşağıda bahse konu edilecek olan İbn Kesîr tefsirinin adı geçmektedir.<sup>74</sup> Sehâvî'nin, kendisinden icazetli olduğu Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî'nin (öl. 858/1454) halka Kurtubî tefsiri ve diğer tefsirlerden okuduğuna dair nakli ve İbn Teymiyye'ye onun tefsiri hakkında yöneltilen bir soru,<sup>75</sup> az da olsa Kurtubî tefsirinin de tedrisat içinde bir yeri olduğunu göstermektedir. Tefsir tedrisatında adlarına rastlanmasa da telif kitaplarda sık sık referansta bulunulan İbn Atıyye (öl. 541/1147) ve Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) tefsirleri Memlûk döneminin gözde eserleri arasındadır.

Mâveraünnehir tefsir geleneğinin ana gövdesini oluşturan Mâtürîdî'nin (öl. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ı da Memlûklerde tedavülde olan tefsirlerden biridir ve muhtemelen tefsir, Mâveraünnehir veya Anadolu'dan gelen Hanefî âlimler tarafından bölgeye getirilmiştir. Memlûk topraklarında, onun tefsirinin izlerine, görebildiğimiz kadarıyla ilk kez İbnü'n-Nakîb el-Makdisî'nin (öl. 698/1298),<sup>76</sup> ardından da onun talebesi Ebû Hayyân'ın tefsirlerinde rastlanmaktadır.<sup>77</sup> *Te'vilât*'ın Memlûk ilmî hayatında önemsendiğini gösteren kayda değer bir hadise de

<sup>66</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/13, 14; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 8/145.

<sup>67</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/87, 5/104, 5/250, 7/235, 9/42.

<sup>68</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/196 (Keşşâf'la beraber), 5/81, 5/246.

<sup>69</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 4/81; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/109, 11/7.

<sup>70</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/227, 4/95, 6/105, 10/224, 11/15. Ayrıca bk. İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/207.

<sup>71</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/6-8. Bu iddialara Zerkeşî'nin verdiği cevaplar için bk. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957), 1/311-312.

<sup>72</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/212; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1479.

<sup>73</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 4/109; krş. Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis* (İstanbul: Klasik, 2014), 139.

<sup>74</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 2/180, 9/304, 11/45. İbn Hacer, İbn Kesîr tefsirinin istinsah faaliyetlerinden de söz eder. *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/135, 308; *İnbâü'l-gumr*, 1/429.

<sup>75</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 8/300; Takiyyüddin İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 13/385.

<sup>76</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 1/22; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/311; Abdülhamit Birışık, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 165-166.

<sup>77</sup> Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhîr*, 1/411, 494, 500, 516, 2/255.

Sultan Çakmak'ın (1438-1453), 843/1439 yılında Herat'a gönderdiği elçisi aracılığıyla Timurlu hükümdarı Mirza Şahruh'tan (1405-1447) beş kitap istemesi, istediği beş kitaptan birinin de Mâtürîdî tefsiri olmasıdır.<sup>78</sup> Öyle görünüyor ki, dönemin âlimleri, Makdisî ve Ebû Hayyân gibi müfessirler veya Hanefî âlimler aracılığıyla tanıdıkları esere ulaşmak istemişler ve sultanı bu işe aracı kılmışlardır.

Tefsir derslerinde belli başlı metinlerin takip edilmesi yanında, herhangi bir metne bağlı kalınmaksızın icra edilmiş tefsir derslerine de rastlanmaktadır. Mesela İbn Akîl, Tolunoğlu Camii'nde verdiği derslerde böyle bir yöntem izlemiştir. İbn Hacer bunu şöyle anlatmaktadır: "Yirmi üç yıllık süre zarfında bu derslerde Kur'an'ı baştan sona tefsir etmiş, bundan sonra Kur'an'ın başından tekrar başlamış, bu sırada vefat etmiştir."<sup>79</sup> İbn Hacer'in diğer bir kaydına göre, Ebû Ümâme İbnü'n-Nakkâş (öl. 763/1361), çok uzun bir tefsir yazmış, tefsirin başında da Ezher Camii'nde Ramazan ayında tefsir dersi vermeye başladığını, sonra da Fatihâ'dan başlamak üzere yazdığını, kendinden önceki tefsirlerden bir harf bile nakletmemeyi prensip edindiğini söylemiştir. Nitekim Safedî onun hakkında, "Hiç kimsede benzerini görmediğim garip bir tefsir yöntemi vardı"<sup>80</sup> demiştir. Yine İbn Hacer şöyle bir bilgi vermiştir: "Ebû Bekir eş-Şâzîlî Kur'an'ı (şeyhinin) usulüne göre re'yiyle tefsir ederdi; onun aleyhinde bazı şeyler kaydedip kadî Celâleddin el-Bulkînî'ye dava ettiler. Bulkînî, Begâvî ve diğer tefsirleri okuması hariç onu bundan men etti."<sup>81</sup> Bu son bilgi bize tefsirlerde mutlaka bir metin takip edilmesi gerektiğini, yani usulü dairesinde olsa bile re'y tefsirine müsamaha ile bakılmadığını ih-sas ettirmektedir. Daha açık bir ifadeyle bu dönemde Bulkînîler gibi tefsirin merkezinde rivayeti gören ve re'y tefsirine mesafeli bir tutum takınan bir kesim vardır ve bu kesimin tefsir anlayışında Ehl-i hadis'in bakış açısı hâkimdir.

### 1.3. Halka Açık Tefsir Dersleri (Mîâd/Mevâfîd)

Memlûkler dönemi eğitim hayatında en dikkat çekici uygulamalardan biri, *mîâd* adı verilen derslerdir. *Kararlaştırılmış yer ve vakit* anlamlarına gelen kelime, tabakât kitaplarında verilen bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla, haftanın belli gün ve saatlerinde, Kur'an'ın, tefsir ve hadis metinlerinin okunup şerh edildiği, halka açık ders/sohbet meclislerini ifade etmektedir. Berkey'in ifadesiyle, tam olarak tanımlamak zor olsa da mîâd temelde, İslâmî ilmin bazı temel metinlerinin Kahire'nin avam halkına nakledilmesinde az çok belli bir format kazanmış bir fırsat sağlamıştır.<sup>82</sup> Tabakât kitaplarında *ve derrese fi'l-mîâd* ve *'amile fi'l-mevâfîd* ve *'akade'l-mîâd* gibi tabirler mîâd derslerini anlatmak üzere kullanılmıştır. Mîâda ilgili İbn Hacer tarafından nakledilen bazı bilgiler,<sup>83</sup> bu derslerin halka açık olduğunu göstermektedir.

Memlûk eğitim kurumlarında mîâdî icra edecek bir kadro tahsis edilmiştir. Medreselerde, camilerde veya hânkâhlarda, hadis, fıkıh ve tefsir okutmakla görevli bir müderris aynı zamanda mîâd şeyhi olarak atanabilmiştir. Şeyhu'l-mîâda yardımcı olacak ehil bir kârî de onunla birlikte görev yapmıştır. Örnek olarak İbn Hacer, Berkûk külliyesi hakkında bilgi verirken, hocası Sirâcüddin el-Bulkînî'nin tefsir müderrisliği yanında şeyhu'l-mîâd olarak da tayin edildiğini dile getirmektedir.<sup>84</sup> İlerleyen yıllarda Celâleddin el-Bulkînî, Alemüddin el-

<sup>78</sup> bk. Gıyasüddin b. Hâce Handmîr, *Târihu Habîbü's-siyer fi ahbâri efrâdi'l-beşer*, thk. Zir Nazar - Muhammed Debir Siyaki (Tahrân: İntişarat-ı Siuyam, 1380), 3/628 akt. M. Kalaycı, "Bir Te'vilât Hikâyesi: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki Nüshalardan Hareketle *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Dolaşım Ağına Dair Bazı Tespitler", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 154, 155.

<sup>79</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 3/44.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 5/325-327.

<sup>81</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 4/81; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 11/37.

<sup>82</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 238.

<sup>83</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/380, 3/109, 4/36.

<sup>84</sup> İbn Hacer, *İnbâü'l-gumr*, 1/313-314.

## 1004 | Mesut Kaya, Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

Bulkînî (öl. 868/1464),<sup>85</sup> Lekkânî ve İbn Hacer'in,<sup>86</sup> Berkûkiyye'de mîâd ve tefsir hocalığı görevlerine atanmış olmaları, bu derslerin eğitim hayatında yerleşik bir uygulama olduğunu göstermektedir.

Mîâd derslerinin mahiyetini ortaya koyacak çeşitli bilgiler de aktarılmıştır. Mesela Moğultay el-Cemâlî Hânkâh'ında Cuma günleri ikinci namazından sonra, Zâhiriyye Medresesi'nde cuma öğleden sonra, Tolunoğlu Camii'nde cuma, pazar ve çarşamba günleri, Müslüman halkın huzurunda bir kari tarafından okunan Kur'an'ın, tefsir, hadis ve menâkıb metinlerinin şeyhu'l-mîâd tarafından açıklandığı rivayetleri vardır.<sup>87</sup>

Mîâd meclislerinde tefsir derslerinin muhtevasını görmek bakımından, Celâleddin el-Bulkînî hakkındaki şu rivayet oldukça dikkat çekicidir:

Celâleddin el-Bulkînî, babasının vefatından sonra Berkûkiyye ve Tolunoğlu Camii'ndeki tefsir derslerini sürdürmüştür. Her cuma günü babasının medresesinde, babasının kaldığı ve dersi kestiği yer olan 'Men amile sâlihan felinefsih...'<sup>88</sup> ayetinden başlayarak mîâd derslerini icra etmiştir. Mîâdda *Tefsîru'l-Begavî'yi* okumanın yanında, faydalı notları yazar, Ebû Hayyân'ın ve Zemahşerî'nin sözlerinde tefsir sanatlarını araştırır, hâzırûnun ilgisini çekip şaşırtacak her inceliği açıklardı.<sup>89</sup>

Demek ki, bu derslerde de belli başlı metinler takip edilmiş, bununla birlikte sadece bir metinle yetinilmeyerek, şeyhu'l-mîâdın tasarrufunda olmak üzere dinleyicilerin istifade edeceği düşünülen farklı metinlere de müracaat edilmiştir. Bu yönüyle mîâd meclislerinde icra edilen tefsir derslerinin oldukça zengin bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Mîâd meclislerinin dikkat çeken diğer bir özelliği ise halkın yanında, diğer medreselerde okuyan talebelerin de bu derslerde hazır bulunuyor olmasıydı. Bu bakımdan diğer eğitim kurumlarında icra edilen tefsir, hadis gibi derslerle mîâd dersleri arasında herhangi bir fark görülüyordu. Yine de bu derslerin esas amacı halkı irşâd etmektir. Berkey'in de tespit ettiği gibi, şer'i ilimlerle ilgili olmayan dindar ve meraklı Müslümanlar mîâd dersleri vasıtasıyla dönemin önde gelen ulema ve hocalarıyla bir bağlantı kurmuş oluyorlardı. Mîâd ulema- dan olmayan pek çok kimseye eğitim sahasına girme imkânı veren eğitim yelpazesinin bir ucunu temsil ediyordu.<sup>90</sup> Tefsir ilmi açısından ise bu meclislerin ayrı bir önemi vardır. Bu derslerin merkezinde Kur'an tilaveti ile birlikte tefsir derslerinin bulunması, Memlûk döneminde İslâmî ilimler içinde tefsir ilmini ayrıcalıklı bir mevkie oturtmuş, icra edilen dersler bir yandan tefsir ilminde bir canlılığı beraberinde getirirken bir yandan da tefsir eserleri yazımına ciddi katkılar sağlamıştır.<sup>91</sup>

## 2. Tefsir Ürünleri ve Müfessirler: Müstakil Tefsirlerden Esaslı Şerhlere

Memlûk eğitim kurumlarındaki bu canlı tedris faaliyetleri, doğal olarak telif faaliyetlerine de yansımış, bu dönemde çok zengin bir tefsir literatürü ortaya çıkmıştır. Diğer ilim dallarında olduğu gibi, tefsir ilminde de farklı anlayış ve yöntemlerle pek çok eser kaleme alınmıştır. Tefsir ilminin kurucu metinleri üzerine yazılmış şerh, hâşiye, tahrir ve ihtisar çalışmaları, devrin ilmî seviyesine ışık tutacak mahiyette devasa müstakil tefsirler, Kur'an ilimlerinin hemen her dalında yazılmış kayda değer eserler, tefsir ilminin usul ve esaslarını ortaya koyan risaleler ve alanında ilk kez yazılan müfessir tabakat kitapları bunlar arasındadır. Çalışmanın sınırlılığı göz önüne alınarak burada söz konusu dönemde ciddi bir canlılık kazanan

<sup>85</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, 3/313; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/444.

<sup>86</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, 1/319.

<sup>87</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 238, 239.

<sup>88</sup> Fussilet 41/46.

<sup>89</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi'*, 4/109.

<sup>90</sup> Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 241. Mîâdla ilgili ayrıca bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 137-139.

<sup>91</sup> Mîâd meclislerine hazırlık amacıyla kaleme alınmış kapsamlı bir tefsir için bk. Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, 107.

selefi düşüncenin tefsir anlayışına, müstakil tefsirler ve şerh-hâşiye türü çalışmalara kendi başlıkları altında kronolojik olarak temas edilecektir.

### 2.1. Tefsirde Selefi Çizginin Yeniden Canlanması

Bağdat tarafından göç etmiş olan (667/1269) ve hayatının önemli bir kısmını Memlûkler idaresi altındaki Şam'da geçiren İbn Teymiyye, selefin İslam anlayışına ciddi bir vurgu yapmıştır.<sup>92</sup> İbn Teymiyye, diğer İslâmî ilimler yanında özellikle İslam dünyasında yaygın ve yerleşik olan kimi tefsir metinlerine yönelttiği eleştiriler ve selefin görüşlerine dayalı tefsir anlayışı ile dikkati çekmiştir.<sup>93</sup>

İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışının merkezinde seleften gelen sahih rivayetler vardır. Buna göre o, en ideal tefsir yöntemi olarak, kitap, sünnet, sahabe ve tâbiûn âlimlerinin görüşlerine müracaatı benimsemiş; mücerret re'ye dayalı tefsiri reddetmiş, böylelikle re'ye çok sınırlı bir alan tanımıştır.<sup>94</sup> Bu nedenle Taberî (öl. 310/923) tefsirini mutlak bir otorite kabul etmiş, onun üstünde bir tefsir tanımamıştır. Bunun gerekçesini Taberî'nin selefin görüşlerini sabit senetlerle zikretmesi, bid'atlerden uzak durması ve tenkide uğramış ravilerden nakilde bulunmaması olarak açıklamıştır.<sup>95</sup>

İbn Teymiyye, tefsirde seleften gelen rivayetlere yaptığı vurguya paralel olarak, mezhep taassubunun esas olduğu re'ye tefsirine mesafeli bir tutum takınır.<sup>96</sup> Bu çerçevede kendi dönemine kadar yazılmış olan kimi tefsirler hakkında çeşitli değerlendirmelerde bulunur. Burada onun biri Sünnî diğeri Mu'tezilî iki müfessir hakkındaki değerlendirmeleri önem arz eder. İlki İbn Atiyye olup İbn Teymiyye onu Ehl-i sünnet'ten olmakla birlikte kimi görüşlerinde seleften gelen rivayetleri bırakıp kelamcıların tevillerine sapmakla itham eder.<sup>97</sup> İbn Teymiyye en sert eleştirilerini ise Memlûk tefsir tedrisatında önemli bir yer edinen Zemahşerî tefsirine ve tefsirin temel dayanağı olan dil ve belagat ilimlerine yöneltmiş, Zemahşerî'nin kitabının bid'atlerle dolu olduğunu ve Mu'tezilî esaslara göre yazıldığını söylemiştir. O, *el-Keşşâfa* bu kadar rağbet gösterilmesini kabul etmemiş, ilim ve tefsir ehlinden pek çok kimsenin, farkında olmadan onun gizli i'tizâlî fikirlerini benimsediklerini, batıl görüşlerine kapıldıklarını dile getirmiştir.<sup>98</sup> Böylelikle de teville ve mezhep eğilimlerine temel teşkil eden tefsirde beyan ve meânî ilimlerine dayalı bir yönelişi reddetmiş, tefsirdeki bu gidişata karşı bir duruş sergilemiş olmaktadır.

İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı aynı dönemin etkili simalarından İbn Kesîr gibi müfessirler üzerinde etkili olmuştur. İbn Teymiyye'den şeyhimiz diye söz eden İbn Kesîr,<sup>99</sup> tefsirinin mukaddimesinde, isim vermeksizin İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışının genel çerçevesini ortaya koymakla,<sup>100</sup> bu anlayışa uygun bir tefsir kaleme alacağını işaretlerini vermektedir. Buna uygun olarak tefsirin temel karakterini, seleften gelen sahih rivayetlerin sistematik bir biçimde işlenmesi oluşturmaktadır. Bununla birlikte o, re'ye tefsirine İbn Teymiyye kadar

<sup>92</sup> Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011), 165.

<sup>93</sup> İbn Teymiyye'nin *Mecmû'u'l-fetâvâ*'sının (thk. Abdurrahman b. Muhammed, Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995), 13-17. ciltleri tefsire ayrılmıştır.

<sup>94</sup> Takıyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1400/1980), 39-50.

<sup>95</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/385, 388.

<sup>96</sup> bk. İbn Teymiyye, *el-İmân* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1416/1996), 99.

<sup>97</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 37, 38.

<sup>98</sup> İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 34-36. İbn Teymiyye'nin tefsirlerle ilgili değerlendirmeleri için bk. Mesut Kaya, "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 22-59.

<sup>99</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe 1420/1999), 4/62.

<sup>100</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/7-15.

## 1006 | Mesut Kaya. Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

katı yaklaşmamakta, yeri geldikçe İbn Teymiyye'nin amansız bir biçimde muhalefet ettiği Zemahşerî ve Râzî gibi müfessirlerin görüşlerine müracaat etmektedir.<sup>101</sup>

Ancak burada ifade etmek gerekir ki, ne İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışı ne onun ısrarla öne çıkardığı Taberî tefsiri ne de benzer bir anlayışla tefsirini kaleme almış olan İbn Kesîr'in tefsiri Memlûkler ve onları izleyen Osmanlılar döneminde yeterli ilgiyi görmüştür. Tefsir gerek Memlûk gerekse Osmanlı dönemlerinde Zemahşerî ve Beyzâvî çizgisinde seyretemeyi sürdürmüştür. Tefsirdeki selefi çizgi en çok modern dönem tefsir tasavvurunun oluşumunda etkili olmuş gibidir. İbn Teymiyye'nin külliyatı içinde, onun Kur'an'ın anlaşılmasında göz önünde bulundurulacak küllî kaideleri ve yukarıda yer verdiğimiz tefsir anlayışını içeren risalesinin *Mukaddime fi usûli't-efsîr* adıyla yayımlanması (1936), İslam dünyasında ciddi etkiler uyandırmış görünmektedir. İbn Teymiyye'nin tefsir anlayışının bu denli hızlı yayılmasında, Muhammed Reşîd Rızâ (öl. 1935) gibi çağdaş dönem müfessirlerinin fikirleriyle selefi anlayışın güç kazanması etkili olmuş olmalıdır. Bu süreçte Taberî tefsiri (1905) ardından da Reşîd Rızâ tarafından tahkiki yapılan İbn Kesîr tefsiri (1924) yayımlanmıştır. Bu baskıdan sonra İbn Kesîr'in tefsiri, İslam dünyasında hızla yayılmış, bir dönem İslam dünyasının en yaygın tefsiri olan Beyzâvî tefsirinin rolünü oynamaya başlamıştır. Netice itibarıyla İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu tefsir anlayışı, neredeyse bir müfessirin başarı veya başarısızlığının yegâne ölçütü olarak görülme noktasına gelmiştir.<sup>102</sup>

### 2.2. Kurtubî'den Süyûtî'ye Müstakil Tefsirler

Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî (öl. 671/1273), Kurtuba'nın 633/1236'da Kastilya kuvvetleri tarafından işgal edilmesinden sonra hicret ederek Mısır'a yerleşmiş ve ilmî faaliyetlerini burada sürdürmüştür. Kurtubî, İbn Ferhûn'un "Bu tefsir, tefsirlerin en büyüğü ve en faydalısıdır"<sup>103</sup> şeklinde methettiği tefsirini burada kaleme almıştır. Kurtubî'nin İbn Atıyye ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (öl. 543/1148) gibi Endülüslü müfessirlerin tefsir anlayışları ekseninde, rivayet, dirayet ve ahkâm tefsiri yöntemlerini kapsayıcı bir tarzda yazdığı tefsiri, İslam dünyasında kısa sürede şöhret bulmuştur. İbn Teymiyye'nin kendisine sorulduğunda, "Zemahşerî'nin tefsirinden daha hayırlıdır, kitap ve sünnete daha yakın, bid'atlerden de daha uzaktır"<sup>104</sup> diye tanımladığı ve *istivâ* gibi bazı meselelerde, "Meşhur tefsirin sahibi Kurtubî şöyle demiştir"<sup>105</sup> şeklinde nakillerde bulunduğu tefsir, Memlûkler döneminde tefsirle iştigal edenlerin temel müracaat kaynaklarından biri olmuştur. Kurtubî tefsiri, erken dönem Memlûk tefsirciliği hanesine yazılması gereken önemli bir tefsirdir.

Aslen Belhli olup Kudüs'te doğan ve ilim tahsilini Kahire'de sürdüren İbnü'n-Nakîb el-Makdisî, (öl. 698/1298) de devrin önemli müfessirlerinden biridir.<sup>106</sup> İbnü'n-Nakîb, *Kitâbü't-tahrîr ve't-tebhîr li-ekvâli eimmeti't-efsîr* adında çok kapsamlı bir tefsir kaleme almıştır. İbnü'n-Nakîb'in görüşlerine müracaat ettiği âlimler arasında, Taberî, Mâtürîdî, Zemahşerî, İbn Atıyye, Râzî ve Kurtubî gibi müfessirler vardır.<sup>107</sup> İbnü'n-Nakîb'in söz konusu kaynakları eserin dirayet ağırlıklı ve kendinden önceki tefsir külliyatını cem eden bir tefsir olduğunu göstermesi yanında, Memlûk topraklarında tefsir paradigmasının oluşumuna etki eden kurucu isimlere de işaret etmektedir. Burada özellikle Mâtürîdî ismi dikkat çekicidir ki, yukarıda da değinildiği üzere, Memlûk ilmî hayatı Mâtürîdî'nin tefsiriyle İbnü'n-Nakîb gibi Hanefî âlimler vasıtasıyla tanışmıştır. Ebû Hayyân'a göre beyân ve bedii ilimlerinin en kapsamlı eseri, İbnü'n-Nakîb'in iki ciltlik tefsir mukaddimesidir. Ebû Hayyân kendi tefsirinde, onun adı geçen

<sup>101</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1/20, 101, 121, 122, 123, 133, 140, 157, 159.

<sup>102</sup> Walid Saleh, "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsîr in Arabic: A History of the Book Approach", *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 10, 11, 15, 16.

<sup>103</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi* (Ankara: Fecir Yayınevi, 1996), 2/104.

<sup>104</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 13/387.

<sup>105</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 3/209, 223, 261.

<sup>106</sup> Birişik, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", 165-166.

<sup>107</sup> Birişik, "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî", 165-166.

tefsirini bir kaynak olarak kullandığını, çünkü bu kitabın yüz mücellede ulaşan hacmiyle alanında yazılmış en büyük tefsir olduğunu, fakat eserde çok tekrarın, az tahririn bulunduğunu, pek çok müfessirden nakiller yapıldığını belirtmiştir.<sup>108</sup> Süyûtî'nin "Yüz mücelledi bulan meşhur bir tefsirdir, onun bir parçasını gördüm"<sup>109</sup> dediği bu tefsirin, kendinden sonraki müfessirlere kaynaklık etmesinden, Memlûk tefsirciliğinde kayda değer bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

Aslen Gırnatalı olup Memlûkler dönemi tedris hayatının merkez isimlerinden biri olan Ebû Hayyân, Mansûriyye ve Tolunoğlu Camii'nde verdiği derslerle sahip olduğu müfessir kimliğini, alanındaki en kayda değer eserlerden birini telif ederek taçlandırmıştır. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît* adlı tefsirinin mukaddimesinde, çağdaşlarından birinin bir iddiasını gündeme getirir. Bu iddiaya göre, tefsir ilmi, Kur'an'ın terkiplerindeki manaları anlayabilmek için, Mücâhid, Tâvûs ve İkrime gibi tâbiûn âlimlerinin görüşlerini senedleriyle nakletmeye mecburdur. Ayetlerin anlaşılması buna bağlıdır. Halef, seleften sahabeye kadar senedlerle her ayetin tefsirini nakletmiş, sahabe de Hz. Peygamber'e bu ayetlerin tefsirini sormuştur. Onlar aynı zamanda Kur'an'ın kendi dilleriyle indiği fasih Araplardır. Ebû Hayyân, bu iddiaya göre tâbiûndan sonra âlimlerin tefsir ilimleri, anlamları ve incelikleri adına çıkardıkları; Kur'an'ın içerdiği fesahat, beyan ve i'câz ilimleriyle ilgili ortaya koydukları şeylerin, Mücâhid'e ve diğerlerine dayanmadıkça tefsir değeri taşımayacağını, bunun da anlamsız bir söz olduğunu söyler.<sup>110</sup> Ebû Hayyân'ın naklettiği bu iddialar, selefi söylemi çağrıştırmakta, Ebu Hayyân belki de doğrudan, Mısır'da bir müddet beraber olduğu ve fakat onun bağlı bulunduğu Sibeveyh'e hata isnad ettiği için araları açılan ve tefsirin başka yerlerinde de tenkit ettiği belirtilen İbn Teymiyye'ye yönelik bir itiraz geliştirmektedir.<sup>111</sup>

Ebû Hayyân bu bağlamda, lûgat, nahiv, beyân ve bedii, hadis ilmi, usûl-i fıkıh, ilm-i kelâm ve kıraat ilimlerini sayarak bu ilimlerde yetkin olan kimsenin Kur'an'ı tefsir etmesinde bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte Ebû Hayyân'a göre tefsir ilminin zirvesine ancak lisan ilmiyle çıkılabilir. Böylelikle Ebu Hayyân bir dilci olması sebebiyle tefsirin merkezine dil ilimlerini koymuş olmaktadır. İlerleyen satırlarda tefsir ilminin sadece nahiv ilmine dayalı olmadığını, fesahat ve belâgatte bilgili ve yetenekli olmayan kimselerin tefsir ilminde maharet gösteremeyeceklerini dile getirmiştir. Nitekim Zemahşerî ve İbn Atıyye, bu sahada son derece başarılı tefsirler yazmışlar ve tefsir ilminin öncüleri olmuşlardır.<sup>112</sup>

Ebû Hayyân, tefsirinin mukaddimesinde onları öne çıkarsa da her fırsatta Zemahşerî'yi, zaman zaman da İbn Atıyye'yi, özellikle nahiv konularında tenkit etmekten geri durmamıştır. Nitekim Süyûtî, Ebu Hayyân'ın i'rab bahislerinde Zemahşerî'nin görüşlerini çokça tartışma konusu yaptığını, ondan sonra gelen iki talebesi Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) ile Sefâkusî'nin (öl. 742/1342) tartışmayı sürdürüp Zemahşerî'yi haklı bulduklarını ifade etmiştir. Ancak tartışma onlarla bitmeyerek Osmanlı dönemine de uzanmış, sözgelimi Kınalızâde Ali Efendi (öl. 979/1572) yazdığı bir risale ile Zemahşerî, Ebû Hayyân ve talebelerinin görüşleri arasında muhakemelerde bulunarak bir uzlaşma yolu aramıştır.<sup>113</sup>

Ebû Hayyân'dan başlayarak sonraki müfessirlerin Zemahşerî'yi aşmak gibi bir hedeflerinin olduğunu, Zemahşerî'nin kendinden sonra tefsirin akışını bir biçimde belirlediğini söylemek kanaatimizce yanlış olmaz. Bununla birlikte Ebu Hayyân, bir yandan tefsir gelene-

<sup>108</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/22; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/311.

<sup>109</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirin*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Meketebetü Vehbe, 1396), 101.

<sup>110</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/13, 14.

<sup>111</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, 1/178.

<sup>112</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît*, 1/19-22.

<sup>113</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/10, 11; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 100, 207-209.

## 1008 | Mesut Kaya, Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

ğini başarılı bir şekilde sürdürürken bir yandan da tefsir geleneğini ciddi bir tenkit sürecinden geçirip görüşleri rafine etmiş, böylelikle derinlikli bir tefsir telif ederek tefsir tarihine, bigâne kalınamayacak bir katkı sağlamıştır.

Hicrî 9. yüzyılın öne çıkan müfessirlerinden biri de aslen Lübnanlı olup *Nazmü'd-dürer* adını taşıyan tefsirin müellifi Burhâneddin el-Bikâî'dir (öl. 885/1480).<sup>114</sup> Bikâî, daha çok ayetler ve sûreler arasındaki tenasübü ön plana çıkarmasıyla meşhur olmakla birlikte tefsirin şöhreti sadece bununla sınırlı değildir. Bikâî, lügavî tahliller, sarf, nahiv ve belagat incelikleri, anlam vecihleri ve ihtilafî noktaları beyan gibi klasik döneme hâkim olan tefsir yöntemini tefsirinde önemli ölçüde gözetmenin yanında Tevrat ve İncil'den yaptığı nakillerle tefsir tarihinde örneğine az rastlanır bir yöntem izlemiş, bu bakımdan çok fazla tenkide uğramıştır.<sup>115</sup> Bikâî'nin bu yöntemi çağdaş dönemde kimi müfessirlerin başvuracağı bir tefsir biçimi olarak tebarüz edecektir.

Memlûklerin geç döneminde tefsir ilmine damgasını vuran isim, Celâleddin es-Süyûtî'dir (öl. 911/1505). Süyûtî kayda değer eserlerinden önemli bir kısmını tefsir ilminde vermiştir. Bizzat kendisinin benzerinin yazılmadığını iddia ettiği altı eser tefsirle ilgilidir.<sup>116</sup> Tefsir hocaları arasında Kâfiyecî'nin ve Seyfeddin el-Hanefî'nin adını zikreden Süyûtî, tefsiri derinleştiği yedi ilmin başında saymış, bu ilimleri Acem/felsefecilerin usulüne göre değil, Arap/belagatçilerin usulüne göre tahsil ettiğini söylemiştir.<sup>117</sup> Süyûtî'nin bu ifadeleri, girişte de değindiğimiz, onun eserlerinin Arap telif usulüyle yazıldığı ve daha çok rivayet ağırlıklı olduğu anlamına gelmektedir. Onun başarısı özellikle de kendinden önce yazılmış eserleri, ustalıklı yeniden tasnif etmesinde; eserlerinin, kimi günümüze ulaşmamış çok geniş bir kaynak yelpazesine sahip olmasında aranmalıdır. Bu anlamda Süyûtî, ilmin sürekliliğinin sağlanmasında İslam ilimler tarihine ciddi katkılar sağlamıştır.

Süyûtî, telif çalışmalarının erken bir döneminde hocası Celâleddin el-Mahallî'nin (öl. 864/1459) eksik bıraktığı tefsiri ikmal etmiştir. *Tefsîru'l-Celâleyn* adıyla meşhur olan bu tefsir, özellikle Zemahşerî, Râzî, Beyzâvî ve Ebû Hayyân gibi müfessirlerin görüşlerini öz bir şekilde toplaması yönüyle dikkat çekicidir. Üzerine yazılan şerh, hâşiye ve ta'lika türü eserlerin çokluğu, tefsirin etkili bir yeri olduğunu göstermektedir.<sup>118</sup> Eser ayrıca Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet döneminde de sık sık okunan, meâl ve tefsir çalışmalarına kaynaklık eden bir eser olma özelliğine sahiptir.<sup>119</sup>

Süyûtî'nin müstakil tefsir sahasına diğer önemli bir katkısı, bizzat kendisinin benzeri yazılmamış eserleri arasında saydığı ve bütünüyle rivayetlere dayalı olarak tasnif ettiği *Tercümânü'l-Kur'ân* adındaki tefsiridir. Süyûtî, bu kitapta Hz. Peygamber'in ve sahâbenin tefsir-

<sup>114</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/101, 108.

<sup>115</sup> bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/105-107; 8/18; ayrıca bk. Mesut Kaya, "De ki Tevrat'ı Getirin de Okuyun -Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruyeti Bağlamında Sehâvî-Bikâî Polemiği-", *Marife* 13/2 (2013), 85-105.

<sup>116</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338; Mehmet Suat Mertoğlu, "Süyûtî, Kur'an İlimleri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/198; Marlis J. Saleh, "Süyûtî ve Eserleri: Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri", çev. Ayşe Nur Yamanus, *Hadis ve Siyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies* 6/1 (2018), 78, 79. Bu eserler şunlardır: *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân, ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr, Tercümânü'l-Kur'ân, Esrârü't-tenzil, el-İklil fi'stinbâti't-tenzil, Tenâsüku'd-dürer fi tenâsübi's-süver*.

<sup>117</sup> Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/338.

<sup>118</sup> Bu tür eserlerin bir listesi için bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2015), 376-379.

<sup>119</sup> Muhammed Abduh tefsirlerini yazarken, sadece *Tefsîru'l-Celâleyn*'e müracaat etmiştir. Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıryye, 1990), 1/14. Mehmed Akif'in de bu tefsiri pek çok kez mütalaa ettiğine dair bilgiler vardır. bk. Düccane Cündioğlu, *Bir Kur'an Şâiri: Mehmed Akif ve Kur'an Meâli* (İstanbul: Birun, 2000), 32. Hasan Basri Çantay'ın meâlinin kay naklarından biri de *Tefsîru'l-Celâleyn*'dir. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, haz. Mehmet Ali Yekta Saraç (İstanbul: Risale, 1993), 96, 103, 192, 198, 238, 251, 267, 268, 270, 281, 282.



lerinden on binden fazla rivayeti muttasıl senetleriyle cem etmiş, müellif eserin tamamlandığını ve beş cilt olduğunu söylemiştir. Süyûtî, bu kitabın *ed-Dürü'l-mensûr* adında günümüze ulaşan bir muhtasarını da çıkarmıştır.<sup>120</sup>

Süyûtî'nin tefsir anlayışı, onun hadisçi kimliğinin ve Memlûk dönemi Ehl-i hadis anlayışının bir izdüşümü gibidir. Bunun yanı sıra spesifik bazı etkilerden de söz etmek kanaatimizce hatalı olmayacaktır. Mesela o, İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'de ortaya koyduğu tefsir anlayışını, *el-İtkân*'da önemli ölçüde naklettikten sonra, "Bu gerçekten çok güzel! (*ve hüve nefsi'n cidden*)"<sup>121</sup> diye nitelendirir. Aynı eserin *Tabakâtü'l-müfessirin* kısmında tefsirleri önemli ölçüde İbn Teymiyye'nin bakış açısına göre kategorize ettiğini, onun *en sahih tefsir* addettiği Taberî tefsirini, Süyûtî'nin de *en güvenilir tefsir* kabul ettiğini görmek mümkündür.<sup>122</sup> Dolayısıyla onun bu tefsir anlayışı ve eserlerinde İbn Teymiyye ve Kahire'de tefsir faaliyetlerinde oldukça etkili olan ve tefsirin merkezinde daha çok rivayeti gören Bulkînîler'in de ciddi etkileri olmalıdır.

Buraya kadar zikredilenler dışında Memlûkler döneminde şu âlimler tarafından kayda değer tefsirler yazılmıştır: Dîrînî (öl. 694/1295),<sup>123</sup> Tûfî (öl. 710/1310),<sup>124</sup> Hâzin (öl. 741/1341),<sup>125</sup> Sefâkûsî,<sup>126</sup> İbn Mektûm (öl. 749/1348),<sup>127</sup> Semîn el-Halebî,<sup>128</sup> Sübkî,<sup>129</sup> İbn Nakkâş,<sup>130</sup> İbn Akîl,<sup>131</sup> Abdurrahman b. Ömer el-Bulkînî<sup>132</sup> ve Alemüddin el-Bulkînî.<sup>133</sup>

Memlûkler döneminde yazılan müstakil tefsirlere bakıldığı zaman, bu tefsirlerde farklı geleneklerin izlendiği görülür. Bunların başında kuşkusuz Zemahşerî, İbn Atıyye ve Râzî gibi müfessirlerin izlediği belagat-dirayet ağırlıklı tefsir geleneği gelir. Kurtubî, Hâzin, Ebû Hayyân ve Bikâî gibi âlimleri bu geleneğin temsilcileri olarak görmek mümkündür. Zamanla dirayet ağırlıklı tefsirler içinde önemli bir yer işgal eden, Ferrâ (öl. 207/822), Ebû Ubeyde (öl. 209/824 [?]) ve Zeccâc (öl. 311/923) gibi âlimlerce takip edilen dilbilimsel tefsir geleneği de Memlûkler döneminde sürdürülmüştür. Ebû Hayyân'ın tefsirinin yöntemi ve kapsamı göz önüne alındığında onun bu geleneğin de önemli bir ismi olduğu görülür. Onun çağdaşları Sefâkûsî, İbn Mektûm ve Semîn el-Halebî bu geleneğin en güçlü temsilcileridir. Bu dönemde takip edilen diğer bir gelenek de seleften gelen tefsir merviyatının derlenmesi teşebbüsüdür. Erken dönemde Taberî, İbn Münzir (ö. 318/930), İbn Ebî Hâtim (öl. 327/938) ve İbn Hibbân

<sup>120</sup> İgnaz Goldziher, *Mezâhibü't-tefsiri'l-İslâmî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955), 82, 83; Mertoğlu, "Süyûtî (Kur'an İlimleri)", 38/199.

<sup>121</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmî'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1394/1974), 4/202-207; ayrıca bk. Mertoğlu, "Süyûtî (Kur'an İlimleri)", 38/198-201.

<sup>122</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 4/244.

<sup>123</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 3/286, 10/262; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/70; Mehmet Şener, "Dîrînî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/374.

<sup>124</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/542.

<sup>125</sup> Mûsâ b. Hacı Hüseyin el-İznîkî (öl. 833/1429) tarafından *Enfesü'l-cevâhir* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Ali Eroğlu, "Hâzin, Ali b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/125-126.

<sup>126</sup> Tayyar Altıkulaç, "Sefâkûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/287-288.

<sup>127</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/559.

<sup>128</sup> Abdülaziz Hatip, "Semîn el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/492, 493.

<sup>129</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/564.

<sup>130</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 5/325-327

<sup>131</sup> Taşköprizâde Ahmed Efendi, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985), 2/96, 97; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/569.

<sup>132</sup> Mehmet Yaşar Kandemir, "Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/410.

<sup>133</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/598. Memlûkler dönemindeki tefsirlerin sıralaması için ayrıca bk. Ziya Demir, *XIII-XVI. yy. Arası Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 45-47.

(ö. 354/965) gibi âlimlerle belirginleşen bu gelenek, bir açıdan İbn Kesir, önemli ölçüde de Süyûtî gibi Ehl-i hadîs tarafından takip edilmiştir.

### 2.3. *el-Keşşâf*'ın İzinde: Tefsir Şerh ve Hâşiyeleri

İslâm dünyasında medreselerin yaygınlaşması, bir yandan derslerde okutulan temel metinlerin iyi seviyede anlaşılması meselesini, bir yandan da muhtasar metinlerin telifini gündeme getirmiştir. Bu, hem daha önce telif edilmiş eserlere hem de sonradan yazılan muhtasar metinlere, -bazen bizzat müellifin kendi tarafından- açıklayıcı mahiyetteki şerh ve hâşiyelerin yazılmasına neden olmuştur. Şerh ve hâşiye faaliyetlerinin ileri bir seviyeye ulaştığı Memlûkler döneminde, aklî ve naklî ilimlere ait temel metinlerin hemen tamamında en kapsamlı şerh ve hâşiyeler kaleme alınmıştır. Şerh ve hâşiyeler bu dönemde sadece açıklayıcı metinler olmakla kalmamış, aynı zamanda derinlikli entelektüel tartışmaların yürütüldüğü ve ilmin belli gelenekler üzerinden sürekliliğinin sağlandığı kayda değer metinler olma hüviyeti kazanmışlardır.

Yukarıda da temas edildiği üzere, Memlûkler döneminde, medreselerde en çok okutulan ve müfessirlerin gündeminde olan tefsir, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ıdır. Kur'an'ın edebî/belagî i'câzını eşsiz bir biçimde ortaya koyan bu tefsir, Süyûtî'nin de tasvir ettiği gibi hemen her alandan âlimin üzerinde çalıştığı bir tefsir olma özelliğine sahiptir.<sup>134</sup> Doğudan batıya İslam dünyasının her bölgesinde yürütülen *el-Keşşâf* çalışmalarına, Memlûk topraklarında da çok ciddi katkılar yapılmıştır.

Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerini tenkit etmek amacıyla ilk eser yazan İbnü'l-Müneyyir (öl. 683/1284), ömrünün yaklaşık son 30 yılını Memlûkler idaresi altında yaşamıştır. İbnü'l-Müneyyir, *el-İntisâf fîmâ tedammenehu'l-Keşşâf mine'l-i'tizâl* adlı eserinde, Zemahşerî'ye yönelik sert eleştirileri, suçlamaları ve Ehl-i sünnet savunmasıyla, kendisinden sonra *el-Keşşâf* üzerine çalışacaklara ilham kaynağı olduğu gibi bu sahadaki eserlere de ciddi bir hız vermiştir.<sup>135</sup>

İbnü'l-Müneyyir'i, "*el-Keşşâf* üzerine ihtisası vardı"<sup>136</sup> nitelendirmesinin sahibi Ale-müddin el-İrâkî takip ederek *el-İnsâf fî mesâli'l-hilâf beyne'z-Zemahşerî ve İbni'l-Müneyyir* adındaki eseri kaleme almıştır. İbn Hacer, İrâkî'nin bu eseri Zemahşerî'ye destek çıkmak (fî'l-İntisâr) amacıyla kaleme aldığını, bu nedenle tenkitlere uğradığını, müellifin bizzat kendisinin eserini, "reddiyenin reddiyesi"<sup>137</sup> diye nitelendirdiğini, Süyûtî ise onun *el-Keşşâf*'la *el-İntisâf* arasında hakemlik yaptığını kaydeder.<sup>138</sup> Tam anlamıyla bir şerh veya hâşiye olmasalar da her iki eser, bir tefsir metni üzerinden yürütülen tartışmaları içermeleri bakımından, tefsir ilminin zenginleşmesine ve daha kapsamlı şerhler yazılmasına önemli katkılar sağlamışlardır.<sup>139</sup>

Takiyyüddin es-Sübki, *el-Keşşâf*'ı uzun bir süre okutmuştur. Daha sonra eserde Ehl-i sünnet'i karalayan, Hz. Peygamber'i ve nübüvveti aşağılayan ifadeler bulunduğunu düşünerek bundan vazgeçmiştir. Ardından da *Sebebü'l-inkifâf an ikrâi'l-Keşşâf* adındaki risalesini kaleme alarak *el-Keşşâf* okutmaktan niye vazgeçtiğini ayrıntılarıyla açıklamıştır.<sup>140</sup> Sübki'nin bu tavrının, o dönemde bir yandan *el-Keşşâf*'a karşı daha mesafeli bir tutum takınmayı beraberinde getirirken, bir yandan da Zemahşerî'nin bu tür görüşlerini ortaya çıkarmaya yönelik girişimleri artırdığını söylemek mümkündür.

<sup>134</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/6-9.

<sup>135</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 77, 78; Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi* (Ankara: İsam Yayınları, 2019), 51.

<sup>136</sup> Sübki, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, 10/95.

<sup>137</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/201.

<sup>138</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/10.

<sup>139</sup> Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 81-83; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 57.

<sup>140</sup> Sübki, *Sebebü'l-inkifâf*, 251, 252; Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/3, dipnot, 3; Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*, 142, dipnot, 2.

Bu arada İslâm dünyasının farklı bölgelerinde, *el-Keşşâf* üzerine tam ve kapsamlı şerhler kaleme alınmış, Şerefeddin et-Tîbî (öl. 743/1342), Ömer b. Abdurrahman el-Kazvîni (öl. 745/1345), Ahmed b. Hasen el-Çarperdi (öl. 746/1265) ve Fâzıl el-Yemenî (öl. 750/1349) gibi şârihler *el-Keşşâf*'ı baştan sonra şerh etmişlerdir. Aynı dönemde *Keşşâf*'la ilgili kayda değer bir çalışma, Şam'da *el-Keşşâf*'ı okuttuğu belirtilen Kutbeddin eş-Şîrâzî'nin öğrencisi Kutbeddin er-Râzî (öl. 766/1365) tarafından yapılmıştır. Râzî, Şam'da Zâhiriyye medresesinde müderrislik yapmış ve vefatına kadar da orada ikamet etmiştir. O felsefi ilimler yanında, tefsir, meânî ve beyan ilimleriyle de ilgilenmiş, *el-Keşşâf*'a Taha sûresine kadar gelen bir şerh yazmıştır.<sup>141</sup> Râzî'nin bu şerhi, *el-Keşşâf* literatürüne önemli katkılar sağlayıp sonraki şârihlerin tartışma konularının akışını belirlemiştir. Ayrıca Anadolu'nun önemli simalarından Cemâleddin el-Aksarâyî (öl. 791/1428), Râzî'nin görüşlerine yönelttiği eleştirileri içeren *el-İtirâzât*, Abdülkerim b. Abdülcebbâr (öl. 831/1428) da iki müellifin görüşlerini değerlendirdiği *el-Muhâkemât*'ı kaleme almışlardır.<sup>142</sup>

Memlûk coğrafyasının önemli simalarından biri de Diyar-ı Rûm'dan gelmiş olan Ekmeleddin el-Bâbertî'dir. Ebû Hayyân ve Kutbeddin er-Râzî gibi âlimlerden ders alan Bâbertî, muhakkik Hanefî âlimlerden biri olup fıkıh ve fıkıh usulünün yanı sıra kelam, tefsir ve belagat gibi ilimlerde dönemin en seçkin isimlerden biri olmuştur. O, Şeyhüniyye meşihatlığına getirilmiş, Cürçânî, Molla Fenârî ve Şeyh Bedreddin Simâvî gibi önemli isimlere hocalık etmiş; Memlûk ilim anlayışının Osmanlı'ya intikalinde önemli bir rol oynamıştır. Bâbertî tefsirde İbnü'n-Nakîb, Ebû Hayyân ve Kutbeddin er-Râzî gibi âlimlerin geleneklerini sürdürerek derslerinde okuttuğu *el-Keşşâf*'a bir şerh yazmış; tefsire dair birikimini önemli ölçüde bu eserinde ortaya koymuştur. Kendinden önceki âlimlerin reddiye ve cevaplarını, doğru ve yanlışlarını bir araya topladığını belirten şârih, bunları talebelerine açıkladığını, kendi görüş ve tespitlerini de ekleyerek bu eseri vücuda getirdiğini söylemektedir.<sup>143</sup> Sonraki *el-Keşşâf*'ve tefsir çalışmaları için kaynak hüviyetindeki bu eser, Memlûkler dönemi tefsir şerhleri içinde önemli bir yer tutmaktadır. Nitekim onun halka-i tedrisinde bulunmuş Cürçânî, Molla Fenârî ve Şeyh Bedreddin de yazdıkları farklı tarzlardaki eserlerle *el-Keşşâf* literatürüne katkı sağlamışlar; onların bu eserleri Osmanlı âlimlerinin üzerine haşiye yazdıkları kurucu metinler olma hüviyeti kazanmıştır.

Ömer b. Raslân el-Bulkînî de *Keşşâf* üzerine çalışma yapan isimlerden biridir. Bulkînî'nin *el-Keşşâf ale'l-Keşşâf* adını taşıyan bu eseri diğer *Keşşâf* şerhlerinden farklıdır. Bulkînî'nin bir kısmını yazdığı eseri oğlu Alemüddin Sâlih tamamlamıştır.<sup>144</sup> Bulkînî Zemahşerî'nin tefsirinde ön plana çıkardığı beyân ve meânî ilimlerini tenkit edip bu ilimleri tefsir için zorunlu görmez. Tefsir ilminin ahbar ve asardan alınacağını söyler.<sup>145</sup> Bulkînî, Zemahşerî'ye yönelik pek çok itiraz yönelir.<sup>146</sup> Bu itirazlardan eserin daha çok Zemahşerî'nin i'tizâlî fikirlerini tespit etmek için yazıldığı; İbn Teymiyye ve Sübkî gibi âlimlerin Zemahşerî aleyhinde geliştirdikleri söylemin bir devamı niteliğinde olduğu anlaşılmaktadır.<sup>147</sup>

*el-Keşşâf*'ın medreselerde baskın bir yerinin olması, onun farklı disiplinlerce de incelenmesini beraberinde getirmiştir. Memlûk döneminin hadis ilimlerindeki zenginliği tefsir il-

<sup>141</sup> bk. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat - Mehmet Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942), 2/1478.

<sup>142</sup> Adı geçen eserler hakkında ayrıntılı bilgiler için bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 93-130, 134-135, 164-167; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 81-115, 125, 143.

<sup>143</sup> Ekmeleddin el-Bâbertî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 198), 1b; Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 130-133; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 117-120.

<sup>144</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/212; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1479.

<sup>145</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/8, 9.

<sup>146</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 4/243.

<sup>147</sup> O dönem Zemahşerî hakkındaki menfi düşünceler için ayrıca bk. Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/4 (neşredeninin notu) dipnot, 3.

## 1012 | Mesut Kaya. Memlûk Dönemi Tefsir Eğitimi ve Çalışmaları: Tarihsel Bir Değerlendirme

mine da yansımış; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî (öl. 762/1360), *Keşşâf*'ın hadislerini tahrir ettiği önemli bir eser kaleme almıştır.<sup>148</sup> Zeylaî, *el-İs'âf bi-ehâdîsi'l-Keşşâf* adını verdiği bu eserde, 1570 rivayeti ele almış, hadislerin yanı sıra sahâbe ve tâbiûn kavillerini de değerlendirmiştir. Çok ciddi bir emek mahsulü olan bu eser, Memlûk döneminin şaheserlerinden biridir. İbn Hacer, bu eseri *el-Kâfi's-şâf* adıyla ihtisar etmiş ve önemli notlar yanında Zeylaî'nin ulaşamadığı bazı rivayetleri de eklemiştir.<sup>149</sup> İbn Hacer, *el-Keşşâf* okumalarında bir başvuru kaynağı olarak gördüğü Zeylaî'nin eserini gözden geçirip eksik noktaları tamamlamış ve *el-Keşşâf* literatürüne bir zenginlik katmıştır.

Bu dönemde *el-Keşşâf* üzerine daha farklı çalışmalar da yapılmıştır. Mansûriyye'de tefsir müderrisi İbn Hişâm en-Nahvî (öl. 761/1360), İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntisâf*'ının bir ihtisarı nispet edilmiş; Memlûklerin Zebid ve Yemen kadilığını yapmış olan Firûzâbâdî (öl. 817/1415),<sup>150</sup> *Keşşâf*'ın mukaddimesini, *Nuğbetü'r-raşşâf* adıyla dil tahlilleri ağırlıklı şerh etmiştir. Dönemin en büyük muhaddislerinden Veliyyüddin İbnü'l-İrâkî (öl. 826/1423) de *el-Keşşâf* üzerine İbnü'l-Müneyyir, Alemüddin el-İrâkî, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve Sefâküsî'nin görüşlerini özetleyip, hadislerini tahrir ettiği iki ciltlik bir eser yazmıştır.<sup>151</sup>

Görebildiğimiz kadarıyla, Memlûklerin geç döneminde *Keşşâf*'ın itizâlî fikirlerden tecrit edilip Sünnî yorumların tercih edildiği ve bazı tasarruflarla eserin yeniden inşa edildiği Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzilî* daha çok revaç görmüştür. Bu dönemde tefsir medreselerde okutulmuş, üzerine çeşitli şerh ve hâşiye çalışmaları yazılmaya başlanmıştır. Kaynaklarda İzzeddin İbn Cemâa (öl. 767/1366) Cemâleddin el-İsnevî, Bâbertî, Kâfiyeci, İbn Kutluboğa ve Süyûtî gibi âlimlerin isimleri, Beyzâvî'ye şerh ve hâşiye yazanlar arasında kaydedilmektedir.<sup>152</sup> Bu dönem Osmanlı gibi farklı coğrafyalarda da Beyzâvî üzerine önemli çalışmalar yapılmıştır.

Memlûk medreselerinin diğer bir tefsiri Begavî üzerine de dönemin meşhur Hanefî fakihî ve muhaddislerinden Bedreddin el-Aynî'nin bir hâşiye yazdığı nakledilir.<sup>153</sup> Aynî tahrir çalışmalarının yaygın olduğu bu dönemde, Begavî tefsirinin hadisleri üzerine çeşitli değerlendirmelerde bulunmuş olmalıdır.

### Sonuç

Memlûkler döneminde çok canlı bir ilmî hayat yaşanmıştır. Bundaki en büyük rol, Selçuklular ve Eyyübîler döneminde kurulan medreselerin gelişerek devam etmesi, Memlûk sultanları ve emirlerinin vakıf-eğitim kurumlarına ciddi derecede önem vermeleridir. Bu vakıfların sağladığı imkânlarla Kahire ve Şam, İslam dünyasının her yerinden gelen ilim talebeleri ve hocalar için önemli bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Bu atmosfer içinde dinî ve aklî ilimlerin hemen her dalında ciddi bir tedris faaliyeti yürütülmüş, bu alanlarda, ilmî geleneğin muhafaza edilip sürekliliğin sağlandığı, ayrıntı ve derinliğin hâkim olduğu telif çalışmaları yapılmıştır. Böylelikle Memlûkler İslam dünyasının her bölgesini ilmî ve kültürel anlamda besleyen önemli bir havza olma özelliği kazanmıştır.

Memlûkler dönemi tefsir ilmi açısından zengin bir dönemdir. Medrese, camii ve hânkâhlardan oluşan eğitim kurumlarına mutlaka bir tefsir müderrisi kadrosu tahsis edilmiş, devrin seçkin simaları tarafından bu kurumlarda çeşitli tefsir metinleri okutulmuş, tefsir dersleri icra edilmiştir. Sözgelimi Mansûriyye Medresesi, Tolunoğlu Camii veya Cemâliyye

<sup>148</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3/95.

<sup>149</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1481, 1482; Ebu Bekir Sifil, "Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/353.

<sup>150</sup> Hulusi Kılıç, "Firûzâbâdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/143.

<sup>151</sup> Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr*, 1/12, 13; adı geçen eserlerle ilgili ayrıntılı bilgiler için bk. Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf*, 123-124, 149-151, 162-164; Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü*, 113, 122, 133, 137, 150.

<sup>152</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/531; Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 337-339.

<sup>153</sup> Maden, *Tefsirde Hâşiye Geleneği*, 326.

Hânkâh'ında nesiller boyu kesintisiz tefsir dersleri verilmiştir. Bu derslerde çoğu kez o döneme kadar tefsir ilminde hâkim bir konum elde etmiş olan Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* takip edilmiştir. Bunu *el-Keşşâf* merkezli bir tefsir olan Beyzâvî tefsiri ve rivayet ağırlıklı tefsirler içinde önemli bir yeri bulunan Begavî tefsiri izlemiştir. Begavî tefsiri özellikle tefsirin merkezinde rivayeti gören kesimlerce tercih edilmiştir. Ayrıca bu dönemde daha çok halka açık bir mahiyet taşıyan ve tefsir, hadis ve mev'ıza kitaplarının takrir edildiği mîâd dersleri yapılmıştır ki, bu, Memlûkleri ilmî hayatta ayrıcalıklı kılan hususiyetlerden biridir.

Okutulan bu derslerin ve bir nevi onların hasılası sayılabilecek tefsir ürünlerinin tefsir ilminin inkişafına ciddi katkıları olduğu muhakkaktır. Bu dönemde, günümüze ulaşanlar veya ulaşmayıp da adlarını bilebildiğimiz zengin bir tefsir literatürü meydana gelmiştir. Tefsir ilminin olgunluk dönemi olarak nitelendirebileceğimiz bu dönemde, tefsirde ciddi bir derinleşmenin ve ilerlemenin olduğunu gösteren pek çok tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirler Memlûkler dönemi ve sonrasında İslam coğrafyasının her bölgesinde kabul görmüş ve günümüze kadar okutulmuşlardır. Kurtubî, Hâzin, Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî, İbn Kesir, Bikâî ve Süyûtî gibi meşhur müfessirlerin eserleri bunların en kayda değer örnekleridir. Ayrıca bu dönemde ilmî ve fikrî seviyenin bir aynası durumundaki şerh, hâşiye ve muhâkemât türünden de pek çok eser kaleme alınmıştır. Genellikle Zemahşerî ve Beyzâvî tefsiri üzerine şerh, hâşiye çalışmaları yapılırken; bu tefsirlerdeki, şerh ve hâşiyelerdeki görüş ve yorumların tartışıldığı reddiye ve muhakemeler, ilmî faaliyetlerin seviyesinin açıkça görülebildiği metinler olmuştur.

Memlûkler döneminde üretilen fikirler, telif edilen eserler gerek aynı dönemde, gerek sonraki dönemlerde gerekse çağımızda etkilerini sürdürmüştür. Bu çalışmada bunlara yer yer temas edilmiş, Memlûkler dönemindeki tefsir faaliyetlerini ana hatlarıyla tasvir denemesi yapılmıştır. Elbette burada değinilmeyen ve üzerinde durulması gereken pek çok müfessir ve eser mevcuttur. Yürütülen tefsir tedrisatı, telif edilen eserler ve bunların sonraki yüzyıllar üzerine etkileri hakkında daha derinlikli çalışmalar, bu dönemin daha net bir fotoğrafının çıkarılmasını mümkün kılacaktır.

**Kaynakça**

- Altıkulaç, Tayyar. "Sefâküsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Bâbertî, Ekmeleddin. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 198, 1a-169b.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Bırışık, Abdülhamit. "İbnü'n-Nakîb el-Makdisî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/165-166. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemaşerî'nin Tefsir Klasığının Etki Tarihi*. Ankara: İsam Yayınları, 2019.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Ankara: Fecir Yayınevi, 1996.
- Cündioğlu, Düccane. *Bir Kur'an Şâiri: Mehmed Âkif ve Kur'an Meâli*. İstanbul: Birun, 2000.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. haz. Mehmet Ali Yekta Saraç. İstanbul: Risale, 1993.
- Çoban, Ali. "XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Tarafklar-Tenkitletler". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografi Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. 209-232. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Demir, Ziya. *XIII.-XVI. y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Ebü Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Eroğlu, Ali. "Hâzin, Ali b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/125-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Goldziher, Ignaz. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel - Rahmi Er. Ankara: İmaj, 1993.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1374/1955.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2011.
- Hatip, Abdülaziz. "Semîn el-Halebî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/492, 493. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Hodgson, Marshall. *İslâm'ın Serüveni*. çev. Alp Eker v.d. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- İbn Hacer el-Askalânî. *ed-Dürrerü'l-kâmine fi'l-a'yâni'l-mietî's-sâmine*. thk. Abdulmuid Han. 6 Cilt. Haydarabad: Meclisü Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- İbn Hacer el-Askalânî. *İnbâü'l-gumr bi-enbâi'l-umr*. thk. Hasen Habeşi. 4 Cilt. Mısır: el-Meclisü'l-A'la li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1389/1969.
- İbn Haldûn, Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhamammed. *et-Ta'rîf bi-İbn Haldûn ve rihletihî şarkan ve garben*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1979.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe 1420/1999.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *el-İmân*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1416/1996.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed. 35 Cilt. Sudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1400/1980.
- İnalcık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğu: Klasik Çağ (1300-1600)*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.
- Jonathan Porter, Berkey. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. çev. İsmail Eriş. İstanbul: Klasik, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Te'vîlât Hikâyesi: Türkiye Yazma Eser Kütüphanelerindeki Nüshalardan Hareketle *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ın Dolaşım Ağına Dair Bazı Tespitler", *İmâm Mâtürîdî ve Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 151-187. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. "Bulkînî, Abdurrahman b. Ömer". 6/409-410. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. nşr. Kilisli Muallim Rifat - Mehmet Şerefeddin Yaltkaya. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942.
- Kaya, Mesut. "De ki Tevrat'ı Getirin de Okuyun -Tefsirde Kitab-ı Mukaddes'ten Nakilde Bulunmanın Meşruiyeti Bağlamında Sehâvî-Bikâî Polemiği-". *Marife* 13/2 (2013), 85-105.
- Kaya, Mesut. "İbn Teymiyye'nin Tefsir Geleneği Eleştirisi". *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. ed. Sezai Engin. 22-59. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf. Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.
- Keleş, Bahattin. "Selçuklu Medreseleri İle Memlûk Medreselerine Genel Bir Bakış". *Türk Dünyası Araştırmaları*, 190 (2011), 195-207.
- Kılıç, Hulusi. "Fîrûzâbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/142-145. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envârü't-Tenzil Hâşiyesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2015.
- Makdisi, George. *İslâm'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik, 2007.
- Makrîzî, Ebû Muhammed Takıyyüddîn Ahmed b. Alî. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Süyûtî, Kur'an İlimleri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/198-201. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Muhammed Reşîd Rızâ. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1990.
- Muhammed Sâlim Muhaysin. *Mu'cemü huffâzi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992.
- Özel, Ahmet. "Şümünî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/261-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özkan, Halit. *Memlûklerin Son Asrında Hadis*. İstanbul: Klasik, 2. Basım, 2014.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of tafsir in Arabic: A History of the Book Approach". *Journal of Qur'anic Studies* 12 (2010), 6-40.
- Saleh, Marlîs J. "Süyûtî ve Eserleri: Memlûk Döneminden Bugüne İslâmî İlimlerdeki Yeri". çev. Ayşe Nur Yamanus. *Hadis ve Sîyer Araştırmaları = Hadith and Sira Studies* 6/1 (2018), 65-81.
- Sehâvî, Şemseddin. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, ts.
- Sifil, Ebu Bekir. "Zeylaî, Abdullah b. Yûsuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/352-354. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sübkî, Tâceddin. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-kübrâ*. nşr. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 10 Cilt. Cize: Hecr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1413.
- Sübkî, Takıyyüddin. *Sebebü'l-inkifâf 'an ikrâi'l-Keşşâf*. nşr. Walid Saleh. 251-252. "The Gloss as Intellectual History: The Hâshiyahs on al-Kashshâf". *Oriens* 41 (2013), 217-259.
- Süyûtî, Celâleddin. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Saydâ: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 1394/1974.
- Süyûtî, Celâleddin. *Hüsnü'l-muhâdara fi târîhi Mısır ve'l-Kâhira*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967/1387.
- Süyûtî, Celâleddin. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1396.
- Şener, Mehmet. "Dîrîni". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/373-374. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Taşköprizâde Ahmed Efendi. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1376/1957.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1017-1037

**İslam'da Akılcı Yaklaşımın Rivayet Felsefesi  
(Kādî Abdülcebbâr Örneği)**

*The Narrative Philosophy of Rational Approach in Islam  
Abstract (The Case of Qādī Abd Al-Jābbār)*

**Abdulvasıf Eraslan**

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Şırnak University, Theology Faculty, Department of Hadith  
Şırnak, Turkey

[abdulvasiferaslan@gmail.com](mailto:abdulvasiferaslan@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-5061-1112](https://orcid.org/0000-0002-5061-1112)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

Bu çalışma 08/07/2019 tarihinde tamamladığımız Kādî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled "Kādî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi", (PhD Dissertation, Dicle University, Diyarbakır/Turkey, 2019)

**Received / Geliş Tarihi:** 10 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 30 May / Mayıs 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1017-1037

**Cite as / Atıf:** Eraslan, Abdulvasıf. "İslam'da Akılcı Yaklaşımın Rivayet Felsefesi (Kādî Abdülcebbâr Örneği) [*The Narrative Philosophy of Rational Approach in Islam Abstract (The Case of Qādī Abd Al-Jābbār)*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1017-1037.

<https://doi.org/10.18505/cuid.701358>

**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>



**The Narrative Philosophy of Rational Approach in Islam Abstract**  
**(The Case of Qāḍī Abd Al-Jābbār)**

**Abstract:** Sunnah is considered the second of the main sources of Islam. The reports, which are considered the carrier of the sunnah, have been conveyed by narrators at different levels. The reasons for the difference between the conveying narration levels were handled mainly as a subject of research and discussion by theologians and Mu'tazila scholars as well. One of these subjects is the factors affecting the conveying of the narration and what is preventing it from being conveyed. Qāḍī Abd Al-Jābbār (d. 415/1025) is one of the scholars who has a different account on this subject. He developed a philosophical perspective on the Islamic narrative case, acting in line with the rationalist sectarian approach. Accordingly, the frequency of conveying narration, whether the report is religious, its effect on the interlocutor, it's becoming ordinary. Therefore, in this study, the factors which affect conveying of the khabar are emphasized in line with the opinions of Qāḍī Abd Al-Jābbār. In other words, the factors that ensure that a report is voiced and repeated by the members of the society and the reasons that prevent the transfer of a word are emphasized. Qāḍī Abd Al-Jābbār *dealt* with the factors affecting the conveying or repetition of khabar *with* the social, psychological and belief aspects of human and tried to exemplify. These factors have a two-way effect. Some of factors require the conveying of the khabar, while others are considered to prevent and weaken it. Although these factors are related to the psychological aspect of the person in terms of source, they differ from the process of action. The first of these factors that require the conveying of the khabar was named by Qāḍī Abd Al-Jābbār as *الداعي*. The second one is the factors that prevent the communication of the khabar, and it was named as *الصوارف*. The "dā'i" for doing or not taking an action can be more than one and also different in strength. The action of the person towards the conveying of the khabar is directly proportional to the force of the "dā'i". Strong actions motivate the person to perform it more, whereas the weakest influence lead less people to perform the action. Therefore, two khabar with the same "dā'i" should be conveyed at the same rate. Because the main factor is named "dā'i" that provides their conveying has the same force. Accordingly, it is not correct whether one of the two khabar items that share the same situation and are in the same time period is not posted and the other is. In other words, the transfer of something is *devā'i* / *الدواعي* and in accordance with the strength of the need within the framework of the custom / *العادة* law. The conveying of the khabar status depends on the tendency to post it or the issues that prevent it. Among these factors, the issues that enable the conveying of the khabar and motivate people in this regard are also expressed in terms of issues and elements that prevent people from conveying. These are closely related to the psychological situation of the person who conveyed the khabar, the ordinariness of the khabar, the need for the khabar, the distance to the time of the khabar, the religious quality of the khabar and whether there is a fear situation surrounding the conveying. According to this, if there is a "dā'i / motive" and "devā'i / motives" related to the khabar, it is conveyed but if there is any "sārif/ inhibitor" about it, it is not conveyed. The "dā'i / motive" and "sārif/ inhibitor" of the khabar do not have the same strength. Accordingly, to obtain neccesity in knowledge, the correctness of khabar depends on the "dā'i" in the khabar. Therefore, since the "dā'i" owned by the "khabar from single persons / ahad khaber" are weaker than the "dā'i" owned by the mutawatir khabar. Therefore, it cannot be expected to be transmitted at the same level.

**Keywords:** Ḥadith, Mu'tazila, Qāḍī Abd Al-Jābbār, Narration Philosophy, Conveying of Khabar.

**İslam'da Akılcı Yaklaşımın Rivayet Felsefesi (Kāḍī Abdülcebbār Örneği)**

**Öz:** İslam'ın ikinci kaynağı olan sünnetin taşıyıcısı olan rivayetler, raviler tarafından farklı düzeylerde aktarılmıştır. Rivayetlerin aktarılma düzeyi arasındaki farklılığın sebepleri başta Mu'tezilî âlimler olmak üzere kelim ve usûlcüler tarafından araştırma ve tartışma konusu ol-

muştur. Bu konulardan biri de rivayetin/haberin aktarılmasına etki eden faktörler ile aktarılmasına engel olan husuların ne olduğudur. Bu konuya farklı bir boyut kazandıran âlimlerin başında Kādî Abdülcebbar (öl. 415/1025) gelmektedir. O, mensubu bulunduğu akılcı/rasyonalist mezhebin yaklaşımı doğrultusunda hareket ederek haberin rivayeti konusunda felsefi bir bakış açısı geliştirmiştir. Buna göre bir rivayetin aktarılma sıklığı; haberin dini bir niteliğe sahip olup olmaması, muhatap üzerindeki etkisi, sıradanlaşması, kendisine duyulan ihtiyaç gibi konular çerçevesinde ele alınmalıdır. Dolayısıyla bu çalışmada, Kādî Abdülcebbar'ın görüşleri doğrultusunda haberin nakli etkileyen unsurlar üzerinde durulmuştur. Diğer bir ifadeyle bir haberin / rivayetin, toplumun bireyleri tarafından dillendirilmesini ve tekrar edilmesini sağlayan etkenler ile bir sözün nakledilmesine engel olan sebeplerin ne olduğu veya ne olabileceği hususları üzerinde durulmuştur. Kādî Abdülcebbar rivayetlerin/haberlerin naklini veya tekrarını etkileyen unsurları; insanın toplumsal, psikolojik ve inanç yönüyle ilgili olarak ele almış ve örneklendirmeye çalışmıştır. Bu etkenler iki yönlü bir etkiye sahiptir. Kimisi haberin nakledilmesini gerektirirken kimisi de haberin yayılmasını ve nakledilmesini engellemekte veya zayıflatmaktadır. Bu etkenler kaynak itibarıyla insanın psikolojik yönüyle alakalı olsa da eylem sürecinden farklılaşmaktadır. Bunlardan birincisi *haberinin naklini gerektiren etkenler* olup Kādî tarafından *الداعي* şeklinde isimlendirilmiştir. İkincisi de *haberinin naklini engelleyen etkenler* olup *الصوارف* diye isimlendirilmiştir. Kādî Abdülcebbar'dan önce bu kavramları sözlük anlamıyla kullananlar olduğu gibi bunları haberin nakliyle bağlantılı bir şekilde kullananlar da olmuştur. Örneğin Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935) ve el-Kelâbâzî (öl. 380/990) bu kavramları sözlük anlamıyla kullanırken Cessâs (öl. 370/981) ise bunları haberin nakliyle irtibatlandırmıştır. Kādî'nin çağdaşı Bâkılânî (öl. 403/1013) de bu kavramları Kādî'yle yakın bir anlamda kullanmıştır. Kādî Abdülcebbar ile birlikte bu kavramlar daha sık kullanılmış ve terimsel bir anlam kazanmıştır. Ondan sonra yazılan kelimeler ve usûl eserlerinde bu kavramlar daha sistematik bir şekilde kullanılmıştır. Kādî'nin öğrencilerinden el-Basrî (öl. 436/1045), Şerîf el-Murtazâ (öl. 436/1045) ayrıca Hârûnî (öl. 424/1032), İbn Hazm (öl. 456/1064), Ebû Yâ'la (öl. 458/1066), Şîrâzî (öl. 476/1084) ve Cüveynî (öl. 478/1086) de bu kavramları haberlerin nakliyle bağlantılı bir şekilde kullanmıştır. Bir eylemin yapılmasına veya yapılmamasına yönelik dâ'îler, birden fazla olabildiği gibi kuvvet açısından da birbirinden farklı olabilmektedir. Kişinin haberin nakline yönelik eylemi, dâ'îlerin gücü/kuvvetiyle doğru orantılıdır. Bir eyleme yönelik güçlü dâ'îler, kişiyi onu gerçekleştirmeye daha çok motive ederken, etki açısından daha zayıf olan dâ'îler ise daha az oranda kişiyi eylemi gerçekleştirmeye yönlendirmektedir. Dolayısıyla aynı dâ'îlere sahip iki haberin aynı oranda nakledilmesi gerekir. Çünkü bunların naklini sağlayan asıl unsur yani dâ'î aynı kuvvete sahiptir. Bu doğrultuda aynı durumu paylaşan ve aynı zaman diliminde bulunan iki haberden birinin nakledilip diğerinin nakledilmemesi doğru değildir. Yani bir şeyin nakli, âdet/العادة yasağı çerçevesinde devâî/الدواعي ve ihtiyacın kuvveti doğrultusundadır. Haberlerin nakil durumu, onu nakletmeye yönelik eğilimlere veya nakletmekten alıkoyan hususlara bağlıdır. Bu etkenlerin içerisinde haberin naklini sağlayan ve bu konuda insanları güdüleyen hususlar dâ'î, insanları bunu aktarmaktan alıkoyan husus ve unsurlar da sârif kavramıyla ifade edilmiştir. Bunlar da haberi nakleden kişinin psikolojik durumu, haberin sıradanlaşması, habere duyulan ihtiyaç, haberin söyleniş zamanına olan uzaklığı, haberin dini bir niteliğe sahip olması ve aktaranları ilgilendiren bir korku durumunun bulunup bulunmadığıyla yakından alakalıdır. Buna göre habere dair dâ'î veya devâî varsa nakledilir, yoksa veya bu hususta sârif veya savârif varsa nakledilmez veyahut daha az nakledilir. Haberlerin sahip olduğu dâ'îler ve sârifler de aynı kuvvete sahip değildir. Bu doğrultuda haberlerin zarûfî bilgi ifade etmesi de haberde bulunan dâ'îlere bağlıdır. Dolayısıyla âhâd haberlerin sahip olduğu dâ'îler, mütevâtir haberin sahip olduğu dâ'îlerden daha zayıf olduğundan aynı düzeyde nakledilmesi beklenemez. Haberinin nakil durumu incelendiğinde söz konusu bu kriterlerin göz önünde bulundurulması gerekir. Haberinin söylendiği ortam, ortamda bulunan yani olaya tanıklık edenlerin sayısı, haberinin muhatabın dikkatleri üzerindeki etkisi, sonraki zamanlarda söylenen habere müracaat etme ihtiyacı, haberinin işlevselliği, konusu, yayılmasını engelleyebilecek faktörler, söylendiği zamana olan uzaklığı gibi hususlar dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde bütün haberlerin aynı

düzye aktarılmış olmasını beklemek ve haberin bilgi değerini bunun üzerinden temellendirmek realiteden uzak bir anlayış olacaktır. Bazı haber veya rivayetler vardır ki sürekli referans gösterilir, bazıları da vardır ki nadiren kendisine müracaat edilir. Bu iki haberin aktarılma veya nakledilme seviyesinin aynı düzeyde olmasını beklemek gerçekçi bir tavır olmaz.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Mu'tezile, Kādî Abdülcebbar, Rivayet Felsefesi, Haberin Nakli.

### Giriş

Hz. Peygamber'den sadır olan her bilgi/haber, muhatap üzerinde aynı etkiye sahip değildir. Zira sahabe döneminde tatbik alanı bularak canlı bir olguya dönüşen peygamber mirasının<sup>1</sup> bir kısmı, sürekli tekrar edilen ibadet ve ahlak, diğer bir kısmı ise daha az müracaat edilen muamelat, tarihi olaylar ve kişisel bilgilerle alakalıdır. Sosyal bir olgu olarak Hz. Peygamber'in haberiyle şekil verilmeye çalışılan bir toplum tarafından bu rivayetlerin kullanım sıklığı aynı seviyede olmamıştır. Bir kısmı mütevâtir seviyesinde nakledilmiş olmasına karşın, diğer bir kısmı ise aktarım açısından bu seviyenin altında kalmıştır.<sup>2</sup>

Toplumun yapısı ve onu meydana getiren insanların beklentilerinin, huzur ve kurtuluş adına gönderilmiş bir peygamberin söylemlerini daha iyi içselleştirmeyi beraberinde getirmesi son derece doğaldır. Söz konusu toplumun, *cahiliye* diye nitelendirilen güç ve nüfuzun söz sahibi olduğu, ahlaki açıdan yozlaşmış, hakkaniyet ve adalete susamış bir toplum<sup>3</sup> olduğunu düşündüğümüzde; bu husus, daha da anlam kazanacaktır. Böyle bir topluma, ilah kaynaklı vahye mazhar olmuş bir elçi gelmiştir. Fakiriyle-zenginiyle, kölesiyle-özgürüyle, yerlisiyle-yabancıyla toplumun her kesimini kucaklamış bir elçi olan Hz. Peygamber, kısa bir zaman diliminde kabul görmüş, sahabe tarafından kendi canlarından öte<sup>4</sup> bir sevgiye ve sahip lenmeye mazhar olmuştur. Böyle bir ortamın ve muhatap kitlenin Hz. Peygamber'in mirasının korunmasına ciddi etki ve katkıları olacaktır. Dolayısıyla haber nakline etkisi açısından bu tür durumların da göz önünde bulundurulması gerektiği aşikardır.

Hadis ilminin temelini oluşturan bu rivayetler, kültürel bir ortamdan bağımsız olmadığından<sup>5</sup> bunun aktarılması ve gündem oluşturması da bulunduğu toplumun dini ihtiyaç ve anlayışlarıyla doğrudan orantılı olmuştur. Yani ilk dönem Müslümanların yaşam tarzı ve öncelikleri, aynı zamanda hadislerin aktarılma sıklığına da etki etmiştir. Dolayısıyla hadis rivayetinin nakli, içerisinde bulunduğu ortamın ihtiyaç, sosyo politik durum ve dini anlayışları da göz önünde bulundurulması incelenmelidir.

Bu çalışmada, Kādî Abdülcebbar'ın görüşleri doğrultusunda haberin nakli ve bunu etkileyen unsurlar üzerinde durulmuştur. Diğer bir ifadeyle; bir haberin/rivayetin, toplum bireyleri tarafından dillendirilmesini ve tekrar edilmesini sağlayan etkenler üzerinde durulmuştur. Bununla birlikte bir sözün canlılığına ket vuran yani nakledilmesine engel olan sebeplerin ne olabileceği konusu da çalışmamızın kapsamına dahil edilmiştir.

Araştırmalar neticesinde haber naklinin felsefesini yapan ve konuyu bu çerçevede ele alan müstakil bir çalışmaya rastlamadık. Ancak müttekaddimun dönemi âlimlerden bazıları haberin nakli konusunu işlerken kavramsal düzeyde ele aldığımız hususlara değinmişlerdir. Bu çalışmalar, genel itibarıyla kelim ve fıkıh usûlü alanında yazılmış temel bazı kaynaklardır.

<sup>1</sup> Bk. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 120.

<sup>2</sup> Kādî 'Abdülcebbar b. Ahmed, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhidi ve'l-'adl*, thk. Hıdır Muhammed Nebhâ (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 16/128.

<sup>3</sup> Cahiliye toplumunun temel özellikleriyle alakalı bk. Mehmet Salih Arı, "Cahiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu", *İstem* 2/4 (2004), 175 vd.

<sup>4</sup> Muhammed b. İsmâ'il Ebû 'Abdillâh el-Buhârî, . *el-Câmi'u ş-şahîh*, thk. Züheyr b. Nâsir (Beyrût: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), Edeb 103, (8/42); Diyât 16, (9/7); Libâs 16, (7/145); Müslim b. el-Haccâc Ebû'l-Hüseyn en-Neysâbü'rî, . *el-Câmi'u ş-şahîh*, thk. Muhammed Fuâd 'Abdülbâkî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabîyyi, ts.), Salâtu'l-ideyn, (6/602); Cenâiz 20, (2/655); Zekât 8, (2/686).

<sup>5</sup> Kültürel bağlamın önemi hakkında bk. Nurullah Agitoğlu, *Hadis ve Bağlam*, (İstanbul: Kitabi Yayınları, 2015), 179.

Bunların içerisinde Kādî Abdülcebbar'ın eserleri konumuzun temel kaynaklarını oluşturmuştur. Çalışmamızın birinci ve ikinci derecedeki başlıkları altında konuya dair literatüre yer verdiğimizden tekrarına ihtiyaç duymuyoruz. Hadis ve usûlüne dair çalışmalarda konuyu bu minvalde ele alan çalışmalara rastlamadığımızı da ifade edelim. Dolayısıyla bu konunun çalışılmayan bir konu olduğunu ifade etmekte bir beis görmüyoruz. Bununla birlikte bu makale, alanla ilgili daha kapsamlı çalışmaların yapılmasının da önünü açacağı kanaatindeyiz.

### 1. Haberin Naklini Gerektiren Etken Olarak Dâî/Devâî

Haberin nakline etki eden temel unsurları iki ana başlık altında ele almaya çalışacağız. Bunlardan birincisi *haberin naklini gerektiren etkenler*dir. Nitekim Kādî, bunu *الداعي* diye adlandırmaktadır. İkincisi de *haberin naklini engelleyen etkenler*dir. Kādî, bunu da *الصوارف* diye isimlendirmiştir.<sup>6</sup>

Kādî, rivayetlerin/haberlerin naklini veya tekrarını etkileyen unsurları; insanın toplumsal, psikolojik ve inanç yönüyle ilintili olarak ele almış ve örneklendirmeye çalışmıştır. Bu etkenler, iki yönlü bir etkiye sahiptir. Kimisi haberin naklini gerektirirken kimisi de engellemeye ve zayıflatmaya yöneliktir. Bu etkenlerin tamamı temelde aynıdır. Ancak kaynak itibarıyla her iki durum insanın psikolojik yönüyle alakalı olsa da eylem sürecinden farklılaşmaktadır.

#### 1.1. Dâî Kavramı ve Haberin Nakline Etkisi

Dâî/الداعي sözcüğü, *دعو* kökünde türetilmiş, ismi fail kalıbında kullanılan bir isimdir. Bu kavram, sözlüklerde şu şekilde ifade edilmiştir: *ما يترك في الضرع ليدعو ما بعده و* (Kendinden sonrakine çağrışım yapın diye, memede bırakılan süt, sebep).<sup>7</sup> el-Cevherî (öl. 393/1003), bu kavramın çoğuluna da yer vererek şu anlama da gelebileceğini ifade etmektedir: *الداعي* / *ج: دواع*, ويقال: أصابته دواعي، دواعي الدهر: صروفه *Asrın sıkıntıları veya bela/musibetler ona isabet etti*.<sup>8</sup>

Aynı kökten türeyen *داع* kelimesinin çoğulu da *دعاة* olarak; *داعية* kelimesinin çoğulu da *دواع* olarak zikredilmiştir.<sup>9</sup>

Kādî bu kavramın terim anlamını şu şekilde ifade etmektedir: *( ما له يفعل الفاعل أفعاله: من )* (منفعة و دفع مضرة) *Kişiye bir menfaati sağlama ve zararı bertaraf etmeye yönelik eyleme sevk eden şeydir*.<sup>10</sup>

Kur'an-ı Kerim'de *دعو* kök harflerinden meydana gelen pek çok kelime bulunmaktadır.<sup>11</sup> Bunlardan biri de *ed-dâî* kavramı olup *Allâh'ın elçileri* için kullanılmıştır. Bu kavram, ilk dönem tefsirlerde de yer almıştır. Örneğin Tusterî (öl. 283/896) *nefsin doğal arzuları*<sup>12</sup>,

<sup>6</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 14/57.

<sup>7</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, “دعو” (Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'arabiyye) (Kahire: Daru'l-Hadis, 2009), 373; Ebu'l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed Râğıb el-İsfahânî, *el-Mufredât fî garîbî'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 316; İbrâhîm Mustafâ, Ahmed ez-Ziyâd, Hâmid Abdulkâkîr, Muhammed en-Neccâr, *el-Mu'cemu'l-vesî't* (Mısır: Dâru'd-Da've, ts.), 287; Muhammed b. Muhammed b. Abdurrazzak el-Hüseynî Eb'ul-Feyd ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, “دعو” thk. Heyet (B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), 47/38.

<sup>8</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, “دعو”, 373.

<sup>9</sup> bk. Kādî Abdülcebbar b. Ahmed, *Müteşâbihu'l-Kur'an*, thk. 'Adnân Muhammed Zerkür (Kâhire: Dâru't-Turâs, 1969), 1/33.

<sup>10</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 14/57; yani *dâî* الداعي, bir kişinin söylediği bir söz değil, sözün söylemeden önceki durumuyla alakalıdır. Kādî, *el-Muğnî*, 15/55; ayrıca bk. Şerîf el-Murtazâ, *Resâilu'l-murtazâ* (Kum: Dâru'l-Ku'âni'l-Kerîm, 1985), 370.

<sup>11</sup> Bu kullanımlardan birkaçını örnek olarak zikretmek istiyoruz: (داعي الله) Allâh'ın elçisi, el-Ahkâf 46/31, 32; el-Bakara 2/168; Nahl 16/84; (الداعي) Tâhâ 20/108.

<sup>12</sup> Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yunus b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîru'l-tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2002), 89.

Taberî (öl. 310/923) *şeytan veya küfürün çağrılar*<sup>13</sup>, Mâtürîdî (öl. 333/944) de *sebepler*<sup>14</sup> anlamında kullanmıştır. Dâ'î kavramı aynı şekilde hadîslerde de farklı anlamlarda yer almıştır.<sup>15</sup>

Dâ'î kavramı, Kâdî'dan önce bazı felsefe<sup>16</sup> ve kelâm âlimleri tarafından da kullanılmıştır. Bunlardan biri, Ebu'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935)'dir. Eş'arî bu kavramı, sözlük anlamıyla kullanmıştır.<sup>17</sup> el-Kelâbâzî (öl. 380/990) de haberin naklinden bağımsız bir şekilde *nefsi arzular* anlamında bu kavrama yer vermiştir.<sup>18</sup>

Dâ'î kavramını Kâdî'dan önce onunla aynı anlamda kullananlardan biri Cessâs'tır. O, bu kavramı haberin naklini gerektiren etken için kullanmıştır. Ona göre *doğruluk*, haberin naklini sağlayan dâ'îlerdendir. Tek bir şey hakkında yalan konuşmak da aynı zamanda yalan üzere ittifak edilmeye yeltenilen hususun ifşası ve yalan olduğunun yaygınlaşmasına yönelik bir dâidir.<sup>19</sup> Cessâs, bu kavramı yaygın bir şekilde ıstılahi anlamda kullanmıştır.

Kâdî'nın çağdaşı olan Bâkîllânî (öl. 403/1013) bu kavramı, Kâdî'nın tarif ettiği anlamla yakın bir şekilde eylemle alakalı olarak *bir şeyi yapmaya iten (sebeb olan) şey* manasında kullanmıştır.<sup>20</sup> Bâkîllânî ayrıca Kâdî gibi haberlerin naklini gerektiren etkenler için de bu kavramı kullanmıştır.<sup>21</sup>

Kâdî'dan sonra onun öğrencilerinden el-Basrî (öl. 436/1045)<sup>22</sup>, Şerif el-Murtazâ (öl. 436/1045)<sup>23</sup> ve Hârûnî (öl. 424/1032)<sup>24</sup> de bu kavramı haberin naklini gerektiren etken şeklinde Kâdî'yla aynı anlamda kullanmıştır. İbn Hazm (öl. 456/1064)<sup>25</sup> ve Ebû Yâ'lâ (öl.

<sup>13</sup> Muhammed b. Cerîr . Yezîd b. Kesîr b. Çâlib Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 5/424, 11/451.

<sup>14</sup> Muhammed b. Muhammed Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî* (Te'vilâtu Ehli's-Sünne), thk. Mecdî Bâslûm (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye 2005), 1/302, 10/510.

<sup>15</sup> Konunun çerçevesini aşmamak için iki örnek vermekle yetiniyoruz Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arneût başkanlığındaki komisyon (Beyrût: Müessesetü'r-Rsale, 1999), 7/215, (Elçi anlamında); 27/255, (Çağırıştran anlamında); Müslim, Salât 33, (1/332).

<sup>16</sup> Bu kavramın eylemle alakalı bir şekilde kullanımı için bk. Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbu'l-Evvel el-heyevân*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Mısır: Mektebetu Mustafâ, 1966), 4/88.

<sup>17</sup> Bu kavramın Eş'arî tarafından "sebeb ve etken" anlamında kullanıldığına dair bk. Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1976), 254.

<sup>18</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk b. İbrâhîm b. Yakub el-Kelebâzî el-Buhârî el-Haneî, *et-Ta'arruf li mezhebi ehli'l-ğak* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 25.

<sup>19</sup> Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî el-Heneff el-Cessâs, *el-Fuşûl fi'l-üşûl*, (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994), 3/40, 41.

<sup>20</sup> Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, tas. Richerd Yusuf Mekarîji el-Yesû'î (Beyrût: Mektebet's-Şarkıyye, 1957), 30.

<sup>21</sup> Bâkîllânî, *et-Temhîd*, 138.

<sup>22</sup> Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fıkh*, thk. Muammed Hamidullâh, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî (Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965), 2/78-87.

<sup>23</sup> Dâ'î ve sârif kavramları için bk. Şerif el-Murtazâ Alî b. el-Hüseyn Mûsâ el-Müsevî, *ez-Zerf'a ilâ usûli's-şerf'a*, thk. İmâm Sâdık müessesesinde bulunan bir ilmi komisyon (İrân: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 2008), 361-364

<sup>24</sup> Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî, *el-Müczi fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdülkerîm Cedbân (San'â: Mec-lisu'z-Zeydî el-İslâmî, 2013), 2/113

<sup>25</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüfî el-Kurtubî, *el-İhkâm fi usûli'l-ağkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, tsiz.), 6/17.

458/1066)<sup>26</sup> da bu kavrama yer verirken Şîrâzî (öl. 476/1084)<sup>27</sup> ve Cüveynî (öl. 478/1086)<sup>28</sup> bunu haberin naklini sağlayan temel bir etken konumuna yerleştirmişlerdir.

Kādî'nın eserleri üzerinde çalışma yapan akademisyenler, الداعى kavramının Türkçe karşılığı konusunda farklı görüşler dile getirmişlerdir.<sup>29</sup> الداعى kavramına yönelik kullanılabilir ifadeler, birbirinden farklı olsa bile, kast edilen anlam aynıdır. Bunun sebebi de Kādî Abdülcebbar'ın bu kavramın ıstılahî manadaki tarifini bizzat yapmış olmasıdır. Biz de Kādî'nın kullandığı kavramlara sadık kalma, eksik ve yanlış anlamalara mahal vermeme açısından, bu kavramları olduğu gibi kullanmaya özen göstereceğiz.

Kādî'nın yaptığı tarif, çok kapsamlı bir mahiyete sahiptir. Bu haliyle gerek zihinsel gerekse eylemsel açıdan insanın yaptığı veya yapacağı herşeyi kuşatmaktadır. Konumuz, haberin nakli ve bunu etkileyen unsurlara yönelik olduğundan, bu kavramın haberin nakliyle olan bağlantısı üzerinde duracağız. Nitekim Kādî, bu kavramla haberin naklini gerektiren etkenleri kastetmekte ve onları bu şekilde adlandırmaktadır.

Kādî'ya göre haberlerin nakliyle alakalı gözlemlenen etkenlerin çoğunluğu الداعى ka-bilinden olduğundan kavramın kullanımı, bu yönde yaygınlık kazanmıştır.<sup>30</sup>

Kādî'ya göre insanları haberleri nakletmeye sevk eden temel bazı unsurlar vardır. Bunların başında, haber formundaki verilerin niteliği gelmektedir. Bu nitelik, haberin içeriğiyle alakalı olabildiği gibi toplumsal, dini veya psikolojik bazı sebeplerle de alakalı olabilmektedir. Konumuz, dini bilginin taşıyıcısı olan haberlerin nakliyle alakalı olduğundan, daha çok dini özelliğe sahip haberin nakil durumu üzerinde durmaya çalışacağız.

Kādî, haberin naklini kişiyi eyleme sevk eden dâ'îlerle irtibatlandırmıştır.<sup>31</sup> Zira insanın bir şeyi konuşması veya başkasına anlatması, bir eylemden ibarettir. Kişiyi bunu gerçekleştirmeye sevk eden bazı şeyler vardır. Bunların başında da eylemin zihinsel süreciyle alakalı olan ve kişiyi harekete geçiren dâ'îler gelmektedir. Bu dâ'îler eylemden önce vardır.<sup>32</sup> Dolayısıyla Kādî'nın fikirleri çerçevesinde eylem ile eylemi gerçekleştirmeye sevk eden unsurlara yer vermek isabetli olacaktır. Çünkü dâ'î'nin kendisi de bu unsurlardan birisidir.

Dâ'î kavramı, biri eylem diğeri de eyleyen/fail olmak üzere iki yönlüdür. Eyleyen (fail) açısından bakıldığında, kişinin eylem hakkında öncelikle bir bilgiye sahip olması gerekir. Eylem hakkında bilgi sahibi olan kişi, onu gerçekleştirebilmek için ona güç yetirebilmeli, onu gerçekleştirmeye yönelik bir dâ'î'ye sahip olmalı ve onu gerçekleştirmek için bir kastı olmalıdır.<sup>33</sup> Yani eylemi gerçekleştirmeye gücü yeten kişinin, kendisini eylemi gerçekleştirmeye sevk edebilecek başka unsurlara da sahip olması gerekmektedir. Nitekim bunlar da istitaât, dâ'î ve kasıt'tır. Bunlardan kasıt ve dâ'î zihinsel süreçle alakalıyken istitaat ise fiziksel güçle alakalıdır.

<sup>26</sup> Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. Muhammed b. Halef b. el-Ferrâ el-Bağdâdî el-Halîlî, *el-'Udde fî uşûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî (Riyad: y.y., 1990), 1/19.

<sup>27</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî b. Yûsuf eş-Şîrâzî, *et-Tabşire fî uşûli'l-fıkh*, thk. Muhammed Hasan (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1972), 1/315.

<sup>28</sup> İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, Kitâbu'l-İrşâd, (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 2/253, 2/251, 1/272; *Kitâbu't-telhîs fî uşûli'l-fıkh*, thk. Abdullâh Cûlum en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî (Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 2/23, 24.

<sup>29</sup> Saik; Murat Memiş, *Mu'tezilî Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 204, 206, 207, 111; yönlendirici neden; Yunus Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 197-202; çağrı; İbrahim Aslan, *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu* (Ankara: OTTO Yayınları, 2014), 200-201.

<sup>30</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî, *el-Muğnî*, 14/57-58, 14/199, 201, 355, 356, 12/127

<sup>31</sup> Kādî Abdülcebbar'ın eyleme teorisine dair ayrıntılı bilgi için bk. Cengiz, *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*, 115 vd.

<sup>32</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 6-1/154.

<sup>33</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 8/67.

Kādî'ya göre herhangi bir eyleme güç yetirebilen kişi için eylemde bulunup bulunmaması açısından üç durum söz konusudur. Ya dâ'î kendisini eyleme sevk eder ya eylemden alıkoyar ya da eylemi gerçekleştirmeye yönelik etkiye sahip olmaz.<sup>34</sup> Dolayısıyla eylemi gerçekleştirebilmek için istitaât yeterli görülmemiştir. Bunun yanında kişiyi o eyleme sevk edecek dâ'î veya kasıt gibi zihinsel bazı etkenlerin bulunması gerekmektedir.

Kişinin bir eylemi gerçekleştirebilmesi için zikredilen bu üç unsurun da birlikte bulunma zorunluluğu yoktur. Eyleyen kişi, *istitaâ* yani *güç yetirebilme* yetisinden yoksun olduğunda, kişi eylemi gerçekleştiremez. Dolayısıyla istitâa, eylem için hayati önem taşımaktadır. Buna karşılık, herhangi bir çağrı veya kasıt olmadan kişi eylemde bulunabilir. Kādî buna örnek olarak, kişinin yanılarak veya uyku halindeyken yaptıklarını zikretmiştir.<sup>35</sup> Çünkü uyku hali veya yanılığ esnasında kişinin bilinci devre dışıdır. Sadece dâ'î yapabilme gücüne sahip olup kişiyi bir eyleme sevk edebilmektedir. Buna örnek olarak Allâh'ın, ibadetleri yapmasına karşılık mükelleflere vaatte bulunması, yani teşviki ve yapmadığı takdirde cezalandırılması yönündeki caydırıcılığı zikredilebilir.<sup>36</sup>

Dâ'î, tamamıyla zihinsel süreçle alakalı bir kavramdır. Kādî'ya göre dâ'î, eylemle değil, bizzat eyleyenle ilgili durumları ifade eder.<sup>37</sup> Dâ'îleri zihinsel süreçle irtibatlandıran Kādî'ya göre bunlar; zihinsel açıdan ilim, itikad veya zanna dayanmaktadır. İnsanı eylemi gerçekleştirmeye sevk eden ve bizzat eylemin kendisinden kaynaklanan bu özellikler şunlardır: Eylemin hüsn olması, eylemin salt menfaât olması, eylemde herhangi bir açıdan menfaâtin bulunması, eylemin menfaate sevk etmesi veya zararın bertaraf edilmesidir.<sup>38</sup> Kişi herhangi bir eylemde menfaâtin olduğunu bildiğinde, zannettiğinde veya buna inandığında, bu durum onu eylemi gerçekleştirmeye sevk eder.<sup>39</sup> Yani eylemde var olan menfaâte yönelik zihinsel durum, kişiyi ilgili eylemi gerçekleştirmeye sevk etmektedir.<sup>40</sup> Aynı şekilde kişi eylemin kabîh (çirkin) olduğunu veya onda herhangi bir zararın bulunduğunu bildiğinde, zannettiğinde veyahut buna inandığında bu durum, onu eylemi gerçekleştirmekten alıkoymaktadır.<sup>41</sup> Zararın bertaraf edilmesi ve menfaâtin sağlanmasına yönelik bu tür durumlarda; zann ve itikad kesin bilginin yani ilmin yerine geçebilmektedir.<sup>42</sup>

Kādî'ya göre eylemin, kendisinden kaynaklanan özellikleri tespit edilmeden, onun devâî mi yoksa savârif niteliğine mi sahip olduğunun tespiti imkansızdır. Öyle ki akıl, eylemde var olan faydanın büyüklüğünü bilir veya buna inandığında bu dâ'î, eylemin gerçekleştirilmesine yönelik bir zorlama (ملج) veya harekete geçiren bir güç olur. Aynı şekilde yapılacak eylemde büyük bir zararın varlığının bilinmesi veya buna inanılması durumu da ilgili eylemi gerçekleştirmekten alıkoyan bir etkiye sahiptir.<sup>43</sup> Ancak bu etki, eylemi gerçekleştirme hususunda zorlayıcı değil, yönlendirici bir niteliğe sahip olur. Yani, dâ'înin eylemi gerçekleştirmeye veya onu sakındırmaya yönelik yönlendirici bir etkisi olmakla birlikte, eylemi yapmaya

<sup>34</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 8/67, 6-1/150.

<sup>35</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 8/67, 6-1/152.

<sup>36</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 6-1/149; Allâh, mükellefin ibadet etmeye yönelik çağrılarını; yaptığı takdirde sevap kazanmaya teşvik etme ve yapmadığında ise cezayla korkutmak suretiyle güçlendirmiştir. Ancak buna rağmen, şehvet vb. bazı sebeplerden dolayı mükellef, şehvetin galip gelmesinden dolayı, ibadeti gerçekleştirmeye yönelik çağrılara uymayarak eylemi gerçekleştiremeyebilir. Dolayısıyla, aklen lütuf ve maslahat olduğundan Allâh'ın kullarına yönelik şer'î teklifi sahih olur. Kādî, *el-Muğnî*, 6-1/149.

<sup>37</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 6-1/149; Râzî, dâ'î ve savârif kavramlarını kalbe ilgili duruma ilgili kullanmıştır. bk. Muhammed er-Râzî Fahrüddîn, *Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 19/169, 7/102, 133.

<sup>38</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 14/355, 6-1/157. Bunlara yönelik herhangi bir zann, itikad veya bilgi, insanı eyleme sevk etmesi için yeterli görülmemiştir.

<sup>39</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 12/209, 8/67, 69.

<sup>40</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 12/197.

<sup>41</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 12/210, 6-1/149, 150.

<sup>42</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 6-1/155.

<sup>43</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 12/369.

veya yapmamaya yönelik zorlayıcı bir fonksiyonundan söz edilemez. Dolayısıyla dâ'îlerin hükmü icâba değil ihtiyara yöneliktir.<sup>44</sup>

Bir eylemin yapılmasına veya yapılmamasına yönelik dâ'îler, birden fazla olabildiği gibi kuvvet açısından da birbirinden farklı olabilmektedir. Dolayısıyla dâ'îlerin etkisi birbirinden farklıdır.<sup>45</sup> Kâdî'ya göre haberin nakline yönelik dâ'îler, nitelik açısından da birbirinden farklı olabilmektedir. Bu farklılıklar, nakli gerektiren dâ'îlerin çeşitli yönlerden farklılık arz etmesiyle meydana gelir. Aynı zamanda kişinin haberin nakline yönelik eylemi, dâ'îlerin gücü/kuvvetiyle doğru orantılıdır. Bir eyleme yönelik güçlü dâ'îler, kişiyi onu gerçekleştir-meye daha çok motive ederken, etki açısından daha zayıf olan dâ'îler de daha az oranda kişiyi eylemi gerçekleştirmeye yönlendirir. Dolayısıyla aynı dâ'îlere sahip iki haberin aynı oranda nakledilmesi gerekir. Çünkü bunların naklini sağlayan asıl unsur, (yani dâ'î) aynı kuvvete sahiptir. Bu doğrultuda, aynı durumu paylaşan ve aynı zaman diliminde bulunan iki haberden birinin nakledilip diğerinin nakledilmemesi doğru/caiz değildir.<sup>46</sup> Yani bir şeyin nakli, âdet/العادة yasası çerçevesinde devâi/الدواعي ve ihtiyacın kuvveti doğrultusundadır.<sup>47</sup> Buna örnek olarak Kur'an'a muarız bir metnin varlığıyla ilgili haberin geçersizliği zikredilebilir.<sup>48</sup> Âdet böyle bir metnin ortaya çıkmadığı ve nakledilmediği üzere cereyan etmiştir. Şayet böyle bir metin olmuş olsaydı الدواعي/ dâ'îler onu ortaya çıkarmaya yönelik olurdu. Zira bir taraftan meydan okuyan bir Kitap varken, diğer tarafta onu geçersiz kılmak için canla başla çalışan muhalifler bulunmaktadı. Böyle bir ihtimalin bulunması dahi çok büyük bir önem arz ederdi. Bununla beraber böyle bir metnin varlığını aynı zamanda Hz. Peygamber'in haberlerinden de öğrenmiş olurduk. Bununla ilgili haberlerin nakledilmemesinin tek bir nedeni böyle bir şeyin olmamasıdır. Şayet böyle bir şey var olmuş olsaydı mutlaka nakledilirdi.<sup>49</sup> Kâdî, hocalarından naklettiği şu sözle de görüşünü desteklemiştir: "Kur'an'a karşı bir rakip çıkmış olsaydı, onun Kur'an'dan daha fazla nakledilmesi gerekirdi. Zira onun aktarılmasına yönelik ihtiyaç ve devâi daha güçlüdür." Buna göre haberlerin nakli konusuna dâ'î ve ihtiyaç faktörü diğer mutezili âlimlerce de benimsenmiştir.<sup>50</sup>

Kâdî, dâ'îlerin kuvvet ve durumlarına göre, haberlerin nakliyle ilgili şöyle bir genelleme yapmıştır: "Haberlerden bir kısmının kesinlikle nakledilmiş olması gerekir, bunun aksi mümkün değildir. -Bir kısmının da nakledilmeme ihtimali bulunmakla birlikte, nakledilmiş olma ihtimali daha yüksektir. - Diğer bir kısım haberin ise çeşitli sebeplerden dolayı nakledilmiş olma ihtimaliyle nakledilmemiş olma ihtimali birbirine denktir. Bunlardan bir kısmının nakli zarûrî olmayabilir. Bu tür haberlerden naklinde ve yayılmasında fayda bulunmayanların nakli hoş karşılanmayabilir."<sup>51</sup>

Kâdî'ya göre nakline yönelik dâ'îlerin kuvvetli olduğu bir haberin nakledilmesi vaciptir/zarûrîdir. Dolayısıyla insanların bilgisine ihtiyaç duydukları ilginç, nadiren meydana gelen veyahut olağan dışı/mucize olan haberlerin nakledilmesi bir zorunluluktur. Böyle bir haberin mütevâtir derecesinde nakledilmemiş olması, onunla ilgili olayın meydana gelmediğine işaret olarak kabul edilir.<sup>52</sup> Örneğin; herhangi bir zaman diliminde büyük bir fitnenin veya büyük bir topluluk arasında bir savaşın meydana gelmiş olup da nakledilmemiş olması doğru değildir. Aynı şekilde insanların, imamın namazda okuduğu ayetleri nakletmemeleri normal

<sup>44</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 6-1/150-151, 152.

<sup>45</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 14/356.

<sup>46</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/401.

<sup>47</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/231. (Kur'an'a muhalif bir metnin var olabilirliği hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 16/231-235.)

<sup>48</sup> bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 16/62.

<sup>49</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/303, 16/229, 16/302.

<sup>50</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/23; Hârûnî, *el-Mücâ*, 3/113. Bu kavram diğer Alimlerce de kullanılmıştır. Örneğin bk. Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib el-Bâkîllânî, *J'câzu'l-Ku'an*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Mısır: Dârul-Meârif, 2009), 30; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 318.

<sup>51</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/400.

<sup>52</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/403.



iken; imamın, namazın olağan akışı dışında açık bir şekilde yanılması durumunda bunun nakledilmemesi normal bir durum değildir. Böyle bir iddianın ortaya atılması da doğru değildir.<sup>53</sup>

Kādî, dâ'î'nin haberin nakli üzerindeki bu etkisinden yola çıkarak bazı haberleri tespit etme yoluna gitmiştir. Özellikle teklif konusuyla alakalı haberlerde bu kaideyi işlevselleştirmiştir. O, bundan hareketle ispatı sem'î delillere dayanan hususların kesinlikle nakledilmiş olması gerektiğini savunmaktadır. Böyle bir konuyla ilgili naklin yokluğu, hükmün yokluğunu gerektirir. Çünkü delil bulunmadığı bir konuda, Allâh'ın insanları sorumlu tutması caiz değildir.<sup>54</sup> Kādî, bu kaideyi, hüccet ve ilim ifade eden haberler kategorisi için zikretmiştir. Bu konuyla ilgili haberler, idrak gibidir. Eğer var ise idrak ederiz. İdrak edemiyorsak o şey yoktur. Var olduğu halde nakledilmesi gereken bir şey nakledilmemişse demek ki yoktur. Örneğin Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in halife olduklarını biliyorsak, ikisinin arasında başka bir halifenin olmadığını da biliriz.<sup>55</sup>

Dâ'îlerin haberin tespitinde veya nefyedilmesinde etkin rol oynayabilmesi için hüccet olabilecek ve ilim gerektirecek bir niteliğe sahip olması gerekmektedir. Bununla birlikte ilk etapta bir olaya veya habere tanıklık edenlerin sayısının az olması, herkesi ilgilendirmemesi gibi durumlarda ilgili haberin hüccet olabilecek derecede nakledilmesi bir zorunluluk değildir. Bu bakış açısı doğrultusunda Kādî'ya göre *ayın yarılması* gibi az kişinin kaynaklık/tanıklık ettiği bazı konularla ilgili haberlerin ilim ifade edecek veya hüccet olabilecek derecede nakledilmemesinden dolayı geçersizliğini iddia etmek doğru değildir.<sup>56</sup> Yani bu gibi az kişinin kaynaklık ettiği haberlerin çok kişi tarafından aktarılmasına gerek yoktur. Dolayısıyla Kādî'ya göre az kişi tarafından aktarılmış olması, bu tür haberlerin reddi noktasında bir kriter olarak kabul edilmez.

Kādî'ya göre âdet yasası, bir toplulukta yaygınlaşmış olan bir duruma ters düşen veya muhalif olan bir inanç veya anlayışı ortaya çıkarmaya yöneliktir. Kimse çıkıp da bazı sebeplerden dolayı onu açığa vurmak istemediler diyemez. Hiçbir şey, var olan muhalefeti gizleyemez. O şey, er geç ortaya çıkar. Kādî'ya göre kimse şunu diyemez: "Her ne kadar gerçekte birbirlerine muhalif olsalar da bazı amaçlardan/gerekçelerden dolayı onu ortaya çıkarmadılar." Çünkü muhalefeti ortaya çıkarmayı engelleyecek hiçbir amaçtan söz edilemez. Şayet *korkudan* derlerse; bu da süreklilik arz eden bir durum değildir. Bilenleri çok olduğundan, bunun ortaya çıkması engellenemez."<sup>57</sup>

Kādî'ya göre haberin nakil düzeyi üzerinde farklı etkilere sahip olan dâ'îler, özellikleri bakımından birbirinden farklıdır. Haberin naklini gerektiren bu dâ'îler, farklı konularla alakalı olabilmektedir. Kimisi dini, kimisi psikolojik, kimisi de toplumsal bir sebepten kaynaklanabilmektedir. Kādî'nın meşhur öğrencisi el-Basrî de haberin nakliyle alakalı dâ'îleri, dini (دواعي الدين) ve örfi (دواعي العادة) diye iki guruba ayırmıştır.<sup>58</sup> Şimdi de Kādî'nın ele aldığı farklı konulara dair dâ'îleri, daha tafsilatlı bir şekilde ele almaya çalışalım.

## 1.2. Dâ'î'nin Dini Yönü

Kādî'ya göre haberin naklini gerektiren dâ'îlerin başında, onun dinî bir niteliğe sahip olması gelmektedir. Çünkü bu dâ'îler, haberin nakline yönelik en kuvvetli etkidir. Kādî'ya göre haberi nakleden kişinin, nakledeceği şeyi din olarak kabul edip onun naklini dini bir zarûrat olarak benimsemesi, bu dâ'înin gücüne güç katmaktadır. Özellikle bu husus, eğer teklif ile ilgiliyse, mükellif de hikmet sahibi Allâh ise, O'nun irad ettiği teklifin tamamlanması için bunun nakline yönelik çağrılarının daha da kuvvet kazanması gerekir. Kādî'ya göre bu şekilde

<sup>53</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15/401.

<sup>54</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/60.

<sup>55</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/58-59.

<sup>56</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/61-62.

<sup>57</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17/208.

<sup>58</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/547.

farklı niteliklere sahip pek çok dâ'î bulunmaktadır.<sup>59</sup> Dolayısıyla bu tür dâ'îlere sahip bir haber, nakil açısından diğerlerinden farklı olmalıdır.

Haberin dini bir konuyla alakalı olması, aktarılması açısından önemli olmakla birlikte, bütün dini haberlerin nakil durumu da aynı düzeyde olmamıştır. Zarûrî bilgi/ilim ifade eden haber veya nazarî bilgi/ilim ifade eden haberin nakil durumuyla; amel gerektiren haberin nakil durumu aynı seviyede değildir. Kâdî da haberin nakil durumunu, haberin epistemolojisiyle bağlantılı bir şekilde ele aldığından, dini niteliğe sahip dâ'îleri de buna göre sınıflandırmıştır. Dolayısıyla haberin nakil durumu üzerinde dururken, bu farkın gözetilmesi gerekmektedir.<sup>60</sup>

Kâdî'ya göre dini konularla ilgili dâ'îler, teklif devam ettiği müddetçe var olmaya devam eder ve değişmez. İslam dini son ilahi din olduğuna göre, teklifin devamlılığı için, buna dair bilginin sonraki nesillere aktarılması gerekmektedir. Nakline yönelik etkenlerin kuvvet kazandığı olay, büyük bir çoğunluğun huzurunda cereyan eder, onlar da bunu naklederlerse, bu durum asırlar boyunca süreklilik arz eder. Çünkü bilme hususunda kendilerine haber verilen kişiler, nakledenler (haberi aktaranlar/kaynak) konumuna gelmişlerdir. Ancak olay az kişi huzurunda cereyan ettiği bilgi konusunda kendilerine haber verilenler, o bilginin nakledenleri konumuna geçmediklerinden bu hüküm geçerli olmamaktadır. Bu durumda naklin yayılması engellenemez.<sup>61</sup>

Kâdî'nın bu ifadelerinden anlaşıldığı gibi, haberin dini niteliğe sahip teklifle alakalı olması, naklinin gerekliliği için yeterli değildir. Bunun yanında haberin aktarılmasını sağlayacak derecede kişilerin bunda bir rol üstlenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla az kişinin tanıklık ettiği haberin, zarûrî bilgi ifade edecek bir çoğunluk tarafından aktarılması zorunlu değildir. Yani; olay veya haberin az kişinin huzurunda meydana gelmesi durumunda, ilim ifade etmesi zarûrî değildir. Bu düşünceden yola çıkan Kâdî'ya göre ayın yarılması, ağacın Hz. Peygamber'in yanına gelmesi vb. konularla ilgili haberlerin geçersiz olduğu iddiası temelsizdir. Çünkü buna tanıklık edenlerin sayısı az olabilmektedir.<sup>62</sup>

Kâdî'ya göre teklifle alakalı olan dini hükümler aynı zamanda *hüccettir*. Dolayısıyla haberin hüccet olmasıyla nakli arasında bir bağlantı vardır. Buna göre; zarûrî bilgi ifade eden haber kategorisinde yer almayan (nazarî bilgi ifade eden) haberin hüccet olabilmesi için, beraberinde onun naklini gerektiren; mucize, olağanüstü bir duruma sahip olma veya hüccet olması gibi dâ'îlerin bulunması gerekmektedir. Bununla birlikte arada geçen uzun sürede muhbirlerin durumlarının bilinmesine yönelik kuvvetli çağrılarının bulunduğu bilinmesi de gereklidir. Ancak bu şekilde, nakil açısından haberin her tabakada eşit seviyede olduğu bilinemez.<sup>63</sup> Kâdî, bu şartı zarûrî bilgi ifade eden mütevâtir haber için ileri sürmüştür.<sup>64</sup> Câhız da aslı sahih olan ve yayılmasına yönelik bir dâ'î bulunan haberin delâletini duyular gibi kabul etmektedir.<sup>65</sup>

Kâdî, haberin naklini gerektiren dini dâ'îlere örnek olarak Kur'an-ı Kerim ve diğer dini hükümleri zikretmiştir. Ona göre Kur'an-ı Kerim, her ne kadar nakledilmek suretiyle aktarılmış olsa da sürekli kendisiyle istidlâlde bulunduğu için sürekli yenilenen bir olay gibi canlılığını korumaktadır. Nakil açısından diğer mucizeler ile Kur'an mucizesinin durumu birbirinden farklıdır. Diğer mucizeler, sadece belirli vakitlerde gündemde olduklarından onların

<sup>59</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/400.

<sup>60</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/53.

<sup>61</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/54, diğer peygamberlerin mucizelerini ortaya çıkarılmaya yönelik çağrılar var ise nakledilmeleri zarûrî olur. Ancak nakillerine yönelik güçlenen çağrılar yoksa, onları bilmenin tek yolu sem'i kalır. Bazen de delil veya şüpheye (Kâdî, buna örnek olarak Hristiyanların tevâtürünü zikretmiştir.) dayandığına bakmaksızın, dinlerin nakline yönelik dâ'îlerin güçlenmesi mümkündür. Yani naklin kuvvet kazandığı ikinci bir durum ise, diğer dinler ile alakalıdır. Kâdî, *el-Muğnî*, 16/53, 16/54.

<sup>62</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/62.

<sup>63</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/127.

<sup>64</sup> bk. Abdulvasıf Eraslan, *Kâdî Abdülcebbar'da Haber Nazariyesi* (Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 75.

<sup>65</sup> Câhız, *er-Resâil*, 3/71.

naklinde zayıflama meydana gelebilir. Kur'an'ın durumu böyle değildir. Tevhide, helal-haram nakli ve akli delillere sürekli dikkatleri çektiğinden; okunması sevap olduğundan ve kendisiyle ibadetler icra edildiğinden, ezberlenmesine yönelik çağrılar sürekli kuvvetlenmektedir. Bunun yanında bütün ilimlerin ona olan ihtiyacı ve dünya-ahiret açısından düşünüldüğünde bir düstur olarak kabul edilmesi vs. gibi durumlar, nakline yönelik çağrılarını daha da kuvvetlendirmektedir.<sup>66</sup>

### 1.3. Dâ'î'nin Psikolojik Yönü

Kâdî'ya göre, her ne kadar bazı durumlarda dâ'îler, haberin gizlenmesine yönelik telkinlerde bulunsa da haberlerde asıl olan onun gizlenmesi değil, ortaya çıkması ve yayılmasıdır. İnsanlar haberleri aktarma neticesinde, psikolojik olarak rahatlamaktadır. Dolayısıyla haberin aktarılması *asıl* konumundadır. Bu doğrultuda cehalet, insanın canını sıktığından ve kalbini daralttığından *arzi* bir sebep olarak kabul görmektedir. Bundan dolayı akıl sahibi insan öğrenmek ve arzi sebepleri ortadan kaldırmak suretiyle rahatlamak istemektedir.<sup>67</sup>

Nefsin haberin yayılmasına fitraten meyletmesi ve buna yönelik dâ'îlerin güçlü olmasından dolayı bazı kelâmcılar, haberlerin yayılmasını ihtiyar (iradeyle seçilebilen) kabilinden görmeyip fitrattan görmüşlerdir. Bunun sebebini de haberin gizlenememesi ve herhangi bir şekilde yayılmasına bağlamışlardır. Kâdî'ya göre bu düşünce, onları haber naklinin ihtiyari olmayıp zarûrî ve fitri olduğu zannına sevk etmiştir. Kâdî, haberin yayılması durumunu fitratla bağdaştırma görüşünü kabul etmeyerek haberin yayılmasını psikolojik etkenlere dayandırmıştır. Kâdî, bunun için (دواعي النفس) (psikolojik sâikler/ güdüler/ etkenler/ çağrılar/ yönelimler) terkiğini kullanmaktadır. Buna göre haberin yayılıp gizlenememesi, nakline yönelik psikolojik dâ'îlerin (دواعي النفس) kuvvetli olmasındandır. Çünkü "Bizden birinin canını sıkan bir durum ortaya çıktığında, ondan kurtulmak isteriz. Bir şeyde de rahatlık gördüğümüzde ise onun devam etmesini isteriz."<sup>68</sup> Dolayısıyla haberlerin nakli konusu fitrî/zorunlu değil, ihtiyari bir durumdur.

Kâdî'ya göre, herhangi bir haberin ortaya çıkarılmaması ve konuşulmaması, onu ortaya çıkarmaktan daha zordur. Yani her ne kadar bir haberi gizlemek daha rahat görünse de aslında daha zordur. Ortaya çıkarılmaması yerilse ve gizleyeni övgüye mazhar olsa da sırrın korunması kişiye zor gelir. Bundan dolayı insanlardan sır ifşa edenlerin sayısı çok, gizleyenlerin sayısı ise azdır. Sanki nefis onu ifşa etmekle bir nevi rahatlamış olmaktadır.<sup>69</sup> Bundan dolayı insanları rahatlatan diğer hususlarda olduğu gibi sırrın ortaya çıkarılmasına yönelik devâî/الدواعي daha kuvvetlidir. Böylece kişi nefsinin/gönlünün daralmasından, keder ve ıstıraptan kurtularak bir rahatlık ve ferahlama hissetmektedir.<sup>70</sup>

Haberin aktarılmasına etki eden psikolojik durumlar, birbirinden farklı olabilmektedir. Kişi, yayılmasında bir üstünlük ve güzellik bulduğu için veya bu şekilde inandığı için, bildiklerini bilmeyenlere aktarmaya çalışır. Kişinin bu arzusu, haberin nakline yönelik güçlü dâ'îlerdendir.<sup>71</sup> Kişiler, bu tür haberleri gündemlerine alıp başkasına anlatarak ayrıcalıklı bir konum elde etmeye çalışır. Bilgi sahibi olmanın getirdiği üstünlük psikolojisi, bu açıdan haberin nakline yönelik dâ'îler çerçevesinde yer almaktadır.

Bir olayın nadiren meydana gelmesi, olağanüstü bir niteliğe sahip olması ve ilk defa duyulan bir şey olması da haberin nakline yönelik güçlü dâ'îlerdendir.<sup>72</sup> Bunun bir neticesi

<sup>66</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/162.

<sup>67</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/399, Kâdî 'Abdülcebbar b. Aḥmed, *Tesbitu delâil'in-nübüvve*, çev. Mehmet Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 256.

<sup>68</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/399.

<sup>69</sup> Kâdî, *Tesbitu delâil'in-nübüvve*, 256-258.

<sup>70</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/399.

<sup>71</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/400, 6/53.

<sup>72</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/401.

olarak insanlar, olağanüstü, garip ve nadiren meydana gelen olayları anlatmaya daha fazla heveslenmektedirler.

Kimi zaman ortaya çıkarılması gereken bir şey, onu ortaya çıkaran kişi için, bir fazilet sebebi sayılabilir. Faziletin söz konusu olduğu böyle bir durumun ortaya çıkarılmasına yönelik rağbet ve girişimin varlığı kaçınılmazdır. Bu rağbet, olayın ortaya çıkması adına bir dâî'dir. Dolayısıyla rağbet edilen ile rağbet edilmeyen olay, haber ve bilginin aktarılma durumları birbirinden farklıdır.<sup>73</sup> Bu durum da insan psikolojisiyle doğrudan alakalıdır. Özellikle kişinin toplum içerisinde kendisine bir konum elde etme çabası ve bir prestije sahip olma gayreti, rivayetlerin aktarılması üzerinde de bir etkiye sahip olmuştur. Olay, haber veya bilginin ortaya çıkarılmasına yönelik faziletten kaynaklanan bu istek, insanları nakle sevk eden bir dâî'dir. Ayrıca kendisi aktarmasa da başkası aktaracak düşüncesi de Kādî tarafından haberin nakline yönelik en güçlü dâî'lerden kabul edilmiştir.<sup>74</sup>

Kādî, bilgi sahibi kişinin psikolojik durumu için üç ihtimalden söz etmektedir. Birincisi; kişi fazilet ve erdem olduğu düşüncesiyle, bilginin sadece kendisi tarafından bilinmesini isteyebilir. Bu durumda kişi bilgiyi gizler ve elinde tutmaya çalışır. İkinci bir durum; kişi fazilet ve erdemi bilginin ortaya çıkmasında bulur ki; bu durumda onu yaymaya çalışır. Bu durum, haberin nakli için bir dâî olarak kabul edilir. Üçüncüsü; yayıp yaymaması konusunda kararsız kalmaktadır. Bu durumda kişinin bildiği bu bilgi, ortaya çıkıp yaygınlaştıktan sonra kişiyi bunda ayrıcalıklı kılacak bir husus söz konusu olmaz. Dolayısıyla bu bilginin gizlenmesine dair bir dâî'den söz edilmez. Bilakis dâî'lerin tamamı bu bilginin yayılması yönünde olur.<sup>75</sup>

## 2. Haberin Nakline Engel Olan Etken Olarak Sârif/Savârif

Bir önceki konuda kişiyi eyleme sevk eden hususlar aynı zamanda savârif kavramı için de geçerlidir. *الصوارف* kavramı eylem meydana gelmeden önce zihinsel süreç itibariyle dâî ile aynı doğrultuda olup eylem aşamasında ise ters yönde bir etki yaratmaktadır. Dolayısıyla dâî, eylemi meydana getiren etkeni temsil ederken savârif ise kişiyi eylemi gerçekleştirmekten alıkoyan etkeni temsil etmektedir. Biz de bu başlık altında Kādî'nin fikirleri çerçevesinde sârif/savârif kavramını ve bunun haberin nakline olan etkisi açısından ele almaya çalışacağız.

### 2.1. Savârif Kavramı ve Haberin Nakline Etkisi

Haberin nakline yönelik dâî'ler bulunduğu gibi, onun naklinden alıkoyan ve naklini zayıflatan etkenler de vardır. Kādî, bu engellere es-savârif *الصوارف* adını vermektedir. Sözlükte; bir şeyden yüz çevirme, uzaklaştırma<sup>76</sup> manasına gelen bu kavramın, Kādî tarafından yapılan herhangi bir tanımına rastlamadık. *el-Muğnî*'nin muhakkiki, şu tarifi Kādî'nin öğrencisi olan Şerif el-Murtazâ'ya nispet etmektedir: "Çeşitli sebeplerden dolayı bir şeye güç yetirebilen kişiyi, onu yapmaktan alıkoyan şeydir."<sup>77</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144) de bu kavramı *الموانع* kelimesiyle eş anlamda kullanmıştır.<sup>78</sup>

Savârif kavramı Kādî tarafından bir nevi *الداعي*/dâî kavramının zıt anlamlısı şeklinde kullanılmıştır. Bu açıdan bakıldığında *savârif*'in bir nevi dâî niteliğine sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu nitelik, anlam açısından dâî'yle zıt yönden bir etkiye sahiptir. Örneğin; insanların bilmesine gereksinim duyduğu bir haberin nakli için *ihtiyaç* dâî niteliğini taşımaktadır.

<sup>73</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15/403.

<sup>74</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15/403.

<sup>75</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/53.

<sup>76</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, "صرف" mad.

<sup>77</sup> Eserim kendisine ulaşamadığımızdan muhakkikin dipnot bilgisiyle yetinmek zorunda kaldık. bk. el-Murtazâ, *el-Hudud ve'l-hakâik*, 164. (Kādî, *el-Muğnî*, 15/402, 2 numaralı dipnottan naklen.)

<sup>78</sup> Ebû Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmi'zi't-tenzil* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 1/675.

Ancak herkesin bildiği bir bilginin nakline ihtiyaç duyulmadığından *ihtiyaçın bulunmaması* durumu ise bir sârifdir. Yani bir etken çift yönlü olarak hem dâ'î hem de sârif olabilmektedir.

Demir'in de ifade ettiğine göre Kâdî, kişiyi fiili yapmaktan vazgeçiren gücü de *sârif/savârif* kelimesi ile tanımlar. Yani, mevcut güdünün harekete geçmemesi hali sârifdir.<sup>79</sup>

Kâdî'dan önce usûlcüler ve kelâmcılar tarafından bu kavramı terim anlamıyla kullanan kimseye rastlamadık. Kâdî'nın çağdaşı olan Bâkılânî, az da olsa bu kavramı istilahi anlamda kullanmıştır. Ancak Kâdî'dan sonra öğrencisi el-Basrî<sup>80</sup>, Ebû Ya'lâ<sup>81</sup> ve Cüveynî<sup>82</sup> gibi âlimler, eserlerinde sârif ve savârif kavramlarını terim anlamıyla sıklıkla kullanmışlardır.

Dâ'îde olduğu gibi, savârif de eylemden önce var olan ve kişinin zihinsel süreciyle alakalı bir durumdur. Dolayısıyla bu kavram da kişiyi bir fiili yapmaya sevk eden etkenlerle bağlantılıdır. Kâdî tarafından insanı eylemden alıkoyan savârif, eylemin çirkinliği, zararlı olması, herhangi bir zararı bulundurması veya faydayı bulundurmaması gibi sebeplerden kaynaklanabilmektedir. Bu durumlarda zann, ilmin yerini tutabilmektedir.<sup>83</sup>

Kişi, gerçekleştirmek istediği eylemde kubhun varlığını idrak edip de o çirkinliğe ihtiyacının olmadığını bildiğinde, o eylemi gerçekleştirmekten uzak durur. Böylece o eylemi seçmemiş olur.<sup>84</sup> Bununla birlikte sadece ilim değil, aynı zamanda kişiyi eylemden alıkoyan savârifin varlığına yönelik zann da kişiyi eylemden alıkoymaya sebebiyet verebilmektedir. Yani bu konuda kesin bilginin/ilmin varlığı şart değildir. Kâdî, buna örnek olarak gunu zikretmektedir: İçki sofrasının kurulması, meşru olmayan bir eğlence ortamının hazırlanması veya çalgı aletlerinin icraya hazır olması durumu, çeşitli yanlışlıkların yapılmasına zemin hazırlayacağı hususunda zann-ı gâlib, ilim yerine geçer.<sup>85</sup> Kişinin gittiği bir yolda tehlikenin varlığına yönelik ikaz, zann ifade etmesine rağmen kişiyi o yola gitmekten alıkoymabilmektedir. Burada da zann, kişiyi eylemden alıkoymaya yetmektedir. Bundan dolayı savârihi zihinsel süreçte sadece ilim üzerinden temellendirmek doğru değildir.

Kâdî'ya göre haberde asıl olanın, onun naklini gerektiren dâ'îlerin bulunması olduğunu daha önce ifade etmiştik. Bir olayın veya haberin nakil açısından engellenmesine yönelik savârifin bulunması ise arızı bir durumdur. Örneğin yöneticilerin/ idarecilerin korkutması, zorlama ve nakilden alıkoyma gibi sonradan ortaya çıkan ve asıl olmayıp arız olan sebepler bu kabildendir. Haberde böyle bir durumun fark edilmesi, ilgili haberin nakledilmemesi adına geçerli bir sebeptir. Böyle bir etkenin bulunmaması durumunda ise bunun nakledilmesi vaciptir/bir zorunluluktur.<sup>86</sup>

Topluluk için düşünüldüğünde Kâdî'ya göre belirli bir zaman dilimi içerisinde insanların görüş birliğine varmaktan alıkoyan bir savârifin varlığı durumunda onunla hükmetmek gerekir. Çünkü bu etken, insanların ilgili eylem üzerinde ittifak etmelerini engelleyici bir etkiye sahiptir. Bu açıdan savâriife bakıldığında aynı zamanda insanların ortak bir eylemde bulunmasını sağlayan bir dâ'î niteliğindedir. İnsanları aynı eylemi gerçekleştirmekten alıkoyan bir sârif bulunmadığında, ilgili konudaki âdetlere müracaat etmek gerekir. Zira birleştirici bir amaç bulunmadığında, insanların bir araya gelmesi âdeten mümkün değildir. Çünkü terkler, insanların aynı eylem etrafında birleşmelerine imkân vermemektedir.<sup>87</sup>

<sup>79</sup> Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi- Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri-* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 33.

<sup>80</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/60.

<sup>81</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde fî usûli'l-fıkh*, 3/778.

<sup>82</sup> Cüveynî, *Kitâbu't-Telhîs*, 2/23-24.

<sup>83</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 14/356, 6-1/155.

<sup>84</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 6-1/149.

<sup>85</sup> Ebu'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar b. Ahmed b. el-Halil b. Abdillâh el-Hemedânî, *Şerhu'l-uşûli'l-ğamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013), 89.

<sup>86</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/402.

<sup>87</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/51.

Haberlerin nakli konusunda haberin yalan olması, onun için bir sârifdir. Çünkü yalanda aynı zaman diliminde insanların ittifak edilebilecekleri birleştirici ortak bir nokta bulunmamaktadır. Dolayısıyla aralarında herhangi bir iletişim ve uzlaşma bulunmayan insanların aynı yalanda birleşmeleri âdeten ve aklen imkansızdır.

Savârifle ilgili bu genel bilgiyi aktardıktan sonra şimdi de haberin naklini engelleyen veya zayıflatan savârifin neler olabileceğini, Kâdî'nin fikirleri etrafında ele almaya çalışalım.

## 2.2. Sıradanlaşma ve İhtiyaç Etkeni

Kâdî, nakil açısından haberlerin tamamını aynı düzeyde görmemektedir. Haberi, dini bir niteliğe sahip olup olmaması açısından iki grupta ele aldıktan sonra dini bir niteliğe sahip olmayan haberleri savârifin etkili olduğu haber alanı içerisinde zikretmiştir. Zira ona göre dini konulara dair haberlere yönelik ihtiyaçlar muvakkit olmayıp teklif süresince güncelliğini korumaktadır.

Kâdî'ye göre haberin naklini engelleyen sâriflerden biri, herhangi bir konuya dair bilgi veya haberlerin sıradanlaşmasıdır. Sıradanlaşma ise birkaç şekilde olabilmektedir. Bunlardan biri, kişinin yaptığı bir eylemin olağan (على طريق العادة) bir şey olmasıdır. Böyle bir şeye yönelik haberin, toplum tarafından aktarılması imkân dahilindedir.<sup>88</sup> Çünkü sıradan bir bilginin aktarılmasına yönelik herhangi bir eğilimin bulunmaması makul bir durumdur. Nitekim nakline yönelik ihtiyaç bulunmayan yiyecek içecek, süreklilik arz eden durumlar, güneşin doğması ve batması, geçimle ilgili hususlar vb. şeylerin nakledilmemesi, Kâdî tarafından gizleme kapsamında değerlendirilmemiştir. Hayatın olağan akışı içerisinde bulunan bu hususlar, haberin nakline yönelik sârif olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla bu tür hususların/bilgilerin büyük topluluklarca nakledilmemiş olması imkân dahilinde görülmüştür.<sup>89</sup>

Sıradanlaşmanın bir diğer şekli de bir şeyin sürekli tekrar edilmesi neticesinde meydana gelmektedir. Sürekli tekrar edilen bir şeyin naklinde azalmanın meydana gelmesi kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü tekrar sonucu ilgili haber veya bilgi aslı itibarıyla apaçık; yani herkesçe bilinen/zahir olan bir şey haline gelmektedir. Bir uygulamanın, haberin veya bilginin toplumda yaygınlaşması durumunda, nakline yönelik herhangi bir ihtiyacın kalmaması imkân dahilindedir. Dolayısıyla bir şeyin sıradanlaşması veya normalleşmesi, ona olan teveccühü/yönelimi de azaltmaktadır.<sup>90</sup> Kâdî bu durumun, daha çok dini konular dışındaki haberler için söz konusu olduğunu ifade etmektedir. Haberın nakline olumsuz anlamda etki eden bu husus da haberlerin nakline yönelik savârifden kabul edilmiştir.<sup>91</sup>

Kanaatimizce bu durum sadece din dışı bilgi ve haberlerle sınırlandırılmamalıdır. Zira gündelik hayat içerisinde sürekli uygulanan ibadet ve ritüeller de toplumu oluşturan bireyler için sıradanlaştığından, her ne kadar uygulanmaya devam edilse dahi ona dair haberler gündemden düşebilmektedir. Dolayısıyla dini konulardaki bilgi ve haberler de herkes tarafından öğrenildikten sonra insanlar tarafından aktarılmasına ihtiyaç duyulmayacak bir niteliğe sahip olabilmektedir.

Kâdî, hocalarının; gizlenmesine yönelik herhangi bir dâ'î bulunmadığından, bir şeyin meşhur olmasını ve yayılmasını, nakline yönelik bir dâ'î olarak kabul ettiklerini dile getirmektedir. Kâdî, haberin bu durumunu, nakline yönelik bir dâ'î olarak görmez. Tam aksine zamanla bu tür çağruların zayıfladığını ve savârif niteliğine büründüğünü söylemektedir.<sup>92</sup> Çünkü meşhur olan ve yayılan bir haber veya bilgi sıradanlaşmıştır. Sıradanlaşan bir şeyin aktarılmasına yönelik dâ'îler de zayıflamaktadır. Dolayısıyla bu durum, daha çok sârif niteliğini taşımaktadır.

<sup>88</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/401.

<sup>89</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/400.

<sup>90</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/401.

<sup>91</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/53.

<sup>92</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/53.

Kādî'ya göre yaygın olan ve bilinen bu tür haber veya bilgiyi nakletmenin, bilen kişiyi ayrıcalıklı kılacak herhangi bir tarafı da yoktur. Dolayısıyla bu tür durumlar, bir taraftan da kişinin psikolojik durumuyla da alakalıdır. Böyle bir durumda kişinin bildiğini aktarması, onu ön plana çıkarmaz. Örneğin; bir camide fitne ortaya çıktığında nakledeni çok olur. Fitne devam edip arttığı vakit onu aktarmaya olan ihtiyaç azalır/zayıflar. Nakline ihtiyaç duyulan konularda da aynı durum geçerlidir.<sup>93</sup>

Haberin nakline engel olan hususlardan biri de *ihtiyaç* faktörüdür. Haberlerin nakline yönelik ihtiyaç, zaman içerisinde değişebilmekte, bir süre sonra zayıflayabilmekte veya yok olabilmektedir.<sup>94</sup> Bundan dolayı nakline yönelik ihtiyacın azaldığı ilgili haberin naklinde de zamanla azalma meydana gelebilmektedir. Kādî'dan hemen sonraki dönemde yaşayan Ebû Ya'lâ da herhangi bir konuyla ilgili rivayetlerin aktarılmasına yönelik ihtiyacı, dâ'î'lerin kabul etmekte ve bu tür haberlerin nakledilmemesini veya naklinin terk edilmesini caiz görmemektedir.<sup>95</sup> Buna göre bilinmesine yönelik ihtiyacın bulunmaması durumu da sârif olarak kabul edilmektedir.

Kādî'ya göre ihtiyaçtan dolayı aktarılan dini konular da başkasının ihtiyacı kalmadığında nakil durumunda zayıflama meydana gelebilmektedir. Şayet naklinde amaç, o şeyin bilinmesi ise, o bilgi başka yollardan öğrenilmeye başlandığı andan itibaren nakline ihtiyaç kalmaz. Bundan dolayı, Hz. Peygamber'in Kur'an dışı mucizelerinin nakliyle ilgili dâ'î'lerin kuvvet kazanmasına gerek yoktur. Çünkü Kur'an'ın nakli buna ihtiyaç bırakmamıştır. Kur'an'ın nakli, diğer mucizeler için geçerli olmayan bir özelliğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında Kur'an, kalıcı ve sürekli olup; işaret edilen bir konumdur. Bunun dışındaki mucizeler böyle değildir.<sup>96</sup> Dolayısıyla mucizeye yönelik ihtiyaç, kendisinden nakil ve ilim ifade etme açısından daha güçlü olan Kur'an-ı Kerim ile karşılandığından, diğer mucizelere bir ihtiyaç kalmaz. Daha güçlü olan etkenin zayıfı gölgede bırakması da bu açıdan bir nevi savârif olarak kabul edilmiştir.

Kādî'nın bu hususta dile getirdiği en çarpıcı örnek; Kur'an'ın mahluk olmasıyla alakalıdır. O, Kur'an'ın mahluk olduğunu ispatlamaya çalışırken Hz. Peygamber ve sahabe döneminde konuyla ilgili durum tespitinden istifade etmeye çalışmıştır. Özellikle daha sonra ortaya çıkmış bir konu olması hasebiyle bu görüşün bidat olduğunu iddia edenleri çeşitli yönlerden tenkid etmiştir. Konuyla ilgili düşüncelerini net bir şekilde ifade edeceğinden, söz konusu şu alıntıyı yapmakta fayda görüyoruz: “Eğer Sahabe ve onlardan sonra gelenler, mutlak manada bunu söylememişlerse, böyle bir iddiada bulunmak bidat olur, sefehin yolundan sapma olur- denilirse, onlara cevaben şöyle deriz: “Bu durum, ortada hiçbir şey yok iken, Kur'an'ın mahluk, me'ûl ve var olduğunu iddia etmekten sakınmayı gerektirir. Çünkü bu konular onlar tarafından gündeme gelmemiştir. Ancak onlar her şey için, “Allâh'ın işidir, Allâh yaratmıştır ve Allâh tarafından yaratılmıştır” diyorlardı. Durum böyleyken, Kur'an hakkında da şunu söylüyorlardı: O Allâh'ın işidir (fiilidir). Çünkü Hz. Peygamber'e iman edenler, Kur'an'ın Allâh'ın işi/fiili olduğunu söylüyorlardı. Hz. Peygamberi inkâr edenler ise onun (Kur'an'ın) Muhammed'in işi/fiili olduğunu söylüyorlardı. Bununla ilgili kesin bir şey yoktur. Dolayısıyla bunu da genel manada Allâh'ın yarattıkları içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.”<sup>97</sup>

Kādî, Kur'an'ın mahluk olduğu yönündeki haberlerin nakil durumunu da sıradanlaşma ve ihtiyaç faktörleriyle açıklamaya çalışmıştır. Ona göre; herkese açık olan/bilinen konularda sahabe ihtilafa düşmezdi. Kur'an'ın mahluk olması konusu da gökyüzünün yaratılmış olması gibi herkese açık olan/bilinen bir husus olup nasıl bu konuda herhangi bir nakle ihtiyaç duyulmadıysa, Kur'an'ın mahluk olduğu konusunda da nakle ihtiyaç duyulmamıştır. Ona

<sup>93</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/54.

<sup>94</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/53.

<sup>95</sup> Ebû Ya'lâ, *el-Udde fi uşûli'l-fıkh*, 3/854.

<sup>96</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/54.

<sup>97</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 7/223.

göre, Kur'an'nın mahluk olduğuyla ilgili tartışmalar çok sonraları başlamıştır. Dolayısıyla Kâdî'ya göre, olayın sahabe tarafından aktarılması gerekir, diye bir şey söz konusu değildir.<sup>98</sup>

Kâdî, "Eğer Kur'an bu şekilde nitelendirilmiş (mahluk) olsaydı, selevin ve Hz. Peygamber'in bunu açık bir şekilde dile getirmiş olması gerekirdi. Durum böyle olmadığından söyledikleriniz geçersizdir" şeklindeki tenkide şu sözlerle karşılık vermiştir: "Bu durumla ilgili haberlerin bulunmayışı, konunun herkesçe biliniyor olmasından ve herhangi bir tartışmanın olmamasından dolayıdır. Çünkü Hz. Muhammed'i tasdik eden herkes şöyle diyordu: Kur'an Allâh'ın fiilidir. (أَنَّهُ فَعَلَ اللَّهُ...) Allâh onu yaratmıştır. Bu konuda aralarında ihtilaf olmadığından bunu tartışmadılar." Görüldüğü gibi Kâdî, konuyla ilgili haberlerin nakledilmemesinin sebeplerinden sıradanlaşmanın yanı sıra, konuyla ilgili ihtilafın bulunmamasını da savârîf çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre, Hz. Peygamber'den Kur'an'ın mahluk olduğu rivayet edilmiştir. Bu konuda ihtilaf bulunmadığından tartışma konusu da olmamıştır. Kâdî'ya göre bu durum, rivayetin sahabe tarafından aktarılmış olmasından daha sağlamdır. Dolayısıyla "Böyle bir rivayet olsaydı, sahabe tarafından nakledilmiş olması gerekirdi" diyenlerin sözünün doğru olmadığını ifade etmiştir.<sup>99</sup>

Teklifle alakalı bilgilerin bütün mükelleflere bildirilmesi gerektiği düşüncesine sahip olan Kâdî, bu konudaki haberin aktarılmamış olmasını, herkesin bunu bilmesine ve konuyla ilgili bilgilerin topluma mal olmuş olmasına bağlamıştır. Ona göre bu yöndeki haberlerin aktarılmasına ihtiyaç yoktur. Kâdî'nin halku'l-Kur'an konusunu itikadî değil de amelî bir mesele olarak kabul etmiş olması ve akabinde amelî konularda âhâd haberlerin geçerli olduğuna dair açıklamalara yer vermiş olması oldukça dikkat çekicidir.<sup>100</sup>

Kâdî'ya göre, *muvaŋakat* da haberi ortaya çıkaracak ve izhar edecek dâ'îlerden değildir. Dolayısıyla görüş birliğine varılan konuların, sırf bu özelliğinden dolayı aktarılması gerekmez. Ancak muhalefet için bu durum söz konusu değildir. Çünkü insan fıtrati, onu ortaya çıkarma eğilimindedir.<sup>101</sup>

### 2.3. Zaman Aşımı ve Korku Etkeni

Haber konusunda olayın meydana geldiği zamanın yakınlık ve uzaklığının, ravilerin durumlarını bilme üzerindeki etkisine değinen Kâdî, yakın zamanda meydana gelen olayla, çok eski bir tarihte meydana gelmiş olayın aynı durumda olmadığını söylemektedir. Yakın bir tarihte herhangi bir olay hakkında kendilerinden nakilde bulunduğumuz ravilerin niteliklerini ve şartlarını araştırıp öğrenebilme imkânımız vardır. Olay ve onu nakledenlerinin üzerinden asırlar geçtikten sonra durumlarının araştırılıp incelenmesine pek de imkân kalmamaktadır. Aynı şekilde zaman geçtikçe haberi nakledenlerin durumlarına yönelik dâ'îler de azalıp zayıflayabilmektedir.<sup>102</sup>

Haberlerin doğru bir şekilde aktarılmasında da haberin aktarıldığı döneme (kaynağa) olan zamansal yakınlık-uzaklık ve haber rivayetinin çokluğu-azlığı önem arz etmektedir.<sup>103</sup> Kâdî'ya göre Medine ehlinin rivayeti diğerlerinden daha önceliklidir. Ancak Medine'de yaşayan bir kişi ile başka bir yerde yaşayan kişinin rivayeti arasında fark yoktur. Bununla beraber sahabelerden sonraki asrın rivayeti, diğerlerinden daha önceliklidir. Çünkü bir şehirde oturanlar, orada yaşamayanlara oranla insanların arasında dolaşan haberlere daha vakıftırlar. İlgili bölgede yaşayanlar olaya bizzat tanıklık etmiş olabildiği gibi tanıklık edenlerden de

<sup>98</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 7/224.

<sup>99</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 7/223.

<sup>100</sup> bk. Kâdî, *el-Muğnî*, 7/220.

<sup>101</sup> Ayrıca bk. Kâdî, *Tesbîtu delâilî'n-nübüvve*, 256.

<sup>102</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 16/127. Ebû Ya'lâ'ya göre de zamanın geçmesi, haberin nakline yönelik dâ'îleri zayıflatıp hatta yok edebilmektedir. Ebû Ya'lâ, *el-'Udde*, 3/358.

<sup>103</sup> Kâdî, *el-Muğnî*, 15/343, 16/53. Kâdî, buna örnek olarak şunu zikretmiştir: Örneğin; Basra'da yaşayanlar, deve hakkında başkasının bilmediğini bilirler. Çünkü develerin bulunduğu coğrafyanın bizzat içindedirler. Kâdî, *el-Muğnî*, 15/343.



haber alabilmektedirler. Dolayısıyla başka bir toplumda olmayacak kadar haber verenler çok olur. Aynı zamanda bir nevi haberin kaynağı gibi müracaat konumunda olurlar.<sup>104</sup>

Kādî, haberin dini bir niteliğe sahip olup olmaması yönündeki ayırımını bu konuda da yapmıştır. Ona göre, bir haberin din ile alakalı olması, teklif devam ettiği müddetçe mükellefler tarafından bilinmesini gerektirir. Dolayısıyla bu niteliği haiz haberler, nakil açısından *zaman* faktöründen olumsuz yönden etkilenmezler.<sup>105</sup>

Dini bir niteliğe sahip olmayan haberler için aynı durum söz konusu değildir. Bu tür haberler, zaman açısından kaynaktan uzaklaştıkça nakil açısından da olumsuz yönden etkilenirler. Örneğin; Hz. İsa ve Mûsâ'yla ilgili haberlerin, mucizelerin veyahut şeriatlerinin nakledilmemesi mümkündür. Ancak bu durum, Hz. Peygamber için söz konusu değildir.<sup>106</sup> Dolayısıyla Kādî, *zaman* faktörüne haberlerin nakline yönelik savârif arasında yer verilmiştir.

Haberin nakline engel olan diğer bir sârif de korkudur. Ancak Kādî'ya göre korku genel geçer bir sârif değildir. Ravi sayısı ile orantılı bir etkiye sahip olan korku tek kişi veya az sayıdaki kişiler için haberin nakline yönelik savârif niteliğine sahip olabilmektedir. Kādî'ya göre bu, doğal bir durum olmakla birlikte, büyük topluluklar veya kalabalık gruplar için aynı durum söz konusu değildir. Nitekim onların olmamış bir şeyi, olmuş gibi gösterip de görmedikleri ve işitmedikleri bir şey hakkında "bu oldu biz gördük ve işittik" demeleri mümkün değildir. Örneğin; sırların gizlenmesi birkaç kişi veya küçük bir grup için geçerli olabildiği gibi bir olay veya haberin de az kişi tarafından gizlenebilmesi mümkündür.<sup>107</sup> Dolayısıyla az kişiden oluşan gruplar için *korku* haberin nakline yönelik bir sârif iken büyük kalabalıklar için böyle bir niteliğe sahip olduğu söylenemez.

Kādî'ya göre haberler konusunda bilinen husus, naklinin korkuyla kesintiye uğramamasıdır. Çünkü korku, bir konuya dair haberlerin ortaya çıkmasına engel olabilse de nakline engel olamamaktadır. Bazen bu korku ve yasak, haberin daha fazla yayılmasına da neden olabilmektedir. Bu durumda da korku, haberin nakline yönelik bir fonksiyonu icra etmiş olur.<sup>108</sup>

Kādî'ya göre korkunun herhangi bir konuyla ilgili haber veya haberlerin nakline engel olabilmesi (yani savârif niteliğine sahip olabilmesi) için, bazı şartların sağlanmış olması gerekir. Bu şartlardan biri, korkunun bütün insanları kuşatıcı bir niteliğe sahip olmasıdır. Yani korkunun haberin naklini etkileyebilmesi için *المواطاة/uzlaşa* seviyesine gelmesi gerekir. Aksi halde bazı kişiler korkarken, bazıları da korkmamış olacak. Böyle bir durumda da haberlerin ortaya çıkmasının engellenebilmesi (gizli kalması) mümkün değildir.<sup>109</sup> Örneğin; her ne kadar sınırlı oranda iktidar (Kral/Sultan) korkusu, haberin nakline engel oluyor olsa da apaçık/zahir olan haberler konusunda aynı şey söylenemez.<sup>110</sup>

Özetle ifade etmek gerekirse; *المواطاة* (uzlaşa), *kuşatıcı bir şüphe*, *korku* ve *yaygınlık kazanması neticesinde naklin yerine geçebilecek durumlar*, haberlerin nakline yönelik savârifden sayılmaktadır.<sup>111</sup> *Utanna*, *korkutma*, *tevakkuf etme* vs. gibi konularda da durum böyledir.<sup>112</sup>

<sup>104</sup> Ebu'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed*, 2/492-493.

<sup>105</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15/401.

<sup>106</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/235.

<sup>107</sup> Kādî, *Tesbîtu delâili'n-nübüvve*, 256- 258.

<sup>108</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/237.

<sup>109</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/237.

<sup>110</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/238.

<sup>111</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 15/403.

<sup>112</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17/208.

Haberin nakline engel olan hususlardan bir diğeri de herhangi bir konuyla ilgili insanların muvafakatidir. Topluluğu oluşturan bireyler arasındaki muhalefet ve muvafakati haberin nakline etkisi açısından değerlendiren Kādî, muvafakatin haberin izharına değil, bilakis engellemesine yönelik bir sârif olduğunu dile getirmektedir.<sup>113</sup>

İnsan psikolojisi açısından bakıldığında, haberin nakline engel olan bir etken de şudur: Bilen kişinin, bilginin gizlenmesini, yaymasından daha üstün bir meziyet olarak algılaması veya buna böylece inanması durumudur. Böyle bir durumda, haberin gizlenmesine yönelik savârîf daha kuvvetli olmaktadır.<sup>114</sup> Dolayısıyla bu tür durumlarda haberin, bileni tarafından aktarılmaması söz konusu olabilmektedir.

### Sonuç

Cessâs'la birlikte haberin nakli konusunda kendisinden söz ettiren dâ'î ve devâî kavramları, Kādî'da sârif kavramıyla birlikte haberlerin nakliyle ilgili ıstılahi bir anlam kazanmıştır. Her ne kadar Kādî dâ'î ve sârif ile alakalı bir eser yazmış olsa da günümüze ulaşmamıştır. Kādî'dan sonra kelam ve usûl eserlerinde bu kavramların daha sistematik bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şîrâzî ve Cüveynî ile birlikte bu kavramlar, haberlerin naklini temellendirilebilecek bir aşamaya gelmiştir.

Haberlerin nakil durumu, onu nakletmeye yönelik eğilimlere veya nakletmekten alıkoyan hususlara bağlıdır. Bu etkenlerin içerisinde haberin naklini sağlayan ve bu konuda insanları güdüleyen hususlar dâ'î, insanları bunu aktarmaktan alıkoyan husus ve unsurlar da sârif kavramıyla ifade edilmiştir. Bunlar da haberi nakleden kişinin psikolojik durumu, haberin sıradanlaşması, habere duyulan ihtiyaç, haberin söyleniş zamanına olan uzaklığı, haberin dini bir niteliğe sahip olması ve aktaranları saran bir korku durumunun bulunup bulunmamasıyla doğrudan alakalıdır. Buna göre habere dair dâ'î veya devâî varsa nakledilir, yoksa veya bu hususta sârifler varsa nakledilmez. Haberlerin sahip olduğu dâ'îler ve sârifler de aynı kuvvete sahip değildir. Bu doğrultuda haberlerin zarûrî bilgi ifade etmesi de haberde bulunan dâ'îlere bağlıdır. Âhâd haberlerin sahip olduğu dâ'îler, mütevâtir haberin sahip olduğu dâ'îlerden daha zayıf olduğundan aynı düzeyde nakledilmesi beklenemez. Bütün haberlerin aynı düzeyde nakledilmiş olmasını beklemek ve farklı şartlara sahip haberleri aynı düzeyde nakledilmemiş olmasından dolayı eleştirilmek veyahut bu sebepten dolayı reddetmek realiteden uzak bir yaklaşım olacaktır.

İslam'da akılcı yaklaşımın rivayet felsefesi çerçevesinde hadis külliyatı içerisinde yer alan bütün hadislerin aynı düzeyde aktarılmış olmasını beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Hadis veya rivayetin nakil durumu değerlendirilirken; hadisin konusu, dinde kendisine duyulan ihtiyaç, tekrarlanma sıklığı, hadise kaynaklık eden kişi sayısı, muhatap kitlenin psikolojik durumu, hadisi çepeçevre saran sosyokültürel ortam vb. diğer faktörler göz önünde bulundurulmalıdır. Bu durumda bazı hadislere veya olaylara dair rivayetlerin farklı düzeylerde aktarılması, makul bir durum olmanın ötesinde bir zorunluluk olduğu görülecektir.

Kanaatimizce rivayet felsefesinin ön gördüğü prensipler doğrultusunda hadisleri değerlendirmede kullanılabilir farklı parametrelerin tespitinin mümkün olabileceği göz ardı edilmemelidir. Ayrıca hadis/rivayet ilimlerinin bu alanına eğilmeli ve bu tarz akademik yayınlara ağırlık verilmelidir.

<sup>113</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 17/208; *el-Muhtaşar fi uşûli'd-dîn*, thk. Muhammed Umâra, (*Resâilu'l-'adl ve't-tevhîd* içinde) (Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1987), 267.

<sup>114</sup> Kādî, *el-Muğnî*, 16/53.

## Kaynakça

- Agitoğlu, Nurullah. *Hadîs ve Bağlam*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2015.
- Arı, Mehmet Salih. "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu". *İstem* 2/4 (2004), 173-188.
- Aslan, İbrahim. *Dinin Akli ve Ahlaki Savunusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2014.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *İcâzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Meârîf, 2009.
- Bâkılânî, Muhammed b. et-Tayyib b. Muhammed b. Ca'fer b. el-Kâsım Ebû Bekir. *Kitâbu't-Temhîd*. tsh. Richerd Yusuf Mekariji el-Yesû'î. Beyrût: Mektebet'sŞarkiyye, 1957.
- Basrî, Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Alî b. et-Tayyib el-Basrî. *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkħ*. thk. Muammed Hamidullâh, Ahmed Bekîr, Hasan Hanefî. Dimeşk: el-Ma'hedu'l-İlmiyyi'l-Frensiyyi li'd-Dirâseti'l-Arabiyyi, 1965.
- Buğârî, Muḥammed b. İsmâ'îl Ebû 'Abdillâh. . *el-Câmi'u's-şâhîḥ*. thk. Züheyr b. Nâşir. Beyrût: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *Kitâbu'l-Evvel el-heyevân*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Mısır: Mektebetu Mustafâ, 1966.
- Cengiz, Yunus. *Mu'tezile'de Eylem Teorisi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekir er-Râzî. *el-Fuşûl fi'l-uşûl*. Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf el-Kuveytiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihâh/Tâcu'l-Luġa ve şîḥâhu'l-'arabiyye*. Kahire: Daru'lHadîs, 2009.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu'l-İrşâd*. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf. *Kitâbu't-telḥîş fi uşûli'l-fıkħ*. thk. Abdullâh Cûlum en-Nebâlî, Beşîr Ahmed el-Ömerî. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Demir, Osman *Kâdî Abdülcebbâr'da İnsan Psikolojisi- Güdüler (Devâi) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri-*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Eraslan, Abdulvasıf. Kâdî Abdülcebbâr'da Haber Nazariyesi. Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne*. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1976.
- Halîfî, Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyin b. el-Ferrâ. *el-'Udde fi uşûli'l-fıkħ*. thk. Ahmed b. Alî Seyr el-Mubârekî. Riyad: Y.y., 1990.
- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arneût vd. Beyrût: Müessesetu'r-Risale, 1999.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Hüseyin b. Muhammed Râġıb. *el-Mufredât fi ġaribi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muḥtaşar fi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Umâra. (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd* içinde). Kâhire: Dâru's-Şurûk, 1987.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerḥu'l- uşûli'l-ḥamse*. trc. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Tesbitu delaili'n-nübüvve*. çev. Mehmet Şerif Eroġlu, Ömer Aydın, ed. Hüseyin Hansu. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *Müteşâbihu'l-Kur'ân*. thk. 'Adnân Muḥammed Zerkür. Kâhire: Dâru't-Turâs, 1969.
- Kâdî, Abdülcebbâr b. Ahmed. *el-Muġnî fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl*. thk. Hıdır Muhammed Nebhâ. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Kelebâzî, Ebû Bekir Muhammed b. Ebî İshâk. *et-Ta'arruf li mezhebi ehli'l-ḥak*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kurtûbî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî. *el-İḥkâm fi uşûli'l-a ḥkam*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- Mâturîdî, Muhammed Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî/Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2005.
- Memiş, Murat. *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.

- Mustafâ, İbrâhîm. Ziyâd, Ahmed. Abdulkâkır, Hâmid. Neccâr, Muhammed. *el-Mu'cemu'l-vesît*. Mısır: Dâru'd-Da've, ts.
- Müslim, İbn el-Haccâc Ebu'l-Hüseyn en-Neysâbüri. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. Muḥammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabiyyi, ts.
- Râzî, Muhammed Fahru'd-Dîn. *Tefsîru'l-Kebîr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Şerîf el-Murtazâ. *ez-Zerf'a ilâ uşûli's-şerî'a*. thk. İmâm Sâdık Müessesesinin İlim Heyeti. Kum: İmâm Sâdık Müessesesi, ts.
- Şerîf el-Murtazâ. *Resâilu'l-Murtazâ*. Kum: Dâru'l-Ku'âni'l-Kerîm, 1985.
- Şîrâzî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Alî. *et-Tabsire fî uşûli'l-fîkh*. thk. Muhammed Hasan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1972.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru'l-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrazzak el-Hüseynî Eb'ul-Feyd. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Heyet. B.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemaşerî, Ebû Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (3): 1039-1058

## Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

*The Nature of the Science of Tafsîr in the Sharhs and Hâshiyahs Written on  
Anwâr al-Tanzîl*

**Enes Büyük**

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Prof., Trabzon University, Theology Faculty, Department of Tafsîr  
Trabzon / Turkey

[enesby\\_55@outlook.com](mailto:enesby_55@outlook.com) [orcid.org/0000-0002-9619-9450](https://orcid.org/0000-0002-9619-9450)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 17 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 1 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1039-1058

**Cite as / Atıf:** Enes, Enes. "Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti [*The Nature of the Science of Tafsîr in the Sharhs and Hâshiyahs Written on Anwâr al-Tanzîl*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1039-1058.

<https://doi.org/10.18505/cuid.690206>

**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>

**The Nature of the Science of Tafsîr in the Sharhs and Hâshiyahs Written on  
Anwâr al-Tanzîl**

**Abstract:** There are two widely accepted definitions of ilm al-tafsîr in the hâshiyahs on *Anwâr al-Tanzîl*. The most accepted ones are as follows: Tafsîr is the science that investigates the states of the word of Allah in terms of signifying the will of Allah. This definition mainly belongs to al-Taftâzânî in his hâshiyah on *al-Kashshâf*. Despite the objections directed to it, the definition was accepted in the later phases and there were not any detailed discussions on it. From this point of view, it can be concluded that there is a common tafsîr definition in Anwâr al-Tanzîl hâshiyahs due to the fact that the majority concurred with this definition. The prevalence of this definition is also out of the question for al-Kashshâf hâshiyahs. Its prevalence in the following literature may be attributed to its implementation in accordance with the definition requirements. Because in the definitions made based on the subject, the subject is regarded as genus, and how this subject is addressed is also considered as a difference (fasl). Accordingly, in the above definition, the subject of the tafsîr is explained as the states of Kalam, and the direction in which it is addressed is expressed in terms of the will of Allah. Thus, the subject of tafsîr and its research direction were explained and its difference from other sciences researching the Qur'ân was also stated. According to the second most widespread definition in the hâshiyahs, tafsîr is a science in which the meanings of the Kalam of Allah are known in terms of human capacity/capability. This definition is more or less a description (rasm) compared to the previous one. Hence, it is a looser definition. For this reason, the definition does not allow tafsîr to be separated from other sciences. Because, the meanings of words in the Qur'ân, language sciences and religious sciences are also explored. However, in the other definition, the difference of tafsîr was taken into consideration by including the directional record and the will/intent expression more quickly. On the other hand, the second definition has a limitation of being based on human capacity/capability that reveals some features of the tafsîr more clearly. This limitation expresses that the research in tafsîr is based on suppositional data in one way and continuity in another. Both definitions in the hâshiyahs show that there are clear and common definitions of ilm al-tafsîr between the hijri 9th and 12th centuries. It is stated that with a few exceptions, in almost all of the hâshiyahs, the ilm al-tafsîr is divided into two parts as tafsîr and ta'wîl. The tafsîr here is based on narrative, and ta'wîl is based on reason. Explanation of both of them in this way can be seen in al-Kashshâf. Accordingly, it is understood that both concepts become evident in al-Kashshâf and Anwâr al-Tanzîl hâshiyahs. However, when we look at some tafsîr introductions, and literature of ulûm al-Qur'ân, it is observed that vastly different explanations have been made about them. This gives the impression that there is no clear and widespread acceptance of them. However, by explaining as mentioned, their meaning becomes clear in the next literature. Because this explanation about them is essentially a statement that al-Mâturîdî conveyed from his predecessors. Accordingly, an explanation about both concepts that was conveyed from the early period has gained acceptance and became widespread especially in the sharhs-hâshiyahs for the following process. Since al-Baydâwî associates both concepts with muhkam and mutashâbih, the commentators also explained this relationship. They contain the definitions of the muhkam and mutashâbih, which al-Baydâwî made in accordance with Shâfi'î method. Accordingly, muhkam are the ones that is clear in terms of what is meant, and do not need further explanation. Examples of muhkam are verses about shari'a 'orders, inheritance distribution, transactions, and marriage issues. The provisions on these issues should be based on narrative, not reason. Thus, the explanation of muhkam becomes tafsîr. The mutashâbih is interpreted since the meaning is not clear. In this case, their interpretation is also ta'wîl. The religious sciences that tafsîr benefits from are explained as being hadith, fiqh, theology, mysticism, and usûl al-fiqh, and this case expresses a general opinion. Literary sciences required for tafsîr are also described as glossary, derivation, morphology, grammar, bayân, ma'ânî, and badî'. However, there are two opinions about the knowledge of disciplines such as prosody, rhyme, qard al-shi'r, khat, and inshâ. According to one opinion, since these sciences are not related to the Qur'ân, it is not necessary to know them in order to interpret

them. According to the other one, for a competent interpretation activity, these sciences must be known, and their data are thought to contribute to tafsîr.

**Keywords:** Tafsîr, Anwâr al-Tanzil, Sharh-Hâshiyah, Nature, Tafsîr-Ta'wîl, Sciences.

### **Envâru't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti**

**Öz:** Envâru't-tenzîl hâşiyelerinde ilm-i tefsirin yaygın olarak benimsenen iki tanımı bulunmaktadır. Bunlardan en fazla kabul göreni şöyledir: Tefsir, Allah'ın muradına delalet etmesi açısından Allah kelamının hallerini araştıran ilimdir. Bu tanım esasen *el-Keşşâf* hâşiyesinde Teftâzânî'ye aittir. Tanım, ona yöneltilen itirazlara rağmen sonraki hâşiyelerde kabul görmüş ve onun hakkında detaylı bir tartışma süreci yaşanmamıştır. Buradan hareketle tanıma çoğunluğun yer vermesi itibariyle Envâru't-tenzîl hâşiyelerinde ortak bir tefsir tanımının bulunduğu sonucuna varılabilir. Bu tanımın yaygınlığı el-Keşşâf hâşiyelerinde de söz konusu değildir. Onun sonraki literatürde yaygınlık kazanması tanım şartlarına uygun bir şekilde yapılmasına bağlanabilir. Zira konu esas alınarak yapılan tanımlarda konu, cins; konunun ele alındığı yön de fasıl olarak kabul edilmektedir. Buna göre yukarıdaki tanımda, tefsirin araştırdığı konu kelamın halleri olarak açıklanmakta ve o konuyu ele aldığı yön de Allah'ın muradı açısından şeklinde ifade edilmektedir. Böylece tefsirin konusu ve bu konuyu araştırma yönü açıklanmış ve Kur'an'ı araştıran diğer ilimlerden de farkı belirtilmiştir. Hâşiyelerde en yaygın ikinci tanıma göre tefsir, Allah kelamının manalarının beşer gücü nispetinde bilindiği ilimdir. Bu tanım öncesine nazaran bir resm, yani daha serbest bir tanımdır. Bu sebeple tanım, tefsirin diğer ilimlerden ayrışmasına imkân vermemektedir. Zira Kur'an'da lafızların manalarını dil ilimleri ve şer'î ilimler de araştırmaktadır. Ancak diğer tanımda daha dakik bir şekilde yön kaydına ve murad ifadesine yer verilerek tefsirin farkı gözetilmiştir. Buna karşın ikinci tanım tefsirin bazı özelliklerini daha açık olarak ortaya koyan beşer gücü nispetinde kaydına sahiptir. Bu kayıt tefsirdeki araştırmaların bir yönüyle zannî verilere dayalı olduğunu bir yönüyle de sürekliliğini ifade etmektedir. Hâşiyelerde yer alan her iki tanım da hicri 9 ila 12. asırlar arasında ilm-i tefsirin belirgin ve yaygın tanımları bulunduğunu göstermektedir. Birkaç istisnaıyla birlikte hâşiyelerin hemen hemen tamamında ilm-i tefsirin tefsir ve tevil olmak üzere iki kısma ayrıldığı ifade edilmektedir. Buradaki tefsirin rivayete, tevilin de dirayete dayalı olduğu belirtilmektedir. Her ikisinin bu şekilde açıklanması el-Keşşâf hâşiyelerinde de görülmektedir. Buna göre her iki kavramın el-Keşşâf ve Envâru't-tenzîl hâşiyelerinde belirginleştiği anlaşılmaktadır. Halbuki bazı tefsir mukaddimelerine ve ulûmü'l-Kur'ân eserlerine bakıldığında onlarla ilgili çok farklı açıklamaların yapıldığı görülmektedir. Bu da onlar hakkında belirgin ve yaygın bir kabulün bulunmadığı izlenimini vermektedir. Ancak bahsedilen şekilde açıklanarak onların anlamı sonraki literatürde belirginleşmiştir. Zira onlara dair bu açıklama esasen Mâtürîdî'nin selef âlimlerinden naklettiği bir açıklamadır. Buna göre her iki kavramla ilgili olarak erken dönemden nakledilen bir açıklama ilerleyen süreçte özellikle şerh-hâşiyelerde kabul görüp yaygınlaşmıştır. Beyzâvî her iki kavramı muhkem ve müteşâbihle ilişkilendirdiğinden dolayı şârihler bu ilişkiyi de açıklamışlardır. Onlar Beyzâvî'nin Şâfî usulüne göre yaptığı muhkem ve müteşâbih tanımlarına yer vermektedirler. Buna göre muhkemler, ne kast edildiği açık olup izaha ihtiyaç duymayanlardır. Konuları itibariyle muhkemlere şeri'atın emirleri, miras taksimleri, muamelat ve nikâh meseleleri hakkındaki âyetler örnek verilmektedir. Bu konulardaki hükümlerde dirayete değil, rivayete başvurulmalıdır. Böylece muhkemlerin açıklaması tefsir olmaktadır. Müteşâbihlerde ise anlam açık olmadığından yorum yapılmaktadır. Bu durumda onların yorumu da tevidir. Hâşiyelerde tefsirin yararlanacağı dini ilimler hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf ve usul olarak açıklanmakta ve bu, genel bir kanaati ifade etmektedir. Tefsir için gerekli görülen edebî ilimler de lügat, iştikak, sarf, nahiv, beyan, meânî ve bed'î olarak açıklanmaktadır. Ancak arûz, kâfiye, karz-ı şiir, hat ve inşâ gibi ilimlerin bilinmesi konusunda iki kanaat hakimdir. Birine göre bu ilimler Kur'an'la ilgili olmadığından tefsir yapabilmek için onların bilinmesi şart değildir. Diğerine göre yetkin bir tefsir faaliyeti için bu ilimlerin de bilinmesi şart olup onların verilerinin tefsire katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Envâru't-Tenzîl, Şerh-Hâşiyeh, Mahiyet, Tefsir-Te'vil, İlimler.

### Giriş

Tefsir ilminin mahiyetine dair müfessirlerin tespit ve değerlendirmeleri tefsir ilminin önemli kaynaklarından biri olan tefsir mukaddimelerinde yer almaktadır. Tefsir mukaddimeleri içerisinde Envârü't-tenzîl'in girişi, hacim bakımından kısa olsa da içerdiği önemli kavramlar, yargılar ve neden olduğu tartışmalar bakımından son derece önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu tefsirin girişinde, diğer mukaddimelere nazaran tefsirin mahiyetine dair önemli kavram ve yargıların bulunması onun üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde bu kavramların daha da geniş bir şekilde incelenip değerlendirilmesine imkân sağlamıştır. Envârü't-tenzîl üzerine mukaddimeden itibaren yazılan şerh ve hâşiyeler sadece tefsirin mahiyetiyle ilgili meselelere dair değil, tefsirde yöntem sorunları ve bazı Kur'an ilimleri hakkında da bilgiler ihtiva etmesi bakımından önemli kaynaklardır.

Bezzâvî, tefsir mukaddimesinde inzâl, tenzîl, muhkem, müteşâbih, i'câz, tehdâfî, vâcibü'l-vücûd, tefsir, te'vil, ilm-i tefsir, tezkîr, tekfîr, tathîr, dinî ilimler, edebî-Arabi ilimler, sahabe, tâbiîn, istinbat ve kıraatler gibi birçok kavram kullanmakta ve bunlarla birtakım yargılarda bulunmaktadır. Şerh-hâşiyeye mukaddimeden itibaren başlayan şârihlerin/muhaşşilerin hemen hepsi bu lafızlar üzerine kimi zaman diğer tefsir mukaddimeleri ve ulümü'l-Kur'ân literatüründe bulunmayan açıklamalar ve tartışmalar yapabilmektedirler. Bu araştırmada ise mezkûr kavramlardan özel olarak ilm-i tefsir, tefsir, te'vil, muhkem, müteşâbih kavramı ve tefsir ilminin istimdat ettiği ilimler hakkındaki açıklama ve değerlendirmeler incelenmektedir. Böylece araştırmamızın amacı, Envârü't-tenzîl şerh-hâşiyelerinde mezkûr hususlara dair ne tür bilgilerin bulunduğunu, açıklama ve değerlendirmelerin yapıldığını ortaya koymaktır. İlgili şerh-hâşiyeler incelenirken tespit edilen bilgiler ve açıklamalar deskriptif bir yöntemle ortaya konulmaya, kendi aralarında mukayese edilmeye ve gerekli görülen yerlerde de tahliller yapılmaya çalışılacaktır. Ayrıca tespit edilecek malumat bazı el-Keşşâf şerh hâşiyeleri ile diğer tefsir ve ulümü'l-Kur'ân literatüründeki malumat ile de karşılaştırılacaktır. Bununla birlikte Bezzâvî tefsiri hâşiyeleri üzerinden hicri 9 ila 12. asırlar arasında tefsirin mahiyetiyle ilgili tespit edilen açıklama ve tartışmalar, dönemin şârihlerinin de nasıl bir tefsir tasavvuruna sahip olduklarına dair ipuçları sunacak, ayrıca günümüzde tefsir alanında onun mahiyeti, tanımı ve işlevi gibi konularda yapılan tartışmalara da katkı sağlayacaktır.

Tefsirin mahiyetine dair günümüzdeki çalışmaların ise ya el-Keşşâf hâşiyeleri ya da bazı müfessirlerle sınırlı tutulduğu görülmektedir.<sup>1</sup> Bu çalışmada onlardan farklı olarak Envârü't-tenzîl hâşiyeleri dikkate alınacaktır. 7. asırdan itibaren tefsir literatürünün müstakil tefsirlerin yanı sıra şerh-hâşiyeler üzerinden de gelişme kaydettiği dikkate alındığında bahsedilen meselelerin el-Keşşâf hâşiyelerinin haricinde Envârü't-tenzîl hâşiyeleri üzerinden de incelenmesi önemli olacaktır. Bezzâvî tefsiri hâşiyelerinde mezkûr hususlarda yapılan açıklama ve değerlendirmelerin genelde tefsir özelinde de diğer hâşiyelerdeki bilgilerle mukayese edilmesi aralarındaki benzer veya farklı yönleri belirginleştirecektir. Tespit edilecek benzer yönler, bizatihi incelenen ve mukayese edilen literatürde tefsirin mahiyetiyle ilgili bazı meseleler hakkında ortak kanaatlere sahip olunduğunu ve bu kanaatlere dair bir sürekliliğin bulunduğunu gösterecektir. Öte yandan farklılıkların tespit edilmesi, aynı meseleler hakkında önceki literatürde çeşitli açıklamalar bulunurken onlara dair sonraki literatürde bazı kanaatlerin öne çıkıp bazılarının da artık itibar edilmediğini ortaya koyacaktır. Bununla birlikte Envârü't-tenzîl hâşiyelerinin haricindeki el-Keşşâf hâşiyelerinde tefsirin hangi ilimlerden istimdat ettiği ya da etmesi gerektiği hakkında mülâhazalara rastlanmamaktadır. Müstakil tefsirlerin mukaddimelerinde ise istimdat edilecek ilimlere dair açıklamalar bulunsa da

<sup>1</sup> Örneğin bk. M. Taha Boyalık, "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100; a.mlf., "el-Keşşâf Şerh-Hâşiyeye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", *Nazariyat* 4/1 (2017), 91-118; Mahmut Ayyıldız, *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019).



Envârü't-tenzîl hâşiyelerinde bu açıklamalara ilave olarak önemli bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Bu literatürdeki kıraat tefsir ilişkisi ile bazı edebi ilimlerle tefsir ilişkisine dair değerlendirmeler buna örnek olarak zikredilebilir. Buna göre ilm-i tefsir, tefsir- te'vil kavramları ve bunların muhkem-müteşâbihle ilişkileri ile tefsirin istimdat ettiği ilimler açısından Envârü't-tenzîl hâşiyelerinin de ayrıca incelenmesi önem arz etmektedir.

Envârü't-tenzîl üzerine yazılmış dört yüzü aşkın şerh, hâşiyeye, ta'lik ve muhâkeme türü eser kaydedilmiştir.<sup>2</sup> Bu eserlerin her biri şerhe mukaddimeden itibaren başlamamıştır. Bazıları Envârü't-tenzîl'deki sadece bir sürenin ya da âyetin tefsiri üzerine yazılmıştır. Kütüphane kayıtları dikkate alındığında mukaddimeden itibaren tefsiri şerh edenlerin de bir kısmının günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Dolayısıyla bu araştırmada birkaçı matbu, çoğu da yazma olan ve müellifleri hicri 9 ila 12. asırlar arasında yaşayan tespit edebildiğimiz kırk hâşiyeye dikkate alınacaktır. İncelenecek şerh-hâşiyeler Envârü't-tenzîl üzerine yazıldığından, meselelere giriş yapmadan evvel Beyzâvî'nin mukaddimesindeki ilgili kısımların öncelikle kısaca aktarılması gerekmektedir.

### **1. Envârü't-Tenzîl'in Mukaddimesi ve Tefsirin Mahiyeti**

Nâsîrüddin el-Beyzâvî (ö. 685/1286) tefsirinin mukaddimesini üç bölümde ele almaktadır. Adet olduğu üzere o, ilk aşamada besmele ve hamdeleye yer vermektedir. İkinci aşamada tefsirin mahiyetiyle ilgili açıklamalarda bulunmakta, üçüncü aşamada ise tefsiri telif amacından ve bu süreçte takip edeceği bazı yöntemlerden bahsetmektedir. O, mukaddimenin birinci ve ikinci kısımlarında şunları dile getirmektedir:

“Âlemlere bir uyarı olması için kuluna Furkân'ı peyderpey indiren Allah'a hamd olsun. O, halis Arapların fasih hatiplerine sürelerin en kısasıyla meydan okudu da buna güç yetirebilen kimseyi bulamadı, Kahtânî ediplerden ve Adnânî fasihlerden muârazaya yeltenenleri de susturdu, ta ki onlar kendilerinin büyülediklerini düşündüler. Sonra insanların maslahatlarına göre indirdiklerini, tedebbür etsinler ve akıl sahipleri de öğüt alsınlar diye kendilerine beyan etti. Öyle ki bir kısmı Kitab'ın anası/aslı olan muhkem, diğer bir kısmı da hitabın remizleri olan müteşâbih âyetlerdeki kapalılık örtüsünü insanlar için te'vil ve tefsir ederek kaldırdı...”

Kıymet bakımından ilimlerin en yücesi, şeref ve parlaklık bakımından en üstünü tefsir ilmidir ki o, dinî ilimlerin reisi ve başı, şer'î kaidelerin temeli ve esasıdır. Onunla meşgul olmaya ve o alanda konuşmaya ancak aslî ve fer'î olsun dinî ilimlerin tamamında, çeşitli dallarıyla Arapça sanatlarda ve edebî fenlerde maharet sahibi kimseler layıktır.”<sup>3</sup>

Aktarılan bu metinde yer alan Furkân, tenzîl (ve ona bağlı olarak inzâl), i'câz, tezkîr, muhkem-müteşâbih, tefsir-te'vil, ilm-i tefsir gibi kavramlar ve tefsirin dinî ilimlerin reisi olması, onun hangi ilimlerden yardım alması gerektiği gibi sorunlar şerh ve hâşiyelerde açıklanmakta, bazıları tartışılmaktadır. Dikkat edilirse bu açıklamalarında Beyzâvî ilm-i tefsir kavramını tefsir-te'vilden ayırtmamakta, tefsir-te'vili ayrıca muhkem ve müteşâbihle ilişkilendirmektedir, ancak bu kavramlara dair açıklamalar yapmamakta ve ilm-i tefsirin tanımına da yer vermemektedir. Yine bu açıklamalarıyla dinî ilimler içinde gördüğü tefsiri diğer ilimlerin merkezine yerleştirmekte ve onların aslı/dayanağı olarak tavsif etmektedir. Diğer taraftan da tefsir yapabilmek için dinî ve Arabî ilimlerde maharet sahibi olmayı şart koşmaktadır. Ancak onun bu ifadeleri bir mübalağa olarak da okunabilir. Diğer bir ifadeyle tefsir için bilinmesi şart koşulan dinî ve Arabî/edebî ilimlerin neler olduğu ana hatlarıyla belli olsa da onlardan hangisinin gerekli olduğu ya da hepsinin tefsir için gerekli olup olmadığı çok açık değildir. Haliyle araştırmada sadece ilm-i tefsir, tefsir-te'vil kavramları, onların muhkem-müteşâbihle

<sup>2</sup> bk. Şükrü Maden, “Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi”, İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî, ed. Mustakim Arıcı (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 609-651.

<sup>3</sup> Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418), 1/23.

ilişkisi ve tefsir ilminin hangi ilimlerden yardım alması gerektiği gibi meselelere odaklanılacaktır.

## 2. İlm-i Tefsirin Tanımı

Envârü't-tenzîl hâşiyelerinde müdevven bir ilim olarak tefsirin dört tür tanımına yer verilmektedir. Tanımlar kendi aralarında farklı vurgular ve kayıtlar taşımaktadır. Bunlardan birincisi diğerlerine nazaran en fazla zikredilen ve yaygınlık kazanmış olan şu tanımdır: 1) Tefsir ilmi, "Allah'ın muradına delalet etmesi açısından Allah kelamının hallerini araştıran ilimdir."<sup>4</sup>

Bu tanıma zikrederken şârihlerin çoğu ona dair herhangi bir açıklamada bulunmamaktadır. İstisnaî olarak Ahmed es-Sinôbî (ö. 914/1508) tanımdaki *araştıran ilim* ifadesine itiraz etmekte ve onun yerine marifet teriminin kullanılmasını daha doğru bulmaktadır. Çünkü ona göre, ilim kavramı kaidelere ve usule sahip olma anlamındadır. Tefsir ilminin ise meselelerini üzerine inşa edeceği kaideleri yoktur. Bu sebeple tanım "Allah'ın muradına delalet etmesi açısından Allah kelamının hallerinin bilinmesidir (marifet)" şeklinde olmalıdır.<sup>5</sup> Ancak Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1780) Beyzâvî'nin mukaddimede tefsire izafe ettiği ilim kavramını farklı açıdan izah etmektedir. Ona göre Beyzâvî'nin, ilm-i tefsiri, ilimlerin en yücesi olarak takdim ederken kullandığı *ilimler* kavramı müdevven ilimler anlamındadır. Bu ilimlerle de ister meseleler ister meselelerin tasdiki isterse de bu tasdikten meleke kesp etmek kastedilsin fark etmemektedir. Ancak daha meşhur olduğundan dolayı onunla meselelerin kastedildiği açıktır.<sup>6</sup> Her iki yaklaşım arasında bariz bir fark bulunmaktadır: Ahmed es-Sinôbî ilim kavramının sahip olduğu anlamlardan birini esas alarak tefsir için ilim kavramının hakiki anlamda kullanılamayacağını düşünmektedir. Konevî ise kavramın esasında üç anlamı bulunduğunu ve daha meşhur olduğundan dolayı da meseleler anlamında kullanıldığını belirterek ilim kavramının tefsire nispetinin hakikî anlamda olduğunu söylemiş olmaktadır.

<sup>4</sup> Bu tanım için kronolojik olarak bk. Nureddin Hamza b. Mahmud el-Karamânî, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Efendi, 55), 5a; es-Seyyid Ahmed b. Abdullah el-Kırmî, *Misbâhu't-ta'dîl fi keşfi Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 147), 4a; Hüseyin b. Şihabüddin İbn Kâvân el-Geylânî, *Hâşiyeye 'alâ hutbeti Tefsîri'l-Beyzâvî* (Kastamonu: Kastamonu YEK, 1913), 30b; Muhammed b. İbrahim el-Harrâşî el-Hatîbü'l-Vezîrî, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi Efendi, 109), 5a; Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *Fethu'l-celî bi-beyâni hafiyi Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 312), 2a; İdrîs b. Hüsâmeddin Ali el-Bitlisî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303), 19b; Muslihuddin Muhammed el-Lârî, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-Tenzîl* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 37), 6a; Muhammed Emîn Emîr Pa-dîşâh el-Buhârî, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenicami, 129), 6b; Muhammed b. Cemâleddin b. Ramazan eş-Şîrvânî, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 354), 7a; Mehmed Emin b. Sadreddin eş-Şîrvânî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 7b-8a; Abdullah b. Muhammed el-Kürdî, *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Sa'dî Çelebi alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 317), 1b; Şeyhülislâm Feyzullah b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Erzurûmî, *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7348), 10b, 16a; Şeyhülislâm Menteşezâde Abdürrahim Efendi, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 244), 15b; Altunçoğkzâde Abdullah b. Mehmed Altûnî el-İstanbulî, *el-Cem'u'l-hâvî fi şerhi Tefsîri'l-Beyzâvî* (Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 306), 1/29a; Yusuf b. Hamza eş-Şehrezûrî es-Sûrânî, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tevîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 75), 13b.

<sup>5</sup> Ahmed es-Sinôbî, *Mazharu Envârî't-tenzîl fi keşfi esrârî't-tevîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 192), 11b.

<sup>6</sup> İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Konevî, *Hâşiyeye 'alâ tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve ma'ahû Hâşiyetü lbnî't-Temcid*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 1/34.

Ahmed es-Sinôbî ayrıca tanımda niçin *murada delalet etmesi açısından* dendiğini izah etmektedir. Ona göre bunun sebebi, Kur'an'ı Allah'ın muradına delaleti açısından değil de Allah kelâmı olması açısından araştıran diğer ilimleri tanımın dışında tutmaktır.<sup>7</sup> Bahâeddin el-Âmilî (ö. 1031/1622) ise tanımda zikredilen Allah kelâmından kastın, onun bilinen ve yaygın tek kelâmı, yani Kur'an olduğunu ifade etmektedir. Ona göre böylece tefsirin araştırmasına kudsî hadisler dahil olmamaktadır.<sup>8</sup> Diğer bir şârih İdrîs-i Bitlîsî (ö. 926/1520) tanımda özellikle *Furkânî Kelam* tabirini kullanmaktadır. Zira o, Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an'ın Arapça harf, ses ve lafızlara dökülmüş halde indiğine dikkat çekmektedir.<sup>9</sup> İdrîs-i Bitlîsî, indirilen vahyin lafız ve seslerden mürekkep bir kelâm olduğunu belirterek tefsirin esasında araştırdığı kelâmın, kelâm-ı nefsî değil, kelâm-ı lafzî olduğuna ağırlık vermektedir. Burada açıkça kelâm ilmindeki lafzî kelâm ve nefsî kelâm ayrımının tanıma etki ettiği görülmektedir. Yukarıdaki açıklamalarda ise ayrıca tefsirin konusunun sadece Kur'an olduğu, Kur'an'ı da Allah'ın muradına delalet etmesi açısından araştırdığı belirtilerek tefsir ve diğer şer'î ilimler birbirinden ayırt edilmektedir. Diğer ilimler Kur'an'ı kendi konu ve konuya dair meseleleri etrafında araştırsalar da bu araştırmaların farklı hasiyetlerden olduğu kabul edilmektedir.

Beyzâvî tefsiri hâşiyelerinde en fazla görülen yukarıdaki tanım, esasen el-Keşşâf hâşiyesinde Teftâzânî'nin (ö. 792/1390) yaptığı tanımdır.<sup>10</sup> Onun yaptığı bu tanımın, ona yöneltilen itirazlara<sup>11</sup> rağmen sonraki şerh-hâşiye literatüründe büyük ölçüde kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tanımın, kime ait olduğu tasrih edilmeden aktarılması da şârihler tarafından kanıksandığını doğrulamaktadır. Bazı şârihlerin özellikle tanımda ilim yerine marifet kavramını kullanmayı tercih etmesi Teftâzânî'nin tanımına yöneltilen eleştirilerden sonraki şârihlerin haberdar olduğu anlamına gelmektedir. Durum böyle olsa da Teftâzânî'nin tanımı bu haliyle kabul edilmiş, bu tanım bağlamında detaylı bir tartışma süreci yaşanmamıştır. Buradan hareketle tanıma çoğunluğun yer vermesi itibarıyla Envârü't-tenzîl hâşiyelerinde ortak bir tefsir tanımının bulunduğu sonucuna varılabilir. Dahası aynı tanımın bu yaygınlığı el-Keşşâf hâşiyelerinde de söz konusu değildir.<sup>12</sup> Onun sonraki literatürde yaygınlık kazanma sebebi iki şekilde açıklanabilir: İlk olarak Teftâzânî'nin hâşiyesinin, Envârü't-tenzîl hâşiyelerinde sıklıkla atfı olmasıdır. İkinci olarak tanımın gerekli şartlara uygun yapıldığına dikkat çekilebilir. Zira konu esas alınarak yapılan tanımlarda konu, cins; konunun ele alındığı yön de fasıl olarak kabul edilmektedir. Buna göre tanımda, tefsirin araştırdığı konu *kelâmın halleri* olarak açıklanmakta ve o konuyu ele aldığı yönün *Allah'ın muradı açısından* şeklinde belirtilmesiyle de diğer ilimlerden ayrışması sağlanmaya çalışılmaktadır.

Hâşiyelerde zikredilen ikinci yaygın tanım ise şöyledir: 1) Tefsir ilmi, "Allah kelâmının manalarının beşer gücü nispetinde bilindiği ilimdir."<sup>13</sup> Teftâzânî'nin sonraki hâşiyelere etkisi

<sup>7</sup> Sinôbî, *Mazharu Envârî't-tenzîl* (Şehid Ali Paşa, 192), 11b.

<sup>8</sup> Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed el-Âmilî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 484), 8a.

<sup>9</sup> İdrîs-i Bitlîsî, *Hâşiye* (Ayasofya, 303), 19a-19b.

<sup>10</sup> bk. Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 590), 4b. [buradaki toplam varak sayısı silindi]

<sup>11</sup> Bu itirazlar için bk. Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Fenârî, *'Aynu'l-â'yân: Kitâbu tefsîri'l-Fâtihâ* (İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325), 4-5.

<sup>12</sup> Cürçânî, Musannifek, Hasan Çelebi, Kemaleddin İsmail el-Karamânî, Taşköprülüzâde, Hamid b. Ali el-İmâdî hariç Teftâzânî sonrasındaki hâşiyelerde bu tanımın mevcudiyetinden bahsedilmez. bk. Boyalık, "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması", 100-110, 113-117.

<sup>13</sup> Bu tanım için kronolojik olarak bk. Muhammed b. Ferâmerz b. Ali Molla Hüseyin, *Hâşiye 'alâ evâli Tefsîri'l-Kâdî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 176), 8a; Dede Ömer Rüşenî, *Hâşiye 'alâ'l-Kâdî el-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 24), 2a; Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 1/19; Muslihuddin Mustafa b. Şâban el-Gelibolî es-Sürûrî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 67), 3b; Mahmûd b. Hüseyin el-Efdalî es-Sâdikî el-Geylânî, *Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tevîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 53), 11b; Kınalızâde Ali Alâeddin b. Muhammed Hinnâvîzâde, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud

## 1046 | Enes Büyük. Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

dikkate alındığında, bu ikinci tanıma yer verenlerin Teftezân'ninki gibi teknik bir tanıma gereksiz gördükleri düşünülebilir. Bu sebeple tefsir hakkında daha iyi bir tasavvur sunan tanıma da ihtiyaç duymamış olabilirler. Onların bu tanımları tam had özelliği taşımaktan ziyade bir resmdir. Bu sebeple tanım, örneğin tefsirin diğer ilimlerden ayrışmasına imkân vermemektedir. Zira Kur'an'da manaların araştırmasını dil ilimleri ve şer'î ilimler de yapmaktadır. Ancak diğer tanımda daha dakik bir şekilde haysiyet kaydına ve murad ifadesine yer verilerek tefsirin farkı gözetilmiştir. Buna karşın ikinci tanım ilkinden farklı olarak *beşer gücü nispetinde* kaydına sahiptir. Bu kayıt tefsirde murad araştırmalarının bir yönüyle zannî verilere dayalı olduğunu bir yönüyle de sürekliliğini ifade etmektedir.

Üçüncü olarak bazı hâşiyelerde Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) *el-Burhân*'ının girişindeki şu tanım da görülmektedir: ıı) "Allah'ın Hz. Peygamber'e inzâl ettiği kitabının anlaşıldığı, manalarının beyan edildiği, hükümlerinin ve hikmetlerinin çıkarıldığı ilimdir."<sup>14</sup> Bazı şârihler son olarak Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) tanımını da zikretmektedir. Ona göre tefsir ilmi, ıv) "Kur'an lafızlarının telaffuz keyfiyetinin, müfret ve mürekkep haldeki hükümlerinin, terkip halinin onlara yüklediği manaların ve müphem lafızların tavzihi, sebebin, hikâyenin ve neshin bilinmesi gibi onları tamamlayıcı hususların araştırıldığı ilimdir." Tanımda açıkça belirtilen âyetin sebebi, hikâyesi, neshi gibi rivayetle ilgili yönlerin haricinde lafızların kıraat, lügat, sarf, i'rab, beyân, meânî, bed'î ilimleri açısından incelenmesi kastedilmektedir.<sup>15</sup> Her iki tanım da resm olup fazlalıklar içermekte ve hâşiyelerde nadiren görülmektedir.

Zikredilen dört tanım arasında teknik açıdan ciddi farklılıklar bulunurken özellikle de ilk üç tanımın ortak bir tefsir tasavvuru sunduğu ifade edilmelidir. Öyle ki şârihler o tanımları zikrettikten sonra, ilerleyen başlıklarda detaylı olarak inceleneyeceği üzere tefsir ilminin rivayet ve dirayet şeklinde iki kısma ayrıldığını söylemektedirler. Bununla birlikte iyi bir tefsir faaliyeti için dirayet kısmına dâhil olan fıkıh, kelim, tasavvuf gibi ilimlerin bilinmesini de şart koştuklarıdır. Özellikle fıkıh ve tasavvufun şart koşulması açısından bakıldığında tefsir ilmindeki dirayet faaliyetinin çok yönlü bir süreci kapsadığı anlaşılmaktadır. Zira Kur'an'ın içerdiği hükümlerin âyetlerde her zaman açıkça bulunmadığı, çoğu zaman delalet ve işaret yoluyla orada yer aldığı kabul edilmektedir. Buna göre her müfessirin oradan kendi dönemlerinin (amele, ahlaka, metafiziğe dair) problemleri için sürekli yeni hükümler "istinbat" edeceği düşünülmektedir. Öte yandan bu tarz bir anlam tasavvuru âyetlerin zâhiri, batını, hat ve matla'ı bulunduğu dile getirilerek de teyit edilmektedir. Buna göre âyetlerin çeşitli anlam katmanları bulunduğundan dolayı müfessirler bunları kendi istidatları ölçüsünde ortaya çıkarmaktadırlar.<sup>16</sup> Bu açıklamalara göre tanımlar tefsir ilminde bir yönüyle muradın tespit edil-

Efendi, 280), 15b; Sıbgatullah b. Rûhullah el-Berveçî, *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Fâtiha min Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 226), 7b; Abdülhalîm b. Abdullah el-Germiyânî er-Rûmî, *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306), 8b; Abdülhakim b. Muhammed es-Siyalkûtî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Kâdi el-Beyzâvi* (İstanbul: Dâru't-Tıbbâati'l-Âmiriye, 1270), 1/14; Abdülganî b. İsmâil en-Nablûsî, *et-Tahrîrû'l-hâvî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 199), 35b. Yukarıda zikredilen tanım "Allah kelamının manasını (rivayet ve dirayetle) mutlak olarak beyan etmek" şeklinde de kısaltılmaktadır. bk. Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdi ve kifâyetü'r-Râzi 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvi* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 1/15; Müellifi Meçhul, *Şerhu dibâceti Envâri't-tenzil ve esrâri't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 89), 25a-25b.

<sup>14</sup> bk. Barzancî, *Enhârü's-selsebil* (Velîyüddin Efendi, 303), 13b. Krş. Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006), 22.

<sup>15</sup> bk. İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî el-Halebî, *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 306), 9a; Emîr Padişah, *Hâşiye* (Yenicami, 129), 6b; es-Seyyid Muhammed b. Rasulü'l-Hüseynî el-Barzancî, *Enhârü's-selsebil li riyâzi envâri't-tenzil ve mizâcü'z-zencebil li hiyâzi esrâri't-tevil* (İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Velîyüddin Efendi, 303), 13b; Said b. Yusuf b. Cemaeddin, *Hâşiye 'alâ hutbeti Envâri't-tenzil* (Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50), 16b-17a. Yusuf b. Abdullah'ın yer verdiği tanım da buna yakındır bk. Yusuf b. Abdullah b. İsmail el-Kuraşî el-Emevî, *Şerhu dibâceti Tefsîri'l-Kâdi* (Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 102), 17a.

<sup>16</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, 1/56; Şeyhzâde, *Hâşiye*, 1/14.

diği diğer yönüyle de çeşitli açılardan anlamların üretildiği ya da yorumların yapıldığı şeklinde bir tasavvur sunmaktadır. Zerkeşî'nin tanımında da bu durum manaların beyan edilmesi ve hükümlerin çıkarılması (istihraç) olarak açıklanmıştır. Ebû Hayyân'ın tanımı dirayet vurgusu içerse de bu, salt dil ve belâgat analizleriyle sınırlıdır. Ayrıca yaygın olan tanımların ilk ikisi olduğu düşünüldüğünde onlara yer veren şârihler nazarında tefsirin daha geniş düzeyde rivayet ve dirayeti kapsayan bir mahiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda şârihlerin ilm-i tefsir ile tefsir kavramını birbirinden ayırt etmelerine ayrıca dikkat çekmek gerekmektedir. Esasında bu ayrımı Beyzâvî, mukaddimede kendisi yapmaktadır. Âyetlerin tefsir ve te'vil bulunduğunu belirttikten sonra ilm-i tefsir tabirini kullanmaktadır. Buna göre şârihler Beyzâvî'nin ilm-i tefsir tabirini geniş anlamıyla kullandığını ifade edip yukarıda zikrettiğimiz tanımlara yer vermektedirler. Onlara göre tefsir Allah kelamının manalarının rivayet yoluyla açıklanması, te'vil de dirayet yoluyla açıklanması anlamındadır. Sonraki süreçte ise tefsir Allah kelamının manasını mutlak olarak açıklayan *müdevven bir ilmin* ismine dönüşmüştür. Buradaki mutlak olarak açıklama ise ister *rivayetle* isterse de *dirayetle* olsun her ikisini de kapsamaktadır. İlm-i tefsirin böylesi geniş anlamıyla kullanılması, bu ilmin kapsadığı tefsir aşamasından ayırt edilmesini ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle ilm-i tefsirin müdevven bir ilim anlamında kullanıldığı, tefsir kavramının ise daha özel bir anlama sahip olduğu ve ilm-i tefsir tarafından kuşatıldığı anlaşılmaktadır. İlm-i tefsir kavramının tefsir ve te'vil aşamalarını kuşattığının ifade edilmesi yine el-Keşşâf şerh-hâşiyelerinde de görülmekte, Kutbüddin er-Râzî (ö. 766/1365), Teftâzânî ve Cürçânî (ö. 816/1413) gibi önde gelen el-Keşşâf şârihleri tarafından da belirtilmektedir.<sup>17</sup> Bu açıklamalar ilm-i tefsirin tefsir kavramından ayırt edilmesinin Beyzâvî'nin metninde ve el-Keşşâf şerh-hâşiyelerinde belirginleştiğini, bu belirginliğin sonraki süreçte gelişen Envârü't-tenzîl şerh-hâşiyelerinde de devam ettiğini göstermektedir. O halde Envârü't-tenzîl hâşiyeleri bağlamında her iki kavrama biraz daha yakından bakılmalıdır.

### **3. Tefsir ve Te'vil Kavramları**

Beyzâvî'nin Envârü't-tenzîl'e yazdığı mukaddimenin birinci, yani besmele ve hamdele faslında muhkem-müteşâbihle birlikte tefsir ve te'vil kavramlarını kullandığı, ancak her iki kavrama ve onlar etrafında ortaya çıkan kimi sorunlara dair herhangi bir açıklama yapmadığı ifade edilmişti. Şârihler mukaddimenin hem birinci kısmında hem de tefsirin mahiyetine dair açıklamaların yapıldığı ikinci kısmında tefsir-te'vil kavramı hakkında izahlarda bulunmaktadırlar. [burada iki cümle silindi]

Beyzâvî mukaddimenin birinci kısmında şöyle söylemektedir: "Bir kısmı Kitab'ın anası/aslı olan muhkem, diğer bir kısmı da hitabın remizleri olan müteşâbih âyetlerdeki kapallık örtüsünü insanlar için te'vil ve tefsir ederek kaldırdı."<sup>18</sup> Beyzâvî bu cümlesinde tefsir ve te'vil kavramlarını muhkem ve müteşâbih lafızlarıyla ilişkilendirmektedir. Buna göre şârihler bir yandan tefsir-te'vil kavramlarını açıklamakta, diğer yandan bunların muhkem ve müteşâbih lafızlarla ilişkisinden bahsetmektedirler. Burada açıklamasını yaptıkları tefsir-te'vil kavramlarını, daha sonra mukaddimenin ikinci faslında zikri geçen ilm-i tefsiri açıklarken onun kapsadığı iki ayrı kısım olarak takdim etmektedirler.

İnceleme imkânı bulduğumuz hâşiyelerin çoğunda şârihler tefsir ve te'vil kavramlarına ortak bir açıklama getirmektedirler. Her ikisinin sözlük anlamları ve istikaklarını verdikten sonra terim anlamını açıklamaktadırlar. Onların izahlarına göre te'vil, yönlendirici bir de-lil ile kelamı bazı muhtemel anlamlarına sarf etmek ve o anlamı diğer ihtimallere kaşı tercih

<sup>17</sup> bk. Kutbüddin Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Şerhu müşkilâti'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 621), 5b; Teftâzânî, *Hâşiyeye* (Fatih, 590), 4b; Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürçânî, *Hâşiyeye 'ale'l-Keşşâf* (Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966), 15.

<sup>18</sup> Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/23. Cümledeki failin Allah ya da Hz. Peygamber olması muhtemeldir. bk. Halebî, *Hâşiyeye* (Ayasofya, 306), 5b.

## 1048 | Enes Büyük. Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

etmek olup dirayetle ilgilidir. Örneğin lafız, birçok muhtemel manaya geldiğinde ümmetin icmâsına, mütevâtir haberlere ve muhkem âyetlere uygun olması için taşıdığı manalardan bazısına hamledilmelidir. Te'vil dönmek ve yönelmek anlamındaki e-v-l kökünden türediği için, delilin gerektirdiği yöne doğru lafzın yönlendirilmesi de te'vil olarak isimlendirilmiştir. Te'vil; icmâ, muhkem âyetler ve mütevâtir haberler ile Arapça kaidelere uygun olursa sahih, değilse fasit kabul edilmektedir. Bu ifadelerden anlaşılmalıdır ki tefsirin aksine te'vilde mutlaka rey ve dirayet bulunmaktadır. Öte yandan dirayete istinat etmeyen tefsir ise salt nakil ve rivayete bağlıdır. O, ayetin sebep-i nüzûlünden haber vermek ve kim hakkında indiğini beyan etmek gibi hususlarda semâ'a ve nakle dayalı olarak mananın beyan edilmesinden ve ortaya çıkarılmasından ibarettir. Tefsirin ilişkili olduğu bu bilgilere kesin bir şekilde sahip olanlar ise sadece nüzûle şahit olan ve onları gözleriyle bizzat gören sahabilerdir. O halde tefsir, görerek elde ettikleri kesin bilgiyle manayı keşfedebildikleri için sonrakilere nazaran ancak onlar için caizdir. Sonrakiler bu konularda, nüzûle şahit olan sahabeye dayanmadan konuşursa reyyle tefsir yapmış olmaktadır ve Hz. Peygamber onları "Kim Kur'an'ı kendi reyile tefsir ederse ceennemdeki yerine hazırlansın!" sözüyle tehdit etmiştir. Selefin ve müçtehit fakihlerin reyleriyle Kur'an'dan yaptıkları anlam istinbatı ise tefsir değil, te'vil olarak kabul edilmektedir.<sup>19</sup>

Bazı şârihler bu açıklamanın yanı sıra tefsirle ilgili olarak kısmen iki farklı açıklamaya daha yer vermektedirler. Buna göre tefsir, "içinde şüphe bulunmayacak şekilde mananın keşfi ya da tek bir anlama muhtemel lafzın beyanı" şeklinde de açıklanmaktadır.<sup>20</sup> Tefsir için zikredilen bu açıklamalar esasen yukarıda belirtildiği üzere "tefsirin nakle dayalı olması"nın birer uzanımıdır. Şöyle ki rivayete dayalı olan tefsir bilgisi esasında bizzat görme ve şahit olmaya dayalı bir bilgidir. Böylesi bir bilgi de kesinlik içerdiğinden âyet hakkında yapılan "tefsir"de şüphe bulunmamaktadır. Bunun diğer bir uzantısı olarak da eğer tefsir bilgisi kesinlik içeriyorsa orada farklı anlamlar yerine sadece tek bir anlam bulunmuş olacaktır. Haliyle tefsir de tek bir mananın ortaya çıkarılması anlamına gelecektir. Ancak tefsir bilgisinin büyük bir kısmı âhâd haberlerle nakledilmekte, bu yolla nakledilen tefsir bilgisi de kesinliğe sahip olmamakta ve haliyle muhtemel anlamları da teke indirebilecek bir özellik taşımamaktadır. Buradaki kesinlik ile rivayetlere konu olmadan önce sahabenin 'iyânına ve şehadetine dayanan tefsir bilgisi kastedilmektedir.

Şârihlerin çoğu te'vilin terim anlamını ifade ederken, lafzı muhtemel anlama hamletme sürecinde dikkate alınacak delili genellikle Arapça dil kaideleri olarak açıklamaktadırlar. Hatta bazıları bunu lûgat, iştikak, sarf, nahiv, beyân, meânî ve muhâdarât gibi ilimler olarak tasrih etmektedirler.<sup>21</sup> Ancak diğer bazı şârihlere göre bu delil/ler sadece Arapça dil kaidelerinden oluşmamaktadır. Deliller, bazen şer'î asıllar (usul) olarak da ifade edilen muhkem âyetler, mütevâtir hadisler ve ümmetin icmâsı da olabilmektedir. Bazı şârihler bunlara ilave olarak âyetin sıyak-sıbakına uygunluğu, sahih akıl (nazar) yürütmeyi ve kat'î akli delilleri de zikretmektedirler.<sup>22</sup> Buradan anlaşılmalıdır ki te'vil sürecinde sıklıkla dil kaidelerinin zik-

<sup>19</sup> Bu açıklamalar için kronolojik olarak bk. el-Hatîbü'l-Vezîrî, *Hâşiyeye* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 109), 4a, 5a; İdrîs-i Bitlisi, *Hâşiyeye* (Ayasofya, 303), 11a, 19b; İsmâüddin el-İsferâyîni İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hakses, 8671), 3a; Şeyhzâde, *Hâşiyeye*, 1/14; Sürûrî, *Hâşiyeye* (Yusuf Ağa, 67), 3a; Hinnâvîzâde, *Hâşiyeye* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 9a-9b; Şîrvânî, *Hâşiyeye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 5a; Germiyânî, *Hâşiyeye* (Laleli, 306), 5b; Siyalkütî, *Hâşiyeye*, 1/9, 14; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 1/10, 15; Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Hâşiyeye* (Yazma Bağışlar, 7348), 10b, Nablûsî, *et-Tahrîrü'l-hâvî* (Şehid Ali Paşa, 199), 21a; Altunuçokzâde, *el-Cem'u'l-hâvî* (Veliyüddin Efendi, 306), 1/17b; Konevî, *Hâşiyeye*, 1/31, 39; Sürânî, *Hâşiyeye* (Hacı Beşir Ağa, 75), 13b; Yusuf b. Abdullah, *Şerh* (Hüdai Efendi, 102), 13a; Müellifi Meçhul, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-Tenzîl ve esrârî't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 25), 5a; Müellifi Meçhul, *Şerh* (Hekimoğlu Ali Paşa, 89), 13b.

<sup>20</sup> Karamânî, *Hâşiyeye* (Kadızzâde Mehmed Efendi, 55), 3b; Kırîmî, *Misbâh* (Feyzullah Efendi, 147), 4a; Molla Hüsrev, *Hâşiyeye* (Süleymaniye, 176), 5b; Şîrvânî, *Hâşiyeye* (Ayasofya, 354), 5b; Menteşezâde, *Hâşiyeye* (Esad Efendi, 244), 11b.

<sup>21</sup> Germiyânî, *Hâşiyeye* (Laleli, 306), 9b.

<sup>22</sup> Şîrvânî, *Hâşiyeye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 5a; Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 1/9.

redilmesi, te'vilin sadece bu kaidelere bağlı olarak gerçekleştiği anlamına gelmemekte, dil kaidelerinin bu bağlamda zikredilmesi sadece bir temsil olarak görünmektedir. Araştırmanın sonraki başlığında da ele alınacağı üzere ilm-i tefsirin istidat ettiği ilimler içerisinde sadece dil ilimlerinin değil, onların yanı sıra bazı akli ilimlerin de zikredilmesiyle ilm-i tefsirin bir bölümünü ifade eden te'vilin geniş bir yorum enstrümanına dayandığı, sadece dil verilerine dayalı değil daha geniş anlamda dirayete taalluk ettiği anlaşılmaktadır.

Konumuzla ilgili olarak dikkati çeken bir diğer husus rivayete taalluk eden tefsir ile dirayete taalluk eden te'vilin birbiriyle ilişkisine dair bazı şârihlerin farklı açıklamalarıdır. Abdülhalîm el-Germiyânî (ö. 1055/1645), tefsirin rivayetle, te'vilin de dirayetle ilgili olduğunu söyledikten sonra, "Dirayetle ilişkili olan şeylerden her biri rivayete dayalıdır." demektedir.<sup>23</sup> Diğer bir şârih el-Hatîbü'l-Vezîrî (ö. 891/1486) ise şöyle söylemektedir:

"Bazı âyetlerin bilgisi tefsire değil te'vile dayalıdır. Salt akla dayalı te'vilde, isabet edilmiş olsa bile bu hatalıdır. Anlamaların Arapça kaidelere dayalı istinbatı ise gerekli ve iyi görülür. Burada şöyle itiraz edilemez: Bu açıklamaya göre tefsir te'vili kapsamamaktadır. O zaman te'vilin, tefsirin bir kısmı olduğu nasıl doğru olabilir?! Buradaki tefsir, özel bir anlama gelen (nakle dayalı bilgileri ifade eden) tefsirdir. Te'vili kapsayan tefsir ise ondan daha geniş anlama sahip olup (müdevven ilim olarak) ilimlerin en şerefisidir."<sup>24</sup>

Açıkça bazı âyetlerin manasının tefsirle bazılarının ise te'ville bilindiğinin ifade edilmesi dar anlamlarıyla tefsir ve te'vilin birbiriyle ilişkili olmadığını ima etmektedir. Her iki şârihin açıklaması, farklı açılardan bakıldığında anlaşılır olmaktadır: Lafız muhtemel anlamlarından birine hamledilirken (te'vil) bu hamli gerekli kılan hususlardan birisi sem'î delillerdir. Bu durumda te'vilin imkânı bu delillere dayalıysa o da tefsire dayanmış olmaktadır. Beyzâvî'nin metninde de ifade edildiği üzere tefsir muhkem, te'vil de müteşâbih âyetlerle ilişkilendirilmektedir. Buna göre müteşâbihlerin te'vilinde muhkemlere başvurulacağından, te'vil de tefsire dayanacaktır. Diğer bir açıdan bakıldığında şârihler te'vilin kapsamına kıyası da dâhil etmektedirler. Yukarıda ifade edildiği üzere onlara göre Allah Kur'an'ı ümmetin ihtiyaçları için bir asıl yapmış ve karşılaşılabilecek sorunların hükümlerini de oraya ya sarahaten ya da delâlet yollarıyla yerleştirmiştir. Kur'an'daki açıkça ifade edilmeyen hükümlerin istinbatının ise içtihat ve te'vil yoluyla yapıldığı kabul edilmektedir.<sup>25</sup> Bu durumda ise te'vil lafız/âyetin muhtemel anlamını belirlemek değil, lafızdaki/âyetteki anlamı yeni meselelere teşmil ederek yeni hükümler koymaktır. Dolayısıyla yeni meselelerin hükümleri tefsire değil dirayete taalluk eden te'vile dayanacaktır.

Yukarıda belirtildiği gibi tanımları yapılan tefsir ve te'vil kavramlarını Beyzâvî'nin mukaddimede muhkem ve müteşâbih kavramlarıyla ilişkilendirmesi sebebiyle şârihler her dört kavramın arasındaki ilişkiye dair de bazı ihtimallerden bahsetmektedirler. Beyzâvî kendi ifadelerinde sırasıyla muhkem, müteşâbih, te'vil ve tefsir lafızlarını kullanmaktadır. Bu sıralamada te'vil muhkem, tefsir de müteşâbih üzerine atıf olmaktadır. Ancak şârihler Beyzâvî'nin burada sec'îyi gözettiğini ve lüff-ü neşr sanatını uyguladığını belirtmektedirler. Buna göre doğru atıf, tefsirin muhkem, te'vilin de müteşâbih üzerine olmasıdır. Tefsir ile muhkem, te'vil ile müteşâbih arasındaki ilişki de açıklanmaktadır.

Şârihler öncelikle muhkem ve müteşâbih lafızların anlamlarını Beyzâvî'nin Âl-i İmrân 3/7'nci âyet bağlamında yaptığı açıklamalarına atıfla izah etmektedirler. Buna göre muhkem lafız/âyet, ibaresi sağlam olup ihtimalden korunmuş olandır. O, diğerleri arasından belli bir şekilde anlamı akıldan açıkça ortaya çıkandır. Müteşâbih ise ibaresinde ihtimal bulunmaktadır.

<sup>23</sup> Germiyânî, *Hâşiye* (Laleli, 306), 5b.

<sup>24</sup> el-Hatîbü'l-Vezîrî, *Hâşiye* (Bağdatlı Vehbi Efendi, 109), 5b.

<sup>25</sup> bk. Şeyhzâde, *Hâşiye*, 1/14; Hınnâvîzâde, *Hâşiye* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 9b; Nablûsî, *et-Tahrîrû'l-hâvî* (Şehid Ali Paşa, 199), 21a; Altunuçokzâde, *el-Cem'u'l-hâvî* (Veliyüddin Efendi, 306), 1/18a.

## 1050 | Enes Büyük. Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

Mücmel ya da zâhire muhalif olması gibi sebeplerden ne kastedildiği açık olmayıp muradı ancak araştırma ve düşünmeyle bilinendir.<sup>26</sup> Şârihler bu tanımlamaya göre muhkemin zâhir, nas ve müfesser lafızları; müteşâbihin de hafî, müşkil ve mücmel lafızları kapsadığının altını çizmektedirler.<sup>27</sup> Anlamı bu yönde belirlenen muhkem ve müteşâbihe genelde şu âyetler örnek verilmektedir: “Allah fuhşiyatı emretmez” âyeti<sup>28</sup> muhkemdir. “O yörenin sınırlık önde gelenlerine emrederiz, onlar da fasıklık yaparlar” âyeti<sup>29</sup> ise müteşâbihtir. İlkine göre ikincisi te’vil edilir ve Allah’ın kentin ileri gelen nimet sahiplerine önce itaati emrettiği, sonra onların da buna karşı çıkararak fasıklık yaptıkları düşünülmalıdır. Bu açıklamalardan anlaşıldığı kadarıyla muhkem, manaya delaleti açık olup te’vile ihtiyaç duymayanlardır. Muhkemlere örnek olarak şeri’atın emirleri, miras taksimleri, muamelat ve nikâh meseleleri, sem’iyyâta bağlı olan ribânın ve şarabın haram oluşu konusundaki âyetler de örnek verilmektedir. Bu gibi âyetlerde mananın ortaya çıkarılmasının sem’iyyâta, diğer bir ifadeyle tefsire bağlı olduğu düşünülmektedir. Buna karşın müteşâbihler ise manaya delaleti açık olmayıp te’vile ihtiyaç duyan ve çeşitli yönlere muhtemel olanlardır. Onların te’vilini ise Allah ve ilimde rasih olan âlimlerin bileceği ifade edilmektedir. İhtimaller içerdiklerinde delillere göre muhtemel anlamların tercih edilmesi te’vil olarak isimlendirildiğinden te’vil de müteşâbihlere mahsus olmaktadır.<sup>30</sup> Tefsir ve te’vil muhkem ve müteşâbihlerde olduğu gibi onların kapsadığı zâhir, nas, müfesser, hafî, müşkil ve mücmel için de geçerli görülmektedir.<sup>31</sup>

<sup>26</sup> Molla Hüsrev, bu bağlamda şöyle bir itiraza yer verir: Denilirse ki eğer müteşâbih böyle açıklanırsa o zaman onun manası araştırma ve düşünme yoluyla bilinebilir. Hâlbuki Beyzâvî, müteşâbihin örtüsünün te’vil yoluyla kaldırılmasını Allah’a hasretmiştir. Yapılan müteşâbih açıklamasına göre de onun manasının keşfi Allah’a hasredilmemiş olur. Derim ki te’vil yönlerine ve istidlal yollarına başvurmak ancak Allah Teâlâ’nın sağladığı imkân ve izinle olur. Örtüyü kaldıran fail Allah olabileceği gibi (k-ş-f fiili ilk cümledeki Hz. Peygamber’in kastedildiği abd ifadesine atfla) Hz. Peygamber de olabilir. Hz. Peygamber’in açıklamaları için de Allah “O, hevasından konuşmaz, ancak vahyedileni söyler” (en-Necm 53/3-4) buyurmuştur (sonuçta her iki duruma göre anlamları ortaya çıkaran da yine Allah olmuş olur). Yine eğer denilirse muhkem, manası açık olandır. Bu durumda onda herhangi bir kapalılık ve ihtimal durumu kalmaz. O zaman muhkemin tefsir edilmesi, örtüsünün kaldırılması nasıl doğru olur. Derim ki burada ihtimalden nefyedilmiş olmak, delilden kaynaklanan ihtimal için geçerlidir. Yoksa bu ihtimalin nefyedilmesi mutlak ihtimalin varlığını ortadan kaldırmaz. Şayet buradaki nefyin mutlak ihtimali kapsadığını müsellem kabul etsek bile bu durumda “muhkemlerdeki örtünün kaldırılmasından” kasıt, onların açık seçik bir şekilde inzâl edilmesi olur. Çünkü muhkemler önceden insanlar tarafından bilinmezken açıkça inzâl edilerek bilinir hale gelmişlerdir. Molla Hüsrev, *Hâşiye* (Süleymaniye, 176), 5a.

<sup>27</sup> Bu tanımların ve taksimin Hanefî usulünden farklı olarak Şâfiî usulüne uygun yapıldığı belirtilmektedir. bk. Molla Hüsrev, *Hâşiye* (Süleymaniye, 176), 5a. Hanefîlere göre ise muhkem; kelâmın kendisi için sevk edildiği, manası açık olan, te’vile, tahsise ve neshe muhtemel olmayan lafızlardır. Müteşâbih ise ne kastedildiğini sadece Allah’ın bildiği lafızlardır. Böylece onlara göre muhkem zâhir, nas ve müfesseri; müteşâbih ise hafî, müşkil ve mücmeli kapsamaz. bk. Şîrvânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 4b; Konevî, *Hâşiye*, 1/32.

<sup>28</sup> el-A’râf 7/28.

<sup>29</sup> el-İsrâ 17/16.

<sup>30</sup> Bu açıklamalar için bk. Yusuf b. Ömer b. Yusuf el-Abbâsî, *Hâşiye ‘alâ Envârî’t-tenzîl* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 502), 3a; Karamânî, *Hâşiye* (Kadıızâde Mehmed Efendi, 55), 3b; Kırîmî, *Misbâh* (Fezullah Efendi, 147), 3b; Molla Hüsrev, *Hâşiye* (Süleymaniye, 176), 5a-5b; Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu’l-celîl* (Laleli, 312), 1b; İdrîs-i Bitlisî, *Hâşiye* (Ayasofya, 303), 11a-11b; Sürûrî, *Hâşiye* (Yusuf Ağa, 67), 3a; es-Sâdîkî el-Geylânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 53), 7a; Hinnâvîzâde, *Hâşiye* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 8b; Berveçî, *Hâşiye* (Şehid Ali Paşa 226), 5a; Şîrvânî, *Hâşiye* (Ayasofya, 354), 5a; Şîrvânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 5a; Germiyânî, *Hâşiye* (Laleli, 306), 5b; Siyalkûtî, *Hâşiye*, 1/9; Hafâcî, *İnâyetü’l-Kâdî*, 1/9-10; Mentesezâde, *Hâşiye* (Esad Efendi, 244), 11a-11b; Nablûsî, *et-Tahrîrü’l-hâvî* (Şehid Ali Paşa, 199), 19b-20a; Müellifi Meçhul, *Hâşiye* (Musalla Medresesi, 25), 5a.

<sup>31</sup> Konevî, *Hâşiye*, 1/31. Bazı şârihler tefsir ve te’vilin birlikte sadece müteşâbihlere mahsus olduğunu da ifade etmektedirler. Müteşâbihler bazen mücmel olduklarında açıklanmaları tefsir, bazen de zâhire muhalif bulunmaları durumunda muhalefetin giderilmesi de te’vil olarak değerlendirilmekte-



Bilindiği üzere tefsirin rivayetle, te'vilin de dirayetle ilişkilendirilmesi Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) dayanmaktadır. Ancak konuyla ilgili yeni çalışmalarda bu ayrım Mâtürîdî öncesine taşınmaktadır.<sup>32</sup> Bununla birlikte tefsir mukaddimelerinde ve ulümü'l-Kur'ân literatüründe her iki kavramla ilgili çok farklı açıklamalar yapılmaktadır.<sup>33</sup> Bu farklılıklar her iki kavrama dair tefsir tarihinde oturmuş bir tanımın bulunmadığı izlenimini vermektedir. Bu açıdan bakıldığında Envârü't-tenzîl şerh-hâşiye literatüründe her iki kavrama dair açıklamaların belirginleşmesi ya da belli anlamlara hasredilmesi son derece önemlidir. Bu literatürde her iki kavramla ilgili anlamların belirginleşmesinde ise tespit edebildiğimiz kadarıyla Semerkândî'nin (ö. 539/1144) *Şerhu't-Tevilât*'ının önemli bir etkisi bulunmaktadır. Zira kavramı bu yönde açıklayan şârihler, Mâtürîdî öncesi selef âlimlerinin tefsir ve te'vil kavramlarıyla ilgili görüşlerinin aktarıldığı *Şerhu't-Tevilât*'ın mukaddimesindeki bilgileri ya olduğu gibi ya da özetleyerek aktarmaktadırlar.<sup>34</sup> Burada önemli olan nokta, şerh-hâşiye literatüründe her iki kavramın tanımına yönelik ortak bir tavrın gelişmesidir. Bu durum tefsir tarihinde en azından Osmanlı dönemi tefsir şerh-hâşiye literatüründe her iki kavramın tanımında bir belirsizliğin bulunmadığını göstermektedir.

Buna rağmen her iki kavramla ilgili farklı anlamların zikredildiği bazı hâşiyelerin varlığına da dikkat çekmek gerekmektedir.<sup>35</sup> Bunların birkaçında da Süyûtî'nin *el-İtkân*'ının etkisi görünmektedir. *el-İtkân*'ın tefsir-te'vil kavramlarının bulunduğu kısmında, onlara dair farklı anlamların zikredilmesi ve bunların kritik edilmeden toplu bir şekilde nakledilmesi sebebiyle *el-İtkân*'a atıf yapan şârihler de tefsir-te'vil hakkındaki farklı açıklamaları buradan aktarmaktadırlar.<sup>36</sup> Bu durumda kavramlarla ne kastedildiği belirsiz kalmaya devam etmektedir. Ancak yukarıda kaynakları belirtilen şârihler tefsiri rivayet, te'vili de dirayetle açıklarken farklı açıklamalara yer vermemektedirler. Onların, kavramlar hakkındaki farklı açıklamaları bilmediklerini varsaymak sorunlu olacağından, bu durumu, onların diğer açıklamalara nazaran kavramları belli bir anlamla tanımlamayı tercih ettikleri şeklinde okumak daha isabetli gözükmektedir.

---

dir. Berveçî, *Hâşiye* (Şehid Ali Paşa 226), 5a; Şirvânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 5a; Men-teşezâde, *Hâşiye* (Esad Efendi, 244), 11b. Bazen muhkem âyetlerde de te'vilin yapıldığı ifade edil-mekte, buna göre tefsir ve te'vil muhkemler için de söz konusu olabilmektedir. bk. Halebî, *Hâşiye* (Ayasofya, 306), 6b.

<sup>32</sup> bk. Enes Büyük, "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vil Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 220-221.

<sup>33</sup> Örneğin bk. Ebu'l-Kâsım er-Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*, thk. Ahmed Hasan Fer-hâd (Kuveyt: Dâru't-Da've, 1984), 47-51; Ayşe Hümeyra Aslantürk, *Ebu Hafs Ömer en-Neseî'nin (öl. 537-1142) et-Teyisir fi't-tefsir Adli Eserinin Tahlihi ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 2-4; Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2011), 847-849.

<sup>34</sup> bk. Yusuf b. Ömer, *Hâşiye* (Fatih, 502), 3a-4b; Molla Hüsrev, *Hâşiye* (Süleymaniye, 176), 3b; Şeyh-zâde, *Hâşiye*, 1/14; Hinnâvizâde, *Hâşiye* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 9b-10a; Nablûsî, *et-Tahrîrül-hâvî* (Şehid Ali Paşa, 199), 21a-21b; Altunçoçkzâde, *el-Cem'u'l-hâvî* (Veliyüddin Efendi, 306), 1/17b-18a; Said b. Yusuf, *Hâşiye* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50), 11b-12a; Müellifi Meçhul, *Şerh* (Hekimoğlu Ali Paşa, 89), 14a-14b. Buradaki bilgileri krş. Alâüddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Şerhu't-tevilât* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 283), 1b-2b.

<sup>35</sup> bk. İbn Kâvân, *Hâşiye* (Kastamonu YEK, 1913), 26b-27a; Halebî, *Hâşiye* (Ayasofya, 306), 6a-6b; Emîr Padişah, *Hâşiye* (Yenicami, 129), 4a.

<sup>36</sup> bk. Ebu'z-Zühhd Muhammed b. Muhammed el-Lükaymî, *eş-Şihâbü'l-muzî bi envâri't-tenzîl ve's-sirâci'l-münîr bi esrâri't-tevil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 76), 4b, 114b; Bar-zancî, *Enhârü's-selsebil* (Veliyüddin Efendi, 303), 7b-8a.

#### 4. Tefsir'in İstimdat Ettiği İlimler

Araştırmanın ilk başlığında ifade edildiği üzere Beyzâvî, mukaddimede ilm-i tefsirin mahiyetine dair açıklamalar yaptığı bölümde, tefsir alanında ancak dinî ilimler ile Arabî sanatlar ve edebî fenlerde mahir olan kimselerin meşgul olabileceğini ifade etmektedir. O burada dinî ilimlerin aslı ve fer'î olanlarının her birinde, Arabî/edebî sanatların ise tüm dallarında uzmanlığı şart koşmaktadır.

Bazı şârihler dinî ilimlerle şer'î ilimleri ayırt etseler de sonuç itibarıyla Envârü't-tenzîl mukaddimesinde dinî ilimler tabirinin şer'î ilimleri de içerecek şekilde daha kapsamlı kullanıldığı belirtilmektedir. Bununla birlikte dinî ilimler de aslı ve fer'î olmak üzere iki kısımda düşünülmektedir. Tefsir hariç aslı ilimler hadis, fıkıh usulü ve kelam; fer'î ilimler ise fıkıh ve ahlak ilmi olarak takdim edilmektedir. Abdülhalîm el-Germiyânî (ö. 1055/1645) burada zikredilen aslı ilimlere ilave olarak tasavvuf metafiziğini de eklemektedir.<sup>37</sup> Lükaymî (ö. 1004/1596) ve Muhammed el-Barzancî (ö. 1103/1692) de dinî ilimlere nâsih-mensuh, esbâb-ı nüzûl, kıssalar, hadis usulü, rical ilmi, tecvit ve mevhibe gibi ilimleri dâhil etmektedirler. Barzancî mevhibe ilminin sûflere mahsus hakâik ilmi (tasavvuf metafiziği) olduğunu ayrıca tasrih etmektedir.<sup>38</sup>

Hâşiyelerde istimdat edilecek Arabî/edebî ilimlerin neler olduğu konusunda ise daha dikkat çekici farklılıklar mevcuttur. Öncelikle şârihlerin edebî ve Arabî ilimler arasında keskin ayırım yapmadığı belirtilmelidir. Edebî olanların bazen Arabî ilimler şeklinde anıldığını ya da Arabî ilimlerin edebî olanları da kapsadığını söylemektedirler. Şerhlerde edebî/Arabî ilimlerin neler olduğu konusunda iki müellife atf yapılmaktadır: Bunlardan biri Kemaleddin el-Enbârî'dir (ö. 577/1181). Süyûtî ondan nakille edebî ilimlerin sekiz dala ayrıldığını ifade etmektedir. Bunlar lûgat, nahiv, sarf, arûz, kâfiye, şiir sanatı, ensâbü'l-Arab, ahbâru'l-Arap'tır. O, Kemaleddin el-Enbârî'nin bunlara nahiv cedeli ve nahiv usulü ilimlerini de ilave ettiğini aktarmaktadır. Akabinde Süyûtî malum olduğu üzere zikredilen bu sekiz ilim içerisinde arûz, kâfiye, ensâbü'l-Arab ve ahbâru'l-Arap'a tefsirde ihtiyaç duyulmadığını söylemektedir. Ona göre şiir sanatının istisna edilmemesinin sebebi şiir sanatıyla belâgat ilmi ve dallarına işaret edilmesidir. Belâgat ilmi eskiden şiir sanatı, şiir ve söz eleştirisi olarak anılırdı. Bunların beyân, meânî ve bed'î olarak isimlendirilmesi müteahhirîn döneminde ortaya çıkmıştır.<sup>39</sup>

Edebî/Arabî ilimlerin neler olduğu konusunda ikinci olarak atf yapılan kişi Zemahşerî olup onun *el-Kıstâs* adlı eserinde on ikiye taksim ettiği bu ilimler ve taksimat hemen hemen tüm şârihler tarafından nakledilmektedir. Bu taksimde zikredilen lûgat, sarf, ıstikak, nahiv, meânî, beyân, arûz ve kâfiye ilimleri aslı; hat, karz-ı şiir, inşâ ve muhâdarât (tavârîh de dâhil) ilimleri ise fer'î olarak takdim edilmektedir. Bed'î ilminin ise müstakil bir ilim yapılmadığına, beyân ve meânî ilimlerinin bir zeyli kabul edildiğine dikkat çekilmektedir. Burada zikredilenlere bir istisna olarak Seyyid Ahmed el-Kırîmî (ö. 879/1474) edebî ilimler içerisinde mantığı da zikretmektedir.<sup>40</sup> Bu ilimlerin tefsirle ilişkisi, diğer bir ifadeyle tefsirin onların hangisinden istimdat edeceği konusunda bu taksimatı esas alan şârihler arasında farklı tavırlar bulunmaktadır.<sup>41</sup> Şârihler arasında temelde iki farklı tavır görülmektedir. Her iki farklı tavırda da Molla

<sup>37</sup> Germiyânî, *Hâşiye* (Laleli, 306), 9b.

<sup>38</sup> Lükaymî, *eş-Şihâbü'l-muzî* (Hekimoğlu, 76), 5a-5b; Barzancî, *Enhârü's-selsebil* (Velîyüddin Efendi, 303), 15a-15b.

<sup>39</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir b. Muhammed es-Süyûtî, *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Suud: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1424), 1/31. Aynı bilgileri Barzancî de nakletmektedir. bk. Barzancî, *Enhârü's-selsebil* (Velîyüddin Efendi, 303), 15b.

<sup>40</sup> Kırîmî, *Misbâh* (Feyzullah Efendi, 147), 4b.

<sup>41</sup> Bazı şârihler edebî/Arabî ilimlerin neler olduğu konusunda bu taksimi sadece zikretmekle yetinmektedir. bk. Karamânî, *Hâşiye* (Kadızaâde Mehmed Efendi, 55), 5a; Kırîmî, *Misbâh* (Feyzullah Efendi, 147), 4b; İbn Kâvân, *Hâşiye* (Kastamonu YEK, 1913), 33b; Zekerriyyâ el-Ensârî, *Fethu'l-celil* (Laleli, 312), 2a.

Hüsrev (ö. 885/1480) ve Sadreddinzâde eş-Şîrvânî'nin (ö. 1035/1626) değerlendirmeleri belirleyici rol oynamaktadır. Zira sonraki şârihler her ikisinin yaklaşımından birini dikkate almakta ve onların konu hakkındaki değerlendirmelerini ihtisar ederek paylaşmaktadırlar.

Molla Hüsrev'in değerlendirmesine göre bu ilimlerden bazıları tefsirin istimdadı kapsamında değildir. Onlar arûz, kâfiye, karz-ı şiir, hat ve inşâ ilimleridir. İnşânın dışındaki edebî ilimlerin mananın ifade edilmesine aslen bir etkisi yoktur. Bununla birlikte hat ilmi hariç diğer ilimler şiirle ilgilidir. İnşâ ilminin ise manaya etkisi olsa bile Kur'an'la bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu durumda, edebî ilimlerin dallarını bilmek gerekir, derken Beyzâvî'nin kastı, sadece tefsirle/Kur'an'la ilişkisi olanlara itibar edilmesidir.<sup>42</sup>

Sadreddinzâde eş-Şîrvânî yukarıdaki açıklamaları kısaca aktardıktan sonra şöyle söylemektedir:

“Bir ilmin istimdadı, o ilimle meşgul olmaya imkân veren ya da kendileri olmadan o ilimle meşgul olmanın imkansızlaştığı temel ilimlerle sınırlı değildir. Bir ilimle meşgul olmak ve onu icra etmek son derece yetkin bir basirete dayalı olmayı gerektirir. Şüphe yok ki tefsir alanında yetkin bir basiretle konuşmak ve mahir olmak mezkûr ilimlerin tamamından istimdat etmeyle gerçekleşir. Örneğin müfessirler *أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ وَلَا يَحْسَبُنُ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُكَلِّمُ لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ* ayetinde<sup>43</sup> geçen *مَا*nın mastar olduğunu, ancak mastar olduğunda ayrı yazılması gerektiğini, lakin İmam Mushafî'nda bitişik yazıldığını söylemişlerdir. Hat ilmini, yazı yazmayı ve adabını bilmeyen bir kimse bu söz hakkında yetkin bir basiret sahibi olamaz. Yine müfessirler *لَهُ مَا عُلِّمْنَاهُ النَّبِيُّ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ* ayetinin<sup>44</sup> tefsirinde şöyle demişlerdir: Hz. Peygamber'den

أَنَا النَّبِيُّ لَا كَذِبَ  
أَنَا بِنَ عَبْدِ الْمُطَّلَبِ<sup>45</sup>  
هَلْ أَنْتَ إِلَّا عَصَبٌ دَمِيْتُ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ مَا لَقَيْتُ<sup>46</sup>

şeklinde sözler nakledilmiştir. Bu sözlerden şiir olmadığı halde Peygamber'in şiir söylediği zannedilir. Hâlbuki arûz ilmini vaz' eden Halil b. Ahmed (ö. 175/791) arûzun recez bahrinden olan şatırları şiir olarak görmez. Kim arûz ilmini bilir ve bahirleri kavrrarsa sözleri birbirinden ayırır ve yukarıdaki söz hakkında tam bir basiret sahibi olur. Yine müfessirler *وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا* ve yukarıdaki söz hakkında tam bir basiret sahibi olur. Yine müfessirler *وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَا تَنْكَرُونَ* ayetinin<sup>47</sup> tefsirinde şair sözü olduğunu reddetmekle birlikte imanın, kâhin sözü olduğunu reddetmekle de tezekkürün zikredildiğini ifade ederler. Çünkü Kur'an'ın şiire ve kâhin sözüne benzemediği çok açık bir durum olup bunu ancak inatçılar inkâr eder. İşte Kur'an'ın o sözlerden farklı olduğunu tam bir basiretle ancak karz-ı şiir ilmini bilenler anlayabilir. Kâfiye ilmi de böyle bir öneme sahiptir. Çünkü o, karz-ı şiir ilminin tamamlayıcı bölümlerinden biridir. Aynı şekilde zikredilen konular hakkında onun da tam bir basiret kazanmasına etkisi vardır. İnşâ-i hutbe ve risâle ilmine gelince bu da hutbelerde ve risâlelerde seci'lere ve kâfiyelere riayeti gerektirir. Kim inşâ ilmini inceler ve hutbelerle risâlelerdeki üslupları bilirse Kur'an'ın ta'riz ve hutbe kabilinden olmadığını anlar. Tefsir ilmi beyân ve meânî ilimlerinden istimdat ediyorsa, bu iki ilim de arûz, kâfiye, karz-ı şiir ve inşâ ilimlerine dayalı olduğundan dolayı tefsir de bunlardan istimdat eder. Sekkâkî (ö. 626/1229) *Miftâh*'ta açıklamıştır ki beyân ve meânî ilimlerinde alıştırma yapmak nazım ve nesir konularında çalışmaya dayalıdır. Nazım sahibi birinin arûz ve kâfiye ilimlerine ihtiyaç duyduğunu gördüm.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye* (Süleymaniye, 176), 8b. Bu değerlendirmeyi nakledenler için bk. el-Hatîbü'l-Vezîrî, *Hâşiye* (Bağdath Vehbi Efendi, 109), 6b; Şeyhzâde, *Hâşiye*, 1/20; es-Sâdîkî el-Geylânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 53), 12a; Lârî, *Hâşiye* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 37), 6b; Hinnâvîzâde, *Hâşiye* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 16a; Halebî, *Hâşiye* (Ayasofya, 306), 10a; Emîr Padişah, *Hâşiye* (Yenicami, 129), 7a; Bervecî, *Hâşiye* (Şehid Ali Paşa 226), 8a; Şîrvânî, *Hâşiye* (Ayasofya, 354), 7b; Âmilî, *Hâşiye* (Nuruosmaniye, 484), 9a; Germiyânî, *Hâşiye* (Laleli, 306), 9b; Siyalkûtî, *Hâşiye*, 1/14; Şeyhülislâm Feyzullah Efendi, *Hâşiye* (Yazma Bağışlar, 7348), 18a-19a; Altunuçokzâde, *el-Cem'ul-hâvî* (Veliyüddin Efendi, 306), 1/30a; Said b. Yusuf, *Hâşiye* (Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50), 19a.

<sup>43</sup> Âl-i İmrân 3/178.

<sup>44</sup> Yâsîn 36/69.

<sup>45</sup> Ben peygamberim yalan/cı değil, Abdulmuttalib'in oğluyum.

<sup>46</sup> Sen ancak kanayan bir parmakısın, karşılaştığın bu sıkıntı da Allah yolunda.

<sup>47</sup> el-Hâkka 69/41-42.

<sup>48</sup> Şîrvânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 9a-9b. Bu değerlendirmeleri ya doğrudan ya da muhtasar olarak nakledenler için bk. Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 1/16; Menteşezâde, *Hâşiye* (Esad Efendi,

## 1054 | Enes Büyük. Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

Dikkat çekici olarak Şîrvânî istimdat kavramına da bir açıklık getirmiş olmaktadır. Buna göre bir ilmin istimdat edeceği ilimler iki kısımdan oluşmaktadır. Bunlardan biri o ilim için temel düzeyde olanlardır. Diğer bir ifadeyle istimdat edilecek ilim, meşgul olunan ilim için olmazsa olmaz bir konumda bulunmaktadır. Sözelimi lügat, sarf, ıstikak ya da nahiv gibi ilimler tefsir için böyle bir konumdadır, zira âyetlerdeki kastı anlamak evvel emirde oradaki lafızların sözlük ve gramer açısından tahlilini gerektirmektedir. Bu tahlile imkân verecek kazıyyeler ya da geniş anlamıyla veriler mezkûr ilimlerde ortaya konulmaktadır. İstimdat edilecek ilimlerin kapsamına giren diğer ilimler de kişiye o ilimde çok daha geniş bir basiret kazanma imkânı sunacak olanlardır. Bu açıdan bakıldığında bir ilmin istimdatı son derece genişlemektedir.

Şerh-hâşiyelerde kıraat ilminin de tefsirin istimdadından olup olmadığına dair farklı değerlendirmeler yer almaktadır. Bu hususta da yine Molla Hüsrev'in öne çıktığı görülmektedir. Ancak konuya dair Şehâbeddin el-Hafâcî (ö. 1069/1659) ve Konevî İsmail Efendi (ö. 1195/1780) de bazı önemli bilgiler aktarmakta ve değerlendirmeler yapmaktadırlar. Molla Hüsrev'e göre Kıraat ilmi tefsirde dikkate alınmakta ve bunun muhtemel iki nedeni bulunmaktadır. Birinci açıdan o, tefsirin istimdatı kapsamında görülmekte, çünkü buradaki kıraatten kasıt, onun herhangi bir kelama değil de Kur'an'a mahsus olmasıdır. Bundan dolayı da Arabî ilimlere değil, dini ilimlere dâhil edilmektedir. İkinci açıdan ise Beyzâvî'nin ifadelerindeki imadan hareketle kıraat tefsirin bir bölümü kabul edilmektedir. Buna göre de tefsir ilmi, Allah Teâlâ'nın kelamının manalarının ve lafızlarının beşer gücü nispetinde bilinmesi şeklinde tarif edilir.<sup>49</sup> Molla Hüsrev'in bu açıklamalarını naklettikten sonra Hafacî, "Açıktır ki çoğu meselesi edâyla ilgili olmasından dolayı kimse kıraati tefsir ilminden saymamıştır." tespitinde bulunmaktadır.<sup>50</sup> Burada Hafacî tefsirin kıraat ilminden istimdat etmediğini ifade etmemekte, tefsirle kıraat ilminin ayrı disiplinler olduğunu belirtmektedir. Zira Molla Hüsrev kıraatin müstakil bir dinî ilim mi yoksa tefsirin bir şubesi mi olduğu konusunda iki farklı görüşe/ihtimale dikkat çekmektedir. Hafacî ise bu iki ihtimalden de birincisinin doğru olduğunu belirtmekte, sonuçta ister dinî ilim ister tefsirin bir bölümü olsun kıraatlerden tefsirde istimdat edildiğini kabul etmektedir.

Konevî İsmail Efendi açıkça kıraat ilminin tefsirde gerekli olmadığını belirttiikten sonra bu konudaki Molla Hüsrev'in değerlendirmelerini kısaca aktarmakta, Hafâcî'nin kimse'nin kıraati tefsirden saymadığı yönündeki tespitini de naklettikten sonra şöyle söylemektedir:

"Bilesin ki bunu söyleyen kesinlik iddiasıyla değil, sadece muhtemel olarak söyler. Çünkü kıraatin konusu da Kur'an'dır. Eğer tefsir, konusu olan Kur'an'ı manasını araştırmak açısından kayıtları kıraat ilmini ihtiva etmez. Çünkü kıraat, konusu olan Kur'an'ı nazmı açısından araştırır. Yok, eğer tefsir mana araştırmasıyla sınırlandırılmazsa tefsirin kıraati de içermesi kesindir. Onların içermediğini söylemesi öyle olmasını gerektirmez. Tefsirde mutlaka kıraate bakılması gerektiği müsellem kabul edilirse o zaman denilir ki Beyzâvî tefsirin dayandığı dinî veya edebî ilimlere bir sınır koymamıştır. Bilakis sınır bulunmadığına da şu sözlerle işaret etmiştir: 'Sekiz imamdan nakledilen meşhur kıraat vecihlerine yer veren bir kitap (tefsir) yazmayı içimden geçirdim.'"<sup>51</sup>

Bu açıklamalarda tefsirin tanımı tekrar gündeme gelmektedir. Tefsirin kıraatten istimdat edip etmeyeceği, tefsirin sadece murad ya da bununla birlikte lafız araştırmasıyla ta-

244), 17a-17a; Nablûsî, *et-Tahrîrü'l-hâvî* (Şehid Ali Paşa, 199), 37b-38a; Konevî, *Hâşiye*, 1/41; Müellifi Meçhul, *Hâşiye* (Musalla Medresesi, 25), 8a; Müellifi Meçhul, *Şerh* (Hekimoğlu Ali Paşa, 89), 27b.

<sup>49</sup> Molla Hüsrev, *Hâşiye* (Süleymaniye, 176), 8b. Bu değerlendirmeyi nakleden şârihler için bk. Şeyh-zâde, *Hâşiye*, 1/20; es-Sâdıkî el-Geylânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 53), 12a; Hinnâvîzâde, *Hâşiye* (Hacı Mahmud Efendi, 280), 16a; Şîrvânî, *Hâşiye* (Amcazâde Hüseyin Paşa, 63), 9a; Altunuçokzâde, *el-Cem'u'l-hâvî* (Velîyüddin Efendi, 306), 1/30a; Müellifi Meçhul, *Hâşiye* (Musalla Medresesi, 25), 8a.

<sup>50</sup> Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 1/16.

<sup>51</sup> Konevî, *Hâşiye*, 1/41.

nımlanmasına bağlı kılınmaktadır. Hatırlanırsa araştırmamızın ilk başlığında zikredilen tanımlar arasında zadece Ebû Hayyân, tanımında lafız araştırmasına yer vermişti. Diğer tanımlar tefsiri murad araştırmasıyla kayıtlamaktadır. Buna göre Ebû Hayyân'ın tanımı kıraat değerlendirmelerini de tefsire yüklerken diğer tanımlar bunları içermemektedir.

Buraya kadar tespit edilen bilgi ve değerlendirmeler içerisinde tefsir sürecinde istimdat edilecek dinî ilimlerin neler olduğu konusunda şârihler arasında hemen hemen ittifak vardır. Farklı olarak zikredilenler bir şekilde hadis ve usul gibi ilimlerde de mevcuttur. Burada ayrıca tasavvuf metafiziğine dikkat çekilebilir. Şârihler esasen fer'î ilimlerin birini ahlak ilmi olarak tayin etseler de Abdülhalîm el-Germiyânî'nin zikrettiği tasavvuf bunu da kapsayacak genişliktedir. Onun ifadelerine göre bu ilmin mahiyeti, mevzû, mesâil ve mebâdîi *Miftâhu'l-ğayb*'da Sadreddin el-Konevî, *Menâzilü's-sâirîn*'de Abdullah el-Ensârî (ö. 481/1089) tarafından ve onların şerhlerinde mufassal bir şekilde açıklanmıştır.<sup>52</sup> Öyleyse burada kastedilen tasavvuf, salt ahlak meseleleriyle ilgilenmekten ziyade bunları da kapsayan tümel bir ilim iddiasıyla sonraki dönemde sistemleştirilen tasavvuf metafiziğidir.

Yukarıda ifade edildiği üzere edebî ilimler konusunda ise özellikle Şîrvânî'nin ve ondan mülhem sonraki şârihlerin arûz, karz-ı şiir, hat ve inşâ gibi ilimlerden de tefsirin istimdat etmesi gerektiğini belirtmeleri tefsir tarihinde kabul edilen istimdat anlayışına bir katkı niteliğindedir. Önceki literatürde tefsirin dil ilimlerinden istimdatı içerisinde sadece lûgat, iştikak, sarf, nahiv, beyân, meânî ve bed'î ilimleri zikredilirken<sup>53</sup> Osmanlı dönemi şerh-hâşiyelerinde bunlara arûz, hat, karz-ı şiir ve inşâ ilimlerinin de eklendiği görülmektedir. Şîrvânî'nin, daha geniş bir basirete sahip olmak adına istimdat olgusunu sınırlandırmadığı dikkate alınırrsa tefsirin istimdatının tabii, hikemî ve felsefî ilimlere doğru genişlediği söylenebilir.

### **Sonuç**

Envârü't-tenzîl üzerine yazılan hâşiyelerin incelendiği bu araştırmada tefsirin mahiyetiyle ilgili olarak tefsir tanımı, tefsir-te'vil kavramları, bunların muhkem-müteşâbihle ilişkisi ve tefsirin istimdatı gibi meselelere dair şârihlerin açıklamaları tespit edilmiştir. Bu açıklamaların, gerekli görülen durumlarda değerlendirmesi yapılmış ve özelde el-Keşşâf şerh-hâşiyelerinde genelde de tefsir mukaddimleri ve ulûmü'l-Kur'an eserleriyle irtibatı kurularak benzerlik ve farklılıklarına dikkat çekilmiştir.

Araştırmada tespit edilen veriler tefsir ilminin mahiyeti hakkında dikkate değer bazı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bunlardan biri müdevven bir ilim olarak tefsirin tanımlanması ve mevcut tanımların müfessirler arasında ana hatlarıyla ortak bir tefsir tasavvuru sunmasıdır. Şârihlerin en çok atıf yaptığı tanım Teftâzânî'nin tanımı olup, bu bize el-Keşşâf şerh-hâşiyelerinde ortaya çıkan bir tanımın sonraki süreçte Envârü't-tenzîl şerh-hâşiyelerinde de benimsendiğini göstermiştir. Buradan hareketle tefsir tarihinin sonraki dönemlerinde müfessirler tarafından ortak bir şekilde kabul edilen teknik bir tanımın bulunduğunu iddia edebiliriz. Araştırmamızın ikinci başlığında tanımlar arasında bazı farklılıklar bulunduğu ifade edilse de özellikle ilk üçünün ortaya koyduğu tefsir tasavvurunun aynı olduğu tespit edilmiştir. Tanımların bu ortak yönü tefsirin bir açıdan Kur'an'da mana/murad araştırması yaptığı bir açıdan da bu araştırmamızın rivayete ve dirayete taalluk eden iki yönünün bulunduğu ilmi tefsirin rivayet yönü tefsir, dirayet yönü de te'vil kavramıyla karşılanarak hem ilm-i tefsir ile tefsir kavramı ayırt edilmiş hem de tefsir-te'vil kavramlarıyla ilgili ortak bir açıklama geliştirilmiştir. Daha sonra tefsirdeki rivayet/tefsir ve dirayet/te'vil aşamalarında hangi ilimlerden istimdat edileceği belirlenmiştir. Bu bağlamda bazı fer'î edebî ilimlerin istimdat kapsamında olup olmayacağına dair ortaya çıkan farklılık bambaşka bir tefsir tasavvuru ortaya koyacak nitelikte değildir. Daha ziyade tefsiri "en geniş şekilde yapma" amacına dayalıdır. Ancak bu

<sup>52</sup> Germiyânî, *Hâşiyeler* (Laleli, 306), 9b.

<sup>53</sup> bk. İsfahânî, *Mukaddime*, 47; Muhyiddin Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Tefsîr fî kavâ'idü 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mustafa Muhammed Hüseyi ez-Zehabî (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998), 27-28.

### **1056 | Enes Büyük. Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti**

bağlamda farklı bir durum olarak tefsirde murad araştırmasının yanı sıra telaffuz keyfiyetlerinin araştırılıp araştırılmayacağı ve haliyle kiraatin istimdat kapsamında görülüp görülme-yeceği problemi dikkate değerdir.

Araştırmanın girişinde de belirtildiği üzere buradaki tespitler ve onlara bağlı olarak ortaya çıkan sonuç ve ileri sürülen iddialar dört yüzü aşkın şerh-hâşiyeye arasından tespit edilebilen sadece kırk tane şerh-hâşiyeye dayalıdır. Buradaki veriler, sonuç ve iddialar tespit edilmesi muhtemel başka şerh-hâşiyeler ve tefsir literatürünün diğer eserleriyle de mukayese edilip incelenmelidir. Zira bu çalışmada mezkûr meselelere dair tespit edilen bilgiler diğer şerh-hâşiyelerde de tefsir ilmin mahiyeti, kavramları ve meseleleri hakkında dikkate değer verilerin, değerlendirme ve tartışmaların bulunabileceğini ortaya koymaktadır.

**Kaynakça**

- Abbâsî, Yusuf b. Ömer b. Yusuf. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 502, 1b-256b.
- Altunçoğzâde, Abdullah b. Mehmed Altûnî el-İstânbûlî. *el-Cem'u'l-hâvî fi şerhi Tefsîri'l-Beyzâvî*. 2 cilt. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 306, 1b-277b.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. *Ebu Hafs Ömer en-Nesefî'nin (öl. 537-1142) et-Teysir fi't-tefsir Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Suresi'nin Tenkidli Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Âmilî, Bahâeddin Muhammed b. Hüseyin b. Abdüssamed. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 484, 1b-126b.
- Ayyıldız, Mahmut. *Tefsirin Mahiyeti Üzerine: Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr'un Müdevven Bir İlim Olarak Tefsire Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Barzancî, es-Seyyid Muhammed b. Rasulü'l-Hüseyinî. *Enhârü's-selsebil li riyâzi envâri't-tenzil ve mizâcü'z-zencebil li hiyâzi esrâri't-te'vîl*. İstanbul: Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyüddin Efendi, 303, 1b-402a.
- Bervecî, Sıbgatullah b. Rühullah. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Fâtiha min Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 226, 1b-97a.
- Beyzâvî, Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzil ve esrâru't-te'vîl* thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Bitlisî, İdrîs b. Hüsâmeddin Ali. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 303, 1b-145a.
- Boyalık, Mehmet Taha. "Molla Fenârî'nin Tefsir İlminin Mahiyetine Dair Tartışmasının Tahlili". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 73-100.
- Boyalık, Mehmet Taha. "el-Keşşâf Şerh-Hâşiye Geleneğinde Tefsir İlminin Mahiyeti Tartışması". *Nazariyat* 4/1 (2017), 91-118.
- Buhârî, Muhammed Emîn Emîr Padişah. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yenîcamî, 129, 1b-183a.
- Büyük, Enes. "Mâtürîdî'nin Tefsir-Te'vîl Ayrımı ve Bunun Te'vilât'taki Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019), 213-232.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*. Mısır: Mektebe Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1966.
- el-Hatîbü'l-Vezîrî, Muhammed b. İbrahim el-Harrâşî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbî Efendi, 109, 1b-138b.
- Emevî, Yusuf b. Abdullah b. İsmail el-Kuraşî. *Şerhu dîbâceti Tefsîri'l-Kâdî*. İstanbul: Hacı Selim Ağa Kütüphanesi, Hüdaî Efendi, 102, 1b-64b.
- Erzurûmî, Şeyhülislâm Feyzullah b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 7348, 1b-128b.
- es-Sâdıki el-Geylânî, Mahmûd b. Hüseyin el-Efdalî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil ve esrâri't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 53, 1b-211b.
- Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza b. Muhammed. *'Aynu'l-â'yân: Kitâbu tefsîri'l-Fâtiha*. İstanbul: Rifat Bey Matbaası, 1325.
- Germiyânî, Abdülhalîm b. Abdullah er-Rûmî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 306, 1b-629.
- Hafâcî, Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Halebî, İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 306, 1b-444a.
- Hinnâvizâde, Kınalızâde Ali Alâeddin b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 280, 1b-117b.
- İbn Kâvân, Hüseyin b. Şihâbüddin el-Geylânî. *Hâşiye 'alâ hutbeti Tefsîri'l-Beyzâvî*. Kastamonu: Kastamonu YEK, 1913, 1b-88b.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım er-Râgıb. *Mukaddimetü câmi'i't-tefâsîr*. thk. Ahmed Hasan Ferhâd. Kuveyt: Dâru't-Da've, 1984.
- İsferâyînî, İsamüddin İbrâhim b. Muhammed b. Arabşah. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi, Hakses, 8671, 1b-374b.
- Kâfiyeci, Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *et-Teysir fi kavâ'id'i 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyi ez-Zehabî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1998.
- Karamânî, Nureddin Hamza b. Mahmud. *Hâşiye 'alâ Envâri't-tenzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kadızâde Mehmed Efendi, 55, 1b-171a.

## 1058 | Enes Büyük. Envârü't-Tenzîl Şerh-Hâşiyelerinde Tefsir İlminin Mahiyeti

- Kirîmî, es-Seyyid Ahmed b. Abdullah. *Misbâhu't-ta'dîl fî keşfi Envârî't-tenzîl*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 147, 1b-292a.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed. *Hâşiyeye 'alâ tefsîri'l-İmâmi'l Beyzâvî ve ma'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcid*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Kürdî, Abdullah b. Muhammed. *Hâşiyeye alâ Hâşiyeti Sa'dî Çelebi alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 317, 1a-258b.
- Lârî, Muslihuddin Muhammed. *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-Tenzîl*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 37, 1b-292.
- Lükaymî, Ebu'z-Zühed Muhammed b. Muhammed. *eş-Şihâbü'l-muzî bi envârî't-tenzîl ve's-sirâci'l-münîr bi esrârî't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 76, 1b-293a.
- Maden, Şükrü. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl Literatürü ve Literatür Değerlendirmesi". *İslâm İlim ve Düşünce Geleceğinde Kâdî Beyzâvî*. Ed. Mustakim Arıcı. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Menteşe'zâde, Şeyhülislâm Abdürrahim Efendi, *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 244, 1b-338b.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmerz b. Ali. *Hâşiyeye 'alâ evâli Tefsîri'l-Kâdî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Süleymaniye, 176, 1b-172a.
- Müellifi Meçhul. *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-Tenzîl ve esrârî't-tevîl*. İstanbul: İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Musalla Medresesi, 25, 1b-403a.
- Müellifi Meçhul. *Şerhu'dîbâceti Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Ali Paşa, 89, 1b-241b.
- Nablûsî, Abdülganî b. İsmâil. *et-Tahrîrû'l-hâvî 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 199, 1b-251b.
- Râzî, Kutbüddin Muhammed b. Muhammed. *Şerhu müşkilâtî'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 621, 1b-345a.
- Rûşenî, Dede Ömer. *Hâşiyeye 'ale'l-Kâdî el-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Medrese, 24, 1b-571b.
- Said b. Yusuf b. Cemaleddin. *Hâşiyeye 'alâ hutbeti Envârî't-tenzîl*. Manisa: Manisa İl Halk Kütüphanesi, 50, 1b-90b.
- Semerkandî, Alâüddin Muhammed b. Ahmed. *Şerhu't-tevîlât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 283, 1a-421a.
- Sinôbî, Ahmed. *Mazharu Envârî't-tenzîl fî keşfi esrârî't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 192, 1b-59a.
- Siyalkütî, Abdülhakim b. Muhammed. *Hâşiyeye 'alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. 2 cilt. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1270.
- Sûrânî, Yusuf b. Hamza eş-Şehrezûrî. *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl ve esrârî't-tevîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 75, 1b-556b.
- Sürûrî, Muslihuddin Mustafa b. Şâban el-Gelibolî. *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yusuf Ağa, 67, 1b-174a.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir b. Muhammed. *Nevâhidü'l-ebkâr ve şevâridü'l-efkâr*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. 3 cilt. Suud: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1424.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2011.
- Şeyhzâde Muhyiddin, Mehmed b. Muslihuddin Mustafa el-Kocevî. *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. thk. Muhammed Abdülkâdir Şâhin. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Şîrvânî, Mehmed Emin b. Sadreddin. *Hâşiyeye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazâde Hüseyin Paşa, 63, 1b-211b.
- Şîrvânî, Muhammed b. Cemâleddin b. Ramazan. *Hâşiyeye 'alâ Envârî't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 354, 1b-667b.
- Teftâzânî, Sa'duddin Mes'ûd b. Ömer. *Hâşiyeye 'alâ tefsîri'l-Keşşâf*. İstanbul: İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 590, 1b-223.
- Zekerîyyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ b. Muhammed. *Fethu'l-celîl bi-beyâni hafîyyi Envârî't-tenzîl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 312, 1b-202b.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâfî. Kâhire: Dâru'l-Hadis, 2006.



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
June / Haziran 2020, 24 (3): 1059-1080

**Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük  
Coğrafyasındaki Yansımaları**

*Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in  
Mamlük Territory*

**Murat Kaş**

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fak., Kelam Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Kalām  
Kütahya, Turkey

[muratkas16@gmail.com](mailto:muratkas16@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-8007-7651](https://orcid.org/0000-0002-8007-7651)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

Bu makale İstanbul Üniversitesi'ne bağlı İSAMER'in (İstanbul Üniversitesi İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi) 19-20 Eylül 2019 tarihinde düzenlemiş olduğu "Memlükler Döneminde İslami İlimler" çalıştayında sözlü olarak sunulan ve basılmayan "Memlükler Döneminde Kelam ilmi" başlıklı tebliğin içeriği geliştirilerek üretilmiş halidir./This paper is a final version of an earlier oral presentation entitled "Islamic Theology in Mamlük Period", at a workshop called "Islamic Sciences in Mamlük Period" organised by ISAMER on 19-20 September 2019, a centre of Islamic studies affiliated with Istanbul University.

**Received / Geliş Tarihi:** 13 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 4 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / December 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1059-1080

**Cite as / Atıf:** Kaş, Murat. "Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük Coğrafyasındaki Yansımaları [*Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in Mamlük Territory*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1059-1080.

<https://doi.org/10.18505/cuid.688954>

**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>

**Reflections of the Debates on the Scientific Character of Islamic Theology in  
Mamlûk Territory**

**Abstract:** The question of what course religious thought have taken between the thirteenth and fifteenth centuries, especially in Egypt and Damascus under the Mamlûks reign deserves to be examined from various aspects. The theological, philosophical and religious formations that shaped the theoretical discourse in Mamlûk lands has been influenced by cultural inputs from various cities such as the Anatolian cities, notably Konya, Kayseri, Sivas; the Tabriz-centered İlkhânate cities, especially Baghdād, Shīrāz, Balkh, Merv; the Samarqand-centered Tīmūrīds which reigned over central Asia and Iranian lands; the Delhi Sultanate's territories and from the Maghrib-centered Andalusia. These channels played an important part in transmission of scholarly knowledge to the Mamlûk lands. The course of Islamic thought after the twelfth century which witnessed a confrontation of religious thought with Avicennian philosophy is possibly considered as a quest for a riverbed to flow away. In this respect the endeavours of Fakhr al-Dīn al-Rāzī (d. 606/1210) to trace the Avicennian philosophy's implications and to introduce philosophical character to Kalām on the one hand and Ibn al-Arabī's (öl. 638/1240) criticisms against the peripatetic philosophy and Kalām discourse on the other represents the quests for resolutions to overcome the crisis of religious thought. The Mamlûks who ruled especially Syria and Egypt between the thirteenth and fifteenth centuries, appeared in the period in which the aforementioned quests have been tested. In this sense, the question that needs to be answered with regard to Kalām discourse is that: Is the attempt to appropriate of Avicenna's metaphysics' fundamental concepts and distinctions into Kalām compatible with basic codes and foundations of religious thought? In this context, with regard to Islamic theology (Kalām), three intellectual approaches draw attention: i. philosophical theology represented by scholars such as Shams al-Dīn Aykī (d. 697/1298), Safī al-Dīn al-Hindī (d. 715/1315), Shams al-Dīn al-Isfahānī (d. 749/1349), Ibn Sharaf Shāh (d. 715/1315), Tāj al-Dīn Tabrīzī (d. 746/1345), Ibn Mubārak Shāh (d. 784/1382), Ibn al-Humām (d. 861/1457), Shams al-Dīn Bisātī (d. 842/1439). ii. creedal theology, i.e. using speculative theology only in service for building the creed, represented by scholars such as Tāj al-Dīn al-Subkī (d. 771/1370). iii. Ibn Taymiyya's (d. 728/1328) criticism for philosophical theology. The aim of this study is to determine the ways in which philosophical theology was transmitted and to analyse the two intellectual approaches toward philosophical theology within the debate on the scientific character of Islamic theology. The representatives of the first, i.e. the philosophical theology in Mamlûk lands reflect Fakhr al-Dīn al-Rāzī's followers' legacy. The rise of philosophical theology after al-Rāzī and his followers contains a twofold process: The first is to trace Avicennian philosophy's implications and encountering with them. The second aspect is the transformation of Kalām discourse by exercising philosophical notions and categories on it. This twofold process led to the second and third approaches among Mamlûk scholars. The second one is to defend the legitimacy of philosophical theology and reject the assertion that its philosophical aspect did not flourish from its exact nature indigenously and therefore led to contradictions with the fundamental principles of religious thought. The point this approach must face is whether the integration of some philosophical notions and categories with the science of kalam has led to a paradigmatic shift which would affect its structure and nature. The third is to suggest that the philosophical theology deserves to be labelled as a shifting riverbed in which the religious thought have been flew away. According to this point of view the thing to do is to elucidate the rationality underlying the data in the sacred texts. Beside the problem of constructing a rational theology merely on the basis of sacred texts, the point that this approach must face is whether this elucidation itself is a kind of philosophical theology.

**Keywords:** Kalām, Mamlûks, Philosophy, Usûl al-dīn, Scientific Character.

### Kalam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasındaki Yansımaları

**Öz:** 13.-15. yüzyıllar arasındaki zaman diliminde özellikle Şam-Mısır hattında hâkimiyet kuran Memlûkler döneminde dinî düşüncenin nasıl bir seyir takip ettiği sorusu, çeşitli açılardan incelenmeyi hak etmektedir. Memlûk topraklarını yoğuran düşünce, aynı zaman diliminde başta Konya, Kayseri, Sivas olmak üzere Anadolu coğrafyasından, Tebriz merkezli olarak Bağdat, Şiraz, Belh, Merv hattında hüküm süren İlhanlı topraklarından, Semerkant ekseninde Anadolu, Orta Asya ve İran coğrafyasına hâkim olan Timurular'dan, Delhi merkez olmak üzere varlığını sürdüren Delhi Sultanlığına ait topraklardan ve Mağrib hattında varlığını sürdüren Endülüs'ten beslenen kanallara sahiptir. Bu kanallar, İslam coğrafyasında üretilen düşüncenin Memlûkler'in hâkimiyeti altındaki Şam-Mısır havzasına aktarılmasında önemli bir rol oynamıştır. İslam düşüncesinin on ikinci yüzyıldan sonraki seyrini, İbn Sînâci felsefeye karşılaşan dinî düşüncenin kendi akacağı yatağı bulma arayışı olarak görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bir taraftan Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) gerek İbn Sînâci düşüncenin imalarını açığa çıkarmaya gerekse kalam ilmine felsefi bir hüviyet kazandırmaya yönelik çabaları, diğer taraftan İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) teori ve yöntem açısından meşşâî ve kelâmî düşünceye yönelttiği eleştiriler, dinî düşüncenin o dönemdeki krizini aşmaya yönelik arayışları temsil etmektedir. Memlûkler, söz konusu arayışların dinî düşüncenin hassasiyetleri ve duyarlılıkları açısından test edilip tartışıldığı bir süreçte tarih sahnesinde kendisine yer bulmuştur. Bu tabloda kalam düşüncesi açısından cevaplanmayı bekleyen soru, kalam ilminin, temel iddia ve kabullerini terk etmeden İbn Sînâ metafiziğinin temel kavram ve nosyonlarıyla dönüştürülüp geliştirilmesine yönelik çabanın, dayanakları, yöntemi ve tazammunları açısından dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu, meşru bir zeminden hareket edip etmediğidir. Bu bağlamda, kalam düşüncesi özelinde, birbirleriyle etkileşim halinde olan üç çizginin varlığı göze çarpmaktadır: i. Şemseddîn Eykî (öl. 697/1298), Safiyyüddîn el-Hindî (öl. 715/1315), Şemseddîn İsfahânî (öl. 749/1349), İbn Şerefşah (öl. 715/1315), Tâceddîn Tebrizî (öl. 746/1345), İbn Mübârekşâh (öl. 784/1382'den sonra), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Şemseddîn Bisâtî (öl. 842/1439) gibi düşünürlerce temsil edilen *felsefi teoloji*. ii. Temsilini özellikle Tâceddîn Sübkî (öl. 771/1370) ve o çizgideki düşünürlerde bulan *usûlü'd-dîn'i tesise yönelik teoloji*. iii. İbn Teymiyye'nin (öl. 728/1328) *felsefi kelam eleştirisi*. Râzî ve takipçileri ile birlikte şekillenen birinci tavır, felsefi kelâmın Memlûk topraklarındaki yansımaları temsil etmektedir. Felsefi kelâm projesi hem İbn Sînâci felsefenin imalarını ortaya koyup onunla hesaplaşmayı hem de kalam ilminin felsefi kavram ve kategorilerle dönüştürülmesini içeren iki yönlü bir süreci içeriyordu. Bunun iki yönlü oluşu, Memlûk düşünürleri arasında ikinci ve üçüncü yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açtı. İkinci yaklaşım, felsefi kelâm projesinin dinî düşüncenin temel ilkelerini, hassasiyet ve duyarlılıklarını yok saydığını ileri sürünlere karşı, onun, usûlü'd-dîn'i inşa etmenin bir aracı olduğunu ortaya koymak suretiyle meşruiyetini savunan bir çizgiyi temsil etmektedir. Gerek mantığın bir araç olarak kullanılmasının gerekse felsefi kavram ve şemaların kalam ilmine entegre edilmesi sürecinin, kelâmcılarla filozofları aynı meseleleri tartışabilecek bir zeminde buluşturması, bu tavrın en önemli ve güçlü yönü gibi görünmektedir. Diğer taraftan bu yaklaşımın yüzleşmek zorunda olduğu en önemli sorun, bir düşünce geleneğinin, farklı metafizik ilkelere dayanan bir felsefi dizgiden birtakım kavram ve kategorileri alarak dönüşmesinin onun aslı hüviyetini paradigmatik bir değişime uğratıp uğratmayacağıdır. Üçüncü yaklaşım, kalam düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî ile birlikte geçirdiği dönüşümü düşünsel-tarihsel akışın doğal bir parçası olarak değerlendiren önceki iki görüşe karşıt olarak, bunu, dinî düşüncenin tarih boyunca içerisinde aktığı nehrin yatağını değiştirme çabası olarak gören diğer bir tavrı temsil etmektedir. Bu çalışmanın amacı felsefi kelâmın hangi kanallarla Memlûk coğrafyasına intikal ettiğini tespit ettikten sonra temel tavırları kalam ilminin bilimsel kimliği tartışması bağlamında ortaya koymaktır. Nasıldaki verilerin temelinde yer alan rasyonaliteyi açıklığa kavuşturma arayışını temsil eden bu yaklaşım, kutsal metnin gerçekliğinde ve herkesçe benimsenen inançta tezahür etmiş olan dinî rasyonalitenin kendi kendine yeterliliği fikrine yaslanmaktadır. Bu tavır, herhangi

bir bilimsel-fiziksel teoriden bağımsız, salt naslardan hareketle rasyonel bir teoloji inşa etmenin nasıl mümkün olacağı sorunuyla yüzleşmek durumundadır. Naslardaki verilerin temelinde yer alan rasyonaliteyi açıklığa kavuşturma arayışını temsil eden bu yaklaşım, kutsal metnin gerçekliğinde ve herkesçe benimsenen inançta tezahür etmiş olan dinî rasyonalitenin kendi kendine yeterliliği fikrine yaslanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, Memlûkler, Felsefe, Usûlü'd-dîn, Bilimsel Kimlik.

### Giriş

İslam düşüncesinin on ikinci yüzyıldan sonraki seyrini, İbn Sînâci felsefeyle karşılaşan dinî düşüncenin kendi akacağı yatağı bulma arayışı olarak görmek mümkündür. Bu açıdan bakıldığında bir taraftan Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) gerek İbn Sînâci düşüncesinin imalarını açığa çıkarmaya gerekse kelam ilmine felsefi bir hüviyet kazandırmaya yönelik çabaları, diğer taraftan İbn Arabî'nin (öl. 638/1240) teori ve yöntem açısından meşşâî ve kelamî düşünceye yönelttiği eleştiriler, dinî düşüncenin o dönemdeki krizini aşmaya yönelik arayışları temsil etmektedir. 13.-15. yüzyıllar arasındaki zaman diliminde özellikle Şam-Mısır havzasında hâkimiyet kuran Memlûkler, söz konusu arayışların dinî düşüncenin hassasiyetleri ve duyarlılıkları açısından test edilip tartışıldığı bir süreçte tarih sahnesinde kendisine yer bulmuştur. Kelam ilminin Gazzâlî (öl. 505/1111) ve Râzî ile tasavvufun da İbn Arabî ile geçirdiği dönüşümün bir bütün olarak dinî düşünce açısından nasıl değerlendirileceği hususu Memlûkler dönemi bilginlerinin zihnini meşgul etmiş ve farklı yaklaşımları beraberinde getirmiştir.

Bu tabloda kelam düşüncesi açısından cevaplanmayı bekleyen soru şudur: Kelam ilmini İbn Sînâ metafiziğinin temel kavram ve nosyonlarıyla dönüştürüp geliştirme çabası, ilkeler ve yöntem açısından dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu, meşru bir zeminden hareket etmekte midir? Kelam ilminin Gazzâlî ve Râzî ile birlikte içine girdiği süreci *kelamın felsefleşmesi* ya da *felsefi kelam* olarak adlandırmak ancak bu terkiplerdeki *felsefe* sözcüğünü daha hususi bir anlamda kullanmakla mümkündür. Aksi halde *felsefi teoloji* ifadesinin neden sadece Gazzâlî ve Râzî sonrası kelamî düşünce için kullanıldığı sorusu boşlukta kalacaktır. Bu durum *rasyonel/spekülatif teoloji* ifadesini *inanç esaslarının aklı açıdan temellendirilmesi* anlamında tevil yöntemini kullanan bütün kelam düşünce ekollerinin ortak faaliyeti, *felsefi teolojiyi* ise daha dar anlamda *kelam ilminin Gazzâlî ve Râzî sonrasında İbn Sînâci kavram ve nosyonlarla dönüştürülüp geliştirilmesi* olarak anlamayı zorunlu hale getirir.

Memlûklere dair yapılan çalışmaları değerlendirdiği *Theology, Politics, Society: the missing link* başlıklı yazısında teolojiyi eksik halka olarak nitelendiren Caterina Bori, bu kavram ile Tanrı hakkında düşünce ve bilgi üreten, model ortaya koyan nazarî düşünce geleneklerinin tamamına referansta bulunmaktadır. Buna göre Memlûk çalışmalarında sosyal tarihçilikle nazarî düşünce geleneklerine dair uzmanlığın bir arada bulunmaması, genelde nazarî düşüncenin özelde kelam düşüncesinin Memlûk topraklarındaki yerine dair daha sağlıklı değerlendirmeler yapılmasının önünde engel teşkil etmektedir. Bunun kaynağında, Gazzâlî ve Râzî sonrasında üretilen nazarî-felsefi birikimin incelenmeye değer olmadığı fikrinin İslam düşünce tarihine dair modern dönemde yazılan eserlerde kendisine yer bulması, dile ve Yunan felsefe geleneğine dair bilgisi olan, felsefi teoloji üzerine çalışan, sıradan tipik bir ilimler tarihçisinin karmaşık felsefi tartışmaların doktriner açıdan ne anlama geldiğine dair bir bilgiye sahip olmaması, metafizik meselelerin ele alındığı oldukça soyut bir literatür üzerine eğiliminin zorluğu ve sıkıntıları yer almaktadır.<sup>1</sup>

Memlûk topraklarında kelam ilminin alımlanışıyla ilgili bütünlüklü bir çalışma mevcut değildir. İbn Teymiyye, İbn Kayyim (öl. 751/1350) gibi düşünürler özelinde yapılan çalışmalar arasında kelam ilmi ve meseleleriyle irtibatlı olanlar vardır. Sözelimi "İbn Teymiyye'nin

<sup>1</sup> Caterina Bori, "Theology, Politics, Society: the missing link. Studying Religion in the Mamlûk Period", *Ubi sumus? Quo vademus? Mamlûk Studies States of the Art*, ed. Stephan Comermann (Germany: Bonn University Press, 2013), 62, 66.

Râzî Algısı ve İzdüşümleri”<sup>2</sup>, “Ehl-i Hadis’in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”<sup>3</sup> başlıklı makaleler bu kategoridedir. Yine Abdelkadr al-Ghouz’un Şemseddîn İsfahânî (öl. 749/1349) ile ilgili çalışması<sup>4</sup> da bu bağlamda zikredilebilir. Fakat kelam ilminin bilimsel kimliğine ilişkin tartışmaları ve temel tavırları Memlûkler dönemi özelinde incelemeye yönelik bir çaba, Râzî ile birlikte ortaya çıkan yeni durumun Memlûk topraklarında nasıl alımlandığını ve algılandığını ortaya koymayı taahhüt etmelidir. Bunu yerine getirme amacını taşıyan çalışmamızda öncelikle felsefi kelamın hangi kanallar vasıtasıyla bu coğrafyaya intikal ettiği ortaya konulacaktır.<sup>5</sup> Ardından bu birikimi *usûlü’l-dîn*’i tesise yönelik projenin bir parçası olarak değerlendiren yaklaşım, son olarak da İbn Sînâcî kavram ve şemaları kelam ilmine entegre etme çabasının onun aslı hüviyetini bozduğu ve bunun dinî düşüncenin temel ilkelerini, hassasiyet ve duyarlılıklarını hiçe sayan bir takım sonuçlara yol açtığı iddiası ele alınacaktır.

### 1. Felsefi Teolojinin Memlûk Topraklarına İntikali

Fatımîler’in aksine Eyyubî ve Memlûk hâkimiyetindeki Suriye ve Mısır coğrafyasında felsefi ilimlerin pek rağbet görmediğine ilişkin yaygın bir kanaatin var olduğu görülmektedir.<sup>6</sup> Buna göre Memlûkler dönemi bilginlerinin büyük bir kısmı, İslam düşüncesini Helenistik felsefenin izlerinden, agnostisizmden, sonuçsuz teolojik tartışmalardan, felsefi mistisizmden arındırma çabası içerisinde olmuştur. Zira o dönemde bu fikirler İslam kültür ve düşüncesinin bütün alanlarına nüfuz etmişti.<sup>7</sup> Memlûk topraklarında felsefi kelamın temsilcisi olan ve bu çerçevede eser veren âlimlerin çoğunun Bağdat, Tebriz, Şiraz, İsfahan, Belh, Merv, Konya gibi şehirlerden beslendiği<sup>8</sup> dikkate alındığında, felsefi kelamın Memlûkler döneminde etkin ve baskın çizgiyi temsil etmediği söylenebilir. Kemâledîn el-Merâğî (öl. 732/1333’ten sonra) ile İbn Dakîkul’îd (öl. 702/1302) arasında geçen bir konuşma, Memlûk topraklarında felsefi kelam faaliyetinin görece azlığı ile vahdet-i vücud düşüncesinin etkisini birbirleriyle kıyaslamaya imkan sağlamaktadır. Anlatıldığına göre İbn Dakîkul’îd Merâğî’ye “Sizin topraklarınıza küffârın girmesinin sebebi orada felsefenin yaygınlaşması, orada yaşayanların şeriata, kitap ve sünnete az önem vermeleridir” dediğinde, Merâğî buna “sizin topraklarınızda bundan daha kötüsü vardır ki o da panteizm (*ittihâdiyye*) görüşüdür” şeklinde karşılık vermiştir.<sup>9</sup> Buna benzer birtakım örnekler, Memlûk topraklarında felsefe, mantık gibi akli ilimlerin dinî ilim-

<sup>2</sup> Fatih İbiş, İbn “Teymiyye’nin Razi Algısı ve İzdüşümleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dârulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 57-86.

<sup>3</sup> Faruk Sancar, “Ehl-i Hadis’in Kelâmî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye’nin Râzî’ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2015), 223-244.

<sup>4</sup> Abdelkader al-Ghouz, *Brokers of Islamic Philosophy in Mamlûk Egypt: Shams al-Dîn Mahmûd b. ‘Abd ar-Rahmân al-İsfahânî as a Case Study in the Transmission of Philosophical Knowledge through Commentary Writing*, (Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg, 2015).

<sup>5</sup> Bu kısımda amacımız felsefi kelamın mahiyetini ya da niteliklerini ortaya koymak değil, Memlûk topraklarına hangi kanallarla intikal ettiğini tespit etmektir. Felsefi kelamın mahiyeti için bk. Eşref Altaş, Felsefi Kelam’ın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelâmında Mezc ve Telfiki Tedâhülü Nasıl Anlamalı” *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019), 35-54.

<sup>6</sup> Jonathan Berkey, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo* (New Jersey: Princeton University Press, 1992), 13; Muhammed Zağlûl Sellâm, *el-Edeb fi’l-‘asri’l-Memlûki* (Mısır: Dâru’l-Maârif, 1971), 159.

<sup>7</sup> Faris al-Ahmad, *Corruptions Imitations and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya’s Polemics* (Newyork: The City University of Newyork, The Graduate Faculty of Middle Eastern Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 4. Burada *Helenistik felsefe* ile meşşâî felsefeye, *felsefi mistisizm* ile de vahdet-i vücud düşüncesine atf yapıldığı açıktır.

<sup>8</sup> Bori, “Theology, Politics, Society: the missing link”, 64.

<sup>9</sup> Süyûtî, *el-Hâvî li’l-fetâvî fi’l-fikh ve ‘ulûmî’t-tefsîr ve’l-hadis ve’l-usûl ve’n-nahv ve’l-i-râb ve sâiri’l-fünûn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 2/127.

## 1064 | Murat Kaş. Kalam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

lere kıyasla yüksek öğrenimin oldukça önemsiz bir parçası olarak görüldüğü iddiasını destekler mahiyettedir. Fakat bu durumu, felsefi tartışmaların ve meselelerin dinî düşünce gelenekleri içerisinde üretilen metinler ve kanallar aracılığıyla aktarılmış olabileceği seçeneğiyle açıklama imkanı bir tarafa, söz konusu iddianın kabulü halinde bile bu tablo, gerek Râzî sonrası oluşan yeni dilin felsefi kelimelerin kullandığı dile yansıtacak ölçüde derin bir etkiye sahip olduğu gerekse dinî ilimlerin bu yeni dil tarafından dönüştürülmüş olduğu gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Ayrıca Râzî sonrası oluşan felsefi kelimelerin faaliyetine yönelik eleştiriler ve mevcut birikimi bu eleştiriler karşısında dinî düşüncenin meşru sınırları içerisinde değerlendirme çabaları, felsefi kelamın yaygınlığını olmasa da, etkisini ve nüfuzunu göstermektedir. Diğer taraftan henüz yeterince çalışılmamış olan Memlûkler dönemi ilmi mirası bütün yönleriyle ortaya konulmadığı sürece, akli ve felsefi ilimlerin bu birikim içerisindeki yerine ilişkin her yargı, projeksiyonu sadece seçilmiş belirli anektodlara ve fragmanlara, siyasi-tarihsel olaylara tutmak suretiyle yapılmış bir genelleme olmaktan öteye geçemeyecektir.

Moğolların on üçüncü yüzyılın başında Müslümanların hâkimiyeti altındaki Mâverâünnehir'den Horasan'a, Hârizm'den Anadolu'ya yayılan bölgede küresel ölçekte gerçekleştirildikleri yıkım ve tahribatın, dünya tarihinin tanık olduğu önemli olaylar arasında yerini aldığı kuşku yoktur. Bu istilalar, İslam düşünce tarihinin İbn Sînâ'dan sonraki seyrini belirlemekle kalmayıp, Gazzâlî'nin meşşâî felsefeye olan hesaplaşmasının miras bıraktığı açmazları ve problemleri sorunsal haline getiren iki büyük düşünürün, Râzî'nin ve Muhyiddîn İbn Arabî'nin görüşlerinin ilim dünyasının dikkatine ilk olarak sunulmasıyla aynı zaman dilimine tekabül etmektedir. Bu, onların inşa ettiği kelamî ve tasavvufî metafiziğin etkisinin ulema sirkülasyonuna bağlı olarak birtakım kanallarla İslam coğrafyasının çeşitli bölgelerine daha hızlı yayılmasında önemli bir rol oynamıştır.<sup>10</sup> Gazzâlî'nin meşşâî felsefeye yönelik eleştirel okumalarının izini süren Râzî'nin dil, tertip ve içerik açısından kelam düşüncesinde meydana getirdiği dönüşümün hem doğrudan kendi talebeleri hem de Kâdî Beyzâvî (öl. 691/1292), Nasîruddîn Tûsî (öl. 672/1274), Adududîn el-Îcî (öl. 756/1355), Seyyid Şerîf Cürçânî (öl. 816/1413) gibi düşünürler kanalıyla bütün bir coğrafyaya taşındığı görülmektedir. Onun kelam disiplinine kazandırdığı yeni yapı, özellikle Horasan'ın 1220'de Moğollar tarafından işgal edilmesinin ardından öğrencileri aracılığıyla İslam topraklarının dört bir tarafına yayıldı.<sup>11</sup>

Fahreddîn er-Râzî'nin öğrencilerinden Şemseddîn el-Hu'î<sup>12</sup> (öl. 637/1240) ve Kutbuddîn el-Mısırî'den (öl. 618/1221) ders almış olan<sup>13</sup> oğlu Şihabuddin el-Hûî (öl. 693/1294) Râzî'nin ortaya koyduğu birikimi gerek babası gerekse Kutbuddîn el-Mısırî kanalıyla Memlûk coğrafyasına taşımıştır. İran'ın kuzeybatısındaki Hoy şehriden Şam'a göç eden Şemseddîn

<sup>10</sup> Jonathan Berkey Moğollar'ın 1258'de Bağdat'ı işgal ve tahribiyle başlayıp on üçüncü yüzyılın ortalarından itibaren Suriye'nin de art arda maruz kaldığı yıkıcı istilalar sebebiyle Kâhire'nin âlimlerin ve mültecilerin sığınağı olduğunu söylerken bu olguya işaret etmektedir. bk. *Transmission of Knowledge*, 9.

<sup>11</sup> İbnü'l-İbrî, *Târîhu muhtasarî'd-düvel*, nşr. Muhammed Ali Baydun (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 223. Râzî'nin sonraki sürece etkisi ve bu etkisinin talebeleri aracılığıyla yayılması hususuyla ilgili olarak bk. Müstakim Arıcı, "İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2013), 167-202; Gerhard Endress, "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East", *Arabic Theology Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard Frank*, ed. James E. Montgomery (Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006), 397-422.

<sup>12</sup> Zehebî onu nazarî yönü güçlü bir kelimci olmakla nitelemektedir. bk. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1996), 23/64-65; a.m. *Târîhu'l-İslâm ve ve-feyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997), 43/216.

<sup>13</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 44/397; İbn Hacer el-Askânî, *Ref'u'l-isr'an kudâti Mısır*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 324.

el-Hu'f'den el-Mu'în el-Kureşî (ö. 663/1265), Cemâl İbnü's-Sâbü'nî (ö. 671/1273) gibi Memlûk âlimleri ders almıştır. Oğlu Şihabuddin el-Hûf de, İbn Teymiyye ile yaptıkları tartışma ve münazaralarla ön plana çıkan İbnü'l-Vekîl (ö. 716/1317) ve İbnü'z-Zemlekânî (ö. 727/1327) gibi âlimlerin yanında Birzâli (ö. 739/1339) gibi düşünürlerin yetişmesinde de pay sahibidir.<sup>14</sup>

Tebriz'de doğmakla birlikte ömrünün büyük bir kısmını Şam ve Kerek'te geçiren, Râzî'nin önde gelen takipçisi olarak anılan<sup>15</sup> Hüsrevşâhî'den (öl. 652/1254) Şihabuddin el-Karâfî (684/1285), İbn Abdürrahim (ö. 696/1296) Alemüddin el-İrâkî (ö. 704/1305), Zeynüddin İbnü'l-Murâhhil (ö. 691/1292)<sup>16</sup> hıristiyan tabib İbnü'l-Kif Yakub b. İshâk (ö. 685/1286)<sup>17</sup>, Ahmed b. Yusuf el-Fihri el-Lebbî (ö. 691/1292)<sup>18</sup> gibi Memlûk düşünürleri ders almıştır. Yine Râzî'nin, münazara konusunda maharetli olduğu söylenen<sup>19</sup> öğrencisi Tâceddîn el-Urmevî'nin (öl. 653/1255) öğrenciliğini yapmış olan, Moğolların İsfahan'ı işgal etmesinin (1235-1236) ardından Bağdat'a giden, daha sonra gittiği Anadolu'da Esîrüddîn el-Ebherî'den (öl. 663/1265) ders alan, Halep ve Şam'ın ardından Kâhire'ye yerleşen<sup>20</sup> Muhammed b. Mahmud Şemseddîn el-İsfahânî'nin (688/1289) İbn Dakikul'îd, Nureddin İbrahim el-İsnâî (ö. 721/1321), Tâceddîn el-Bârinbârî (ö. 727/1327) gibi Memlûk düşünürlerinin yetişmesinde payı vardır.

Fahreddîn er-Râzî'nin bıraktığı mirası Kemaleddîn İbn Yunus (öl. 639/1242) ve Efdalüddin el-Hunecî (öl. 646/1248) kanalıyla tevarüs etmiş olan Sirâceddin el-Urmevî'den (öl. 682/1283) aklî ilimleri tahsil eden Safiyyüddîn el-Hindî, bu kanaldan gelen felsefî-kelamî birikimi Memlûk coğrafyasına taşıyan önemli bir isimdir.<sup>21</sup> Tâceddîn Sübkî ondan 'kelamcılarının önderi' (imâmü'l-mütekellimîn) olarak söz etmekte,<sup>22</sup> İbn Habîb (ö. 779/1377) onun kelam ilminde yetkin olduğunu söylemektedir.<sup>23</sup> Delhi'de doğan Hindî, Yemen ve Mekke'de geçirdiği kısa sürenin ardından Mısır'da dört yıl kalmış, Antakya üzerinden Anadolu'ya geçerek beş yıl

<sup>14</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâut-Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyau't-Türasi'l-Arabî, 2000), 2/98; Süyûtî, *Buğyetü'l-vuât fi tabakâtü'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964), 1/23.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *el-Red' ale'l-mantıkıyyîn*, thk. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005), 372.

<sup>16</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, nşr. Hafız Abdülhalim Han (Haydarabad: Dairatü'l-Maarifl-Osmaniyye, 1979), 2/170-171, 190, 218. Bu dört düşünürün aynı zamanda İbn Abdüsselam'ın da öğrencisi olmaları, Hüsrevşâhî ile İbn Abdüsselam arasındaki irtibatı da göstermektedir. Safedî Karâfî'nin o dönemde aklî ilimlerde üstad olduğunu ifade etmektedir (Safedî, *el-Vâfi*, 2/87.)

<sup>17</sup> İbn Fazlullâh el-Ömerî, *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâlikü'l-emsâr*, thk. Kamil Süleyman el-Cebürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 9/304.

<sup>18</sup> Leblî Hüsrevşâhî'den Fahreddîn er-Râzî'nin *Kitabu'l-Hamsînî* ve *el-Erbâinî* ile *el-Muhassal*'ının bir kısmını okuduğunu söylemektedir. bk. *Fihristü'l-Leblî*, thk. Yasin Yusuf Ayyaş-Avvad Abdurabbih Ebü Zîne (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 123-124. Ayrıca bk. Muhammed Bâkır el-Hansârî, *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâlil-ulemâ ve's-sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyan (Kum: Mektebetü İsmailiyyan, 1391), 1/306.

<sup>19</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/261.

<sup>20</sup> İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7/710.

<sup>21</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Tâceddîn Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am ve mübidü'n-nikam* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986), 76; Safedî, *A'yânü'l-âsr ve a'vânü'n-nasr*, Ali Ebü Zeyd vd. (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır-Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1998), 4/501-505; Safedî, *el-Vâfi*, 3/197; Zehebî, *Mu'cemü's-şühûh: el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Muhammed Habib Hîle (Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1988), 2/216; Bâ Mahreme, *Kılâdetü'n-nahr fi vefeyâti a'yânî'd-dehr*, thk. Bûcum'a Mekkî- Halid Zevvârî (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2008), 6/88-89; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'* (Kâhire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 2/187-188; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/197.

<sup>22</sup> Tâceddîn Sübkî, *Mu'îdü'n-ni'am*, 76.

<sup>23</sup> İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emin (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982), 2/73. İbn Fazlullâh el-Ömerî "Hindî olmasaydı ne Şam'da kelama yer olacaktı ne de ma'külün, karanlığı ortadan kaldıracak bir güneşi doğacaktı" demektedir (*Mesâlikü'l-ebşâr*, 9/206).

## 1066 | Murat Kaş. Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlük ...

Konya'da, beş yıl Sivas'ta, bir yıl Kayseri'de bulunduktan sonra Şam'a geçerek oraya yerleşmiştir. İbn Kayyim el-Cevziyye (751/1350), İbnü'z-Zemlekânî, Necmeddîn İbn Sasrâ (ö. 723/1323) İbnü'l-Vekîl, Şemseddîn Zehebî (ö. 748/1348), Kemaleddîn İbn Hibetullah eş-Şirâzî (ö. 736/1335) gibi düşünürler onun öğrencisi olmuşlardır.<sup>24</sup> Safiyyüddîn el-Hindî'nin adı, Dârüssaâde'de Emir Tenkiz'in (741/1340) huzurunda İbn Teymiyye ile İbnü'z-Zemlekânî ve İbn Sasrâ arasında gerçekleşen ve İbn Teymiyye'nin hapse atılmasıyla sonuçlanan tartışmalarda da geçmektedir.<sup>25</sup>

Rey, Kum, Kâşân ve İsfahan, Bağdat, Hicaz, Şam, Kâhire hattında hayatını geçiren Şemseddîn el-Eykî (Muhammed b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Fârisî)<sup>26</sup> özellikle usulü-din, mantık ve fıkıh usulünde sorunları çözen, içinden çıkılması zor problemleri kolaylıkla halleden düşünürlerden biri olmakla nitelenmektedir.<sup>27</sup> Eykî'nin Salahiye Hankâh'ının şeyhliğini yürüttüğü sıralarda Affüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) ile Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) bu hankâhın misafiri olmuş,<sup>28</sup> Eykî Müeyyüddîn Cendî (ö. 691/1292), Fahreddîn Irakî (ö. 688/1289) ve Saïdüddîn Fergânî (ö. 699/1300) ile birlikte Sadreddîn Konevî'nin sohbetinde bulunmuştur.<sup>29</sup> Celâleddîn Hatîb Kazvîni (ö. 739/1338),<sup>30</sup> İbnü'z-Zemlekânî,<sup>31</sup> Mecdüddîn el-Mursî (ö. 718/1318),<sup>32</sup> Alâeddîn Konevî (ö. 729/1329)<sup>33</sup> Memlük topraklarında Eykî'den ders alan önemli düşünürlerdir.

Felsefi kelamın önde gelen temsilcilerinden Nasreddîn Tusî'yi Memlük topraklarına bağlayan düşünürlerden biri de İbn Şerefşâh'tır. Estarâbad'ta doğan, otuz yaşlarında Merâğa'ya giderek dönemin önemli düşünürü Tûsî'den ders alan, hocasının vefatı üzerine Musul'a yerleşen<sup>34</sup> İbn Şerefşâh Memlük topraklarında birçok öğrencinin yetişmesinde pay sahibidir.<sup>35</sup>

Felsefi-kelamî birikimi Memlük coğrafyasına taşıyan önemli düşünürlerden biri de Şemseddîn İsfahânî'dir (öl. 749/1349). Babasının Kâdî Beyzâvî'nin öğrencilerinden olması,<sup>36</sup>

<sup>24</sup> Safedî, *A'yânü'l-asr*, 4/501-505; Safedî, *el-Vâfi*, 3/197; Zehebî, *Mu'cemüş-şüyûh*, 2/216; Bâ Mahreme, *Kulâdetü'n-nahr*, 6/88-89; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/187-188; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehbe*, 8/197.

<sup>25</sup> Tartışmaların anlatısı için bk. İbnü'd-Devâdârî, *Kenzü'd-dürrer ve câmi'u'l-gurer*, thk. Bernd Ratke (Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1982), 9/133-145; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi fînüni'l-edeb*, thk. İbrahim Şemseddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 32/71-86; İbn Abdülhâdî, *el-Ukûdü'd-dürrîyye fi menâkibi Şeyhilislam Ahmed İbn Teymiyye*, thk. Ebû Musab Talat (Kâhire: el-Farûku'l-Hadîse, 2002), 167-252.

<sup>26</sup> Cezerî, Muhammed b. İbrahim, *Târîhu havâdisi'z-zamân*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998), 1/403-404; Safedî, *A'yânü'l-asr*, 4/351-352; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, 2/191; İbn Habîb el-Halebî, *Tezkiretü'n-nebih*, 1/209; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 52/339-340.

<sup>27</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1988), 13/417; İsnævî, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah el-Cübûrî (Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981), 1/158; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara fi târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Kâhire: Dâru lhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967), 1/543.

<sup>28</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 15/250; Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973), 2/73.

<sup>29</sup> Abdurrahman Camî, *Nefehâtü'l-üns min hadâratil-kuds*, trc. Lamîi Çelebi (İstanbul: y.y.; 1289), 632.

<sup>30</sup> İbn Tolun, *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllîyye kazâe'ş-Şâm*, thk. Salahaddin el-Müncid (Dimaşk: Mecmeu'l-İlmi'l-Arabî, 1956), 87-88.

<sup>31</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 4/151.

<sup>32</sup> Zehebî, *Mu'cemüş-şüyûh: el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 2/418.

<sup>33</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü'ş-Şâfi'iyye*, 2/356-357.

<sup>34</sup> Süyûtî, *Buğyetü'l-vu ât*, 1/521-522; Safedî, *el-Vâfi*, 12/36-37; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi milûki Mısır ve'l-Kâhire* (Kâhire: Vizaretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1929), 9/231; İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine fi a'yânü'l-mietî's-sâmine*, nşr. Muhammed Salim Krenkovî (Haydarabad: y.y., 1348), 2/16; İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih*, 2/70.

<sup>35</sup> İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, 2/16.

<sup>36</sup> Müstakim Arıcı, "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağlarıve Eserleri", *İslam İlim ve Düşünce Geleğinde Kâdî Beyzâvî*, ed. Müstakim Arıcı (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017), 70.



kendisinin Kutbüddîn Şîrâzî'den (öl. 710/1311) ders alması<sup>37</sup> itibarıyla önemli bir yeri olan İsfahânî, Sultan Muhammed Nâsır'ın daveti üzerine 732/1332'de Kâhire'ye gitti. Onun inşa ettirdiği Nâsırıyye medresesi müderrisliğine tayin edildi ve 749/1349'da gerçekleşecek olan büyük salgındaki vefatına kadar geçen on yedi yıllık zaman zarfında bu görevi yürüttü. Öğrencilerinden olan Memlûk dönemi biyografi ve tabakat yazarı İbn Fazlullâh el-Ömerî (öl. 749/1349) onu "bilginin ve hikmetin varisi, zamanın eşsizi, varlığı keşfettiren kişi" olarak nitelendirmektedir.<sup>38</sup> İbn Teymiyye'nin ona son derece hürmet gösterdiği, bir defasında "Susun! Bu topraklara eşi benzeri gelmemiş şu erdemli (fazil) insanı dinleyelim" dediği aktarılmaktadır.<sup>39</sup> İbn Haldûn (öl. 808/1406) ondan *aklı ilimlerin doğudaki önderi (imâmü'l-ma'kûlât fi'l-maşrık)* ifadesiyle söz etmektedir.<sup>40</sup> İsfahânî'nin Tebriz'de yazdığı eserlerle Şam ve Kâhire'de yazdığı eserler karşılaştırıldığında, mantık ve kelam eserlerini daha çok Tebriz'de ve Kâhire'de yazdığı, Şam'da ise ağırlıklı olarak dil ve tefsir ile ilgili eserler yazdığı görülmektedir.<sup>41</sup>

Râzî ekolünün on dördüncü yüzyıldaki en büyük temsilcisi kabul edilen Seyyid Şerif Cürçânî'yi oğlu vasıtasıyla Memlûk coğrafyasına bağlayan önemli düşünürlerden biri Şems-i Şîrvânî olarak anılan Şemseddîn Şîrvânî'dir (öl. 873/1468).<sup>42</sup> Zekerıyyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), Bedreddîn Mâlikî (ö. 870/1465), Semhûdî (ö. 911/1506), Takiyyüddîn el-Hısnî (ö. 829/1426), Necmeddîn İbn Kâdî Aclûn (ö. 876/1472), Şemseddîn el-Cevcerî (ö. 896/1491), Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495), Molla Ali b. Şihâbüddîn el-Kirmânî (?) onun Memlûk topraklarında yetiştirdiği öğrencilerdendir.

Felsefî kelamın iki önemli temsilcisi Seyyid Şerif Cürçânî ve Devvânî'yi Memlûk topraklarına bağlayan önemli düşünürlerden bir de Kutbüddîn es-Safevî el-İcî'dir. (öl. 955/1548). Babası Affüddîn el-İcî (ö. 855/1451), amcası Safıyyüddîn el-İcî (ö. 864/1460) ve amcazadesi Muînüddîn el-İcî (ö. 905/1500) ile birlikte önemli bir ilmi geleneğin parçası olan Kutbüddîn el-İcî'nin babası Affüddîn, Seyyid Şerif'in öğrencilerinden İzzeddin İbrahim el-İcî'den ve Devvânî'den ders aldı.<sup>43</sup> Hind bölgesinde yer alan Gucerat'ta Devvânî'nin öğrencisi Ebu'l-Fazl el-Kazerunî'den<sup>44</sup> *Tavâli*'şerhi ve Devvânî haşiyesiyle birlikte *Tecrid*'i okudu. Başta oğlu Muînüddîn el-İcî olmak üzere İbn Kasım el-Abbâdî (ö. 994/1586),<sup>45</sup> Nureddîn Ali b. Çânim el-Haneî (ö. 1004/1596),<sup>46</sup> Radyyyüddîn İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563)<sup>47</sup> gibi isimlerin yetişmesinde payı olan Kutbüddîn İcî'nin Şam Mısır, Halep, Hind bölgesinden birçok öğrencisi olmuştur.<sup>48</sup>

<sup>37</sup> İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/95.

<sup>38</sup> İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/327; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/298; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/95. Safedî ayrıca onu, "zamanın ruhunu öğreten, kelimcilerin hücceti" diyerek övmektedir. bk. *A'yanü'l-âsr*, 5/400.

<sup>39</sup> İbn Haldûn, *Târîhu İbn Haldûn*, nşr. Halil Şehade-Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000), 5/593.

<sup>40</sup> Safedî, *A'yanü'l-âsr*, 5/403-404; Abdelkader al-Ghouz, *Brokers of Islamic Philosophy in Mamlûk Egypt*, 9, 11.

<sup>41</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 5/245, 5/48, 5/231-232, 10/48-49; Tâceddîn Sübkî, *Ref'u'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*, thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999), 1/220; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mietil-'âşire*, nşr. Muhammed Ali Baydun (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 1/241-242.

<sup>42</sup> Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 9/126; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lamiş-sî'a* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 2009), 7/225; 6/13.

<sup>43</sup> Muhammed Râgıb el-Halebî, *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*, nşr. Muhammed Kemal (Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1989), 5/458.

<sup>44</sup> Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 3/111.

<sup>45</sup> Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, ts.), 3/181.

<sup>46</sup> Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/231.

<sup>47</sup> İbnü'l-Hanbelî (Radyyyüddîn), *Dürrül-habeb fi târihi a'yâni'l-Haleb*, thk. Mahmud Muhammed el-Fâhûrî-Yahya Zekerıyyâ Abbâre (Dimaşk: Mensûrâtü Vizâreti's-Sekâfe, 1972), 1/1045-1056; Necmeddîn Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâire*, 2/230-232; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 10/427.

Bunların dışında İbn Mübârekşah, Ekmeleddîn Bâbertî, Şemseddîn el-Bisatî, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, Alâeddîn el-Bâcî (öl. 714/1314), Alâeddîn Konevî (öl. 729/1329), Nureddîn el-Erdebîlî (öl. 749/1349), Fahreddîn el-Mısırî (öl. 750/1350), Bahaeddîn el-İhmîmî el-Merâğî (öl. 764/1363), Şemseddîn Konevî (öl. 788/1386), Ömer b. Reslân el-Bulkînî (öl. 805/1403), Şeyhzade el-Acemî (öl. /1405), Hasan b. el-Bedr el-Hindî'den (öl. 833/1429), Alâeddîn er-Rûmî (öl. 841/1437), İbnü'l-Hümâm (öl. 861/1457), Haydar er-Rûmî (öl. 854/1450), İbn Kutluboga (öl. 879/1474), Muhyiddîn Kâfiyecî (öl. 879/1474), İbn Kâvân (öl. /1484), İbn Kasım el-Gazzî (öl. 918/1512), Zekeriyâ el-Ensârî (öl. 926/1520), Şemseddîn İbn Tolun (953/1546), Şemseddîn el-Îcî (öl. 985/1577) gibi isimler, Memlûk coğrafyasında farklı derecelerde felsefî kelam birikiminin aktarılmasında rolü olan önemli düşünürlerdir.<sup>49</sup> Felsefî kelam projesinin, felsefî kavram ve nosyonların dönüştürülerek kelama entegre edilmesini ve buna bağlı olarak dinî düşüncenin yeniden şekillendirilip inşa edilmesi çabasını içermesi, onun, usulü'd-din'i inşa etmenin meşru bir aracı olduğu fikrinin vurgulanması ihtiyacını beraberinde getirdi.

## 2. Kelam versus Usulü'd-dîn

Memlûkler'in tarih sahnesine çıkışı, Sühreverdî'nin (öl. 587/1191) Zengi-Artuklu/Eyyubi çekişmesi karşısında aldığı pozisyona ek olarak Fars kültürüne, Helenistik felsefeye ve felsefî mistisizme yönelik atıflarının ulema arasında rahatsızlık oluşturmalarının ardından katline sebep olan hadiseler zincirinin ve felsefî kelam çizgisinin önemli temsilcilerinden olan Âmidî'yi, politik tercihlerinin yanısıra felsefî fikirlerin savunusu ve buna bağlı olarak inanç bozukluğu ithamlarının gölgesinde Bağdat'tan, Şam'a, oradan Kâhire'ye, Kâhire'den Hama'ya, oradan tekrar Şam'a sürükleyen olayların akabinde gerçekleşmiştir.

Gazzâlî'nin ve Fahreddîn er-Râzî'nin kelam ilminde meydana getirmek istedikleri dönüşümün, bir yönden meşşâf-felsefî düşünceyle hesaplaşmayı, diğer taraftan kelam ilmini felsefî kavram ve kategorilerle bilimsel bir disiplin olarak inşa etme çabasını içermesi, dinî düşünceyi duyarlılıkları ve hassasiyetleri konusunda tavizsiz ve sert bir tutum takınan belirli çevrelerde bu faaliyetin kuşkuyla karşılanmasına yol açmıştır. Bu durum bir taraftan mantığa ve felsefî kelamın inşasına karşıt bir akımı, diğer taraftan bu faaliyeti belirli şartlara bağlı olarak meşru kabul eden bir çizgiyi ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan bakıldığında Eyyubiler'in Şam kolu hükümdarı el-Melikü'l-Eşref Musa'nın (öl. 635/1237) 626/1229'da Şam'a hâkim olmasının ardından tefsir, hadis, fıkıh dışında bir ilimle işgal edenlerin, mantıkla ve felsefî ilimlerle (*ulûm-ı evâil*) meşgul olanların ülkeden sürüleceğine dair fermanı,<sup>50</sup> 631/1233'te Âmidî'yi müderrislikten azledip ölümüne kadar göz hapsinde tutması, Eyyubiler'in son döneminde yaşayan İbn Kudâme (öl. 620/1223), İbnüs-Salâh eş-Şehrezûrî (öl. 643/1245) gibi Hanbelî çizgideki düşünürlerin etkinliği, daha sonra İbn Teymiyye ile ivme kazanacak olan bir fikrî hareketin mayasını oluşturmuştur. Diğer taraftan aynı zaman diliminde, mantık ve felsefeyi dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu bir usulü'd-dîn inşa etmenin aracı olarak gören, başlangıçta İbn Abdüsselam'ın (öl. 660/1262) şahsında temsil gücü bulan, sonrasında Şehâbeddîn Karâfî, İbn Dakîkûl'îd, Alâeddîn el-Bâcî (öl. 714/1314), Necmeddîn Tûfî (öl. 716/1316), İbnü'l-Vekîl, İbnü'z-Zemlekânî, Alâeddîn Konevî, Takıyyüddîn Sübkî (öl. 756/1355), Tâceddîn Sübkî, Zekeriyâ el-Ensârî gibi düşünürlerce kabul gören bir tavrın Memlûk topraklarında var olduğunu görüyoruz.

Gazzâlî'nin mantık disiplinini dinî düşüncenin bir parçası haline getirmesi, onun meşruiyetine yönelik genel bir kabulün oluşmasını sağlasa da, mantık, bazen dinî düşüncenin temel kabulleriyle uyuşmayan bir ontolojinin parçası olması gerekçesiyle bazen de inanç ve

<sup>49</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 3/71-72; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 4/292-294; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/41-42; 3/168-169; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab*, 9/213; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 10/131; İbn Tağrîberdî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*, thk. Muhammed Emin Emin (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984), 5/189-195; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 135-136.

<sup>50</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/172.

amel alanında zayıflık ve gevşekliğe sebep olduğu ithamıyla İslam düşünce tarihinin her döneminde eleştiri oklarının hedefi olmaktan kurtulamamıştır. Memlûkler döneminde de bunun örneklerini görmek mümkündür. Sözelimi İbn Kesîr, Efdalüddîn el-Hûnecî'nin filozof ve mantıkçı kimliğinden ve mantıkta yetkin oluşundan söz ettikten sonra "buna rağmen [dinî] pratikler açısından iyi bir yaşantısı olduğunu" söylerken,<sup>51</sup> bu bakışın tipik bir örneğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple bazılarının göre fıkıh eğitiminin bir parçası olarak mantıkla karşılaşma bir tarafa bırakılacak olursa, felsefe, mantık gibi akli ilimler Memlûk topraklarında yüksek dinî eğitimin önemsiz bir parçasını teşkil etmektedir.<sup>52</sup> Ayrıca o dönemde kelimcilerin çoğunun fıkıh imamları olması, tabakat kitaplarında *iki usulü bilmek (ârifin bi'l-asleyn, âlimen bi'l-asleyn, mütedallian bi'l-asleyn)* şeklindeki ifadelerle sıkça rastlanması<sup>53</sup> bunu desteklemektedir. Onların çoğunun mantık, hilaf ve cedel ilmini akıl yürütmenin bir aracı olarak tedris etmesi, mantığın araçsallaştırılması olarak tarif edebileceğimiz bir tavır temsil etmektedir.<sup>54</sup> Safedî'nin, hocası Necmeddîn es-Safedî'den (öl. 723/1323) aktardığı şu ifadeler de mantığın fıkıh ve kelam eğitimi için araçsallaştırılmasının diğer bir örneğini teşkil etmektedir:

İbnü'z-Zemlekânî'ye mantıkla aşırı ilgilendiğini söylediğimde bana şöyle dedi: "Şam'daki öğrencilik zamanlarımda Efşencî diye bilinen bir adam vardı. Ben ders verecek derecede temayüz etmişim. (...) Benden hoşlanmamasına rağmen ona gidip geliyordum. Mantık zaten zor bir ilimdir. Efşencî'nin ifadeleri de anlaşılmaz olunca, ondan daha fazla açıklama beklediğimde ya da açıklık kazanmadığını söylediğimde benden yüz çevirdi. Ben bu durumdan tiksindim ve mantıkla uğraşmayı bıraktım." [İbnü'z-Zemlekânî] buna benzer şeyler söyledi. Ben şöyle derim: Keskin zekası ve isabetli düşünmesi onu [mantıktan] müstağni kılmıştı. O, fıkıh usulünde neye ihtiyaç duyduğunu, mantıkta yer alan ve tasavvur, tasdik, mutabakat, tazammun, iltizam, sonuç veren ve yanlış olan kıyas şekilleri, burhanın maddesini [oluşturan önermeler], mukaddem ve tâlî (ön ve art bileşeni), hulfî kıyas gibi hem fıkıh usulü hem de usulü'd-dîn ile irtibatlı olan hususları çok iyi biliyordu ve bu sayede diğer ilimlere hâkimiyeti vardı. Hûnecî'nin *Keşfü'l-esrâr*'ının karmaşık meselelerine dalması ise ondan istenmiyordu.<sup>55</sup>

Mantığın araçsallaştırılması, hem mantık hem de felsefeyle iştigal etmenin belirli şartlara bağlanması anlamına geliyordu. Tâceddîn Sübkî'nin Farâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların izinden gidenlere yönelik ağır eleştirisinin ve âlimlerden bir kısmının felsefeyle iştigal etmenin haramlığı yönünde hüküm verdiğine yönelik ifadesinin ardından yaptığı şu değerlendirmeye, Memlûk topraklarında felsefe ve mantık eğitimine yönelik söz konusu yaklaşımın ipuçlarını sunmaktadır:

Şerî kuralların kalbinde kök salmadığı, içi Peygamber'in yüceliğiyle dolmayan, Kur'an'ı hıfz etmeyen, hadisçilerin yöntemiyle çok sayıda hadis ezberlemeyen, fıkıh taalluk eden bir hadise meydana geldiğinde kendi ekolü içerisinde fetva verecek, parmakla gösterecek, fakih olarak adlandırılmasını [sağlayacak derecede] fûrû fıkıh bilmeyen kimsenin zihnini felsefeyle meşgul etmesi doğru değildir. Bu mertebeye ulaşan kimse ise ancak filozoflara karşı argüman üretme amacına bağlı olarak felsefeyle iştigal edebilir. Fakat bunun da iki şartı vardır: Birincisi, yanlış, saptırıcı ve ilhada sürükleyen şeylerin rüzgarıyla sarsılmayacak bir düzeye ulaştığından emin olmalıdır. İkincisi, filozofların sözlerini İslam âlimlerinin sözleriyle mezc etmemelidir. Zira onların sözlerinin kelimcilerin sözleriyle karıştırılmasının müslümanlara çok zararı olmuş, müşebbihe ve diğer ayak takımının ithamlarına yol açmıştır. Bu, -Allah onları korumasın- Tûsî ve takipçileri ortaya çıktığından beri olagelen bir şeydir.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13/205.

<sup>52</sup> Berkey, *Transmission of Knowledge*, 13.

<sup>53</sup> Örnek olarak bk. İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/86, 2/263, 3/147; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 51, 90; Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 9/162; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, 1/455, 1/428; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 8/405.

<sup>54</sup> Ahmed Ahmed Bedevî, *el-Hayâtü'l-akliyye fî 'asri'l-hurûbi's-salibiyye bi-Mısır ve's-Şâm* (Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1972), 192.

<sup>55</sup> Safedî, *el-Vâfi*, 4/152.

<sup>56</sup> Sübkî, *Mu'âdün-ni'am*, 64-65.

Şemseddîn İsfahânî'nin (öl. 749/1349), şerî meseleleri gerçek anlamda özümsemedikçe kendisinden felsefe okumak isteyenleri geri çevirdiğine dair sözlerini aktaran<sup>57</sup> Sübkî, yukarıda sunduğu şartların arandığı bir örneklik de sunmuş oluyordu. Fakat diğer taraftan Sübkî, yukarıda yaptığı değerlendirme karşısında, Gazzâlî'nin ve Fahreddîn Razi'nin de felsefî ilimlere daldığı, bunlarla ilgili eserler verdikleri, onları kelamcılarının sözleriyle karıştırdıkları, dolayısıyla onları neden eleştirmedikleri şeklinde yöneltilmesi muhtemel itirazın farkındadır. Ona göre bu değerli iki âlim dinde örnek ve model olma düzeyine erişmedikçe felsefî ilimlerle meşgul olmadılar. Onların seviyesine ulaşan bir kimsenin felsefî kitapları mütalaa etmesi sebebiyle kınanması kesinlikle söz konusu değildir, aksine mükâfat ve ecir elde eder. Sübkî'ye göre kendi zamanında durum böyle değildir. Zira birtakım kimseler fitneye yol açan bu felsefeye kendisini kaptırmış, onun dışında başka bir şeyi bilmeyerek yetişmiş, dolayısıyla âlimlerin sözleriyle inkarcıların sözleri onların zihinlerinde birbirine girmiştir. Ona göre düşük seviyeli bir akılla değerlendirmelerde bulunan, ne Kur'an ne de sünnete başvurmayan, nebevî delillerle yolunu aydınlatmayan bu kimselerin Tusî'den sonra şekillenen müteahhirin kelam kitaplarını incelemelerinden daha büyük bir ziyan söz konusu olamaz.<sup>58</sup>

Memlûklerin son döneminde yaşayan Zekeriyâ el-Ensârî *Luktatu'l-aclân'a* yazdığı şerhte mantık karşısında üç tavrın varlığından söz ederken Sübkî'yi de dâhil ettiği farklı bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre İbnu's-Salâh'a ve Nevevî'ye (öl. 676/1277) nispet edilen birinci yaklaşım açısından felsefe, cerbeze gibi şeyler vasıtasıyla kuşkulara götüren mantıkla iştiğal etmek yasaklanmalıdır. Gazzâlî'ye nispet edilen ikinci yaklaşıma göre, mantık bilmeyenin ilmine güven olamayacağı için onun öğrenilmesi kesinlikle caizdir. Bu yaklaşımda mantık, ilmin ölçütü (miyarı'l-ilm) olarak karşımıza çıkmaktadır. Sübkî'ye nispet edilen üçüncü yaklaşımda ise ancak Kur'an ve sünneti derinlemesine bilen, sağlam bir inanca sahip olan ve fıkıh formasyonu olan bir kimsenin mantıkla ilgilenmesine izin verilmektedir. Bu durumda mantık ile ancak kendinden emin olan ve sağlıklı bir zihne sahip olan kimse iştiğal etmelidir.<sup>59</sup> Ensârî'nin bu değerlendirmesi, Gazzâlî'nin mantığı koşulsuz bir şekilde dinî ilimlerin bir parçası haline getirdiği, Sübkî'nin ise mantık öğrenmeyi belirli koşullara bağladığı şeklinde bir imayı içermektedir. Böyle bir hükmün tartışmalı olduğu açıktır.

Sübkî'nin Gazzâlî, Râzî ve bu çizgide eser verenleri dinî düşüncenin temel ilkeleri ve hassasiyetleriyle uyumlu daire içerisinde yorumlama çabası, sadece İbn Sînâ sonrası süreçte felsefî çizgide eser veren düşünürlerle ilgili değerlendirmelerinde değil, Gazzâlî'den önceki kelam düşünürleriyle ilgili ithamlara verdiği tepkilerde de kendisini hissettirmektedir. Sözgelimi sıradan insanların kelam ilmini öğrenmedikleri takdirde taklitçi olacakları, dolayısıyla mümin sayılamayacaklarına dair İmam Eş'arî'ye (öl. 324/935) nispet edilen sözün bir çarpıtma olduğunu söyleyen Sübkî şöyle devam etmektedir:

Eş'arî, imanın geçerliliği hususunda onların kelam ilmiyle ilgili olarak dile getirdikleri şeyi şart koşmamıştır. Aksine o ve ehl-i kible olan muhakkik düşünürlerin tamamı, herkesin, kulluk edilen yaratıcıyı, O'nun kendi birliğine ve rubûbiyet vasıflarına sahip olmasına yönelik olarak izhar ettiği delillerden hareketle bilmesi gerekir. Bununla kastedilen şey, kelamcılarının kullandıkları cevher, araz gibi kelimeleri kullanmak değildir. Kastedilen şey, marifetullâha götüren akıl yürütme ve istidlalin meydana gelmesidir. Kelamcılar, öğrenme aşamasında olanlara [anlamalarını] kolaylaştırmak ve [meseleleri zihinlerine] yaklaştırmak amacıyla bu kelimeleri kullanmışlardır. Selef-i sâlihîn bu lafızları kullanmasa da onların bilgilerinde bir eksiklik söz konusu değildir. Sonrakiler bu lafızları kullansalar bile, onların bu kullanımları ne doğru yola aykırıdır ne de dinde bir bidat ortaya koymaktır. Nitekim sahabe ve tabiîn [neslinden] sonra gelen fakihler illet, malul, kıyas gibi fikhî kavramları kullandılar, fakat onların bunları kullanmaları bidat olmadığı gibi, selef-in bunları kullanmaması da eksiklik değildir. Sarf, nahiv bilginlerinin, ravilerin, her bir grubun, kendisine özgü [olarak kullandığı] kavramlar açısından durumu da böyledir.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 8/101.

<sup>58</sup> Sübkî, *Mu'âddü'n-ni'am*, 65.

<sup>59</sup> Zekeriyâ el-Ensârî, *Fethu'r-Rahmân Şerhu Luktati'l-aclân*, thk. Adnan Ali b. Şihabuddîn (Ürdün: Dâru'n-Nûru'l-Mübîn, 2013), 167.

<sup>60</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/420.

Sübkî bu pasajda inanç esaslarının belirli bir kavramsal çerçeve kullanılarak sunulmasını fıkıh, hadis ve dil ilimlerinde meydana gelen terminolojik dönüşümle kıyaslamak suretiyle kelam ilminin meşruiyetini savunmaktadır. Bu değerlendirmenin ardından Sübkî, tartışmayı İmam Eş'arî'ye özgü olmaktan çıkarıp genel olarak kelam ilmiyle iştigal etmenin selefin yöntemine aykırı olduğu, dolayısıyla bidat olduğu eleştirisinde bulunanlara karşı, bu tarz sözlerle kendini tatmin etmenin Haşviyye'nin özelliği olduğunu, selef âlimlerinin taklide razı olup akıl yürütme yolunu seçtikleri zannına kapılmanın doğru olmadığını söylemektedir.<sup>61</sup> Sübkî, kendisinden önceki bazı tabakat yazarlarının kelam ilminin felsefeyle aynı şey olduğu düşüncesinden hareketle, kelam ilmiyle ilgilenen birtakım kimseleri itham ettiklerini söylemektedir. Sözgelimi Zehebî'nin tabakat yazarlığını ciddi şekilde eleştiren ve yanlı davrandığını çeşitli örnekler üzerinden ortaya koymaya çalışan Sübkî'ye göre, onun, Memlük dönemi hadisçilerinden Mizzî (öl. 742/1341) hakkında onun usûlü'd-dîn ile bağlantılı olarak sıfatlara dair birtakım tartışmalara girdiğinden söz edip "keşke bunlardan uzak kalsaydı" diyerek hayflanması anlamsız ve boştur. Zira Sübkî'ye göre usûlü'd-dîn ile irtibatlı olan hususlarla ilgilenmek başka, çetrefil akli tartışmalara girmek ise başka bir şeydir.<sup>62</sup>

Kelam ilminin bilimsel kimliğiyle ilgili bu tartışmalara katılan düşünürlerden biri de Necmeddîn Tüfî'dir. O, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin girişinde, bir sorudan hareketle meseleyi dikkatlere sunmaktadır. Buna göre insanların inandıkları dinin birtakım esasları var mıdır? Yoksa temelleri olmayan bir din nasıl olabilir? Eğer bu dinin birtakım esasları varsa, bunlar acaba Râzî ve takipçilerinin eserlerinde mevcut olan esaslar mıdır yoksa onların dışında başka bir şey midir? Eğer bir dinin, dayanması gereken esasları olması gerekiyorsa ve bunlar, onların eserlerinde mevcut olan şeyler ise, o halde neden âlimler usûlü'd-dîn ile ilgilenilmesini eleştiri konusu yapmışlardır? Tüfî bu soruya şöyle cevap vermektedir:

İnsanların [inandıkları] dinin elbette birtakım esasları vardır. Zira esası olmayan bir din salt fîrû'dan ibaret olur ve ona güvenilemez. Usulü'd-dîn, İslam inançlarını konu edinen bir ilimdir. (...) Bu usulü'd-dîn, öncekilerin (selef) kitaplarında yalnız bir şekilde mevcuttur. Soruda kendisine referansta bulunulan [Râzî ve takipçilerinde] olduğu gibi sonrakilerin kitaplarında ise usulü'd-dîn'den olmayan şeylerle karışık olarak (memzûc) mevcuttur. Bu ya felsefi bir itiraza karşı verilen cevapta olduğu gibi zorunlu bir mezc ya da tercihe bağlı bir mezc'dir. Nitekim İmam Fahreddîn [er-Râzî] ve diğerleri, kitaplarının sayısını çoğaltma, onların üstünlüklerine dikkat çekme ya da bunların dışında başka niyetlerle -ki ameller niyetlere göredir, herkese ancak niyetinin karşılığı vardır- feleklere, unsurlara, nefslere dair tartışmalarda olduğu gibi birtakım bağımsız felsefi meseleleri kitaplarına eklemişlerdir. Âlimlerin usulü'd-dîn ile ilgilenilmesine yönelik yergiyse gelince, bu, sınırları belli olmayan ve genelleme içeren bir kuşku üretme çabasıdır. Zira hakkında konuştuğuları ve eser yazdıkları, dinlerinin esasları olan ve kendi benimsedikleri çizgi açısından farz-ı kifâye olduğu hükmünü verdikleri bir ilmi nasıl yerebilirler! Bu, onlar açısından kabul edilemeyecek ve onlardan sadır olması mümkün olmayan bir şeydir. Bu problemi çözmenin yolu *usulü'd-dîn* kavramının ortak bir lafız olduğunu [kabul etmektir]. Buna göre usulü'd-dîn ile bazen İslam inanç esaslarının akli delillerle desteklenmiş şerî deliller vasıtasıyla ortaya konulmasını mevzu bahis edinen ilim kastedilir. Bunu hiç kimse yasaklamamıştır, aksine tevhid ehline göre bu farz-ı kifâyedir. Bazen de usulü'd-dîn ile dinin ne zorunlu ne de tamamlayıcı unsuru olmayıp sadece dışı olan, salt felsefi-kelamî nitelikteki akli hükümleri konu edinen ilim kastedilir. Âlimlerin yergisine konu olan budur ki onlar bunu *kelam* olarak adlandırmışlardır. Dolayısıyla onlardan hiçbirisi asla usulü'd-dîn'i yermemiştir. Onlar çeşitli gerekçelerden hareketle sadece söz konusu kelam ilmini yergi konusu yapmışlardır.<sup>63</sup>

Tüfî bu pasajda öncelikle İslam inanç esaslarının incelenmesine ve sunumuna yönelik temelde iki, ayrıntıda üçlü bir kategorizasyon sunmaktadır:

- 1- İnanç esaslarının felsefi tartışmalardan uzak, yalnız bir şekilde sunulması.
- 2- İnanç esaslarının usulü'd-dîn'e dâhil olmayan şeylerle karışık halde bulunması.

<sup>61</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 3/421.

<sup>62</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 10/399-400.

<sup>63</sup> Necmeddîn Tüfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*, thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb (Kâhire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002), 1/206-208.

### **1072 | Murat Kaş. Kalam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...**

a) İnanç esaslarının sunumunda bir itiraza ya da eleştiriye bağlı olarak zorlayıcı sebeplerden dolayı felsefi tartışmalara girilmesi.

b) Herhangi bir mücbir sebep olmaksızın müstakil felsefi tartışmalara ve konulara yer verilmesi.

Bu kategorilerin hepsini *usûlü'd-dîn* başlığı altında değerlendiren Tûfî, müşterek bir lafız olarak kullanıldığını söylediği bu kavrama dair iki tanım vermektedir:

- İslam inanç esaslarının akli delillerle desteklenmiş şerî deliller vasıtasıyla serimlenmesini konu edinen ilim.

- Dinin ne zorunlu ne de tamamlayıcı unsuru olmayıp saded dışı olan, salt felsefi-kelamî nitelikteki akli hükümleri konu edinen ilim.

Tûfî, selef âlimlerinin ikinci tanımdaki anlamıyla usûlü'd-dîn'i kelim olarak isimlendirip yerdiklerini ifade etmektedir. O üçlü kategorizasyonda yer alan birinci seçenekle mütekaddimîn, ikinci seçenekle Râzî sonrası müteahhirîn döneme referansta bulunmaktadır. Dikkat edilecek olursa onun usûlü'd-dîn'e dair ikinci tanımı, a ve b kısımlarını kapsayacak şekilde ikinci seçenekle örtüşmektedir. Zira Râzî ve onunla aynı çizgide yer alan düşünürlerin eserlerinde hem inanç esaslarının sunumunda bir itiraza ya da eleştiriye bağlı olarak felsefi tartışmalara girilmiş hem de herhangi bir mücbir sebep olmaksızın müstakil felsefi tartışmalara ve konulara yer verilmiştir. Bu durumda söz konusu düşünürlerin bu kategoriye dâhil olan eserleri, usûlü'd-dîn'in yergiyeye konu olan kısmında yer almış olmaktadır. Fakat Tûfî'nin, onların, müstakil felsefi meselelere *kitaplarının sayısını çoğaltma, üstünlüklerine dikkat çekme amacıyla yer verdiklerine* inanmak istemesi, bu düşünürlerin nazarî faaliyetlerini dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyumlu bir daire içerisinde değerlendirmeyi tercih ettiğini göstermektedir.

Mantiğin araçsallaştırılması, felsefi kavram ve şemaların kelim ilmine entegre edilmesi, kelamcılarla filozofları aynı meseleleri tartışabilecek bir zeminde buluşturması açısından önemli bir role sahiptir. İşte Sübkî, Tûfî ve bu çizgide yer alan düşünürler bunu usûlü'd-dîn'i tesis etmenin bir aracı olarak meşrulaştırmışlardır. Bunu sorgulayan düşünürlere göre ise, söz konusu araçsallaştırma ve entegrasyon dinî düşüncenin dayandığı temel ilkeleri ve duyarlılıkları yok etmektedir. Bu iddianın, Memlûk dönemi düşünürleri içerisindeki en güçlü temsilcisi İbn Teymiyye ekseninde incelenmesi, bir sonraki bölümün konusunu oluşturmaktadır.

### **3. Felsefi Kalam Eleştirisi**

Gazzâlî'nin meşşâi felsefeyle olan hesaplaşmasının ardından kelim düşüncesinin Fahrreddîn er-Râzî ile birlikte geçirdiği dönüşümü düşünsel-tarihsel akışın doğal bir parçası olarak değerlendiren görüşe karşıt olarak, bunu, dinî düşüncenin tarih boyunca içerisinde aktığı nehrin yatağını değiştirme çabası olarak gören diğer bir yaklaşımın varlığına Memlûk coğrafyasında tanık oluyoruz. Başta İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye olmak üzere İmâdüddîn el-Vâsitî (öl. 711/1311), İbn Receb (öl. 795/1393), Şihâbüddîn İbn Mürrî (öl. 725/1325), el-Mizzî (öl. 742/1341), Şemseddîn İbn Müflih (öl. 763/1362), İbn Abdülhâdî (öl. 744/1343), Şemseddîn Zehebî (öl. 748/1348) gibi Memlûk düşünürleri tarafından farklı tonlarıyla temsil edilen bu tavrın karakteristik özelliği, müteahhirîn dönem felsefi kelamının dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyuşmadığı fikrine yaslanmasıdır. Felsefi kelim eleştirisinin izini Memlûkler döneminde bu yaklaşımı benimseyen bütün düşünürler üzerinden sürmenin müstakil bir çalışmayı gerektirdiği açıktır. Buna bağlı olarak söz konusu tavrı, temsil gücü yüksek düşünürlerden İbn Teymiyye ekseninde ortaya konulacaktır. Felsefi kelim çizgisinde yer alan ya da onu usûlü'd-dîn'i inşa etmenin bir aracı olarak gören Safiyyüddîn el-Hindî,

İbnü'l-Vekîl, İbnü'z-Zemlekânî gibi düşünürlerle birtakım kelamî meselelere dair tartışmalarına da kayıtlarda yer verilen<sup>64</sup> İbn Teymiyye'nin, felsefî kelam projesini çeşitli boyutlarıyla eleştiren en önemli Memlûk düşünürü olma vasfına sahip olduğu söylenebilir.

Bu yaklaşıma göre Gazzâlî'nin, Râzî'nin ve diğer müteahhirin kelamcılarının meşşâî felsefeye yönelik çözümlene ve eleştirileri ne denli güçlü olursa olsun, inanç esaslarının İbn Sînâcî kavram, kategori ve şemalarla temellendirilmeye çalışıldığı bir teolojik faaliyetten dinî düşüncenin aslı ilkeleriyle çelişen bir yapının ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu tavrın diğer bir özelliği felsefî kelam faaliyetini, düşünürlerin hayatının belirli bir dönemle sınırlandırma gayretidir.<sup>65</sup> Sorunu inanç esaslarının açıklanması ve temellendirilmesi vazifesi kendisine tevdi edilen bir ilmin hiç ilgilenmemesi gereken spekülâtif meselelerle uğraşması olarak gördüğümüzde, böyle bir bakış açısı, Gazzâlî öncesi kelam düşüncesini de problemlili hale getirecektir. Zira sözgelimi Ebu'l-Hüzeyl (öl. 235/849), Nazzâm (öl. 231/845), Câhız (öl. 255/869), Muammer b. Abbâd (öl. 215/830) gibi Mu'tezilî düşünürlerin gündeminde, İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) *Mücerredü'l-Makâlât*'ında ya da Cüveynî'nin *es-Sâmi*'inde atom, cisim, araz, hareket, mekan, oluş, varlık, birlik, yokluk vb. hususların azımsanmayacak bir yer işgal ettiğini dikkate aldığımızda, ilk dönem Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılarının spekülâtif teolojinin en incelikli örneklerini sunduklarını açık bir şekilde görürüz. Bu açıdan bakıldığında İbn Teymiyye'nin sadece Gazzâlî sonrası kelam düşüncesini değil, klasik Eş'arîliği ve erken dönem Mu'tezile kelamcılarını da benzer gerekçelerle eleştirdiğini görüyoruz.

Kelamcılarını amelsiz bilginin, sufilere bilgisiz amelin temsilcileri olarak gören<sup>66</sup> İbn Teymiyye'ye göre sahabe ve tabîin döneminden uzaklaştıkça tevhid, iman, akıl ve irfana dair yetkinlikte kademeli bir azalmanın var olduğu görülmektedir.<sup>67</sup> Bu bağlamda o, selef uleması, İbn Küllâb (öl. 240/854), Eş'arî, Bâkullânî, Cüveynî, Âmidî ve Râzî şeklinde bir sıralama yapmak suretiyle peygamber ve sahabede var olan bütüncül hakikat bilgisinin her nesilde bir öncekine kıyasla daha fazla parçalanmak suretiyle saflığını yitirip bozulduğunu düşünmektedir.<sup>68</sup> İbn Teymiyye'nin aşağıdaki ifadeleri onun bu düşüncesinin *usûlü'd-din* kavramına tatbiki olarak okunabilir:

Bazıları haberî söz, hüküm, inanç ve bilgiyi -her ne kadar amaç ve ıstılahlar açısından değişse de- *ilmü'l-usûl*, *usûlü'd-din*, *kelam ilmi*, *el-fikhu'l-ekber* ve bunun gibi birbirine yakın isimlerle adlandırdılar. [İnşâî olan] diğer [söz] türüne ise *ilmü'l-fürû*, *fürûu'd-din*, *fikh* ve *şeriat ilmi* gibi isimler verdiler. Sonraki kelamcılarının ve fakihlerin çoğunun ıstılahî kullanımı budur. Bazıları ise ister bilgi ister amelle ilgili olsun, ister birinci kısımla ister diğer kısımla ilgili olsun *usûlü'd-din* [ifadesini] neshe ve değişime konu olmayan, şeriatların üzerinde görüş birliği ettiği her şeyin adı olarak kullandılar. Dahası Allah'a şirksiz kulluk etme, onu sevme, ondan hasyet duyma ve buna benzer şeyleri de *usûlü'd-din*'den saydılar. İnançla ilgili [ayrıntıda yer alan] bazı hususlara dair önermeler dinin *fürû* kısmına ait kılıp 'şeriat' kelimesinin [temel] inanç esaslarını (akâid), amelleri ve bunun gibi şeyleri içerecek şekilde kullanılması da mümkündür. Hadis ve tasavvuf ehli daha çok bu terminolojiyi kullanmıştır. Müctehid imamlar ve bir grup kelamcı da bu şekilde kullanmıştır.<sup>69</sup>

İbn Teymiyye haberî ve inşâî kategorilerle insandan bağımsız varlık alanı ile insan iradesiyle meydana gelen varlık alanını kastetmektedir. Birincisi Tanrı-insan-evren arasındaki

<sup>64</sup> bk. 25 numaralı dipnot.

<sup>65</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, thk. Enver el-Bâz-Amir el-Cezzâr (Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2005), 4/47-48; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 21/501. İbn Teymiyye'nin bu yaklaşımı Râzî üzerinden nasıl geliştirdiğine dair bir çalışma için bk. Fatih İbiş, İbn "Teymiyye'nin Razi Algısı ve İzdüşümleri", 57-86. Bu çerçevede Cüveynî ile ilgili iddiaları değerlendiren Tâceddîn Sübkî ona bu bağlamda nispet edilen sözlerin bir çarpıtma olduğu kanaatinde. bk. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 5/186-187.

<sup>66</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2/31.

<sup>67</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslamiyye, 1986), 3/294.

<sup>68</sup> İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3/293.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 19/74. İbn Teymiyye *şer'î ilim* kavramını açıklarken de benzer bir yaklaşım sergilemektedir. bk. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 19/165-168.

## 1074 | Murat Kaş. Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...

ilişkinin soruşturmaya konu edilmesiyle ulaşılan tasavvurları ve inançları ifade ederken, ikincisi insanın fiilleriyle varlık kazanan pratik düzlemi ifade etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre müteahhirin dönemi düşünürleri nazarî felsefenin mukabili olarak görebileceğimiz ilk kısmı usûlü'd-dîn ve kelam ilmi, ikinci kısmı ise fıkıh ilmi olarak adlandırmışlardır. O bu durumda usûlü'd-dîn kavramının inanca ilişkin teorik çerçeveye sınırlandırıldığını söylemektedir. İbn Teymiyye, kendisini de içerisinde konumlandığı ikinci grubun, usûlü'd-dîn kavramını inanç ve ameli, hatta ahlaki bir bütün olarak içerecek şekilde kullandığına işaret etmektedir. İbn Teymiyye'ye göre kelamcılar, karşı karşıya oldukları felsefî birikimi kuşatamadıkları için, bir sonraki kuşağın hesabı verilmemiş bir şekilde hep bir öncekinden tevarüs ettiği düşünce ve fikirler, bir süre sonra kainatın gerçek resmini ve mutlak hakikati temsil eden teorilere dönüşmüştür. Ona göre filozofların belirli ilkelerden hareketle kurguladıkları sistemin, saf aklın ulaşması gereken ve aksi alınmayacak zorunlu bilgileri içerdiği algısı, sarîh aklın ilahî öğretiyle çatışmadığı fikrine şüpheyile yaklaşılmasına yol açacaktır:

Aklî meselelerde derinleşmiş olup apaçık bilgilerle şüpheli olanları birbirinden ayıran kimse açısından sarîh aklın peygamberin getirdikleriyle en uyumlu şey olduğu açıktır. Kişinin buna dair bilgisi derinleştiçe peygambere olan muvafakati da artar. Fakat bu durum şununla birlikte kuşku hale geldi: Aritmetik, tıp gibi [matematik] ve doğa bilimlerinde ya da sözgelimi fıkıh gibi dinî ilimlerde zekalarıyla sıvırlmış olan bir grup, bu ilimlerdeki kadar uzman olmadıkları metafizik meselelere -ki bunlar en önemli konular ve ulaşılacak istenen en üst şeylerdir- kendilerince eğildiler. Birtakım uzun, karmaşık sözlerle bunlara dair bazı görüşler ileri sürdüler. Muhtemelen bunlar hakkında konuşan âlimler onların sözlerinin özünü kavrayamadılar. Dolayısıyla âlimlerden bunları tahkik etmeleri istenildiğinde, kendilerinden öncekileri taklide başurmaktan başka bir yapacak bir şeyleri yoktu. Bu [durum], Yunan mantığında, onların metafiziklerinde, bu ümmetin kelamcılarının sözlerinde mevcuttur. Sözgelimi [filozoflar] gürhunun başı Aristoteles bir şey, onun emsali olan Yunan [filozofları] [diğer] bir şey, Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzam gibi müslüman kelamcılar başka bir şey söylüyorlar. Bu sözler onların takipçileri arasında sürekli dolaşiyor ve onlar, inananların Allah'ın kelamını öğrenmesine benzer şekilde bunları etüd ediyorlar. Hakkında konuşanların çoğu da onları anlamıyorlar. İbare anlaşılmaktan uzak olunca, ona daha fazla değer veriliyor.<sup>70</sup>

Felsefî fikirleri ve şemaları dinî düşünceye entegre etmeye çalışmanın doku uyumsuzluğu sebebiyle açacağı sorunların farkında olmadıkları iddiasıyla kelamcılar ve sufileri hedef tahtasına oturtan İbn Teymiyye'ye göre filozoflara<sup>71</sup> yönelik bütün eleştirilerine rağmen Gazzâlî, Yunan mantığını sonraki nesiller için vazgeçilmez bir araca dönüştürmek suretiyle kötü bir çığır açmıştır.<sup>72</sup> Filozofların tutarsızlığını ortaya koyup onları kıyasıya eleştiren, kelam düşüncesinin yetersizliğini vurgulayarak onunla hakikate ulaşamayacağını iddia edip riyazet ve tasavvuf yolunu tercih eden Gazzâlî, bunların hiçbirisiyle hedefine ulaşamayınca ehl-i hadis'in yoluna yönelmiş, *İlcâmu'l-avâm*'ı yazmış, ömrünü Buhârî ve Müslim okumalarıyla tamamlamıştır.<sup>73</sup>

Nasîruddîn Tusî'yi sâbiî bir filozof, Sadreddîn Konevî'yi nasranî ve panteist (ittihâdî) bir filozof olmakla itham eden<sup>74</sup> İbn Teymiyye'ye göre Fahreddîn er-Râzî sadece kelam düşüncesini değil, fıkıh usulünü de meşşâî felsefenin ilkeleri üzerine inşa etmiştir.<sup>75</sup> Gazzâlî'ye kıyasla Râzî'nin daha değişken olduğunu ve tutarsızlıklar sergilediğini düşünen İbn Teymiyye, Râzî'yi, sürekli soruşturup tartışan karakteriyle bir şeyi talep edip de ona ulaşamayan

<sup>70</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-'akl ve'n-nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Riyad: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslamiyye, 1991), 5/314-315.

<sup>71</sup> İbn Teymiyye *İslam filozofları (felâsifetü'l-İslâm)* tabirini doğru bulmamakta, *felâsife fi'l-İslâm* ifadesini tercih etmektedir.

<sup>72</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 9/100; a.m., İbn Teymiyye, *er-Red 'ale'l-mantikyyîn*, 56. İbn Teymiyye İbn Sinâ'nın *es-Sifâ*'sına göndermede bulunarak Gazzâlî'nin meşşâî felsefeden etkilenmiş olmasına "onun hastalığı *es-Sifâ*'dır" (مرضه الشفاء) ifadesiyle atıfta bulunmuştur (*er-Red 'ale'l-mantikyyîn*, 555). İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye yönelik yaklaşımının bir değerlendirmesi için bk. Yahya M. Michot, "An Important Reader of al-Ghazâlî: Ibn Taymiyya", *The Muslim World*, 105 (2013), 131-160.

<sup>73</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2/100, 4/72.

<sup>74</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2/62.

<sup>75</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 2, 59. İbn Teymiyye'nin Râzî'ye yönelik eleştirileri için bk. Faruk Sancar, "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma", 223-244.



kimseye benzetmektedir.<sup>76</sup> Ona göre Râzî, âlemin ezeliği gibi çok kritik meselelerde sonradan meydana gelen şeylerin, zamanın, hareketin, cismin başlangıcı olmamasının imkansızlığını kalamcılarının yönteminden hareketle ortaya koymakta, ardından kalamcılarının akıl yürütmesine yönelik eleştirileri sıralamak suretiyle onu yıkmakta, daha sonra bunların başlangıcı olamayacağını öne sürenlerin delillerini sunmaktadır. Fakat o, bunu, yanlış görüşleri bilerek destekleme amacına bağlı olarak yapmamaktadır. Dolayısıyla onun bunu bilerek yaptığına ilişkin su-i zanda bulunmak doğru değildir. Aksine kendi nazarı faaliyetine ve soruşturmasına göre akli delillerle uyuşan şeyi benimsemektedir. Zira her konuda, yaptığı araştırmanın ve buna bağlı olarak elde ettiği bilgilerin kendisini ulaştırdığı sonuçlara göre konuşmaktadır. Bu sebeple söylediklerinin bütününe bakıldığında çelişkilerle malul bir tablo ortaya çıkmakta, bir yerde kabul ettiğini başka bir yerde yanlışlamaktadır.<sup>77</sup>

İbn Teymiyye Sübkî ve Tüff gibi düşünürlerin felsefi teolojiyi usûlü'd-dîn bağlamına yerleştirip ona dinî düşüncenin sınırları içerisinde meşruiyet atfetme girişimini gerçekçi bulmamakta, özellikle Gazzâlî ve Râzî sonrası oluşan felsefi kalam birikimini, inanç esaslarının akılla temellendirildiği rasyonel bir teoloji olmaktan ziyade felsefi-gnostik düşünce ve nosyonların, naslardan alınan kavramlar üzerinden dinî düşüncenin bir parçası haline getirildiği felsefi bir teoloji olarak görmektedir.<sup>78</sup> Fakat buradan hareketle İbn Teymiyye'nin felsefi kavramların kullanılmasına karşı çıktığı sonucuna varılması, selef âlimlerinin rasyonel/felsefi teolojiye yönelik eleştirisinin ne salt cevher, araz, cisim gibi kavramların kullanılmasını ne de salt nasın akılla temellendirilmesini hedef almadığını söyleyen<sup>79</sup> birisi için haksız bir itham olacaktır. Bu sebeple ona göre bazı âlimlerin kalam ilmine yönelik yergisini rasyonel akıl yürütme karşıtlığı olarak okumak doğru değildir. Gazzâlî'nin kalam ilminin bilimsel kimliğine yönelik yaklaşımını analiz eden İbn Teymiyye, bir taraftan eşyanın hakikatini bilmek gibi yüce bir gayeye hizmet etme açısından kalam ilminin yetersizliği fikrini kendi felsefi kalam eleştirisi için kullanmakta,<sup>80</sup> diğer taraftan bunu naslardan hareketle rasyonel akıl yürütmeyi değersiz hale getirecek bir noktaya taşımamaya çalışmaktadır. Nitekim selef ulemasının kalam ilmi hakkındaki olumsuz cümlelerini herhangi bir kayıt koymaksızın aktaran Gazzâlî'yi eleştirmekte, doğru delillere dayanan sahih bir akıl yürütme faaliyetine karşı çıkmalarının mümkün olmadığını söylemektedir.<sup>81</sup> Bu sebeple kalam ilminin gerçeğin bilgisini veremeyeceği iddiasının, akıl yürütmeyle marifetullâha ulaşamayacağı iddiasına evrilmesi İbn Teymiyye'nin kabul etmeyeceği bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında kalam ilminin salt bir akide savunusu olduğu fikrine de şerh koyan İbn Teymiyye, bu tarz bir savunuyu ve karşıt görüşleri çürütme ameliyesini ikincilleştirmekte, asıl amacın, inananların peygamberin getirdiği şeyleri kavrama ihtiyacıyla ilintili olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>82</sup>

İbn Teymiyye'nin eleştirel okuması, onu mutlak olarak felsefe ya da rasyonel akıl yürütme karşıtı olarak görmemize engel teşkil etmektedir. Dahası onun değerlendirmelerindeki

<sup>76</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 6/35.

<sup>77</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 5/333. Râzî'nin *el-Muhassal* ile ilgili olarak İbn Teymiyye'ye atfedilen şu ifadeler, kimi zaman görüşlerinden istifade ettiği Râzî'ye yönelik tepkisini ortaya koymaktadır:

محصل في أصول الدين حاصله من بعد تحصيله علم بلا دين  
اصل الضلالة والإفك المبين فما فيه فأكثره وحي الشياطين

"*el-Muhassal*ın okunmasından hasıl olan şey, dinin olmadığı birtakım bilgilerdir. O, sapıklığın ve apaçık iftiranın kaynağıdır. Onda bulunan şeylerin çoğu şeytanların fısıltılarıdır." bk. Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endelüsi'r-ratîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 5/217; İbnü'l-İmâd, *Sezerâtü'z-zehab*, 8/233.

<sup>78</sup> Bunun Gazzâlî ile bağlantılı bir örneği için bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetâvâ*, 17/82. Selef ulemasının kalamî meseleler karşısındaki tutumuyla ilgili İbn Teymiyye'nin değerlendirmesi için ayrıca bk. *Der'ü te'âruzi'l-'akl*, 8/51.

<sup>79</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl*, 1/43-46.

<sup>80</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl*, 7/163.

<sup>81</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl*, 7/165-181.

<sup>82</sup> İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-'akl*, 7/182.

üslup, önemli eleştiriler yönelttiği Râzî sonrası felsefî dilin etkisinde kaldığını göstermektedir. Meşşâî felsefeye ve felsefî kelama yönelik okumaları sebebiyle onu eleştiren Zehebî, filozofların ve eserlerinin zehrini defalarca yutmuş olduğu, zehre fazla maruz kalmanın kaçınılmaz olarak bağımlılık meydana getireceği iddiasıyla İbn Teymiyye'ye yüklenmiştir.<sup>83</sup> Yine Hanbelî çizginin önemli düşünürlerinden İbn Receb'e (öl. 795/1393) göre ehl-i hadis uleması İbn Teymiyye'yi sevip onun büyüklüğünü takdir etmekle birlikte, kelamcılarla ve filozoflarla çok fazla meşgul olmasından hoşlanmamışlardır.<sup>84</sup> Bazılarına göre ise selefleri olan Gazzâlî ve Fahreddîn er-Râzî'nin aksine İbn Teymiyye, felsefenin büyüğü evine girip ondan etkilenmeyen, onların tuzaklarına düşmeyen nadir düşünürlerdendir. Bu açıdan o, dinî düşüncüyü, aslı kaynaklarına referansla rasyonel olarak inşa etmeyi hedefleyen bir düşünür olarak görülmüştür.<sup>85</sup>

Kelam ilminin, dinî düşüncenin temel kodlarıyla uyuşmayan yapılar üzerine kurulmasına yönelik eleştirisine rağmen İbn Teymiyye'nin rasyonaliteyi dışlamayan bir teoloji kurgulaması, onun teoloji faaliyetinin ayırt edici hususiyetinin ne olduğuyla ilgili soruyu beraberinde getirmiştir. Bazılarınca "naslardaki verilerin temelinde yer alan rasyonaliteyi açıklığa kavuşturma arayışı"<sup>86</sup> olarak tanımlanan bu faaliyet, kutsal metnin gerçekliğinde ve herkesçe benimsenen inançta tezahür etmiş olan dinî rasyonalitenin kendi kendine yeterliliği fikrine dayanmaktadır.<sup>87</sup> Bazılarına göre rasyonel temellendirmeye yönelik bütün vurgusuna rağmen İbn Teymiyye'nin teolojisi Tanrı'yı felsefî tarzda bilme çabasına karşıt olarak, bütün boyutlarıyla O'na kulluğun merkezde yer aldığı moral bir teolojidir.<sup>88</sup> Teolojik düşüncüyü ahlakî amaçları ve belirli davranışları gerçekleştirmenin bir aracına dönüştüren ve onun kendinde değerini yadsıyan bu yaklaşımın İbn Teymiyye'nin düşüncesi açısından geçerli olmadığını savunanlara göre ise, bütün olarak bakıldığında onda bu yapıya indirgenemeyecek teolojik bir faaliyetin varlığı açıktır. Dahası İbn Teymiyye'ye göre teolojik açıdan doğru bir tasavvura sahip olmanın kendisi de bir tür ahlakî ve pratik kaygıyla ilişkilidir.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Takıyyüddîn Sübkî, *es-Seyfü's-sakîl fi'r-red 'alâ İbn Zefl*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.), 152.

<sup>84</sup> İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî (Kâhire: Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952), 2/394. İbn Teymiyye'nin Hanbelî çevre içerisindeki imajıyla ilgili olarak bk. Caterina Bori, "İbn Taymiyya wa jama'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport-Shahab Ahmed (Oxford: Oxford University Press, 2010), 23-52.

<sup>85</sup> Georges Tamer, "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought" *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, ed. Birgit Krawietz-Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka (Berlin: Walter de Gruyter, 2013), 332, 337, 350.

<sup>86</sup> Jon Hoover, "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World", *Journal of Islamic Studies*, 15/3 (Eylül 2004), 295.

<sup>87</sup> Yahya Michot, "A Mamlûk Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adwahıyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'ârud of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation and Appendices", *Journal of Islamic Studies*, 14/2 (2003), 171.

<sup>88</sup> Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism* (Leiden and Boston: Brill, 2007), 23.

<sup>89</sup> Jon Hoover, *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*, 24.

### Sonuç

Şam-Mısır hattı ekseninde kurulan Memlükler'in tarih sahnesine çıkışı, biri İslam düşüncesinin Fahreddîn er-Râzî sonrasında geçirdiği dönüşüm, diğeri Moğol istilaları olmak üzere büyük ölçekte etkili olan iki önemli olgu ve hadise ile aynı zaman dilimine tekabül etmektedir. Kalam düşünce geleneğinin Râzî ile birlikte evrildiği nokta, hem İbn Sinacı felsefenin imalarını ortaya koyup onunla hesaplaşmayı hem de kalam ilminin felsefi kavram ve kategorilerle dönüştürülmesini içeren iki yönlü bir süreci içeriyordu. Râzî, Tûsî, Beyzâvî gibi düşünürlerin yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla etkisini Memlük topraklarında hızlı bir şekilde hissettiren bu dönüşümün iki yönlü oluşu, Memlük düşünürleri arasında iki farklı yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açtı. Birincisi Memlük coğrafyasındaki kökleri İbn Abdüsselam'a dayanan, sonraki süreçte Şehâbeddîn Karâfi, Tâceddîn ve Takıyyüddîn Sübkî, Alâeddîn Konevî, İbnü'z-Zemlekâni, İbnü'l-Vekil gibi düşünürlerce benimsenen *felsefi kalam faaliyetini usulü'd-din'i tesis etmenin bir parçası olarak görme* tavrıdır. İkincisi ise en güçlü temsilini İbn Teymiyye'de bulan *müteahhirîn dönem düşünürlerince üretilen felsefi kalam ile dini düşüncenin temel kodları arasında doku uyumsuzluğu olduğu* iddiasıdır. Birinci tavrın yüzleşmek zorunda olduğu en önemli sorun, bir düşünce geleneğinin, farklı metafizik ilkelere dayanan bir felsefi dizgeden birtakım kavram ve kategorileri alarak dönüşmesinin onun aslı hüviyetini paradigmatik bir değişime uğratıp uğratmayacağıdır. İkinci yaklaşım ise herhangi bir bilimsel-fiziksel teoriden bağımsız, salt naslardan hareketle rasyonel bir teoloji inşa etmenin nasıl mümkün olacağı sorunuyla yüzleşmek durumundadır.

## Kaynakça

- Abdelkader al-Ghouz. *Brokers of Islamic Philosophy in Mamlûk Egypt: Shams al-Dîn Mahmûd b. 'Abd ar-Rahmân al-Isfahânî as a Case Study in the Transmission of Philosophical Knowledge through Commentary Writing*. Bonn: Annemarie Schimmel Kolleg, 2015.
- Abdurrahman Câmî. *Nefehâtü'l-üns min hadâratı'l-kuds*, trc. Lâmiî Çelebi. İstanbul: y.y.; 1289.
- Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *Tabakâtü a'lamiş-şfa*. Beyrut: Dâru l'hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2009.
- Arıcı, Müstakim. "Bir Biyografinin Yeniden İnşası: Kâdî Beyzâvî, İlişki Ağları ve Eserleri", *İslam İlim ve Düşünce Geleneğinde Kâdî Beyzâvî*. ed. Müstakim Arıcı. 23-103. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2017.
- Arıcı, Müstakim. "İslam Düşüncesinde Fahreddîn er-Râzî Ekolü", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddîn er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 167-202. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İSAM Yayınları, 2013.
- Altaş, Eşref. "Felsefî Kelamın Mahiyeti: Müteahhirûn Kelamında Mezç ve Telfikî Tedâhülû Nasıl Anlamalı?". *Osmanlı Düşüncesi: Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın-Metin Aydın-Muhammed Yetim. 35-54. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2019.
- Bâ Mahreme, Abdullah et-Tayyib b. Abdillâh b. Ahmed el-Yemenî el-Adenî eş-Şâfi. *Kılâdetü'n-nahr fi ve-feyâti a'yâni'd-dehr*, thk. Bûcum'a Mekrî-Halid Zevvârî. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2008.
- Bedevisî, Ahmed Ahmed. *el-Hayâtü'l-'akliyye fi 'asri'l-hurûbi's-salibiyye bi-Mısır ve's-Şâm*. Kâhire: Dâru Nahdati Mısır, 1972.
- Berkey, Jonathan. *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. New Jersey: Princeton University Press, 1992.
- Bori, Caterina. "İbn Taymiyya wa jama'atuhu: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle", *Ibn Taymiyya and His Times*. ed. Yossef Rapoport-Shahab Ahmed. 23-52. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Bori, Caterina. "Theology, Politics, Society: the missing link. Studying Religion in the Mamlûk Period", *Ubi sumus? Quo vademus? Mamlûk Studies States of the Art*. ed. Stephan Comermann. 57-94. Germany: Bonn University Press, 2013.
- Cezerî, Muhammed b. İbrahim. *Târîhu havâdisi'z-zamân*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1998.
- Endress, Gerhard. "Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East". *Arabic Theology Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard Frank*. ed. James E. Montgomery. 371-422. Leuven: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, 2006.
- Hansârî, Muhammed Bâkir b. Zeynilâbidîn b. Cafer el-Müsevî. *Ravzâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. thk. Esedullah İsmailiyyân. Kum: Mektebetü İsmailiyyân, 1391.
- Faris al-Ahmad. *Corruptions, Imitations and Innovations: Tropes of Ibn Taymiyya's Polemics*. New York: The City University of New York, The Graduate Faculty of Middle Eastern Studies, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hoover, Jon. "Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World". *Journal of Islamic Studies* 15/3 (Eylül 2004), 287-329.
- Hoover, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden and Boston: Brill, 2007.
- İbiş, Fatih. "İbn Teymiyye'nin Razi Algısı ve İzdüşümleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Dârulfunun İlahiyat]*, 31 (2014), 57-86.
- İbn Abdülhâdi, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed es-Sâlihî ed-Dimaşkî. *el-'Ukûdû'd-dürriyye fi menâkibi Şeyhilislam Ahmed İbn Teymiyye*. thk. Ebû Musab Talat. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 2002.
- İbn Fazlullâh el-Ömerî, Şihabuddin Ahmed b. Yahya. *Mesâlikü'l-ebşâr fi memâliki'l-emsâr*. thk. Kamil Süleyman el-Cebûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010.
- İbn Habib el-Halebî, Ebû Muhammed Bedreddîn el-Hasan b. Ömer b. el-Hasan b. Ömer ed-Dimaşkî. *Tezkiretü'n-nebîh fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. thk. Muhammed Muhammed Emin. Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1982.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fazl Şihabuddin Ahmed b. Ali b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yâni'l-mietî's-sâmine*. nşr. Muhammed Salim Krenkovî, Haydarabad: y.y., 1348.
- İbn Hacer el-Askalânî. *Ref'u'l-isr'an kudâti Mısır*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Hadramî el-Mağribî. *Târîhu İbn Haldûn*. nşr. Halil Şehâde-Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebu's-Sıdk Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed b. Muhammed el-Esedî ed-Dimaşkî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. nşr. Hâfız Abdülhalim Han. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1979.

- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1988.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed b. Abdîrrahman el-Bağdâdî ed-Dımaşkı. *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*. nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî. Kâhire: Matbaaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1952.
- İbn Tağrıberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddîn Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbekî el-Yaşbugavî ez-Zâhîrî. *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müstevfi ba'de'l-Vâfi*. thk. Muhammed Emin Emin. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1984.
- İbn Tağrıberdî. *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. Kâhire: Vizâretü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, 1929.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddîn Abdüsselâm el-Harrânî. *Der'ü te'âruzi'l-'akl ve'n-nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslamiyye, 1991.
- İbn Teymiyye. *er-Red 'ale'l-mantıkiyyîn*. thk. Abdüssamed Şerefeddin el-Kütübî. Beyrut: Müessesetü'l-Reyyân, 2005.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'atü'l-fetâvâ*. thk. Enver el-Bâz-Amir el-Cezzâr. Mansura: Dâru'l-Vefâ, 2005.
- İbn Teymiyye. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. thk. Muhammed Reşad Salim. (Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Süüd el-İslamiyye, 1986.
- İbn Tolun, Ebu'l-Fazl Şemseddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Tolun ed-Dımaşkı. *es-Sağru'l-bessâm fi zikri men vüllıye kazâe's-Şâm*. thk. Salahaddîn el-Müncid. Dımaşk: Mecmeu'l-İlmi'l-Arabî, 1956.
- İbnü'd-Devâdârî, Seyfeddîn Ebü Bekr b. Abdillâh b. Aybek ed-Devâdârî. *Kenzü'd-dürer ve câmi'u'l-gurer*. thk. Bernd Ratke. Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1982.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebü Abdillâh Radiyyüddîn Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî el-Hanefî. *Dürü'l-habeb fi târihi a'yâni'l-Haleb*. thk. Mahmud Muhammed el-Fâhürî-Yahya Zekerıyya Abbâre. Dımaşk: Menşürâtü Vizâreti's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferec Cemaleddîn Yuhanna Mâr Grigoriyus b. Tâceddîn Ehrûn el-Malâfî. *Târîhu muhtasari'd-düvel*. nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-İmâd, Ebu'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Salihî el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâut-Mahmud Arnâut. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İsnevî, Ebü Muhammed Cemaleddîn Abdürrahim b. el-Hasan b. Ali el-Ümevî. *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*. thk. Abdullâh el-Cübûrî. Riyad: Dâru'l-Ulûm, 1981.
- Kütübî, Ebü Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kütübî ed-Dârânî ed-Dımaşkı. *Fevâtül-vefeyât*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- Leblî, Ebü Cafer Şihâbüddîn Ahmed b. Ebi'l-Haccâc Yusuf b. Yakub b. Ali b. Yusuf el-Fihri. *Fihristü'l-Leblî*. thk. Yasin Yusuf Ayyaş-Avvad Abdurabbih Ebü Zîne. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Makkarî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî et-Tilimsânî el-Fâsî. *Nefhu't-tib min ğusni'l-Endelüsü'r-ratib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Michot, Yahya M. "A Mamlük Theologian's Commentary on Avicenna's Risâla Adwahıyya: Being a Translation of a Part of the Dar' al-Ta'ârud of Ibn Taymiyya with Introduction, Annotation and Appendices". *Journal of Islamic Studies*, 14/2 (2003), 149-203.
- Michot, Yahya M. "An Important Reader of al-Ghazâlî: Ibn Taymiyya". *The Muslim World*, 105 (2013), 131-160.
- Muhammed Râğib el-Halebî. *İ'lâmü'n-nübelâ bi-târîhi Halebi's-sehbâ*. nşr. Muhammed Kemal. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-Arabî, 1989.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullâh b. Muhibbullâh el-Ulvânî el-Hamevî ed-Dımaşkı. *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdi 'aşer*. Kâhire: el-Matbaatü'l-Vehbiyye, ts.
- Necmeddîn Gazzî, Ebu'l-Mehâsin Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkı. *el-Kevâkibü's-sâire bi-a'yâni'l-mieti'l-'âşire*, nşr. Muhammed Ali Baydun. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Nüveyrî, Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb b. Muhammed el-Bekrî et-Teymî el-Kureşî. *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Safedî, Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halil b. İzzeddîn Aybeg b. Abdillâh. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. Ali Ebü Zeyd vd. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muasır-Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- Safedî. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnâvut-Türkî Mustafa. Beyrut: Dâru lhyau't-Türâsî'l-Arabî, 2000.
- Sancar, Faruk. "Ehl-i Hadis'in Kelamî Akılcılığa Bakışı: İbn Teymiyye'nin Râzî'ye Yönelik Metodik Eleştirileri Üzerinden Bir Okuma". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/27 (2015), 223-244.
- Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman b. Muhammed. *ed-Dav'ü'l-İlmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Sellâm, Muhammed Zağlûl. *el-Edeb fi'l-'asri'l-Memlûkî*. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1971.
- Sübkî, Tâceddîn Ebü Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfî. *Mu'îdü'n-ni'âm ve mübîdü'n-nikam*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyye, 1986.

**1080 | Murat Kaş, Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk ...**

- Sübkî, Tâceddîn. *Ref'û'l-hâcib 'an muhtasari İbni'l-Hâcib*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1999.
- Sübkî, Takıyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Abdülkâfi b. ali b. Temmâm. *es-Seyfû's-sakîl fi'r-red 'alâ İbn Zefîl*. nşr. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, ts.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-Hâvî li'l-fetâvî fi'l-fıkḥ ve 'ulûmi't-tefsîr ve'l-hadîs ve'l-usûl ve'n-nahv ve'l-i'râb ve sâiri'l-fünûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Süyûtî. *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nuhât* thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Süyûtî. *Hüsnü'l-muhâdara fî târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim. Kâhire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1967.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *el-Bedru't-tâli' bi-mehâsini men ba'de'l-karnî's-sâbi'*. Kâhire: Dâru'l-Kitâbî'l-İslâmî, ts.
- Tamer, Georges. "The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought" *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*. ed. Birgit Krawietz-Georges Tamer in collaboration with Alina Kokoschka. 329-374. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.
- Tûfî, Ebu'r-Rebî Necmeddin Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd el-Hanbelî. *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*. thk. Ebû Asım Hasan b. Abbas b. Kutb. Kâhire: el-Faruku'l-Hadîse, 2002.
- Zehebî, Şemseddîn. *Mu'cemü's-şüüh: el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Muhammed Habib Hîle. Taif: Mektebetü's-Siddîk, 1988.
- Zehebî, Şemseddîn. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Şemseddîn. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1997.
- Zekerıyyâ el-Ensârî, Ebû Yahya Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Fethu'r-Rahmân Şerhu Luktati'l-'aclân*. thk. Adnan Ali b. Şihâbuddîn. Ürdün: Dâru'n-Nûru'l-Mübîn, 2013.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1081-1111

**Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit,  
Tasnif ve Değerlendirme**

*The Works of al-Kâfiyâjî and Its Contribution to the Arabic Linguistic:  
Identification, Classification and Evaluation*

**Murat Tala**

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fak.,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Necmettin Erbakan University Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Konya, Turkey*

[mtala70@gmail.com](mailto:mtala70@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-6661-3526](https://orcid.org/0000-0002-6661-3526)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 15 March / Mart 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 4 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1081-1111

**Cite as / Atıf:** Tala, Murat. "Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme [*The Works of al-Kâfiyâjî and Its Contribution to the Arabic Linguistic: Identification, Classification and Evaluation*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1081-1111.

<https://doi.org/10.18505/cuid.703882>

**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>

## Identification, Classification and Evaluation

**Abstract:** Al-Kâfiyâjî (d. 879/1474) is one of the fifteenth-century Şarukhan-oghullari, Ottoman and Mamlûk scholars. He wrote more than one hundred works. This article explores al-Kâfiyâjî's life and works. His works show that he is specialized in many areas such as Arab language, Arab grammar, rhetoric, historiography, hadîth and hadîth methodology, tafsîr and tafsîr methodology, fiqh and fiqh methodology, theology, mysticism, language philosophy, semantics, geometry, optic and astronomy. Al-Kâfiyâjî wrote his most important works in the fields of Arabic language and logic. His linguistic analysis in his works shows that he is a competent language scholar. He has used a linguistic, logical, scientific, and philosophical method in his works. Briefly, in this research, it was concluded that al-Kâfiyâjî wrote at least one hundred and twelve works throughout his life. The names of the ninety-four of these works have been identified. It is possible to classify the works of al-Kâfiyâjî according to following subjects: Arabic Language and Literature, Language philosophy: *Sharḥ al-i'râb 'an Qawâ'id al-i'râb*, *al-Unmûzac fi bahth al-isti'âra*, *Sharḥ al-isti'âra*, *Risâla fî "Kâna Zayd<sup>un</sup> Qâim<sup>un</sup>"*, *Risâla fî "Zayd<sup>un</sup> Qâim<sup>un</sup>"*, *Risâla fî al-mabâhith al-muta'alliqa bi "Ammâ"*, *Nuzhat al-mu'rib fi'l-Mashriq wa'l-Maghrib*, *Nuzhat al-aşhâb fi ma'salat al-kuhl*, *Ramz al-asrâr*, *al-Nisab li ahl al-adab*, *al-İshrâq fî maratib al-tibâq*, *Hâshiya 'ala'l-Muṭawwal*, *Risâla fî "man" al-shartyya*. Logic: *al-Targhib fi kashf rumûz al-Tahdhîb*. Historiography: *al-Mukhtaşar al-mufid fi 'ilm al-târikh*, *al-Naşr al-qâhir wa'l-fath al-zâhir*. Al-'Aqâid and al-Kalâm: *Anwâr al-Şa'âda*, *Sharḥ al-'Aqâid al-'Aduğiyya*, *Hâshiya ('alâ) Sharḥ al-'Aqâid al-'Aduğiyya*, *Sharḥ al-Mawâqif*, *Talkhîsu Sharḥ al-Mawâqif*, *al-Hidâya li bayân al-khalq wa'l-takwîn*, *Risâla fî bayân al-mu'jizât*, *Nahr al-hayât fi ma'rifat al-şifât*, *'Ilm al-kumûn ve'l-burûz*, *Risâla fî qawlih Ta'âlâ "Lâ ya'manu makr Allâh illâ al-qawmu'l-hâsirûn"*. Quran and al-Tafsîr: *Sharḥ al-İsti'âdha wa'l-Basmala*, *Hâshiya 'ala'l-Kashshâf*, *Sharḥ fî muhâkamât bayna al-mutakallimîn 'ala'l-Kashshâf*, *Hâshiya 'alâ Tafsîr al-Baydâwî*, *al-Zafâr wa'l-khalâş*, *al-Taysîr fî qawâ'id 'ilm al-tafsîr*, *Risâla fî 'ilm al-tafsîr wa wujûh al-qirâat*, *Kashf al-nikâb li'l-aşhâb wa'l-aḥibba (fî 'ijâz al-Qurân)*, *al-Tamhid fi sharḥ al-tahmid*, *Qarâr al-wajd fi sharḥ al-ḥamd*, *al-İlmâ' bi ifâdat "Lew" li 'l-imtinâ' fî qawlih Ta'âlâ "Lew kâna fihimâ âlihatun illâ Allâh le fasadatâ*, *Jawâb 'an suâl fî qawlih Ta'âlâ "Wa'n-Najmi idhâ hawâ"*, *Nuzhat al-ikhwân fi tafsîr qawlih Ta'âlâ "Yâ Lûtu Innâ Rusulu Rabbika"*, *Nayl al-marâm fi tafsîr qawlih Ta'âlâ "Wa Mâ Rabbuka bi Zallâm"*, *al-Bishâra fî qawlih Ta'âlâ "Fa'tû bi sûratin min misliḥ"*, *Nuzhat al-aşhâb*, *al-Ghurrat al-wâđiḥa fî tafsîr al-Fâtiḥa*, *Zakhîrat al-qaşr fî tafsîr Sûrat al-'Aşr*. Hadîth Sciences: *Mukhtaşar fî 'ulûm al-ḥadîth*, *Manba' al-durar fî 'ilm al-athar*, *Khulâşat al-'aqwâl fî ḥadîth "Innamâ al-a'mâl bi al-niyyât"*. Fiqh, Usûl al-fiqh: *Risâla fî ma'salat al-istisnâ*, *Hâshiya 'alâ sharḥ al-Hidâya*, *Wajîz al-nizâm fî izhâr mawârid al-aḥkâm*, *al-Farah wa'l-surûr*, *Nashât al-şudûr fî sharḥ Kitâb al-Farah wa'l-surûr*, *al-Tahrîr li mâ dhukira fi al-Durar al-manzûm*, *Muhâwarat al-fiqhiyya*, *Risâla fî istiqbâl al-Qibla*, *Talkhîş al-Jâmi' al-kabîr wa'l-Majma'*, *Kitâb al-Tadhkira*, *Rawḍat al-zâhira al-nâfi'a fi'l-Dunyâ wa'l-Âkhira*, *Kitâb al-mukhtasar fî 'ilm al-istibdâl*, *al-Ramz fî 'ilm al-istibdâl*, *al-Kâfi fî bayân al-şaff al-ṭawîl al-mustaḥkim*, *Mi'râj al-ṭabaqât wa râfi' al-darajât (Risâla fî ṭabaqât al-butûn li bayân al-waqf 'alâ awlâd al-awlâd)*, *al-İhkâm (fî ma'rifat al-Aymân wa'l-aḥkâm)*, *Farâid baḥr al-fawâid*. Politics, Advices and Morality: *Nizâm qalâid al-'iqyân*, *Sayf al-quḍât 'ala'l-bughât*, *Sayf al-mulûk*, *Sayf al-ḥaqq wa'l-nuşra 'alâ riqâb ahl al-baghy wa'l-fitna*, *al-Durrat al-'âliyat al-ghâliya*. Metaphysics, Sufism, Philosophy: *al-Kâfi al-şhâfi*, *Kitâb al-rawḥ fî 'ilm al-rûḥ*, *Kitâb al-raḥma*, *al-Nuzha fî rawḍat al-rûḥ wa'l-nafs*, *Nashât al-bishâra bi'l-ishâra*, *Qiblat al-arwâḥ fi'l-taşawwuf*, *Nuzhat al-arwâḥ wa ghibṭat al-ashbâḥ fi'l-taşawwuf*, *Manâzil al-arwâḥ fi'l-taşawwuf*, *'Iqd al-farâid min baḥr al-fawâid (fî sharḥ Asmâ Allâh al-Husnâ)*, *al-Uns al-anîs fî ma'rifat sha'n al-nafs al-nafîs*. Siyar and Faḍâil: *Zayn al-farah bi milâd al-Nabî (s.a.w.)*, *Mukhtasar fî 'ilm al-irshâd*, *Risâla fî'l-maḥabba*, *Qalâid al-'iqyân fî baḥr faḍâil (shahr) Rajab wa Sha'bân*. Science: *Ḥall al-ishkâl fî mabâhith al-ashkâl fi'l-handasa*, *Sharḥ al-caghminî fi'l-hay'a*, *ar-Ramz (fî 'ilm al-uşturîlâb)*. Other Works: *Ramz al-khiṭâb bi rashḥ al-'iyâb (a'bâb)*, *Banât al-afkâr fi sha'n al-'itibâr*, *Kashf al-wucûh al-ḥasana al-mastûra bi'l-nikâb li faḍl Allâh al-Jawwâd al-Wahhâb*, *al-Kashf 'an sharaf Ahl al-Bayt al-kirâm li Afḍal al-Rusul wa'l-anâm*, *'Iqd al-farâid min tahrîr al-*



*fawâid, Risâle mustaqîlla bi 'ilm al-nafs wa wucûh al-qırâa, Jawâb al-anzâr, Jawâb 'an suâl 'an Ibn al-Fârîd, Husn al-khitâm li'l-marâm min hâdhâ al-kalâm, Khitâm al-misk*

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, Ottoman, Mamlûk, al-Kâfiyaji.

**Kâfiyecî'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, Tasnif ve Değerlendirme**

**Öz:** Muhyiddîn el-Kâfiyecî (öl. 879/1474), on beşinci yüzyıl Saruhanoğulları, Osmanlı ve Memlûklü alimlerindendir. Yüzden çok eser yazmıştır. Makale Kâfiyecî'nin hayatı ve eserlerini araştırır. Yazdığı eserler, onun, Arap dili, Arap grameri, belagat, tarih metodolojisi, hadis ve usulü, tefsir ve usulü, fıkıh ve usulü, kelâm, tasavvuf, dil felsefesi, semantik, metafizik meseleler, geometri, optik ve astronomi gibi konularda uzmanlaştığını göstermektedir. Kâfiyecî en önemli eserlerini Arap dili ve mantık sahalarda yazmıştır. Eserleri içerisinde yaptığı linguistik çözümler, onun yetkin bir dil alimi olduğunu göstermektedir. Kâfiyecî eserlerini yazarken linguistik, mantıki, ilmi ve felsefi bir yöntem kullanmıştır. Araştırmada, Kâfiyecî'nin, hayatı boyunca en az yüz on iki eser yazdığı tespit edilmiştir. Bu eserlerden, doksan altısının adı belirlenmiştir. Kâfiyecî'nin eserleri konularına göre şöylece tasnif edilebilir: Arap Dili ve Dil Felsefesi: *Şerhu'l-irâb 'an Kavâ'id-i'râb, el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âre, Şerhu'l-isti'âre, Risâle fi Kâne Zeydun Kâimen, Risâle fi Zeydun Kâimun, Risâle fi'l-mebâhîsi'l-mute'allika bi Emmâ, Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Meşriq ve'l-Mağrib, Nuzhetu'l-aşhâb fi mes'eleti'l-kuhl, Remzu'l-esrâr, en-Niseb li ehli'l-edeb, el-İsrâk fi meratibi't-tibâk, Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel, Risâle fi "men" eṣ-şartıyye. Mantık: et-Tergîb fi keşfi rumûzi't-Teḥzîb. Tarih Metodolojisi: el-Muḥtasaru'l-mufid fi 'ilmi't-târîh, en-Naşru'l-kâhir ve'l-fethu'z-zâhir. Akâid ve Kelâm: Envâru's-Şa 'âde, Şerhu'l-Akâidi'l-Adudıyye, Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâidi'l-Adudıyye, Şerhu'l-Mevâkıf, Telhîsu Şerhi'l-Mevâkıf, el-Hidâye li beyâni'l-halk ve't-tekvîn, Risâle fi beyâni'l-mu'cizât, Nehru'l-hayât fi ma'rifeti's-şifât, 'Ilmu'l-kumûn ve'l-burûz, Risâle fi Kavlihi Teâlâ "Lâ ye'menu mekr Allâhi ille'l-kavmu'l-hâsirûn" [A'râf, 7/99]. Kur'an, Kıraat ve Tefsir Bilimleri: Şerhu'l-İstî'âze ve'l-Besmele, Hâşiye 'ale'l-Keşşâf, Şerh fi muḥâkemât beyne'l-mutekellimîn 'ale'l-Keşşâf, Hâşiye 'alâ Tefsiri'l-Beydâvî, ez-Zafer ve'l-halâs, et-Teysîr fi kavâ'id-i 'ilmi't-tefsîr, Risâle fi 'ilmi't-tefsîr ve vucûhi'l-kırâat, Keşfu'n-nikâb li'l-aşhâb ve'l-aḥıbbe fi 'icâzi'l-Kur'an, et-Temhîd fi şerhi't-tahmîd, Karâru'l-vecd fi şerhi'l-hamd, el-İlmâ' bi ifâdeti Lev li'l-ımtinâ' fi kavlihi Te'âlâ "Lev kâne fihimâ âlihetun illallâh le fesedetâ" [Enbiyâ, 21/22], Cevâb 'an suâl fi kavlihi Te'âlâ "Ve'n-Necmi izâ hevâ" [Necm, 62/1], Nuzhetu'l-ihvân fi tefsiri kavlihi Te'âlâ "Yâ Lûtu İnnâ Rusûlü Rabbike" [Hûd, 11/81], Neylu'l-merâm fi tefsiri kavlihi Te'âlâ "Ve Mâ Rabbuke bi Zallâm" [Fussilet, 41/46], el-Bişâra fi kavlihi Te'âlâ "Fe'tû bi sûratın min mişliḥ" [Bakara, 2/23], Nuzhetu'l-aşhâb, el-Gurratu'l-vâdîha fi tefsiri'l-Fâtiha, Zehîratu'l-kaşr fi tefsiri Sûrati'l-Aşr. Hadis Bilimleri: Muḥtasar fi 'ulûmi'l-ḥadîs, Menbe'u'd-durer fi 'ilmi'l-eşer, Ḥulâşatu'l-aqvâl fi ḥadîsi "İnneme'l-a'mâlu bi'n-nıyyât". Fıkıh, Usûl ve Fetva: Risale fi mes'eleti'l-istiḡnâ', Hâşiye 'alâ şerhi'l-Hidâye, Vecizu'n-nizâm fi izhâri mevâridi'l-aḥkâm, el-Feraḥ ve's-surûr fi beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati fi'l-uşûr, Neşâtu's-şudûr fi şerhi Kitâbi'l-Feraḥ ve's-surûr, et-Tahrîr lima zükira fi'd-Dureri'l-manzûm, Muhâveratu'l-fiḫhiyye, Risâle fi'stikbâli'l-Kible, Telhîsu'l-Câmi'i'l-kebîr ve'l-Mecma', Kitâbu't-Tezkira/Risâle fi'l-vakf, Ravdatu'z-zahira en-nâfi'a fi'd-Dünya ve'l-Âhira, Kitâbu'l-muḥtasar fi 'ilmi'l-istibdâl, er-Remz fi 'ilmi'l-istibdâl, el-Kâfi fi beyâni's-saffi't-ṭavîli'l-mustakîm, Risâle fi ṭabaḳâti'l-butûn li beyâni'l-vakf 'alâ evlâdi'l-evlâd, el-İḥkâm fi ma'rifeti'l-Eymân ve'l-aḥkâm, Ferâid bahri'l-fevâid. Siyasetname, Adap ve Ahlak: Nizâmu kalâidi'l-ıkyân, Seyfu'l-kuḍât 'ale'l-bugât, Seyfu'l-mulûk ve'l-ḥukkâm el-murşid lehum ilâ sebîli'l-Haḳḳ ve'l-aḥkâm, Seyfu'l-haḳḳ ve'n-nuşra 'alâ rıḳâbi ehli'l-bağy ve'l-fitne, ed-Durratu'l-âliyetu'l-gâliye. Metafizik, Tasavvuf ve Felsefe: el-Kâfi eṣ-şâfi, Kitâbu'r-ravḥ fi 'ilmi'r-rûḥ, Kitâbu'r-raḥme fi beyâni aḥvâli 'alemi'l-berzâh, en-Nuzhe fi ravdati'r-rûḥ ve'n-nefs, Neşâtu'l-bişâra bi'l-işâra fi kibleti'l-ervâh, Kibletu'l-ervâh fi't-taşavvuf, Nuzhetu'l-ervâh ve ḡıbtatu'l-eşbâh fi't-taşavvuf, Menâzilu'l-ervâh fi't-taşavvuf, 'Ikdu'l-ferâid min bahri'l-fevâid fi şerhi Esmâüllâhi'l-husnâ, el-Unsu'l-enîs fi ma'rifeti se'ni'n-nefsi'n-nefs. Sıyer, İrşat ve Fazâil: Zeynu'l-ferâh bi milâdi'n-Nebî (s.a.v.), Muḥtasar fi 'ilmi'l-irşâd, Risâle fi'l-maḥabbe, Kalâidu'l-ıkyân fi bahri fadâili Raceb ve Şa'bân. Fen Bilimleri: Hallu'l-işkâl fi mebahîsi'l-eşkâl fi'l-hendese, Şerhu'l-cağmîn fi'l-hey'e, er-Remz fi 'ilmi'l-usturlâb. Diğer Eserleri: Remzu'l-*

*hıtâb bi raşhi'l-'iyâb, Benâtu'l-efkâr fî şe'ni'l-'itibâr, Keşfu'l-vucûhi'l-âsene'l-mestûra bi'n-nikâb li fağlillâhi'l-Cevâdi'l-Vehhâb, el-Keşf 'an şerâfi Ehli'l-Beyti'l-kirâm li efđali'r-rusuli ve'l-enâm, 'Ikdu'l-ferâid min tahrîri'l-fevâid, Risâle mustakille bi 'ilmi'n-nefs ve vucûhi'l-kırâa, Cevâbu'l-enzâr, Husnu'l-hıtâm li'l-merâmi min haza'l-kelâm, Hıtâmu'l-misk*

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Dil bilim, Osmanlı, Memluk, Kâfiyeci.

## Giriş

Muhyiddîn el-Kâfiyeci (öl. 879/1474), Saruhanoğulları, Osmanlı ve Memlukler dönemlerine şahit olmuş bir âlim olarak nitelenebilir. Araştırmanın ilerleyen kısımlarında eserleri irdelenirken zikredileceği üzere, Kâfiyeci yüzün üzerinde eser kaleme almıştır. Bu noktada Kâfiyeci'nin eserlerinin tespit ve tasnifi hususları oldukça problemlidir.

Kâfiyeci hakkında yapılan geçmiş araştırmalardan çoğu Kâfiyeci'nin eserlerini neşredenlerin, eserlerin baş tarafına yazdıkları araştırma kısımlarıdır. Bu araştırmalar arasında, Kâfiyeci'nin eserleri açısından en hacimli olanlarından biri İsmail Cerrahoğlu'nun *et-Teysîr* adlı eserin neşrine yazdığı giriştir. Kâfiyeci'nin eserleri üzerine yapılan çalışmalardan diğer bazıları, özellikle de istifade ettiklerimize, araştırmamızın ilgili yerlerinde referans gösterirken işaret edilmiştir. Kısaca, Kâfiyeci üzerine yapılan araştırmalarda onun eserleri hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Ancak, Kâfiyeci'nin hayatı ve eserlerini aydınlatmaya yönelik tam bir monografiye rastlanmamıştır. Yine, bu araştırmalarda onun eserlerinin tamamını tespit etme ve onları konularına göre tasnif etme gayreti pek az görülmektedir. Dil bilimsel eserleri ise özel olarak ve bütünlüklü bir şekilde irdelenmemiştir.

Bu makale Kâfiyeci'nin hayatı, eserlerinin tespiti, tespit edilen eserlerinin konulara göre tasnifi ve Arap diline katkılarını ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda makalede öncelikle Kâfiyeci'nin hayatı ve eserlerini incelemeye çalışacağız. Tespit edebildiğimiz tüm eserlerini konularına göre tasnif edeceğiz. Konusu tespit edilemeyenleri *Diğer Eserleri* başlığı altında toplamaya çalışacağız. Kâfiyeci'ye nispeti hususunda şüphe meydana gelenleri ise yine ayrı bir başlık altında ele alacağız. Kâfiyeci'nin eserlerini zikrederken, aynı mahiyette olduğuna kanaat getirdiğimiz eser isimlerini, ilk ismi yazdıktan sonra parantez içerisinde zikredeceğiz. Ayrıca kelime ziyadelerini de cümle içerisinde parantez arasında zikredeceğiz. Daha sonra Kâfiyeci'nin dil bilimsel eserlerini yakından irdedeceğiz. Kâfiyeci'nin eserleri ve dil bilimci yönü konusunda genel bir değerlendirme yaptıktan sonra, araştırma neticesinde ulaştığımız sonuçları açıklayacak ve bazı önerilerde bulunacağız.

Şimdi Kâfiyeci'nin hayatı ve eserlerini şu şekilde ele almak mümkündür.

## 1. Muhyiddîn el-Kâfiyeci

Kâfiyeci'nin ismi, nisbesi, doğumu, ölümü ve ilmi şahsiyeti gibi hususlar şöylece özetlenebilir.

### 1.1. İsmi ve Nisbesi

Tam adı Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân b. Sa'd b. Mes'ûd el-Mahyevî el-Bergamî er-Rûmî el-Ĥanefî el-Kâfiyeci (öl. 879/1474) şeklinde zikredilir.<sup>1</sup> Kâfiyeci'nin

<sup>1</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Seĥâvî, *eđ-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-Ĥarni't-tâsi'* (Kahire: Mek-tebetu'l-Kudsî, 1353), 7/259; Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luġaviyyîn ve'n-nuĥât* (Kahire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Ĥalebî ve Şerikâhu, 1964), 1/117; Muhammed b. Ahmed b. İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr fî vakâi'i'd-duhûr* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1972), 3/98; Ebu'l-Ĥayr 'İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa -Taşköprizâde, *eş-Şeĥâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-Devleti'l-'Usmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1975), 40; Ebu'l-Fellâh Abdulĥay b. el-'İmâd el-Hanbelî, *Şeġerâtu'z-zeheb fî aĥbâri men zeheb* (Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1350), 7/326; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli' bi meĥâsini men ba'de'l-Ĥarni's-sâbi'* (Kahire: el-Matba'atu's-Sa'âde, 1348/1929), 2/181; Muhammed Abdulĥay el-Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye fî*

babasının adı Muhyiddin Mehmed'dir.<sup>2</sup> Kâfiyeci, İbnu'l-Ĥâcib'in (öl. 646/1249) Arap grameri sahasında yazdığı *el-Kâfiye*'si ile çok meşgul olduğu için "Kâfiyeci" lakabıyla meşhur olmuştur.<sup>3</sup>

## 1.2. Doğumu

Kâfiyeci'nin doğumu hususunda 780/1378, 788/1386, 790/1388 ve 801/1399 yılları gibi muhtelif tarihlere rastlanır.<sup>4</sup> Sehâvî (öl. 902/1497) onun 790/1388 tarihinden önce doğduğunu, 801/1399 tarihinin hatalı olduğunu belirtir.<sup>5</sup> Suyûtî (öl. 911/1505) bir eserinde onun "800/1388 senesinden önce",<sup>6</sup> diğerinde ise 788/1386 yılında doğduğunu vurgular.<sup>7</sup> Bu konuda 788/1386 yılını esas almak daha tutarlı görünmektedir.<sup>8</sup>

Kâfiyeci'nin Bergama'da<sup>9</sup> ve Saruhanoğulları diyarındaki Kökçekî/Gökçeköy mıntıkasında [Bugün Manisa'ya bağlı Saruhanlı ilçesindeki Gökçeköy] doğduğu şeklinde<sup>10</sup> farklı rivayetler vardır. Manisa'nın merkez olduğu bölge Saruhanoğulları döneminde Alaşehir-İzmir körfezi, Bergama-Turgutlu ve Kemalîye'nin güneyini içine alıyordu.<sup>11</sup> Kaynaklarda Kâfiyeci'nin doğum yerinin Osmanlı döneminde bulunduğu bölgede bulunduğu<sup>12</sup> dair göndermeler ihtiyatla karşılanmalıdır. Zira onun doğduğu tarihte Manisa Osmanlı idaresine bağlı değildi.<sup>13</sup>

## 1.3. Tahsil Hayatı

Kâfiyeci ilk eğitimini memleketinde almıştır. Acem ve Tatar diyarına gittiği, oradaki seçkin âlimlerden ders aldığı,<sup>14</sup> Tebriz'de okuduğu da belirtilmiştir.<sup>15</sup> Kâfiyeci ilim hayatına sonra Şam'da devam etmiştir. Hac görevini eda ettikten sonra Kudüs'e gitmiş, orada üç yıl kaldıktan sonra 830/1427 yılı dolaylarında Kahire'ye yerleşmiştir.<sup>16</sup> Kâfiyeci, Kâhire'ye geldiğinde idarenin başında el-Eşref Barsbay (öl. 841/1439) vardır.<sup>17</sup> Orada Berķûkiyye Medresesi'nde uzunca bir müddet kalmıştır.<sup>18</sup>

*terâcîmî'l-Ĥanefîyye* (Beirut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1324), 278; Franz Rosenthal, "al-Kâfiyadî", *The Encyclopaedia of Islam*, ed. E. van Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat (Leiden: E. J. Brill, 1997), 4/414.

<sup>2</sup> Hasan Gökbulut, "Kâfiyeci", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/154.

<sup>3</sup> Sehâvî, *ed-Āv'u'l-lâmi'*, 7/259; Suyûtî, *Buġyetu'l-vü'ât*, 1/117; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 40; Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 278.

<sup>4</sup> Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154.

<sup>5</sup> Sehâvî, *ed-Āv'u'l-lâmi'*, 7/259.

<sup>6</sup> Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *Ĥusnu'l-muĥâdara fî târîĥi Mışra ve'l-Ĥâhira*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kâhire: Dâru lĥyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1967), 1/549.

<sup>7</sup> Suyûtî, *Buġyetu'l-vü'ât*, 1/117.

<sup>8</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr fî kavâ'idü 'ilmi't-tafsîr*, nşr. İsmail Cerrahoġlu (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989), neşredenin girişi, 8.

<sup>9</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 7.

<sup>10</sup> Sehâvî, *ed-Āv'u'l-lâmi'*, 7/259.

<sup>11</sup> Feridun Emecen, "Manisa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/578, 581-582.

<sup>12</sup> Sehâvî, *ed-Āv'u'l-lâmi'*, 7/259.

<sup>13</sup> Emecen, "Manisa", 27/578.

<sup>14</sup> Suyûtî, *Buġyetu'l-vü'ât*, 1/117.

<sup>15</sup> bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 40; Arthur J. Arberry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts* (Dublin: Hodges, Figgis - Co. Ltd., 1958), 3/Plate 93 Autograph of al-Kâfiyadî (3666).

<sup>16</sup> Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154.

<sup>17</sup> Suyûtî, *Buġyetu'l-vü'ât*, 1/117.

<sup>18</sup> Rivayet edildiğine göre bu medrese, Zâhir Berķûk'un inşa ettiği ve dört mezhebin fıkhıyla birlikte, tefsir, hadis ve Kur'ân kırâatı derslerinin okutulduğu bir okuldur. bk. Ebu'l-Mehâsin Yûsuf b. Taġrî Berdî el-Atabekî, *en-Nucûmu'z-zâhira fî mulûki Mışra ve'l-Ĥâhira* (Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1929), 12/113; 13/19.

#### 1.4. Hocaları

Kâfiyeci muhakkik âlimlerden ders almıştır.<sup>19</sup> Şemsuddîn Muhammed el-Bisâtî (öl. 842/1439)<sup>20</sup> ve İbn Hacer el-'Askalânî (öl. 852/1449) gibi âlimlerle görüşmeleri olmuştur. Ancak genel olarak hocaları arasında Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) öğrencisi Burhânuddîn Haydar b. Maḥmûd eş-Şîrâzî<sup>21</sup> el-Herevî el-Hâvâfî (öl. 820/1417 yılından sonra),<sup>22</sup> İbn Melek -İbn Firişte (öl. 821/1418 yılından sonra), Hâfîzuddîn Muhammed el-Bezzâzî (öl. 827/1424), Molla Şemsuddîn Fenârî (öl. 834/1431) ve Şemsuddîn Muhammed b. İbrahim eş-Şîrâzî (öl. 854/1450), Abdu'l-Vâcîd b. Muhammed el-Kütâhî (öl. 838/1434)<sup>23</sup> gibi âlimleri saymak mümkündür.<sup>24</sup>

#### 1.5. Öğrencileri

Kâfiyeci'nin öğrencileri arasında Taḳîyyuddîn b. Muşhir, Şihâbuddîn Ahmed b. Esed (öl. 872/1468), İbn Muḫzir (öl. 893/1488), Abdulkâdir b. Ahmed ed-Demîrî (öl. 895/1490), Ebu's-Se'âdât el-Bulkînî (öl. 896/1491), Celâluddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505), Bedruddîn Muhammed b. Cum'a (öl. 924/1518), Zekerîyyâ el-Ensârî (öl. 926/1520) ve es-Sa'dî (öl. 900/1495) gibi âlimler yer almaktadır. Kâfiyeci'nin talebelerinden bazıları daha o hayattayken kendini yetiştirip büyük birer âlim olmuştur. Öte yandan Kâfiyeci'nin yetiştirdiği birçok öğrenci arasında Taḳîyyuddîn el-Hısnî (öl. 881/1476) gibi daha onun rahle-i tedrisinde bulunmadan önce ilimde büyük derecelere ulaşmış âlimler vardır.<sup>25</sup>

#### 1.6. İhtisas Alanları

Kâfiyeci, usûl-i luga, nesir, i'râb, meânî, beyân, mantık, kelâm, usûl-i fıkıh, cedel, optik/menâzır, hikmet, geometri, hendese, astronomi, tıp, fıkıh, tefsir, hadis ilimleri, tasavvuf, tarih gibi alanlarda uzmanlaşmış ve çok sayıda eser kaleme almıştır.<sup>26</sup>

Kâfiyeci, "imâm" ve "muhakkik" sıfatlarıyla öne çıkmaktadır.<sup>27</sup> Onun asıl otorite olduğu alanlar aklı ilimler ve dil ilimleridir. Suyûtî'nin açıklamalarından hareketle, hocası Kâfiyeci'nin ilmi hususiyeti "akli ilimlerin hepsinde imâm/otorite", fıkıh ve tefsir ilimlerinde "yetkin uzman" ve hadis ilminde "özel görüş sahibi ve meseleleri tartışacak kadar yetkin" şeklinde ortaya çıkmaktadır.<sup>28</sup> İbn Hacer el-'Askalânî, 842 senesinde, *Şerhu Nuḫbeti'l-fiker* adlı eserin bir nüshası üzerine, Kâfiyeci'yi "eş-seyh, el-imâmu'l-evḫad, el-fâdîlu'l-bâri', cemâlu'l-muder-

<sup>19</sup> Seḫâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, 7/260.

<sup>20</sup> Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Naîm b Muhammed eş-Ṭâî el-Bisâtî. Hakında daha fazla bilgi için bk. Seḫâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, 7/5; Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât*, 1/32.

<sup>21</sup> Ebu'l-Ḥayr 'İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa -Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevdu'âtî'l-ülûm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/195.

<sup>22</sup> bk. İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 7/145.

<sup>23</sup> Kâfiyeci'nin bu hocasının bazı eserleri günümüze ulaşmıştır. bk. Abdu'l-Vâcîd b. Muhammed el-Kütâhî *İhtiyârât fi Şerhi'n-Nukâye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2007). Eserin diğer bazı nüshaları için bk. Fatih 2008, 1834; Kadızâde Mehmed, 167, 168; Molla Çelebi, 63; Süleymaniye, 514; Yeni Câmî 481; Beyazıt, 2438.

<sup>24</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 8; Kâfiyeci, *et-Teyssîr fi kavâ'idî 'lmi't-tefsîr*, nşr. Nâsır Muhammed el-Maḫrûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem - Dâru'r-Rifâ'î, 1990), neşredenin girişi, 33-36; Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154.

<sup>25</sup> Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hâlid b. İbrahim es-Sa'dî el-Mısrî el-Hanbelî bk. Seḫâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, 9/58; Şemsuddîn Muhammed b. Abdîrahmân es-Seḫâvî, *ez-Zeyl'alâ Raf'î'l-ısr ev Buḡyetu'l-ulemâ' ve'r-ruvât*, nşr. Cevde Hilâl - Muhammed Maḫmûd Şubḫ (Kahire: Dâru'l-Mısrıyye, ts.), 309; Kâfiyeci, *et-Teyssîr* (Beyrut: 1990), neşredenin girişi, 36-44.

<sup>26</sup> Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât*, 1/117; Seḫâvî, *ed-Ḍav'u'l-lâmi'*, 7/261; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 40.

<sup>27</sup> Suyûtî, *Husnu'l-muḫâḫara*, 1/549.

<sup>28</sup> Suyûtî, *Buḡyetu'l-vu'ât*, 1/117.

risin, mufidu't-ţâlibin" gibi ifadelerle övdükten sonra, ona, kendisinin bütün rivayetlerini rivayet edebileceğine dair yazılı icazet vermiştir.<sup>29</sup> Bu durum Kâfiyeci'nin hadis ilimlerinde yetkinliğinin göstergesidir. Nitekim Kâfiyeci, bazı hadis icâzet silsilelerinde İbn Hacer'den hemen sonraki halkada yer alır.<sup>30</sup>

Kâfiyeci'nin çok sayıda edebi metni ezberlediği ve onları eserlerinde kullandığına işaret edilmiştir.<sup>31</sup> Şehâvî, onun bazı ilimleri icat etmiş olabileceğini belirtmiştir.<sup>32</sup>

Kâfiyeci ilgi alanları ve ritimleri geniş bir çerçevede çalışarak bilgi üretilip birçok alanda eser vermiştir. En önemli kitaplarını Arap grameri ve mantık ilimlerinde yazdığı vurgulanmıştır. Yine Kâfiyeci'nin mantık ustalığının, çalışmalarına konuyu biçimsel mantık ilkeleri temelinde [tasavvurât-tasdikât] düzenleme açısından yansıdığına işaret edilmiştir. Özellikle mistisizm ve tarihçilik konusundaki çalışmalarında olduğu gibi bazı eserlerinin, yeni disiplinler kurmak için bilinçli bir girişim izlenimi verdiği ifade edilmiştir.<sup>33</sup>

### 1.7. Görevleri ve Devlet İdarecileri Nezdindeki Konumu

Kâfiyeci resmi ve gayri resmi olarak muhtelif görevler üstlenmiştir. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür: el-Melikü'1-Eşref Barsbay Türbesi Meşihatlığı görevini üstlenmiş,<sup>34</sup> daha sonra ez-Zâhir Çakmak onu 842/1439 senesinde Eşref Şa'bân Zâviyesi<sup>35</sup> meşihatlığına tayin etmiştir.<sup>36</sup> Kâfiyeci, İbnü'l-Humâm'dan (öl. 861/1457) sonra,<sup>37</sup> Eşref İnâl tarafından 858/1454 yılında Şeyhüniyye meşihatlığı görevine atanmıştır.<sup>38</sup>

Şehâvî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla birçok sultan Kâfiyeci'yi övgüyle anmıştır. Fâtih Sultan Mehmed Han onunla yazışmıştır.<sup>39</sup> Bu bağlamda Osmanlılar ve Memlukler arasında siyasi ve ilmi yazışmalar yapıldığına işaret edilmiştir.<sup>40</sup>

### 1.8. Toplumsal Olaylar Karşısındaki Tutumu

875 senesinin Muharrem ayında (Temmuz 1470) Mısır'da bütün yiyecek fiyatları aşırı pahalıdır. Ekmek pazarda az bulunur hale gelir. Bir *irdeb* buğdayın (150 kg)<sup>41</sup> fiyatı yedi *Eşrefiyye* olur.<sup>42</sup> Bu ekonomik sıkıntılara ek olarak İbnü'l-Fârız'ın şiirleri etrafında gelişen ve

<sup>29</sup> Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi'*, 7/261.

<sup>30</sup> Muhammed el-Emîn b. Fazlillâh el-Muhibbî, *Hulâşatu'l-eser fi a'yânî'l-ğarnî'l-hâdî 'aşar* (Kahire: el-Matba'atu'l-Vehbiyye, 1284/1868), 4/175.

<sup>31</sup> Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi'*, 7/261.

<sup>32</sup> Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi'*, 7/261.

<sup>33</sup> Bernard Weiss, "al-Kâfiyâjî (d. 879/1474)", *Encyclopedia of Arabic Literature*, ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey (London and New York: Routledge, 1998), 2/422.

<sup>34</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/98.

<sup>35</sup> Ebu'l-Fağl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, *ed-Dureru'l-Kâmine* (Haydarâbâd: Dâiratu'l-Me'ârif el-Osmâniyye, 1348/1929), 2/288; İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 2/212-238.

<sup>36</sup> Kâfiyeci, *et-Teysîr*, (Beyrut: 1990), neşredenin girişi, 44.

<sup>37</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-vü'ât*, 1/117.

<sup>38</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/98; Kâfiyeci, *et-Teysîr* (Beyrut: 1990), neşredenin girişi, 44.

<sup>39</sup> Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi'*, 7/261.

<sup>40</sup> Cihan Yüksel Muslu, *Osmanlılar ve Memluklar İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabete*, çev. Zeynep Rona (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016), 59-62.

<sup>41</sup> Charles Philip İssawi, *An Economic History of The Midle East and North Africa* (New York: Columbia University Press, 1982), 59; Ünal Taşkın, *Osmanlı Devletinde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri* (Ela-ziğ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 43.

<sup>42</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/47.

toplumda âlimler arasında kutuplaşmalara neden olan bazı tartışmalar meydana gelir.<sup>43</sup> Kâfiyeci bu tartışmalardaki insafî duruşuyla dikkat çeker.<sup>44</sup> Kâfiyeci bu hususta bir eser kaleme alır.<sup>45</sup>

### 1.9. Ölümü

Kâfiyeci 879/1474 senesinin Muharrem ayının ilk günlerinde hastalanmış ve 4 Cemâziyelevvel 879 Cuma günü sabah vaktinde (16 Eylül 1474) Kahire'de vefat etmiştir.<sup>46</sup> Ölümünden üç gün önce, Eşrefiyye Türbesi yakınlarında bulunan ve genellikle fakirlerin defnedildiği bir kabristanda kendisi için mezar hazırlatmıştır. Öldükten sonra bu mezara defnedilmiştir.<sup>47</sup> Kâfiyeci'nin ölüm yılı hakkında zikredilen 873/1468, 888/1483 ve 899/1494 şeklindeki tarihler isabetli değildir.<sup>48</sup> Son tahlilde Kâfiyeci'nin 788/1386 yılında doğduğu rivayeti esas alınacak olursa, onun yaklaşık 88 yıl yaşadığı ifade edilebilir.

Kâfiyeci hakkında çağdaşı eş-Şihâb el-Manşûrî birçok methiye ve mersiye söylemiştir.<sup>49</sup>

### 2. Eserleri

Kâfiyeci'nin eserleriyle ilgili tasniflere geçmeden önce şunları belirtmekte fayda görülmektedir.

Biyografi kitaplarında Kâfiyeci'nin eserlerinin sayısı hakkında muhtelif rivayetler zikredilmiştir. Seḥâvî (öl. 902/1497) onun eserlerinin yüzü aştığını ve çoğunluğunun küçük hacimli risalelerden ibaret olduğunu vurgulamıştır.<sup>50</sup> Suyûtî, hocası Kâfiyeci'nin kendi eserlerinden bazılarının ismini unuttuğunu belirttiğini ifade etmiştir.<sup>51</sup> Buna göre Kâfiyeci'nin eserlerinin sayısı hakkında kesin bir rakam vermek şu an için mümkün görünmemektedir.

Kâfiyeci'nin birçok eseri, onun kendi kaleminden çıktığı orijinal haliyle günümüze ulaşmıştır.

Örnek:

Şekil 1: Kâfiyeci'nin *ez-Zafer ve'l-Halâş* adlı eserinin son sayfası<sup>52</sup>

<sup>43</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/47. Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl b. Şâhîn el-Malatî el-Hanefî, *Neylu'l-emel fi zeyli'd-duvel*, nşr. @Umer Abdusselâm Tedmurî (Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2002), 6/423.

<sup>44</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/47. Söz konusu tartışmalar için bk. Ali Çoban, "XV. Yüzyıl Memlükler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitletler", *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*, ed. Hidayet Aydar (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 218-222.

<sup>45</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/48.

<sup>46</sup> Suyûtî, *Husnu'l-muḥâḍara*, 1/549.

<sup>47</sup> Seḥâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7/261; Muhamûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mân el-Muḥtâr* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1381), 357a-358b.

<sup>48</sup> Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154.

<sup>49</sup> Celâluddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-Muncem fi'l-mu'cem mu'cemu şuyûḥî's-Suyûtî*, nşr. İbrahim Bâcis Adulmecîd (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1995), 183-186.

<sup>50</sup> Seḥâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi*, 7/260.

<sup>51</sup> Suyûtî, *Buḡyetu'l-vi'ât*, 1/117.

<sup>52</sup> bk. Arberrry, *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 3/Plate 93 Autograph of al-Kâfiyadî (3666).

فهل الامر بالاستعانة بيد علي الوجوب - هل  
الظاهرة انه يدل عليه ~~فان قلت~~ كيف  
لستعم هذا وقد قال العمدة ان الاستعانة  
سنة في الصلاة هل كونها سنة في الصلاة  
مطلق وجوباً ~~بدلالة~~ هل هو العلم الامرك  
ان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم سنة في الصلاة  
عند الحنفية وان كان فرضاً في العمدة  
فلذا هذا فان قلت فهل الاستعانة محلها  
القول والمعنى معاً او بجدتها قلت بل هي  
محلها في القول اولاً والمعنى ثانياً بدلالة نحو  
قول الله تعالى قل اعوذ برب الانس والجن  
العلم بحدوده - العاكس - الصلاة على سيدنا  
محمد وآله الطيبين وللمسجد بانه الحرم  
من السبب ان الرجوع ~~بالحج~~ انظر واكتف  
العلم بحدوده ~~بالحج~~ ارتقاء منه العلم بالعلم والاعراض  
بلغ الشيخ سماه الدين النضر  
الصالح بقراءة من أو زينا الظفر  
في الحرف كتحقيقا والاعانة في معاني  
في حاشية من ثمان وثمانين وعشرون  
كتبه محمد بن عثمان الكافعي الحنفى عن اسم  
عنه

Kâfiyeci'nin kelâm ilmiyle alakalı *Kitâbu'l-envâr* adlı eserinin Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı nüshalarından birinin sonunda, bir öğrencisine verdiği icâzet yer alır. Bu icâzette Kâfiyeci telif ettiği eserlerin sayısının altmış küsura ulaştığını belirtir.<sup>53</sup> Eserin sonundaki kırâat kaydından hareketle Kâfiyeci'nin bu beyanının ve icâzetin 13 Rabiülevvel 861/8 Şubat 1457 tarihli olduğu ifade edilebilir.

<sup>53</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu'l-envâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafa Efendi, 1188), 31b.

Şekil 2: İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 1187, 31b.



"Sonra o, bütün eserlerimi ve diğer eserleri [okutma/rivayet etme] hususunda benden icâzet istedi. Ben de ... bütün eserlerimi -ki onların sayısı altmış küsura ulaşmıştır- benden rivayet etme hususunda ona icâzet verdim."<sup>54</sup>

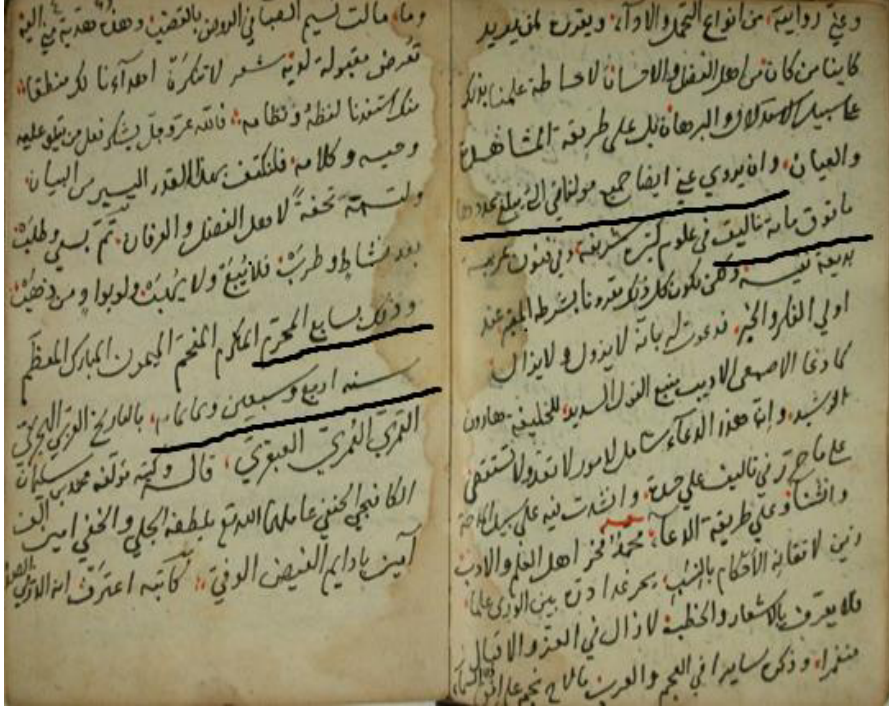
Yine Kâfiyeci Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı başka bir mecmuada yer alan 7 Muharrem 874 / 17 Temmuz 1469 tarihli başka bir icâzetnamede eserlerinin yüzden fazla olduğunu vurgular.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafa Efendi, 1188, 31b.

<sup>55</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 48b-49a.



Şekil 3: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 48b-49a.



"Şeyh-i zâhid, ârif-i kâmil-i mükemmel Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâlid b. Suleymân b. Muhammed el-Hanefî -Allah Teâlâ ona açık ve gizli lütuflarıyla muamele etsin. Âmîn.-, ... okutma, ders verme, fetvâ ve telif hususlarında ... benden bütün eserlerimi -ki on-ların sayısını yüzü aşmıştır- rivayet etmesine icâzet vermeme istedi."<sup>56</sup>

Kısaca, Kâfiyeci'nin eserlerinden bazılarının sadece ismi bilinmekte içeriği ve hacmi hakkında elimizde somut veriler bulunmamaktadır. Araştırmada tespit edilen eser isimleri ve rakamlardan hareketle, onun eserlerinin sayısının yüzü aştığına dair beyanın kesretten kinaye olmadığı ifade edilebilir.

Kâfiyeci'nin tespit edebildiğimiz eserlerini şu şekilde tasnif etmek mümkündür.

### 2.1. Arap Dili ve Dil Felsefesi

Kâfiyeci'nin dil bilim ve dil felsefesi konulu eserleri ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır.

### 2.2. Mantık

1. *et-Terğîb fî keşfi rumûzi't-Tehzîb*,<sup>57</sup> (*Şerhu Kitabı Tehzîbi'l-mantık ve'l-keîâm*).<sup>58</sup>

<sup>56</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 48a-48b.

<sup>57</sup> Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin *Tehzîbu'l-Mantık ve'l-Kelâm* adlı eserinin mantık kısmının şerhidir. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2592; Lâleli, 2636; Hamidiye, 751; Reisülküttab Mustafa Efendi, 1188.

<sup>58</sup> Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh -Hacı Hâlife, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, Tashih: Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge (İstanbul: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1941), 1/517; Bağdatlı İsmâil Paşa,

## 2.3. Tarih Metodolojisi

1. *el-Muhtasarü'l-mufîd fî 'ilmi't-târîh*.<sup>59</sup>
2. *en-Naşru'l-kâhîr ve'l-fethu'z-zâhîr*.<sup>60</sup>

## 2.4. Akâid ve Kelâm

1. *Envârü's-Şa'âde (fî şerhi Kelimeteyi's-Şehâde)*,<sup>61</sup> *el-Envâr fî 'ilmi't-Tevhîd*.<sup>62</sup>
2. *Hâşiye ('alâ) Şerhi'l-'Akâidi'l-'Adudiyye*.<sup>63</sup>
3. *Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye li'l-Kâdî Abdîrrahmân el-İcî*.<sup>64</sup>
4. *Şerhu'l-Mevâkıf*.<sup>65</sup>
5. *Telhîsu Şerhi'l-Mevâkıf*.<sup>66</sup>
6. *el-Hidâye li beyâni'l-halk ve't-tekvîn*.<sup>67</sup>
7. *Risâle fî beyâni'l-mu'cizât*.<sup>68</sup>
8. *Nehru'l-hayât fî ma'rifeti's-şifât*.<sup>69</sup>
9. *İlmu'l-kumûn ve'l-burûz*.<sup>70</sup>

*Hediyetu'l-'ârifîn, Esmâu'l-muellifîn ve âşârü'l-muşannifîn* (İstanbul: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1951), 2/209.

- <sup>59</sup> Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/172. Eserin bazı nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4438; Ayasofya, 3402. Bu eser neşredilmiştir. bk. Kâfiyeci, *el-Muhtasar fî 'ilmi't-târîh*, nşr. Muhammed Kemaleddin İzzettin (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1990).
- <sup>60</sup> Eserin bir nüshası Berlin Kraliyet Kütüphanesi 1895 numarada bulunmaktadır. bk. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography* (Leiden: E. J. Brill, 1968), 246; Şulul Kasım, *İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 92.
- <sup>61</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 296 (mükerrer mecmua). Ayrıca bk. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 278; Hayruddin ez-Ziriklî, *el-'Alâm kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikin* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1989), 2/150; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 3/333; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/208. Kâfiyeci'nin bu eseri üzerine bazı şerhler yazılmıştır. bk. Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed el-Absî ed-Deyrî el-Hanefî, *es-Siyâdetu'l-munâkade şerhu Envârî's-sa'âde* (İstanbul: Veliyyüddin Efendi, 590, 1b-118b; Ahmed Paşa, 127, 1b-118a).
- <sup>62</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Mustafa Efendi, 0007, 1187, 1188/1; Esad Efendi, 1366/3, 1480; Amcazade Hüseyin Paşa, 296; Şehid Ali Paşa, 2734/1, 2762. Bu eser üzerine bazı araştırmalar yapılmıştır. bk. Halim Çalı, *Kâfiyeci'nin Kelâm İlmindeki Yeri ve el-Envar fî İlmi't-Tevhîd Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).
- <sup>63</sup> bk. Milli Kütüphane, A004621.
- <sup>64</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1144.
- <sup>65</sup> Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/206; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/172.
- <sup>66</sup> Şehâvî, *ed-Dav'u'l-lâmi'*, 7/206.
- <sup>67</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1939; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/209; Bağdatlı İsmâil Paşa, *İdâhu'l-meknûn fî'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*, tashih: Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge (İstanbul: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1945), 2/220.
- <sup>68</sup> Arberry bunun mucizeler hakkında bir eser olduğuna işaret eder. bk. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 3/8.
- <sup>69</sup> Kâfiyeci, *Nehru'l-hayât fî ma'rifeti's-şifât* (Mektebetü'l-Mostafa, 07 Haziran 2020). Ayrıca bk. Kâfiyeci, *Şerhu'l-esmâi'l-husnâ*, nşr. Ahmed Receb Ebû Sâlim (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), neşredenin girişi, 25.
- <sup>70</sup> Bu eser, konu, içerik, üslup ve ferağ kayıtlarındaki ifadeler vb. bakımlardan Kâfiyeci'nin aynı mecmuada bulunan diğer eserlerine benzemektedir. 11 Cemaziyelevvel 875 (5 Kasım 1470) tarihinde yazılmış olan eser, 878 senesinin Cemaziyelevvel'inde (Eylül-Ekim 1473) Kâfiyeci hayatı iken istinsâh edilmiştir. bk. Kâfiyeci, *İlmu'l-kumûn ve'l-burûz* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2147), 1b-7a. Eserin sonunda zikredilen "*İşâretim her faydayı içermektedir...*" (bk. Nuruosmaniye, 2147, 6b) şeklindeki şiir Kâfiyeci'ye aittir. Kâfiyeci bu şiiri 27 Zilhicce 865 (3 Ekim 1461) tarihinde tamamladığı bir kitabının ferâğ kaydından önce söylemiştir. bk. Kâfiyeci, *et-Tezkira li uli'l-elbâb fî mesâilil-isti'âze ve'l-besmele*, nşr. Hânî el-Burâ'î (Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2018), 368.

- 71 10. *Risâle fi Kavlihi Teâlâ "Lâ ye'menu mekr Allâhi ille'l-kavmu'l-hâsirûn"* [A'râf, 7/99].
- 2.5. Kur'ân, Kırâat ve Tefsir Bilimleri**
1. *et-Tezkira li uli'l-elbâb*<sup>72</sup> (*Şerhu'l-İsti'âze ve'l-Besmele*)<sup>73</sup>
  2. *Hâşiye 'ale'l-Keşşâf*<sup>74</sup>
  3. *Şerh fi muhâkemât beyne'l-mutekellimîn 'ale'l-Keşşâf*<sup>75</sup>
  4. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beydâvî*<sup>76</sup>
  5. *eş-Zafer ve'l-ĥalâş*<sup>77</sup>
  6. *et-Teysîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*<sup>78</sup> (*et-Teysîr fi 'ilmi't-tefsîr*)<sup>79</sup>
  7. *Risâle fi 'ilmi't-tefsîr ve vucûhi'l-kırâat*<sup>80</sup>
  8. *Keşfu'n-nikâb li'l-aşhâb ve'l-aĥıbbe (ve'l-aĥbâb) (fi 'icâzi'l-Kur'ân)*<sup>81</sup>
  9. *et-Temhîd fi şerhi't-tahmîd*<sup>82</sup>
  10. *Ķarârû'l-vecd fi şerhi'l-ĥamd*<sup>83</sup>
  11. *el-İlmâ' bi ifâdeti "Lev" li'l-ımtinâ' fi kavlihi Te'âlâ "Lev kâne fihimâ âlihethun illallâh le fesedetâ"* [Enbiyâ, 21/22]<sup>84</sup>
  12. *Cevâb 'an suâb*<sup>85</sup> *fi kavlihi Te'âlâ "Ve'n-Necmi izâ hevâ"* [Necm, 62/1]<sup>86</sup>

<sup>71</sup> Bu eser kataloglarda *Risâle fi'l-mesâilî'l-fıkhıyye* şeklinde anılmaktadır. Ancak eser kelam ilminin konularından ismet meselesiyle ilgilidir. bk. Ezher Kütüphanesi (el-Mektebetu'l-Ezheriyye), mecmûa 83287/3, 46b-47a.

<sup>72</sup> Kâfiyecî, *et-Tezkira li uli'l-elbâb fi mesâilî'l-isti'âze ve'l-besmele*, 114.

<sup>73</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1031. Bazı araştırmalarda bu eserin, Kâfiyecî'ye ait *Şerhu'l-isti'âre* adlı eserle aynı eser olarak telakkî edilmesi isabetli değildir. bk. Kâfiyecî, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 38.

<sup>74</sup> Şehâvî, *eş-Dav'u'l-lâmi*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/172.

<sup>75</sup> Şehâvî, *eş-Dav'u'l-lâmi*, 7/260.

<sup>76</sup> Şehâvî, *eş-Dav'u'l-lâmi*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/172. Bu eser, Kâdî el-Ķudât Nâsiruddîn Abdullah b. Ömer b. Muhammet b. Ali el-Beydâvî'nin *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl* adlı eserinin bir hâşiyesi mahiyetindedir. bk. Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât*, 2/50.

<sup>77</sup> The Chester Beatty Library, 3/nr. 3666, 7 bk. Kâfiyecî, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 32. Bu risâle, The Chester Beatty Library, nr. 3666/7, 149-152 varakları arasındaki nüsha esas alınarak, Abdolvahid el-Cühdânî tarafından, tahkik edilerek neşredilmiştir. bk. Kâfiyecî, *eş-Zafer ve'l-ĥalâş*, nşr. Abdolvahid el-Cühdânî, *Mecelletu Âfâkı's-sekâfe ve't-turâş* 44/183-199 (Merkezu Cum'a'l-Mâcid, 2003).

<sup>78</sup> Suyûtî, *Buġyetu'l-vu'ât*, 1/118; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-mufessirîn*, nşr. Süleymân b. Sâlih (Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997), 343; Kehhâle, *Mu'cemu'l-muellifîn*, 3/333. Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 289; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* (Leiden: E. J. Brill, 1938), 2/140.

<sup>79</sup> Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/209.

<sup>80</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur - GAL* (Leiden: 1943-49), 2/139.

<sup>81</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/369; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/209.

<sup>82</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttâb Mustafa Efendi, 1187/4, 97b-144b; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/ 484; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/208.

<sup>83</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150; Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/222; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifîn*, 2/209.

<sup>84</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/150; Ahmed Teymûr Paşa, *Fehresu'l-Ĥızâneti't-Teymûriyye* (Kâhire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1948), 2/254.

<sup>85</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150; Ahmed Teymûr Paşa, *Fehresu'l-Ĥızâneti't-Teymûriyye*, 3/254.

<sup>86</sup> Necm, 53/1.

13. *Nuzhetu'l-ihvân*<sup>87</sup> fi tefsîri kavlihi Te'âlâ "Yâ Lûtu İnnâ Rusülü Rabbike" [Hûd, 11/81].<sup>88</sup>

14. *Neylu'l-merâm*<sup>89</sup> fi tefsîri kavlihi Te'âlâ "Ve Mâ Rabbuke bi Zallâm" [Fussilet, 41/46].<sup>90</sup>

15. *el-Bişâra* fi kavlihi Te'âlâ "Fe'tû bi sûratın min mişlih" [Bakara, 2/23].<sup>91</sup>

16. *Nuzhetu'l-aşhâb*.<sup>92</sup>

17. *el-Ğurratu'l-vâdıha* fi tefsîri'l-Fâtıha.<sup>93</sup>

18. *Zehîratu'l-kaşr* fi tefsîri Sûrati'l-'Aşr.<sup>94</sup>

## 2.6. Hadis Bilimleri

1. *el-Muhtaşar* fi 'ilmi'l-eşer.<sup>95</sup>

2. *Menbe'u'd-durer* fi 'ilmi'l-eşer.<sup>96</sup>

3. *Hulâşatu'l-'akvâl* fi hadîsi "İnneme'l-a'mâlu bi'n-niyyât".<sup>97</sup>

## 2.7. Fıkah, Usûl ve Fetva

1. *Risale fi mes'eleli'l-istişnâ'*<sup>98</sup> (*Teşrihu mes'eleli'l-istişnâ'*).<sup>99</sup>

2. *Hâşiye ala şerhi'l-Hidâye*.<sup>100</sup>

<sup>87</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 413, 1a-48b; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209. Ayrıca bk. Safa Yavuz, *Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Nuzhetu'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği: Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

<sup>88</sup> Hûd, 11/81.

<sup>89</sup> Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209.

<sup>90</sup> Fussilet, 41/46.

<sup>91</sup> فَتَوَّابَسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ "Haydin onun benzeri bir sure getirin." bk. *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), el-Bakara 2/23. Kâfiyeci'nin bu eseri, el-Bakara 2/23 âyetiyle ilgili soru ve cevap mahiyetinde bir kitaptır. Bu eserin yazma nüshası için bk. Brockelmann, *GAL*, 2/139.

<sup>92</sup> Fâtır sûresinin son âyetinin tefsiridir. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İsmâil Hakkı, 3817, 1b-37b.

<sup>93</sup> Muhyiddin b. Suleymân b. Sa'd b. Mes'ûd el-Kâfiyeci, *el-Ğurratu'l-vâdıha* fi tefsîri'l-Fâtıha, nşr. Ali Ramazan Abdülmecid el-Ezherî (Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2017).

<sup>94</sup> Kâfiyeci, *Şerhu'l-esmâi'l-ğusnâ*, neşredeninin girişi, 20.

<sup>95</sup> Leknevî, *el-Fevâidu'l-behiyye*, 279, İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-zeheb*, 7/327. Hadis terimleriyle ilgili olan bu kitap, Ali Zuveyn tarafından Seyyid Şerîf el-Curcânî'nin hadis usûlüne dair risâlesiyle birlikte *Risâletâni fi muştalahi'l-hadîs* adıyla yayımlanmıştır. bk. Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1987.

<sup>96</sup> Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi*, 7/260; Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1847; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/172; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/9.

<sup>97</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 525. Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/433; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208. Eser üzerine bazı çalışmalar için bk. Sariye Elcundi, *Kâfiyeci'nin Hulâsatü'l-Akvâl fi Hadîsi 'İnnema'l-A'mâlu bi'n-Niyyât' Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Taha Rıdvan Akay, *Osmanlıda Tek Hadis Şerhçiliği Kâfiyeci 879/1474 Örneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019). Eser neşredilmiştir. bk. Kâfiyeci, (*Mecmû'u Rasâili'l-Allâme el-Kâfiyeci*) *Hulâşatu'l-'akvâl - el-Muhtaşar* fi 'ilmi'l-eşer, nşr. Husâm Salâh ed-Đırgâmî - Ahmed Fethî el-Besîr (Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1441).

<sup>98</sup> Taşköprizâde, eserin konuyla alakalı büyük küçük her şeyi zikrettiğine, çağdaşı hiç kimsenin işitmediği incelikleri barındırdığına işaret eder. bk. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 41; Ayrıca bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1/844, 2/1661; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209.

<sup>99</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmiriye, 1333/1915), 2/5.

<sup>100</sup> Şehâvî, *ed-Đav'u'l-lâmi*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/172.

3. *el-Kitâbu'l-Vecîzu'n-nizâm fî ızhâri mevâridi'l-ahkâm*,<sup>101</sup> (*Kitâbu'r-remz li-medârik 'alâ ıarıkatı's-selef ve'l-ıhalef*),<sup>102</sup>
4. *el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhib*,<sup>103</sup> (*el-Ferah ve's-surûr fî beyâni'l-mezâhibi'l-erba'ati fi'l-'uşûr*).<sup>104</sup>
5. *Neşâtu's-sudûr fî şerhi Kitâbi'l-Ferah ve's-surûr*.<sup>105</sup>
6. *et-Taḥrîr limâ zükira fi'd-Dureri'l-manzûm*,<sup>106</sup> (*et-Taḥrîr limâ zükira fi'd-Dureri'l-manzûm mine'l-'umuri's-selâse elletî hiye'l-galaṭ ve's-sehv ve'n-nisyan*).<sup>107</sup>
7. *Muhâveratu'l-fikhiyye*.<sup>108</sup>
8. *Risâle fi'stikbâli'l-Kible*.<sup>109</sup>
9. *Telhîşu'l-Câmi'i'l-kebîr ve'l-Mecma'*.<sup>110</sup>
10. *Kitâbu't-Tezkira (Risâle fi'l-vaḳf)*.<sup>111</sup>
11. *Ravḍatu'z-zâhira en-nâfi'a fi'd-Dunyâ ve'l-Âhira*.<sup>112</sup>
12. *Kitâbu'l-muḥtasar fî 'ilmi'l-istibdâl*.<sup>113</sup>
13. *er-Remz fî 'ilmi'l-istibdâl*.<sup>114</sup>
14. *el-Kâfi fî beyâni's-saffi't-tavîli'l-mustakîm*.<sup>115</sup>

<sup>101</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1746, 12a-28b varakları arasında yer almaktadır.

<sup>102</sup> *el-Kitâbu'l-Vecîzu'n-nizâm* ile aynı eserdir. bk. Gülen Karakullukcu, *Muhyiddîn el-Kâfiyeci ve Vecîzu'n-Nizâm fî Izhâri Medâriki'l-Ahkâm Adlı Eseri* (Adapazarı: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Hasan Özer, "Kâfiyeci ve *el-Kitâbu'l-Vecîzu'n-Nizâm fî Izhâri Medâriki'l-Ahkâm* Adlı Risalesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9/351-378 (Konya: 2007); Kâfiyeci, "*el-Kitâbu'l-vecîzu'n-nizâm fî ızhâri mevâridi'l-ahkâm*", nşr. Hişâm b. Muhammed b. Süleymân b. s-Said, *Mecelletu'l-Cem'ıyyeti'l-fikhiyyeti's-Su'üdiyye* 15 (Riyad: 2015), 103-189

<sup>103</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1253; Bağdath, *Hediyyetu'l-ârifin*, 2/209.

<sup>104</sup> Bu eser Ehlisünnet fıkıh mezheplerinin mahiyeti, içtihat, taklit ve dört mezhep imamı vb. konular hakkında bir risaledir. Müellif bu eserini 866/1462 senesinde telif etmiştir. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3577. Eser neşredilmiştir. bk. Hasan Özer, "Kâfiyeci ve *Kitâbu'l-Ferah ve's-surûr* adlı eserinin Tahkiki, Tanıtımı ve Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 12 (Konya: 2008).

<sup>105</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1477; Esad Efendi, 1480. Bu eser Kâfiyeci'nin *el-Ferah ve's-surûr fî Beyâni'l-Mezâhib* adlı eserine yine kendisi tarafından yazılan bir şerhtir. Eser neşredilmiştir. bk. Kâfiyeci, *Neşâtu's-sudûr fî şerhi Kitâbi'l-Ferah ve's-surûr*, nşr. Hasan Özer (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011).

<sup>106</sup> Bu eserin bir nüshasının, British Museum'da Add. 7519 numaralı mecmuada (12a-13b) bulunduğu ve eserde "galat, sehv ve nisan" kelimelerinin lügat ve istlah manaları üzerinde durulduğuna işaret edilmektedir. bk. Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 38.

<sup>107</sup> Brockelmann, *GAL*, 2/140.

<sup>108</sup> Bir nüshası Medine Ârif Hikmet Kütüphanesinde 170 numaralı mecmuada bulunan bu eser 1167/1754 senesinde Ali b. es-Seyyit et-Tablâvî tarafından istinsah edilmiştir. bk. Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 21.

<sup>109</sup> Bu eser Kâhire: Dâru'l-Kutubi'l-Mişriyye, Mikât, 530 numarada yer alır. bk. Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154.

<sup>110</sup> Şehâvî, *eḳ-Ḍav'u'l-lâmi'*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli'*, 2/172.

<sup>111</sup> bk. Kâfiyeci, *Kitâbu't-Tezkira* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1360), 20b.

<sup>112</sup> İslam âlimlerinin Cuma namazının faziletleri hakkında söyledikleri sözleri ihtiva eden bu eser, 132 varaktan ibaret olup, Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. bk. Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 32.

<sup>113</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2882, 56b-59a.

<sup>114</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2882, 53b-55b. *Kitâbu'l-muḥtasar fî 'ilmi'l-istibdâl ve er-Remz* adlı bu iki eser neşredilmiştir. bk. Hasan Özer, "Kâfiyeci (v. 879/1474) ve 'İstibdâl' Hakkındaki İki Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18/169-184 (Konya 2011).

<sup>115</sup> Eser günümüze ulaşmıştır. bk. Brockelmann, *GAL*, 2/139; Brockelmann, *Supplementband*, 2/141.

15. *Mî'râcu't-ṭabakât ve râfi'ü'd-derecât li ehli'l-fehm ve's-sikât*,<sup>116</sup> (*Risâle fi ṭabakâti'l-butûn li beyâni'l-vakf 'alâ evlâdi'l-evlâd*).<sup>117</sup>

16. *el-İḥkâm (fi ma'rifeti'l-eymân ve'l-aḥkâm)*,<sup>118</sup>

17. *Ferâid bahri'l-fevâid*,<sup>119</sup>

## 2.8. Siyâsetname, Adap ve Ahlak

1. *Nizâmu ḳalâidi'l-ıkyân*.<sup>120</sup>

2. *Seyfü'l-mulûk ve'l-ḥukkâm el-murşid lehum ilâ sebîli'l-Haḳḳ ve'l-aḥkâm*.<sup>121</sup>

3. *Seyfü'l-kuḳât 'ale'l-buḡât*.<sup>122</sup>

4. *Seyfü'l-ḥaḳḳ ve'n-nuşra 'alâ riḳâbi ehli'l-baḡy ve'l-fitne*.<sup>123</sup>

5. *ed-Durratu'l-âliyetü'l-ḡâliye*.<sup>124</sup>

6. *Muḫtasar fi 'ilmi'l-irşâd*.<sup>125</sup>

## 2.9. Tasavvuf, Metafizik ve Felsefe

1. *el-Kâfi eş-şâfi*.<sup>126</sup>

<sup>116</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/511; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150.

<sup>117</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/583; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209.

<sup>118</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/36; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208; Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150; Brockelmann, *GAL*, 2/139; Brockelmann, *Supplementband*, 2/140.

<sup>119</sup> Arthur J. Arberry, "mucizelerle ilgili üç soru hakkında kısa bir yol" şeklinde nitelediği bu eserin görünen başka nüshasının olmadığını belirtir. bk. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 3/8 (nr. 3519).

<sup>120</sup> Bu eserin bir nüshası Ezher Kütüphanesi'nde (El-Mektebetü'l-Ezheriyye) 330927 numaralı mecmuada 23 varak halinde bulunmaktadır. Nüshanın sonundaki feraḡ kaydından anlaşıldığına göre müellif bu eserini, hicri 15 Zilhicce 871 / 24 Temmuz 1467 senesinde bitirmiştir. Eser, bir giriş, ardından sırasıyla üç bölüm ve hâtmeden oluşmaktadır. Birinci bölümde devlet başkanı olmanın faziletleri ve adaletle hükmetmenin önemi ve fazileti; ikinci bölümde Kudüs, Şam gibi şehirlerin faziletleri; üçüncü bölümde Rum diyarı, Rumlar ve özelliklerinden bahsedilmiştir. Hâtme kısmında takva konusuyla ilgili açıklama yapılmıştır. Bk. Kâfiyecî, *Nizâmu ḳalâ'idi'l-ıkyân* (Mektebetü'l-Mostafa, 07 Haziran 2020).

<sup>121</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/36; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209. bk. Şehid Ali Paşa, 948/2 numaralı mecmuada bulunmaktadır. Eser neşredilmiştir. bk. *Seyfü'l-mulûk ve'l-ḥukkâm el-murşid lehum ilâ sebîli'l-Haḳḳ ve'l-aḥkâm*, nşr. İlyas Kaplan (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 67-140. Eser Türkçe çevirisi ile beraber yeniden neşredilmiştir.

<sup>122</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1018, Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/207. Eser günümüze ulaşmıştır. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3643; Hacı Mahmud Efendi, 986; Esad Efendi, 3745; Şehid Ali Paşa, 948, 1-18; Beyazıd, 811; Veliyyüddin Efendi, 3288. Bu kitap Hacı Mahmud Efendi, 986 ve Şehid Ali Paşa, 948 numaralı mecmualardaki iki nüshası karşılaştırılarak neşredilmiştir. bk. *Seyfü'l-kuḳât 'ale'l-buḡât*, nşr. İlyas Kaplan (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 13-66. el-Kâfiyecî'nin *Seyfü'l-Mulûk* ve *Seyfü'l-Kudât* adlı eserleri Türkçe çevirileri ile beraber yeniden neşredilmiştir. bk. Muhyiddin el-Kâfiyecî, *Seyfü'l-Mulûk Seyfü'l-Kudât* - Kâfiyecî'nin Siyâsetnâmeleri, haz. Nâil Okuyucu, ed. Özgür Kavak - Hızır Murat Köse (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018).

<sup>123</sup> Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208.

<sup>124</sup> bk. Kâfiyecî, *ed-Durratu'l-âliyetü'l-ḡâliye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2147), 16b-25b. Ayrıca bk. Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/459; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208.

<sup>125</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150.

<sup>126</sup> Akıl, ilim, ilgi ve eğitim felsefesi konusundaki bu eser üç matlaab ve bir hatime bölümünden oluşmaktadır. Birinci matlaabda akıl ve ilim kavramları açıklanmıştır. İkinci matlaabda akıl ve ilimin şerefi konusu ele alınmıştır. Üçüncü matlaabda akıl ve ilim hususlarının birbirine üstünlüğü meselesi ele alınmıştır. Sonuç bölümünde Hz. Ali'nin (r.a.) ortaya koyduğu ve ona özgü bazı akli ve ilmi hususlara değinilmiştir. bk. Kâfiyecî, *el-Kâfi eş-Şâfi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atif Efendi, 2828), 171b-174a. Ayrıca bk. Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209. Arberry bu eser hakkında "Zekâmın ve öğretmen mükemmelliği üzerine bir yol" nitelemesinde bulunur. bk. Arberry, *A Handlist of the Arabic Manuscripts*, 3/8

2. *Kitâbu'r-ravh fi 'ilmi'r-rûh*,<sup>127</sup> (*Risâletu'r-ravh fi 'ilmi'r-rûh*).<sup>128</sup>
3. *Kitabu'r-raḥme (et-Terceme) fi beyâni aḥvâli 'alemi'l-berzâh*.<sup>129</sup>
4. *en-Nuzhe fi ravdati'r-rûh ve'n-nefs*.<sup>130</sup>
5. *Neşâtu'l-bişâra bi'l-işâra (fi kibleti'l-ervâh)*,<sup>131</sup> *Ḳibletu'l-ervâh fi't-taşavvuf*.<sup>132</sup>
6. *Nuzhetu'l-ervâh ve ğibtatu'l-eşbâh fi't-taşavvuf*.<sup>133</sup>
7. *Menâzilu'l-ervâh fi't-taşavvuf*.<sup>134</sup>
8. *'Ikdu'l-ferâid min bahri'l-fevâid*<sup>135</sup> (*fi şerḫi Esmâillâhi'l-husnâ*).<sup>136</sup>
9. *el-Unsu'l-enis fi ma'rifeti şe'ni'n-nefsi'n-nefs*,<sup>137</sup> (*Unsu'l-enis fi ma'rifeti şe'ni en-fesi'n-nefs*).<sup>138</sup>

#### 2.10. Siyer ve Faziletler

1. *Zeynu'l-ferâh bi milâdi'n-Nebî*<sup>139</sup>(s.a.v.).
2. *Risâle fi'l-maḥabbe*.<sup>140</sup>
3. *Ḳalâidu'l-'ıkyân fi bahri faḍâili (şehri) Raceb ve Şa'bân*.<sup>141</sup>

#### 2.11. Fen Bilimleri

1. *Ḥallu'l-işkâl fi mebhâşi'l-eşkâl fi'l-hendese*.<sup>142</sup>
2. *Şerḫu'l-caġmîni*<sup>143</sup> *fi'l-hey'e*.<sup>144</sup>

- <sup>127</sup> Üç bölümden oluşan bu eserin sonundaki kayıttan anlaşıldığına göre Kâfiyeci bu eserini 5 Muharrem 873/26 Temmuz 1468 tarihinde tamamlamıştır. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2130.
- <sup>128</sup> bk. Medîne: Ârif Hikmet Kütüphanesi, 170. Kâfiyeci'nin *Kitâbu'r-ravh fi 'ilmi'r-rûh*, *Kitabu'r-raḥme ve en-Nuzhe fi ravdati'r-rûh ve'n-nefs* adlı eserleri üzerine bir çeviri ve değerlendirme çalışması yapılmıştır. bk. Ahmet Pirinç, *Osmanlı Âlimlerinden Muhyiddin el-Kâfiyeci ve Felsefi Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009).
- <sup>129</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2130, 17a-44b arasında yer alan bu esere kaynaklarda rastlanmamıştır.
- <sup>130</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/6; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209. Eser Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2130/1, 1a-7a varakları arasında yer almaktadır.
- <sup>131</sup> Kâfiyeci, *Neşâtu'l-bişâra bi'l-işâra* (İstanbul: Nuruosmaniye, 2147), 8b-14b. Bu konuda daha sonra şerh yazacağını 13a-b.
- <sup>132</sup> Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208-209. Bu eser günümüze ulaşmıştır. bk. Brockelmann, *Supplementband*, 2/141.
- <sup>133</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1939.
- <sup>134</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/6; Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/555. Bu eser neşredilmiştir. bk. Kâfiyeci, *Menâzilu'l-ervâh fi't-taşavvuf*, nşr. Mecdî Fetḫî İbrahim (Riyâd: Dâru's-Selâm, 1991).
- <sup>135</sup> Kâfiyeci bu eserini 10 Şaban 863 (12 Haziran 1459) tarihinde tamamlamıştır. bk. Kâfiyeci, *Ikdu'l-ferâid min bahri'l-fevâid* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 747), 1b-94a. Bu eser neşredilmiştir. bk. Kâfiyeci, *Şerḫu'l-esmâi'l-husnâ* (Beyrut: 2012).
- <sup>136</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/1035; *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208. Cerrahoğlu, Hartving Derenbourg'un, bu eserin 875/1470 senesinde yazıldığını ve 93 varaktan oluştuğunu belirttiğine işaret etmiştir. bk. Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 37. Belirtilen telif tarihi hatalıdır. Derenbourg, incelediği nüshanın istinsâh tarihini sehven telif tarihi şeklinde kaydetmiş olmalıdır. bk. Fazıl Ahmed Paşa, 747), 94a
- <sup>137</sup> Eserin British Museum, Add., 7519 numarada bulunduğu aktarılmaktadır. bk. Gökbulut, "Kâfiyeci", 24/154.
- <sup>138</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/132; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/208.
- <sup>139</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/6. Bu eserin yazma nüshası için bk. Brockelmann, *GAL*, 2/139.
- <sup>140</sup> Bu eserin Berlin Kütüphanesi 5410 numarada yer aldığı aktarılmaktadır. bk. Brockelmann, *GAL*, 2/114; Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 33.
- <sup>141</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/238; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209.
- <sup>142</sup> Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/150; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin*, 10/150.
- <sup>143</sup> Şerafeddin Muhmud b. Muhammed b. Ömer el-Caġmîni el-Hârizmî bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 7/181-182.
- <sup>144</sup> Hârizmî'nin *el-Mulâḫḫas fi'l-hey'e* adlı eserinin şerhidir. bk. Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 2/2004; Bağdatlı, *Hediyetu'l-ârifin*, 2/209.

3. *er-Remz (fî 'ilmi'l-uşturlâb)*.<sup>145</sup>

### 2.12. Diğer Eserleri

1. *Remzu'l-ḥitâb bi raşhi'l-'iyâb (e'bâb)*.<sup>146</sup>
2. *Benâtu'l-efkâr fî şe'ni'l-'itibâr*.<sup>147</sup>
3. *Keşfu'l-vucûhi'l-ḥasene'l-mestûra bi'n-nikâb li faḍlillâhi'l-Cevvâdi'l-Vehhâb*.<sup>148</sup>
4. *el-Keşf'an şerâfi Ehli'l-Beyti'l-kirâm li efḍali'r-rusuli ve'l-enâm*.<sup>149</sup>
5. *'Ikdu'l-ferâid min taḥriri'l-fevâid*.<sup>150</sup>
6. *Risâle mustakille bi 'ilmi'n-nefs ve vucûhi'l-ḫirâa*.<sup>151</sup>
7. *Cevâbu'l-enzâr*.<sup>152</sup>
8. (İbnu'l-Fârız Konusundaki Soruya Cevap)<sup>153</sup>
9. *Ḥusnu'l-ḥitâm li'l-merâmi min hâza'l-keḷâm*.<sup>154</sup>
10. *Ḥitâmu'l-misk*.<sup>155</sup>

### 3. Arap Dil Bilimi ve Dil Felsefesi Alanındaki Eserleri

Kâfiyeci'nin eserlerinde, meseleleri temellendirirken ve konuları tasnif ederken uyguladığı linguistik ve mantıksal bir perspektif görülür. Ancak, Kâfiyeci'nin Arap dil bilimi ile doğrudan ilgili eserlerini şu şekilde ele almak mümkündür.

1. *Şerḫu'l-'i'râb an Kavâ'idil-'i'râb*,<sup>156</sup> (*Şerḫu'l-Kavâ'id el-Kubrâ*).<sup>157</sup>

İbn Hişâm el-Ensârî'nin (öl. 761/1360) *Kavâ'idu'l-'i'râb* adlı eserinin şerhidir. Kâfiyeci'nin en değerli eseri sayılır.<sup>158</sup>

<sup>145</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 6/150-151.

<sup>146</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/583; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/208-209. Yazma nüshası için bk. Brockelman, *Supplementband*, 2/141.

<sup>147</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/197; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/208.

<sup>148</sup> Kâfiyeci, *Şerḫu'l-esmâil-'ḥusnâ*, neşredenin girişi, 24.

<sup>149</sup> Kâfiyeci, *Şerḫu'l-esmâil-'ḥusnâ*, neşredenin girişi, 23.

<sup>150</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-meknûn*, 2/109; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/209.

<sup>151</sup> Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/6.

<sup>152</sup> bk. Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyeci, *Şerḫu'l-'i'râb fî Kavâ'idil-'i'râb*, nşr. Âdil Muhammed Abdurrahman eş-Şendâh (Bağdat: Dîvânü'l-Vaḫfi's-Sunnî, 1428/2006), 62.

<sup>153</sup> İbn İyâs'ın yaptığı bazı açıklamalar Kâfiyeci'ye ait böyle bir esere işaret eder. Kâfiyeci söz konusu eserini İbnu'l-Fârız konusunda kendisine yöneltilen bir soruya cevap olarak kaleme almıştır. İbn İyâs, bu eseri "ifâdeleri güzel ve (hükümleri) insafa en yakın" olmakla niteler. bk. İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-zuhûr*, 3/48.

<sup>154</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 1/404; Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/208.

<sup>155</sup> Bu eserin yazma nüshası için bk. Brockelmann, *Supplementband*, 2/141.

<sup>156</sup> Bağdatlı, *Hediyetu'l-'ârifin*, 2/209.

<sup>157</sup> Kâfiyeci'ye "*Şerḫu'l-Kavâ'idil-'i'râb*" ismiyle de nispet olunan bu eser İbn Hişâm en-Nahvî'nin eserinin şerhi olup ismindeki bazı kelime farklılıklarıyla birçok defa neşredilmiştir. bk. *Şerḫu Kavâ'idil-'i'râb*, nşr. Fahreddin Kabâve (Dimeşk: 1409/1988), 1993; nşr. Âdil Muhammed Abdurrahman eş-Şendâh (Bağdat: Dîvânü'l-Vaḫfi's-Sunnî, 1428/2006). Eser hakkında ayrıca bk. Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh -Hacı Halife, *Keşfu'z-zunûn*, 2/124; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu musannifil-kutubi'l-'arabiyye* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993), 10/51.

<sup>158</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 40; Eser üzerine bir araştırma için bk. İzzet Marangozoğlu, "Kâfiyeci'nin Şerhu'l-'i'râb 'an Kavâ'idil-'i'râb Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülahazalar", *Eskişehir Osman-gazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 167-202.



Kâfiyeci'nin *Şerhu'l-irâb 'an Kavâ'idil-irâb*'i memzûc bir şerh mahiyetindedir.<sup>159</sup> Görebildiğimiz eserleri itibarıyla Kâfiyeci'nin kaleme aldığı şerhlerin hepsinde memzûc bir şerh metodu takip ettiği dikkat çeker.

Eserde "fenkale metodunu" kullanır. Kâfiyeci bu metodu muhtelif şekillerde uygular.<sup>160</sup>

Örnek:

"Eğer ... dersin, ben ... derim" (فَإِنْ قُلْتَ ... قُلْتُ)<sup>161</sup>

Kâfiyeci, *Kavâ'idil-irâb*'i şerh ederken, eserin farklı yazma nüshalarını karşılaştırır ve nüsha farklılıklarına işaret eder.<sup>162</sup> Kâfiyeci'nin kaynak metne karşı gösterdiği bu titizlik, metni doğru anlayıp doğru yorumlamak için olmalıdır.

*Şerhu'l-irâb 'an Kavâ'idil-irâb*'da tercih ettiği gramatik görüşlere nazaran Kâfiyeci'nin, Basra dil ekolünün görüşlerini benimsemeye meyilli olduğu görülür.<sup>163</sup> Ancak, Kâfiyeci, eseri şerh ederken zikrettiği anlam problemlerini çözümlerken her zaman Basra veya Kûfe dil ekollerinden birinin görüşüne meyletmez. Tam aksine bazı durumlarda müteahhir nahiv âlimlerinden bazılarının görüşlerini benimser. Bu noktada, *irâb* teriminin anlam özellikleri hususunda *irâb*'ın lafzî veya ma'nevî olabileceğine dair otorite görüşleri zikrettikten sonra İbnü'l-Hâcib'in (öl. 646/1249) "*irâb*'ın hareketlerle ya da hareke yerine geçecek şeylerle olduğu" yönündeki görüşünü öne çıkarması dikkat çeker. Kâfiyeci, bu konuda İbnü'l-Hâcib'in görüşünü benimsemesinin sebebini "*irâba* olan ihtiyacın anlamlar arasını ayırmak" olduğu şeklinde açıklar.<sup>164</sup> Kâfiyeci'nin bu tercihinden onun *irâb* konusunda, *irâb*'ın lafzî olduğuna meylettiği anlaşılmaktadır.

Kâfiyeci'ye göre her durumu idrak etmekte asıl olan şey teemmüldür,<sup>165</sup>

2. *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*.<sup>166</sup>

Kâfiyeci'nin bu eseri belâgat ilmiyle alakalı bir kitaptır.<sup>167</sup> Eser beyân ilminin konularından istiâre, istiâre-i mekniyye ve taHYİliyye hakkında geniş açıklamalara yer veren bir çalışmadır.<sup>168</sup> Kısaca, Kâfiyeci bu eserini istiâre-i mekniyye ve taHYİliyye konularındaki farklı görüş, şüphe ve düğümleri çözümlmek için yazmıştır.<sup>169</sup> Kâfiyeci eserini iki bölümde ele almıştır. Birinci bölümde istiâre-i mekniyye,<sup>170</sup> taHYİliyye<sup>171</sup> konularını; ikinci bölümde ise bu ikisine lazım olan hususlar<sup>172</sup> ile ilgili konuları ele almıştır.

Kâfiyeci istiâre-i mekniyye konusunda Selef âlimlerinin görüşlerini tercih etmiş<sup>173</sup> ve Sekkâki'nin görüşlerini tenkit etmiştir.<sup>174</sup>

<sup>159</sup> bk. Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb*, 53-493. Buradan itibaren bu esere yapılan atıflarda (Bağdat: Dîvânu'l-Vaĥfî's-Sunnî, 1428/2006) baskısı esas alınmıştır.

<sup>160</sup> bk. Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb*, 79.

<sup>161</sup> bk. Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb*, 75, 79, 83, 87, 94.

<sup>162</sup> bk. Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb*, 79, 83, 99.

<sup>163</sup> Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb* (Bağdat: Dîvânu'l-Vaĥfî's-Sunnî, 2006), neşredenin girişi, 13.

<sup>164</sup> bk. Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb*, 72.

<sup>165</sup> Kâfiyeci, *Şerhu'l-irâb fî Kavâ'idil-irâb*, 493.

<sup>166</sup> Bu esere ait bir yazma nüsha için bk. Brockelmann, *Supplementband*, 2/141.

<sup>167</sup> Eser neşredilmiştir. bk. Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân el-Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, nşr. Muhammed es-Seyyid Selâm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015), 17-58.

<sup>168</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 17-18.

<sup>169</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 17-18.

<sup>170</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 17-44.

<sup>171</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 45-53.

<sup>172</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 55-58.

<sup>173</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 41-44.

<sup>174</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fî bahşi'l-isti'âre*, 36.

## 1100 | Murat Tala. Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, ...

Kâfiyeci istiâre-i tahyîliyye konusunda da Selef âlimlerinin görüşlerini tercih etmiş ve Sekkâkî'nin görüşlerini tekit etmiştir.<sup>175</sup>

Kâfiyeci, istiâre-i mekniyye ve tahyîliyye hususunda yazdığı bu eseriyle belâgat ilmine derleyici ve tahkik edici bir katkı sağladığı ifade edilebilir.

### 3. *Şerhu'l-isti'âre*.<sup>176</sup>

Kaynaklarda zikri geçen bu esere ulaşlamamıştır. Ancak bir önceki eserle konu benzerliği olduğu açıktır.

### 4. *Risâle fi "Kâne Zeydun Kâimen"*.<sup>177</sup>

Kâfiyeci'nin dil bilim ve dil felsefesi yönünü temsil eden eserlerinden biridir. Kâfiyeci bu eserinde *كَانَ زَيْدًا قَانِمًا* "Zeyd ayakta idi" cümlesi hakkında on iki farklı açıdan değerlendirmede bulunur.<sup>178</sup>

Bu eser yazma nüshalarda hep *Risâle fi "Zeydun Kâimun"* adlı eser ile beraber istinsâh edilmiş halde bulunmaktadır. Ancak iki eserin de farklı ve müstakil bir telif olduğu açıktır.

### 5. *Risâle fi "Zeydun Kâimun"*.<sup>179</sup>

Kâfiyeci bu eserinde *زَيْدٌ قَانِمٌ* "Zeyd ayakta" ifadesini i'râb, anlam, dil bilim, mantık ve dil felsefesi gibi farklı perspektiflerden ele alarak incelemiş ve meseleye yüz on üç yönden açılım getirmiştir.<sup>180</sup>

Kısaca bu eser Kâfiyeci'nin gramer, dil bilim, mantık ve dil felsefesi gibi farklı alanlardan faydalanarak tek bir meseleyi çözümlerken interdisipliner bakış geliştirme yönünü açıkça ortaya koyar.

### 6. *Risâle fi'l-mebâhişi'l-mute'allika bi "Emmâ"*, (*Makâle fi Dîbâceti'l-Misbâh*).<sup>181</sup>

Kâfiyeci'nin bu eseri gramatik, dil bilimsel ve felsefi bir içeriğe sahiptir. Arap dilindeki *Emmâ ba'du* (Faşlu'l-ḥitâb) ifadesinin gramatik özelliklerini ve anlam yönlerini ele alan bir eserdir. Günümüze ulaşmıştır. Kâfiyeci'nin bu eseri birincisinde *emmâ* ikincisinde *ba'du* sözcüğünü ele aldığı iki bölümden oluşur.<sup>182</sup>

### 7. *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Meşriḳ ve'l-Mağrib*,<sup>183</sup> (*l'râbu ekmeli'l-ḥamd*).<sup>184</sup>

*Nuzhetu'l-mu'rib* adlı eser dil bilimsel bir içeriğe sahiptir. *Elhamdu li'llâhi ekmel el-ḥamd* ifadesindeki, *ekmel* sözcüğünün i'râbının nasıl olacağıyla ilgili bir eserdir. Kâfiyeci'nin yaşadığı sırada meydana gelen canlı dil tartışmalarından birine cevap olarak yazmıştır.<sup>185</sup>

<sup>175</sup> Kâfiyeci, *el-Unmûzec fi bahşi'l-isti'âra*, 52-53.

<sup>176</sup> Bağdatlı, *Hedyyetu'l-ârifin*, 2/209.

<sup>177</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3829/5, 140b-142b.

<sup>178</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3829/5, 140b-142b.

<sup>179</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3829/5, 140b-145b.

<sup>180</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3829/5, 142b-145b.

<sup>181</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3032, 28a-34a.

<sup>182</sup> Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 3032, 28a-34a.

<sup>183</sup> Bağdatlı, *İdâhu'l-Meknûn*, 2/642; Bağdatlı, *Hedyyetu'l-ârifin*, 2/208-209; Zirikî, *el-A'lâm*, 6/150; Brockelmann, *Supplementband*, 2/141. Eserin bazı yazma nüshaları için bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmî, 1181, 59b-61b; Ezher Kütüphanesi (El-Mektebetu'l-Ezheriyye), 323154, 1b-5a. Eser neşredilmiştir. bk. Murat Tala, "Kâfiyeci'nin 'Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriḳi ve'l-Mağrib' Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38/141-172 (Konya: 2014).

<sup>184</sup> Bazı kütüphanelerde Kâfiyeci'ye, *l'râbu ekmeli'l-ḥamd* ismiyle nispet edilen eser, *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Meşriḳ ve'l-Mağrib* adlı eserin aynıdır. bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 42b-45a.

<sup>185</sup> Tala, "Kâfiyeci'nin 'Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriḳi ve'l-Mağrib' Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi", 141-172.

Eserin kaleme alınış süreci, soru ve cevaplardan meydana gelen bir dizi yazışmalardan oluşmaktadır.<sup>186</sup> İlmî muraselat (ilmi mektuplaşma) türünün bir örneği olan bu eserde, *ism cümlesinin sübut ve istimrara delalet ettiğinden dolayı daha kalıcı bir anlam vurgusuna sahip olması* gibi dil tartışmalarına rastlanır.<sup>187</sup>

8. *Nuzhetu'l-aşhâb fî mes'eleti'l-kuhl*.<sup>188</sup>

Arap dilinde bir gramer ve anlam problemi olarak dikkat çeken ism-i tafđil meselesiyle ilgili bir eserdir. *Nuzhetu'l-aşhâb* adlı eser, *ism-i tafđilin açık isimde amel etmesi problemi* şeklinde ifade edilebilecek *kuhl meselesi*<sup>189</sup> çerçevesinde ism-i tafđilin i'râbı ve anlam özellikleri gibi hususları ele almaktadır.<sup>190</sup>

Kâfiyecî *Nuzhetu'l-aşhâb* adlı eserinde, ism-i tafđilin açık isimde amel edebilmesi için cümlelerin hükümünün olumsuz olması gerektiğini ileri süren nahiv âlimlerinin aksine, cümle ister menfi ister müspet olsun, ism-i tafđilin her durumda açık isimde amel edebileceğini vurgulamıştır. Böylece meselenin tahliline dair farklı bakış açıları önermiştir. *Nuzhetu'l-aşhâb* adlı eserinde yaptığı açıklamalara nazaran Kâfiyecî'ye göre i'râb, nahvî (gramatik) anlamla alakalıdır. Lügavi anlamlar ve cümleden dolayı (lâzımî) olarak anlaşılan anlamların i'râba etkisi yoktur.<sup>191</sup>

9. *Remzu'l-esrâr*.<sup>192</sup> (*Remzu'l-esrâr fî mes'eleti'l-ekmel*).<sup>193</sup>

Kâfiyecî'nin bu eseri yine ism-i tafđilin i'râbı ve anlam özellikleri konusunda yazılmıştır. *Nuzhetu'l-aşhâb* adlı eserden farklı bir çalışmadır. İsm-i tafđilin ameli meselesinin hem teorik hem de felsefi boyutlarına dair farklı açılımlar getirmiştir. *Remzu'l-esrâr*, *Nuzhetu'l-aşhâb*'ı tamamlayıcı nitelikte bir eserdir.<sup>194</sup>

10. *en-Niseb li ehli'l-edeb*.<sup>195</sup>

Kâfiyecî'nin bu eseri nisbet konusuyla ilgilidir. Dil, gramer ve anlam metafiziği hususlarında zengin bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda eserin nisbet konusu çerçevesinde; dil-anlam, özne-yüklem, dil-varlık, dil-mantık ve dil-felsefe münasebeti gibi birçok metafizik konuyu temellendirmeye çalışan bir çalışma olduğu ifade edilebilir. Üç bölümden oluşmaktadır. Müellif bu eserini 27 Cemaziyevvel 868 / 6 Şubat 1464 tarihinde tamamlamıştır.<sup>196</sup>

*Nisbetin Mahiyetinin Tarifi, Ona İhtiyacın Beyanı ve Nisbetin Sebepleri* (تعريف ماهية نisbetin Mahiyetinin Tarifi, Ona İhtiyacın Beyanı ve Nisbetin Sebepleri) başlığını taşıyan birinci bölümde, nisbetin tanımı<sup>197</sup>, çeşitleri

<sup>186</sup> Eserin yazılış süreciyle ilgili bk. Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşrûki ve'l-Mağrib' Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi", 146-147.

<sup>187</sup> Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşrûki ve'l-Mağrib' Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi", 159.

<sup>188</sup> Kâfiyecî, *Nuzhetu'l-aşhâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1181), 56b-58b; (Burdur: Burdur Kütüphanesi, 1752), 67b-69a. Bu eser neşredilmiştir. bk. Murat Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-aşhâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2016), 357-360.

<sup>189</sup> Kuhl meselesi hakkında bk. Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-aşhâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 346-347.

<sup>190</sup> Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-aşhâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 357-360.

<sup>191</sup> Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-aşhâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 355-356.

<sup>192</sup> Kâfiyecî, *Remzu'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1181), 62a-63a. Eser neşredilmiştir. bk. Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-aşhâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 360-361.

<sup>193</sup> Carl Brockelmann, *GAL*, 2/140.

<sup>194</sup> Tala, "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-aşhâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 355-356.

<sup>195</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 1b-40a.

<sup>196</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 40a.

<sup>197</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 1b-2a.

## 1102 | Murat Tala. Kâfiyecî'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, ...

ve metafizik boyutları, İslâm metafiziğindeki yansımaları,<sup>198</sup> nisbetin isnâd anlamında kullanıldığı zaman taşıdığı anlam özellikleri ve nisbetin tam olması durumunun bazı özellikleri,<sup>199</sup> mutlak nisbetin iki çeşidi: 1-İhbârî nisbet (Zeyd ayaktadır) ve inşâî nisbet (Zeyd ayakta mı?) gibi hakkında sükût edilmesi sahih olan nisbetler. 2-Masdarların ve müstakların kendi mamlullerine nisbet edilmeleri durumunda olduğu gibi izâfî, ikâî ve vasfî nisbetler gibi hakkında sükût edilmesi sahih olmayan nisbet çeşitleri,<sup>200</sup> ve nisbetin sebebi<sup>201</sup> gibi konuları ele almaktadır.

*Nisbetin Hükümleri* (أحكام النسبة) başlığını taşıyan ikinci bölümde<sup>202</sup>, nisbet ilmine olan ihtiyaç<sup>203</sup> vb. konuları ele alır.

*Tam ve Haberî Nisbetle İlgili Hükümler ...* (بيان العلم المتعلق بالنسبة التامة الخبرية قصداً وأصالةً) (وبيان ما يتوقف عليه ذلك العلم تبعاً وبالعرض) başlığını taşıyan üçüncü bölümde,<sup>204</sup> bilginin tasavvur ve tasdik yönleri, mesele hakkındaki bazı tartışmalar,<sup>205</sup> ve efâl-i kulûb konusunun nisbetle ilgili yönleri<sup>206</sup> zahirin tevilinin iki yolu<sup>207</sup> ve bazı kelâmî meseleler<sup>208</sup> gibi hususlar üzerinde durur.

Kâfiyecî'ye göre nisbet, ister hissi ister makul ister bu ikisi dışında bir şey olsun, akıl umuru kuşattığından dolayı, yalnızca akılla idrak edilebilir. Duyularda bunun tam tersi bir durum söz konudur. Çünkü duyuların durumu işlerle sınırlıdır.<sup>209</sup>

### 11. *Risâle fi't-tağlîb*.<sup>210</sup>

Belâgat konusunda bir eserdir.

### 12. *Hâşiye 'ale'l-Muṭavvel*.<sup>211</sup>

Sa'duddîn et-Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel* adlı eserinin haşiyesidir.<sup>212</sup>

### 13. *el-İsrâk fi meratibi't-tıbâk*.<sup>213</sup>

Belâgat ilmine dair bir eserdir.

### 14. *Risâle fi "men" eṣ-şartîyye*

Bir nüshası Ezher Kütüphanesi'nde bulunan bu eser dil bilimsel içeriğe sahiptir. Eserde, şart ifade eden "men" edatının bazı semantik anlam özellikleri ele alınmıştır. Bu bağlamda, Takiyyüddîn es-Sübki (ö. 756/1355) ve İbn Hişâm el-Ensârî'nin (ö. 761/1360) şart edatı olan "men" edatının anlam özellikleri hakkındaki görüşleri etrafında değerlendirmeler yapılmıştır.<sup>214</sup>

<sup>198</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 2a-4b.

<sup>199</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 4b-5a, 5a-5b.

<sup>200</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 5b-6a.

<sup>201</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 7a-7b.

<sup>202</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 11a-19b.

<sup>203</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 11a.

<sup>204</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 19b.

<sup>205</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 19b-20a.

<sup>206</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 23b-24b.

<sup>207</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 32b-33a.

<sup>208</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 32a, 34a.

<sup>209</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 6a-b.

<sup>210</sup> Abdolvâhid el-Cuhdânî, *el-Allâme Muḥyiddîn el-Kâfiyecî Hayâtuh ve Muşannefâtuh me'a taḥkîki gelâşu rasâil* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016), 73.

<sup>211</sup> Şehâvî, *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/172.

<sup>212</sup> Şehâvî, *eḍ-Ḍav'u'l-lâmi*, 7/260; Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, 2/172.

<sup>213</sup> Ezher Kütüphanesi (El-Mektebetu'l-Ezheriyye), Belâga, 130447; Bağdathî, *İdâhu'l-meknûn*, 1/87; Bağdathî, *Hedyyetu'l-ârifîn*, 2/208.

<sup>214</sup> Ezher Kütüphanesi (El-Mektebetu'l-Ezheriyye), mecmûa 83303/8, 85b-87b.

Son tahlilde Kâfiyeci'nin en değerli çalışmalarından<sup>215</sup> birçoğunu Arap dili sahasında kaleme aldığı görülmektedir. Onun eserlerinin Arap dil bilimi, dil öğretimi, anlam bilimi ve dil felsefesine katkı sağladığı ifade edilebilir.

#### 4. Kâfiyeci'nin Eserleri Üzerine Değerlendirme

Kâfiyeci'nin eserlerinin çoğu Anadolu, Suriye ve Mısır kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bununla beraber Hindistan, Dubai, Batı devletlerinin kütüphaneleri ve diğer bazı kütüphanelerde de rastlanmaktadır. Kâfiyeci'nin eserlerini adlandırmadaki problemler, eserlerin sayısı, eserlerin konulara göre dağılımı, eserlerin içerik ve telif özellikleri, sultanlara ve devlet adamlarına sunulan eserleri vb. hususlar hakkında şunları ifade etmek mümkündür.

##### 4.1. Eserlerin İsimleri

Biyografi kitapları, kütüphane katalogları ve Kâfiyeci'nin yazma veya matbu birçok eseri incelenerek tespit edildiği kadarıyla, Kâfiyeci'nin çalışmalarının çoğunun günümüze ulaştığı anlaşılmaktadır. Ancak müellifin bazı kitaplarının, eseri istinsâh eden müstensihin tasarrufundan veya eserin asıl ismiyle değil de meşhur olanıyla kaydedilmesinden dolayı farklı bir esermiş gibi algılandığı düşünülmektedir. Söz konusu algının oluşmasında bizzat Kâfiyeci tarafından bazı eserlerinin farklı şekillerde adlandırmış olmasının etkisinden de bahsedilebilir. Bu hususta *er-Remz 'alâ kenzi'l-'avâri'*<sup>216</sup> adlı eserin *er-Remz fi 'ilmi'l-istibdâl* şeklinde, *Kitâbu't-Tezkira*<sup>217</sup> adlı eserin ise *Usûlü Süleymân el-Kâfiyeci, Risâle fi'l-vakf*<sup>218</sup> şekillerinde ve *Neşâtu'l-bişâra* adlı eserin *el-Bişâra* şeklinde anılması<sup>219</sup> dikkat çekmektedir.

##### 4.2. Eserlerin Sayısı

Kâfiyeci'nin eserlerinin sayısı hakkında kesin bir rakam vermek şu an için mümkün görünmemektedir. Ancak onun eserlerinin sayısı hakkında şu öncüllerden hareketle bir çıkarım yapmak mümkündür:

Kâfiyeci 7 Muharrem 874 / 17 Temmuz 1469 tarihli bir icâzetnamede eserlerinin yüzden fazla olduğunu<sup>220</sup> bizzat kendisi vurgulamıştır. Bu tarih itibarı ile onun en az yüz bir tane eser yazmış olduğu ifade edilebilir. Zira, onun tespit edilen eserleri dikkate alındığında, cümlede geçen "yüzden fazla" vurgusunun kesretten kinaye olmadığı açıktır.

Sehâvî, Kâfiyeci'nin eserlerinin yüzü aştığını<sup>221</sup> yinelemiştir.

Suyûtî, hocası Kâfiyeci'nin kendi eserlerinden birçoğunun ismini unuttuğunu belirtmiştir.<sup>222</sup>

Kâfiyeci 7 Muharrem 874 / 17 Temmuz 1469 tarihinden sonra eser yazmayı sürdürmüştür. Bu bağlamda şu eserleri dikkat çekmektedir:

*Nuzhetu'l-mu'ribi* 10 Ramazan 874 (13 Mart 1470),<sup>223</sup> *Nuzhetu'l-ashâb* 12 Ramazan 874 (15 Mart 1470),<sup>224</sup> *Remzu'l-esrâr* 26 Ramazan 874 (29 Mart 1470),<sup>225</sup> *'İlmu'l-kumûr*'u

<sup>215</sup> Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, 40.

<sup>216</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2882, 55b.

<sup>217</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Tezkira*, Nuruosmaniye, 1360, 20b.

<sup>218</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Tezkira*, Nuruosmaniye, 1360, Zahriyye, 1b, 2b.

<sup>219</sup> Kâfiyeci, *Neşâtu'l-bişâra bi'l-İşâra*, 8a, 13b.

<sup>220</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 48b-49a.

<sup>221</sup> Sehâvî, *eş-Dav'u'l-lâmi*, 7/260.

<sup>222</sup> Suyûtî, *Buğyetu'l-vü'ât*, 1/117.

<sup>223</sup> Kâfiyeci, *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Meşriq ve'l-Mağrib* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1906-M), 45a. Ayrıca bk. Tala, "Kâfiyeci'nin 'Nuzhetu'l-Mu'rib fi'l-Meşriki ve'l-Mağrib' Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi", 146, 171.

<sup>224</sup> Kâfiyeci, *Nuzhetu'l-ashâb* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1181), 58b. Ayrıca bk. Tala, "Kâfiyeci'nin 'Nuzhetu'l-ashâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 360.

<sup>225</sup> Kâfiyeci, *Remzu'l-esrâr* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1181), 63a. Ayrıca bk. Tala, "Kâfiyeci'nin 'Nuzhetu'l-ashâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki", 361.

#### 1104 | Murat Tala. Kâfiyeci'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, ...

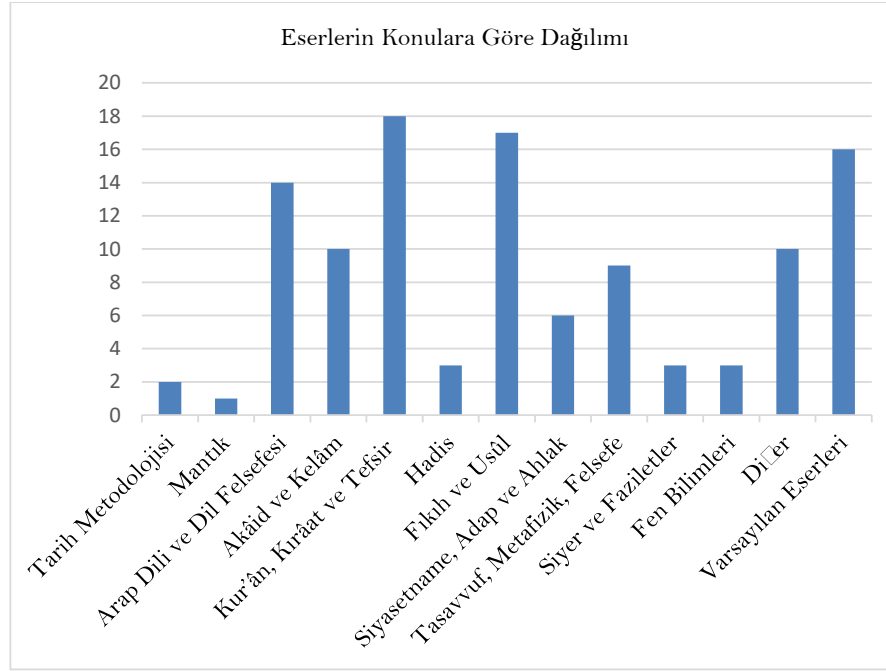
11 Cemâziyelevvel 875 (5 Kasım 1470) tarihinde yazmıştır.<sup>226</sup> "İbnu'l-Fârız Konusundaki Soruya Cevap"<sup>227</sup> şeklinde işaret edilen eserini en erken 875 senesinin Muharrem-Safer aylarında (Temmuz-Ağustos 1470) yazmış olabilir. *Kitâbu't-Tezkira*'yı 12 Muharrem 876 (1 Temmuz 1471),<sup>228</sup> *et-Tergîb*'i 26 Muharrem 876 (15 Temmuz 1471),<sup>229</sup> *Neşâtu'l-bişâra*'yı 877 senesinin Safer ayının sonlarında (Ağustos 1472) kaleme almıştır.<sup>230</sup> Kâfiyeci'nin, *Neşâtu'l-bişâra*'nın sonlarında "Bu konuda size tahkik ve tetkik açısından daha fazla açıklama yapacağız."<sup>231</sup> gibi sözleri daha başka eserler yazmaya kararlı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim, *ed-Durratu'l-âliye*'yi 25 Cemâziyelevvel 877 (28 Ekim 1472),<sup>232</sup> *el-Kitâbu'l-Vecîzu'n-nizâm*'i 14 Ramazan 878 (2 Şubat 1474),<sup>233</sup> ve *Mi'râcu't-tabakât*'i 29 Ramazan 878 (17 Şubat 1474) tarihinde tamamlamıştır. Bu noktadan hareketle Kâfiyeci'nin, hayatı boyunca *en az yüz on iki* eser kaleme aldığı (101+11=112) ifade edilebilir.

Kâfiyeci'nin eserleri sadece biyografi kitaplarında adı zikredilenlerden ibaret değildir.

#### 4.3. Eserlerin Konulara Göre Dağılımı

Kâfiyeci'nin eserleri konularına göre şu şekilde bir dağılım gösterir:

Şekil 4: Kâfiyeci'nin eserlerinin konulara göre dağılımı



Yukarıdaki grafikten anlaşıldığı kadarıyla Kâfiyeci; Kur'an, kırâat, tefsir, Arap dili ve dil felsefesi, mantık, târih, târih usûlü, akâid, kelâm, hadis, fıkah, fıkah usulü, tasavvuf, felsefe, ahlak, metafizik, siyer, faziletler, fen bilimleri ve diğer bazı konularda eserler vermiştir.

<sup>226</sup> Kâfiyeci, *'İlmu'l-kumûn*, Nuruosmaniye, 2147, 7a.

<sup>227</sup> İbn İyâs, *Bedâi'u'z-zuhûr*, 3/48.

<sup>228</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Tezkira*, Nuruosmaniye, 1360, 20b.

<sup>229</sup> Kâfiyeci, *et-Tergîb fi keşfi rumûzi't-Tezhîb*, Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2592, 98a-b.

<sup>230</sup> Kâfiyeci, *Neşâtu'l-bişâra bi'l-işâra*, 14b.

<sup>231</sup> Kâfiyeci, *Neşâtu'l-bişâra bi'l-işâra*, 13a-b.

<sup>232</sup> Kâfiyeci, *ed-Durratu'l-âliye*, 25b.

<sup>233</sup> bk. Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1746, 28a-b.

Kâfiyeci'nin tespit edilen eserlerinin konulara göre tasnifini, eser sayı ve oranlarını şu şekilde göstermek mümkündür:

Tablo 1: Kâfiyeci'nin eserlerinin konulara göre sayı ve oranları

	Eserlerin Konulara Göre Tasnifi	Tespit Edilen Eser sayısı	Genel Oran
1	Kur'ân, Kırâat ve Tefsir	18	±%16
2	Fıkıh, Usûl ve Fetva	17	±%15
3	Arap Dili ve Dil Felsefesi	14	±%13
4	Akâid ve Kelâm	10	±%9
5	Tasavvuf, Metafizik ve Felsefe	9	±%8
6	Siyasetname, Adap ve Ahlak	6	±%5
7	Siyer ve Faziletler	3	±%3
8	Hadis	3	±%3
9	Fen Bilimleri	3	±%3
10	Tarih Metodolojisi	2	±%2
11	Mantık	1	±%1
12	Diğer Eserleri: Tasnif Edilemeyenler	10	±%9
13	Adı Tespit Edilemeyen Ancak Sayısal Açıdan Varlığı İspatlanan Eserleri	(en az) 16	±%14
<b>TOPLAM</b>		<b>96+16=112</b>	<b>±%10</b>
		<b>0</b>	

#### 4.4. Eserlerin İçerik ve Telif Özellikleri

Kâfiyeci'nin kaynaklarda adı zikredilen bazı eserlerinin yerleri hala tespit edilememiştir. Dolayısıyla Kâfiyeci'ye ait olduğu bilinen, ancak günümüze ulaşmış ulaşılmadığı tespit edilemeyen eserlerin birçoğunun mahiyet ve içeriği konusunda bir fikir sahibi olmak zordur.

Kâfiyeci'nin eserlerinde içerik ve telif özellikleri açısından, linguistik, mantıkî, ilmî ve felsefî bir yöntem kullandığı belirtilebilir. Yine Kâfiyeci'nin, meseleleri ele alırken, problemleri tek perspektiften değil, birçok perspektiften hareketle tespit ve tahlil ettiği ifade edilebilir.

Dil bilimsel tahliller ve mantıksal çözümlenmelerle zenginleştirmiş ilmi temellendirmeler, Kâfiyeci'nin sadece linguistik eserlerinde değil, tüm eserlerinde baskın bir telif metodu olarak kendini gösterir.

Kâfiyeci'nin eserlerinin çoğu özgün çalışmalardır. Bazıları ise kendisinden önceki âlimlerin kaleme aldığı otorite metinler üzerine yazılmış eserlerdir. Kâfiyeci (öl. 879/1474), Zemaşşeri (öl. 538/1144), Cağmîni (öl. 618/1221), Beyzâvi (öl. 685/1286), Ağudüddîn el-İcî (öl. 756/1355), İbn Hişâm el-Enşârî (öl. 761/1360) ve Teftâzânî (öl. 792/1390) gibi otorite âlimlerin eserleri üzerine bazı şerh ve hâşiye çalışmaları yapmıştır. Üzerine çalışma yaptığı eserler arasında *el-Keşşâf*, *el-Mulaḥḥas fi'l-hey'e*, *Envâru't-Tenzil*, *el-Hidâye*, *Şerḥu'l-Hidâye*, *el-Mevâkıf*, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, *'Akâidu'l-'Ağudiyye*, *Tehzibul-mantıḳ ve'l-keḻâm* ve *el-Muḫavvel* gibi eserler dikkat çekmektedir. Buradan hareketle Kâfiyeci'nin ağırlıklı olarak, Hicrî yedinci ve sekizinci asırlarda yazılmış otorite metinler üzerine çalışmalar yaptığı ifade edilebilir.

#### 4.5. Sultanlara, Devlet Adamlarına İthaf Ettiği ve Kütüphanelere Gönderdiği Eserleri

Kâfiyeci birçok eserini Sultanlara ve diğer devlet adamlarına sunmuş ve bazı kütüphanelere hediye etmiştir. Bu hususta şu eserlerine işaret etmek mümkündür.

Kâfiyeci *et-Gurratu'l-vâdıha fî tefsîri'l-Fâtiha* adlı eserini Zâhiriyye Kütüphanesi'ne hediye etmiştir.<sup>234</sup>

Kâfiyeci *ed-Durratu'l-âliyetü'l-ğâliye* adlı eserini, Ebu'n-Nasr Seyfuddin el-Meliku'l-Eşref Kayıtbay (ö. 901/1496) için yazmıştır.<sup>235</sup>

Kâfiyeci *Seyfu'l-mulûk*'u Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir.<sup>236</sup>

Kâfiyeci *Kitâbu'n-nuzhe fî ravdati'r-rûh ve'n-nefs*'i Mahmud Paşa'ya ithaf etmiştir.<sup>237</sup>

#### 4.6. Kâfiyeci'ye Nispeti Problemlili Eserler

Kâfiyeci'ye isnat edilen bazı eserlerin ona aidiyeti hususunda bir takım iddialar ortaya konulmuştur. Bu görüşleri şöylece özetlemek mümkündür.

##### 1. *Tefsîru Âyâti'l-Muteşâbihât*

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 178 numarada Kâfiyeci'ye nispet edilen "Tefsîru Âyâti'l-Muteşâbihât" adlı bir eser mevcuttur. Bu kitap Kâfiyeci'ye ait değildir. Cerrahoğlu'nun da ifade ettiğine göre bu eser Burhânuddîn Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Hamza el-Kirmânî'nin "*el-Burhân fî tevcihi muteşâbihî'l-Kur'ân limâ fihî mine'l-ḥucceṭi ve'l-beyân*" adlı kitabının bir nüshasıdır. Eserin içeriğinde Kâfiyeci'ye ait olduğuna delil teşkil edecek hiç bir dayanak yoktur.<sup>238</sup>

##### 2. *Levâmi'u'l-Envâr fî't-Taşavvuf*

Brockelmann, Kâfiyeci'ye nispet edilen bu eser hakkında, eserin nerede olduğunu belirtmeksizin bazı açıklamalarda bulunur. Bu bağlamda eserin Sirâcuddin 'Umer b. İshâk el-Hindî'nin (öl. 773/1371) *Levâyiḥu'l-envâr fî'r-reddi 'alâ men enkerâ 'ale'l-ârifine ve leṭâifu'l-esrâr*'ının bir kopyası gibi olduğuna dair bazı şüpheler oluşturur.<sup>239</sup> Ancak kitabın Kâfiyeci'ye nispetinin sıhhatini ilmi bir şekilde sorgulamaz.

#### 4.7. Eserleri Etrafında Oluşan Literatür

Kâfiyeci'nin bazı eserleri şerh edilmiştir. Yine onun görüşlerinin etkisiyle kaleme alınan çalışmalar da vardır. Söz konusu çalışmalardan bazıları şunlardır.

1. *es-Siyâdetu'l-munḳâde şerḥu Envârî's-sa 'âde*, Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Absî ed-Deyrî el-Haneffî (ö. 878/1474 tarihinde hayatta) tarafından yazılmıştır. Kâfiyeci'nin *Envârü's-sa 'âde* adlı eserinin şerhidir.<sup>240</sup> Eserin telifi 19 Zilkade 878 / 7 Nisan 1474 tarihinde tamamlanmıştır.<sup>241</sup> Bu noktadan hareketle *es-Siyâdetu'l-munḳâde* adlı eserinin Kâfiyeci (öl. 879/1474) hayattayken yazıldığı ifade edilebilir.

Deyrî, *es-Siyâdetu'l-munḳâde* adlı eserini Kâfiyeci'nin işaretiyle yazmıştır. Ayrıca Kâfiyeci'nin bu eseri bir grup seçkin âlim tarafından da şerh edilmiştir.<sup>242</sup>

2. *Fecru's-şem'd fî'râbi Emeli'l-ḥamd*, Suyûtî tarafından yazılmıştır. Eser "**الحمد لله أكمل**" cümlesindeki "**أكمل**" kelimesinin i'râbi ile ilgili dil bilimsel açıklamalar içerir. Suyûtî bu eserde ilk olarak Kâfiyeci'nin *Nuzhetu'l-mu'rib* adlı eserinde zikrettiği bazı görüşleri

<sup>234</sup> Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Kâfiyeci, *et-Gurratu'l-vâdıha fî tefsîri'l-Fâtiha*, nşr. Merzûk Ali İbrahim, *Mecelletu'l-buḥûs ve'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 10/16 (Medine: Mecma'ül-Melik Fehd, ts.), 16/180.

<sup>235</sup> Kâfiyeci, *ed-Durratu'l-âliye*, 16b-25b.

<sup>236</sup> Kâfiyeci, *Seyfu'l-mulûk*, Ayasofya, 2882M, Zahriyye. bk. Ek-2.

<sup>237</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu'n-nuzhe fî ravdati'r-rûh ve'n-nefs*, Ayasofya, 2130, Zahriyye. bk. Ek-1.

<sup>238</sup> Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 42.

<sup>239</sup> Brockelmann, *GAL*, 2/140. Ayrıca bk. Kâfiyeci, *Kitâbu't-Taysîr* (Ankara: 1989), neşredenin girişi, 20.

<sup>240</sup> Deyrî, *es-Siyâdetu'l-munḳâde*, Veliyyüddin Efendi, 590, 1b.

<sup>241</sup> Deyrî, *es-Siyâdetu'l-munḳâde*, Veliyyüddin Efendi, 590, 118b.

<sup>242</sup> Deyrî, *es-Siyâdetu'l-munḳâde*, Veliyyüddin Efendi, 590, 2b.



özetler. Bu görüşlere yönelik değerlendirmeler yapar ve Kâfiyeci'den farklı tercihlerde bulunur. *Fercru's-semd* adlı eser *Nuzhetu'l-mu'rib*'in bir ihtisarı değildir.<sup>243</sup>

### Sonuç

Saruhanogulları, Osmanlı, Tatar, Acem ve Memluk coğrafyalarında ilmi faaliyetlerde bulunan Kâfiyeci üretken bir bilim insanıdır. Kâfiyeci birçok ilim dalında yazdığı eserleri ile söz konusu ilmi yeni bir formda sunmayı başarmış çok kültürlü bir âlimdir.

Kâfiyeci bazı resmi görevleri deruhte etmenin yanı sıra eser telifi ve bilim insanı yetiştirme hususlarına odaklanmıştır. Talebeleri arasında Zekerıyyâ el-Ensârî ve Suyûfî gibi şahıslar vardır.

Bu araştırmada Kâfiyeci'nin, hayatı boyunca *en az yüz on iki* tane eser kaleme almış olduğu tespit edilmiştir. Onun eserlerinden doksan altı tanesinin adı belirlenmiştir.

Kâfiyeci'nin yazdığı eserler onun, Arap dili, Arap grameri, belâgat, tarih metodolojisi, hadis, tefsir, fıkıh, kelâm, tasavvuf, semantik, metafizik vb. alanların meselelerinde uzmanlaşarak geniş bir çerçevede bilgi ürettiğini göstermektedir. Onun otoritesinin en açık olduğu alan dil bilimleri ve akli ilimlerdir.

Kâfiyeci en önemli eserlerini Arap grameri ve mantık sahalarında vermiştir. Arap diline dair yazdığı eserler başta olmak üzere, diğer eserleri içerisinde yaptığı linguistik ve semantik çözümler onun yetkin bir dil âlimi olduğunu göstermektedir.

Kâfiyeci eserlerini telif ederken linguistik, mantıkî, ilmi ve felsefî bir yöntem kullanmıştır. Kâfiyeci'nin linguistik ustalığı Arap dilinden başka alanlarda yazdığı eserlerine yansımıştır. Kâfiyeci'nin mantık ustalığı ise eserlerine konuları biçimsel mantık ilkelerine göre düzenleme hususunda yansımıştır.

Kâfiyeci'nin bazı eserleri, özellikle mistisizm ve tarihçilik konusundaki çalışmaları-yeni disiplinler kurmak için bilinçli bir girişim olarak değerlendirilmiştir.

Kâfiyeci'nin, *en-Niseb li ehl'l-edeb*, *Risâle fî "Kâne Zeydun Kâimen"* ve *Risâle fî "Zeydun Kâimun"* adlı eserleri başta olmak üzere, dil bilimsel eserleri ve diğer eserlerinde yaptığı "anlam tasavvuru" ve diğer metafizik meselelere yönelik açıklamalar; metafizik, dil felsefesi ve anlam biliminin temel problem alanlarından "dil-varlık ve anlam" ilişkisinin temellendirilmesi açısından açılımlar getirmektedir. Kâfiyeci birçok dil bilimsel problemi çözümlerken kendisinden önceki dil bilimsel birikime anlam, yorum ve metod açılarından katkı sunmuştur. Bu yönüyle Arap dil bilimi ve dil öğretimine katkı sağladığı açıktır.

<sup>243</sup> Murat Tala, "Bir Varlığın Merâmı: 'Fercru's-Semd fî l'râbi Ekmeli'l-Hamd' Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35 (Konya 2013), 102-103.

**Kaynakça**

- Ahmed Teymûr Paşa. *Fehresu'l-Hızâneti't-Teymûriyye*. Kâhire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1948.
- Akay, Taha Rıdvan. *Osmanlıda Tek Hadis Şerhçiliği Kâfiyeci 879/1474 Örneği*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Arberry, Arthur J.. *The Chester Beatty Library: A Handlist of the Arabic Manuscripts*. Dublin: Hodges, Figgis - Co. Ltd., 1958.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *İdâhu'l-meknûn fi'z-zeyl 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*. Tashih: Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge. İstanbul: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1945.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyyetu'l-ârifin, Esmâu'l-muellifin ve âşâru'l-muşannifin*. İstanbul: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1951.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*. 2 Cilt. Leiden: 1943-49.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*. 3 Cilt. Leiden: E. J. Brill, 1938.
- Bursalı Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915.
- Çalış, Halim. *Kâfiyeci'nin Kelam İlmindeki Yeri ve el-Envar fi İlmit-Tevhîd Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Cuhdânî, Abdolvâhid. *el-'Allâme Muhyiddîn el-Kâfiyeci Hayâtuh ve Muşannefâtuh me'a tahkîki selâsu rasâil*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2016.
- Çoban, Ali. "XV. Yüzyıl Memlûkler Dönemi Mısır'ında İbnü'l-Fârız Tartışmaları: Taraflar-Tenkitler". *İslam Te'lif Geleneğinde Biyografî Yazıcılığı*. ed. Hidayet Aydar. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Deyrî, Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed el-Hanefî, *es-Siyâdetu'l-munkâde şerhu Envâri's-sa'âde*. İstanbul: Veliyyüddin Efendi, 590; Ahmed Paşa, 127.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. nşr. Suleymân b. Sâlih. Medine: Mektebetu'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Emecen, Feridun. "Manisa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/577-583. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Elcundi, Sariye. *Kâfiyeci'nin Hulâsatü'l-Akvâl fi Hadîsi 'İnnema'l-A'mâlü bi'n-Niyât' Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gökbulut, Hasan. "Kâfiyeci". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/154-155. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Faḍl Ahmed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dureru'l-Kâmine*. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Me'ârifil-Osmâniyye, 1348/1929.
- İbnu'l-İmâd, Ebu'l-Fellâh Abdulḥay el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1350.
- İbn İyâs, Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'iu'z-zuhûr fi vaḳâi'id-duhûr*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1972.
- İbn Şâhîn, Zeynüddîn Abdülbâsıt b. Halîl el-Malatî el-Hanefî. *Neylu'l-emel fi zeyli'd-duvel*. nşr. 'Umer Abdusselâm Tedmurî. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 2002.
- İbn Taḡrî Berdî, Ebu'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî. *en-Nucûmu'z-zâhira fi Mulûki Mışra ve'l-Kâhira*. Kahire: Matba'atu Dâri'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1929.
- İssawî, Charles Philip. *An Economic History of The Middle East and North Africa*. New York: Columbia University Press, 1982.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *en-Niseb li ehli'l-edeb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 1906-M, 1b-40a.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Ikdu'l-ferâid min baḥri'l-fevâid*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 747.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *el-Kâfi eş-Şâfi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Atıf Efendi, 2828, 171b-174a.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Nizâmu kalâ idi'l-ıkyân*. Mektebetu'l-Mostafa. Kahire: Ezher Kütüphanesi, 330927. Erişim. 07 Haziran 2020. file:///C:/Users/Yazar/Downloads/m000140.pdf

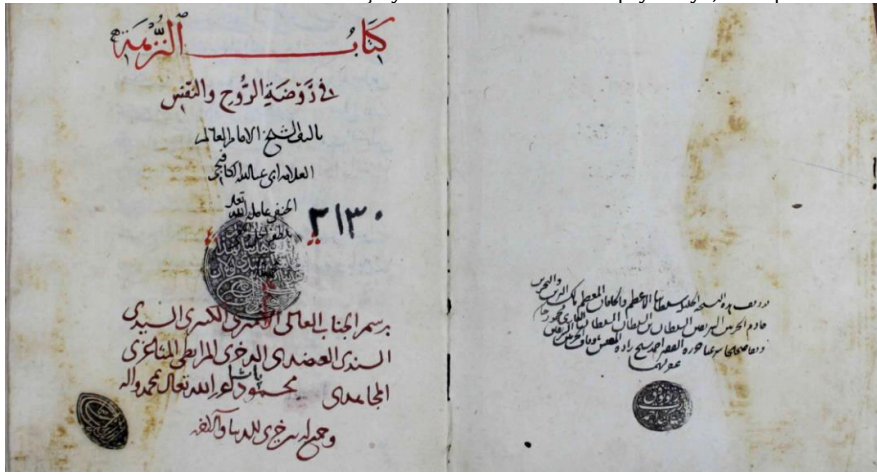
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Nehru'l-hayât fi ma'rifeti's-sifât*. Mektebetü'l-Mostafa. Erişim. 07 Haziran 2020. <https://al-mostafa.info/data/arabic/depot/gap.php?file=m016351.pdf>
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Nuzhetu'l-mu'rib fi'l-Meşriḳ ve'l-Mağrib*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 1906-M, 42 b-45a.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Nuzhetu'l-aşhâb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1181, 56b-58b.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Remzu'l-esrâr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Câmi, 1181, 62a-63a.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Kitâbu't-Taysîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tafsîr*. nşr. İsmail Cerrahoğlu. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1989.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *et-Teyîsîr fi kavâ'idi 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Nâsîr Muhammed el-Matrûdî. Beyrut: Dâru'l-Ḳalem - Dâru'r-Rifâ'î, 1990.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *el-Muhtasar fi 'ilmi't-târîḫ*. nşr. Muhammed Kemaleddin İzzettin. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1990.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Menâzilu'l-ervâḫ fi't-taşavvuf*. nşr. Mecdî Fethî İbrahim. Riyâd: Dâru's-Selâm, 1991.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *ez-Zafer ve'l-ḫalâş*. nşr. Abdulvahid el-Cühdânî. *Mecelletu Âfâkı's-şekâfe ve't-turâş*. 44/183-199. Merkezu Cum'a'l-Mâcid, 2003.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Şerḫu'l-i'râb fi Kavâ'idil-i'râb*. nşr. Âdil Muhammed Abdurrahman eş-Şendâh. Bağdat: Dîvânü'l-Vaḳfi's-Sunnî, 2006.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Neşâtu's-şudûr fi şerḫi Kitâbi'l-Ferâḫ ve's-surûr*. nşr. Hasan Özer. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Şerḫu'l-esmâi'l-ḫusnâ*. nşr. Ahmed Receb Ebû Sâlim. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *el-Unmûzec fi bahşî'l-isti'âra*. nşr. Muhammed es-Seyyid Selâm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2015.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *et-Ḡurratu'l-vâdîḫa fi tefsîri'l-Fâtîḫa*. nşr. Merzûk Ali İbrahim. *Mecelletu'l-buḫûs ve'd-dirâsâti'l-Ḳur'âniyye*. 10/16: 161-258. Medine: Mecma'ül-Melik Fehd, ts.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *el-Ḡurratu'l-vâdîḫa fi tefsîri'l-Fâtîḫa*. nşr. Ali Ramazan Abdülmecid el-Ezherî. Kâhire: Dâru'l-İhsân, 2017.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *et-Tergîb fi keşfi rumûzi't-Tehzîb*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Lâleli, 2592.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Kitâbu't-Tezkira*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1360.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *ed-Durratu'l-âliyetü'l-ğâliye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 2147, 16b-25b.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. "*el-Kitâbu'l-vecîzu'n-nizâm fi ızhâri mevâridi'l-aḫkâm*". nşr. Hişâm b. Muhammed b. Suleymân b. s-Saîd. *Mecelletu'l-Cem'ıyyeti'l-fıḫhiyyeti's-Su'ûdiyye* 15/ 103-189. Riyâd: 2015.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *et-Tezkira li uli'l-elbâb fi mesâili'l-isti'âze ve'l-besmele*. nşr. Hânî el-Bura'î. Kuveyt: Dâru'z-Zâhiriyye, 2018.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. *Seyfü'l-Mülük Seyfü'l-Kudât – Kâfiyeci'nin Siyâsetnâmeleri*. haz. Nâil Okuyucu. ed. Özgür Kavak - Hızır Murat Köse. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Suleymân. (*Mecmû'u Rasâili'l-Allâme el-Kâfiyeci*) *Ḥulâşatu'l-'aḳvâl - el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*. nşr. Husâm Salâh eḍ-Ḍirğâmî – Ahmed Fethî el-Beşîr. Beyrut: Dâru'z-Zehâir, 1441.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdillâh (Hacı Ḥalîfe). *Keşfu'z-zunûn 'an esâmî'l-kutub ve'l-funûn*. Tashih: Şerafeddin Yaltkaya - Rifat Bilge. İstanbul: el-Matba'atu'l-Behiyye, 1941.

**1110 | Murat Tala. Kâfiyecî'nin Eserleri ve Arap Dil Bilimine Katkıları: Tespit, ...**

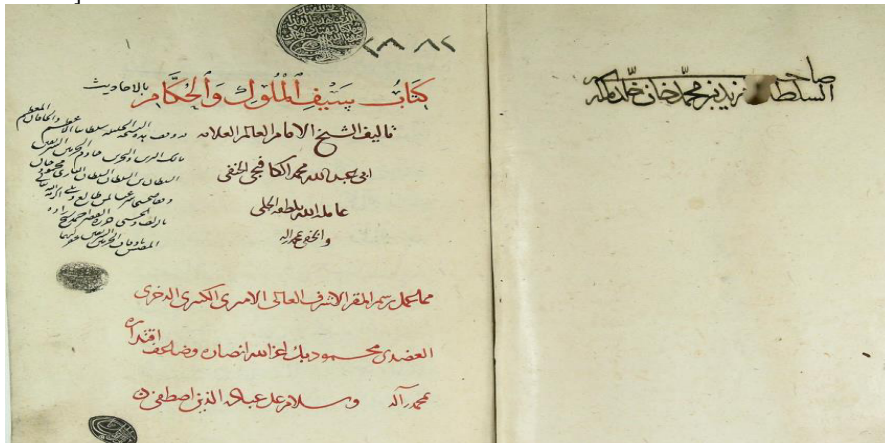
- Karakullukcu, Gülen. *Muhyiddîn el-Kâfiyecî ve Vecîzu'n-Nizâm fî Izhâri Medârîki'l-Ahkâm Adlı Eseri*. Adapazarı: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kefevî, Muhamûd b. Süleyman. *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr min fuğahâi mezhebi'n-Nu'mân el-Muhtâr*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1381.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Muellifin Terâcimu musannifi'l-kutubi'l-arabiyye*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1993.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2006.
- Leknevî, Muhammed Abdulhay. *el-Fevâidu'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkâm, 1324.
- Marangozoğlu, İzzet. "Kâfiyecî'nin Şerhu'l-İ'râb 'an Kavâ'idi'l-İ'râb Adlı Eseri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/12 (Mart 2020), 167-202. <http://doi.org/10.5281/zenodo.3710830>
- Muhibbî, Muhammed el-Emin b. Fazillâh. *Ûlûşatu'l-eşer fî a'yâni'l-ğarni'l-hâdî 'aşar*. Kahire: el-Matba'atu'l-Vehbiyye, 1284/1868.
- Muslu, Cihan Yüksel. *Osmanlılar ve Memluklar İslam Dünyasında İmparatorluk Diplomasisi ve Rekabet*. çev. Zeynep Rona. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2016.
- Özer, Hasan. "Kâfiyecî ve el-Kitâbu'l-Vecîzu'n-Nizâm fî Izhâri Medârîki'l-Ahkâm Adlı Risalesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 9/351-378. Konya: 2007.
- Özer, Hasan. "Kâfiyecî ve Kitâbü'l-Ferâh ve's-sürûr adlı eserinin Tahkiki, Tanıtımı ve Değerlendirilmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 12/277-300. Konya: 2008.
- Özer, Hasan. "Kâfiyecî (v. 879/1474) ve 'İstibdâl' Hakkındaki İki Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*. 18/169-184. Konya: 2011.
- Rosenthal, Franz. *A History of Muslim Historiography*. Leiden: E. J. Brill, 1968.
- Rosenthal, Franz. "al-Kâfiyâdî". *The Encyclopaedia of Islam*. ed. E. van Donzel - B. Lewis - Ch. Pellat. 4: 414. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *ed-Dav'u'l-lâmi' li ehli'l-ğarni't-tâsi'*. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1353.
- Sehâvî, Şemsuddîn Muhammed b. Abdurrahman. *ez-Zeyl' alâ Raf'ı'l-ısr ev Buğyetu'l-ulemâ' ve'r-ruvât*. nşr. Cevde Hilâl - Muhammed Mağmûd Şubh. Kahire: Dâru'l-Mışriyye, ts.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nuğât*. Kâhire: Matba'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şerîkâhu, 1964.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *Husnu'l-muhâdara fî târihi Mısra ve'l-Kâhira*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, 1967.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman. *el-Muncem fî'l-mu'cem mu'cemu şuyûtî's-Suyûtî*. nşr. İbrahim Bâcis Adulmecîd. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1995.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Bedru't-tâli' bi meğâsini men bâ de'l-ğarni's-sâbî*. Kâhire: el-Matba'atu's-Sa'âde, 1348/1929.
- Şulul, Kasım. *İslam Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usulü*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Tala, Murat. "Bir Varağın Merâmî: 'Fecru's-Semed fî İ'râbi Ekmeli'l-Hamd' Adlı Eser Üzerine Bir İnceleme". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/97-122. Konya: 2013.
- Tala, Murat. "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-Mu'rib fî'l-Meşriki ve'l-Mağrib' Adlı Eserinin Arap Dilindeki Yeri ve Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 38/141-172. Konya: 2014.
- Tala, Murat. "Kâfiyecî'nin 'Nuzhetu'l-ashâb' ve 'Remzu'l-esrâr' Adlı Eserlerinin Tetkiki". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*. 16/2: 345-361. Konya: 2016.
- Taşkın, Ünal. *Osmanlı Devleti'nde Kullanılan Ölçü ve Tartı Birimleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr 'İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî 'ulemâi'd-Devleti'l-Uşmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-arabî, 1975.
- Taşköprizâde, Ebu'l-Hayr 'İsâmuddîn Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevdu'âtî'l-ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

- Weiss, Bernard. "al-Kâfiyâjî (d. 879/1474)". *Encyclopedia of Arabic Literature*. ed. Julie Scott Meisami - Paul Starkey. 2: 422. London and New York: Routledge, 1998.
- Yavuz, Safa. *Muhyiddin el-Kâfiyeci'nin Nüzhetu'l-İhvân Adlı Eserinin Edisyon Kritiği: Tefsir ve Dil Yönünden İncelenmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Zirikli, Hayruddin. *el-A'lâm Kâmusu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ' mine'l-musta'ribîn ve'l-musteşrikin*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyin, 1989.

Ek-1: *Kitâbu'n-nuzhe*'nin Mahmud Paşa'ya İthaf Edilen Nüshası [Ayasofya, 2130]



Ek-2: *Seyfu'l-mulûk ve'l-hukkâm*'ın Mahmud Paşa'ya İthaf Edilen Nüshası [Ayasofya, 2882M]



*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1113-1134

**Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da  
Tevlîd Nazariyesi**

*The Theory of Tawlîd in Kalâm in terms of the Limits of Freedom and  
Responsibility*

**Mücteba Altındaş**

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve  
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic, Studies  
Department of Kalâm and History of Islamic Sects  
Afyonkarahisar, Turkey*

[mucteba75@hotmail.com](mailto:mucteba75@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0003-0452-6408](https://orcid.org/0000-0003-0452-6408)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 8 February / Şubat 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 9 June / Haziran 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1113-1134

**Cite as / Atıf:** Altındaş, Mücteba. "The Theory of Tawlîd in Kalâm in terms of the Limits of Freedom and Responsibility [*The Theory of Tawlîd in Kalâm in terms of the Limits of Freedom and Responsibility*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/1 (Aralık 2020): 1113-1134.

<https://doi.org/10.18505/cuid.686675>

**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:** The problem of human freedom have been addressed by al-Mutakallimûn (Islamic theologians) in the context of human acts and discussed from the point of view its relation with the will and other elements. At this point, whether the human has will and power in his own act, the limits of his will and power, the role of human in the act and his responsibilities have prompted to different debates. The theory of tawlîd put forward by Mu'tazila is very crucial in terms of determining the scope and limits of the freedom of human in acts. Mu'tazila's tawlîd theory defenses based on two important reasons. The first is to present the nature and limits of the acts that man did them outside himself. The other is to explain the relationship of human with such acts with regards to moral responsibility. Because both issues are very important in the principle of justice of Mu'tazila. The effort to put the cause-effect relationship of human with his acts in terms of tawhîd and justice on the rational and moral ground is the reason for emergence of the theory. In this respect, the purpose of this theory which enables establishing a causality relationship between the human act and nature is aimed at the justification of freedom and responsibility between agent (fâ'il) and act. In this study, firstly, the definition of the concept of tawlîd and its meaning area have been presented and tackled the discussions about the agent of indirect acts. And then it has been discoursed upon the criticisms of Ahl al-Sunna about the subject of tawlîd. The subject has been outlined in the context of the intellectual discussion between Ahl al-Sunna and Mu'tazila which constitute the dominant part of theological dispute tradition. In this respect, the main purpose of the study is to reveal how the limits of indirect actions belonging to human by force of freedom and moral responsibility are drawn and understood. Although they did not have a uniform thought about the topic, Mu'tazila theologians who accepted semi-determinism in the theory of tawlîd acknowledged the existence of natures in the substances. Those who admitted the reason as a means of the act did not approve this. By accepting the continuity of the accidents in the acts, they twisted together the voluntary acts and the natural acts, and accepted that directly acts were realized through the human will and the other according to the principle of necessity. According to Mu'tazila, causes are only means. Hence, the act emerging as a result of the means is the act of the agent who used this means to reach the result, not the means. Therefore, man is the agent of engendered acts and responsible for all kinds of acts that arise as a reflection of the will and their consequences. While Ahl al-Sunna has directly associated the action of man and all its consequences with the power of Allah, Mu'tazila has based these actions on the power of man, which Allah has created in man and has been the source of the acts. Contrary to Mu'tazila, the continuance of power which are not a constant accident is not possible for a second act from the point of Ahl al-Sunna since they have accepted the idea that the accidents will not be continuous. In this respect, according to Ahl al-Sunna, there is no compulsory relationship between the agent that caused the formation of the acts and the result supervening from them. They did not accept the idea of tawlîd, which its meaning is that accident gives birth to accident, because it would oblige the relationship between cause and effect. Because this relationship, which Mu'tazila gives the name of tawlîd in human acts, is made up for that Allah has created His laws right after the orientation of human to the cause. In this respect, Ahl al-Sunna thinkers rejected tawlîd because it would mean attributing an act to an inanimate being and require a mandatory relationship between cause and effect in the functioning of the universe. Although the result does not occur with his own act when the person applies to the cause, he is responsible for his act because it is related to the person who did it. Mâturidî tradition did not accept the acts that emerged as a result of tawlîd as the production of man, but they tried to establish a balance by holding the person responsible because he is the reason for the outcome that emerged. As for the Ash'arites, they avoided giving a real effect of the will and power to the causes by considering that created will and power is only a locus in the emergence of the act. The person has no effect on his act except for directing his will to that act and his behavior which will make the person responsible is based on this will.

**Keywords:** Kalâm, Mu'tazila, Ahl al-Sunna, Tawlîd, Act, Freedom, Responsibility.

### Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd Nazariyesi

**Öz:** İnsan hürriyeti sorunu Kelâmcılar tarafından insan fiilleri bağlamında ele alınmış, irade ve diğer unsurlarla ilişkisi açısından tartışılmıştır. Bu bağlamda insanın kendi fiilinde irade ve kudret sahibi olup olmadığı, irade ve kudretin sınırları, insanın fiildeki rolü ve sorumlulukları farklı tartışmalara neden olmuştur. Mu'tezile tarafından ileri sürülen tevlîd teorisi, insanın fiillerdeki özgürlüğünün kapsamı ve sınırlarının belirlenmesi açısından oldukça önemlidir. Mu'tezile kelâmcılarının tevlîd teorisini savunmaları iki önemli nedene dayanmaktadır. Birincisi insanın kendi dışında meydana getirdiği fiillerin mahiyeti ve sınırlarını ortaya koymak, diğeri ise ahlaki sorumluluk açısından insanın bu tür fiillerle olan ilişkisini açıklamaktır. Zira her iki konu da Mutezile'nin adalet ilkesi açısından oldukça önemlidir. Tevhid ve adalet açısından insanın fiilleri ile olan sebep-sonuç ilişkisini aklî ve ahlakî zemine oturtma çabası teorinin ortaya çıkış nedenidir. Bu açıdan insan fiili ve tabiat arasında nedensellik ilişkisi kurmayı sağlayan bu teorinin amacı, fâil ve fiili arasındaki özgürlük ve sorumluluğu temellendirme gayesine yöneliktir. Bu çalışmada öncelikle tevlîd kavramının tanımı ve anlam alanı ortaya konularak dolaylı fiillerin fâili hakkındaki tartışmalar ele alınmış, daha sonra ise Ehl-i sünnetin tevlîd konusuna getirdiği eleştiriler üzerinde durulmuştur. Konu, kelâmî tartışma geleneğinin ağırlıklı kısmını oluşturan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki fikir mücadelesi bağlamında ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu açıdan çalışmanın ana gayesi, özgürlük ve ahlakî sorumluluğun bir gereği olarak dolaylı fiillerin insana aidiyet sınırlarının nasıl çizildiği ve anlaşıldığının ortaya konulmasıdır. Konu hakkında tek tip bir düşünceye sahip olmamakla birlikte tevlîd nazariyesinde yarı-determinizmi kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, cisimlerdeki tabiatların varlığını kabul etmişler, sebebi fiilin bir vesilesi olarak görenler ise bunu kabul etmemişlerdir. Fiillerdeki arazların sürekliliğini kabul ederek iradi fiiller ile tabii fiilleri birbirine bağlamışlar, doğrudan fiillerin insan iradesi ile diğerinin ise zorunluluk ilkesine göre gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezile'ye göre sebepler sadece bir vasıtaadır. Onun için vasıta sonucu ortaya çıkan fiil, vasıtanın olmayıp sonuca ulaşmak için bu vasıtayı kullanan fâilin fiilidir. Bu nedenle insan mütevellid fiillerin de fâili olup iradeli olarak ortaya çıkan her türlü fiilinden ve sonuçlarından sorumludur. Ehl-i sünnet insanın fiilini ve bunun tüm sonuçlarını doğrudan Allah'ın kudretine bağlarken Mu'tezile bu fiilleri Allah'ın insanda yaratmış olduğu ve fiillerin kaynağı olan insanın kudretine dayandırmıştır. Mu'tezile'nin aksine Ehl-i sünnet, arazların sürekli olmayacağı fikrini kabul ederek sürekli bir araz olmayan kudretin ikinci bir fiil için devam etmesini mümkün görmemiştir. Bu açıdan Ehl-i sünnet'e göre fiillerin oluşumundaki sebep olan fâil ile ondan meydana gelen sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kılacağı için arazın arazi doğurması anlamına gelen tevlîd fikrini kabul etmemişlerdir. Çünkü Mu'tezile'nin insan fiillerinde tevlîd ismini verdiği bu ilişki, insanın sebebe yönelişinin hemen arkasından Allah'ın işleyiş kanunlarını (âdet) yaratmasından ibarettir. Bu nedenle Ehl-i sünnet düşünürleri tevlîdi, cansız bir varlığa fiil atfetmek anlamına geleceği ve âlemin işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi gerektireceği için reddetmişlerdir. Kişi sebebe başvurunca sonuç kendi fiiliyle meydana gelme de yapana nisbet edildiği için fiilinden sorumludur. Mâtürîdîler tevlîd sonucu ortaya çıkan fiilleri insanın eseri olarak görmemişler, ancak ortaya çıkan eserin sebebi olması nedeniyle insanı sorumlu tutarak bir denge kurmaya çalışmışlardır. Eş'arîler ise yaratılmış irade ve kudretin fiilin ortaya çıkmasında sadece bir mahal olduğunu düşünerek sebeplere gerçek anlamda tesir gücü vermekten uzak durmuşlardır. İnsanın fiili üzerinde iradesini o fiile yöneltmek dışında bir etkisi yoktur ve kişiyi sorumlu kılacak olan davranışı da bu iradeye dayanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Tevlîd, Fiil, Özgürlük, Sorumluluk.



### Giriş

İnsan özgürlüğü sorunu insanlık tarihiyle birlikte günümüze kadar süregelen en temel problemlerden birisidir. Gerek filozoflar gerekse kelâmcılar bu sorunun çözümü için oldukça uğraşmışlar ve farklı görüşler ortaya atmışlardır. İnsan hürriyeti sorununu kelâmcılar, insanın fiilleri bağlamında ele alarak fiildeki irade ve diğer unsurlarla ilişkisi açısından ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu noktada insanın gücü ve fiili derinlemesine tahlil edilmiş, insanın kendi fiilinde irade sahibi olup olmadığı, iradenin sınırları, insanın fiillerindeki rolü ve sorumlulukları farklı tartışmalara neden olmuştur.

Mu'tezile Allah'ın kudret sıfatını korumakla birlikte insanın sorumlu olacağı bütün davranışlarında insanı kendi fiilinin yaratıcısı olarak kabul etmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları ise insan fiilleri konusuna ilâhî ilim, irade ve kudret sıfatları açısından baktıkları için fiillerin ortaya çıkışında ilâhî tesiri devre dışı bırakmamışlar, her şeyde olduğu gibi fiillerin yaratılmasını Allah'a atfetmişlerdir.<sup>1</sup>

Ahlâkî sorumluluk düşüncesiyle insanı fiillerinin fâili kabul eden Mu'tezile, bir insanın okla öldürülmesi olayında, fâil okun yaydan çıkışı ile o kişiye isabet edişi arasında öldüğü farz edildiğinde, öldürme fiilinin kime ait olduğu sorusu karşısında bir ikileme karşı karşıya kalmıştır. Eğer fâil oku atan kimse ise bu durumda kurban bir ölü tarafından öldürülmüş olacaktır. Ancak fâil insan değil de Allah ise o zaman O'na çirkin bir fiil nisbet edilmiş olacaktır. İşte bu ikilem Mu'tezile'yi insanın kudret ve iradesinin sınırlarını ve dolayısıyla bunlar vasıtasıyla meydana getirdiği fiillerin hangisinin insana ait olduğunu araştırmaya sevk etmiştir.<sup>2</sup> Bunun sonucunda da hakkında uzun kelâmî tartışmalar yapılan *tevlîd nazariyesi* ortaya çıkmıştır. Fiilleri mübâşir (doğrudan) ve mütevellid (dolaylı) şeklinde iki kısma ayıran Mu'tezile'ye göre mübâşir fiil insanın kudret sahası içinde bulunup herhangi bir vasıtaya bağlı olmaksızın kendisi tarafından başlatılan, mütevellid fiil ise bir ya da daha fazla vasıtayla gerçekleştirilen eylemi ifade etmektedir.<sup>3</sup>

Mutezile kelâmcılarının tevlîd teorisini savunmaları iki önemli nedene dayanmaktadır. Birincisi insanın kendi dışında meydana getirdiği fiillerin mahiyeti ve sınırlarını ortaya koymak, diğeri ise ahlaki sorumluluk açısından insanın bu tür fiillerle olan ilişkisini açıklamaktır. Zira her iki konu da Mutezile'nin adalet ilkesi açısından oldukça önemlidir. Tevhid ve adalet açısından insanın fiilleri ile olan sebep-sonuç ilişkisini aklî ve ahlakî zemine oturtma çabası konunun özünü oluşturmaktadır. Zira dış dünyada gerçekleşen olaylar arasında zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi görülmektedir. Bu açıdan insan fiili ve tabiat arasında nedensellik ilişkisi kurmayı sağlayan bu teorinin amacı, fâil ve fiili arasındaki özgürlük ve sorumluluğu temellendirme gayesine yöneliktir.

Konuyla ilgili tartışmalar bağlamında kelâm geleneğinde şu tür soruların cevabının araştırıldığı görülmektedir: İşleyişinden insanın sorumlu olduğu fiil doğrudan meydana getirdiği fiil midir, yoksa fiili işlediğinde ortaya çıkan başka fiillerden de sorumlu mudur? İnsan sahip olduğu irade ve kudretle kendi dışında bir fiil meydana getirebilir mi? İnsanın fiilinden kaynaklanan ikinci fiillerin ortaya çıkmasında insanın kendisinden başka etkenler de söz konusu mudur?

Bu açıdan çalışmada öncelikle tevlîd kavramının tanımı ve anlam alanı ortaya konularak dolaylı fiillerin fâili hakkındaki tartışmalar ele alınacak, daha sonra ise Ehl-i sünnetin tevlîd konusuna getirdiği eleştiriler üzerinde durulacaktır. Konu, kelâmî tartışma geleneğinin ağırlıklı kısmını oluşturan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasındaki fikir mücadelesi

<sup>1</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İstanbul: 1979), 228; Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma' fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a* (Mısır: 1954), 47.

<sup>2</sup> Kasım Turhan, *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996), 50-51.

<sup>3</sup> Osman Demir, "Tevlîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 206.

bağlamında ana hatlarıyla ele alınacaktır. Çalışmanın ana gayesi, özgürlük ve ahlâkî sorumluluğun bir gereği olarak dolaylı fiillerin insana aidiyet sınırlarının nasıl çizildiği ve anlaşıldığının ortaya konulmasıdır.

Konuyla ilgili olarak doktora düzeyinde olmasa da yüksek lisans ve makale düzeyinde bazı çalışmalar mevcuttur. Ulvi Murat Kılavuz, yüksek lisans tezinde tevlîd fikrinin doğuşunu hazırlayan etkenleri ortaya koyarak kelamda tevlîd anlayışlarını incelemiştir.<sup>4</sup> Hilmi Karaağaç da tez çalışmasında, tevlîdin zeminini oluşturan temel kavramları irdeleyerek tevlîd ve sorumluluk ilişkisini farklı açılardan ele almıştır.<sup>5</sup> Osman Demir makalesinde tevlîd düşüncesini determinizm ve vesilecilik açısından ele alarak bu iki kavram çerçevesinde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında bir karşılaştırma yapmaktadır.<sup>6</sup> Ayrıca bu şahıs DİA Tevlid maddesinde konuyu özetlemiş, Kelam'da Nedensellik adlı kitabında da bir bölüm altında nedensellik açısından incelemiştir.<sup>7</sup> Vecihi Sönmez ise çalışmasında mütevellid fiiller ile mübâşir fiiller arasındaki farkı ortaya koymaktadır.<sup>8</sup> Söz konusu çalışmalar alana farklı yönlerden önemli katkılar sağlamaktadır.

### 1. Tevlîd Kavramı ve Anlam Çerçevesi

Kelâm kaynaklarında insanın fiilleri mübâşir (doğrudan) ve mütevellid (dolaylı) olmak üzere iki kısımda incelenmiştir. Mübâşir fiiller efâl-i ibâd başlığı altında incelenirken mütevellid fiiller ise tevlîd başlığı altında ele alınmıştır.<sup>9</sup>

Tevlîd sözlükte; doğurma, meydana getirme, sebep olma gibi anlamlara gelir.<sup>10</sup> Terim olarak anlamı ise bir fiilin başka bir fiil vasıtasıyla fâilden meydana gelmesidir. Örneğin; elin hareketiyle anahtarın dönmesi, okun atılışıyla yaralama veya ölümün ortaya çıkması, vurma sonucunda acının oluşması gibi.<sup>11</sup> Bunun gibi bir fiilden kaynaklanarak meydana gelen ikincil fiillere mütevellid fiil denilmektedir.

Tevlîd ve tevellüd kavramları aynı anlamda kullanılmasına rağmen aralarında bazı farklılıklar mevcuttur. Tevlîd, bir fiil vasıtasıyla fâilden dolaylı olarak ortaya çıkan ikinci fiiller manasına gelirken, tevellüd kendiliğinden oluşan/doğan fiiller için kullanılmaktadır. Yazın durgun suda meydana gelen anasız ve babasız canlılar buna örnek verilebilir.<sup>12</sup> Ancak kelâmcılar hem tevlîd, hem de tevellüd kavramlarını eş anlamlı kullanarak fâilin ilk fiili vasıtasıyla ortaya çıkan ikinci fiilleri kastetmişlerdir.<sup>13</sup> O halde tevlîd veya tevellüd, bir fiilin herhangi bir yan ürünü olan ikinci eseridir. Örneğin; bir taşı fırlatırken asıl fiil taş elden

<sup>4</sup> Ulvi Murat Kılavuz, *İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlid-Tevellüd)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

<sup>5</sup> Hilmi Karaağaç, *İslam Kelamında Tevlid Nazariyesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

<sup>6</sup> Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36:1 (2009): 63-82.

<sup>7</sup> Demir, *Kelamda Nedensellik-İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015).

<sup>8</sup> Vecihi Sönmez, "Mu'tezilî Düşüncede Mütevellid (Dolaylı) Fiiller ile Mübâşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2015): 95-122.

<sup>9</sup> Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid/Kelam İlmi ve İslam Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1980), 221; Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/62.

<sup>10</sup> Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, "v-l-d", *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr (Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.), 6/4915; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (Ankara: Birik Yayınları, 1982), 978.

<sup>11</sup> Seyyid Şerif el-Cürçânî, "tevlid", *Ta'rîfât* (Mısır: 1283), 47; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkif* (Bulak: Matbaatu'l-Âmire, 1266), 520.

<sup>12</sup> Cürçânî, "tevellüd", *Ta'rîfât*, 47; ayrıca bk. Osman Demir, "Tevellüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/4-5.

<sup>13</sup> Şerafeddin Gölcük, *Bâkallânî ve İnsanın Fiilleri* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 155.

## 1118 | Mücteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd...

çıkınca sona erer, ancak taşın elden çıktıktan sonra izlediği seyir ise asıl fiil aracılığıyla ortaya çıkan *mütevellid* dediğimiz ikinci fiildir. Yine aynı şekilde herhangi bir yiyeceği yemek ilk fiil, yiyeceğin tadı ve yemekten sonra vücutta meydana gelen tokluk hissi ikinci fiildir.<sup>14</sup>

Bir kimse tarafından atılarak başka birine isabet eden ve ölümüne sebep olan taşın atılması, irade sahibi fâilden meydana gelmesi açısından vasıtasız fiil, taşın hedefe varması ve meydana gelen ölüm ise vasıtayla bağlantılı fiildir. Buna göre taşın hareketiyle sonuç doğurması tevlîd ya da tevellüd, bu fiilin sonucu da mütevellid fiil olmaktadır. Mübâşir fiil ise, tevlîde sebep olması nedeniyle müvellid, sebep ve fâil olarak da isimlendirilir. Bu açıdan kelâmî literatürde fiilin sebebe bağlı olarak doğurduğu tüm sonuçlara *mütevellidât* adı verilmektedir.<sup>15</sup> Mübâşir ile mütevellid arasındaki ilişki, fâil nedensellik ilişkisidir. İnsandan doğan mübâşir fiil illet, mütevellid fiil ise mâlûdür. Birinci fiile doğrudan işlenen fiil anlamında mübâşir fiil, ikinciye ise bu fiilin sebep olması sonucu meydana gelen fiil anlamında mütevellid fiil denilmektedir.<sup>16</sup>

Mütevellid fiilleri ilk defa gündeme getirenin Bısr b. Mu'temir (öl. 210/825) olduğu<sup>17</sup> söylenmekle birlikte Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) tarafından da ilk olarak ortaya atıldığı iddia edilmektedir.<sup>18</sup> Ortaya atılan bu tevellüd düşüncesi, Mu'tezile tarafından genel olarak kabul görmüştür. Ancak Mu'tezilî alimler, mütevellid fiillerin tanımı konusunda farklı görüşler ileri sürerek birliktelik sağlayamamışlardır. Bazılarına göre mütevellid fiil; benden kaynaklanan bir sebeple oluşan ve benim dışımda bir şeye hulûl eden fiildir. Bir kısmına göre sebebini benim ortaya çıkardığım, bırakma imkânım olmayan, kendimde ve başkasında yaptığım fiildir, şeklinde anlaşılırken bazıları da benim irade ettiğim şeyi takip eden üçüncü fiildir şeklinde tarif etmişlerdir.<sup>19</sup> Ancak bazı istisnalar hariç tutulursa Mu'tezile'ye göre bütün tanımların ortak noktasında irade ilk fiil olup irade edilen ikinci fiil, mütevellid fiil ise üçüncü fiil olmaktadır.

El-İskâfî (öl. 240/854) ise tevellüdü farklı bir şekilde tanımlamıştır. Ona göre mütevellid fiil; irade ve kasd olmaksızın hata üzere meydana gelen fiildir. Bir amaç ile meydana gelen ve devam etmek için bir gaye ve iradeye ihtiyacı olan fiil ona göre mütevellid fiil olmayıp bu tür fiiller mübâşir (doğrudan) fiildir.<sup>20</sup> El-İskâfî bu tanımla Mu'tezile'nin bir fiil vasıtasıyla ortaya çıkan ikinci fiiller olarak tanımladığı mütevellid fiilleri kabul etmemiştir. Ona göre mütevellid fiiller insandan iradesiz olarak ortaya çıkmakta, insanın bilerek ve iradeli olarak yaptığı bütün davranışlar ise mübâşir fiil olmaktadır.

## 2. Mu'tezile'nin Tevlîd Anlayışı

Mu'tezile'de insanın ahlâkî sorumluluğunu izah için ortaya atılan tevlîd teorisi, tabiat felsefesiyle yakından ilgilidir. Çünkü insan tarafından başlatılan fiil, sonuçlarını tabiat alanı içerisinde meydana getirmektedir. Bu nedenle insan fiilleri ve tabiat arasındaki ilişkiyi de kapsayan konu, günümüzde irade hürriyeti ve sorumluluk kavramları etrafında felsefe, hukuk ve psikoloji gibi alanları da yakından ilgilendirmektedir.

<sup>14</sup> Arthur Stanley Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: A.Ü. Basımevi, 1983), 70.

<sup>15</sup> Demir, *Tevlîd*, 38; a.mlf., "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", 66.

<sup>16</sup> Vecihi Sönmez, "Mu'tezilî Düşüncede Mütevellid (Dolaylı) Fiiller ile Mübâşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark", 119.

<sup>17</sup> Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Mısır: 1910), 1/93.

<sup>18</sup> Mustafa Saim Yeprem, *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997), 184.

<sup>19</sup> Ebü'l Hasen Alî b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfı'l-musallîn* (Kahire: 1969), 393; Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 51.

<sup>20</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 393.

İnsanı gerçek anlamda fiilinin yaratıcısı olarak kabul eden Mu'tezile, fâil ve hâlık sıfatlarını<sup>21</sup> aynı anlamda kullanarak insanda fiilden önce iradenin varlığını tanıtmıştır.<sup>22</sup> Buna göre hür bir iradeye sahip olan insan, fiillerini tamamen kendi iradesine göre yaratmaktadır. Zira irade sahibi olan insan, fiillerini yapma gücü ve kudretine sahiptir. Aksi halde insanı aciz olarak kabul etmek gerekecektir ki aciz bir varlıktan fiil meydana gelmesi aklen mümkün değildir. O halde insanın yapıp etmelerinde fiile ilişkin bir gücü ve kudreti vardır.<sup>23</sup>

Mu'tezile kelâmcıları, fiile ilişkin bir güç olan istitâatin, sıfat özelliği taşıyıp taşımadığı, bedeninin sıhhati olup olmayacağı gibi hususlarda ihtilaf etmelerine rağmen geneli istitâatin fiilden önce olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>24</sup> Sürekli ve araz olan kudret, fiilden önce insanda mevcut olup fiilin ortaya çıkmasıyla yok olmaz. İnsan herhangi bir eylemde bulunacağı zaman kendisinde önceden bulunan ve sürekli olan bu güçle istediği eylemi yapabilir.<sup>25</sup> Fiille bağlantılı olmayan bu kudret sayesinde iki zıt fiili veya diğer alternatifleri yapabilmektedir. Adalet ilkesi gereği insan, yaptığı fiillerin fâili olduğu için kendine ait fiilinin yaratıcısıdır ve tasarruflarında muhtardır.<sup>26</sup> Fiiller insandan sudûr ettiğine göre insan iyi ve kötü fiillerinin kâdiri durumundadır. Bu açıdan kötü fiillerinin Allah'a nisbet edilmesi doğru olmaz. Zira bu fiillerin yaratıcısı Allah olsaydı o takdirde zalim olurdu ki Allah her türlü kötülükten münezzehtir.<sup>27</sup>

İlahi adalet ve hikmetin öne çıkarılıp irade ve kudretin onlara tabi kılınmış olduğu görülen bu Mu'tezilî tevhid anlayışı insanın kendi fiilinin fâili olması sonucunu doğurmuştur. İnsan fiillerinden dolayı övgü ve yergiye müstehak olur, çirkin ve kötü fiillerinden dolayı ceza görür. İnsanın kendisine ait olmayan davranışlardan dolayı ceza görmesi çirkin bir durumdur. Âdil olan Yüce Yaratıcı kötü bir şey yapmayacağına göre bu fiillerin insan tarafından meydana getirilmesi gerekmektedir. Bu nedenle sonuna kadar irade ve fiilde özgürlüğü savunan Mu'tezile, mütevellid fiilleri de tamamen insana atfetmiştir. Bu açıdan tevlîd fikri, özgürlük adına her türlü fiili insana mal etme çabasının bir göstergesidir.

Kişinin kendi irade ve kudretiyle gerçekleştirdiği mübâşir fiillerin sorumluluğunu tamamen insana yükleyen Mu'tezile, tevlîd sonucu ortaya çıkan fiillerin kime nisbet edileceği ve hangi fiilleri kapsadığı gibi konularda farklı görüşler ortaya atmıştır. Mütevellidin fâili konusunda ortaya atılan görüşleri başlıca beş grupta ele almak mümkündür: a. Mütevellidin fâili insandır, b. Mütevellidin fâili Allah'tır, c. Mütevellidin fâili cisimdir, d. Mütevellidin fâili yoktur, e. Mütevellidin fâili hem Allah hem de insandır.<sup>28</sup> Bununla birlikte mütevellid fiilin sebebi olan iradenin dışındaki bütün fiillerin mütevellid olabileceğini kabul eden Mu'tezile, iradenin asla mütevellid olamayacağına hemfikirdir.<sup>29</sup> Zira fiili başlatıcı temel sebep olduğu için sadece iradeyi mübâşir fiil olarak kabul etmişlerdir.

Tevlîd fikrini ilk defa ortaya atan Bîşr b. Mu'temir'e göre bizim fiillerimiz sonucu oluşan her çeşit fiil yine bizim kendi fiilimiz olmaktadır. Bu düşüncesini şöyle ifade

<sup>21</sup> İlk dönem Mu'tezile düşünürleri insanı hâlık olarak nitelemekten kaçınmışlardır. Bunun sebebinin Ehl-i sünnet tarafından gelebilecek eleştirilerden çekinmeleri olduğu söylenebilir. Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 47.

<sup>22</sup> Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988), 431; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelam* (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 83.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 390.

<sup>24</sup> Nureddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâturîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 62-63.

<sup>25</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 221 vd.

<sup>26</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 324; a.mlf., *e'l-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk* thk. Tevfik et-Tavîl – Sâid Zâhid (Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.), 8/149-150.

<sup>27</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 357.

<sup>28</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn-i Hazm, *Kitâbü'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Mısır: 1320), 4/192.

<sup>29</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 52.

## 1120 | Mucteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlid...

etmektedir: "Vurma esnasında oluşan acı, bir şey yenildiğinde ortaya çıkan lezzet, ölüm anında ruhun çıkması, atıldığında bir taşın veya okun atılan yöne gitmesi, gözlerimizi açtığımız zaman oluşan idrak gibi fiillerimizden tevellüt eden şeylerin hepsi, bizden kaynaklanan sebeplerden meydana gelen bizim fiillerimizdir. Aynı şekilde düşme sırasında elin veya ayağın kırılması, tedaviyle bunların iyileşmesi gibi fiiller sebebini meydana getiren kimsenin fiilidir. Yine bütün duyuların idraki insanın fiilidir."<sup>30</sup> Buna göre insan bu fiilleri bir nedene bağlı olarak yapmaktadır. Zira nedenin fâili insan olduğu için sebepler sonucu meydana gelen fiillerin doğrudan fâili/etkeni değil de sebeplerin fâilidir. Bunlar ancak insandan ortaya çıkan veya insanın ihdas ettiği sebeplerle meydana gelmektedir.<sup>31</sup>

O halde mütevellid fiillerde insanın irade ve kudreti etkili olduğu için bu fiiller tamamen insana aittir. Bısr, tevellüd konusundaki görüşlerini daha da ileri götürerek insanın nefsinde ihdas ettiği bir sebeple başkasında fiil işleyeceği gibi kendi nefsinde de mütevellid ve gayri mütevellid fiiller işleyebileceğini savunmuştur. Buna göre renk, tat, elem, lezzet, sıhhat, şehvet, sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi bütün duyu idraklerinin fâili ve yaratıcısı, onlara sebep olan şeyin fâili olmasından dolayı insandır.<sup>32</sup> Bu durumda Bısr, insanın davranışının sonucu ortaya çıkan bütün fiillerde tek fâil olarak o fiilin kaynağını görmektedir. Onun dolaylı fiillere ilişkin bu görüşleri genel anlamda Mu'tezile kelâmcıları tarafından kabul edilmiştir. Ancak renk, tat, lezzet, acı gibi duyu idrakleri insanın kendisinden kaynaklandığı için yine sorumlusu insandır şeklindeki anlayışın pek kabul edilmediği görülmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, mütevellid fiillere daha temkinli yaklaşarak bu görüşüyle Bısr'den farklı düşünmektedir. Ona göre insanın fiilinden tevellüd eden her şey, bu fiilin keyfiyetini bilmesi durumunda insana aittir. Bu durumda lezzet ve tatlar, renkler, kokular, korkaklık-yiğitlik, açlık-tokluk, idrak ve bilgi türünden şeylerin keyfiyetini insan bilemeyeceği için bunlar insanın fiilinden tevellüd etmez. Bunlar insanın fiili olmayıp Allah'ın fiilleridir.<sup>33</sup> O halde Ebü'l-Hüzeyl, mütevellid fiilleri insanın keyfiyetini bildiği fiiller ve keyfiyetini bilmediği fiiller olarak ikiye ayırmaktadır. Bu ayırımın bir sonucu olarak insanın keyfiyetini bildiği fiillerin yaratıcısı olduğunu söylerken mahiyetini anlayamayacağı fiilleri de Allah'a izafe etmektedir. Bu görüşüyle Ebü'l-Hüzeyl, Bısr el-Mu'temir'in düşüncesinden ayrılmaktadır. Zira Bısr, keyfiyetinin bilinip bilinmemesine bakmaksızın fiilden meydana gelen her türlü fiili yine insana nisbet etmektedir.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre, bir kişinin okla öldürülmesi halinde okçunun, okun yaydan çıkışı ile o kişiye isabet ettiği arasında ölmesi durumunda, oku atanın hayattayken ihdâs ettiği bir sebeple meydana geldiği için öldürme fiili oku atana aittir.<sup>34</sup> Aralarındaki görüş farklılığına rağmen Bısr ve Ebü'l-Hüzeyl, irade noktasında insanın tamamen özgür olduğunu ve bu iradeyle birçok fiilin sebebi olarak fiiller ortaya koyabileceğini savunmaktadır. Buna göre irade sebep, fiil sonuç olmak üzere irade ile fiil arasında nedensellik ilkesi ortaya çıkmaktadır. Ancak bu neden-sonuç ilişkisi zorunlu bir ilişki olmayıp birlikte olmaktan ibarettir. Çünkü sebebin gerektirdiği sonuç sebepten ayrılabilir, yani onunla eşzamanlı değildir. Sonucun ortaya çıkması için nedenin önce bulunması kaçınılmaz olsa da neden var olunca sonucun ortaya çıkması da mümkündür.<sup>35</sup>

<sup>30</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî (Nedensellik Kitabı)*, Metin-çeviri: Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 18; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 386; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/93.

<sup>31</sup> Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 53.

<sup>32</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 386; Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak* (Mısır: Dârü'l-Maârif, 1910), 143; a.mlf., *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Devlet Matbaası, 1928), 138.

<sup>33</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 387; Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18.

<sup>34</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 387.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 67-68; Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli (İstanbul: 2000), 260-263.

Mu'tezile anlayışında mütevellid fiiller, mübâşir fiillerin zorunlu sonuçları değildir. Mübâşir fiil, mütevellid fiilin ortaya çıkmasında bir vasıta ve sebeptir. Bu nedenle mübâşir fiillerle meydana gelen etki ve sonuç vasıtalarına nisbet edilemez. Çünkü Mu'tezile düşüncesine göre etki ve sonuç ancak kudret sahibi tarafından ortaya çıkarılabilir. Kudretli olan da ya ezeli kudret sahibi olan Allah'tır ya da fiillerine hâdis bir kudretle kâdir olan insandır.<sup>36</sup> Bu açıdan mütevellid fiil, insanın kendi içinde işlediği iradeli fiiline sınımsızlığına bağlı olup insanın hür fiili olmasaydı bu vasıtalarından hiç biriyle meydana gelmesi mümkün olmazdı. O halde insanın iç dünyasındaki kendi fiili olmadan hiçbir mütevellid fiil meydana gelemez insanın kendi içinde işlediği bir fiilden sorumlu olduğu gibi ondan doğan fiilinden de sorumlu olması gerekir.<sup>37</sup>

Kâdî Abdülcebâr (öl. 415/1025) da mütevellid fiillerin sebebini fâile izafe etmiş ve mütevellidin sebeplerinden dolayı ortaya çıkışını hükmen zorunlu görmemiştir. Sebep fâile izafe edilince müsebbeb de izafe edilir diyerek meydana gelen hadiselerin fâile bağlanması gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>38</sup> Ona göre tevlide bağlı fiillerdeki sebep-sonuç ilişkisi illet-mâlul ilişkisi gibi değildir. Sebebin bir fiili ortaya çıkarması illetin mâlulü gerektirmesi gibi olmayıp fâilin kudret alanında bulunan bir sonucun meydana gelmesine vasıttadır.<sup>39</sup> Bu durumda insan iradesiyle ilk fiili seçmekte ve ikinci fiilin meydana gelmesinde bu irade sebep rolü oynamaktadır. Engelleri kaldırıp onu yapması ile fâil arasındaki gerekli ilişkiden doğan fiillere fâilin etkisi, zorunlu bir etkidir. Bununla birlikte iradenin fiillere önceliği, fiilin gerçekleşmesi için yeterli değildir. Aksine iradenin fiilin başlangıcına bitişik olması gerekmektedir. Buna göre kastedenin fiilinden dolayı kastedilen de yine onun fiilidir.<sup>40</sup>

Atma fiilini gerçekleştirdikten sonra atan kişinin ölmesi durumunda ortaya çıkan yaralama ve öldürme fiilinin fâilinin kim olacağı şeklindeki soruyla tevfid fikrine yöneltilen itirazı Kâdî Abdülcebâr<sup>41</sup> fâil-fiil ilişkisindeki irade-kudret unsuru açısından cevaplamaktadır. Ona göre fâil olmanın anlamı, kudret dâhilinde bulunan şeyi meydana getirmekten ibarettir.<sup>42</sup> Fâilin meydana getirdiği fiil, fâilden kaynaklanan sebebe uygun olarak meydana geldiğine göre hayat sahibiyken olduğu gibi ölmesi durumunda da fiil o kişiye izafe edilir. Zira okun veya taşın atılması ile aradan belli bir zaman geçtiği halde hedefe isabet etmesi durumunda olduğu gibi sebepler birbirini doğurmakta ve *i'timâd* (doğal eğilim) vasıtasıyla bu fiili bizim yaptığımızı göstermektedir.<sup>43</sup>

İnsanın öldükten sonra tevellüd yoluyla ortaya çıkan fiilinden dolayı övgü ve yergiye, mükafat ve cezaya hak kazanması nasıl mümkün olur, şeklindeki itirazı ise şöyle

<sup>36</sup> Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 261.

<sup>37</sup> Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (London: Harvard University Press, 1976), 655; ayrıca bk. Turhan, *Kalam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 59.

<sup>38</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 390.

<sup>39</sup> Kâdî bu konuda sebep ile illet arasında bir ayırım yapmaktadır. Ona göre sebebin sonucunu ortaya çıkarması illetin malulü gerektirmesi gibi değildir. Çünkü illet sonucunu zatından dolayı zorunlu kılar. Ancak bu durum sebep için söz konusu değildir. Sebep, failin sahasında bulunan bir sonucun ortaya çıkmasında vasıttadır. Yani illet-malul ilişkisinde olduğu gibi sebep sonucunu zati gereği zorunlu kılmaz. Zira fiilin gerçekleşmesi için engeller çıktığında veya ortam fiile uygun olmadığında sebep olduğu halde sonuç olmayabilir. Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 67 vd., 180-182.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhît bi't-teklîf* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye), 298.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebâr, konuyla ilgili tartışmalara diğer eserlerinde de yer vermesine rağmen 9. cildini tamamen tevfid konusuna ayırdığı *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eseri, bu konuyu en geniş şekilde ele alan kaynak olma özelliğine sahip olmuştur. Bu eserin söz konusu cildi Osman Demir tarafından "Nedensellik Kitabı" ismiyle 2015 yılında Türkçeye çevrilmiştir.

<sup>42</sup> Tabiat teorisini reddeden Kâdî Abdülcebâr, mütevellid fiilleri *i'timâd* (doğal eğilim) kavramı ile açıklamaktadır. Ona göre kudret mahallini aşan her fiil sadece *i'timâd* yoluyla meydana gelir. Ateş ile odunun teması sonucu yanmanın sebebi, suyun aşağı doğru akması, taşın yükselmesi gibi olayları doğuran şey *i'timâd*'dir. O, bu düşüncesini ayrıntılı bir şekilde tartışmaktadır. bk. Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 37 vd., 184-186.

<sup>43</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Kitâbü't-Tevlîd*, 71-72.

### 1122 | Mucteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd...

cevaplandırmaktadır: "İnsanın mütevellid fiil nedeniyle övgü ve yergiye, mükafat ve cezaya hak kazanması imkansız değildir. Zira sonucunu bilerek mübâşir fiili işlemesi durumunda hak edeceği her türlü sonuç, mütevellid fiil için de geçerlidir. Bu konuda doğrudan fiil ile dolaylı fiili birbirinden ayırmak doğru değildir. Gaflet halinde bulunan bir kişinin işlediği fiil sebebiyle övgü ve yergiyi hak etmemesinin sebebi gaflet durumundayken fiilden kaçınmasının mümkün olmamasıdır. Ancak mütevellid fiilde ise durum böyle değildir. Çünkü insanın, bir fiilin başkasından tevellüd edeceğini bilmesi halinde sebebi işlememek suretiyle fiilden kaçınması mümkündür."<sup>44</sup> Bu nedenle insan, sebeplere bağlı olarak mütevellid fiilden kaçınması mümkün olduğu için övgü ya da yergiyi hak etmektedir.

Kâdî Abdülcebbar bu tür fiilleri ona sebep olan insana nisbet ederek sorumluluğun da ona ait olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: "Eğer bir insan kendisinden sonra uyulacak kötü bir çığır açarsa, buna uyanın da hür olması dolayısıyla bu kötü çığıra uyma fiilinden dolayı değil, kendi fiili olduğu için o da cezayı hak eder. Zira bu fiil, bir yönden başkasının fiili olup günah da büyütülmüş olur."<sup>45</sup> Bu nedenle kendisi canlı iken yöneldiği bu fiil öldükten sonra ortaya çıksa bile sebebi kendisidir. Fiil, sebebin o kimse olması dolayısıyla bunu seçmesi ve ortaya çıkarması nedeniyle gerçekte ölüye ait olur. Bunu yapmamış olsaydı, o fiilin de ortaya çıkması mümkün olmazdı.<sup>46</sup> Böylece Kâdî'ye göre fâil, doğrudan yaptığı fiille hak ettiği bütün sonuçları tevlîd yoluyla da hak etmektedir.

Sebeple sonuç arasındaki böyle bir ilişkiyi kabul etmesine rağmen Salih el-Kubbe görüşlerinde farklılaşmaktadır. Sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki olmayıp birliktelik söz konusudur. Ona göre her fiil için gerekli olan kudret, fiilden önce yaratılır ve fiil meydana gelince yok olur. Bu durumda her fiil için ayrı ayrı kudretler yaratılmakta, fiil bitince de başka fiiller için başka kudretler yaratılmaktadır.<sup>47</sup> Bu düşüncenin doğal bir sonucu olarak Salih el-Kubbe, tevlîd determinizm olarak yorumlayan bazı Mu'tezilî düşünürlerle karşı çıkarak katı bir nedenselliği tamamen reddetmiştir. Taşın atıldığı zaman gitmesi, onu atanın fiili olmayıp Allah'ın fiilidir. Havaya atılan bir taş için Allah düşme fiili yerine sükûnu yaratıp taş havada bin yıl bile dursa, düşme fiili yaratılmadıkça düşmez. Yine bunun gibi ateş, insanı yakar ve insan bundan acı duymayabilir, hatta Allah'ın o kişi için lezzet yaratıp yanmaktan lezzet alması bile mümkündür.<sup>48</sup> Bu görüşüyle Salih'in, determinist bakış açısından uzaklaşarak daha sonra Eş'arîler tarafından savunulan fikrin bir benzerini benimsediği söylenebilir.

İbrahim en-Nazzâm'a (öl. 231/845) göre ise, insanın fiilleri tek cinstir ve hepsi harekettir. İnsanın hareketten başka bir fiili yoktur. Bütün hareketler de arazdır ve hareketten başka araz yoktur.<sup>49</sup> Bu durumda renkler, tatlar, kokular, sıcaklık-soğukluk, ses ve elem gibi şeyler birer araz olmayıp latif bir cisimdir ve insanın yaratması mümkün olmadığı için insan fiili değildir. Onun için insanın dışında başka varlıklarda meydana gelen şey, onu öyle yaratmış olmasının bir gereği olarak Allah'ın fiilidir. Dolayısıyla bütün mütevellid fiiller tabiatı gereği Allah tarafından meydana gelirler. Örneğin taş atılırsa ileriye gider, yukarı atılıncaya da yükselir. Çünkü Allah taşta böyle bir tabiat vermiştir ve taş bir kimse tarafından atıldığında bu tabiatı gereği ileriye doğru gitme özelliğine sahiptir.<sup>50</sup>

Bu durumda mütevellid fiiller, onlara verilmiş olan tabiatın gereği ortaya çıkmakta olup aslında hepsi Allah'a ait fiillerdir. İnsanın dışında başkasında meydana gelen cisim ve hareketler insanın bu fiili vasıtasıyla ortaya çıksa bile bunlar yaratılış gereği Allah'ın fiilleridir. Nazzâm'a göre insan ancak kendi üzerinde fiil yapabildiği için bunun dışında kalan fiillere insanın herhangi bir müdahalesi yoktur. Çünkü insan cisimleri meydana getiremez.

<sup>44</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 90-92.

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebbar, *e'l-Muğnî*, 12/474.

<sup>46</sup> Kâdî Abdülcebbar, *e'l-Muğnî*, 12/467.

<sup>47</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 390.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 19; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 390-391; William Montgomery Watt, *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*, çev. Arif AYTEKİN (İstanbul: 1996), 102-103.

<sup>49</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/79.

<sup>50</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Kitâbü't-Tevlîd*, 18; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 389; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 139.

Nazzâmın tabiat<sup>51</sup> (hilkat) olarak isimlendirdiği bu düşünceye göre bütün iradi fiiller insandan çıktıktan sonra kurallarını Allah'ın belirlediği fiziki bir düzlemde hareket eder ve bu süreç doğa yasalarına bağlıdır.<sup>52</sup> Dolaylı fiillerin yaratılışı gereği Allah'a ait olduğunu savunmakla o, genel görüşten ayrılmıştır.

Cisimlerdeki tabiat düşüncesine sahip olan bir başka Mu'tezile kelâmcısı ise Muammer'dir (öl. 215/830). Ona göre insan nefisten ibarettir ve nefsin fiili de sadece iradedir. Buna göre ister tevlîd yoluyla isterse doğrudan olsun insan için iradenin dışında başka bir fiil yoktur. Hareket ve sükûn gibi fiiller ise bedenin fiilleridir.<sup>53</sup> Mütevellid fiiller ile hareket, sükûn, renk, koku, tat, soğukluk-sıcaklık gibi cisimlere hulûl eden arazlar, tabiatı gereği hulûl ettikleri cismin fiilleridir.<sup>54</sup> Zira Allah cisimlerin dışında başka bir şey yaratmamıştır. Muammer'e göre arazları Allah yaratmaz, arazlar cisimlerin yaratmalarıdır. Cisimlerin arazlarını yaratmaları ise yakmayı ihdâs eden ateş, sıcaklık veren güneş gibi tabiatları gereği veya hareket ve sükûnu ortaya çıkaran canlılar gibi ihtiyarî olmaktadır.<sup>55</sup> Bu, Allah'ın arazları meydana getirecek gücü en başında cisimlere koyması ve bu aşamadan sonra müdahale etmemesi anlamına gelmektedir.

Nazzâm, Muammer, Câhız ve Ka'bî gibi tabiatçı tevellüd teorisini benimseyen kelâmcılar, fâilin seçtiği vasıta ile bu vasıtanın doğurduğu sonuç arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını kabul etmişlerdir. Buna göre dolaylı fiiller, fâil tarafından başlatılan ilk fiilin uzantısı olmaktadır. Ancak tabiat fikri, Nazzâm ile Muammer'in düşünce sisteminde ortak unsur olmasına rağmen eşyanın tabiatı gereği ortaya çıkan fiilleri Nazzâm doğrudan, Muammer ise dolaylı olarak Allah'a bağlamaktadır. Her iki düşünürü göre de insan kendi nefsinde bir fiil yapabilir. Fakat insanın kendi içinde gerçekleştirdiği bu fiil, bütün fiilleri hareket arazına indirgeyen Nazzâm'a göre sadece hareket olup Muammer'e göre ise bu iradedir.<sup>56</sup>

Tevlîd konusunda Dırâr b. Amr (öl. 200/815) ve Hafs el-Ferd (öl. 204/820) de farklı düşünmektedir. Bu âlimlere göre, insanların fiillerinden tevellüd eden bir fiil, istedikleri zaman ondan kaçınma imkânı varsa insanın fiilidir, ancak istedikleri zaman ondan kaçınmaya güçleri yetmeyen fiiller ise insanların fiili değildir. İnsan kendi dışında başkasında fiil yapabilir ve bu fiilden diğer varlıklarda tevellüd eden hareket veya sükûn gibi özellikler insanın kesbi ve Allah'ın yaratmasıyla. Bu durumda dolaylı fiiller hem Allah'a hem de insana ait olmaktadır.<sup>57</sup>

Görülebileceği gibi Dırâr, tevellüd vasıtasıyla insanın kendisi dışında bir fiil yapabileceğini söylerken tevlîd nazariyesine kesb kavramını dahil etmiş ve bu şekilde meydana gelen fiilin, onu kesbeden insan ve yaratan Allah olmak üzere iki fâili olduğu sonucuna ulaşmıştır. Zira ona göre tevlîd yoluyla insanın fiilinden meydana gelen herhangi bir fiil, ancak insanın irade ve kudreti çerçevesinde olması ve onun dışında bir nedenden dolayı zorunlu olmaması durumunda insanın fiili olmaktadır. Yine aynı şekilde mütevellid fiilde iki fâilin etkili olabileceği fikrini Ebû Mûsâ el-Murdâr (öl. 226/841) da ileri sürmüştür. Ancak Ebû Mûsâ'ya

<sup>51</sup> Terim olarak tabiat, bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamı, doğuştan sahip olunan aslî yapı ve fitrat anlamına gelir. Genelde kelâmcılar, varlıktaki sebep-sonuç ilişkisini Allah'ın mutlak kudretine aykırı bularak sabit tabiatlar ve tabiat kanunlarının zorunluluğu fikrini reddetmişlerdir. Şaban Ali Düzgün, "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/325-326.

<sup>52</sup> Nazzâm'ın tabiat fikri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Demir, *Kelamda Nedensellik*, 165-187.

<sup>53</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99.

<sup>54</sup> Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Kâ'bî el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kurdî-Abdulhamîd Kurdî (İstanbul: Kuramer / Amman: Dâru'l-Feth, 2018), 474-475; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 389-390.

<sup>55</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/99; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 135.

<sup>56</sup> Turhan, *Kelam ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, 55.

<sup>57</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 392.



### 1124 | Mucteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlid...

göre sadece mütevellid fiilin iki fâili bulunmaktadır.<sup>58</sup> Dirâr ise insanın hem kendi içinde hem de başkası üzerinde gerçekleştirdiği fiillerinin iki fâili bulunduğunu söylemektedir.

Sümâme b. Eşres (öl. 213/828), mütevellid fiilleri Allah'a ya da insana nisbet etmenin doğru olmayacağı görüşündedir. Birisinin okla öldürülmesi durumunda okçunun, okun yaydan çıkışı ile adama isabet edişi arasında ölmesi sonucu öldürme fiilinin fâilinin kim olduğu sorunu karşısında bir ikilem içinde kalmıştır. Buradaki öldürme fiili insana nisbet edilirse bir ölüye nisbet edilmiş olacak, Allah'a nisbet edilirse o takdirde O'na çirkin bir şey izafe etmiş olacağız. Böyle bir ikilem içerisinde Sümâme, mütevellid fiillerin, fâili olmayan fiiller olduğunu ileri sürmüştür.<sup>59</sup> Bu şekilde o, soruna mantıklı bir çözüm getirmeksizin hem insanı hem de Allah'ı mütevellid fiillerin sorumluluğundan kurtarmaya çalışmıştır. Ancak bu düşüncesi nedeniyle hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile kelâmcıları tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Aynı soruna Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât (öl. 300/913), mantıklı bir şekilde yaklaşmaya çalışmaktadır. Ona göre böyle bir fiil, Allah'ın fiili olamaz, çünkü atıcının irade ve fiili sonucunda ortaya çıkmıştır. Okun fiili de olamaz, çünkü cansız varlıklar kudret sahibi değildir. Bu fiilin fâilsiz olması da muhal olduğuna göre bu fiillerin okun atıcısına ait olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir.<sup>60</sup> Buna göre insanın isteyerek gerçekleştirdiği fiilleri vasıtasıyla meydana gelen fiillerin yine ona sebep olan insana izafe edilmesi gerekmektedir.

Ahlâkî sorumluluğun iki ayağından biri olan irade özgürlüğü konusunda Mu'tezile kelâmcıları fikir birliği içerisinde. Hepsine göre insan, kendi içinde meydana gelen irade ve ihtiyar alanında kesin bir hürriyete sahiptir. İradenin mütevellid fiillerden olmadığı noktasında hepsi ittifak halindedir.<sup>61</sup> Bununla birlikte Mu'tezile, ahlâkî sorumluluğun ikinci ayağı olan kudret konusunda, yani insanın iç dünyasında sahip olduğu irade vasıtasıyla kendi dışında bir fiil işleyip işleyemeyeceği hususunda görüş birliği sağlayamamıştır.

Bişr b. Mu'temir ve Ebü'l-Hüzeyl, aralarındaki bazı farklılıklara rağmen insanın iç dünyasında gerçekleştirdiği irade aracılığıyla dış dünyada fiiller yapabileceğini düşünerek tevellüd yoluyla meydana gelen fiillerin fâilinin yine insan olduğunu kabul etmişlerdir. İrade sebep, fiil de sonuç olmak üzere insanın kendi içinde işlediği fiillerle birlikte kendi dışında gerçekleştirdiği fiillerin de sorumluluğunu insana yüklemişlerdir. Bişr, insan fiillerinden kaynaklanan her şeyi insana atfederken Ebü'l-Hüzeyl, sadece insanın mahiyetini bildiği mütevellid fiilleri insana nisbet ederek mahiyeti bilinmeyen fiilleri ise Allah'a atfetmiştir.<sup>62</sup> Fakat mahiyeti insan tarafından bilinmeyen bu fiiller, insanın sebep olduğu fiiller sonucu ortaya çıktığında sorumluluğun kime ait olacağı sorusu cevap bekleyen bir husustur.

Bişr ve Ebü'l-Hüzeyl'in sahip olduğu düşünceler Mu'tezile'nin özgürlükçü fikir yapısına uygunluk göstermektedir. Buna karşılık mütevellid fiilleri, fiilin üzerinde olduğu cismin bu fiili meydana getiren tabiatının Allah tarafından yaratılmış olması nedeniyle Allah'a veya tabiatı gereği cisme izafe eden görüşler, ilahi adalet ve insan sorumluluğu üzerinde ısrarla duran Mu'tezile düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Salih el-Kubbe gibi düşünürler ise tabiat olayları arasındaki sebep-sonuç ilişkisini reddederek insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması fikrinin doğal bir sonucu olarak irade ile fiiller arasında bulunması gereken sebep-sonuç ilişkisine ters düşen görüşler ortaya koymuşlardır. Sümâme b. Eşres'in ortaya attığı mütevellid fiillerin fâili olmayacağı düşüncesi ise sorunu çözmeye gayretinden uzak ve tutarsız bir anlayıştır. Hâlbuki insan sorumlu olduğu fiillerinde irade ve kudret sahibi olup gerçekleştirdiği davranışların sonuçlarından da sonuna kadar sorumludur.

<sup>58</sup> Ebü'l-Hüseyn Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, thk: Albert Nasri Nâdir (Beirut: 1957), 54; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 152.

<sup>59</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 157; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/105.

<sup>60</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, 60.

<sup>61</sup> Kâ'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 362.

<sup>62</sup> Karaağaç, *İslam Kelamında Tevlid Nazariyesi*, 64.

İnsanın fiilindeki dolaylı sonuçların ahlaki sorumluluk açısından sınırlarını çizmeyi amaçlayan bu teori, fâil ile seçtiği vasıta arasında zorunlu bir ilişkiye yer vermemektedir. Fiiliyle arasındaki vasıtayı fâil, seçmekte özgürdür. Ancak bu aşamadan sonra tevfid vasıtasıyla çıkan fiil, zorunlu fiil olmaktadır. Fâilin seçtiği vasıta ile bu vasıtanın doğurduğu sonuç arasında determinist bir bağın varlığı kabul edilmiştir. Böylece Mu'tezile neden-sonuç arasındaki illiyet bağına ve kâinatta işleyen kanunlara dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Mu'tezile, sebebin varlığıyla beraber sonucun ortaya çıkışını engelleyen bir durumun oluşmasını mümkün görmüş, neden-sonuç arasındaki zorunlu ilişkiyi engellerin kalkması ve mahallin fiile uygun olması gibi koşullara bağlamıştır.<sup>63</sup> Tabiatçı nedensellik anlayışını reddeden Basra ekolüne göre sebep, iradi fiiller ile sonuçları arasındaki teklif bağına kuran önemli bir köprüdür. Bu düşünce onları modern dönem vesilecilik (okasyonizm) anlayışından ayırmaktadır.<sup>64</sup>

Görüleceği gibi genel anlamda âlemin cevher ve arazlardan oluştuğunu kabul eden Mu'tezile, varlıklardaki işleyiş âdet, i'timâd, tabiat ve kümûn-zuhur gibi birtakım teorilerle açıklamaktadır. Konu hakkında tek tip bir düşünceye sahip olmamakla birlikte tevfid nazariyesinde yarı-determinizmi kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, cisimlerdeki tabiatların varlığını kabul etmişler, sebebi fiilin bir vesilesi olarak görenler ise varlık anlayışını âdet ve i'timâd teorileri çerçevesinde yapmışlardır. İnsan özgürlüğüne yer açmak amacıyla fiillerdeki arazların sürekliliğini kabul ederek iradi fiiller ile tabii fiilleri birbirine bağlamışlar, ilkinin insan iradesi ile diğerinin ise determinizm ilkesine göre gerçekleştiğini kabul etmişlerdir. Böylece varlıktaki işleyiş tarzı ile ahlâkî hükümler arasında bir denge kurmaya çalışarak insan sorumluluğunun sınırlarını çizmeye çalışmışlardır.

### 3. Tevfid Düşüncesine Yöneltilen Eleştiriler

Mu'tezile'nin ortaya attığı tevfid düşüncesine Mâtürîdî ve Eş'arî kelâmcıları tarafından itirazlar yöneltilmiştir. Bu noktadaki itirazlar Eş'arî ve Mâtürîdî düşüncenin sahip olduğu insan fiili hakkındaki kanaatlerin doğal bir sonucudur. Zira Ehl-i sünnet, her türlü fiilin doğrudan Allah tarafından yaratıldığını kabul etmektedir. Dolayısıyla fiil konusundaki görüşlerinin bir sonucu olarak bu teoriyi birçok açıdan eleştirmişlerdir.

#### 3.1. Eş'ariyye'nin Tevfid Düşüncesi

Eş'arî'ye (öl. 324/936) göre bütün muhdesât Allah'ın fiili olup O'nun irade ve yaratmasıyla varlık kazanmıştır. Zira Allah'ın dışında yaratıcı, kâsib ve fâil yoktur.<sup>65</sup> İlahî iradenin hükmünde istediğinin olmaması veya O'nun iradesinden bağımsız olarak başka iradelerin de bulunması imkânsızdır. Bu nedenle insanın ilahi iradeden bağımsız bir iradesi olması düşünülemez. Buna göre insanların bütün fiilleri de Allah tarafından yaratılmaktadır.

Mâtürîdî (öl. 333/944) gibi Eş'arî'ye göre de insanın kudreti fiil ile birlikte sadece o fiil için Allah tarafından yaratılmaktadır. Çünkü Allah'ın kendisinde kudret yaratmadığı bir kimsenin herhangi bir fiili kesbetmesi mümkün değildir.<sup>66</sup> İnsanın istitâatı fiille beraber olup fiilden sonra yok olmaktadır. Ancak Eş'arî için fiille birlikte yaratılan kudretin insanın yaptığı eylemler üzerinde bir tesiri yoktur. Sadece yakınlaşması söz konusudur. İnsanın kudreti bir fiili meydana getirmek için fiile yaklaştığı zaman daha önce ilahi kudret fiile yönelerek bu fiili insan üzerinde yaratır. Kudret yaratılmadan kişinin herhangi bir şeyi kesbetmesi mümkün değildir. İnsanın fiille olan ilişkisi o fiilin üzerinde gerçekleştiği mahal olmasından dolayıdır

<sup>63</sup> Demir, *Tevfid*, 39.

<sup>64</sup> Demir, "Mu'tezile'de Tevfid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnet'in Eleştirisi", 79-80.

<sup>65</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma*, 72.

<sup>66</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma*, 96.

## 1126 | Mucteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlid...

ve insan kudretinin fiilde gerçek bir etkisi yoktur.<sup>67</sup> Fiili ve fiilin iradesi yaratıldığı için insan hem fiilinde hem de iradesinde mecburdur. Eş'arî anlayışta fiilin ihtiyara dayanması, ihtiyarın da bir başka ihtiyara ihtiyaç hissetmemesi fiillerin ihtiyari olarak vasıflanmasına neden olmuştur.<sup>68</sup>

Eş'arî de Ehl-i sünnet'in diğer temsilcileri gibi arazların sürekli olmayacağını düşünerek sürekli bir araz olmayan kudretin ikinci bir başka fiil için devam etmesini mümkün görmemektedir. Her fiil için kudret, ancak fiilin oluşumu anında meydana gelir ve eylemin yapılmasıyla son bulur.<sup>69</sup> Kudretin fiille birlikte ve o fiil için var olacağı düşüncesi Selefiyye ve bazı Mu'tezile alimleri gibi Eş'arî'yi de zorunlu olarak bir kudretin iki zıt fiile geçerli olmayacağı fikrine götürmüştür.<sup>70</sup> Çünkü kudret ancak bir şeyin mahalli üzerinde kudret olmaktadır. Bu da gösteriyor ki fiil veya kesbin olabilmesi sadece kudretin olmasına bağlıdır. Kudret insana hangi davranış için verilmişse sadece onun için geçerlidir. Bundan dolayı bir kudretin iki iradeye, iki benzer şeye veya iki zıt duruma geçerli olması mümkün değildir.<sup>71</sup>

Böyle bir fiil anlayışı sonucunda doğal olarak Eş'arîler, tevellüd fikrini reddetmişlerdir. Eş'arî kelâmcıları her türlü fiili Allah'a izafe ederek varlıktaki kanun, illet, tabiat ve doğal fitratları kabul etmezler. Bu nedenle insanın bir ok kirişini çekip bırakmasıyla okun gitmeyebileceğini mümkün görmemektedirler. Yine bu okun atıldığında isabet ettiği şeyi kırmayabileceği ya da öldürmeyebileceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>72</sup> İnsan fiilleri ve tabiattaki sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu görmeyerek âdet teorisi ile açıkladıkları için insanın kudret mahalli dışında gerçekleşen bu tür fiillerin insana aidiyetini mümkün görmemişlerdir.

Eş'arî, mübâşir ve mütevellid fiil ayrımını kabul etmemektedir. Fiil için mütevellid kavramının kullanılmasını reddederek bunların aslında cevher ve cisimlerin sıfatı olabileceğini, arazlarda bu iki sıfatın da olamayacağını ifade etmektedir. Ona göre hâdislerin tamamı Allah'ın bir sebep ortaya koymaksızın ve bir illet tevli'd etmeksizin yarattığı şeylerdir. Zira insan üzerinde kudret ve bununla birlikte bu kudretin makdûru yaratılır. Kudret, makdûru tevli'd etmez ve varlığını gerektirmez, ancak onun illeti olarak isimlendirilebilir. Bu nedenle fiili gerektiren veya tevli'd eden bir tabiat ya da yaratılışın varlığından bahsedenler hatalıdır.<sup>73</sup>

Eş'arî mütevellid fiili, insandan meydana gelen nedenlerden kaynaklanan hâdis bir fiil olarak tanımlamaktadır. Ancak sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kılacağı için arazın arazi doğurması anlamına gelen tevli'd fikrine karşıdır. Çünkü varlıklarda her an için meydana gelen arazları yaratarak alemdeki sürekliliği sağlayan sadece Allah'tır. Bu nedenle kainatın işleyişinde tevli'd eden bir sebep veya bu sebepleri zorunlu kılan bir tabiat yoktur. Allah'ın sebep ile sonuç arasına girmesi, sebep olduğu halde sonucu yaratmaması veya sebep olmadığı halde sonucu yaratması mümkündür. Bu açıdan ilahi kudreti sınırlayacak olan herhangi bir kanun ve tabiatın varlığını kabul etmek doğru değildir.<sup>74</sup> Eş'arî bu gerekçelerle Mu'tezile ve filozofların savunduğu tevli'd anlayışına karşı çıkmaktadır.

<sup>67</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 96-97; Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelama Giriş*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1987), 104.

<sup>68</sup> Mustafa Sabri Efendi, *İnsan ve Kader*, çev. İsa Doğan (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989), 78.

<sup>69</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/155.

<sup>70</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İstitâat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/400.

<sup>71</sup> Eş'arî, *Kitâbü'l-Luma'*, 96.

<sup>72</sup> Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 138; İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik el-Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu/Kitâbü'l-İrşâd*, çev. Komisyon (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 194-195; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn* (Beyrut: 1973), 196.

<sup>73</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 282-283; Kılavuz, *İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevli'd-Tevellüd)*, 72.

<sup>74</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 275-276; Demir, *Kelamda Nedensellik*, 258-259; Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 208.

Eş'arî kelâmıcısı olan Bâkılânî'ye (öl. 403/1013) göre vurma anında ortaya çıkan acı, çarpma anında meydana gelen kırılma, fırlatılınca taşın gidişi, vuran ve fırlatan kişi için fiil olmayıp bunlar Allah'ın yaratmasıyla.75 O, mütevellid fiillerin insanın fiillerinden meydana geldiğini iddia edenlerin görüşlerini eleştirir. Bu fiiller insanın fiillerinden kabul edildiğinde iki durum ortaya çıkmaktadır: a. İnsanın bu fiillere gücü yoktur, b. İnsan bu fiillere muktedirdir.

Birinci durum insanın bu tür fiillere gücü olmadığı halde bu fiillerin ondan meydana geldiğini kabul etmek demektir. Ancak böyle bir düşünce tarzı mümkün olmayacağı gibi kudreti olmayan bir fâil de düşünülemez. Çünkü muhdes bir kudrete sahip olarak kendi iradi fiillerini yapan bir fâilin düşünülmesi gerekir. Fakat insanın yaratılmış gücü sadece kendi ihtiyari fiilleri için geçerli olup kendi nefsinde oluşan bir hareket ile kendi fiillerinin dışında tevellüd yoluyla böyle fiiller meydana getirdiğini düşünmek imkânsızdır. İnsan güçsüz değildir, ancak bu güç tevellüd yoluyla meydana gelen hadiselerle yeterli değildir.76 Bu anlamda Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi insanın özünde mevcut bir kudretten söz edilemez.

İkinci durum ise insanın bu olaylara gücü yettiğinin kabul edilmesidir. Bu kudret ya söz konusu olaylarla birlikte bulunan bir kudretle olur veya sonucun ortaya çıkmasından önceki sebep üzerine yetkili bir kudretle olur. Güç sahibi olan insan bu olaylara, onlarla birlikte bulunan bir kudretle kâdir olabiliyorsa, herhangi bir vasıta ve sebebe muhtaç olmadan mütevellid fiillere de muktedir olması gerekir. Çünkü insanın doğrudan yaptığı işlerini vasıta ve sebeplerle yaptığına dair bir delil yoktur. İlahi kudret, gerektirici ve doğurucu sebeplere ihtiyaç duymaksızın her şeye yetmektedir. İnsanın da böyle bir kudreti varsa sebeplere gerek duymadan bu tür olaylara gücü yetmesi gerekir. Onun için bu tür olaylar tevellüd yoluyla meydana gelmediği gibi insanın doğrudan fiillerini yaptığı güçle de meydana gelmezler.77

Bununla birlikte insanda istediğini yapabileceği zâtî bir kudretin varlığı kabul edildiği zaman, bu kuvvetin mütevellid fiillere yettiği gibi bunların zıtlarına da yetmesi gerekir. İnsan aciz olmadığı zaman atılan taş veya okun hem hareketine hem de sükûnuna kâdir olmalıdır. Çünkü bir şeye gücü yeten kişinin onun zıddına da gücü yeter. Ayrıca insanın cisimlerden yakın olanı hareket ettirip sebepsiz durdurmaya gücü yeterse aynı şekilde sebepsiz olarak uzaktaki cisimleri de harekete geçirmeye ve durdurmaya gücünün yetmesi gerekir. Hâlbuki böyle bir durum insanda görülmez. İnsan mutlak güç sahibi olmadığı için bu olaylarda söz sahibi olması mümkün değildir.78 Bu tür olayların insana nisbet edilebilmesi için insanın tasarrufu ve kudreti altında bulunması gerekir.

Bâkılânî'ye göre de bu tür fiiller Allah'ın âdetinin bir sonucudur. İnsan eline bir taş aldığı anda onu yerinden uzaklaştırır ve hareket ettirir. Yere bıraktığında ise taş hareketsiz kalır. İşte bu, âdetin işleyiş tarzıdır.79 İnsan Allah'ın âdetini ters çevirmeye muktedir değildir. Mademki insanda mütevellid fiiller için yeterli bir güç vardır, o halde insanın âdetin işleyişi dışında bir şey yapabilmesi, her gün gördüğümüz bu işleyişi kendi gücüyle değiştirmesi gerekir. Oysa bu işleyiş belli bir düzene göre devam etmektedir.80 Buna göre Allah âdetini her an yenilemekte ve her an yaratmaktadır. Bu açıdan cisimlerde arazların peşpeşe gelişi yoktan varlığa geçiş demektir ve bu da Allah'ın âdetinin cereyan edişidir.81 Allah âlemde düzenli işleyen âdetini bir başka şekilde veya alışılanın tersine de yürütme kudretine sahiptir. Şiddetli

75 Kâdî Ebûbekir Muhammed el-Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, thk. M. Abdülhâdi Ebû Rîde (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 334-335.

76 Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 335.

77 Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 336.

78 Ebû'l-Muîn Meymun b. Mekhûl en-Neseî, *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/272-275.

79 Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 339; krş. Neseî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/274-275.

80 Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, 339.

81 Gölçük, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, 166.

### 1128 | Mücteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd...

acıyı hafif bir vuruşla veya kuvvetli bir vuruşla hafif bir acıyı meydana getirmekle âdetini icra etseydi bu şekilde bir işleyiş koyabilirdi.<sup>82</sup>

Gazzâlî'ye (öl. 505/1111) göre de bütün mütevellidât, Allah'ın kanunlarına göre cereyan etmektedir. Allah'ın kudreti, zatı itibarıyla buzda soğuğu, elde dokunma hissini yaratmaktan aciz olmadığı gibi buza dokunulduğu zaman soğukluğun yerine sıcaklığı da yaratabilir.<sup>83</sup> Zira tevellüd; bir hareketin başka bir hareketin içinden süzülerek çıkması veya buzun soğukluğunun içinden çıkmak suretiyle herhangi bir soğukluk hissini meydana gelmesi ya da bunun sadece soğukluğun zatından çıkarak oluşması demek değildir. Bu nedenle tevellüd, bir varlığın ardından hemen diğer bir varlığın meydana gelmesi ve bu şekilde mevcut ve hâdis olmasıdır. Bir maddûrun hâdis bir kuvvetle meydana gelmesi imkânsız olduğuna göre, herhangi bir kudretle meydana gelmeyen bir maddûrun hâsıl olması da mümkün değildir.<sup>84</sup>

Bu açıdan Gazzâlî de tevlîd kavramının tanımından yola çıkarak bu düşünceyi eleştirmektedir. Zira ona göre tevellüd; bir şeyin başka bir şey içerisinden çıkması, ondan doğması demektir. Ceninin anne karnından ve bitkilerin topraktan çıktığı gibi bir cismin başka bir cismin içinden çıkmasıdır. Böyle bir şey ise arazlarda muhaldir.<sup>85</sup> Çünkü Eş'arî düşünce açısından canlı ve cansız varlıkların zatında hâdis olan cevher veya araz bütün hâdis varlıklar ancak ilahi kudretle ortaya çıkmaktadır. Buna göre insan iradesi de arazdır ve arazın bir başka arazi doğurması anlamına gelen tevlîd mümkün değildir.<sup>86</sup>

Görüleceği gibi Ehl-i sünnete göre fiillerin oluşumundaki sebep olan fâil ile ondan meydana gelen sonuç arasında zorunlu bir ilişki kabul edilmemektedir. Çünkü Mu'tezile'nin insan fiillerinde tevlîd ismini verdiği bu ilişki, insanın sebebe yönelişinin hemen arkasından Allah'ın işleyiş kanunlarını yaratmasından ibarettir. Ehl-i sünnet düşünürleri tevlîdi, cansız bir varlığa fiil atfetmek anlamına geleceği ve aletin işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi gerektireceği için reddetmişlerdir. Bu şekilde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi kabul etmek, Eş'arîlerin âlem anlayışı açısından mümkün değildir. Kişi sebebe başvurunca sonuç kendi fiiliyle meydana gelmesi de yapana nisbet edildiği için fiilden sorumludur.

### 3.2. Mâtürîdî'ye göre insan fiil sahibi olduğu için bir irade hürriyetine sahiptir. İnsan kendi iç dünyasında bu gerçeği her an algılamakta ve yaptığı işlerde özgür olduğunu her an hissetmektedir.<sup>87</sup> İnsanın fiillerinde serbest olması irade ve ihtiyarının da serbest olması anlamına gelmektedir. İradenin kullanılması ve yönlendirilmesinde herhangi bir müdahale söz konusu değildir.

İnsanın fiili, kudretin bir ürünüdür ancak bu güç sadece fiil için insanda bulunur. Sebep ve imkânların uygun olması (selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât) anlamındaki kudretin fiilden önce olduğunu kabul eden Mâtürîdî, fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudretin fiilden önce olduğu fikrini kabul etmez. Buna göre insan fiille birlikte bulunan bu tür istitâata fiilin ortaya çıkışında sahip olur ve fiilini bununla gerçekleştirir.<sup>88</sup> Kudreti araz olarak kabul eden

İnsanın fiili, kudretin bir ürünüdür ancak bu güç sadece fiil için insanda bulunur. Sebep ve imkânların uygun olması (selâmetü'l-esbâb ve sıhhatü'l-âlât) anlamındaki kudretin fiilden önce olduğunu kabul eden Mâtürîdî, fiilin gerçekleşmesini sağlayan kudretin fiilden önce olduğu fikrini kabul etmez. Buna göre insan fiille birlikte bulunan bu tür istitâata fiilin ortaya çıkışında sahip olur ve fiilini bununla gerçekleştirir.<sup>88</sup> Kudreti araz olarak kabul eden

<sup>82</sup> Bâkillânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 340.

<sup>83</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 98.

<sup>84</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 98; Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev: Kemal Işık, (Ankara: AÜİF Yayınları, 1971), 73.

<sup>85</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, 96; bk. Demir, *Tevellüd*, 5.

<sup>86</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 282-283; Bâkillânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 334-340; Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu/Kitâbü'l-İrşâd*, 194-195.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 307; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009), 288.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 342 vd.; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 328 vd.

Mâtürîdî, Mu'tezile'nin aksine bu arazların sürekli olmayacağını savunur. Kudret araz olduğuna göre arazlar da sürekli olmayacağı için Mu'tezile'nin dediği gibi kudret fiilden önce olsa, fiilin oluşumu anında yok olacak demektir. Zira kudret sürekli bir araz olmadığı için insana verilen istitâat, o fiilin oluşumu esnasında var olup için yapılmasıyla yok olmaktadır.<sup>89</sup> Ebü'l-Muîn en-Neseffî'ye (öl. 508/1115) göre de fiziki şartların ve bedeninin uygunluğu anlamında olan birinci istitâat fiilden öncedir. Ancak fiilin kendisiyle meydana geldiği ve sürekliliği bulunmayan bir araz olan ikinci istitâat fiille birlikte meydana gelir.<sup>90</sup> Buna göre fiil için ihtiyaç duyulan kudret, kesb ve yaratma aşamalarının ardından insanın seçimiyle yeniden oluşmaktadır.

Mâtürîdî'ye göre fiil, kesb yönünden insana, yaratma yönünden Allah'a aittir.<sup>91</sup> Burada kabul edilen yönler fiildeki hem insanın hem de Allah'ın rolünü belirtmektedir. Buna göre insanın kesb ile elde ettiği fiil, yaratma yönüyle Allah'ın kudretiyle meydana gelmektedir. İnsan iradesi fiilin ortaya çıkmasında etkili olmakla birlikte fiiller Allah tarafından yaratılmaktadır. Zira fiil anında o fiil için Allah tarafından yaratılan kudret sadece fiille birlikte var olmaktadır. Dolayısıyla ilk fiilin sonucunda sona eren kudret vasıtasıyla ikinci bir fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü insanın kudret mahalli dışında devam eden etkiyi kesbetmesi imkânsızdır.<sup>92</sup> Her şeyde olduğu gibi fiillerin yaratıcısı da Allah olduğu için bu düşünceye göre mütevellid fiillerin de insan tarafından meydana getirilmesi mümkün değildir.

Tevlîd, ister eşyanın tabiatından, isterse fâili olmayan fiiller türünden olsun Mu'tezile için önemli olan bu fiillerin insana mâl edilmesidir. Tevlîd, insanın ihtiyarıyla meydana gelmekte olup bu fiilin doğuşuna insanda bulunan kudret sebep olmaktadır. Ancak Mâtürîdîlere göre ise tevlîd sonucu ortaya çıkan fiiller insanın eseri olamaz.<sup>93</sup> Atıldıktan sonra okun gitmesi, bir kişiyi yaralaması, taş atıldığında birisinde acının meydana gelmesi, elin hareketiyle anahtarın dönmesi gibi birçok fiilin insana ait olması mümkün değildir. Zira insanın fiili, kendisiyle kaim olan hareketlerdir. İnsanın fiili kendisinin sıfatı olup ondan ayrılması imkânsızdır. Çünkü sıfatın mevzuftan ayrılması düşünülemez. İnsanın fiillerinde, idrakinin ve aklının kavrayamayacağı bazı özellikler vardır. Fiilleri işleyenlerin onların ne kadar güzel veya çirkin olduklarını bilemedikleri gibi insanın güzel gördüğü bir fiil aksine de tecelli edebilir. Fiillerin sahiplerine acı ve elem verdikleri bilinmektedir. Acı veren birisi olmadan insan tabiatının elem duyması mümkün olmadığına göre her ne kadar insan haz duymak için fiile yönelmiş olsa da kendi düşüncesi dışında bu acı ve eziyetler meydana gelmektedir.<sup>94</sup> İşte bu tür fiiller insan idrakinin dışındadır ve özelliklerini bilmediği bu fiillerin insana nisbet edilmesi mümkün değildir.

Mâtürîdîler açısından mütevellid fiillerin insana ait olmamasının bir sebebi de insandan fiil ortaya çıkmadığı bir vakitte meydana gelmesidir. Birisi bir insana ok atıp hemen arkasından üzerine ateş düşerek yansa ve bu olaydan sonra atılan ok o kişiye isabet edip onu öldürse, tüm bu fiiller ok atan kişiden fiil ortaya çıkmasının düşünülmediği bir zamanda meydana gelir. Böyle bir durumda öldürme fiili Allah'ın fiili olup O'nun yaratmasıyla olur.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 346-347; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 332-334; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Neseffî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı* (Ankara: Akid Yayınları, 1988), 89.

<sup>90</sup> Ebü'l-Muîn Meymun b. Mekhûl en-Neseffî, *et-Temhîd fî usûlî'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbil (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987), 53-57; a.mlf., *Kitâbü't-Temhîd li kavâidî't-tevhîd-Tevhîdin Esasları*, çev. Hülya Alper (İz Yayıncılık, İstanbul, 2013), 85-89.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 306 vd.; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 287 vd.

<sup>92</sup> Neseffî, *et-Temhîd*, 72.

<sup>93</sup> Neseffî, *Tebssiratü'l-edille*, 2/270-275; Ebü'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. H. P. Linss (Kahire: 1963), 114; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, 388.

<sup>94</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 310-312; a.mlf., *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 292-294; Neseffî, *et-Temhîd*, 72.

### 1130 | Mucteba Altındaş, Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlîd...

Ancak meydana gelen ölüm, söz konusu fiillerden sonra sebep vasıtasıyla oku atan kişiye yüklenir ve bu sebep nedeniyle katil olur.<sup>95</sup>

Pezdevî (öl. 493/1100) burada başkası üzerinde meydana gelen mütevellid fiillerin insana ait olmadığını söylerken bir taraftan da bu fiillerden doğan sonuçların sorumluluğunu insana yüklemektedir. Pezdevî'nin tanımına göre fiil, insanın kendisinden kaçınabildiği, çekinebildiği ve idare edebildiği şeydir. Buna göre fiilin insana ait olması, fiil sona ermeden önce o fiilden vazgeçebilme ve tamamlanmasına engel olabilme şartına bağlıdır. Belirli bir aşamadan sonra insanın kudreti dışında gerçekleşen, onun sevk ve idare edemeyeceği fiiller insanın fiili olamaz.<sup>96</sup> Örneğin insan, atılan bir okun gitmesini istemese, onun gitmesine güç yetirip ona hâkim olamaz. Aynı şekilde yuvarlanan bir taşın gitmesini istemediği takdirde ona engel olamaz. Mu'tezile'nin, "oku atan kimse güçlü olursa, okun gidişi daha büyük ve yaralaması daha şiddetli olur, vuran kimsenin hızlı veya yavaş vurması meydana gelen acının miktarını belirler" şeklindeki deliline Pezdevî, Allah'ın âdeti fikriyle cevap vermektedir. Ona göre bütün bu olaylar hükmen böyledir ve Allah âdetini bu şekilde icra etmektedir.<sup>97</sup> Zira ok atıldığında gider, taş hareket ettirildiğinde hareket meydana gelir. İlk fiilin bu tür fiillerin sebebi olması hükmendir. Çünkü fiildeki kuvvetin artmasıyla bu fiiller artar, eksilmesiyle de azalır. Ancak bu fiillerin var edicisi Allah olup insan bu fiillerin fâili değildir.<sup>98</sup>

Mâtürîdîlere göre mütevellid fiillerin fâilinin insan olduğu düşünüldüğünde üç durum ortaya çıkmaktadır: a) Bu fiiller tamamen kudretsiz meydana gelir, b) İlk fiilin neden olduğu kudretle meydana gelir, c) Başka bir kudretle ortaya çıkar. Birinci şıkkın kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü kudret olmadan bir fiilin sonucunun olması muhaldir. İkinci durum da kabul edilemez, çünkü Mâtürîdî anlayışa göre fiilin kendisiyle ortaya çıktığı kudret, fiille birlikte olup sadece o fiil için birlikte yaratılır ve fiil meydana geldiğinde kaybolur. Buna göre ilk fiilin meydana gelişiyle ortadan kalkan kudretin ikinci başka bir fiili meydana getirmesi düşünülemez. Üçüncü durum da mümkün değildir. Zira fiil ve sonucu olan ikinci fiil, ayrı ayrı kudretler tarafından meydana getirildiğinde insanın fiili olmaksızın eserini, eseri olmaksızın da fiili elde edebilmesi gerekirdi. Vurma olmaksızın elem, elem olmaksızın vurma fiilinin elde edilmesi gibi. Çünkü iki ayrı kudretle, fiile ve sonucu olan ikinci fiile ayrı ayrı güç yetiren kimsenin, tek başına bunlardan her birine de gücü yeterek muktedir olması gerekir.<sup>99</sup>

Bu nedenle insan, mütevellid fiillerde hiçbir şekilde kudret sahibi olmadığı gibi bu fiillerin fâili de değildir. Dövme fiilini işleyen bir kişinin bu fiilden sonra hemen ölmesi mümkündür, acı ise bundan sonra meydana gelmiş olur. Hâlbuki ölüden fiil meydana gelmesi muhaldir. Fakat Allah, kanununu sebebe tevessülün hemen arkasından sonucunu yaratmak şeklinde yürütmüştür. İnsan sonucun meydana gelmesi niyetiyle sebebine başvurunca bu sonuç, her ne kadar onun fiiliyle ortaya çıkmış olmasa da o kişiye nisbet edilmiştir. Böylece sorumluluk âdeten ona yüklenmiş ve şer'an dünyada tazminata, ahirette ise azaba müstehâk olmuştur.<sup>100</sup> Böyle bir yaklaşımla Mu'tezile'nin tevellüd düşüncesine karşı çıkan Mâtürîdî kelâmcıları, sebeplerden kaynaklanan sonuçların meydana gelişini insan iradesine bağlamışlar, bu tür fiilleri insana nisbet ederek fiili seçiminden dolayı sorumluluğu yine ona yüklemişlerdir.

Mu'tezile ve Ehl-i sünnetin tevlîd hakkındaki görüşleri teorik planda birbirine zıt olmakla birlikte, bu düşüncenin pratiğe yansımaları olan özellikle hukukla ilgili konularda aradaki farkın ortadan kalktığı görülmektedir. Mütevellid fiil sebebiyle meydana gelen zararlarda, fâilin doğrudan niyeti ve etkisi bulunmamakla birlikte, zarara sebep olan fiil, fâilin

<sup>95</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 114; a.mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 176; Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/272-274.

<sup>96</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 114.

<sup>97</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 176-177. krş. Neseî, *Tebîrâtü'l-edille*, 2/274.

<sup>98</sup> Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 114; a.mlf., *Ehl-i Sünnet Akâidi*, 176.

<sup>99</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akâidi*, 140.

<sup>100</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akâidi*, 140. Sâbûnî de bu konuda Bâkîllânî ile aynı görüşü paylaşmaktadır.

kendi fiilinden kaynaklandığı için ödül, ceza ve tazminat gibi konularda fâilin sorumlu tutulması gerektiği Ehl-i sünnet tarafından da kabul edilmiştir.<sup>101</sup> Zira ceza hukukunda mübâşir fiiller olarak adlandırılan doğrudan fiiller sınıfında sayılan suçların hepsi mütevellid fiiller grubundadır. Çünkü suçla ilgili fiiller incelendiğinde mütevellid fiil tanımının içine girmektedir. Fiilleri ele alırken hukukçular fâilin amaç, gaye ve iradesini göz önüne alarak fâilin olaydaki payı ve sorumluluk oranına bakmışlardır.<sup>102</sup>

Ehl-i sünnetin tevliid anlayışını reddetmesinin en önemli gerekçesi, âlemin işleyişinde sebep ve sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi ifade eden determinizme götürüleceği endişesidir. Onlara göre böyle bir düşünce Allah'ın âleme sürekli müdahalesine engel olacağı için tabiat kanunlarının kesintiye uğratılması anlamına gelen mucize anlayışına ters düşmektedir. Ayrıca cansız varlıklara fiil işleme kudreti veren böyle bir düşünce Allah-âlem ilişkisi açısından sakıncalı görülmektedir. Zira insanın kudret mahalli dışında gerçekleşen bir olayın fâili olduğunu söylemek doğru değildir. İnsanın fiili üzerinde iradesini o fiile yöneltmek dışında bir etkisi yoktur ve bu davranışı onu sorumlu kılmak için yeterli olmaktadır. Mu'tezile'nin mütevellid fiillerde "insanın sorumlu tutulması", Ehl-i sünnetin ise "fâilin/yaratıcısının Allah olması" kaygısından hareket ettiği; sonuçlarının da bu kaygıya göre şekillendiği söylenebilir.

### **Sonuç**

İnsanın fiilleri ve özgürlüğü sorununu kelâm ekolleri kendi bakış açılarına göre ele alarak farklı görüşler ortaya koymuşlardır. İnsanın irade ve kudretinin sınırları, fiildeki rolü ve sorumlulukları temel tartışma konusuysen yine fiil sonucu ortaya çıkan ikinci fiillerin aidiyeti, konumu ve sınırları başka bir tartışma konusu olmuştur. İnsanın fiillerinden kaynaklanan ikinci fiillerin durumu hakkındaki görüşler itikâdî ekollerin fiile ilişkin düşüncelerinin doğal bir sonucudur. Ayrıntıda farklı düşünceler ileri sürmelerine karşılık Mu'tezile'nin geneli, insanın fiili sebebiyle meydana gelen her türlü fiil yine insanın fiilidir şeklinde ifade edilen tevellüd fikrinde birleşmişlerdir. Mütevellid fiili zorunlu kabul eden Bağdat Mu'tezilesinin çoğunluğu tevliid konusunu illet-ma'lül ilişkisi olarak yorumlarken tabiatçı nedensellik anlayışını reddeden Basra ekolünün genel olarak mutlak bir zorunluluğu kabul etmedikleri görülmektedir.

Mu'tezile'ye göre sebepler sadece bir vasıtaadır. Onun için vasıta sonucu ortaya çıkan fiil, vasıtanın olmayıp sonuca ulaşmak için bu vasıtayı kullanan fâilin fiilidir. Bu nedenle insan mütevellid fiillerin de fâili olup iradeli olarak ortaya çıkan her türlü fiilinden ve sonuçlarından sorumludur. Ehl-i sünnet insanın fiilini ve bunun tüm sonuçlarını doğrudan Allah'ın kudretine bağlarken Mu'tezile bu fiilleri Allah'ın insanda yaratmış olduğu ve fiillerin kaynağı olan insanın kudretine dayandırmıştır. Mu'tezile, ahlâkî sorumluluğun temel iki dayanağı olan irade ve kudreti insana atfederek doğrudan fiillerde olduğu gibi tevliid yoluyla gerçekleşen fiillerin de tüm sorumluluğunu insana yüklemektedir. Bu açıdan insanın fiili ve tabiat arasında nedensellik ilişkisi kurmayı sağlayan bu teori ile insan fiillerinden kaynaklanan dolaylı sonuçların ahlaki sorumluluk açısından sınırlarını çizmeyi amaçlamışlardır.

Ehl-i sünnete göre fiillerin oluşumundaki sebep olan fâil ile ondan meydana gelen sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu kılacağı için arazın arazi doğurması anlamına gelen tevliid fikrini kabul etmemişlerdir. Çünkü Mu'tezile'nin insan fiillerinde tevliid ismini verdiği bu ilişki, insanın sebebe yönelişinin hemen arkasından Allah'ın işleyiş kanunlarını (âdet) yaratmasından ibarettir. Zira varlıklarda her an için meydana gelen arazları yaratarak alemdeki sürekliliği sağlayan sadece Allah'tır. Bu açıdan Ehl-i sünnet düşünenleri tevliidi, cansız bir varlığa fiil atfetmek anlamına geleceği ve âlemin

<sup>101</sup> Kılavuz, *İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevliid-Tevellüd)*, 91.

<sup>102</sup> Karaağaç, *İslam Kelamında Tevliid Nazariyesi*, 89-90.



### **1132 | Mucteba Altındaş. Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlid...**

işleyişinde sebep-sonuç arasında zorunlu bir ilişkiyi gerektireceği için reddetmişlerdir. Kişi sebebe başvurunca sonuç kendi fiiliyle meydana gelmesinde de yapana nisbet edildiği için fiilden sorumludur. Mâtürîdiler tevlid sonucu ortaya çıkan fiilleri insanın eseri olarak görmemişler, ancak ortaya çıkan eserin sebebi olması nedeniyle insanı sorumlu tutarak bir denge kurmaya çalışmışlardır. Eş'arîler ise yaratılmış irade ve kudretin fiilin ortaya çıkmasında sadece bir mahal olduğunu düşünerek sebeplere gerçek anlamda tesir gücü vermekten uzak durmuşlardır. İnsanın fiili üzerinde iradesini o fiile yöneltmek dışında bir etkisi yoktur ve kişiyi sorumlu kılacak olan davranışı da bu iradeye dayanmaktadır.

İnsanın hiçbir vasıta kullanmadan bir şeyler yapması veya yoktan var etme kudretine sahip olması elbette düşünülemez. O halde mütevellid fiiller insanın iradeli olarak yaptığı davranışlardan meydana gelmekte ve bu nedenle sorumluluk kazanmaktadır. Özgür irade ve kudret sahibi insanın bu eylemlerinin sonuçlarından sorumlu olması hem dinî ve ahlâkî hem de aklî bir zorunluluktur. Aksi takdirde insanlar arasında görülen haksızlık, zulüm, adaletsizlik, açlık ve sefalet gibi daha birçok olumsuzlukları Allah'a izafe etmek gerekecektir. Hâlbuki insanlar sebep oldukları fiillerden ortaya çıkan iyi veya kötü bütün sonuçlarda sorumluluk ve pay sahibidir. Bu tür fiillerin insana aidiyet sınırlarının çizilmesi, sorumluluğun ahlâkî çerçevesini belirleme açısından oldukça önemlidir.

**Kaynakça**

- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak*. Mısır: Dârü'l-Maârif, 1910.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir. *Usûlü'd-dîn*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1928.
- Bâküllânî, Kâdî Ebûbekir Muhammed. *Kitâbu't-Temhîd*. Kahire: 1947.
- Bedevî, Abdurrahman. *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn*. Beyrut: 1973.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli. İstanbul: 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkîf*. Bulak: Matbaatu'l-Âmire, 1266.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik. *İnanç Esasları Kılavuzu/Kitabü'l-İrşâd*, çev. Komisyon. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. "Tevlîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. "Tevellüd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/4-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36/1 (2009), 63-82.
- Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik-İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Birlik Yayınları, 1982.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/325-327. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve ihtilâfu'l-Mûsâllîn*. thk. M. Abdülhamîd, Kahire: 1969.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-redd alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bid'a*. Mısır: Matbaatu Mısır, 1954.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: AÜİF Yayınları, 1971.
- Gölcük, Şerafeddin. *Bâküllânî ve İnsanın Fiilleri*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr*: thk. Albert Nasri Nâdir. Beyrut: 1957.
- İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed. *Kitâbu'l-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihâl*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1320.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İzmirli, İsmail Hakki. *Yeni İlm-i Kelâm*. Ankara: Umran Yayınları, 1981.
- Kâ'bî, Ebû'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhî. *Kitâbu'l-Makâlât ve meahû uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer / Amman: Dârü'l-Feth, 2018/1439.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Mahlûk*. thk. Tevfik et-Tavîl – Sâid Zâyid. c.8. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-terceme, ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *Kitâbü't-Tevlîd min kitâbi'l-Muğnî (Nedensellik Kitabı)*. Metin-çeviri, Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasen el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: en-Nazar ve'l-Maârif*. thk. İbrahim Medkur – Taha Hüseyin. c.12. Kahire: ts.
- Kâdî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1988.
- Kâdî Abdülcebbâr. *el-Muhît bi't-teklîf*. nşr. Ömer Seyyid Azmî-Ahmed Fuâd el-Ehvânî. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, ts.

**1134 | Mucteba Altındaş. Özgürlük ve Sorumluluğun Sınırları Açısından Kelâm'da Tevlid...**

- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karaağaç, Hilmi. *İslam Kelâmında Tevlid Nazariyesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Kılavuz, Ahmet. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: 1987.
- Kılavuz, Ulvi Murat. *İslam Düşüncesinde Dolaylı Fiil ve Davranışlar (Tevlîd-Tevellüd)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV İsam Yayınları, 2009.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl. *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Mekhûl. *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*, nşr. Abdülhay Kâbil. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1407/1987.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Mekhûl. *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd/Tevhidin Esasları*, çev. Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. H. P. Linss. Kahire: 1963.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.
- Sabri, Mustafa. *İnsan ve Kader*. çev. İsa Doğan. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sönmez, Vecihi. "Mu'tezilî Düşüncede Mütevelled (Dolaylı) Fiiller ile Mübâşir (Doğrudan) Fiiller Arasındaki Fark". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2015), 95-122.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Fethullah Bedran. Mısır: Matbaatü'l-Ezher, 1947.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu'l-Akâid-Kelâm İlmi ve İslam Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1980.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslam Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: A.Ü. Basımevi, 1983.
- Turhan, Kasım. *Bir Ahlak Problemi Olarak Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1996.
- Watt, William Montgomery. *İslam'ın İlk Dönemlerinde Hür İrade ve Kader*. çev. Arif Aytekin. İstanbul: 1996.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. London: Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İstîtâat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâtürîdî ve Nesefî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*. Ankara: Akid Yayınları, 1988.
- Yeprem, Mustafa Saim. *İrade Hürriyeti ve İmam Mâtürîdî*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1997.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1135-1156

**Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı *Süfyânî* Rivâyetleri**

*Narrations on the Sufyânî Revealed by Political and Sectarian Events*

**Yusuf Oktan**

Dr. Öğr. Gör., Yalova Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Hadîs Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Yalova University, Faculty of Islamic Sciences*  
*Department of Hadîth*  
Yalova, Turkey  
[oktanyusuf@gmail.com](mailto:oktanyusuf@gmail.com) [orcid.org/0000-0002-9196-8919](https://orcid.org/0000-0002-9196-8919)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 7 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 3 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 Aralık / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1135-1156

**Cite as / Atıf:** Oktan, Yusuf. "Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı *Süfyânî* Rivâyetleri [*Narrations on the Sufyânî Revealed by Political and Sectarian Events*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1135-1156.

<https://doi.org/10.18505/cuid.765374>

**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 *Sufyânî* narration, which is also referred in some studies carried out today, is mentioned in the early Shiite and Sunnî sources. The anticipated savior perception of the period has an important place in understanding the *Sufyânî* narrations in the emergence process of which political and sectarian events were effective. Narrations stating that the Mahdî named Muḥammad, one of the descendants of the Prophet Muḥammad (pbuh), would appear in the end of times and establish justice by bringing order to the world where oppression, injustice and inequity have spread, were effective in the political and social life after the Prophet (pbuh). The emergence of the *Sufyânî* narrations, whose intellectual infrastructure was constituted by the expected Mahdî perception that is effective in the society, was the result of the political conflicts of the period. The death of Mu'âwiya ibn Yazîd (d. 64/684), the third Caliph of the Umayyad State, without leaving a crown behind caused a political crisis. The cousin of the Mu'âwiya II, Marwân bin al-Ḥakam, the experienced politician who turned this moment of crisis into an opportunity and who was from the same dynasty but from a different family, took over the administration and thus the sultanate continued. Although the reign continued from the sons of Umayyad, the administration passed from sons of Sufyân to the sons of Marwân, who were from the same dynasty. This situation caused discomfort in Sufyânîs. Thus, Mu'âwiya II's brother Khâlid ibn Yazîd, whose right of administration was seized from him, with the intention of gaining his lost reputation in the society and turning the pessimism towards his family into hope and desire, has been claimed to spread the savior *Sufyânî* narrations expected from the sons of Sufyân, parallel to the Mahdî narrations expected from the sons of Alî, which was influential in the society. Thus, the *Sufyânî* came to be expected like the expected Mahdî, who was influential in society and exploited by the Shiite sects in their own belief systems. The rebellions carried out by the sons of Sufyân against the administration in the 2<sup>nd</sup> century hijrî and afterwards were conceived as the appearance of the *Sufyânî* expected by the society and the person who led the rebellion was described as *Sufyânî*. The most important of these rebellions is the revolt of 'Alî ibn Abdullah ibn Khâlid nicknamed Abû 'Amayṭar, formed by the coalition of sons of 'Alî and sons of Sufyân who descend from the sons of Umayya. Abû 'Amayṭar, who is considered to be the *Sufyânî* and some sections of whose life constitute a source for many narrations on the *Sufyânî*, declared his caliphate during the period of Abbâsî Caliph al-Amîn (d. 198/813) and called for allegiance to himself. The announcement of his caliphate was considered by his supporters as the expected savior. The period of Abû 'Amayṭar and the sayings about him are extremely important in terms of presenting the expected savior perception in the society, the *Sufyânî* understanding and the date of his emergence. Sections from Abû 'Amayṭar's life reflected in the narrations about the *Sufyânî* in many Shiite and Sunnî sources. In this article, it is tried to examine the emergence of the *Sufyânî* narrations, its development and particularly its transformation within the Shiite sect, in a detailed manner and especially based on political and sectarian events of the early period.

**Keywords:** Hadîth, Sufyânî, Umayyad, Mahdî, Shîa.

### Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı *Süfyânî* Rivâyetleri

**Öz:** Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda da bahsedilen *Süfyânî*, ilk dönem Şîi ve Sünnî kaynaklarda zikredilmektedir. Ortaya çıkış sürecinde siyasi ve mezhebi olayların etkili olduğu *Süfyânî* rivâyetlerinin anlaşılmasında dönemin beklenen kurtarıcı algısının önemli bir yeri bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) neslinden Muhammed isimli Mehdî'nin ahir zamanda zuhur ederek zulüm, haksızlık ve adaletsizliğin yayıldığı yeryüzüne düzeni sağlayarak adaleti tesis edeceğini bildiren rivâyetler, Hz. Peygamber sonrası siyasi ve sosyal hayatta etkili olmuştur. Fikri altyapısını toplumda etkili olan beklenen Mehdî algısı oluşturan *Süfyânî* rivâyetlerinin ortaya çıkışı dönemin siyasi çekişmeleri sonucunda olmuştur. Emevî Devleti'nin 3. Halîfesi Muâviye b. Yezîd'in (öl. 64/684) geride veliyaht bırakmadan ölümü siyasi krize neden olmuştur. Bu kriz anını fırsata çeviren tecrübeli siyasetçi ve aynı sülaleden olsa da farklı aileden olan 2. Muâviye'nin amcaoğlu Mervân b. Hakem yönetimi ele almış böylelikle

saltanat devam etmiştir. Hükümdarlık Ümeyye oğullarından devam etse de yönetim aynı aileden olan Süfyân oğullarından Mervân oğullarına geçmiştir. Bu durum Süfyânîlerde rahatsızlığa neden olmuş yönetim hakkı elinden alınan II. Muâviye'nin kardeşi Hâlid b. Yezîd, toplumda kaybolan itibarını kazanmak ve kendi ailesine yönelik oluşan karamsarlığı ümit ve arzuya çevirmek niyetiyle toplumda etkili olan Ali Oğullarından beklenen Mehdî rivâyetlerine paralel Süfyân oğullarından beklenen kurtarıcı *Süfyânî* haberlerini yaydığı iddia edilmiştir. Böylece *Süfyânî*, toplumda etkili olan ve Şîi fırkaların istismar ederek kendi inanç sistemlerinde kullandıkları beklenen Mehdî gibi beklenir olmuştur. Hicrî 2. asır ve sonrasında Süfyân oğullarından yönetime yapılan isyanlar toplum tarafından beklenen *Süfyânî*'nin zuhuru şeklinde telakki edilerek isyanı yönlendiren kişiye de *Süfyânî* nitelemesi yapılmıştır. Bu isyanlar arasında en önemlisi kendinde hem Ali hem de Ümeyye oğullarından Süfyân oğulları birleşen Ebû Amaytar lakaplı Ali b. Abdullah b. Hâlid isyanıdır. *Süfyânî* addedilen ve *Süfyânî* konulu birçok rivâyete hayatından kesitler kaynaklık eden Ebû Amaytar, Abbasî Halîfesi Emîn (öl. 198/813) döneminde hilâfetini ilan ederek kendine bîate çağırmıştır. Hilâfetinin ilanı taraftarları tarafından beklenen kurtarıcı olarak telakki edilmiştir. Ebû Amaytar dönemi ve onun hakkında söylenenler toplumda beklenen kurtarıcı algısı, *Süfyânî* anlayışı ve onun ortaya çıkış tarihini sunması bakımından son derece önemlidir. Ebû Amaytar'ın hayatından kesitler birçok Şîi ve Sünnî kaynakta *Süfyânî* konulu rivâyetlere aksetmiştir. Bu makalede Süfyânî rivâyetlerinin ortaya çıkışı, gelişimi ve Şîi itikadındaki dönüşümü özellikle ilk dönem yaşanan siyasi ve mezhebi olaylar zemininde detaylı bir şekilde irdelenmeye çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadîs, Süfyânî, Emevî, Mehdî, Şîi.

### Giriş

Ahir zamanda zulüm, haksızlık ve adaletsizliğin yayıldığı yeryüzüne Hz. Peygamber (s.a.s.)'in neslinden Muhammed isimli Mehdî'nin zuhur edip düzeni sağlayarak adalet ve hakikati yayacağını bildiren rivâyetler,<sup>1</sup> Hz. Peygamber sonrası siyâsî ve sosyal hayatta etkili olmuş, yaşanan siyasi sorunlar toplumda beklenen kurtarıcı düşüncesini canlı tutarak çeşitli fırka ve mezheplerin oluşumuna da zemin hazırlamıştır.

Muâviye b. Ebû Süfyân yönetiminde saltanat sistemiyle kurulan Emevî Devleti'nin 3. Halîfesi Muâviye b. Yezîd'in (öl. 64/684) geride veliaht bırakmadan ölümü siyasi çekişmelere neden olmuştur. Bu kriz anını fırsata çeviren tecrübeli siyasetçi ve aynı sülaleden olsa da farklı aileden olan 2. Muâviye'nin amcaoğlu Mervân b. Hakem yönetimi ele almış böylelikle saltanat devam etmiştir. Hükümdarlık aynı sülaleden devam etse de yönetimin Süfyân oğullarından Mervân oğullarına geçmiş olması Süfyânîlerde rahatsızlığa neden olmuştur. Yönetimden uzaklaştırılan Süfyân oğullarından bazıları toplumda etkisini sürdüren aynı zamanda birçok Şîi fırkanın da oluşumunda etkili olan *Mehdî* rivâyetlerine paralel *Süfyânî* haberlerini tedavüle koyduğu aktarılmıştır.

Sünnî ve özellikle Şîi hadis kaynaklarında bahsedilen Süfyânî, ilk dönem Sünnî tefsir kaynaklarında da zikredilmekte günümüze yakın bazı çalışmalarda önemini koruduğu hatta bu kavramın müşahhaslaştırıldığı görülmektedir.<sup>2</sup> Çalışmamamızda siyasi olayların etkisiyle

<sup>1</sup> Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen* (Beyrût: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 1430), "Kutubu'l-Mehdî", 8 (No. 4282); Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmiyî, 1998), "Ebvâbu'l-Fiten", 52 (No. 2230); Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Ammân: Müessesetü'r-risâle, 1420), 6/42 (No. 3571).

<sup>2</sup> Süfyânî rivâyetleri ilk dönem Sünnî tefsir kaynaklarında bazı ayetlerin tefsiri yapılırken kullanılmıştır. bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beyrût: Dâru lhyâi't-turâs 1422), 3/539; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vil'l-Kur'ân* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2000), 20/422; Ebû'l-Leys es-Semerkindî, *Bahru'l-'ulûm* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1993), 3/78; Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru lhyâi't-turâs il-'Arabî, 2002), 8/95; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye* (Şarika: Câmî-atu's-Şâriha, 2008), 9/594; Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2019), 4/458; Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-*

## 1138 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri

ortaya çıkan Süfyânî rivâyetlerinin toplumsal olaylar sonucunda gelişmesi ve sonraki süreçte mezhebi etkilerle Şîî itikadına geçişi incelenecektir.<sup>3</sup>

### 1. Süfyânî Rivâyetlerinin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Ortam

Hız Peygamber'in Mehdî'nin kendi soyundan geleceğini, adının Muhammed b. Abdullah olacağını bildirmesine dair rivâyetler özellikle Hz. Peygamber sonrası yaşanan olaylarda beklenen kurtarıcı fikrini güçlü tutmuş, ismi Abdullah olan Ali oğullarından bazıları çocuklarının adını beklenen Mehdî olması temennisiyle Muhammed koymuştur. Hz. Hasan'ın soyundan Abdullah b. Hasan, Abbâsî Halifesi Mansûr'a karşı isyan eden ve *en-Nefsüzzekiyye* olarak şöhret bulan oğlunun adını Muhammed (öl. 145/762), lakabını ise mehdî koymuştur.<sup>4</sup> Aynı şekilde II. Abbâsî Halifesi Ebû Cafer Abdullah Mansûr'da (öl. 158/775) oğlunun adını Muhammed koyarak onu mehdî olarak lakaplandırmıştır.<sup>5</sup> Bununla beraber Hz. Ali'nin vefatından sonra İmâmî akidesi şekillenmeye başlamış, aşırı Şîî grup olan Keysânîyye fırkası Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'nin (öl. 81/700) nassla imâm tayin edildiği ve Mehdî olduğu

---

*Kur'ân* (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 4/343; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Bejrût: Dâru İbn Hazm, 1996), 3/19. Süfyânî'yi şahıslaştırarak bir takım kişilere işaret ettiğini ifade edenler de bulunmaktadır. Son dönem mütefekkirlerinden Said Nursi eserinin muhtelif yerlerinde Süfyânî konusuna bu minval üzere gelen rivâyetleri tevîl ederek değinmektedir. Bu konuda bk. Said Nursi, *Şu'âlar* (İstanbul: Söz Matbaacılık Yayıncılık, 2012), 727, 718; Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Söz Matbaacılık Yayıncılık, 2012), 461; Said Nursi, *Mektûbat* (İstanbul: Söz Matbaacılık Yayıncılık, 2012), 90, 383; Nursi, *Şu'âlar*, 728. Ayrıca Süfyânî rivâyetlerinin manasının doğru olacağı yorumu için bk. Nursi, *Şu'âlar*, 528. Süfyânî'yle alakalı diğer görüşleri için bk. Nursi, *Sözler*, 460; Nursi, *Şu'âlar*, 412, 426, 462. Son zamanlarda günümüz siyasi olaylarını Süfyânî rivâyetleri çerçevesinde yorumlayarak onun eski Irak Cumhurbaşkanı Saddâm Hüseyin olduğu da söylenmiştir. bk. Fârûk ed-Desûkî, *el-Beyânu'n-Nebevî* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1997), 20-49. Son zamanlarda günümüz siyasi olaylarını Süfyânî rivâyetleri çerçevesinde yorumlayarak onun eski Irak Cumhurbaşkanı Saddâm Hüseyin olduğu da söylenmiştir. "el-Beyânu'n-Nebevî" müellifi rivâyetlerde Süfyânî'nin anne tarafından günümüz Dicle'nin kuzeyinde bulunan Kelb Kabilesi'ne dayandığı, Saddâm'ında aynı muhafazadan Tikrit'li olması, Irak'ın muhasarası ve koalisyon güçlerinin Irak'a saldırması ve Saddâm'ın beşerî sıfatlarını rivâyetlerle karşılaştırarak onun rivâyetlerde anlatılan Süfyânî olduğunu iddia etmiştir. Fârûk ed-Desûkî, *el-Beyânu'n-Nebevî* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 1997), 20-49. Bu kitaptan birkaç yıl sonra Desûkî'nin kitabındaki iddialarına benzer bilgiler veren *Armagedon* ismiyle yayınlanan kitapta batının Afganistan ve Irak'a terör tehdidi bahanesiyle girmesini, Saddâm'ın Kuveyt'e savaş ilanını, 1990 Irak'a yapılan ambargo ve Taliban'ın rivâyetlerdeki siyah bayraklılar olduğunu ifade eden müellif tüm bu kargaşanın Mehdî'nin zuhuru öncesi yaşanacak olan savaş ve katliamlardan olduğunu iddia ederek üçüncü dünya savaşı olarak nitelediği *Armagedon*'da Mehdî'nin İslam ümmetine komutanlık yapacağını, rivâyetlere göre onun zuhuru öncesi Süfyânî'nin ortaya çıkması gerektiğini söylemektedir. Netice olarak rivâyetlerde ki fitrî özelliklere dayanarak I. Süfyânî'nin Saddâm, II. Süfyânî'nin ise oğlu Hüseyin olduğunu iddia etmektedir. bk. Emîn Muhammed Cemalettin, *Hermecceddün Âhîr Beyân* (Kâhire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, 2001), 47-60. Bu tarz kitapların bir çok uydurma haberleri kullandığı, yalan ve iftiralar içerdiği hususunda yapılan reddiyeler için bk. Mâzin b. Muhammed es-Sersâvî, *Keşfu'l-meknûn fi'r-red' alâ kitâb Hermecceddün* (Kâhire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 2002).

<sup>3</sup> Hicrî 2. yüzyılı ve bazı mehdî anlayış ve hareketlerini ele alan akademik çalışmalar için bk. Ünal Kılıç, *Mervân b. el-Hakem* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995); Saim Yılmaz, "Muâviye b. Yezîd'in Halifelikten Ayrılması ve Halifeliğin Mervânîlere İntikâli", *İSTEM* 8 (Aralık 2006): 187-206; Derya Yörük Kesik, *Said Nursi'nin Risâlelerinde Mehdîlik Telakkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Mehmet Baraç, *Mehdîlik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiye'sinde anlaşılma biçimleri* (İstanbul: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); *Beklenen Kurtarıcı İnanç*, Kolektif (İstanbul: Kuramer, 2017).

<sup>4</sup> bk. Ebû'l-Fidâ' İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Bejrût: Dâru İhyâi't-turâsî'l-'arâbî, 1408), 1/90.

<sup>5</sup> bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 1/162; Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcüs-Sünneti'n-Nebeviyye* (Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 1406), 4/99.

iddiasını ileri sürmüştür.<sup>6</sup> Bu durum sonraki Şif gruplarda farklı isimlerle devam etmiştir. Râfiziler'in farklı kolları beklenen *Mehdî*'nin nesebini Hz. Ali'ye dayandırmada ittifak ederken her biri Ali oğullarından farklı kişilerin Mehdî olduğunu iddia etmiştir.<sup>7</sup> Bu durum beklenen kurtarıcı inancının toplumda kuvvetli olduğunun bir göstergesidir.<sup>8</sup> Ayrıca Mehdî olduğu iddia edilen kişilerin nesebinin Hz. Ali'ye dayandırılması toplumda Ali oğullarına yönelik teveccühün ne derece çok olduğunu da göstermektedir.

Mezhebî hareketlerin yaşandığı bu dönemde meydana gelen siyasî olaylar da araştırma açısından önem arz etmektedir. I. Yezîd (öl. 64/683) döneminde (680-683) Medîne halkı Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'in şehit edilmesi ve Yezîd'in Medîne halkına karşı baskıcı yönetimini ileri sürerek merkezi yönetime karşı biatlerini bozarak şehrin valisi Osman b. Muhammed b. Ebû Süfyan ve Medîne'de bulunan Ümeyye oğullarını şehirden kovmuşlardır. Bunun üzerine Halife Yezîd durumu kontrol altına almak için Şam'dan Müslim b. 'Ukbe önderliğinde ordu göndermiştir. Sahâbe ve tabînden birçok kişinin öldüğü ve tarihe Harre vakası olarak geçen çarpışma neticesinde Emevî kuvvetleri Medîne'yi kontrol altına almışlardır. Ordu komutanı Müslim'in yanında hareket eden Mervân b. Hakem, ilan edilen zafer sonrasında Yezîd'in takdirini kazanmıştır. Yezîd'in ölümü sonrası İbn Zübeyr ve Mekke halkının biat etmediği oğlu veliaht II. Muaviye (öl. 64/684) tahtta ancak dört ay kalarak 21 yaşında ardında çocuk bırakmadan vefat etmiştir.<sup>9</sup> Cenaze namazını Süfyan oğullarından Muaviye'nin yeğeni ve İbn Zübeyr'in kız kardeşinin oğlu olan Osman b. 'Anbese b. Ebû Süfyan kırdırıştır. Sonrasında Ümeyye oğulları Osman'ı hilâfet makamına uygun göyerek kendisine biat edilmesini teklif etmiş lakin Osman bunu kabul etmeyerek yönetime muhalif olan dayısı İbn Zübeyr'e katılmıştır.<sup>10</sup>

II. Muaviye'nin kabrinin başında durarak onu küçümsediği ve hilâfet makamına ancak galip olanın geçeceği minvalinde sözler söylediği rivâyet edilen Mervân, hilâfet tartışmalarının arttığı, insanların ve ordu komutanlarının İbn Zübeyr'e biat ettiği bir dönemde ona biat etmek ve Ümeyye oğulları için ondan eman dilemek için yola çıkmıştır. Bu sırada Ubeydullah b. Ziyâd, Mervân'a, onun İbn Zübeyr'den daha şerefli olduğunu ve hilâfet makamına ondan daha layık olduğu yönünde sözler söylemiştir. Amr b. Saîd'de halkın ancak II. Muaviye'nin kardeşi Hâlid b. Yezîd'e biat edeceğini lakin Mervân'ın Hâlid'in annesiyle evlenirse halkın teveccühünü kazanacağı hususunda fikir vermiştir. Bunun üzerine fikrini değiştiren Mervân, Dimaşk'e giderek Ümeyye oğulları ve taraftarlarını kendine bîate çağırmıştır.<sup>11</sup> Kelb Kabillesi'nin akrabası Hâlid'i desteklemesi ve Hâlid'in hilâfet makamında adının geçmesi onu Mervân'a rakip yapmıştır. Mervân'ı destekleyen Hüseyin b. Nümeyr, rüyasında hilâfet makamında Mervân'ı gördüğünü söylemiş Mâlik b. Hübeyre de evlatlarının babası yaşında olan çocuğa biat edilemeyeceğini ifade ederek Hâlid'i küçümsemiştir.<sup>12</sup> Mervân 3 Zilkâde 64/683 yılında Câbiye'de toplananlar tarafından kendinden sonra Hâlid b. Yezîd'in veliaht olması şartıyla Hâlid'in taraftarlarının da desteğini alarak Emevî Devleti'nin dördüncü halifesi seçilmiştir.<sup>13</sup> Ümeyye oğulları içinde öne çıkan Mervân b. Hakem Cemel Vakası'nda Hz. Ali'nin yanında

<sup>6</sup> bk. Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* (Wiesbaden: Franz Steiz, 1400), 18; Sa'd b. Abdillâh el-Kummî, *Kitâbu'l-makâlât ve'l-fırağ* (Tahran: Matba'a Haydariyye, 1360), 21; Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fırağü's-Şif'a* (Kâhire: Menşûratu'r-Ridâ, 1423), 58; Tâcüdîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1404), 1/146.

<sup>7</sup> Mehdî iddiaları Hz. Peygamber'in vefatından sonra birçok fırkada görülmüştür. bk. Eş'arî, *Makâlât*, 23-26; Bağdâdî, *el-Farğ*, 27, 38, 45, 46, 224.

<sup>8</sup> Bu konu hakkında bk. Nevzat Tartı, *Hadisçiler ve Tarih* (İstanbul: Fecr Yayınevi, 2020).

<sup>9</sup> bk. Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1995), 57/259, 260; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1987), 5/36; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985), 3/546.

<sup>10</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 40/14-17; Zehabî, *Târîh*, 3/546, 5/36.

<sup>11</sup> Mus'ab b. Abdullah ez-Zübeyri, *Nesebu Kureys* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 1953), 4/129.

<sup>12</sup> İzzeddîn İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-Arabî, 1997), 3/239-240.

<sup>13</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/240; İbn Asâkir, *Târîh*, 57/262-263.



#### 1140 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı *Süfyânî* Rivâyetleri

yer alması, sonrasında hicrî 42'de Muâviye tarafından Medîne valiliğine getirilmesi,<sup>14</sup> Harre Vakası sonrası Yezîd'in teveccühünü kazanarak yönetime yakınlaşması ve II. Muaviye'nin ölümü sonrası siyasi boşluk döneminde çıkan krizde doğru hamleleri onu Emevî Devleti'nin başına getirmiş böylece iktidar Süfyânîlerden Mervânîlere geçmiştir.

Veliaht Hâlid'e yönelik teveccühü kırmayı ve onu küçük düşürmeyi hedefleyen Mervân, Hâlid'in annesi Fâhite bnt. Ebû Hâşim b. Utbe ile evlenmiştir.<sup>15</sup> Daha sonra Hâlid'i veliahtlıktan azleden Mervân, oğulları Abdulmelik ve Abdulazîz'i veliahtlığa getirmiştir. Hilâfet hakkı elinden alınan Hâlid, Mervân'a kendisinin veliaht olması karşılığında taraftarlarının bîatını aldığı söylenmiş bunun üzerine Mervân herkesin önünde ona ağır hakaretlerde bulunmuştur.<sup>16</sup> Durumu öğrenen Hâlid'in annesi bir süre sonra akrabalarının yardımıyla Mervân'ı uyuduğu esnada öldürdüğü iddia edilmiştir. Halife olan Abdulmelik b. Mervân, Hâlid'in annesini öldürmek istese de babasının bir kadın tarafından öldürüldüğü halka yayılır endişesiyle bundan vazgeçmiştir.<sup>17</sup>

Kimya ilmine yaptığı katkılarla şöhret bulan<sup>18</sup> Halid b. Yezîd'in genç yaşta giriştiği hilâfet mücadelesini Mervân'a kaptırması, Mervân'ın onun annesiyle evlenmesi, sonrasında Hâlid'i veliahtlıktan azletmesi ve ona hakaretler ederek küçük düşürmesi Hâlid b. Yezîd'i çok zor duruma düşürmüştür. Toplumda kaybolan itibarını kazanmak ve hilâfetin Mervânîlere kaptırılmasıyla toplumda kendi ailesine yönelik oluşan karamsarlığı ümit ve arzuya çevirmek niyetiyle *Süfyânî* haberlerini yaydığı iddia edilmiştir.<sup>19</sup> Böyle bir haberi yaymasında toplumda özellikle Şîî fırkalar tarafından revaçta tutulan beklenen kurtarıcı inancının da etkili olduğu belirtilmiştir.<sup>20</sup> Zira Hz. Peygamber'in buyurduğu Mehdî rivâyetlerini Şîî fırkaların istismar ederek kendi inanç sistemlerinde kullanmaları bu fikriyatın toplumda yayılmasına sebep olduğu ifade edilmiştir. Böylece *Süfyânî*, ortaya atılan *Süfyânî* haberlerinin etkisiyle beklenen *Mehdî* gibi beklenir olduğu aktarılmıştır.<sup>21</sup>

Mus'ab b. Abdullah'ın da dillendirdiği Hâlid'in *Süfyânî* haberlerini ortaya çıkardığı fikrine Ebû'l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967) ve İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) karşı çıkarak bu rivâyetlerin meşhur olduğunu Şîî Muhaddis Ebû Abdillâh Câbir el-Cu'fî (öl. 128/746) başta olmak üzere başkalarının da bu konuda rivâyetler aktardıklarını söylemişlerdir.<sup>22</sup> Ayrıca İsfahânî *Âmme* (Ehl-i Sünnet) ve *Hâsse* (İmâmiyye Şîa'sı)'de bu tarz rivâyetlerin bulunduğunu, bunların Ebû Câfer Muhammed b. Ali b. Hüseyin başta olmak üzere Ehl-i Beyt imamları tarafından rivâyet edildiğini belirtmiştir.<sup>23</sup>

İsfahânî ve İbnü'l-Cevzî'nin itirazları konu bütünlüğünde tahkike muhtaçtır. Zira *Süfyânî* haberlerini yaydığı iddia edilen Hâlid b. Yezîd'den sonraki tabakadan sayılan<sup>24</sup> ve ileride Sünnî ve Şîî kaynaklarda birçok rivâyetini sunacağımız Câbir el-Cu'fî birçok yönüyle tenkît edilerek Hadîs ilminde metruk sayılmıştır.<sup>25</sup> Ayrıca İsfahânî'nin ifade ettiği Muhammed b. Alî'ye nispet edilen rivâyetler çalışmada *Süfyânî*'nin salt kötüye dönüştüğü Şîî kaynaklı rivâyetlerin çoğunu oluşturmaktadır.

<sup>14</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/19; İbn Asâkir, *Târîh*, 57/259.

<sup>15</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/240; İbn Asâkir, *Târîh*, 57/262-263.

<sup>16</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 57/257.

<sup>17</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 3/274; İbn Asâkir, *Târîh*, 57/263.

<sup>18</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1984), 3/110; İbn Asâkir, *Târîh*, 16/303.

<sup>19</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/110; Zehebî, *Târîh*, 6/57, 16/303.

<sup>20</sup> Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire fi mulûk Mısır vel'-Kâhire* (Kâhire: Dâru'l-kutub, ts.), 1/221.

<sup>21</sup> Ahmed Emîn, *Duḥâ'l-İslâm* (Kâhire: en-Nahdatü'l-Mısıriyye, ts.), 870.

<sup>22</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/110; Zehebî, *Târîh*, 6/55-60.

<sup>23</sup> Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eḡâni* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 17/343.

<sup>24</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/110

<sup>25</sup> Câbir b. Yezîd el-Cu'fî hakkındaki tenkitler için bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/42-43.

## 2. Süfyânî İddiasıyla Ortaya Çıkanlar ve Yapılan İsyanlar

Hâlid b. Yezîd'in veliahtlıktan azledilmesiyle Emevî devletinde iktidar Süfyânilerden Mervânîlere geçmiş, devletin son halifesi II. Mervân'a (öl. 132/750) kadar hilâfet Mervânîlerde kalmıştır. Hâlid tarafından ortaya atılan Süfyânî haberleri toplumda etkili olmuş, Ebû Süfyân oğullarından yönetime karşı yapılan isyanlar, beklenen Süfyânî'nin zuhûru şeklinde telakki edilmiştir.

### 2.1. Ziyâd b. Abdullah b. Yezîd İsyânı

Emevî halifelerinden II. Velîd'in (öl. 126/744) almış olduğu siyasi kararlar tepkiyle karşılanarak muhalif kanatta yer alan Yezîd b. Velîd'in önderlik ettiği bir isyana dönüşmüştür. Yezîd b. Velîd'in Halîfe'ye karşı komplosu sırasında Ümeyye oğullarının önde gelenlerinden Ziyâd b. Abdullah Dımaşk'e gönderilmiş, burada bir süre kaldıktan sonra Humus'a geçerek öldürülen II. Velîd'in kanını talep etmek için toplanan orduyla birlikte Dımaşk'e gitmiştir. Burada yakalanarak hapsedilen Ziyâd, yönetime gelen Mervân b. Muhammed'e (öl. 132/750) biat edince serbest bırakılmıştır. Akabinde Kuzey Suriye'de Kinnesrîn şehrinde isyan eden Ziyâd insanları kendine biate çağırmıştır. Binlerce kişi Ziyâd'ın beklenen Süfyânî olduğunu iddia ederek ona biat etmiştir. Ziyâd'ın üstüne gönderilen Halîfe II. Mervân'ın amcası Abdullah b. Ali, Ziyâd ve destekçilerinin kuvvetini kırmıştır. Buradan kaçarak saklanan Ziyâd, Abbasiler döneminde Halîfe Mansûr (öl. 158/775) döneminde Medîne'de öldürülmüştür.<sup>26</sup>

### 2.2. İsmi Bilinmeyen Cüzzamlı Bir Adam

Abbasi Halifeleri Ebû Abdullah Seffah ve Ebû Cafer Mansûr'un amcası emir Abdullah b. Ali'ye (öl. 147/764) Ebû Süfyân soyundan cüzzamlı ve hastalıklı bir adamın kendisi hakkında Abbas oğulları saltanatını yıkacak olan Süfyânî olduğunu söylediği bildirilir. Bunun üzerine Abdullah b. Ali adamın getirilmesini ister lakin adam kayıplara karışır.<sup>27</sup>

### 2.3. Ebû Amaytar Ali b. Abdullah b. Hâlid İsyânı

Muhtemelen Süfyânî addedilen ve Süfyânî konulu birçok rivâyete hayatından kesitler kaynaklık eden en önemli şahıs annesi Ali oğullarından Neffise bnt. Ubeydullah olan baba tarafından ise soyu Ebû Süfyân oğullarına dayanan Ebû Hasan Ali b. Abdullah b. Halîd'dir. Böylece kendisinde muhtemelen daha önce görülmemiş olarak hem Ali hem de Ümeyye oğullarından Süfyân oğulları birleşmiştir.<sup>28</sup>

105/723 yılında Dımaşk'te doğan<sup>29</sup> Ali b. Abdullah b. Hâlid ilmi kişiliğiyle öne çıkmıştır. Hayvanların künyelerinin konuşulduğu bir mecliste kertenkelenin künyesine *Ebû Amaytar* demiş böylece bu lakapla şöhret bulmuştur. Kendine takılan lakaba sinirlenen Ali b. Abdullah'a orada bulunan yaşlı bir adam Ebû Amaytar'ı kastederek bu lakap sahibinin ileride önemli işler başaracağını ifade etmiştir.<sup>30</sup> "Ben Sıffin'in iki liderinin ve kervan ehliyle orduyu yönlendirenin oğluyum" diyerek övünen Ebû Amaytar bu sözünü hem soyunun anne tarafının Hz. Ali'ye, baba tarafının ise Muaviye'ye ulaştığını ima eder, hem de soyunun Bedir savaşı

<sup>26</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 19/153-154, 57/48; Zehebî, *Târîh*, 9/140; Ahmed b. Yahyâ el-Belazûrî, *Ensâbu'l-eşraf* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1996), 9/202-205; İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 5/26; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1407), 4/357.

<sup>26</sup> Taberî, *Târîh*, 4/358.

<sup>27</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 68/219.

<sup>28</sup> Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1/112.

<sup>29</sup> Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretu ensâbi'l-'Arab* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003), 1/112.

<sup>30</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 43/26.

## 1142 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri

öncesi Kureyş kervanını idare eden Ebû Süfyân'a ve bu kervanı ele geçiren İslam ordusunu yönlendiren Hz. Peygamber'e dayanmasına atıfta bulunurdu.<sup>31</sup>

Şam'da Ümeyye oğullarından geriye kalanlardan olan Ebû Amaytar, Abbasî Halifesi Emîn döneminde hilâfetini ilan ederek kendine bîate çağırmıştır. İsyân fikri, Halîfe Emîn'in (öl. 198/813), kardeşi Me'mûn'u 195/810 yılında veliahtlıktan azletmesiyle başlamıştır. Toplumda ilmi kişiliği, yaşının olgunluğu, soy ve ferasetiyle öne çıkan Ebû Amaytar isyanı kumanda edebilecek kişi olarak kendini görmüştür. Lakin bu konuda tereddütlü olduğu aktarılan Ebû Amaytar'a Şam ehlinden Velîd b. Abdulmelik'in mevlâsı Hitâb b. Vecî'î-Filsî ve yandaşları evinin altına gizli bir tünel açarak her gece gizliden vaktinin geldiğini söyleyerek isyan etmesi hususunda telkin vermişlerdir. Böylece *Emirü'l-Mü'minîn, Mehdî ve Süfyânî* olarak isimlendirilecek olan Ebû Amaytar isyan bayrağını açmıştır.<sup>32</sup> Mervân b. Hakem'in yönetimden uzaklaştırarak annesiyle evlendiği Hâlid b. Yezîd'in torunu olan Ebû Amaytar'ın bu isyanı, aslında hilâfetin amcaoğulları Mervânilerden devam etmesine karşı Süfyâniler içinden bir uyanış mesabesindedir.

Hilâfet merkezi Bağdat'ta Hüseyin b. Ali önderliğinde yapılan isyan sebebiyle Ebû Amaytar'a odaklanamamış bu durum onun gücünün artmasına sebep olmuştur.<sup>33</sup> Hilâfetini ilan ettiği gün taraftarları Dımaşk sokaklarında *Allah'ın Mehdî'si*ne bîat etmeye çağırılmışlardır. Taraftarlarının çoğu Kelb Kabilesi'nden olmuş ayrıca Yemenîler de onu desteklemiştir. Muzâr b. Nizâr'ın soyundan gelen Kaysiyye'liler ona mukavemet gösterince üstlerine yürümüş, onları muhasara altına almış ve birçoğunu öldürmüştür. Dımaşk ahalisini de muhasara altına aldıktan sonra şehri talan eden Ebû Amaytar ve destekçileri, şehrin valisi Süleyman b. Ebû Cafer'i Dımaşk'ten kovmuştur.<sup>34</sup> Üzerine gönderilen Yezîd b. Hişâm'ın ordusunu yenmiş, zayıflayan ordusuna rağmen Dımaşk'î muhasara altına almıştır. Bunun üzerine İbn Beyhes önderliğinde üzerine ordu gönderilmiş, bu birlik Ebû Amaytar'ın başına oğlu Kâsım'ı koymuş olduğu orduyla çarpışmış, Kâsım öldürülmüş, İbn Beyhes Ümeyye oğullarının önde gelenlerini toplayarak Abbasî halifesine bîat almıştır. Bu durum üzerine Dımaşk'in nahiyelerinden olan Mize'ye kaçan Ebû Amaytar bir süre sonra burada ölmüştür.<sup>35</sup>

Ebû Amaytar dönemi ve onun hakkında söylenenler toplumda beklenen kurtarıcı algısı, *Süfyânî* anlayışı ve onun ortaya çıkış tarihini sunması bakımından son derece önemlidir. Mûsâ b. Âmir ve Hişâm b. Âmir, Velîd b. Müslim'den birçok kez "Şayet 195/810 senesinden bir gün kalsa dahi o gün Süfyânî zuhûr edecektir" sözünü işittiklerini aktarmışlar ve o sene Ebû Amaytar'ın isyan ettiğini söylemişlerdir. Temiz yüzlü, şerden uzak ve güzel siretli olarak anılan Ebû Amaytar hakkında Ahmed b. Hanbel ona yapılan telkini kastederek "onu ifsat ettiler" demiştir. Ebû Amaytar'ın isyanı öncesi çevresi ondan bir beklenti içinde olmuştur. Zira Ümeyye oğullarının Ebû Amaytar'da alametler gördüğü, rivâyetlerin ona işaret ettiğini düşündükleri aktarılmıştır.<sup>36</sup>

Onun dönemindeki olaylar rivâyetlere de yansımıştır. Nuaym b. Hammâd'ın (öl. 228/843) *Fiten*'inde yer verdiği bir rivâyet şöyledir:

"Süfyânî'ye uykusunda 'kalk ve isyan et' denilir. Uyanır lakin kimseyi bulamaz, sonra ikinci kere denilir. Sonra üçüncü kere 'kalk ve isyan et, evin kapısının önünde duranlara bak' denilir. Bunun üzerine kapı yıkılır. Bayraklı yedi ya da dokuz grup görünür. Şöyle derler: 'Biz

<sup>31</sup> Muhammed b. Abdurrezzak Kürd Ali, *Hıta'tu's-Şâm* (Dımaşk: Mektebetu'n-Nûrî, 1983), 1/154; Zehebî, *Siyer*, 9/285, 286.

<sup>32</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 43/24-34.

<sup>33</sup> Zehebî, *Târîh*, 13/30.

<sup>34</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/285, 286; Taberî, *Târîh*, 5/55; Kürd Ali, *Hıta't*, 1/154, 155.

<sup>35</sup> İbnü'l-Esîr, *Kâmil*, 5/417; Zehebî, *Siyer*, 9/334-338.

<sup>36</sup> Zehebî, *Siyer*, 9/285, 286; Zehebî, *Târîh*, 13/393, 13/502-503. Süfyânî'nin hicrî 195 senesinde zuhûr edeceğini söyleyen ve daha sonraki kitaplarda kendinden bu konuda rivâyetler aktarılan Velîd b. Müslim, beklenen *Süfyânî* olduğu iddia edilen Ebû Amaytar'ın isyanından önce hac için Mekke'ye gitmiş, orada kalarak hicrî 194 yılında vefat etmiştir. bk. İbn Asâkir, *Târîh*, 43/27.

senin yoldaşlarımız'. Onlarla birlikte çıkan (Süfyânî)'ye kurak vadiden akrabaları tâbi olur. Dımaşk'ın sahibi onunla karşılaşmak ve savaşmak için çıkar. Süfyânî'nin bayrağına bakınca yenilir. Dımaşk'ın valisi o gün Abbas oğullarının valisidir".<sup>37</sup>

Nuaym tarafından aktarılan bu rivâyet Hitâb b. Vechî'l-Filsî'nin Ebû Amaytar'a telkini, Ebû Amaytar'ın isyan ettikten sonra Dımaşk'ı muhasara altına alması ve Abbâsî Devleti'nin valisi Süleyman b. Ebû Cafer'i Dımaşk'ten kovmasını hatırlatmaktadır.<sup>38</sup>

Ebû Ameytar'ın adının Ali, künyesinin Ebû Hasan olması nesebi itibarıyla çok önemlidir. Zira bu Ali b. Ebû Talib'in isim ve künyesidir. Nesebi baba tarafından Ümeyye oğullarından Ebû Süfyân'a ve anne tarafından Ali oğullarına dayanması Ümeyye oğullarının Ebû Amaytar'da alametler görenek rivâyetlerin ona işaret ettiği beklentisini güçlendirmiş olmalıdır. Zira İbn Hureym'in aktardığı bir haberde Abbas'ın çocuklarından beşincinin beklenilmesi salık verilmiş, onun hicrî 195'de zuhur ederek yirmi üç sene hüküm süreceği aktarılmıştır.<sup>39</sup>

Yahyâ b. Kâdim'in anlattığına göre Ebû Amaytar'ın yandaşları insanlara giderek "kalkın ve Muhammed evladından Rızâ'ya biat edin" dediklerinde Yahya'nın: "Rızâ, Abbas oğullarından Muhammed ailesindedir, Harb soyundan değildir" demesi üzerine onu dövmüşlerdir. Ellerin kaçarak saklanan Yahyâ ancak Dımaşk kontrol altına alınca ortaya çıkmıştır.<sup>40</sup> Bu bilgi konumuz açısından oldukça önemlidir. Zira toplumda *Rızâ* lakabıyla beklenen kurtarıcı fikrinin ne derece yaygın olduğunu göstermesi yanında bu kişinin Ali oğullarından olacağı beklentisinin de pekiştiğini göstermektedir. Ebû Amaytar'ın taraftarları ise onun baba tarafı olan Süfyânî koluna vurgu yapmışlardır.

Kesîr b. Ebû Sâbir'in aktarmış olduğu başka bir haberde 'Asîs oğullarından İshak b. Kuzâ'a'nın yanındayken İshak kılıçları istemiş ve getirilen kılıçları öpmeye başlamıştır. Kesîr'e "Bu kılıçlar Sıffîn'de savaşan babalarımızın kılıcıdır. Biz bunları Ebû Süfyân soyundan Kâim zuhur edene kadar yanımıza saklı tutmaktayız. Bu kılıçlarla savaşacağız" der. Kesîr b. Ebû Sâbir "Dımaşk'te Ebû Amaytar isyana kalkıştığında İbrahim b. İshâk ashabından bir topluluk Ebû Amaytar'a katılmaya gittiler" demiştir.<sup>41</sup>

Hasan b. Yahyâ'nın anlattığına göre Horasan'ın ileri gelenlerinden Raff' b. Leys'in Abbasilere karşı isyan edip Semerkand'ı muhasara altına alarak Halife Harûn Reşîd Tûs'dayken dördüncü günde onlara hakimiyet sağlamış ve onlara, Harûn'u kastederek "Bu adam yakında ölecek, onun ölümünden sonra Ebû Süfyân oğullarından başınıza bir adam çıkacak, ehlinize kerih gördüğünüz ne varsa başınıza gelecektir" demiştir. Hasan b. Yahyâ devamında Bağdât'a ulaştıklarında Ebû Amaytar'ın isyanını duyduğunu, Dımaşk'e ulaştıklarında ise ailelerinin musibete uğramış bir halde bulduklarını aktarır.<sup>42</sup> Bu ve Kesîr b. Ebû Sâbir'in aktardığı haber Ebû Süfyân soyundan beklenen kurtarıcı algısının toplumun en azından belli bir bölümünde etkili olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte zuhuru beklenen Süfyânî'nin Ebû Amaytar olarak telakki edilmesi, yukarıda işaret ettiğimiz Ümeyye oğullarının Ebû Amaytar'da alametler görenek rivâyetlerin ona işaret ettiği kabulünün de insanlar üzerindeki etkisini göstermektedir.

İbn Hacer'de Süfyânî'yi, Ebû Süfyân b. Harb'in neslinden Ebû Amaytar Ali b. Abdullah olduğunu, Halife Emîn'in ölümünden sonra hüküm sürecek kişi olarak tanıtmıştır. Melâhim ve Fiten kitaplarında zikredilen ahir zamanda zuhur edecek Süfyânî haberlerini, iktidar ellerinden gittikten sonra Süfyân oğullarından bazılarının uydurduklarını ifade etmiştir.<sup>43</sup> İbnu'l-Esîr de hicrî 194 senesinde vuku bulan olayları sayarken Şam'da Süfyânî olduğu iddia edilen

<sup>37</sup> Nuaym b. Hammâd b. Muâviye, *el-Fiten* (Kâhire: Mektebetu't-tevhîd, 1412), 1/282.

<sup>38</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 43/24-34.

<sup>39</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 37/199.

<sup>40</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 43/31.

<sup>41</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 43/31.

<sup>42</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 14/7.

<sup>43</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Tebşîrü'l-müntebih bi-tahrîri'l-Müştebih* (Beyrût: el-Mektebetü'l-ilmîyye), 2/735.

## 1144 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri

bir kişinin ortaya çıktığını, Bağdat'a götürüldüğünü ve bu kişi hakkında vesveseli dendiğini aktarmıştır.<sup>44</sup>

### 2.4. Mubarkî' Ebû Harb Temîm el-Lahmî İsyânı

Süfyânî addedilen diğer bir şahıs Ebû Harb Temîm el-Lahmî'dir. Abbasî Halifesi Mu'tasım Billah (öl. 227/842) döneminde, evde olmadığı bir gün evinde kalmak isteyen bir askeri engelleyen karısının dövülmesi üzerine askeri öldürerek dağa çıktığı aktarılmıştır. Tanınmamak için peçe taktığından dolayı Mubarkî' ismiyle şöhret bulmuştur. Bir süre Ürdün Vadisi'nde kalarak insanları irşat etmeye çalışan Mubarkî', Emevî soyundan geldiğini iddia etmiştir. Bunun üzerine etrafında toplanan yöre halkı ona bîat ederek onun Şam'a hükmedecek olan Süfyânî olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>45</sup> Mubarkî'ye tabi olanların artması ve bu durumun merkezî yönetim için bir tehdit oluşturması üzerine Abbasî halifesi Mu'tasım üzerlerine Ricâ' b. Eyyûb önderliğinde ordu göndermiştir. Mubarkî'ye tabi olanların çoğunun çiftçilerden oluşması nedeniyle hasat vakti gelince ordudan kopmalar olmuş Ricâ' komutasında yapılan savaşta Mubarkî' ve ona tabi olan birçok kişi esir alınmıştır. Samarrâ'ya götürülerek hapsedilen Mubarkî' burada 227/841 yılında ölmüştür.<sup>46</sup>

### 2.5. Süfyânî Olduğu İddia Edilen Müvesvis Bir Adam

Taberî, hicrî 294'de vukû bulan olaylardan bahsederken Şam'da Süfyânî olduğunu iddia eden bir adamın çıktığını o ve takipçilerinin Şam'dan alınarak Bağdat'a sultanın huzura götürüldüklerini anlatmaktadır. Bu adam hakkında gaybdan haber aldığı (Müvesvis) aktarmıştır.<sup>47</sup>

### 2.6. Aclûn'lu Osman Adında Bir Adam

İbn Hacer, hicrî 816 senesini anlatırken Dımaşk'te Osman isimli biraz fıkıhla ilgilenmiş Aclûn'lu bir adamın Süfyânî olduğu iddiasıyla ortaya çıktığını yazmaktadır. Daha sonra insanları kendine bîate çağıran bu adam tarım arazilerinden pay dağıtarak öşür dışında çiftçilerden herhangi bir şey alınmayacağı duyurmuş bunun üzerine Arap ve diğer topluluklardan birçok kişinin teveccühünü kazanmıştır. Yeşil sancakla birlikte ilerlemiş ve yöre halkını büyük İmâmî Süfyânî devleti için süvariler toplamaya ve Allah'ın dinini yüceltmek için savaşmaya çağırmıştır. Gânim el-Gazâvî önderliğindeki topluluk Süfyânî olduğunu iddia eden bu adamı Aclûn'da camide bulmuş, baskın düzenleyerek yanındaki üç kişiyle birlikte tutuklamıştır.<sup>48</sup>

Tarihî kaynakların bizlere sunmuş olduğu bu bilgiler yönetime karşı yapılan ilk dönem isyanlarında Süfyânî söyleminin toplumda karşılığı olduğunu göstermektedir. Özellikle hicrî 2. asır ve 3. asrın başlarında meydana gelen Süfyânî söylemleri isyanlarda isyana öncülük eden kişinin soyunun Emevîlere dayandığı, bunun hakikatte olmadığı durumlarda ise *Mubarkî'* örneğinde olduğu gibi toplum tarafından lidere Emevî soyu isnad edildiği görülmektedir. Hicrî 4. asırdan itibaren görülen Süfyânî söylemleri isyanlarda ise Emevî soyundan bahsedilmediği gözlemlenmektedir. Tarihi kaynaklardaki ilk dönem bu bilgilerin rivayet kültürüne yansımaları görmek için bu konudaki Sünnî ve Şîî rivayetlerin değerlendirilmesi yerinde olacaktır.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 6/559.

<sup>45</sup> İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 6/74; Taberî, *Târîh*, 5/270; Kürd Ali, *Hıta*, 1/164.

<sup>46</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 66/136-137; Zehebî, *Târîh*, 16/27; İbn Tağrıberdî, *Nucûm*, 2/249; Zehebî, *Siyer*, 10/302.

<sup>47</sup> Taberî, *Târîh*, 5/668; İbnü'l-Esir, *Kâmil*, 6/559.

<sup>48</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'î'l-umr* (Kâhire: Lecnetü İhyâ'it-turâsî'l-İslâmî, 1969), 3/9-10.

### 3. Ehl-i Sünnet Kaynaklarında Süfyânî Rivâyetleri

Süfyânî hakkında rivâyetlerin bulunduğu en erken Sünnî kaynak muhtemelen Hadîs kitabından daha çok tarih kitabı özelliği taşıyan Nuaym b. Hammâd'ın *Fiten*'idir. Yaklaşık yüze yakın Süfyânî rivâyetine yer verilen bu kitaptaki senetlerde meçhûl, yalanla itham edilen râvîlerin bulunmasının yanı sıra rivâyetler maktû', münker ya da uydurmadır.<sup>49</sup>

Nuaym'ın *Fiten*'i dışında Taberî (öl. 310/923) tefsirinde senedinde zayıf ve münker rivâyetleriyle bilinen Ruvvâd b. Cerrah<sup>50</sup> bulunan bir rivâyet<sup>51</sup>, Hâkim (öl. 405/1014) *Müstedrek*'inde senedinde İbn Lehî'a,<sup>52</sup> Nuaym ve müteşeyyi' ve meçhûl râvîlerin bulunduğu üç rivâyet,<sup>53</sup> Endülüslü kıraat âlimi Ebû Amr Dâni (öl. 444/1053) rivâyetleri münker ve zayıf râvîlerden oluşan, çoğu maktû', mevkûf ve senetlerinde meçhul râvîlerin de bulunduğu altı rivâyet<sup>54</sup>, Hatîb Bağdâdî (öl. 463/1071) *Târîh*'inde senetlerinde İbn Lehî'a, Nuaym ve daha birçok zayıf, metrûk ve meçhûl râvî bulunan ve daha sonradan, İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) uydurma rivâyetleri topladıkları kitaplarında<sup>55</sup> bazılarına yer verdikleri üç rivâyet<sup>56</sup> zikretmiştir. Süfyânî hakkında birkaç rivâyeti tenkit ederek onların münker olduğunu söyleyen günümüz araştırmacılarından Meshûr b. Hasan'da konu hakkında gelen rivâyetlerin çok olduğu, kussâs ve vaizlerin bu konuya birçok hayali olay ekledikleri, yalancılara ise eklenen olayları süslediklerini ifade etmektedir.<sup>57</sup>

Sünnî kaynaklarda bulunan *Süfyânî* hakkındaki rivâyetlerden muteber olarak kabul edilebilecek sadece Hâkim'in tahrîç ettiği üç rivâyette Ebû Hureyre kanalıyla gelen merfû' rivâyettir. Bu rivâyette Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu nakledilmektedir:

"Dımaşk'ın içlerinden Süfyânî denilen bir adam çıkar, umumiyetle ona tabi olanlar Kelb'dendir. Kadınların karnını deşene kadar öldürür, çocukları öldürür. Kays (Kabîlesi) ona karşı durur, Süfyânî onları da öldürür. En ufak bir şey ondan kurtulamaz ki öldürür, Harre'de Ehl-i Beyt'imden bir adam çıkar, bu durum Süfyânî'ye ulaşır, askerlerinden bir ordu gönderir. (Ehl-i Beyt'ten olan adam) onları yener. Bunun üzerine Süfyânî yanındakilerle birlikte onun üzerine yürür. Beydâ' denilen yere geldiklerinde yere batırılırlar. Onlardan sadece haberci kurtulur"

Hâkim'in "*Bu Buhârî ve Müslim'in tahrîç etmemelerine karşın sahîh bir hadîstir*" dediği rivâyete Zehebî'de *Müstedrek*'teki diğer iki *Süfyânî* rivâyetini tenkit ederken<sup>58</sup> bu rivâyete "*Buhârî ve Müslim'in şartına göre*" diyerek Hâkim'e muvâfakat göstermiştir.<sup>59</sup>

Merfû' rivâyetin senedi Ebû Muhammed Ahmed b. Abdullah el-Müzenî → Zekerîyya b. Yahyâ es-Sâcî → Muhammed b. İsmâil b. Ebî Semîne → Velîd b. Müslim → Evzâ'î → Yahyâ b.

<sup>49</sup> Bu konu hakkında bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 10/409-412.

<sup>50</sup> Taberî'nin tefsirinde yer verdiği rivâyeti, Ruvvâd, Süfyân b. Sa'îd'den nakletmiştir. Birçok yönden tenkit edilen Ruvvâd'ın özellikle Süfyân'dan rivâyetlerinin münker olduğu belirtilmiştir. bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 3/249.

<sup>51</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/422.

<sup>52</sup> İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmesine rağmen halinin meçhul, rivâyetlerinin hüccet olmadığı aktarıl-  
mıştır. bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 8/411; Mizzî, *Tehzîb*, 15/493.

<sup>53</sup> Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek 'ale's-Şaḥîḥayn* (Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-  
ilmiyye, 1990), 4/515 (No.8447), 547 (No. 8530), 565 (No. 8586).

<sup>54</sup> Osmân b. Sa'îd ed-Dâni, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten* (Riyâd: Dâru'l-âsime, 1416), 4/936, 978, 5/1021,  
1022, 1023, 1089.

<sup>55</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât* (Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 2/61; Suyûtî, *el-  
Le'âli'l-maşnû'a*, 1/435. Ayrıca bu iki kitabın muhtasarı olan İbn Arrâk'ın (öl. 963/1556) kitabı için  
bk. Ebü'l-Hasen İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şer'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḥbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a* (Beyrût:  
Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1399), 2/350.

<sup>56</sup> Taberî, *Târîh*, 1/339, 341.

<sup>57</sup> Meshûr b. Hasan, *el-'Irâk fi Ahâdîş ve Âsâri'l-fiten* (Dubai: Mektebetü'l-furkân, 2004), 2/506-507.

<sup>58</sup> bk. Hâkim, *Müstedrek*, 4/515 (No. 8447), 547 (No. 8530).

<sup>59</sup> Hâkim, *Müstedrek*, 4/565 (No. 8586).

## 1146 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri

Ebî Kesîr → Ebû Seleme → Ebû Hureyre şeklindedir. Senette bulunan râvilerden Velîd b. Müslim ve Yahyâ b. Ebî Kesîr dışındakiler kusursuz gözükmektedir.

Senette bulunan Yahyâ b. Ebî Kesîr tedlîsle anılmıştır.<sup>60</sup> Genel olarak güvenilir râvi olarak kabul edilen Velîd b. Müslim rivâyetlerinde şeyhinin şeyhini düşürdüğünden dolayı (Tedlîsü'l-tesviye) tenkit edilmiştir. Velîd hakkında başka kimsenin aktarmadığı sahîh rivâyetler aktardığı söylenmiş, şeyhi Evzâ'î'den aktardığı rivâyetlerin çokluğu hususunda övülse de<sup>61</sup> yine Evzâ'î'nin zayıf râvilerden naklettiği râvileri senetten düşürerek tedlîs yapmasından dolayı yerilmiştir. İbn Misher, Velîd b. Müslim'in Evzâ'î'nin rivâyetlerini yalnızca râvilerden aktardığını, tedlîs yaparak onları düşürdüğünü söylemiştir. Heyssem b. Hârice, Velîd'e Evzâ'î'nin rivâyetlerini bozduğunu söyledikten sonra, neden Evzâ'î'nin Nâfi', Zührî, Yahya b. Saîd ve başkalarından rivâyetleri arasına başka râviler eklediğini sorması üzerine Velîd, Evzâ'î'nin onlardan rivâyete tenezzül etmeyeceğini söylemiş, bunun üzerine Heyssem, Velîd'e Evzâ'î'nin rivâyetleri münker olan râvilerden aldığını ve kendisinin (Velîd'in) bu aradaki zayıf kişileri düşürerek Evzâ'î'nin rivâyetini sika ravilere isnad ederek verdiğini söyleyince, Velîd'in onun sözüne iltifat etmediğini belirtir. Ayrıca Dârekutnî, Velîd'in Evzâ'î'nin rivâyet ettiği zayıf râvileri düşürdüğünü senedi Nâfi' gibi sika ravilere bağlayarak ırsâl yapması hususunda eleştirmektedir.<sup>62</sup> Zehebî de Velîd'in ilminde ve hıfzında tartışılmaz olduğunu söylemekle birlikte onun müdellis olduğunu sema'sını açıklamadan 'an'ane şeklindeki rivâyetlerinden sakınılması gerektiğini belirterek bunlarla ihticâc yapılamayacağını ifade etmiştir.<sup>63</sup> Muhtemelen burada kastedilen Velîd'in Evzâ'î'nin şeyhlerinden tahdîs ifadesini belirtip belirtmediğidir. Zira tenkit edildiği husus kendisiyle Evzâ'î arası değil Velîd'in Evzâ'î'nin zayıf şeyhlerini düşürmesidir.

Ayrıca Müslim senette bulunan İbn Ebî Semîne'den *Sâhîlî*'nde hadis tahrîc etmemiştir. Buhârî ise *Sâhîlî*'nde ve *Tarihî*'nde İbn Ebî Semîne'den Hâkim'in kullandığı silsileden farklı olarak sadece birer rivâyet tahrîc etmiştir<sup>64</sup>. Bununla beraber Buhârî ve Müslim, Hâkim'in tahrîc ettiği *ordunun yere batırılması* rivâyetine kitaplarında yer vermişlerdir.<sup>65</sup> Lakin bu rivâyetlerde herhangi bir şekilde *Süfyânî*'yle alakalı bir ifade ya da konu bulunmamaktadır.<sup>66</sup> Muhtemelen Hâkim'in Velîd b. Müslim → Evzâ'î tarîkiyle teferrüd ederek tahrîc ettiği bu rivâyette Velîd'in senette tedlîs yaparak düşürmüş olduğu Evzâ'î'nin şeyhi, metinde bulunan *Süfyânî*'yle alakalı olan kısmı eklemiştir. Bu durumda Sünnî kaynaklarda Süfyânîyle alakalı istidlâl derecesinde bir rivâyet bulunmamaktadır.

Nuaym'ın kitabına aldığı rivâyetler arasında Velîd b. Müslim'den Süfyânî hakkında birçok rivâyet bulundurması da ayrıca dikkat çekicidir.<sup>67</sup> Zira birçok kişinin Velîd b. Müslim'den defalarca hicrî 195 senesinde Süfyânî'nin ortaya çıkacağını söylediğini işittiklerini belirttik. Nuaym'ın Velîd → Şeyh yoluyla aktarmış olduğu rivâyetlerin birinde ikinci Süfyânî'nin zuhuru esnasında gökyüzünde alâmet görüleceğini söylemektedir.<sup>68</sup> Muhtemelen kitabında

<sup>60</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/236; Mizzî, *Tehzîb*, 31/509.

<sup>61</sup> İbn Hacer, *Tehzîb*, 11/134.

<sup>62</sup> İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/134-135; Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, 31/97.

<sup>63</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-ḥuffâz*, 1/222; Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübî's-sitte* (Cidde: Dâru'l-ḳible, 1992), 2/355.

<sup>64</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrût: Dâru İbk Kesîr, 1987), "Kitâbu't-tevhîd", 55 (No. 7115); Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Tarihü'l-Kebîr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, t.s), 1/36.

<sup>65</sup> Bu konuda bk. İ.Hakkı Ünal, "Hz.Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti", *İslâmiyât* 1/2 (1998), 39-51

<sup>66</sup> Buhârî, "Kit'abu'l-buyû" 49 (No. 2012); Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrût: Dâru'l-cebel, 1334), "el-Fiten", 7423.

<sup>67</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/293, 310, 316, 333, 344, 349. Nuaym altı rivâyette Velîd b. Müslim'in ismini açıkça yazarken, otuzdan fazla *Süfyânî*'hakkındaki rivâyette sadece Velîd yazmaktadır. Velîd ile Velîd b. Müslim'in rivâyeti aldıkları Ebû Abdullah, Leys b. Sa'd ve ismi bilinmeyen Şeyh isimli râviler ortaktır. Eğer Nuaym Velîd ismiyle Velîd b. Müslim'i kast ettiyse bu durumda *Fiten*'deki *Süfyânî* rivâyetlerinin yanlış üçte biri Velîd b. Müslim yoluyla gelmektedir.

<sup>68</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/333.

bahsettiği diğer Süfyânî kendisiyle aynı dönemde yaşamış ve Nuaym'dan birkaç sene sonra öldürülen Mubarkî lakabıyla şöhret bulan Süfyânî Ebû Harb Temîm el-Lahmî'dir.

Bununla beraber Nuaym'ın *Fiten*'inde Süfyânîyle alakalı rivâyetlerden bazıları, dönemde vuku bulan tarihi olaylarla paralellik göstermektedir. Süfyânî'ye ortaya çıkması rüya yoluyla teşvik edileceği<sup>69</sup> belasından ancak muhasaraya sabredenlerin kurtulacağı,<sup>70</sup> Süfyânî'nin dokuz ay kontrolü elinde tutacağı,<sup>71</sup> Hâlid b. Yezîd b. Muaviye'nin neslinden olacağı,<sup>72</sup> Abbasî oğullarının Dimaşk'te bulunan valisinin üzerine giderek onu yeneceği,<sup>73</sup> iki galibiyetinden sonra yenileceği<sup>74</sup> gibi rivâyetler Ebû Amaytar hakkında tarih kitaplarında bahsedilen bilgilerle birebir aynıdır. Ayrıca rivâyetler için kullanılan bazı bâb başlıkları da Abbasî oğulları, Mervânîler ve Süfyânî arasındaki mücadele hakkında bilgiler vermektedir.<sup>75</sup> Bununla beraber Hakîm'in Velîd b. Müslim kanalıyla verdiği ve yukarıda tenkit ettiğimiz rivâyetin ilk kısmı olan *Süfyânî*'nin Dimaşk'ten çıkması, Kelb Kabilesi tarafından desteklenmesi kısımları tamamen Ebû Amaytar hakkında anlatılanlarla örtüşmektedir.

#### 4. Şîî İmâmî Kaynaklarda *Süfyânî* Rivâyetleri ve Akîdevî Dönüşümü

Şîî İmâmî kaynaklarda *Süfyânî* hakkında gelen ilk rivâyeti on altı asıl'dan<sup>76</sup> biri olan Cafer b. Muhammed b. Şureyh Hazramî'nin kitabında bulmaktayız. Cafer b. Muhammed → Es'ar b. Amr el-Cu'fî → Muhammed b. Şureyh'den naklettiği haberde Muhammed b. Şureyh İmâmîyye Şîası'nın 6. İmamı kabul edilen Cafer b. Muhammed'e: "Sana kurban olayım, Ben hac edememekten korkuyorum, bana bir şey öğret" demesi üzerine Cafer: "Süfyânî beş yerleşim yerine hükmettiğinde yani Şam'a, Şam'ın nahiyelerine hükmettiğinde bize yönelin" demiş, Muhammed'in silahlı bir şekilde mi sorusuna silahlı bir şekilde cevap vererek: "O (Süfyânî)'nun Mısırlılar üzerine felaketi, Mekke ve Medîne üzerine ise cehennemi vardır" der.<sup>77</sup> Senette bulunan Es'ar b. Amr el-Cu'fî meçhûl bir râvidir. Bununla birlikte bu rivâyet daha sonraki İmâmî eserlerde zikredilmemektedir.

Kitaptaki rivâyetlerin tamamına yakınının Sünnî âlimlerin sert bir şekilde tenkit ettiği hatta gulat Şîa'dan saydığı Câbir el-Cu'fî'den<sup>78</sup> gelmesine rağmen bu rivâyeti Cafer b. Muhammed doğrudan babası ve aynı zamanda 6. İmam Cafer b. Muhammed'in (öl. 148/765) ashabından sayılan Muahammed b. Şureyh'den alacağına baba ile oğlu arasına giren meçhûl râvî Es'ar b. Amr el-Cu'fî'den almıştır. Bununla beraber Şîî kaynaklarda *Süfyânî* hakkında bulduğumuz bu ilk rivâyet ileride bahsedilecek gaybette olduğuna inanılan 12. İmamın zuhûru öncesi görülecek alametlerden sayılmaması bakımından da önemlidir. Rivâyet bu haliyle Sünnî kaynaklardaki *Süfyânî*'nin musibet ve belasından sakındıran rivâyetlere benzemektedir.

Hicri 3. yüzyılda yaşamış olan Kuleynî'nin hocası Ali b. İbrahîm Kummî tefsirinde Süfyânî'ye iki yerde değinir. İlki *"İşte böylece biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik. Onda*

<sup>69</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/282.

<sup>70</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/246.

<sup>71</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/278.

<sup>72</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/279.

<sup>73</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/280, 281.

<sup>74</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/290.

<sup>75</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/293, 297, 310.

<sup>76</sup> İmamiyye Şîa'sında *Kütübü Erba'a* ismiyle şöhret bulan Kuleynî'nin *Kâff*'si, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhu'l-fakih*'i ve Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *İstîbsâr*'ının ilk kaynağı İmamlar döneminde yazıldığı iddia edilen *dört yüz asıl (el-Usûlu'l-erba'a mie)*'dir. Bu asıllardan günümüze on altı asıl ulaşmış iddia edilmektedir. Bu konuda bk. Bekir Kuzudîşli, Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnad (İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011), 177, 183, 201, 216; Etan Kohlberg, "Aluşul al-arba'umi'a," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128-66.

<sup>77</sup> Muhammed b. Şureyh el-Hadramî, "Kitâb Muhammed b. Şureyh el-Hazremî", *el-Usûlu's-sitte aşara* (Kum: Müessesse dâru'l-Hadîsî's-sekâfiyye, 1423), 226.

<sup>78</sup> İlk dönemde hakkında olumlu değerlendirmeler yapılsa da sonradan Cerh seviyelerinin en şiddetli sıfatlarıyla tenkit edilmiştir. Bu konuda bk. İbn Hacer, *Tehzîb*, 2/42-44.



### 1148 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri

*tehditlerden nice türlüünü tekrar tekrar açıkladık ki belki sakınırlar, yahut onlara bir ibret ve uyanış verir*<sup>79</sup> ayetini tefsir ederken, ayetin sonundaki “onlara bir ibret ve uyanış verir” kısmını Kâim (Mehdî) ve Süfyânî'nin durumu olarak açıklamaktadır.<sup>80</sup> İkinci olarak ise “Onların azabını sayılı bir süreye kadar ertelese”<sup>81</sup> ayetini 5. İmam Muhammed Bâkır'a (öl. 114/733) isnat edilen bir rivâyetle Mehdî ve ashabının Süfyânî'nin ordusuyla karşılaşması ve Süfyânî'nin ordusunun yere batırılması şeklinde tefsir eder.<sup>82</sup> Bu rivâyetlerde dikkat çeken husus bu tarz rivâyetler, Ali b. İbrâhim Kummî'den daha önce yaşamış olan Nuaym'ın *Fiten*'inde kaydedilmiş olmasıdır.<sup>83</sup>

Hicrî 3. yüzyılın başlarında vefat eden Abdullah b. Cafer Himyerî isnatlarını İmâmiyye'de 8. İmâm kabul edilen Ali Rızâ'ya (öl. 203/819) dayandırdığı *Kurbu'l-isnâd* adlı eserinde, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr'ın Ali Rızâ'ya sorduğu bir soruda, Ali Rızâ büyük dedesi Muhammed Bâkır'a dayandırdığı şu sözü aktarır: “Kurtuluşun ilk alameti 195 yılındadır. 196 senesinde Araplar yularlarını çıkarırlar...” daha sonrasında Ahmed b. Muhammed, Ali Rızâ'ya babasından falan oğullarının iktidarının falancanın başına yıkılacağını, falan oğulları için artık hükümdar olmayacağını bildirdiğini söylemesi üzerine Ali Rızâ, babasının bunu söylediğini ifade ederek teyit eder, daha sonrasında Ahmed, onların iktidarı gidince durumun düzelmesi için Kureys'ten birinin yönetime geçip geçmeyeceğini sorunca, Ali Rızâ hayır diyerek yanıtlar. Bunun üzerine Ahmed ne olacağını sorar, Ali Rızâ cevaben: “Senin ve arkadaşlarının söylediği şey olacak” der, Ahmed: “Yani Süfyânî' mi?” diyerek onun ortaya çıkışını kastetmesi üzerine, Ali Rızâ “Hayır” der. Ahmed'in Kâim'in (Mehdî) zuhûrunu mu kastettiği sorusu üzerine ise Ali Rızâ dolaylı cevaplar verir.<sup>84</sup> Bu konuşma konumuz açısından son derece önem arz etmektedir. Zira Ali Rızâ'nın babalarına dayandırdığı kurtuluşun 196/811 senesinde olacağı ifadesi, Velîd b. Müslim'in 195/810 senesinde zuhûrunu söylediği ve Süfyânî olduğu iddia edilen Ebû Amaytar'ın Abbâsi devletine isyan ettiği yıllara rastlamaktadır. Diğer taraftan Ali Rızâ'nın Ahmed b. Muhammed'e “senin ve arkadaşlarının dediği şey olacak” deyince “Süfyânî' mi?” diye cevap vermesi beklenen Süfyânî'nin Şîi anlayışındaki yaygınlığını da göstermektedir.

Diğer taraftan Şîi kaynaklarda Mehdî'nin Süfyânî'yle birlikte anılması tesbit edilebildiği kadarıyla ilk kez Himyerî'nin kitabında bulunmaktadır. Abdullah b. Cafer'in 8. İmam Ali Rızâ'ya dayandırdığı bir rivâyette, Ali Rızâ, Mehdî ve Süfyânî'nin durumlarının Allah'ın bir farzı olduğu, Mehdî'nin ancak Süfyânîyle birlikte ortaya çıkacağını söylemiştir.<sup>85</sup> Bu rivâyete İmâmiyye Şîası'nda beklenen Mehdîyle Süfyânî'yi birbirine bağlayan ilk rivâyet denilebilir.

İmâmiyye Şîasının günümüze ulaşan en eski tefsirlerinden bir olan Muhammed b. Mesûd Ayyâşî'nin (öl. 320/932) tefsirinde Süfyânî'yle alakalı rivâyetlerin çoğu Sünnî âlimler tarafından tenkit edilen Câbir el-Cu'fî yoluyla gelmektedir. Câbir Muhammed Bâkır'dan Şam ahalisinin Ashab, Abka' ve Süfyânî bayraklarında ihtilaf edeceğini, *Süfyânî'nin* bu ihtilaf sonrasında zuhur edeceği şeklinde rivâyetler aktarır.<sup>86</sup> Bu tek rivâyetin içerdiği Süfyânî hakkındaki bilgilerin, Nuaym'ın *Fiten*'inde birkaç rivâyette gelmesi dikkat çekicidir.<sup>87</sup> *Fiten*'deki bu rivâyetlerin Câbir el-Cu'fî→ Muhammed Bâkır yoluyla gelmesi ise bu rivâyetlerin daha sonraki yıllarda eklemeler yapılarak tek bir rivâyette toplandığı düşüncesini uyandırmaktadır.<sup>88</sup>

<sup>79</sup> Tâhâ 20/113.

<sup>80</sup> Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: Dâru'l-kutub, 1404), 2/65.

<sup>81</sup> Hûd 11/8.

<sup>82</sup> Kummî, *Tefsîr*, 2/205.

<sup>83</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/308, 349.

<sup>84</sup> Abdullah b. Cafer el-Himyerî, *Kurbu'l-isnâd* (Kum: Müessesetü Âl'i-beyt, 1423), 371.

<sup>85</sup> Himyerî, *Kurbu'l-isnâd*, 374.

<sup>86</sup> Muhammed b. Ca'fer el-Ayyâşî, *Tefsîrü'l-Âyyâşî* (Tahrân: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1422), 1/64-66, 244-245.

<sup>87</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/223, 290, 304, 312, 316, 330.

<sup>88</sup> Câbir el-Cu'fî hakkında bk. Ebubekir Sifil, "Sünnî Ricâl Kaynaklarındaki Boşlukların Doldurulmasında Şîî Ricâl Edebiyatının Önemi: Câbir el-Cu'fî Örneği", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (2015), 23-39;

Şîa'nın en muteber kitaplarından sayılan Kuleynî'nin (öl. 329/941) *Kâff* sinde bulunan *Süfyânî*'yle alakalı rivâyetlerden sadece birisi itikat ve mezhebin temel esaslarının bulunduğu *Kâff*'nin ilk kısmı olan Usûl bölümünde, diğerleri genelde imamların hutbe, mektup ve sözlerinden oluşan Ravzâ<sup>89</sup> bölümünde yer almaktadır. Usûl bölümündeki rivâyette herhangi bir sıfatından bahsedilmeden, konuşma arasında geçen *Süfyânî*<sup>90</sup>, Ravzâ bölümünde 6. İmam Cafer b. Muhammed'e dayandırılan rivâyetlerde Süfyânî'nin hangi olaylardan sonra çıkacağı,<sup>91</sup> çıktığı dönemde imamlara sığınması gerektiği,<sup>92</sup> Süfyânî'nin ortaya çıkışının Mehdî'nin zuhûru öncesi kesin alametlerden sayıldığı<sup>93</sup> ve Süfyânî'nin Mehdî tarafından öldürüleceği<sup>94</sup> ifade edilmektedir.

Rivâyetler içinde Mehdî'nin çıkış alametlerinden olan *falan oğulları*'nın ihtilafı dikkat çekmektedir. Bu rivâyette Cafer b. Muhammed: "Falan oğulları aralarında ihtilafa düşmedikçe sevdiğiniz şeyi göremeyeceksiniz. Onlar ihtilafa düştüklerinde insanlar (Mehdî'nin zuhûrunu) çok arzular, söz bölünür ve Süfyânî ortaya çıkar"<sup>95</sup> *Kâff*'deki başka bir rivâyette Abbas oğullarının ihtilafı, Mehdî'nin zuhuru öncesi olması gereken alametlerden sayılmıştır.<sup>96</sup> Ayrıca Meclisî (öl. 1110/1698) rivâyetteki *Falan oğulları*'nı *Abbas oğulları* şeklinde açıklarken,<sup>97</sup> Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin (öl. 1033/1624) de rivâyetteki *söz bölünür* ibaresini, Abbas oğulları ihtilafa düşünce hilâfet makamı için kimse seçilemeyeceği şeklinde yorumladığını aktarmıştır.<sup>98</sup> Bu rivâyetin benzeri üstelik sarîh ifadelerle Abbas oğulları şeklinde Kuleynî'den yaklaşık yüz sene önce vefat etmiş Nuaym'ın *Fiten*'indeki birçok rivâyette bulunmaktadır.<sup>99</sup> Benzerlik gösteren bir diğer rivâyet ise yine Cafer b. Muhammed'e dayandırılan ve falan oğullarından sırayla yedi kişiyi sayarak sonrasında Mehdî ve Süfyânî'nin zuhûr edeceği rivâyettir.<sup>100</sup> Rivâyette geçen falan oğullarını, Meclisî, Abbas oğulları şeklinde açıklamaktadır.<sup>101</sup> Aynı şekilde buna benzer bir rivâyet, sonu Süfyânî'nin çıkışına varacak şekilde Abbas oğullarından yedinci kişinin insanları küfre çağıracağı şeklinde Nuaym'ın *Fiten*'inde bulunmaktadır.<sup>102</sup>

Şeyh Sadûk'un babası aynı zamanda Kuleynî ile aynı dönemde yaşamış Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh (öl. 329/941) gaybette olduğuna inandıkları 12. İmâm Muhammed b. Hasan Mehdî hakkında onlarca rivâyet aktarmasına rağmen Süfyânî'yle alakalı sadece iki rivâyet aktarmaktadır. Bunlardan ilki -Kuleynî'nin de kitabında yer verdiği - Süfyânî'yi, 12. İmâm'ın gaybetten çıkışı öncesi alametlerden sayarken<sup>103</sup>, ikinci rivâyet dikkat çekmektedir. Bu rivâyette Cafer b. Muhammed'e Süfyânî'nin ismi sorulur. Cafer: "Onun ismini ne yapacaksınız? Şam'ın beş nahiyesine Dimaşk, Humus, Filistin, Ürdün ve Kınnesrîn'e hükmettiğinde kurtuluşu bekleyin" demiştir. Soruyu soran Abdullah b. Mansûr bunun üzerine "dokuz ay mı hükmeder?"

Topgül, Muhammed Enes, "Sünnî-Şîf İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamaları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 52, 62.

<sup>89</sup> *Kâff*'nin üçüncü kısmı olan *Ravzâ* bölümü hakkındaki tartışmalar için bk: Bekir Kuzudışli, "Ravza' Bölümünün Kuleynî'nin el-Kâfi 'sindeki Yeri", *İslam Araştırmaları Dergisi* 39 (30 Mart 2018), 149-158.

<sup>90</sup> Muhammed b. Yakûb el-Kuleynî, *el-Kâfi* (Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1407), 1/337.

<sup>91</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/209.

<sup>92</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/265.

<sup>93</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/274, 310.

<sup>94</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/331.

<sup>95</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/209.

<sup>96</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/310.

<sup>97</sup> Meclisî, *Mirât*, 26/128.

<sup>98</sup> Meclisî, *Mirât*, 26/128.

<sup>99</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/217, 218, 297, 300, 386.

<sup>100</sup> Kuleynî, *el-Kâfi*, 8/274.

<sup>101</sup> Meclisî, *Mirât*, 26/281.

<sup>102</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/215.

<sup>103</sup> Ebû'l-Hasan İbn Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-tebşire mine'l-hayre* (Kum: Medrestü'l-imâmî'l-Mehdî, 1404), 127.

## 1150 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı Süfyânî Rivâyetleri

diye sorunca, Cafer: “Hayır, bir gün dahi fazla olmayacak tam sekiz ay hükmeder” demiştir.<sup>104</sup> Abdullah b. Mansûr’un sorusu son derece önemlidir. Zira Abdullah b. Mansûr daha önceki Şif kaynaklarda geçmemesine rağmen neye dayanarak “dokuz ay mı hükmedecek” sorusunu sormuştur? Muhtemelen cevabı yine Nuaym’ın *Fiten*’inde mevcuttur. Zira buradaki rivâyetlere göre Süfyânî, kadının hamileliği müddetince yani dokuz ay hükmedecektir.<sup>105</sup> Ayrıca Nuaym’ın bu rivâyetlerden birini Şîa’da 5. İmam kabul edilen Muhamed b. Ali→ Câbir el-Cu’fî yoluyla nakletmesi de manidardır.

Muhammed b. İbrâhîm Nu’mânî (öl. 360/971) Süfyânî hakkında otuzdan fazla tahrîç ettiği rivâyetle bu konuda en çok haber aktaran müelliflerdendir. Öyleki bu rivâyetlerden on sekizini bulunduran özel bir bâb dahi koymuştur.<sup>106</sup> Birçok rivâyet, Süfyânî’nin ortaya çıkışını Mehdî’nin zuhûru öncesi alametlerden sayan rivâyetlere benzerken bazı rivâyetler Süfyânî’nin çıkışını Recep ayı olarak bildirmektedir.<sup>107</sup> Başka bir rivâyette daha önceki kaynaklarda *fan oğullarının ihtilafı*, Abbas oğullarının hükmedeceği ve ihtilafa düşeceği şeklinde sarih ifadelerle verilmektedir.<sup>108</sup> Bu detayların daha önceki kitaplarda geçmeyerek 4. yüzyılda ortaya çıkması sonraki müelliflere de tesir etmiştir.

Şeyh Sadûk’un (öl. 381/991) aktardığı bir rivâyette ise Ebû Hamza es-Sumâliyyî, Cafer b. Muhammed’e Mehdî’nin zuhuru öncesi kesin olacak alametleri sormuştur. Cafer: “Günün başlangıcında gökyüzünden bir habercinin ‘Biliniz ki hakikat Ali ve destekçilerindedir’ diye bağırır. Sonra İblis -Allah ona lanet etsin- günün son vaktinde: ‘Biliniz ki hakikat Süfyânî ve destekçilerindedir’ diye bağırması üzerine yalancılar şüpheye kapılır”. der.<sup>109</sup> Rivâyetin son kısmında İblis’in bağıracağı cümle, *Kâfî*’de doğrudan Cafer b. Muhammed’den aktarılan bir rivâyette hiçbir şekilde Süfyânî ve İblis’ten bahsedilmeden gökten bir habercinin “Biliniz ki Osman ve taraftarları kazananlardır” diye bağıracağı şeklinde gelmektedir.<sup>110</sup> Aynı rivâyeti kitaplarında veren Müfîd (öl. 413/1022) ve Muhammed b. Hasan Tûsî (öl. 460/1067) ise Süfyânî’nin ortaya çıkışını hem kesin olacak olaylardan saymakta hem de İblis’in gökten “hakikatin Osman ve taraftarlarında” olduğu şeklinde seslendiğini aktarmaktadır.<sup>111</sup> Her ne kadar Kuleynî rivâyette bulunan *Osman* kelimesini Süfyânî ile bağdaştırmasa da rivâyetin, Sadûk’un rivâyetiyle benzerliği dikkat çekmektedir. Zira rivâyette *Osman* kelimesinin olduğu yerde *Süfyânî* kelimesinin olması, sonraki müelliflerin, rivâyetin baş kısmında Süfyânî’nin çıkışının, Mehdî’nin zuhuru öncesi kesin olacak olaylardan biri şeklinde ifade edildiği, son kısmında ise adının *Osman* olduğu anlaşılabilir rivâyetleri koyarak *Süfyânî*’nin adının Osman olarak belirten rivâyetleri tahrîc etmeleri sonraki dönem müellifleri tarafından Süfyânî’nin adının Osman b. ‘Anbese olduğu yorumlarına neden olmuştur.<sup>112</sup> Muhtemelen rivâyette bulunan *Osman* ve sonraki yorumlarla birlikte tam adının Osman b. ‘Anbese olduğu anlaşılabilir *Süfyânî* hakkında ilk açık bilgiyi, Kuleynî’den sonra Hasibî (öl.358/969) kitabında zikretmiştir. Mufaddal b. Ömer’in Cafer b. Muhammed’le soru ve cevaplarını içeren uzunca bir rivâyette Cafer b. Muhammed 12. İmam’ın zuhûrunu anlatırken güneşin doğumunda Mehdî’nin zuhuru haber

<sup>104</sup> İbn Bâbeveyh, *İmâme*, 130.

<sup>105</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/284, 278, 279, 2/690.

<sup>106</sup> Muhammed b. İbrâhîm en-Nu’mânî, *el-Ğaybe* (Tahrân: es-Sadûk, 1397), 299. Bab başlığı için bk. “Mâ Cae fî zikri’s-Süfyânî ve enne Emrehû mine’l-mahtûm ve ennehû kable kiyâmî’l-Kâim”.

<sup>107</sup> Nu’mânî, *Ğaybe*, 300, 302.

<sup>108</sup> Nu’mânî, *Ğaybe*, 259.

<sup>109</sup> Muhammed b. Ali İbn Bâbevey Şeyh Sadûk, *Kemâlu’-d-dîn ve tamamı’n-ni’me* (Tahrân: el-İslâmiyye, 1395), 2/652.

<sup>110</sup> Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/310. Daha sonraki müelliflerin rivâyet etmediği ‘İclî Kabilesi’nden bir adamdan Dâvud b. Ferkad’ın duymuş olduğu benzer bir rivâyet için bk. Kuleynî, *el-Kâfî*, 8/209.

<sup>111</sup> Muhammed b. Muhammed Şeyh el-Müfîd, *el-İrşâd* (Kum: Mu’temeru’s-Şeyhi’l-Müfîd, 1413), 2/371; Tûsî, *Ğaybe*, 435.

<sup>112</sup> Muhammed b. Muhsin Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfî* (İsfahân: Mektebetu’l-imâm Emîri’l-Mü’minîn, 1406), 2/446; Cezâirî, *Riyâdu’l*, 3/121. Ayrıca yukarıda verdiğimiz rivâyetin bulunduğu kitapları tahkik eden muhakkiklerin hepsi de rivâyette geçen Osman kelimesinin *Süfyânî*’nin adı olduğu, tam adının ise *Osman b. ‘Anbese* olduğunu ifade etmektedirler.

veren sestem sonra güneş batarken başka bir ses "Ey yaratılmışlar topluluğu! Efendiniz Filistin'de çorak vadiden zuhur etti. O -Allah ona lanet etsin- Yezîd b. Muaviye'nin neslinden, Emevî, Osman b. 'Anbese'dir. Ona tabi olun ki doğru yolda olup ihtilafa düşmeyesiniz" şeklinde bağırır.<sup>113</sup> Hasîbî'den sonra rivâyeti bu şekliyle kitabına alan Hüseyin b. Süleyman Hillî (öl. 806/1404)<sup>114</sup> ve sonrasında Meclisî'dir (öl. 1110/1698).<sup>115</sup> Diğer taraftan Nuaym'ın *Fiten*'inde Mehdi ve Süfyânî'nin karşılaştığında gökten "Biliniz ki Allah'ın dostları falanın ashabıdır" şeklinde bir ses duyulacağını aktaran rivayetin senedinde bulunan Zührî, bunun Mehdi olduğunu ifade etmektedir.<sup>116</sup>

Bu rivâyetlerin bir benzeri Nuaym'ın *Fiten*'inde meçhûl râvîlerin bulunduğu ve in-kita'lı bir senetle yine Muhammed b. Cafer'den gelmektedir. Süfyânî'nin Hâlid b. Yezîd b. Ebî Süfyân'ın neslinden olacağını ifade eden Muhammed b. Cafer onu görünüş olarak niteledikten sonra Dimaşk'ten kurak bir araziden çıkacağını ifade etmektedir.<sup>117</sup> Yukarıda hayatını detaylı olarak verdiğimiz Ebû Amaytar hatırlanacağı üzere Halid b. Yezîd'in torunudur. Ayrıca birçok kişinin, Müslim'den hicrî 195'de Süfyânî'nin ortaya çıkacağını duyduklarını aktarmıştık. Tüm bunlar sonraki Şîî kaynaklarda benzer ifadelerle bulunmakla birlikte olaylar Mehdi'ye bağlanarak ahir zamana hamledilmiştir.

Süfyânî için kullanılan isimlerden biri de ciğerleri yiyenin oğlu anlamına gelen *İbn Âkileti'l-ekbâd* dir. Bu isimle Hz. Hamza şehit edildikten sonra ciğerini yiyen Ebû Süfyân'ın karısı Hint bnt. Utbe'ye atıf yapılmaktadır. Lakin bu kavram ilk olarak İbn Sa'd (öl. 230/845),<sup>118</sup> Belazürî (öl. 279/892-93),<sup>119</sup> Taberânî (öl. 360/971),<sup>120</sup> İbn Asâkir (öl. 620/1223)<sup>121</sup> gibi birçok Sünnî kaynaktan gelmiştir. *İbn Âkileti'l-ekbâd bu kaynaklarda daha çok Siffin savaşında Hz. Ali'nin karşısında olan Hz. Muaviye için ya da bazı özel konuşmalarda Hz. Muaviye'ye hitaben kullanılmıştır. Bu kavramın ilk Şîî kaynaklarından sayılmakla birlikte güvenilirliği üzerine tenkitler bulunan Süleym b. Kays'ın (öl. 76/695) kitabında<sup>122</sup> kullanımı da Sünnî kaynaklardaki kullanımıyla örtüşmektedir.<sup>123</sup> Bu kavram, Şîî kaynaklarda 4. yüzyıla kadar Hz. Muaviye için kullanılmıştır.<sup>124</sup>*

Bu kavramın *Süfyânî* için ilk kullanımı muhtemelen yine Nuaym'ın *Fiten*'inde gelmektedir. Ka'b→Tübey' yoluyla gelen rivâyetlerin birinde Abbas oğullarında son ihtilâfın İbn Âkileti'l-ekbâd b. Süfyânî'nin hurûcundan sonra olacağı ifade edilirken<sup>125</sup> yine aynı tarikle gelen başka bir rivâyet Süfyânî'ye herhangi bir atıf yapılmadan İbn Âkileti'l-ekbâd'ın yaşanan savaşlar sonrasında Dimaşk'te tahtına oturacağı daha sonra Berberîlerin Şam'a doğru yola çıkacağı bunun da Mehdi'nin zühûrunun alametlerinden olduğu ifade edilmektedir.<sup>126</sup> Ali b.

<sup>113</sup> Hasîbî, *Hidaye*, 397.

<sup>114</sup> Hasan b. Süleyman el-Hillî, *Muhtaşaru'l-beşâir* (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, 1421), 443.

<sup>115</sup> Meclisî, *Bihâr*, 53/8.

<sup>116</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/339, 351.

<sup>117</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/279.

<sup>118</sup> Muhammed b. Sa'd, et-*Tabakâtu'l-kübrâ* (Beyrût: Dâru Sâdr, 1968), 8/40, 233.

<sup>119</sup> Belazürî, *Ensâb*, 3/10, 5/106.

<sup>120</sup> Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr* (Musul: Mektebetu'l-'ulum ve'l-hikem, 1983), 3/81.

<sup>121</sup> İbn Asâkir, *Târîh*, 42/521, 59/28.

<sup>122</sup> Şîî müelliflerinde tenkit ettiği Süleym, Sünnî âlimler tarafından kitabı üzerinden tenkit edilmiştir. Kitabın tek râvisi olan Ebân b. Ebî Ayyâş yalancılıkla itham edilmiştir. Bu konuda bk. Yusuf Oktan – Mohammed Abullais, "The Authenticity of the Book of Suleym Ibn Qays from the Perspective of the Imamate Shî'a in Recording Hadith: A Critical Study", *Al-Itqan: Journal Of Islamic Sciences And Comparative Studies* 2/3 (30 Aralık 2018), 136-142

<sup>123</sup> Süleym b. Kaş el-Hilâlî, *Kitabu Süleym* (Kum: el-Hâdî, 1405), 2/805, 806.

<sup>124</sup> İbn Müzâhim, *Vak'atu'l-Siffin*, 179, 216; Sekafî, *el-Gârât*, 2/269, 2/440; Hasîbî, *Hidaye*, 125; Hasan b. Ali el-Harrânî, *Tuḥefu'l-'uḳûl 'an âlî'r-Resûl* (Kum: Cemâ'tu'l-müderrişin, 1404), 227.

<sup>125</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/300

<sup>126</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/134.

## 1152 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı *Süfyânî* Rivâyetleri

Ebû Tâlib'den gelen bir rivâyette ise Süfyânî'nin Hâlid b. Yezîd b. Muâviye'nin neslinden olduğu söylendikten sonra onu büyük başlı, yüzünde yara izleri ve gözünde beyaz bir benek olan biri olarak tanımlanmış Dımaşk'ten kurak arazi (وادي اليابس) denilen yerden çıkacağı ifade edilmiştir.<sup>127</sup>

Nuaym'ın *Fiten*'inde geçen Süfyânî hakkındaki bu nitelemelerin bulunduğu ilk kaynak muhtemelen Şîf müellif Numânî'nin (öl. 360/971) *Gaybet* kitabındadır. 5. İmam Muhammed b. Ali'ye nispet edilen rivâyette yaşanacak büyük korku ve ölümlerden sonra kurak bir araziden İbn Âkileti'l-ekbâd çıkarak Dımaşk'te minber'e oturur daha sonrasında da Mehdî'nin zuhuru beklenir.<sup>128</sup> Nuaym'ın *Fiten*'indeki rivâyette kısmen benzerlik gösteren bu rivâyetin çok daha kapsamlısı Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991) Hz. Ali'ye dayandırdığı rivâyette bulunmaktadır. Bu rivâyette İbn Âkileti'l-ekbâd'ın kurak bir araziden çıkacağı orta boylu, korkunç yüzlü, büyük başlı, yüzünde yara izi olan ve görüldüğünde tek gözü kör sanılan bir görünüşü olduğu, Ebû Süfyânî'nin neslinden adı Osman b. 'Anbese olan ve sulak bir tepeye gelerek oranın minberine oturacağı ifade edilmiştir.<sup>129</sup> Numânî'nin *Gaybet*'indeki bu rivâyet, *Halid b. Yezîd'in neslinden* sözüyle muhtemelen Ebû Amaytar olduğu kastedilen ve kendisinden yüz elli yıl önce yaşamış olan Nuaym'ın *Fiten*'indeki birkaç rivâyetteki bilgilerin tek bir rivâyette toplanılarak yeniden kurgulandığı fikrini oluşturmaktadır.

### Sonuç

Muâviye b. Ebû Süfyân tarafından kurulan Emevî devlet yönetiminin Ümeyye oğulları içinde üçüncü halife II. Muâviye'nin veliahtsız ölümüyle idarenin Süfyânîlerden Mervânîlere geçmesi ve toplumda etkili olan Mehdî rivâyetleri ve özellikle Şîf hareketlilik *Süfyânî* rivâyetlerinin oluşumuna zemin hazırlamıştır. *Süfyânî* haberlerinin ortaya çıkışında Emevî Halifesi II. Muâviye'nin kardeşi Hâlid b. Yezîd ile yine Ümeyye oğullarından yönetimde Mervânî kolunun kurucusu Mervân b. Hakem'in iktidar mücadelesi etkili olmuştur. Hilâfeti Mervân'a kaptıran Hâlid, toplumda kaybolan itibarını kazanmak ve toplumda kendi ailesi Süfyân oğullarına yönelik oluşan karamsarlığı, ümit ve arzuya çevirmek niyetiyle *Süfyânî* haberlerini yaymıştır. Toplumda Süfyân oğullarına yönelik teveccühün devamını hedefleyen bu haberler bir bakıma hedeflenen etkiyi uyandırmıştır. Zira yönetime karşı yapılan isyanlara iştirak eden insanlar beklenen *Süfyânî*'nin zuhur ettiğini söylerken isyanı yönlendiren kişiye de *Süfyânî* nitelemesi yapmışlardır. Böylece özellikle hicrî 2. asırda yönetime yapılan isyanlarda liderlerin Süfyân oğullarından olmaları ya da kendilerini onlara intisap etmeleri, insanların teveccühünü kazanarak birçok kesimden yönetim için bîat almalarında önemli bir rol oynamıştır. Bu durum ilk dönem *Süfyânî* algısının toplum nezdinde Ali oğullarından beklenen *Mehdî* algısıyla eş değer olduğunu göstermektedir. Merkezi yönetime karşı ciddi tehdit boyutlarına ulaşan *Süfyânî* isyanları, netice olarak başarıya ulaşamamıştır. Özellikle Ebû Amaytar adıyla meşhur olan ve hilâfeti Mervân'a kaptıran Hâlid b. Yezîd'in torunu Ali b. Abdullah'ın hayatı, dönemin Sünnî kaynaklarına girmiştir. Senetlerinde meçhûl ve metrûk râvîlerin bulunduğu ve metinlerinde yaşanan olay ve kahramanların özelliklerini ahir zamana hamleden bilgiler içeren rivâyetler günümüze ulaşmıştır.

132/150 yılında Abbâsî Devleti'nin kurulması ve Şîf fırkaların bölünerek imâmet ve gaybet akidesinin benimsenmesi sürecinde muhalif kanat olan Ümeyye oğullarının Süfyânî kolu tarafından beklenen kurtarıcı Süfyânî, sonraki süreçte Mehdî'nin savaşa karşı düşman hüviyetine dönüşerek günümüze ulaşan rivâyetlerde salt kötü bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu rivâyetlerde dikkat çeken husus Ümeyye oğulları içindeki iktidar savaşı sürecinde vuku bulan detayların ahir zamanda Mehdî'nin savaşa karşı Süfyânî rivâyetlerine yansıtılmış olmasıdır.

<sup>127</sup> Nuaym, *el-Fiten*, 1/279, 2/699.

<sup>128</sup> Nu'mânî, *Gaybe*, 306, 307.

<sup>129</sup> Şeyh Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 651.

Sünnî kaynaklarda istidlâli mümkün olmayacak derecede zayıf olan rivâyetlerin çoğu Nuaym'ın *Fiten'*inde bulunmaktadır. Hadîs kitabından daha çok tarih kitabı özelliği taşıyan *Fiten'*deki *Süfyânî* hakkındaki rivâyetlerin çoğu hicrî 195 senesinde *Süfyânî*'nin zuhur edeceğini ifade eden aynı zamanda tedlisle meşhur olmuş Velîd b. Müslim ve yalancılıkla itham edilen Câbir el-Cu'fî yoluyla gelmektedir. Başta Nuaym'ın *Fiten'*i olmak üzere Sünnî kaynaklardaki *Süfyânî* hakkındaki bilgiler bir bakıma hicrî 2. asırda yaşanan *Süfyânî* merkezli siyasi olayların kitaplara yansıtılmasıdır.

Şii kaynaklarda *Süfyânî* hakkındaki ilk rivâyet, Cafer b. Muhammed b. Şureyh Hadramî'nin erken dönem Şii kaynaklarından addedilen kitabında bulunmaktadır. Bela ve musibet sahibi biri olarak tanıtılan bu ilk rivâyetteki Süfyânî, Sünnî kaynaklardaki Süfyânî ile benzerlik göstermekte, mezhebin temel esaslarından biri olan 12. İmâm'ın zuhuruyla herhangi bir şekilde irtibat kurmamaktadır. Doğrudan 12. İmâm Mehdî'nin zuhurunu, Süfyânî'nin ortaya çıkışına bağlayan ilk rivâyet ancak hicrî 3. asırda Abdullah b. Cafer Himyerî'nin kitabında gelmektedir.

Şii kaynaklarda hicrî 4. asırda sayısal bakımdan önemli bir artış gösteren *Süfyânî* hakkındaki rivâyetler, içerdikleri bilgiler bakımından Nuaym'ın *Fiten'*inde bahsedilen ve çoğu Ebû Amaytar'ın isyanı sürecinde kaynaklara geçen tarihi bilgilerle benzerlik göstermektedir. Benzerliğin rivâyetlerin senetlerinde de olması Şii kaynaklı rivâyetlerin kaynağının başta Nuaym'ın *Fiten'*i olmak üzere Sünnî kaynaklar olduğu düşüncesini güçlendirmektedir.

Şii kaynaklarda *Süfyânî* hakkındaki rivâyetlerin çokluğu, *Süfyânî*'nin ortaya çıkışının 12. İmâm'ın zuhuruna bağlanması, dolayısıyla meselenin İmâmî itikâdın bir parçası haline gelmesi ilk bakışta bu tür rivâyetlerin kaynağının Şii kökenli olduğu düşüncesine sevk etse de bundan daha öncesinde Sünnî kaynaklarda bulunan *Süfyânî* rivâyetlerinin aslı ilk dönem yaşanan siyasi çekişmeler ve sonrasında yönetime karşı yapılan isyanlardaki ayrıntılardan oluşmaktadır.

**Kaynakça**

- Ayyâşî, Muhammed b. Ca'fer. *Tefsîrû'l-Âyyâşî*. 2 Cilt. Tahrân: el-Matba'atü'l-ilmîyye, 1422.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muḥammed. *el-Farḳ beyne'l-Fıraḳ*. Beyrût: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, 1977.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. Târîḫü Bağdâd. 16 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmiyye, 2002.*
- Baraç, Mehmet. Mehdilik inancının hicrî I-III. asırlardaki tarihi seyri ve günümüz Türkiye-sinde anlaşılma biçimleri. İstanbul: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Beklenen Kurtarıcı İnancı. Kolektif. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. Ensâbu'l-eşraf. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1996.*
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâḫiḫ*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbk Kesîr, 3. Basım, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Tarîḫü'l-Kebîr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Cemaleddin, Emîn Muhammed. Hermeceddün Âḫîr Beyân. Kâhîre: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 2001.
- Cezâîrî, Nimetullah b. Abdullah. *Riyâdu'l-ebâr fî menâkibi'l-eimmeti'l-aḫâr*. Beyrût: Müessesetü't-tarihî'l-'Arabî, 1427.
- Dânî, Osmân b. Saîd. *es-Sünenü'l-vâride fî'l-fiten*. 6 Cilt. Riyâd: Dâru'l-'âsime, 1416.
- Desûkî, Fârûk. *el-Beyânu'n-Nebevî*. Kâhîre: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, 1997.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. es-Sünen. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'r-risâleti'l-'âlemiyye, 1430.*
- Emîn, Ahmed. *Ḍuḫâ'l-İslâm*. Kâhîre: en-Nahdatü'l-Mısriyye, 7. Basım, ts.
- Eş'ari, Ebû Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Wiesbaden: Franz Steiz, 1400.
- Feyz-i Kâşânî, Muhammed b. Muhsin. el-Vâfi. 26 Cilt. İsfahân: Mektebetü'l-imâm Emîri'l-Mü'minîn, 1406.
- Hadramî, Ca'fer b. Muhammed. "Kitâb Muhammed b. Şureyh el-Ḥazremî", *el-Usûlu's-sitte 'aşara*, 213-253. Kum: Müessesetü'l-Hadîsi's-sekâfiyye, 1423.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. el-Müstedrek 'ale's-Şâḫiḫayn. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1990.*
- Hanbel, Ahmed b. Muhammed. el-Müsned. 45 Cilt. Ammân: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1420.*
- Harrânî, Hasan b. Ali. *Tuḫefu'l-ukûl 'an âli'r-Resûl*. Kum: Cemâ'tu'l-müderrişîn, 2. Basım, 1404.
- Hasîbî, Hüseyin b. Hamdân. *el-Ḥidayetü'l-Kübrâ*. Beyrût: el-Belâğ, 1419.
- Hilâlî, Süleym b. Kays. *Kitabu Süleym*. 2 Cilt. Kum: el-Hâdî, 1405.
- Hillî, Hasan b. Süleyman. *Muḫtaşaru'l-beşâir*. Kum: Müessesetü'n-neşri'l-islâmî, 1421.
- Himyerî, Abdullah b. Cafer. *Ḳurbu'l-isnâd*. Kum: Müessesetü'Âli'-beyt, 1423.
- İbn Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn. *Tefsîru'l-Ḳur'ân*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İbn Hazm, 1996.
- İbn Arrâk, Nûruddîn Alî b. Muhammed. Tenzîḫü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-aḫbâri's-şenî'ati'l-mevzû'a. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1399.*
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen. *Târîḫü medîneti Dimaşḳ*. 70 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1995.
- İbn Bâbeveyh, Ali b. Hüseyin. *el-İmâme ve't-tebşîre mine'l-ḫayre*. Kum: Medrestü'l-imâmî'l-Mehdî, 1404.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tebşîrû'l-müntebih bi-taḫrîri'l-Müştebih*. 4 Cilt. Beyrût: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. el-Askalânî. Tehzîbü't-Tehzîb. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1984.*
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*. 4 Cilt. Kâhîre: Lecnetü'l-İhyâi't-turâ si'l-İslâmî, 1969.

- İbn Hasan, Meşhûr. *el-'Irâk fî Ahâdiş ve Âşârî'l-fiten*. Dubai: Mektebetu'l-furkân, 2004.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed. *Cemheretu ensâbi'l-'Arab*. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiye, 3. Basım, 2003.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-arâbî, 1408.
- İbn Müzâhim, Nasr. *Vak'atu'-Sıffîn*. Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mara'sî, 2. Basım, 1404.
- İbn Sa'd, Ebü Abdillâh Muhammed. *eş-Tabakâtu'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdr, 1968.
- İbn Süleyman, Ebü'l-Hasen Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâs, 1423.
- İbn Tağrıberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn. *en-Nucûmu'z-zâhire fî mulûk Mışır vel'-Kâhire*. 16 Cilt. Kâhire: Dâru'l-kutub, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn. *Minhâcu's-Sünneti'n-Nebeviyye*. 9 Cilt. Kâhire: Müessesetu Kurtuba, 1406.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn. *el-Mevdû'ât*. 3 Cilt. Medîne: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, 1997.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *el-Eğânî*. 24 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fıkr, 2. Basım, ts.
- Kesik, Derya Yörük. Said Nursî'nin Risalelerinde Mehdîlik Telakkisi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kılıç, Ünal. Mervân b. el-Hakem. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Kohlberg, Etan. "Al-Uşûl al-arba'umi'a." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987), 128-66.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakûb. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1407.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-Kummî*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-kutub, 3. Basım, 1404.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh. *Kitâbu'l-makâlat ve'l-firaq*. Tahrân: Matba'a Haydariyye, 2. Basım, 1360.
- Kuzudişli, Bekir. "'Ravza' Bölümünün Küleynî'nin el-Kâfî 'indeki Yeri". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 39 (30 Mart 2018), 149-158.
- Kuzudişli, Bekir. Şia'da Hadis Rivâyeti ve İsnad. İstanbul: BSR Yayın Grubu, 2011.
- Kürd Ali, Muhammed b. Abdurrezzak. *Hıtaş-Şâm*. 6 Cilt. Dımaşq: Mektebetu'n-nûrî, 3. Basım, 1983.
- Mâverdi, Alî b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2019.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Bihâru'l-envâr*. 110 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1403.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed. *Mirâtu'l-'uqûl fî şerhi aḥbâri Âli'r-Resûl*. 26 Cilt. Tahrân: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1404.
- Mekkî, Ebü Muhammed İbn Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye*. 13 Cilt. Şarika: Câmiatu's-Şarika, 2008.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdirrahmân. *Tehzîbu'l-Kemâl*. 30 Cilt. Beyrût: Müessesetu'risâle, 1980.
- Müfîd, Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *el-İrşâd*. Kum: Mu'temeru's-Şeyhî'l-Müfîd, 1413.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhiḥ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-cebel, 1334.
- Nevbahî, Ebü Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fıraku's-Şî'a*. Kâhire: Menşûratu'r-Ridâ, 1423.
- Nu'aym, İbn Hammâd Ebü Abdillâh. *el-Fiten*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetu't-tevhîd, 1412.
- Nu'mânî, Muhammed b. İbrâhîm. *el-Ğaybe*. Tahrân: es-Sadûk, 1397.
- Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul: Söz Matbaacılık Yayıncılık, 2012.
- Nursi, Said. *Şuâlar*. İstanbul: Söz Matbaacılık Yayıncılık, 2012.



### 1156 | Yusuf Oktan. Siyasi ve Mezhebî Olayların Ortaya Çıkardığı *Süfyânî* Rivâyetleri

- Oktan, Yusuf – Abullais, Mohammed. "The Authenticity of the Book of Suleym Ibn Qays from the Perspective of the Imamate Shî'a in Recording Hadith: A Critical Study". *Al-Itqan: Journal Of Islamic Sciences And Comparative Studies* 2/3 (30 Aralık 2018), 125-151.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Sekafî, İbrâhîm b. Muhammed. *el-Ġârât*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, 1410.
- Sem'ânî, Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr. *Tefsîru'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed. *Baħru'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1993.
- Sersâvî, Mâzin b. Muhammed. *Keşfu'l-meknûn fî'r-red 'alâ kitâb Hermeceddûn*. Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2002.
- Sifil, Ebubekir. "Sünnî Ricâl Kaynaklarındaki Boşlukların Doldurulmasında Şî'î Ricâl Edebiyatının Önemi: Câbir el-Cu'fî Örneği". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 13/1 (Haziran 2015): 23-39.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-Le'âlî'l-maşnû'a fi'l-eħâdîsi'l-mevzû'a*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1996.
- Şehristânî, Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1404.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali. *Kemâlu'd-dîn ve tamamı'n-ni'me*. 2 Cilt. Tahrân: el-İslâmiyye, 2. Basım, 1395.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. 20 Cilt. Musul: Mektebetu'l-'ulum ve'l-hikem, 2. Basım, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1407.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *el-Âmülî Câmî'u'l-beyân fi te'vil'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tartı, Nevzat. *Hadisçiler ve Tarih*. İstanbul: Fecr Yayınevi, 2020.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ. *el-Câmî'u's-Şaħîh*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-ġarbi'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1998.
- Topgûl, Muhammed Enes. "Sünnî-Şî'î İkilemine Farklı Bir Bakış: Yeniden İnşa Edilen Hadis Bağlamları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 41 (Ocak 2019): 45-83.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan. *el-Ġaybe*. Kum: Dâru'l-me'ârifî'l-İslâmiyye, 1411.
- Ünal, İ.Hakkı. "Hz.Peygamber'in Dilinde Konuşturulan Tarih 'Yere Batırılacak Ordu' Rivayeti". *İslâmiyât* 1/2 (1998), 39-51.
- Yılmaz, Saim. "Muâviye b. Yezîd'in Halîfelikten Ayrılması ve Halîfeliğin Mervânîlere İntikâli". *İSTEM* 8 (Aralık 2006): 187-206.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte*. Cidde: Dâru'l-kible, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fi naħti'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm*. 52 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tezkiretü'l-ħuffâz*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 1998.
- Zübeyri, Ebû Abdullah Mus'ab b. Abdullah. *Nesebu Kureys*. 13 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1953.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1157-1176

**Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları: Bir Şehir  
Mersiyesi Örneği Olarak Şemseddîn el-Kûffî'nin Kasîde-i Nûniyyesi**

*Echoes of Baghdad's Occupation by Mongols in Arabic Poetry: al-Kasîda al-Nûniya  
of Shamsaddîn al-Kûfî as an Example of City Dirge*

**Mücahit Küçükşarı**

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı  
Associate Professor, Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology  
Department of Arabic Language and Rhetoric.  
Konya, Turkey  
mucahitkucuk@gmail.com orcid.org/0000-0001-7035-9420

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 25 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 9 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1157-1176

**Cite as / Atf:** Küçükşarı, Mücahit. "Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları: Bir Şehir Mersiyesi Örneği Olarak Şemseddîn el-Kûffî'nin Kasîde-i Nûniyyesi [*Echoes of Baghdad's Occupation by Mongols in Arabic Poetry: al-Kasîda al-Nûniya of Shamsaddîn al-Kûfî as an Example of City Dirge*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1157-1176.

<https://doi.org/10.18505/cuid.773867>

**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>

**Echoes of Baghdad's Occupation by Mongols in Arabic Poetry: al-Kasida al-Nûniya of Shamsaddin al-Kûfi as an Example of City Dirge**

**Abstract:** One of the most rooted topics in Arabic poetry is the dirge. It shows that during the Jâhiliyya period, people lamented the dead at the graves and remembered their beautiful qualities. A similar situation continued in terms of content in the dirges that were said in the following periods. However, with the change of social, political and cultural conditions in time, there have been partial changes in the writing styles and purposes of the dirges. For example, the effects of political and sectarian factors were felt more in the process that started with the Umayyad period and continued in the following centuries. On the other hand, it has been observed that poets wrote dirges not only for the people they love but also for themselves, the animals they owned and the cities they lived in. In Arabic literature, dirges written for cities became famous and widespread, especially during the Andalusian period. However, considering that the poets of the Jâhiliyya period lament the lands abandoned by the beloved, especially in the first part of the ode, it can be said that the tradition of writing elegies for cities dates back to much earlier times. On the other hand, the destruction of cities during the Abbasid period due to many wars, especially the Mongol invasion, caused many poets to recite dirges for these destroyed cities. One of the cities damaged during this period is Baghdad, one of the most important cities of Islamic culture and civilization. As it is known, Baghdad was occupied by the Mongols in 1258. As a result of this occupation, also known as the Baghdad disaster, many of the material and spiritual wealth of the city were destroyed. For this reason, the event had great repercussions in Arabic poetry, and many poets who could not remain unresponsive to what happened elegized for Baghdad. One of these poets is Shamsaddin al-Kûfi (d. 675/1256), whose al-Kasida al-Nûniya is the subject of our study. Shamsaddin al-Kûfi, who was born in 623/1226 in Kufa, is one of the leading literary scholars and poets of his period. Due to the fact that the Baghdad disaster affected his poems to a great extent, he was given the title of Poet of Baghdad Disaster. When his poems are examined in general, it can be said that the dirges he sang for family members, friends, children of his friends and the city of Baghdad, which was destroyed by the Mongolian invasion, are at the forefront. The poet, who uses verbal arts such as tibâq and rad al ajuz alâ al sadr intensively, places more importance on the meaning dimension of the issue in his dirges and uses arts related to meaning skillfully. al-Kasida al-Nûniya, written by Shamsaddin al-Kûfi in the Kamil bahr for Baghdad, is composed of 27 couplets. The theme of complaint about separation is addressed in the introduction part of the kasida. Then, the main subject of the kasida was put forward with the themes of the effects of the Mongolian occupation in Baghdad, the poet's feelings about this occupation, and the longing for the beautiful days in Baghdad. In the conclusion part, by returning to the theme of complaint about separation, a different internal structure from the contents of traditional Arabic poetry is displayed. This organization, while in keeping with the spirit of the type of city dirge that reflects the disaster experienced in a city, also provides fluency. While words that are easy to pronounce and suitable for morphology rules are preferred in general, attention has been paid to the rules of eloquence. On the other hand, the poet mostly preferred informative sentences in which he conveyed the Baghdad disaster to the reader with all its truth. However, in the sections where he felt the need to express his emotional intensity in a more striking way, he enriched his expression with sentence types such as wonder, interrogation, oath and interjection. Shamsaddin al-Kûfi frequently used jinâs in his poems. In addition, the art of tibâk, which is one of the arts related to meaning, is one of the badî (creative) arts in its couplets. As a result, it was seen that the Mongol invasion had a considerable effect on Arab poetry within the framework of this city dirge, which Shamsaddin al-Kûfi had recited, and that historical facts were transferred to the next periods with a poignant style in these poems.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Mongolian invasion, Baghdad, City Dirge, Shamsaddin al-Kûfi.

**Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları: Bir Şehir Mersiyesi Örneği Olarak Şemseddîn el-Kûffî'nin Kasîde-i Nûniyyesi**

**Öz:** Arap şiirinin en köklü konularından biri mersiyedir. Kaynaklarda yer alan bilgiler, Câhiliye döneminde insanların kabir başlarında ölümler için ağıt yaktıklarını ve onların güzel özelliklerini andıklarını göstermektedir. Sonraki dönemlerde söylenen mersiyelerde de içerik olarak benzer durum devam etmiştir. Ancak zaman içerisinde sosyal, siyasî ve kültürel şartların değişimiyle birlikte, mersiyelerin söyleniş biçimleri ve amaçlarında da kısmî yenilikler olmuştur. Örneğin Emevîler dönemiyle başlayıp sonraki asırlarda devam eden süreçte, siyasî ve mezhepsel faktörlerin etkisi daha fazla hissedilmiştir. Diğer yandan şairlerin sadece sevdikleri insanlar için değil bizzat kendileri için, sahibi oldukları hayvanlar ve yaşadıkları şehirler için de mersiyeler kaleme aldıkları görülmüştür. Arap edebiyatında şehirler için söylenen mersiyeler özellikle Endülüs döneminde meşhur olup yaygınlaşmıştır. Ancak Câhiliye dönemi şairlerinin, özellikle kasidenin ilk bölümünde, sevgilinin terk ettiği diyarlar için ağıt yaktıkları göz önünde bulundurulursa, şehirlere mersiyeye söyleme geleneğinin çok daha eski dönemlere dayandığı söylenebilir. Öte yandan Abbâsiler döneminde başta Moğol istilası olmak üzere, şahit olunan pek çok savaş ve iç çekişme nedeniyle şehirlerin harap olması, pek çok şairin harap olan bu şehirler için mersiyeler söylemesine neden olmuştur. Bu dönemde zarar gören şehirlerden biri de İslam kültür ve medeniyetinin en önemli şehirlerinden olan Bağdat'tır. Bilindiği üzere Bağdat 1258 yılında Moğollar tarafından işgal edilmiştir. Nekbetu Bağdâd/Bağdat felaketi olarak da anılan bu işgal neticesinde şehrin maddî ve manevî anlamda sahip olduğu pek çok zenginlik yerle bir edilmiştir. Bu olayın Arap şiirinde büyük yankıları olmuş, yaşananlara tepkisiz kalamayan pek çok şair, Bağdat için mersiyeler söylemiştir. Bu şairlerden biri de çalışmamızda *Kasîde-i Nûniyye*'si incelenen Şemseddîn el-Kûffî'dir. 623/1226 yılında Kûfe'de doğan Şemseddîn el-Kûffî döneminin önde gelen edebiyatçı, âlim ve şairlerinden biridir. Bağdat felaketinin şiirlerini büyük ölçüde etkilemesinden dolayı kendisine Şâiru Nekbeti Bağdâd (Bağdat Felaketi Şairi) unvanı verilmiştir. Şiirleri incelendiğinde aile fertlerine, dostlarına, dostlarının çocuklarına ve Moğol istilasıyla yıkıma uğrayan Bağdat şehrine söylediği mersiyelerin ön planda olduğu söylenebilir. Cinâs, tıbâk ve raddu'l-acuz 'ala's-sadr gibi lafızla ilgili sanatları yoğun bir biçimde kullanan şair, mersiyelerinde ise meselenin daha çok anlam boyutuna önem vermekte ve anlamla ilgili sanatları ustalıkla kullanmaktadır. Şemseddîn el-Kûffî'nin Kâmil bahrinde Bağdat'a mersiyeye olarak kaleme aldığı *Kasîde-i Nûniyye* 27 beyitten müteşekkildir. Kasîdenin mukaddime bölümünde ayrılıktan şikâyet teması işlenmiştir. Ardından sırasıyla Moğol işgalinin Bağdat'taki etkileri, şairin bu olay karşısındaki hissiyatı, Bağdat'ta yaşanan güzel günlere özlem temalarıyla kasidenin ana konusu ortaya konmuştur. Hâtîme bölümünde ise tekrar ayrılıktan şikâyet temasına dönülerek geleneksel Arap şiiri muhtevalarında görülenden farklı bir içyapı sergilenmiştir. Bu muhteva planı, bir şehirde yaşanan felaketi yansıtan şehir mersiyesi türünün ruhuna uygun olmakla birlikte, akıcılığı da sağlamıştır. Kasîdenin genelinde telaffuzu kolay ve sarf kurallarına uygun kelimeler tercih edilirken, feshâh kurallarına dikkat edilmiştir. Öte yandan şair kasidede çoğunlukla Bağdat felaketini tüm gerçekliğiyle okura aktardığı ihbârî cümleler tercih etmiştir. Ancak duygu yoğunluğunu daha çarpıcı bir biçimde ifade etme ihtiyacı hissettiği bölümlerde te'acub, istiḥâm, yemin, nidâ gibi üsluplarla anlatımını zenginleştirmiştir. Şemseddîn el-Kûffî şiirlerinde cinâsı sıkça kullanmıştır. Bunun dışında anlamla ilgili sanatlardan biri olan tıbâk da beyitlerde öne çıkan bedî'î sanatlardandır. Sonuç olarak Şemseddîn el-Kûffî'nin söylemiş olduğu bu şehir mersiyesi çerçevesinde Moğol istilasının Arap şiirinde hatırı sayılır bir etkisinin olduğu ve bu şiirlerde dokunaklı bir üslupla tarihsel gerçeklerin sonraki dönemlere aktarıldığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Moğol İstilası, Bağdat, Şehir Mersiyesi, Şemseddîn el-Kûffî.

### Giriş

Arapça'da "رثى" filinden türeyen bir kelime olan mersiye sözlükte; ölen birisi için ağıt yapmak, birinin ardından onun güzel hasletlerini anarak acı çekmek ve ağlamak anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> İstilah olarak ise; bir kimsenin ölümünden dolayı söylenmiş, ölen şahıs için ağıt yakılan ve o kimsenin hayırlı yâd edildiği şiirlere verilen isimdir.<sup>2</sup> İçerik olarak medih şiirleriyle büyük benzerlik gösterirler. Aralarındaki en büyük fark şiir söylenen kişinin ölmüş olmasıdır. Bunun dışında mersiyelerde üzüntü ve keder duyguları açıkça hissedilirken, bu duygular özlemle ve saygıyla da iç içe geçmiş haldedir.<sup>3</sup>

Kaynaklarda mersiyenin nedb (الندب), te'bîn (التأبين) ve azâ' (العزاء) olmak üzere üç türü olduğundan bahsedilir. Buna göre nedb; ölen kişi için gözyaşı dökerek hüznünlü sözcüklerle üzüntünün dile getirilmesi, te'bîn sosyal statüsü, güzel hasletleri gibi konularda ölen kişinin güzel özelliklerinin yâd edilmesi, azâ' ise hayat yolculuğu ve insanın sonuç olarak varacağı yer konusunda hatırlatmalarda bulunarak teselli ve taziyede bulunulmasıdır.<sup>4</sup>

Ölüm hakikati ile ilintili bir şiir türü olması sebebiyle mersiyenin tüm dünya milletlerinde olduğu gibi<sup>5</sup> Arap kültüründe de köklü bir geçmişi vardır. Nitekim bize ulaşan bilgilere göre Câhiliye döneminde erkeklerin ve kadınların kabir başlarında ölümler için ağıtlar yakıp onların güzel hasletlerini andıkları bilinmektedir. Bu dönemde söylenen mersiyelerde intikam alma, düşmana meydan okuma gibi hamasî temaların da işlendiği görülmektedir. İslamî ilk dönemde ise ölümlerin ardından abartılı bir şekilde ağlamanın yasaklanması sebebiyle mersiyeler genelde kısa tutulmuş ve sayı olarak az kalmıştır.<sup>6</sup>

Mersiyeler, muhteva bakımından bütün dönemlerde genel hatlarıyla benzerlik arz etmiştir. Ancak Emevîler dönemiyle birlikte başlayıp sonraki asırlarda devam eden süreçte siyasî ve mezhepsel faktörler de bu şiir türüne etki etmiştir. Şairler akrabaları ve dostlarının yanı sıra başta halifeler olmak üzere farklı kademedeki yöneticiler için mersiyeler kaleme almaya başlamışlardır. Farklı fırkalar savaş yahut fitne zamanlarında öldürülen taraftarları için mersiyeler yazarken bu mersiyelerde karşı tarafı hicvetmişlerdir. Ölüm vaktinin yaklaştığını hisseden şairin kendisi adına mersiye yazması da bu türde görülen hususlardan biridir. Öte yandan mersiye şiirlerinde ana konu sadece insan olmamış Ebû Nuvâs'ın köpeğine yazdığı şiir örneğinde olduğu gibi hayvanlar ve farklı nesnelere de muhatap olabilmişlerdir.<sup>7</sup>

Arap edebiyatında özellikle Endülüs döneminde meşhur olup gelişen şehir mersiyesi türü<sup>8</sup> de zamanla revaç bulmuştur. Savaşlar başta olmak üzere farklı nedenlerle şehirlerin

<sup>1</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-Ezdî b. Dureyd, *Cemheratu'l-Juğa*, thk. Remzî Munîr Be'albekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 2/1035; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tacu'l-Juğa ve sihâhi'l-Arabiyye*, thk. Halil Me'mûn Şihâ, 2. Basım (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 391; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Halil Me'mûn Şihâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 491.

<sup>2</sup> Mecdî Vehbe - Kâmil Muhendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-lugati ve'l-edeb* (Beyrut: Mektebetu Lubnân, 1984), 176; Selçuk Pekparlatır, *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esir ve Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 115-116.

<sup>3</sup> Ebû Ali el-Hasen b. Raşîk el-Ezdî el-Kayravânî, *el-Umde fi mehâsini's-şî'r ve âdâbuh.*, 5. Basım (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 2/147.

<sup>4</sup> Şevkî Dayf, *Funûnu'l-edebi'l-Arabiyyi el-Fennu'l-ğınâî II: er-Risâ* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955), 12 vd. Ahmed İsmail el-Cebbûrî Cebbûrî, *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsiyye el-asru'l-abbâsiyyi'l-evvel* (Amman: Dâru'l-Fikr, 2010), 106; Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2017), 289.

<sup>5</sup> İmîl Nâsîf, *Erva'u mâ kile fi'r-risâ* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 5.

<sup>6</sup> Mehmet Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215; İmîl Nâsîf, *Erva'u mâ kile fi'r-risâ* (Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.), 5.

<sup>7</sup> Toprak, "Mersiye", 29/215-216; Sirâcuddîn Muhammed, *er-Risâ fi's-şî'ri'l-Arabî* (Dâru'r-Râtib, ts.), 5-6.

<sup>8</sup> Abdulhadi Timurtaş, "Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi", *Journal of International Social Research* 8/36 (20 Şubat 2015), 219.

harap olması, bu şehirlerin sakini olan şairlerin iç dünyalarında derin tesirler bırakmış ve ortaya adeta evladını kaybetmiş bir şairin dilinden dizeler dökülmüştür.

Yukarıda da işaret edildiği üzere bu şiir türünün tarihine bakıldığında aslında Câhiliye dönemine kadar gitmek gerektiği ifade edilmelidir. Bilindiği gibi Câhiliye dönemi şairlerinden İmruu'l-Kays'la birlikte kasidelere atlâl bölümü ile yani sevgilin terkedilmiş ve harap olmuş yurdunun önünde ağlanan beyitlerle başlamak bir gelenek haline gelmiştir.<sup>9</sup> Bu tarz beyitlerde her ne kadar odak noktası sevgili olsa da ve Endülüs dönemindeki kadar mamur ve gelişmiş şehirlerden bahsetmek mümkün olmasa da, ortada bir zamanlar yaşanan yurt ve bu yurt önünde derin bir hüznün içerisinde ağlayan şair söz konusu olduğu için atlâl konulu beyitlerin şehir mersiyelerinin ilk nüveleri olduğunu söylemek mümkündür. Câhiliye ve Emevî dönemlerinde şehir mersiyelerinin bir şiir türü olarak tam anlamıyla temâyüz etmediği de bir gerçektir. Zira bu dönemlerde yerleşik ve gelişmiş bir şehir için söylenen mersiyelerin sayısı oldukça azdır. Ancak Abbâsiler devrine gelindiğinde İslam coğrafyası olabildiğince genişlemiş, fethedilen şehirlere ek olarak yeni şehirler de kurulmuştur. Ancak savaşlar ve iç çekişmeler farklı zamanlarda bazı şehirlerin harap olmasına sebep olmuştur. Bu noktada şairler, yukarıda da ifade edildiği üzere, yaşadıkları şehirlerin, gözlerinin önünde yok olmasına kayıtsız kalamamış ve hissettikleri derin hüznü bu şehirler için kaleme aldıkları mersiyelerle dile getirmişlerdir.<sup>10</sup>

Bu makalede Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilip şehrin maddi ve manevi anlamda sahip olduğu pek çok zenginliğin yerle edildiği, *Nekbetu Bağdâd/Bağdat felaketi* olarak da anılan olayın Arap şiirindeki tezahürleri Şemseddin el-Küffî'nin *Kasîde-i Nûniyye* si özelinde irdelenecektir. İnsanlık kültür ve medeniyetini derinden sarsan bu olayı, şairler gözüyle anlamının meseleye farklı bakış açıları katacağı düşünülduğünden edebiyat alanında yapılacak bu tarz çalışmaların önemli olduğu söylenebilir. Öte yandan Şemseddin el-Küffî'nin şiirleriyle ilgili olarak ülkemizde yapılan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Ömer Ünal'ın "Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi" isimli makalesinde ise Sa'dî Şîrâzî'nin Arap dilinde kaleme aldığı şiirlerin dil ve üslup bakımından incelemesi yapıldıktan sonra kısaca Bağdat felaketine değinilmekte ve şairin Bağdat için söylediği 92 beyitlik mersiyenin Arapça metni ve tercümesi verilmektedir.<sup>11</sup> Şemseddin el-Küffî'nin Bağdat için söylediği mersiyenin ele alındığı bu çalışmada ise konunun tarihsel arka planıyla ilgili olarak verilecek bilgilerin ardından, Ebû Ya'kûb İshâk b. Hassân el-Hureymî (öl. 214/829 [?]), İbn Ebi'l-Yusr (672/1273) ve Sa'dî Şîrâzî (öl. 691/1292) gibi şairlerin beyitlerinden örneklerle, bu elim olayın şiir dünyasındaki akislerine temas edilecektir. Ardından da Şemseddin el-Küffî'nin kaside muhteva, dil ve üslup bakımından incelenerek mesele detaylı olarak ele alınacaktır.

<sup>9</sup> Ebû Ali el-Hasen b. Raşık el-Ezdî el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-sî'r ve âdâbih* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981), 1/75-76; Yûsuf Huseyn Bekkâr, *Binâu'l-kasîde fî'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm fî dav'i-n-nakdi'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.), 212; Huseyn Atvân, *Mukaddimetu'l-kasîdeti'l-Arabiyye fî's-sî'ri'l-câhilî* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1970), 116.

<sup>10</sup> Timurtaş, "Bir Şehir Mersiyesi Örneği", 218-219; Bu noktada İbn Şuheyd el-Endelusî (ö. 426/1035), İbn Reşik el-Kayrevânî (ö. 456/1064), İbn Şeref el-Kayrevânî (ö. 460/1068), İbn 'Assâl (ö. 487/1094), Abdulcabbâr b. Hamdîs es-Sıkkî (ö. 527/1133), İbrâhîm b. Ebi'l-Feth Abdullâh b. Hafâce [ö. 533/1138] ve Ebu'l-Bekâ er-Rundî (ö. 688/1284) gibi pek çok şairin Endülüs şehirleri için kaleme aldığı mersiyeleri zikretmek mümkündür. Bu mersiyeler ve genel özellikleri için bk. Yakup Göçemen, "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiyeleri", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 298 vd.

<sup>11</sup> bk. Ömer Ünal, "Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (2006), 89-110.

1. Moğolların Bağdat'ı İşgali ve Bu Olayın Şairler Üzerindeki Etkisi

Bağdat, Abbâsî halifesi el-Mansûr tarafından 8. yüzyılda kurulmuş ve barış yurdu anlamında *Medinetü's-selâm* olarak adlandırılmıştır.<sup>12</sup> Farklı halifeler döneminde inşa edilen sarayları, camileri, Bağdat, Nizâmiye ve Mustansırıyye gibi medreseleri, Beytülhikme gibi ilim merkezleri ve sayısız eserleri ile asırlar boyunca İslam ilim, kültür ve medeniyetinin en önemli şehirlerinden birisi olmuştur. Ancak şehir tarihsel süreçte yaşanan pek çok acı olaya ve yıkıma da şahit olmuştur. Şehrin ilmî, sosyal ve kültürel dokusuna zarar veren bu olaylar edebî çevrelerde de yankı bulmuş başta şiirler olmak üzere farklı edebî türlerde Bağdat'ın yaşadığı yıkımların yarattığı tesirler ortaya konmuştur. Bu yıkımlar bazen iç çekişmeler bazen de dış ülkelerle yapılan savaşlar neticesinde gerçekleşmiştir. Örneğin Hârûnürreşîd'in 193/809 yılında vefat etmesinin ardından oğulları Emîn ile Me'mûn arasında cerayan eden iç savaşta binlerce insan ölürlen şehrin pek çok önemli yapısı da zarar görmüştür.<sup>13</sup> Bu noktada yukarıda da ifade edildiği üzere Amr b. 'Abdumelik el-Verrâk (öl. 200/815), Ebû Ya'kûb İshâk b. Hassân el-Hureymî gibi şairler Bağdat için mersiyeler söylemiş ve şehir mersiyesi türünün ilk ve önemli örneklerini ortaya koymuşlardır. Özellikle el-Hureymî'nin<sup>14</sup> kasidesi bu noktada öne çıkmış ve büyük beğeni toplamıştır. Bu uzun kasidenin giriş kısmında fitne zamanından önce Bağdat'ta yaşanan güzel günleri ve şehrin sahip olduğu farklı güzellikleri tasvir eden el-Hureymî, bu girişin ardından şu dizeleriyle esas konuya başlamış ve Bağdat'ın içine düştüğü hali özetlemiştir:<sup>15</sup> [Münserih]

فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ  
فَابَّهَا أَصْبَحَتْ خَلَايَا مِنْ أَدِّ

(Bağdat) bahçeleri kana bulanana, insanların olmadığı bir yer haline geldi.

Köpeklerin uluduğu, ziyaret edenin nişanelerini tanyamadığı ıssız bir çöl oldu.

Sefalet, ülfet kurup ayrılmaz oldu oradan. Mutluluk ise terk etti orayı.

Tarihinin belirli dönemlerinde bu iç siyasî çekişmelerle boğuşan Bağdat, tarihinin en büyük yıkımını elbette Moğol işgali ile birlikte yaşamıştır. Bilindiği üzere Moğollar 1218 yılından itibaren İslam dünyasının önemli şehirlerine akınlar yapmaya başlamışlardır. Nitekim Hârizmşahlı Devleti'nin de yıkılmasıyla Moğollar karşısında direnecek önemli bir güç kalmamış ve Buhara, Semerkant, Taşkent ve Belh gibi İslam medeniyetinin önemli kentlerini tahrip eden Moğollar 1258 yılında Bağdat'ı kuşatarak ele geçirmiştir. Bu aşamadan sonra Moğol hükümdarı Hülagû şehirde tam anlamıyla bir katliam yapmıştır. Yıkılan camiler ve yakılan kitaplarla şehirde ilmî ve kültürel anlamda büyük bir yıkım ve felaket yaşanmıştır.<sup>16</sup> Bağdat'ın Moğollar tarafından işgal edilmesi tüm Müslümanların olduğu gibi şairlerin de iç dünyasında onulmaz yaralar açmıştır. Bu acı olaya ve peşinden yaşananlara sessiz ve tepkisiz kalamayan

<sup>12</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1995), 2/421; Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr el-Herevî, *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât* (Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 1423), 66.

<sup>13</sup> bk. Abdülazîz ed-Dûrî, "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/427 vd.

<sup>14</sup> Bk. İsmail Durmuş, "Hureymî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/385-387.

<sup>15</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407), 5/77.

<sup>16</sup> Hakki Dursun Yıldız, "Abbâsîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/37.

şairler başta Bağdat olmak üzere harap olan farklı şehirler için mersiyeler kaleme almışlardır.<sup>17</sup> İbn Ebi'l-Yusr (672/1273)<sup>18</sup> bunlardan biridir.<sup>19</sup> [Basîl]

لِسَائِلِ الدَّمْعِ عَنْ بَغْدَادِ أَخْبَارُ      فَمَا وَفُوفُكَ وَالْأَخْبَابُ قَدْ سَارُوا  
يَا زَائِرِينَ إِلَى الرَّوَّاءِ لَا تَفْدُوا      فَمَا بِذَلِكَ أَلْجَمَى وَالْدَارُ دَبَّارُ  
تَأْجِ الْخِلَافَةَ وَالرَّبِيعَ الَّذِي شَرَفَتْ      بِهِ الْمَعَالِمُ قَدْ عَفَاهُ إِفْقَارُ  
أَضْحَى لِعَطْفِ أَلْبَى فِي رُبَيْعِهِ أَتْرُ      وَلِلدُّمُوعِ عَلَى الْأَثَارِ أَتَارُ  
يَا نَارَ قَلْبِي مِنْ نَارِ لِحَرْبِ وَعَى      سَبَّتْ عَلَيْهِ وَوَأْفَى الرَّبِيعِ إِعْصَارُ

*Gözyaşı dökene Bağdat'tan haberler var. Dostlar çekip gitmişken [orada] durman neye yarar!*

*Ey yolcular, gitmeyin Zevrâ'ya! Zira o yurttan kimsecikler yoktur.*

*Hilâfet tacını ve de mekânların kendisiyle şeref bulduğu meskenini yerle yeksan etti  
issızlık.*

*Musibetin [oraya] meyiletmesinin meskenlerinde izleri oldu. Gözyaşlarının da [Bağ-  
dat'ın] eserlerinin üzerinde izleri oluştu.*

*Uğultulu bir savaşın orada tutuşan ateşinden dolayı evvahlar olsun benim kalbimin  
yangınına!*

Yaşanan bu olaylar sadece Arap şairleri değil Bağdat'ta olmadıkları halde yaşanan acı-  
ları yüreklerinde hisseden farklı milletlerden şairleri de derinden sarsmıştır. Nitekim Fars  
edebiyatının en önemli şairlerinden biri olan Sa'dî Şîrâzî (öl. 691/1292) Bağdat için Arapça  
bir mersiye kaleme almış ve üzüntüsünü söz konusu kasidenin ilk beyitlerinde şu şekilde dile  
getirmiştir:<sup>20</sup> [Tavîl]

<sup>17</sup> Ali Muhammed Muhammed es-Sallâbî, *el-Muğûl (et-Tatâr) beyne'l-intişâr ve'l-inkisâr* (Mısır: el-En-  
delusu'l-Cedîde, 2009), 9; Abdulhakîm Râdî vd., *Evrâku Bağdâd* (Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li  
Kusûri's-Sekâfe, 2003), 249 vd.

<sup>18</sup> Kaynaklarda tam adı Takıyyuddîn Muhammed İsmâîl b. İbrâhîm b. Ebi'l-Yusr Şâkir b. Abdullâh et-  
Tenûhî ed-Dimaşkî olarak geçmektedir. 589/1193 yılında doğmuş ve 672/1273 yılında vefat etmiş-  
tir. Kaleme aldığı şiirleri beğeni toplayan İbn Ebi'l-Yusr divan kâtipliği görevinde de bulunmuştur.  
Bk. Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl  
'aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973), 1/170.

<sup>19</sup> Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-  
meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 48/27-  
28.

<sup>20</sup> Mersiyenin Arapça metninin tamamı ve tercümesi için bk. Ünal, "Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve  
Bağdat Mersiyesi", 100-107.



حَبَسْتُ بِجَفْنِي الْمَدَامِغَ لَا تَجْرِي      فَلَمَّا طَعَى الْمَاءَ اسْتَطَالَ عَلَى السُّكْرِ  
نَسِيمُ صَبَا بَعْدَ بَعْدِ خَرَابِهَا      تَمَنِّيْتُ لَوْ كَانَتْ تَمْرٌ عَلَى قَبْرِي  
لَأَنَّ هَلَكَ النَّفْسِ عِنْدَ أُولَى النَّهْيِ      أَحَبُّ لَهُمْ مِنْ عَيْشٍ مُنْقَبِضِ الصَّدْرِ

*Gözyaşlarımı, akmasın diye gözkapaklarımda hapsetsem de, gözyaşım taşınca sarhoşluğa davetiye çıkardı.*

*Bağdat'ın sabâ rüzgârının, oranın harabeye dönüşmesinin ardından, kabrime uğramasını ne kadar da istemiştım.*

*Çünkü akıl sahipleri nezdinde, kişinin ölümü göğsü daralmış bir şekilde yaşamaktan evlâdır.*

Bağdat'a Moğol istilasının ardından mersiye yazan şairlerden biri de Şemseddîn el-Kûffî'dir (öl. 675/1256). Çalışmanın bundan sonraki aşamasında öncelikle Şemseddîn el-Kûffî'nin hayatı ve şairliği hakkında kısa bir bilgi verilecek ardından da çalışmanın konusu olan *Kaside-i Nûniyye*'sinin tercümesi ve edebî tahlili yapılacaktır.

## 2. Şemseddîn el-Kûffî'nin Hayatı ve Şairliği

Tam adı; Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ali b. Ubeydullâh b. Dâvud b. Muhammed b. Ali el-Ebrâzî el-Hâşimî el-Kûffî el-Hanefî el-Vâ'iz'dir.<sup>21</sup> 623/1226 yılında Kûfe'de doğmuştur. Dönemin seçkin edebiyatçı, âlim ve şairlerinden biri olarak kabul görmüştür. Tutûşiye Medresesi'nde ders verirken Câmîu's-Sultân'da Cuma hutbelerini irat etmiş Bâb-ı Bedr'de ise irşâd ve vaaz faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>22</sup>

Şiirleri edebî açıdan kaliteli olarak nitelenen<sup>23</sup> Şemseddîn el-Kûffî ilmi, edebiyatı seven ve kendisini küçük yaşından itibaren ilim öğrenmeye teşvik eden bir aileye mensuptur. 656/1258 yılında Moğolların Bağdat'ı işgal edip yerle bir etmesine şahit olmuş ve bu olay şiirlerini de büyük ölçüde etkilemiştir. Bu nedenle kendisine *Şâiru Nekbeti Bağdâd* (Bağdat Felaketi Şairi) unvanı verilmiştir. Bu işgalden sonra Bağdat'ta yaklaşık 20 yıl yaşamış<sup>24</sup> ve bir rivayete göre 675/1277 yılında<sup>25</sup> diğer bir rivayete göre ise 676/1278 yılında<sup>26</sup> vefat etmiştir.

Şiirlerinde özellikle aile fertlerine, dostlarına, dostlarının çocuklarına ve Moğol istilasıyla yıkıma uğrayan Bağdat şehrine söylediği mersiyeler ön plana çıkmaktadır. Cinas, tıbâk ve raddu'l-acuz 'ala's-sadr gibi lafızla ilgili sanatları yoğun bir biçimde kullanan şair özellikle

<sup>21</sup> Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Turkî Mustafâ el-Arnâvut (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2000), 2/70.

<sup>22</sup> Kemâleddîn Ebu'l-Fadl Abdurrezzâk b. Ahmed b. el-Fûtî eş-Şeybânî, *el-Havâdisu'l-câmi'a ve't-tecâribu'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*, thk. Mehdî en-Necm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 275; Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1974), 4/102.

<sup>23</sup> Bk. Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed el-Kutubî, *Uyûnu't-tevârîh*, thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud - Faysal es-Sâmir (Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1984), 21/107; İbnu'l-Fûtî, *el-Havâdisu'l-câmi'a ve't-tecâribu'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*, 275.

<sup>24</sup> Bk. Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ali b. Ubeydullâh b. Dâvud b. Muhammed b. Ali el-Ebrâzî el-Hâşimî el-Kûffî, *Divân*, thk. Nâzım Raşîd Şeyhû (Amman: Dâru'z-Ziyâ', 2006), 11 vd.

<sup>25</sup> İbnu'l-Fûtî, *el-Havâdisu'l-câmi'a ve't-tecâribu'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*, 275; el-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl 'aleyhâ*, 1974, 4/102.

<sup>26</sup> es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 2/70.

mersiyelerinde meselenin daha çok anlam boyutuna önem vermekte ve anlamla ilgili sanatları da ustalıkla kullanmaktadır.<sup>27</sup>

Şemseddîn el-Kûfî'nin mersiye, gazel, vasf ve medih gibi farklı konulardan oluşan ve farklı kaynaklarda dağınık halde bulunan şiirleri Nâzım Raşîd Şeyhû tarafından bir araya getirilerek 2006 yılında *Divânu Şemseddîn el-Kûfî* adıyla neşredilmiştir.

### 3. Kasîde-i Nûniyye<sup>28</sup> ve Tercümesi

		[الكامل]
مِنْ بَعْدِ بُغْدِكُمْ فَمَا أَجْفَانِي	إِنْ لَمْ تَقْرَحْ أَدْمُعِي أَجْفَانِي	1
مَا رَاقَهُ نَظْرٌ إِلَى إِنْسَانٍ	إِنْسَانٌ عَيْنِي مُدَّتْ نَاعَتْ دَارُكُمْ	2
وَلِسَاعَةِ التَّوْبِيعِ لَا أَخْيَانِي	يَا لَيْتَنِي قَدْ مِتُّ قَبْلَ فِرَاقِكُمْ	3
حَالِي وَخَلَانِي بِلَا خِلَانٍ	مَا لِي وَلِلْأَيَّامِ شَتَّتْ صَرْفُهَا	4
أَهْلِي وَلَا جِيرَانَهَا جِيرَانِي	مَا لِلْمَنَازِلِ أَصْبَحَتْ لَا أَهْلَهَا	5
غَيْرُ الْبَلَى وَالْهَدْمِ وَالنَّيْرَانِ	وَحَيَاتِكُمْ مَا حَلَّهَا مِنْ بَعْدِكُمْ	6
وَوَقَفْتُ فِيهَا وَقْفَةَ الْخَيْرَانِ	وَلَقَدْ قَصَدْتُ الدَّارَ بَعْدَ رَجِيلِكُمْ	7
فَتَكَلَّمْتُ لَكِنْ بِغَيْرِ لِسَانٍ	وَسَأَلْتُهَا لَكِنْ بِغَيْرِ تَكَلُّمٍ	8
كَانُوا هُمْ الْأَوْطَارُ فِي الْأَوْطَانِ	نَادَيْتُهَا يَا دَارَ مَا صَنَعَ الْأَوْلَى	9
دُلًّا تَخْرُ مَعَاقِدُ النَّيْجَانِ	أَيْنَ الَّذِينَ عَاهَدْتُهُمْ وَلِعَزَّهْمُ	10
بِيَكِي الْهُدَى وَشِعَابِ الْإِيمَانِ	كَانُوا نُجُومَ مَنْ أَقْتَدَى فَعَلَيْهِمْ	11
وَتَبَدَّلُوا مِنْ عَرِهِمْ بِهَوَانِ	قَالَتْ غَدَا لَمَّا تَبَدَّدَ شَمْلُهُمْ	12
أَبْدًا وَيَخْرُجُ مِنْ أَعْرَ مَكَانِ	كَدَمِ الْفَصَادِ يِرَاقُ أَرْدَلِ مَوْضِعِ	13

<sup>27</sup> Zîne Abdülcebbar Muhammed, "Melâmih uslûbiyye fi şî'ri Şemsiddîn el-Kûfî", *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb* 97 (2001), 105.

<sup>28</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Divân*, 66-74.

أَفْتَنَهُمْ غَيْرَ الْحَوَادِثِ مِثْلَمَا	أَفْتَنْتُ قَدِيمًا صَاحِبَ الْإِيوَانِ	14
لَمَّا رَأَيْتَ الدَّارَ بَعْدَ فِرَاقِهِمْ	أَضَحَّتْ مُعَطَّلَةً مِنَ السُّكَّانِ	15
مَا زِلْتُ أُبْكِيهِمْ وَأَلْتُمُ وَحْشَةً	لِجَمَالِهِمْ مُسْتَهْدِمِ الْأَزْكَانِ	16
حَتَّى رَأَى لِي كُلُّ مَنْ لَا وَجْدَهُ	وَجْدِي وَلَا أَشْجَانُهُ أَشْجَائِي	17
أَتَرَى تَعَوُّدَ الدَّارِ تَجْمَعُنَا كَمَا	كُنَّا بِكُلِّ مَسْرَّةٍ وَتَهَائِي	18
إِذْ نَحْنُ نَعْتَمُّ الرِّمَانَ وَنُجْتَبِي	بَيْدِ الْأَمَانِ قُطُوفِ كُلِّ أَمَائِي	19
وَالدَّهْرُ تَخْدُمُنَا جَمِيعَ صُرُوفِهِ	وَالْوَقْتُ يُعْدِنَا عَلَى الْعُدْوَانِ	20
وَالْعَيْشُ غَضُّ وَالذُّنُوقُ مَمْرَقٌ	بَيْدِ الْوِصَالِ مَلَابِسَ الْهَجْرَانِ	21
هَيْهَاتَ قَدْ عَزَّ اللَّقَاءُ وَسَدَّدَتْ	طُرُقَ الْمَزَارِ طَوَارِقَ الْحَدَثَانِ	22
لِي أُرِيدُ نَاطِرِيَّ وَلَا أَرَى أَلْمَا	أَحْبَابَ بَيْنَ جَمَاعَةِ الْإِخْوَانِ	23
حَيْرَتِي وَحُدَّتِي وَالْهَفْيَ وَوَا	حَرَ قَلْبِي الْعَائِي وَحَشْتِي وَوَا	24
سِرْتُمْ فَلَا سَرَتِ النَّسِيمِ وَلَا	زَهْرٌ وَلَا مَاسَتْ غُصُونُ الْبَانِ	25
لِي أَنَيْسَ بَعْدَكُمْ إِلَّا الْبُكََا مَا	وَالنُّوْحُ وَالْحَسْرَاتُ وَالْأَحْزَانِ	26
يَا لَيْتَ شِعْرِي أَيْنَ سَارَتْ	أَمْ أَيْنَ مَوْطِنَكُمْ مِنَ الْبُلْدَانِ	27

1- Eğer gözyaşlarım yaralamaz ise göz kapaklarımı ayrılığınızın ardından, işte o zaman en kalpsiz kişi olurum!

2- Gözbebeğim yurdunuzdan ayrı düşeli, hiçbir insana bakmak hoşuna gitmedi.

3- Keşke ölmüş olsaydım firâkınızdan evvel de ayrılık vaktini yaşamasaydım.

4- Ne derdim vardı zamanla ki darmadağın etti ve dostsuz bıraktı beni!

5- Ne olmuş [o] evlere ki; ne sâkinleri yakınım ne komşuları komşum!

6- Ant olsun ki sizden sonra oraya yerleşen sadece köhnelik, yıkım ve yangınlar oldu.

7- [O] yurda yöneldim, ayrılığınızdan sonra. Ve şaşkın şaşkın durdum orada.

8- [Sorular] sordum ona, ama konuşmadan! O da konuştu, ama dili olmadan!

9- Seslendim ona: Ey Yurt! [Bu] topraklarda arzuların gerçekleştiği kimseler ne yaptılar [sana]?

10- Nerede o ahit verdiklerim? Kudretlerinden dolayı korkuyla boyun eğdi onlara krallar.

11- [Kendilerine] tabi olanların yıldızlarıydı onlar. Hak yol ve de iman nişaneleri onlar için ağlar.

12- Dedi ki: Gittiler, darmadağın olunca. İzzetlerini de zilletle değiştiler.

13- Damardaki kan gibi, en aziz yerden çıktığı halde sonsuza dek en rezil yere akıtılan.

14- Onları yok eden, eskiden "Eyvan" sahibini<sup>29</sup> de yok eden olayların benzeridir ancak.

15- Ayrılıklarının ardından ahalisiz kalmış bir halde yurdu gördüğümden mütevellit,

16- Ağlar dururum onlar için. Güzelliklerinden ayrı düştüğümde de öper dururum dört bir köşesinin yıkıntılarını.

17- Öyle ki yas tutar benim için aşkı aşkım, dertleri derdim olmayan herkes.

18- Acaba tekrar bir araya getirir mi bizi [bu] yurt, her sevinç ve kutlamada olduğumuz gibi?

19- Hani fırsat bilirdik zamanı ve barışın gölgesinde her bir arzunun meyvelerini derdik!

20- Kaderin bütün cilveleri hizmet ederdi bize ve düşmana karşı destek olurdu bize zaman.

21- Işıltılıydı zaman. Yakınlığımız vuslat eliyle paramparça ederdi hicran elbiselerini.

22- Heyhat! Kavuşmak zorlaştı. Ziyaretgâh yollarını kapattı felaketler.

23- Tekrar tekrar bakıyorum ama göremiyorum sevdiğilerimi kardeşler topluluğu arasında, neden?

24- Eyvahlar olsun yalnızlığımıza, şaşkınlığımıza, ıssızlığımıza ve kalbimin acı veren yangınına!

25- Çekip gittiniz ya ne meltem esti, ne bir çiçek açtı ne de bân ağacının dalları salındı.

26- Ağlamaktan, dövünmekten, hasretlerden ve hüznlerden gayrı yoldaşım kalmadı sizden sonra.

27- Bilebilseydim keşke, develeriniz nereye gitti ya da hangi diyarlardadır yurdunuz!

#### 4. Kasîde'nin Muhtevası ve Yapısı

Câhiliye döneminde kasideye sevgilinin terk edilmiş diyarında ağlayarak başlamak ve sevgiliyi tasvir etmek (atlâl ve nesîb), ardından çöl yolculuları ve tasvirleri ile devam etmek ve peşinden de medih, fahr gibi esas konuya geçiş yapmak bir gelenek haline gelmiştir.<sup>30</sup> O dönemde görülen bu muhteva planının sonraki dönemlerde de aynen uygulanması gerekir gerekmediği konusunda sonraki dönemlerde farklı görüşler ileri sürülmüş, şairlerden de bu geleneğe bağlı kalanlar olduğu gibi kendi anlayışını şiirlere yansıtanlar da olmuştur. Bu durum elbette şiirin hangi konu da yazıldığıyla da doğrudan ilintilidir. Nitekim mersiyelerde medih şiirlerinde olduğu gibi kasideye nesîb/gazel bölümüyle başlamak şairlerin başvurdukları bir yöntem değildir.<sup>31</sup> Şemseddîn el-Küffî'nin kasidesi bu bağlamda ele alındığında yukarıda ifade edildiği gibi klasik tarzda bir muhteva planına sahip olmadığı görülecektir. Zira 27 beyitten meydana gelen kasidenin içerisinde yer alan konulara göre karşımıza şu şekilde bir muhteva planı çıkmaktadır:

<sup>29</sup> Şair burada Bağdat yakınlarında Arsakî hânedanının başşehri Ktesifon'da Sâsânî Hükümdarı I. Şahpûr (241-272) tarafından yaptırılan Hüsrev Sarayı'nın, Eyvân-ı Kisrâ adıyla bilinen taht eyvanının kalıntısına telmihte bulunmaktadır. Eyvan ile ilgili bilgi için bk. Engin Beksaç, "Eyvan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/12.

<sup>30</sup> Nihad Mazlum Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2011), 60-61.

<sup>31</sup> İbn Raşîk el-Kayravanî, *el-Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, 2/151.

Tablo 1: Kasîde-i Nûniyye'nin Muhteva Planı

1-4. beyit	•Ayrılıktan şikâyet
5-14. beyit	•Moğol işgalinin Bağdat üzerindeki etkileri
15-17. beyit	•Bağdat'ta yaşanan yıkımın şair üzerindeki etkileri
18-21. beyit	•Eski günlere özlem
22-27. beyit	•Ayrılıktan şikâyet

Görüldüğü üzere şair mukaddime bölümünde dostlarından ayrı kalmaktan ve zamanın kendisine gösterdiklerinden şikâyet etmiştir. Ağlamaktan göz kapakları yara olmuş, dostlarından ayrı düştükten sonra hiçbir insanla bağ kuramamıştır. Bu ayrılık ona ölmeyi yeğleyecek kadar ağır gelmiştir. Zamandan da şikâyet ederek sitemini dile getirmiştir. Ana konunun bir şehre ağır yakmak olduğu göz önünde bulundurulduğunda kasideye bu duygularla başlamanın, okuyucuyu meraklandıran ve şairin bu denli acı çekmesine sebep olan hususu sorgulamasına sevk eden başarılı bir mukaddime bölümü olduğu söylenebilir.

Şair bu girişin ardından 5. beyitle birlikte Moğolların Bağdat'ı işgal etmesiyle ortaya çıkan sahneyi dokunaklı bir üslupla tasvir etmektedir. Bu noktada iki temel hususa vurgu yapılmaktadır. Bunlardan ilki Bağdat'ın yakılıp yıkıldığı, insanların katledilerek yahut göçe mecbur bırakılarak evlerinden, yurtlarından edildiğidir. Bu noktada verilen bilgiler tarihsel gerçeklerle de paralellik arz etmektedir. Şu iki beyitte bu durum açıkça ifade edilmiştir:<sup>32</sup>

أَهْلِي وَلَا جِيرَانَهَا جِيرَانِي	مَا لِلْمَنَازِلِ أَصْبَحَتْ لَا أَهْلَهَا	5
غَيْرُ الْبَلَى وَالْهَدْمِ وَالنَّيْرَانِ	وَحَيَاتِكُمْ مَا حَلَّهَا مِنْ بَعْدِكُمْ	6

5- Ne olmuş [o] evlere ki ne sakinleri yakınım ne komşuları komşum!

6- Ant olsun ki sizden sonra oraya yerleşen sadece köhnelik, yıkım ve yangınlar oldu.

<sup>32</sup> Şemseddin el-Kûfi, *Divân*, 66.

Şairin vurguladığı ikinci temel mesele ise işgalin siyasî ve dinî sonuçlarıdır. Zira Abbâsî hilafeti son bulmuş, eski kudretli ve şaşalı günlerin yerine sefalet gelmiştir. Hâmî konumunda olan Halife düştüğü için İslamî değerler de adeta savunmasız kalmıştır. Şu üç beyitte bahsedilen bu hususlar veciz bir şekilde dile getirilmiştir:<sup>33</sup>

أَيْنَ الدِّينِ عَهْدُهُمْ وَلِعَزَّهُمْ	دَلًّا تَخِرُ مَعَاقِدَ النَّيْجَانِ	10
كَانُوا نُجُومَ مَنْ أَقْتَدَى فَعَلَيْهِمْ	يَبْكِي الْهُدَى وَشَعَائِرَ الْإِيمَانِ	11
قَالَتْ عُذْوًا لَمَّا تَبَدَّدَ شَمْلُهُمْ	وَتَبَدَّلُوا مِنْ عَزِهِمْ بِهَوَانِ	12

10- *Nerede o ahit verdiklerim? Kudretlerinden dolayı korkuyla boyun eğdi onlara krallar.*

11- *[Kendilerine] tabi olanların yıldızlarıydı onlar. Hak yol ve de iman nişaneleri onlar için ağlar.*

12- *Dedi ki: Gittiler, darmadağın olunca. İzzetlerini de zilletle değiştiler.*

İslam dünyası üzerinde dinî ve siyasî anlamda böylesine yıkıcı etkileri olan bu olay elbette Şemseddîn el-Kûfî'nin iç dünyasını da hüzne boğmuştur. Dolayısıyla şair Bağdat'ın içerisinde düştüğü hali anlattığı bölümün hemen ardından 15-17. beyitlerde bu olayın kendisinde uyandırdığı duyguları dile getirmiş, sürekli ağlayıp yas tuttuğunu ifade ederken teselli bulmak adına şehrin kalıntılarını öptüğünü belirtmiştir.

18-21. beyitlerde şair okuru eskilere götürmüş, barış içerisinde yaşanan güzel ve mutlu günlere olan özlemine dile getirmiştir. Kasidenin son kısmında ise yani 22-27. beyitlerde de mukaddime bölümünde olduğu gibi dostlarından, sevdiklerinde ayrı kalmaktan dem vurmıştır.

#### 4.2. Kasidenin Dil ve Üslup Bakımından Değerlendirmesi

Dil vasıtasıyla duygu ve düşüncelerin aktarılma biçimini üslup olarak ifade etmek mümkündür. Bir edebiyat eserinde dil ve üslup birbirinden ayrı düşünülemez iki kavramdır. Zira dil, kelimeler ve bu kelimelerin oluşturduğu anlamlarla ilgiliyle üslup denildiğinde daha çok bu kelimelerin söz içerisinde kazandığı değerler akla gelmektedir.<sup>34</sup> Dolayısıyla üslup incelemesinde meselenin belagatle ilgili boyutu da son derece önemlidir. Şimdi Şemseddîn el-Kûfî'nin kasidesine dil ve üslup penceresinden kısaca bakılacak, şiirinde öne çıkan belagat sanatları da tespit edilerek anlatım biçimiyle ilgili olarak genel bir çerçeve çizilmeye çalışılacaktır.

##### 4.2.1. Kelime Tercihleri ve Cümle Türleri

Belagat ilminde fasih bir kelime; telaffuzda kolaylık, sarf kurallarına uygunluk ve anlamda netlik özelliklerine sahip olmalıdır.<sup>35</sup> Dolayısıyla edebî bir üründe sıfatları, mahreçleri

<sup>33</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Dîvân*, 74.

<sup>34</sup> İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnü'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2016), 216-217.

<sup>35</sup> Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yûsuf es-Sumeylî (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 20.

### 1170 | Mücahit Küçüksarı. Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları...

ve hareke geçişleri kolay, şâz kullanımlardan uzak ve herkes tarafından kolaylıkla anlaşılması mümkün kelimelerin tercih edilmesi önemlidir.<sup>36</sup> Öte yandan şiirde ele alınan konunun ruhuna uygun, anlam bakımından zengin ve etkili kelimelerin seçilmesi de bu edebî eseri kalite bakımından daha üst bir seviyeye çıkaracaktır.<sup>37</sup>

Şemseddîn el-Kûfî'nin kasidesi yukarıda sözü edilen hususlar çerçevesinde incelendiğinde telaffuzu kolay, sarf kurallarına uygun ve herkes tarafından bilinen anlamları olan kelimelerin tercih edildiği hemen dikkat çekmektedir. Bu bağlamda kasidenin genel özelliğini de yansıtan aşağıdaki iki beyti örnek olarak vermek mümkündür:<sup>38</sup>

زَهْرٌ وَلَا مَاسَتْ غُصُونُ الْبَيَانِ	سِرْتُمْ فَلَا سَرَتِ النَّسِيمِ وَلَا زَهَا	25
وَالنَّوْخُ وَالْحَسْرَاتُ وَالْأَخْرَانِ	لِي أَنْيْسَ بَعْدَكُمْ إِلَّا الْبُكََا مَا	26

25- Çekip gittiniz ya ne meltem esti, ne bir çiçek açtı ne de bân ağacının dalları salındı.

26- Ağlamaktan, dövünmekten, hasretlerden ve hüznlerden gayrı yoldaşım kalmadı sizden sonra.

Görüldüğü üzere kelimelerin çoğu س (sîn), ر (râ), ن (nûn), م (mîm), ز (zâ) gibi dile kolay, kulağa da hoş gelen harfleri barındırmaktadır. Şairin bu tercihleri şiirin fonetik açıdan oldukça akıcı olmasını sağlamıştır. Öte yandan bu kelimeler belli düzeyde Arapça bilgisi olan herkesin anlayabileceği seviyededir.

Mersiye türünde yazılan şiirlerde üzüntü ve kederin özlem duygusuyla adeta yoğrulması gerektiği daha önce de ifade edilmişti.<sup>39</sup> Bu bakımdan kasidenin *أَنْمَع* (gözyaşları), *يَبْكِي* (ağlıyor), *رَثَى* (ağıt yaktı), *أَشْجَان* (dertler), *الْبُكََا* (ağlamak), *النَّوْخ* (dövünme), *الْحَسْرَات* (hasretler), *الْأَخْرَان* (hüzünler) gibi doğrudan hüznü ifade eden lafızlarla ve *فَرَاق* (ayrılık), *التَّوْدِيْع* (veda etmek), *الهُجْرَان* (ayrılık), *هَيْهَات* (ne kadar da uzak!) gibi özleme delalet eden kelimelerle örülü olması konunun ruhuna uygun sözcüklerin tercih edildiği noktasında ipuçları vermektedir.

Kasidenin cümle türleri açısından incelemesine geçmeden evvel, belagat ilminde cümlelerin; doğrulanma veya yalanlanma ihtimali olması hasebiyle “ihbârî” ve doğrulanma ya da yalanlanmaya kapalı olmaları itibarıyla de “inşâî” olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade etmek gerekmektedir. Her iki cümle türü de aslî anlamda kullanılabilirdiği gibi mütekellimin farklı ifade gayelerine de hizmet edebilmektedir.<sup>40</sup>

Şemseddîn el-Kûfî kasidesinde genel olarak ihbârî cümleleri tercih etmiş olsa da özellikle duygularının yoğunluğunu daha çarpıcı bir biçimde karşı tarafa aktarabilmek adına birçok yerde te'accub (*مَا أَجْفَانِي*), istifhâm (*أَيْنَ الدِّينِ عَهْدْتَهُمْ*), yemin (*وَحْيَاتِكُمْ*), nidâ (*يَا دَارَ*) gibi inşâî cümle türlerine dâhil olan kalıpları da kullanmıştır.

Ihbârî cümlelerde daha çok dış dünyanın olduğu haliyle muhataba aktarılması esas iken inşâî cümlelerde ise bu aktarımlarla birlikte mütekellimin yeni bir oluşum ortaya koyma gayreti öne çıkar.<sup>41</sup> Aşağıdaki iki beyti bu bağlamda örnek olarak vermek mümkündür:<sup>42</sup>

<sup>36</sup> Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423), 1/129.

<sup>37</sup> Bekkâr, *Binâu'l-kasîde fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm fi dav'i-n-nakdi'l-hadîs*, 140.

<sup>38</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Divân*, 74.

<sup>39</sup> İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde fi mehâsini's-şi'r ve âdâbih.*, 2/147.

<sup>40</sup> Bk. el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bed'*, 55 vd.

<sup>41</sup> Tahsin Görgün, “İnşa-Dil Bilimi Terimi Olarak İnşâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/339.

<sup>42</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Divân*, 66.

إِنْسَانُ عَيْنِي مُدُّ تَنَاعَتْ دَارِكُمْ	مَا رَاقَهُ نَظَرَ إِلَى إِنْسَانٍ	2
يَا لَيْتَنِي قَدْ مِتُّ قَبْلَ فِرَاقِكُمْ	وَلِسَاعَةِ التَّوَدِّيعِ لَا أَحْيَانِي	3

2- Gözbebeğim yurdunuzdan ayrı düşeli, hiçbir insana bakmak hoşuna gitmedi.

3- Keşke ölmüş olsaydım firâkınızdan evvel de ayrılık vaktini yaşamayıydım.

Şair ihbârî bir cümle kullandığı ilk beyitte bir vakayı yani dostlarının kendisinden uzaklaştığını, bu sebeple de başka insanları sevedemediğini söyleyerek bir durumu okuyucuya yansıtmaktadır. Ancak inşâ cümle türlerinden temenni yapısını kullandığı ikinci beyitte yansıttığı bu durumun kendi açısından ölümden daha kötü olduğunu ifade ederek anlatıma kişisel katkısını yapmış olmaktadır.

#### 4.2.2. Edebî Sanatlar

Kaleme alınan bütün şiirler beyan ve bedî' türündeki edebî sanatlar açısından ele alındığında pek çoğuna dair örnekler bulmak mümkündür. Ancak bu tarz çalışmalarda önemli olan her bir sanata dair örnek bulmak değil şiirde bir üslup biçimi olarak öne çıkan sanatları tespit etmektir. Bu bağlamda Şemseddîn el-Kûfî'nin kasidesi incelendiğinde dikkat çeken ilk sanat cinâs olmaktadır.

Lafızları aynı veya benzer olup anlamları farklı olan kelimelerin bir arada kullanılması olarak tanımlanan cinâs, farklı yönlerden pek çok çeşide ayrılabilir de temelde tâm ve nâkis olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Buna göre söz konusu kelimelerde, harflerin türü, bu harflerin sıralanışları, hareketleri ve sayıları bakımından tam bir uyum varsa cinâs-ı tâm, vücûh-u erba' da denilen bu özelliklerden birinde veya birkaçında eksiklik olursa cinâs-ı nâkis vardır.<sup>43</sup> Şemseddîn el-Kûfî de her iki türe giren örneklerle şiirini zenginleştirmiştir. Kasidenin ilk iki beytini bu bağlamda örnek vermek mümkündür:<sup>44</sup>

إِنْ لَمْ تَقْرَحْ أُنْمِعِي أَجْفَانِي	مِنْ بَعْدِ بُعْدِكُمْ فَمَا أَجْفَانِي	1
إِنْسَانُ عَيْنِي مُدُّ تَنَاعَتْ دَارِكُمْ	مَا رَاقَهُ نَظَرَ إِلَى إِنْسَانٍ	2

1- Eğer gözyaşlarım yaralamaz ise göz kapaklarımı ayrılığınızın ardından, işte o zaman en kalpsiz kişi olurum!

2- Gözbebeğim yurdunuzdan ayrı düşeli, hiçbir insana bakmak hoşuna gitmedi.

Görüldüğü üzere ilk beyitte yer alan göz kapakları ve kalpsiz kişi anlamlarında kullanılmış "أجفاني" lafızları, ikinci beyitte ise göz bebeği ve insan anlamlarında kullanılmış "إنسان" lafızları arasında cinâs-ı tâm söz konusudur. Aşağıdaki beyitte ise şairin nâkis cinâsa dair güzel bir kullanımı görülmektedir:<sup>45</sup>

<sup>43</sup> İbn Raşık el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini's-ş-îr ve âdâbih*, 1/321 vd. Abdulkâhir el-Curcânî, *Esrâru'l-belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Dârü'l-Medenî, ts.), 7 vd.

<sup>44</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Dîvân*, 66.

<sup>45</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Dîvân*, 74.



إِذْ نَحْنُ نَعْتَمُّ الرِّمَانَ وَنَجْتِي      بِيَدِ الْأَمَانِ فَطُوفَ كُلِّ أَمَانِي

19- Hani fırsat bilirdik zamanı ve barışın gölgesinde her bir arzunun meyvelerini dererdik!

Burada yer alan cinâsın nakıs olmasının sebebi “الرِّمَانَ”, “الْأَمَانَ” ve “أَمَانِي” kelimeleri arasında harf türü ve sayıları bakımından farklılıklar olmasıdır.

Şiirinde lafzî bir söz sanatı olan cinâs sanatına çokça yer veren Şemseddîn el-Kûfî, anlam boyutunu arka plana atmamıştır. Nitekim mersiye konusunun doğası da bunu gerektirmektedir. Hal böyle olunca şairin cinâsı duygularını daha çarpıcı bir biçimde yansıtmak için bir araç olarak kullandığı söylenebilir.

Şiirde cinâsın dışında dikkat çeken bir diğer sanat ise; anlam bakımından zıt iki kelimenin aynı beyitte zikredilmesi olarak tarif edilen<sup>46</sup> ve anlama güzellik katan sanatlardan biri olan tıbâktır. Şemseddîn el-Kûfî söylediği mersiyesinde Bağdat'ın işgalden önceki ve sonraki durumuna dair iki tabloyu bizlere sunmaktadır. Bunu yaparken de aşağıda görüldüğü üzere aradaki zıtlığı ifade edebilmek için tıbâk sanatına başvurmuştur:<sup>47</sup>

قَالَتْ عَدُوًّا لِمَا تَبَدَّدَ شَمْلُهُمْ      وَتَبَدَّلُوا مِنْ عَزِّهِمْ بِهَوَانِ      12

كَدَمِ الْفِصَادِ يُرَاقُ أُرْدُلَ مَوْضِعِ      أَبْدَاً وَيَخْرُجُ مِنْ أَعْرِ مَكَانِ      13

12- Dedi ki: Gittiler, darmadağın olunca. İzzetlerini de zilletle değiştiler.

13- Damardaki kan gibi, en aziz yerden çıkığı halde sonsuza dek en rezil yere akıtılan.

Bağdat'ta halifeliliğin sona ermesinin anlatıldığı bu iki beyitte yer alan “عَزَّ” ve “هَوَانِ” kelimeleri ile “أُرْدُلَ” ve “أَعْرِ” kelimeleri arasında görüldüğü gibi tıbâk vardır. Bağdat'ın işgalden önceki ve sonraki hali de aslında tıpkı bu kelimeler gibi zıtlıklar barındırmaktadır. Şair aşağıdaki beyitte de Bağdat'ta yaşanan güzel günleri anlatırken aralarında tıbâk bulunan “الْوَصَالِ” ve “الهَجْرَانِ” kelimelerini kullanmış ve işgal neticesinde ayrılıkların vuku bulduğuna vurgu yapmıştır:<sup>48</sup>

وَالْعَيْشُ غَضٌّ وَالذُّنُؤُ مُمَرَّقٌ      بِيَدِ الْوَصَالِ مَلَابِسَ الْهَجْرَانِ      21

21- İşıltılıydı zaman. Yakınlığımız vuslat eliyle paramparça ederci hicran elbiselerini.

Şemseddîn el-Kûfî mersiyesini kaleme alırken Bağdat şehrini adeta sevdiği bir insan gibi görmüştür. Bu durum, şiirde yer alan soyut ve somut pek çok olgunun meknî istiâre yoluyla insana benzetilmesi şeklinde de tezâhür etmiş ve şiirde anlatılan olaylardaki gerçeklik

<sup>46</sup> Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer, *Kitâbu'l-Bedi'* (Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 1982), 36; Ebu'l-Mehâsin Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Alf b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî, *Hizânetu'l-edebe ve ğâyetu'l-ereb* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004), 1/156.

<sup>47</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Divân*, 74.

<sup>48</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Divân*, 74.

hissini oldukça artırmıştır. Örneğin şair Bağdat'ın yıkımdan sonraki durumunu şöyle tasvir etmiştir:<sup>49</sup>

وَحَيَاتِكُمْ مَا حَلَّهَا مِنْ بَغْدِكُمْ      غَيْرُ الْبَلَى وَالْهَدْمِ وَالنَّيْرَانِ      6

6- *Ant olsun ki sizden sonra oraya yerleşen sadece köhnelik, yıkım ve yangınlar oldu.*

Görüldüğü üzere bu beyitte köhnelik, yıkım ve yangın gibi olgular bir şehre yerleşen insana benzetilmiştir. Müşebbeh bih durumundaki insan hafzedilip ona delalet eden “yerleşmek” fiili kullanıldığı için de istiâre mekniyye olmuştur. Diğer taraftan Bağdat'ın bizzat kendisi de insan gibi düşünülmüştür:<sup>50</sup>

وَسَأَلْتُهَا لَكُنْ بِغَيْرِ تَكَلُّمٍ      فَتَكَلَّمَتْ لَكُنْ بِغَيْرِ لِسَانٍ      8

8- *[Sorular] sordum ona, ama konuşmadan! O da konuştu ama dili olmadan!*

Başka bir beyitte ise şeâir-i imân ve hidayet kavramları meknî istiâre yoluyla insana benzetilmiştir:<sup>51</sup>

كَانُوا نُجُومَ مَنْ أَقْتَدَى فَعَلَيْهِمْ      بَيْنِي الْهُدَى وَشَعَائِرُ الْإِيمَانِ      11

11- *[Kendilerine] tabi olanların yıldızlarıydı onlar. Hak yol ve de iman nişaneleri onlar için ağlar.*

Bu örneklerin sayısını artırmak mümkündür. Ancak meselenin anlaşılması adına bu kadarıyla iktifa etmek uygun olacaktır.

Netice olarak, Kasîde-i Nûniyye’de lafızla ilgili söz sanatı olarak cinâsın öne çıktığı, anlamla ilgili söz sanatlarından biri olan tûbâk ile zıtlıklardan istifade ederek Bağdat’ta meydana gelenlerin daha iyi anlaşılır hale getirildiği ve meknî istiâre yoluyla yapılan insan benzetmeleri ile de şiirin sanki bir insana söylendiği izleniminin uyandırıldığı ifade edilmelidir.

### Sonuç

Kurulduğu tarihten bu yana İslam kültür ve medeniyetinin en önemli şehirlerinden biri olan Bağdat tarihsel süreçte farklı felaketlerle yüzleşmiş bir şehirdir. Bu felaketlerin İslam dünyası ve hatta insanlık adına en tahrip edici ve en sarsıcı olanı şehrin 1258 yılında Moğollar tarafından işgal edilmesi ve ele geçirilmesidir. Bu olayın siyasî, sosyal, ekonomik, kültürel vs. alanlarda olduğu gibi edebiyat alanında da ciddi yankıları olmuştur. Yaşananlara tepkisiz kalamayan şairlerin Bağdat için söylediği mersiyeler bu noktada öne çıkmaktadır. Öyle ki sadece Bağdat’ta yaşayan Arap şairler değil Fars edebiyatının önemli isimlerinden olan Sa’dî Şîrâzî gibi farklı milletlerden şairler de bu acı olay karşısındaki duygu ve düşüncelerini harap olan şehirler için söyledikleri mersiyelerle dile getirmişlerdir.

<sup>49</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Dîvân*, 74.

<sup>50</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Dîvân*, 74.

<sup>51</sup> Şemseddîn el-Kûfî, *Dîvân*, 74.

### **1174 | Mûcahit Küçüksarı. Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları...**

623/1226 doğup 676/1278 yılında vefat eden ve sözü edilen felakete şahit olan Şemseddîn el-Kûfî de Bağdat için mersiyeler kaleme alan şairlerden biridir. Onun yaşadığı derin hüznü sadece Bağdat mersiyelerinde değil farklı konularda söylediği şiirlerinde de hissetmek mümkündür. Şairin Bağdat için söylediği en hoş mersiyelerden biri ise *Kaside-i Nûniyye*'sidir.

Kasîdenin mukaddime bölümünde ayrılıktan şikâyet teması işlenmiştir. Ardından sırasıyla Moğol işgalinin Bağdat'taki etkileri, şairin bu olay karşısındaki hissiyatı, Bağdat'ta yaşanan güzel günlere özlem temalarıyla kasidenin ana konusu ortaya konmuştur. Hâtîme bölümünde ise tekrar ayrılıktan şikâyet temasına dönülerek geleneksel Arap şiiri muhtevalarında görüldenden farklı bir içyapı sergilenmiştir. Bu muhteva planı, bir şehirde yaşanan felaketi yansıtan şehir mersiyesi türünün ruhuna uygun olmakla birlikte acıcılığı da sağlamıştır.

Kasîdenin genelinde telaffuzu kolay ve sarf kurallarına uygun kelimeler tercih edilirken, feshâh kurallarına dikkat edilmiştir. Öte yandan şair kasidede çoğunlukla Bağdat felaketini tüm gerçekliğiyle okura aktardığı ihbârî cümleler tercih etmiş olsa da duygu yoğunluğunu daha çarpıcı bir biçimde ifade etme ihtiyacı hissettiği bölümlerde te'accub, istihâm, yemin, nidâ gibi inşâî cümle kalıplarıyla anlatımını zenginleştirmiştir.

Şemseddîn el-Kûfî bir söz sanatı olarak cinâsı sıkça kullanmıştır. Bunun dışında anlamlı ilgili söz sanatlarından biri olan tıbâk da beyitlerde öne çıkan bedî'î sanatlardandır. Kaside de dikkat çeken bir diğer husus ise ağıt yakılanın bir şehir değil bir insan olduğu izleniminin uyandırılmasıdır. Bu noktada meknî istiâre önemli bir rol üstlenmiştir. Zira şair soyut ve somut kavramları zihninde bir insana benzetmiş ve meknî istiâre yoluyla başta Bağdat olmak üzere pek çok unsuru adeta kişileştirmiştir.

Sonuç olarak Şemseddîn el-Kûfî'nin söylemiş olduğu bu şehir mersiyesi çerçevesinde Moğol istilasının Arap şiirinde hatırı sayılır bir etkisinin olduğu ve bu şiirlerde dokunaklı bir üslupla tarihsel gerçeklerin sonraki dönemlere aktarıldığı görülmüştür.

**Kaynakça**

- Atvân, Huseyn. *Mukaddimetu'l-kasîdeti'l-Arabiyye fi's-şiri'l-câhilî*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1970.
- Bekkâr, Yûsuf Huseyn. *Binâu'l-kasîde fi'n-nakdi'l-Arabiyyi'l-kadîm fi dav'i-n-nakdi'l-hadîs*. Beyrut: Dâru'l-Endelus, ts.
- Beksaç, Engin. "Eyvan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/12-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâr ve Mektebetu'l-Hilâl, 1423.
- Cebbûrî, Ahmed İsmail. *Târîhu'd-Devleti'l-Abbâsiyye el-asru'l-abbâsiyyi'l-evvel*. Amman: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tacu'l-luğa ve shâhi'l-'Arabiyye*. 2 Cilt. thk. Halil Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, 2007.
- Curcâni, Abdulkâhir. *Esrâru'l-belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Medenî, ts.
- Çetin, Nihad Mazlum. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Dayf, Şevkî. *Funûnu'l-edebi'l-Arabiyyi el-Fennu'l-ğmâî II: er-Risâ*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955.
- Dûrî, Abdülazîz. "Bağdat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Durmuş, İsmail. "Hureymî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/385-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.
- Fîruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmusu'l-muhîd*. thk. Halil Me'mûn Şihâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Göçemen, Yakup. "Câhiliyeden Endülüs'ün Yıkılışına Kadar Arap Edebiyatında Şehir Mersiye-leri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (29 Haziran 2020), 277-320. <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.691213>
- Görgün, Tahsin. "İnşa-Dil Bilimi Terimi Olarak İnşâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/339-341. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrâhîm b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yûsuf es-Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Herevî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ebî Bekr. *el-İşârât ilâ ma'rifeti'z-ziyârât*. Kahire: Mektebetu's-Sekâfetu'd-Dîniyye, 1423.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dureyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheratu'l-luğa*. thk. Remzî Munîr Be'albakkî. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hicce el-Hamevî, Ebu'l-Mehâsin Takıyyuddîn Ebû Bekr b. Alî b. Abdillâh b. Hicce el-Hamevî. *Hizânetu'l-edeb ve ğâyetu'l-ereb*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 2004.
- İbn Raşîk el-Kayravânî, Ebû Ali el-Hasen b. Raşîk el-Ezdî el-Kayravânî. *el-Umde fi mehâsini's-sî'r ve âdâbih*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İbnu'l-Fûtî, Kemâleddîn Ebu'l-Fadl Abdurrezzâk b. Ahmed eş-Şeybânî. *el-Havâdisu'l-câmî'a ve't-tecârîbu'n-nâfi'a fi'l-mi'eti's-sâbi'a*. thk. Mehdî en-Necm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. Muhammed el-Mu'tez-Billâh b. Ca'fer. *Kitâbu'l-Bedî'*. Beyrut: Dâru'l-Mesîra, 1982.
- Kutubî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Fevâtu'l-vefeyât ve'z-zeyl aleyhâ*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1973.
- Kutubî, Ebû Abdillâh Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed. *Uyûnu't-tevârîh*. thk. Nebîle Abdulmun'im Dâvud-Faysal es-Sâmîr. Bağdat: Dâru'l-Hurriyye, 1984.
- Muhammed, Sirâcuddîn. *er-Risâ fi's-şiri'l-'Arabî*. Dâru'r-Râtib, ts.
- Muhammed, Zîne Abdülcebbâr. "Melâmih uslûbiyye fi şiri' Şemsiddîn el-Kûffî". *Mecelletu Kuliyeti'l-Âdâb* 97 (2001), 104-120.
- Nâsîf, İmîl. *Erva'u mâ kîle fi'r-risâ*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2. Basım, ts.

**1176 | Mûcahit Küçüksarı. Bağdat'ın Moğollar Tarafından İşgalinin Arap Şiirindeki Yankıları...**

- Pekparlatır, Selçuk. *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esir ve Şiiri*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Râdî, Abdülhakîm vd. *Evrâku Bağdâd*. Kahire: el-Hey'etu'l-Âmme li Kusûri's-Sekâfe, 2003.
- Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Turkî Mustafâ el-Arnâvut. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2000.
- Sallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *el-Muğûl (et-Tatâr) beyne'l-intişâr ve'l-inkisâr*. Mısır: el-Endelusu'l-Cedîde, 2009.
- Samancı, Yusuf Sami. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Şemseddîn el-Kûfî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ali b. Ubeydullâh b. Dâvud b. Muhammed b. Ali el-Ebrâzî el-Hâşimî. *Dîvân*. thk. Nâzım Raşîd Şeyhû. Amman: Dâru'z-Ziyâ', 2006.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1407.
- Timurtaş, Abdulhadi. "Bir Şehir Mersiyesi Örneği: Ebu'l-Bekâ er-Rundî'nin Endülüs Mersiyesi". *Journal of International Social Research* 8/36 (20 Şubat 2015), 217-217. <https://doi.org/10.17719/jisr.2015369502>
- Toprak, M. Faruk. "Mersiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ünal, Ömer. "Sa'dî Şîrâzî'nin Arapça Şiirleri ve Bağdat Mersiyesi". *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 6/21 (2006), 89-110.
- Vehbe, Mecdî - Muhendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-lugati ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetu Lubnân, 2. Basım, 1984.
- Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemu'l-buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1995.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zehebî, Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1177-1198

## İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli

*The Build-Operate-Transfer (BOT) Model in Terms of Islamic Law*

**Yunus Araz**

Dr. Öğr. Üyesi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku  
Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology*  
*Department of Islamic Law*  
Eskişehir / Turkey

[yaraz@ogu.edu.tr](mailto:yaraz@ogu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-1582-3176](https://orcid.org/0000-0003-1582-3176)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 13 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 9 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1177-1198

**Cite as / Atıf:** Araz, Yunus. "İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet - Devret (YİD) Modeli - [*The Build-Operate-Transfer (BOT) Model in Terms of Islamic Law*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1177-1198.

<https://doi.org/10.18505/cuid.780218>

**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>

### The Build-Operate-Transfer (BOT) Model in Terms of Islamic Law

**Abstract:** The Build-Operate-Transfer (BOT) model is a financing model used especially in the financing of infrastructure projects in developing countries. It is one of the most common methods used by the countries to provide non-budgetary financing. The fact that becoming popular in the world as of the 20th Century, this model started to be implemented in the Islamic countries created the need for examining the model in terms of Islamic law. No substantive studies have been conducted on this matter in Turkey. In the Arab world, the first significant development in this regard was the 23rd Term meeting of Al Baraka Group organized in Mecca in November 2002. Next, the Islamic Fiqh Community, which operates under the Organization of Islamic Cooperation, organized a meeting about the BOT model in 2009. At this meeting, ten experts from different countries presented papers on the BOT model, and a final declaration was announced at the end of the meeting. After this meeting, some independent studies were carried out on the BOT model. However, it was observed that these efforts did not reach a sufficient level, and generally remained within the framework of the papers presented at the meeting. The BOT model is a model that takes place in the form of the transfer of the facility to the relevant public institution or organization free of charge at the end of the period after the depreciation and profit of the invested capital are realized. All expenses are covered by the private enterprise. The public service or activity is operated for a certain period of time by the private enterprise. It was observed that the studies on the BOT model in Turkey mainly dated back to the last quarter of the Twentieth Century. In this context, the Law No. 3996 about the BOT model was enacted on 08 June 1994 in Turkey. Today, the BOT model is actively used in many areas, and the delivery of the service begins after the projects are completed. The BOT model has three main successive stages. In the first stage, the project is completed with the financing of OGS. In the second stage, the operating right of this project would be awarded to the investor in accordance with the contract. In the third stage, the ownership of the facility would be transferred to the relevant public institution. The BOT model was discussed in terms of Islamic law, firstly in general and then in terms of the interests and convictions. The BOT model contains many interests in terms of both the state and the society. In addition, it has certain disadvantages. There are many reasons and aims in selecting the BOT model. The most important of these reasons is the continuation of the projects and the required work without imposing a burden on the public budget. Islamic law has a structure that prioritizes public interest. In this context, the state must observe the public interest in its operations. In the BOT model, the existence of public interest is particularly notable with the projects implemented in the fields of hospitals, roads, bridges, airports and etc. Islamic jurists have different opinions regarding the contracts administered in the BOT model. Some of them consider this model as a new contract that does not exist in the tradition, while others compare it to a traditional contract. The analogies of the traditional contract have been compared to leasing, payment, foundation, fief, corporate (with partnership) and exception contracts. Others, on the other hand, considered the BOT model as an atramentous contract combining several different contracts. It seems difficult to argue that the BOT model is completely similar to any of the classical fiqh contracts. However, as a result of the BOT model, it is considered an agreement with a company to conclude a contract; therefore there is a more prominent similarity to an exception contract. Nonetheless, it is not possible to say that the BOT model fully complies with the traditional exception contract. As a matter of fact, while there is no time determination in the exception contract, the time is determined in the BOT model. In the exception contract, while the material must be completely covered by the private sector, in the BOT model, issues such as the right to land and building construction are covered by the employer. In addition, the classical exception contract does not contain many contracts as in the BOT model; and it is an agreement in which the fee is presented and terminated after the order is placed. Nonetheless, the BOT contract includes three basic contracts (construction-operation-transfer) as well as many contracts related to these contracts. Finally, considering that the BOT model was a contract, the issues in the context of the basic elements that should

be included in a contract were discussed in this study. In addition, situations such as ignorance, gharar and interest in terms of affecting the validity of the contract were discussed and dealt with in terms of the BOT contract.

**Keywords:** Islamic law, Public Interest, Financing, Istisnâ' Contract, Build-Operate-Transfer

### İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli

**Öz:** Yap-İşlet-Devret (YİD) modeli özellikle gelişmekte olan ülkelerin altyapı projelerinin finansmanında kullandığı bir finansman modelidir. Ülkelerin, bütçe harici finansman sağlamada en çok başvurulan yöntemlerden biridir. 20. Yüzyıldan itibaren dünyada rağbet gören bu modelin İslam ülkelerinde de uygulamaya başlanması, modelin İslam hukuku açısından incelenmesi ihtiyacı doğurmuştur. Türkiye’de henüz bu konu ile ilgili müstakil bir çalışmaya yapılmamıştır. Arap dünyasında ise bu konuda kayda değer ilk gelişme Albaraka gurubun Kasım 2002 de Mekke’de düzenlediği 23. Dönem toplantısıdır. Daha sonra İslam İşbirliği Teşkilatı’na bağlı olarak faaliyet gösteren İslam Fıkıh Topluluğu YİD modeli özelinde 2009 yılında bir toplantı tertip etmiştir. Bu toplantıda farklı ülkelerden on uzman YİD modeli ile ilgili bildiri sunmuş ve toplantı sonucunda bir sonuç bildirisi ilan edilmiştir. Bu toplantı sonrasında YİD modeli ile ilgili müstakil bazı çalışmalar da yapılmıştır. Fakat bu çalışmaların yeterli seviyeye çıkmadığı hatta genel olarak toplantıda sunulan bildiriler çerçevesinde kaldığı görülmektedir. YİD modeli, bir kamu hizmet veya faaliyetinin sabit bir bedel üzerinden, tüm masrafları özel teşebbüs tarafından karşılanarak yapılması ve belirli bir süre işletilmesi suretiyle yatırılan sermayenin amortisman ve kârının gerçekleştirilmesinden sonra sürenin bitiminde tesisin bedelsiz olarak ilgili kamu kurum ya da kuruluşuna devri şeklinde gerçekleşen bir modeldir. Türkiye’de YİD modeli ilgili çalışmaların daha çok yirminci yüzyılın son çeyreğine denk geldiği görülmektedir. Bu çerçevede YİD modeli ile ilgili Türkiye’de 08.06.1994 tarihinde 3996 sayılı kanun çıkarılmıştır. Günümüzde birçok alanda YİD modeli aktif olarak kullanılmakta ve projeler tamamlanarak hizmet sunumu başlamaktadır. YİD modelinin, birbirini izleyen başlıca üç aşaması bulunmaktadır. Birinci aşamada proje, OGŞ tarafından finansmanı karşılanarak tamamlanmaktadır. İkinci aşamada sözleşme uyarınca bu projenin işletme hakkı, yatırımcıya verilecektir. Üçüncü aşamada ise tesisin mülkiyeti, ilgili kamu kurumuna devrolunacaktır. İslam hukuku açısından YİD modeli ele alınırken öncelikle genel olarak ele alınmış, maslahat ve mefsetet açısından incelenmiştir. YİD modeli hem devlet hem de toplumsal açıdan birçok maslahat ihtiva etmektedir. Bunun yanında bazı dezavantajları da bulunmaktadır. YİD modelinin seçilmesinde birçok sebep ve amaç bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi kamu bütçesine yük getirmeden, projelerin devam etmesi ve ihtiyaç duyulan çalışmaların yapılmasıdır. İslam hukuku kamu menfaatini önceleyen bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda devletin yaptığı işlerde kamu menfaatini gözetmesi gerekir. YİD modelinde kamu menfaati varlığı özellikle hastane, yol, köprü, havalimanları vb. alanlarda hayata geçirilen projelerle açık bir şekilde görülmektedir. YİD modelinde uygulanan sözleşmelerle ilgili ise İslam hukukçuları farklı kanaatlere sahiptirler. Bir kısmı bu modeli klasikte var olmayan yeni bir sözleşme olarak kabul ederken bir kısmı ise klasik bir sözleşmeye benzetmektedir. Klasik akde benzetenler icare, cuâle, vakıf, iktâ, şirket (ortaklı) ve istisna akdine benzetmişlerdir. Bazıları ise YİD modelini farklı birkaç akdin birleştiği mürekkeb akit olarak değerlendirmiştir. YİD modelinin klasik fıkıh akitlerinden herhangi birine tamamen benzediğini söylemek zor görülmektedir. Fakat YİD modeli sonuç itibariyle bir sözleşmenin yapılması için bir şirketle anlaşma sayılması sebebiyle istisna akdine benzerliği daha ön plandadır. Fakat YİD modelinin klasik istisna akdi ile tam olarak uyduğuna söylemek de mümkün değildir. Nitekim istisna akdinde süre tayini söz konusu değilken YİD modelinde süre tayin edilmektedir. İstisna akdinde malzemenin tamamen sâni’ tarafından karşılanması gerekirken YİD modelinde arazi, yapı inşa hakkı gibi konular işveren tarafından karşılanmaktadır. Bunu yanında klasik istisna akdi YİD modelinde olduğu gibi birçok akit barındırmamakta sipariş verilir, siparişin yapılmasıyla ücretin takdim edilip sonlandırıldığı bir akit. Oysa YİD sözleşmesi temel üç akdi (inşa-işletme-devir) ve bu akitlerin bağlantılı olduğu birçok akdi içermektedir. Çalışmada YİD



modelinin bütün bu aktitlerle olan benzerliği ve farklı yönlerine değinilmeye çalışılmıştır. Son olarak YİD modeli bir sözleşme olması sebebiyle, çalışmada bir sözleşmede bulunması gereken temel unsurlar bağlamında konular ele alınmıştır. Ayrıca akdin sıhhatine etki etmesi bakımından cehalet, garar ve faiz gibi durumlar YİD sözleşmesi açısından ele alınmış ve işlenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Kamu Maslahatı, Finansman, İstişnâ Akdi, Yap-İşlet-Devret.

### Giriş

Yap-İşlet-Devret (YİD) modeli birçok tarafın, işlemin ve sözleşmenin bulunduğu modern bir sözleşmedir. Nüfusun artması, kamu ihtiyaçların çoğalması, nakliye, trafik, teknoloji gibi alanlarda gelişmelerin yaşanması sebebiyle, devletler yeni yatırım ve hizmetlere ihtiyaç duymaktadır. Fakat bu ihtiyaçların gerçekleştirilebilmesi için en önemli sorun finansman sorunudur. Kamu hizmetlerinin finansmanı temelde iki şekilde temin edilebilir:

1. Finansmanın bütçe kaynaklarından karşılanması,
2. Finansmanın bütçe dışı kaynaklardan karşılanması<sup>1</sup>

Gelişmekte olan ülkeler altyapı projelerinin finansmanını öncelikle kamu kaynaklarından sağlamaya çalışırlar. Kamu kaynaklarından sağlanan finansmanda, her ne kadar parasal fayda sağlansa da gelişen şartlara bağlı olarak çokça ihtiyaç duyulan yatırımların tamamının bütçeden karşılanması, ister istemez finansal açıklara neden olmakta ve ağır yükler oluşturmaktadır. Gerek kamu kaynaklarının yatırımlara harcanması ile ilgili kısıtlamalar, gerekse gitgide artan altyapı gereksinimleri sonucu, bütçe dışı kaynak arama ihtiyacı artmıştır.<sup>2</sup>

Finansman bütçe dışı kaynaklardan karşılanacaksa burada iç ve dış borçlanmaya gidilebilmektedir. Fakat borçlanmaya dayalı olarak meydana gelen yük ve ekonomik bağımlılık, devletleri alternatif finansal modeller aramaya sevk etmiştir.<sup>3</sup> Bu model arayışlarından en önemlileri kamu-özel teşebbüs iş birliği şeklinde gerçekleşen modellerdir. Proje finansmanlarında en çok kullanılmakta olan tekniklerden biri de Yap-İşlet-Devret (YİD) modelidir.<sup>4</sup>

Türkiye’de İslam hukuku alanında YİD modeli ile ilgili henüz müstakil bir çalışmaya yapılmamıştır. Arap dünyasında ise bu konuda kayda değer ilk gelişme Albaraka gurubun Kasım 2002 de Mekke’de düzenlediği 23. Dönem toplantısıdır.<sup>5</sup> Bu toplantıda YİD modeli ele alınmış ve daha çok istisna akdi özelinde kararlar alınmıştır. Diğer bir çalışma ise İslâm Konferansı Teşkilâtı’na bağlı İslâm Fıkıh Akademisi’nin 30 Nisan 2009 yılında Birleşik Arap Emirlikleri’nde (BAE) yaptığı ve YİD modelinin de ele alındığı toplantıdır.<sup>6</sup> Farklı ülkelerden on uzman bu toplantıda bildiri sunmuştur. Daha sonra YİD modeli ile ilgili yapılan çalışmalar ise genelde bu toplantıda sunulan bildiriler çerçevesinde içerikler ihtiva etmektedir. Bu çalışmalardan biri Halit b. Su’ûd Er-Reşud’un, “*el-Ukûdu’l-mübtekire li’t-temvîl ve’l-istismâr bi’s-sukûki’l-İslâmiyye*”<sup>7</sup> adlı eseridir. Bu kitapta modern dönemde sukûk işlemlerine dayalı yapı-

<sup>1</sup> Erkal Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi* (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997), 14; Muhammed Karabulut, *Dünyada ve Türkiye’de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü İnşaat Mühendisliği Anabilim Dalı Tasarım Ve Yapım Yönetimi Bilim Dalı, 2017), 58.

<sup>2</sup> Ergün Kaya vd., *Havaalanlarında Yap İşlet Devret Uygulamaları: Antalya ve Atatürk Havalimanlarındaki Uygulamaların Değerlendirilmesi* (Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005), 53.

<sup>3</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, IX.

<sup>4</sup> Mehmet Cemil Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli* (Ankara: Sivil Havacılık Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007), 32; Karabulut, *Dünyada ve Türkiye’de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 64.

<sup>5</sup> Bk. Abdussettar Ebû Ğudde, *Karârât ve tavsiyât nedevâti’l-Bereke li’l-İktisâdi’l-İslâmî* (Cidde: Mecmuatu’l-Bereketi’l-masrefiyye, 2010), 175-176

<sup>6</sup> Bu bildiriler ve alınan kararlar için bk. *Mecelletü Mecmai’l-fikhi’l-İslâmî* 19/4 (2013), 435-966.

<sup>7</sup> Halit b. Su’ûd Reşud, *el-Ukûdu’l-mübtekire li’t-temvîl ve’l-istismâr bi’s-sukûki’l-İslâmiyye* (Riyad: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2013).

lan İslâmî yatırım ve finans işlemleri işlenmiştir. YİD modeli ise daha çok sukûk işlemiyle bağlantısı bağlamında ele alınmıştır. Diğer bir çalışma Ahmed Şahda Ebû Serhân'ın makalesi<sup>8</sup> olup, makale YİD modelini tanıtmakta ve daha sonra İslam Fıkıh Akademisinin toplantısında değinilen konuları ele alarak değerlendirme yapmaktadır. Abdullah el-İmrânî'nin, "Tadviru ta'miri'l-vakf bi sıgati akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-iade (B.O.T.) dirase fikhiyye"<sup>9</sup> adlı makalesinde ise YİD modelinin harap olmuş vakıf mallarının tamirinde kullanılması konu edinilmektedir.

YİD modelinin İslam hukuku açısından ele alınmasında belirtilen çalışmalardan istifade edilmiştir. Fakat bu çalışmaların gördüğümüz kadarıyla her birinin eksik bir yönü bulunmakta ayrıca çalışmayı yapanlar konuyu sadece kendi ülkeleri ile sınırlı tutmaktadırlar. Bu yönüyle çalışmamız, YİD modelinin Türkiye uygulaması özelinde yapılmış ayrıca diğer çalışmalarda eksik olan konular bir bütün olarak ele alınarak mesele derli toplu olarak sunulmuş ve YİD modelinin bir akit olması sebebiyle akdin unsurları bağlamında incelenmiştir. Çalışmada öncelikle YİD modelinin tanıtımı, uygulama aşamaları, tarihi süreç içerisindeki gelişimi ve hukukî altyapısına değinilecektir. Daha sonra İslam hukuku açısından YİD modeli ile ilgili görüşler ele alınacak ve son bölümde akdin unsurları incelenecektir.

### 1. Genel Hatlarıyla Yap-İşlet-Devret Modeli

Yap-İşlet-devret modeli 20. yüzyıldan itibaren devletlerin yatırım ihtiyaçlarını karşılamak için çokça başvurduğu bir yöntem olmuş ve bu önemini günümüzde de devam ettirmektedir. Çalışmanın bu bölümünde YİD modelinin tanıtımı, hukukî dayanağı, tarihi süreci ve uygulama aşamalarından bahsedilecektir.

#### 1.1. Yap-İşlet-Devret Modelinin Tanımı

İngilizcede Build-Operate-Transfer (BOT) şeklinde geçmekte olan model dilimize Yap-İşlet-Devret (YİD) şeklinde aktarılmıştır. Arapçada "عقد البناء والتشغيل وإعادة الملك", "البناء والتشغيل والتحويل", "عقد البوت (B.O.T.)" şeklinde farklı kullanımlar bulunmaktadır. Ayrıca bazı Arap ülkelerinde, İngilizce *Turnkey Contract* (Anahtar teslimi sözleşme) kelimesi aynı şekilde kullanılmaktadır.<sup>10</sup>

YİD modelinin tanımı şu şekilde yapılmaktadır:

"Bir kamu hizmet veya faaliyetinin sabit bir bedel üzerinden, tüm masrafları özel teşebbüs tarafından karşılanarak, yatırım yapıp, ülkenin üretilen mal ya da hizmetleri satın alma garantisi altında projelendirilmesi, finanse edilmesi, inşa edilmesi, korunması ve belirli bir süre işletilmesi suretiyle yatırılan sermayenin amortisman ve kârının gerçekleştirilmesinden sonra sürenin bitiminde tesisin ve yönetimin bedelsiz olarak ilgili kamu kurum ya da kuruluşuna devir ve teslimini sağlayan bir işlemdir."<sup>11</sup>

Böylelikle ileri teknoloji gerektiren ve yüksek finansman ihtiyacı duyulan bu projelerde, özel sektörün yatırımlara katılması sağlanmakta ve kamunun finansman yükü hafifletilmektedir.

<sup>8</sup> Ahmed Şahda Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.) hakikatuhu ve tekyifuhu'l-fikhiyye ve hukmuhu's-şer'i", *Dirâsât ul'umu's-şer'i'a ve'l-kânun* 46/3 (2019), 397-417.

<sup>9</sup> Abdullah İmrânî, "Tadviru ta'miri'l-vakf bi sıgati akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-iade (B.O.T.) dirase fikhiyye", *Mecelletu'l-ulumî's-şer'iyye* 31 (2014), 199-266.

<sup>10</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 1; Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (Yid) Modelinin İncelenmesi*, 3; Abdussettâr Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'ade (B.O.T.) ve tatbikuhu fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 617; Muhammed Takî el-Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye mine'n-nâhiyeti's-şer'iyye", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 739.

<sup>11</sup> Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 32; Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 1; Karabulut, *Dünyada Ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (Yid) Modelinin İncelenmesi*, 1; İslâm Konferansı Teşkilâtı, "İslâm Fıkıh Akademisi" Erişim: 09 Temmuz 2020.

tilmektedir. YİD modeli sadece yeni yatırımlarda kullanılmayıp bazen tamamlama ve yenileme yatırımlarında da kullanılmaktadır.<sup>12</sup> YİD modeli ile yaptırılan projeler genellikle daha sonra çalıştırılacak ve gelir getirecek olan projelerdir. Böylelikle devletler veya kamu kurumları bu yapıları inşa ettirmekte daha sonra bunlardan faydalanan kişilerden ücret temin edilmektedir.<sup>13</sup>

### 1.2. Yap-İşlet-Devret Modelinin Tarihçesi

YİD modelinin doğuşu 17. Yüzyılda Fransa'da kanal ve köprülerin özel şirketlere yaptırılıp belirli bir süre kullanılması ve daha sonra kamu kurumuna devredilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. İngiltere'de Kraliçe Viktoria Dönemi'nde, elektrik ve su dağıtım şebekeleri ile ilgili yapım ve yenileme çalışmaları YİD Modeli kullanılarak özel sektöre yaptırılmıştır.<sup>14</sup>

Mısır, Süveyş kanalının yapımını YİD modeli ile gerçekleştirmiştir. Ayrıca Trans-Siberian demiryollarının ve Panama kanalının yapımında da YİD modeli kullanılmıştır. Devletlerin ve diğer kamu kurumlarının alt yapıya ve proje finansmanlarına ihtiyaçları arttıkça YİD modeline rağbet artmıştır.<sup>15</sup>

Resmi olarak isimlendirilmesi Yap-İşlet-Devret olmamakla birlikte, baştan sona inşaat-yapım, işletme ve devir aşamaları incelendiğinde YİD ile özdeş olan Osmanlı dönemine ait imtiyazlı proje örnekleri bulunmaktadır.<sup>16</sup> Osmanlı döneminde 1870'li yıllarda Karaköy-Pera arasına yapılan tünel ilk YİD modeli proje olarak bilinir.<sup>17</sup> Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yabancı şirketlerle yapılmış bazı imtiyaz sözleşmeleri YİD modeli ile benzerlikler arz etmektedir. İstanbul'da tramvay, tünel işletmeleri, Haydarpaşa Liman İşletmesi, Göztepe Tramvay İşletmesi, Gaz İdaresi ve İzmir'de Liman İşletmesi yabancı şirketlere verilen imtiyazlardır.<sup>18</sup>

20. Yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, nüfus artışı ve ekonomik büyümeye bağlı olarak artan altyapı ihtiyacı, üçüncü dünya ülkelerinde ortaya çıkan ekonomik kriz, büyük inşaat firmalarının kârlı yeni projeler bulma isteği ve 1980'lerde birçok ülkenin ve uluslararası kredi kurumlarının savunduğu özelleştirme uygulamaları YİD modelinin tekrar canlanması ve uygulamaya sokulmasını gündeme getirmiştir.<sup>19</sup>

YİD modeli Türkiye'de ilk olarak enerji sektöründe uygulanmaya başlanmıştır. Sonrasında sırayla karayolları ve alt yapı çalışmalarında YİD modelinden faydalanılmıştır.<sup>20</sup> Türkiye'de YİD modeli Turgut Özal'ın ilk Başbakanlık döneminde tekrar canlılık kazanmıştır. 1984'de Akkuyu Nükleer Santrali Projesi'nin YİD modeli ile yapılması gündeme gelmişse de gerek kanunlardaki eksiklikler gerekse siyasi zeminin olmaması modelin uygulanmasına sebep olmuştur. Türkiye'de ilk YİD modeli Ankara Atakule'nin yapımında gerçekleşmiştir.<sup>21</sup>

Günümüzde otoyollar, hastaneler, köprüler ve havalimanları başta olmak üzere birçok alanda YİD modeli aktif olarak kullanılmakta ve projeler tamamlanarak hizmet sunumu başlamaktadır.

<sup>12</sup> Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 32.

<sup>13</sup> Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye", 739.

<sup>14</sup> Ahmed Şahda Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.) hakikatuhu ve tekyifuhu'l-fikhiyye ve hukmuhu's-şer'i", *Dirâsât ul'umu's-şer'i'a ve'l-kânun* 46/3 (2019), 400; Karabulut, *Dünyada Ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 5.

<sup>15</sup> Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 6.

<sup>16</sup> Örnekler için bk. Olcay Hartoka, *İmtiyazlı Yap-İşlet-Devret Projeleri ve Sukûk Finansman Yöntemi* (İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi Bilim Dalı, 2012), 26 vd.

<sup>17</sup> Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 9.

<sup>18</sup> Karabulut, *Dünyada Ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 9-10.

<sup>19</sup> Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 40; Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 7; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 400.

<sup>20</sup> Vahit Polatkan, *Yap İşlet Devret* (Ankara: Yaklaşım Yayınları, 1997), 9.

<sup>21</sup> Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 10-11; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 400.

### 1.3. Yap-İşlet-Devret Modelinin Hukuki Dayanağı

YİD modeline temel olabilecek olan imtiyaz yöntemi 1910 yılında Osmanlı döneminde kabul edilen "Menafii Umumiyye Mütteallik İmtiyaz Hakkında Kanun"dur. Bu kanun 25.06.1932 yılında 2025 sayılı kanun ile bazı değişiklikler yapılarak devam ettirilmiştir.<sup>22</sup>

T.C. Anayasasının Devletleştirme ve Özelleştirmeye ilişkin hükümlerini içeren 47. Maddesinde "Devlet, kamu iktisadi teşebbüsleri ve diğer kamu tüzel kişileri tarafından yürütülen yatırım ve hizmetlerden hangilerinin özel hukuk sözleşmeleri ile gerçek veya tüzel kişilere yaptırılacağı veya devredilebileceği kanunla belirlenir" denilmiştir. Bu metin YİD modelinin anayasal temelini oluşturmaktadır.

YİD modeli ile ilgili Türkiye'de 08.06.1994 tarihinde 3996 sayılı kanun (Bazı Yatırım ve Hizmetlerin Yap-İşlet-Devret Modeli Çerçevesinde Yapıtırılması Hakkında Kanun) çıkarılmıştır. Zaman içerisinde bu kanunda bazı değişiklikler olmuş ve son halini almıştır. Bu kanun yanında YİD modeli uygulanırken gerek 'Yabancı Sermaye Teşvik Kanunu' gerek belediyelerin YİD modelini kullanması ile ilgili kendi kanunlarında bulunan maddeler gibi ilgili kamu kurumunun ve YİD modelinin uygulanacağı alanın kendine ait olan özel kanun ve yönetmelikleri de bulunmaktadır.<sup>23</sup>

### 1.4. YİD Modelinin Uygulama Aşamaları

YİD modelinin uygulanması için zorunlu olarak bulunması gereken bazı özellikler vardır. Bunların başında Ortak Girişim Şirketi (OGŞ) bulunmaktadır. Yerli veya yabancı olabilecek olan OGŞ projesi üstlenecek olan şirkettir. Büyük projelerde bu şirket uluslararası yatırım bankaları ve diğer finans kuruluşlarının iştirakiyle bir konsorsiyuma dönüşebilir. Bunun yanında projeyi üstlenen yabancı şirketlerin yerli şirketlerle ortak olarak projeyi yürütmeleri birçok faydalar doğurmaktadır.<sup>24</sup>

YİD modelinde kamu kurumu tarafından tasarlanan projenin bir sözleşme ile OGŞ'ye devri yapılmalıdır. Özel hukuk hükümlerine tabi olan bu sözleşme ile kamu kurumu yetkilerinin bir kısmını OGŞ'ye devretmektedir.<sup>25</sup>

YİD modelinde, birbirini izleyen başlıca üç aşama vardır. Birinci aşamada proje, OGŞ tarafından finansmanı karşılanarak, yapım süresince tüm riskleri yüklenilerek, sözleşmeyle belirlenen süre içerisinde tamamlanacaktır. İkinci aşamada sözleşme uyarınca bu projenin işletme hakkı, yatırımcıya verilecektir. İşletme süresi içerisinde, üretilen mal veya hizmetin hizmetten yararlananlarca önceden saptanan belli bir tarife üzerinden satın alınmasıyla geri ödeme gerçekleşmektedir. Üçüncü aşamada ise öngörülen süre sonunda, tesisin mülkiyeti, ilgili idareye çalışır ve işler şekilde ilgili idareye devrolunacaktır.<sup>26</sup>

## 2. İslam Hukuku Açısından YİD Modeli

Yap-İşlet-Devret modeli incelendiğinde bu modelin modern bir akit olduğu ve klasik kaynaklarda bulunmadığı görülmektedir. Bundan dolayı öncelikle modelin modern dönem uygulaması ele alınmıştır. Çalışmanın bu kısmında ise modelin fikhî açıdan değerlendirilmesi yapılacaktır.

<sup>22</sup> Kaya vd., *Havaalanlarında Yap İşlet Devret*, 69.

<sup>23</sup> Polatkan, *Yap İşlet Devret*, 9; Kaya vd., *Havaalanlarında Yap İşlet Devret*, 69-73.

<sup>24</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 15.

<sup>25</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 16-17.

<sup>26</sup> Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 15.

### 2.1. İslam Hukuku'nun Temel İlkeleri Bağlamında YİD Modeli

YİD modelinin seçilmesinde birçok sebep ve amaç bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi kamu bütçesine yük getirmeden, projelerin devam etmesi ve ihtiyaç duyulan çalışmaların yapılmasıdır.<sup>27</sup> Gelişmekte olan ülkelerin kalkınması yatırıma bağlıdır. Yatırımın yapılabilmesi ise kaynak temini gerekmektedir. Gelişmekte olan ülkelerde bu kaynak temini konusunda sıkıntı çekildiği için ya yatırımlar duracak ya da yeni kaynak yolları denenecektir. Toplumun maslahatı ve ülkelerin gelişmesi için bu kaynakların araştırılması ve en uygun olanların temini şarttır.<sup>28</sup>

İslam hukuku kamu menfaatinin öncelikle bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda devletin yaptığı işlerde kamu menfaatinin gözetilmesi gerekir. Nitekim Mecelle'nin 58. Maddesinde "Raiyye yani tebe'a üzerine tasarruf maslahata menuttur" denilerek bu durum belirtilmektedir. Dolayısıyla idarecilerin yapacakları işlemlerde halkın genel maslahatını korumaları gerekmektedir.<sup>29</sup> Nitekim YİD konusunu araştıran İslam hukukçularının çoğu, meseleyi maslahat çerçevesinde ele almakta ve cevazı konusunda görüş belirtmektedirler.<sup>30</sup>

YİD modeli incelendiğinde, bu modelin birazdan sayacağımız birçok maslahatı yanında bazı dezavantajları veya olumsuz yönlerinin de (mefsedet) olduğu görülmektedir. Öncelikle YİD modelinin faydaları (avantajları) şu şekilde sayılabilir:

- Gelişen dünya şartları içerisinde bireylerin ve kurumların ihtiyaç duyduğu projelerin yapılarak hayatın kolaylaştırılması.
- Devlet bütçesiyle meydana gelecek olan bu yatırımların bütçe dışı yöntemlerle sağlanması ve devletin bütçesini sağlık, eğitim gibi diğer alanlara kaydırması.<sup>31</sup>
- Projelerde verimlilik ve hızlı bir şekilde hayata geçirilmesinin hedeflenmesi.
- Ülkeye döviz girdisinin sağlanması ve üstün teknoloji imkanlarından yararlanılması.
- Ülke ekonomisine katkılar sunması ve iç pazarda canlılık oluşturmaya.
- Devletin kredi ile borçlanmasının önlenmesi açısından ekonomik faydalar sağlanması.
- Devletin kendi imkanlarıyla gerçekleştirilmekte güçlük çektiği projeleri hayata geçirme imkanı sunması.<sup>32</sup>

Bu tür faydalar yanında YİD modelinin bazı olumsuz yanları da (dezavantajları) bulunmaktadır.<sup>33</sup> Bunlar şu şekilde sıralanabilir.

a. Yabancı şirketlerin likit ihtiyaçlarını yabancı bankalarla gidermesi, proje için gerekli malzemeyi yurt dışından karşılaması. Bunun için projelerin gerçekleşmesinde yerli şirketlerin kullanılması ya da şirketlerin elde ettikleri kredileri iç pazarda kullanılmaları sorunu önemli oranda azaltacaktır.<sup>34</sup>

<sup>27</sup> Ahmed Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl (B.O.T.) fi inşâi ve idâreti'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletu Külliyyet'il-Şeri'ati ve'l-Kanûn el-Câmiatü'l-Esmeriyye el-İslâmiyye* 0/1 (2018), 316.

<sup>28</sup> Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 37.

<sup>29</sup> Mustafa Yıldırım, *Mecelle'nin Külli Kaideleri* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2015), 142; Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl", 345.

<sup>30</sup> Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde", 632; Abdulvehhâb İbrâhîm Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âdeti'l-mülk B.O.T. Build Operate Transfer", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 675.

<sup>31</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 517.

<sup>32</sup> Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde", 620; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlik", 517; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âdeti'l-mülk", 650; Ahmed Muhammed Ahmed Buhayt, "Tatbiku Akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde (B.O.T.) fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 491-492; Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 14; Polatkan, *Yap İşlet Devret*, 11; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 401.

<sup>33</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl", 316.

<sup>34</sup> Buhayt, "Tatbiku akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde", 494; Halit b. Su'ûd Reşud, *El-Ukûdu'l-mübtekire li't-temvîl ve'l-istismâr bi's-sukûki'l-İslâmiyye* (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-

b. Özel şirketlerin kontrolünün ve denetiminin iyi yapılmaması durumunda projeye gereğinden fazla masraf yapılması (veya böyle gösterilmesi). Bunun sonucunda ise projenin tamamlanmasından sonra kamu tarafından kullanılırken olması gerekenin üstünde ücretler talep edilebilir. Bunun yanında projede hesaplamalar iyi yapılmazsa devlete daha az külfetle yapılabilecek olan bir proje çok büyük meblağlara ihale edilebilir. Nitekim bu konuda bazı kaygılar oluşmuş ve uzun süreli YİD projelerinin devlet tarafından yapılması durumunda kendi kendini birkaç yılda amorti edeceği ile ilgili iddialarda bulunulmuştur.<sup>35</sup>

c. YİD anlaşması sırasında her türlü risk iyi hesaplanmalıdır. Örneğin ürün fiyatları baştan belirlenmelidir. Aksi takdirde uzun süren projelerde ürün fiyatlarının artması durumunda devletin taahhüt ettiği fiyat da yüksek olabilir. Bunun için sözleşmenin başında her türlü durum iyi hesaplanmalıdır.<sup>36</sup>

d. YİD modelinde önemli sorunlardan biri de tekelleşmedir. Yapılan proje sonunda şirket o alanda tek başına hizmet sunmakta bu da kamu menfaati adına sorunlar oluşturmaktadır.

e. YİD modelinde, şirketlere uygulanabilecek mali teşvikler sebebiyle vergi kayıplarının yaşanabileceği, işi yüklenen şirketin iflas, konkordato, tasfiye vb. gibi durumlarda meydana gelebilecek sıkıntılar, işletme sürecinin uzun olması sebebiyle tesisin kamuya devredildiğinde fazlaca yıpranmış olabileceği gibi durumlar da dezavantajlar içerisinde sayılabilir.<sup>37</sup> Bunun için sürenin makul sınırlarda tutulması gerekmektedir.<sup>38</sup> Burada sürenin kısa tutulması ve projenin değişen teknoloji ve bilime göre yenilenebilir olması meydana gelebilecek zararı minimize edebilir.

f. Ayrıca YİD projelerinin önemli stratejik sahalarda olmamasına da dikkat edilmesi gerekir. Nitekim askeri, savunma vb. stratejik alanlarda projenin milli kaynaklarla sağlanması bu bilgilerin yabancıların eline düşmemesi açısından önem arz etmektedir.<sup>39</sup>

## 2.2. YİD Sözleşmesi İle İlgili İslam Hukukçularının Görüşleri

YİD sözleşmesi son yüzyılda aktif olarak kullanılması ister istemez İslam hukukçularının bu konuda görüşler beyan etmesini gerekli kılmıştır. YİD modeli ile ilgili görüş beyan eden araştırmacılar öncelikle bu modeli, klasik fıkhıta var olup olmaması açısından değerlendirmişlerdir. Bir kısım araştırmacılar bu modelin klasik fıkhıta bulunan akitlere benzediğini belirtirken, bir kısmı bunun yeni bir akit olduğunu ve klasik fıkhı akitleri açısından değerlendirilmeyeceğini belirtmiştir. Akdi yeni bir akit veya klasik bir akdin modern hali olarak tasavvur edenlerin çoğunluğu bu akdi meşru ve caiz bir akit olarak görmüşlerdir.

Şimdi öncelikle yeni bir akit sayanların görüşlerini ele alıp daha sonra belirli bir akde benzetenlerin görüşlerine değineceğiz. Görüşleri açıklandıktan sonra kendi değerlendirmemizi yapacağız.

### 2.2.1. YİD Sözleşmesi Yeni Bir Akit Sayanlar

Bu görüşü savunanlara göre bu sözleşme klasik İslam hukuku akitlerinden herhangi birine benzememektedir.<sup>40</sup> Bunlar bu sözleşmenin birazdan sayacağımız benzerlik arz ettiği

İslâmiyye, 2013), 100-101; Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 24-25; Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 35.

<sup>35</sup> Muzaffer Tepekaya, "Değişen Dünya Konjonktüründe Türkiye'nin Sınır Aşan Suları", *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi = Journal of Turkish World Studies* 1/1 (1996), 178.

<sup>36</sup> Murtaza et-Turabî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde et-tekyîfu'l-fikhî ve'l-hukmu's-şer'î", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhî'l-İslâmî* 19/4 (2013), 841.

<sup>37</sup> Karabulut, *Dünyada ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (YİD) Modelinin İncelenmesi*, 24-25; Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 35.

<sup>38</sup> Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 627.

<sup>39</sup> Buhayt, "Tatbiku Akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 496; Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 627; Turabî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 841.

<sup>40</sup> Reşud, *el-Ukûdu'l-mübtakire*, 109; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk", 698; Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 344.

## 1186 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

akitlerden hiçbirine tam olarak uymadığını ve kendine has bir özellik arz etmesi nedeniyle yeni bir sözleşme sayılması gerektiğini belirtmişlerdir.<sup>41</sup>

Bu görüşü savunanlara göre “eşyada aslanan ibahadır” ilkesi gereğince akitlerde de eğer yasaklayıcı bir yön yoksa aslanan ibahadır. Bu akit de bütün olarak ele alındığında kendine has olan bir akitir. Diğer klasik akitlere benzememektedir.<sup>42</sup> Şâri’, maslahatları ve temel ilkeleri belirlemiştir. Dolayısıyla bu temel ilkeler göz önünde bulundurularak ve maslahat ilkesine riayet edilerek yeni akitler meşru görülebilir.<sup>43</sup> Burada ise daha önce bahsettiğimiz akdin faydaları belirtilmiş (toplumsal maslahatlar) ve bu çerçevede meşru bir akit olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca İslam hukukunda akit hürriyeti ilkesi hâkimdir. Temel ilkelere aykırı olmadıkça ve haramı helal yapan ya da helali haram yapan bir durum söz konusu olmadıkça yeni akitler meşru sayılır.<sup>44</sup>

### 2.2.2. YİD Sözleşmesini Klasik Bir Akde Benzetenler

Klasik fıkıh eserlerinde bu şekilde bir akde rastlamak mümkün değilse de bu akdi çağrıştırarak bazı uygulamalar bulabilmek mümkündür. Nitekim İmam Şâfi’den (öl. 204/820) şöyle bir görüş nakledilmiştir:

“Bir kişi başka birinden arazisini kiralar ve buraya ağaç ekeceğini bildirir, ücret olarak da kira süresinin sonunda ektiği ağaçları bırakırsa bu caizdir.”<sup>45</sup>

Görüldüğü gibi İmam Şâfi’den nakledilen bu işlem YİD modelini andırmaktadır. Başkasına ait bir araziye ağaç ekilmekte ve bu ağaçlardan istifade edilmekte daha sonra arazinin kira ücreti olarak bu ağaçlar, arazi sahibine bırakılmaktadır. Fakat YİD modelinde projenin yapılmasını devlet veya kamu kurumu talep etmekte bu işlemde ise kiracı talep etmektedir. Ayrıca YİD modelinde devlet bir hizmet istemekte ve hizmetinin karşılığını proje tamamlandıkça kullanım hakkını yüklenici firmaya vererek ücretini ödemektedir. Burada ise tersine bir işlem söz konusudur. Ağaçları diken, arazi ücretini diktiği bu ağaçlarla ödemektedir.<sup>46</sup>

Yine İbn’ül Kasım’dan (öl. 191/806) da şöyle bir görüş nakledilmiştir:

“Bir adam başka birine ‘arazini bana ver buraya on dinar karşılığı bir bina inşa edeyim ya da on dinar yerine yaptığım binada birilerini senelik bir dinara oturtturarak (kiraya vererek) belirlediğim fiyatı alıncaya kadar (on dinar) bu devam etsin’ dese İbn Kasım binayı yapacağı süreyi ve ne kadar kullanacağını açık bir şekilde beyan ederse bu caiz olur aksi takdirde caiz değildir demıştır.”<sup>47</sup>

Görüldüğü gibi burada yapılan işlem de YİD modelini andırmaktadır. Araziye bina yapan araziye kullanarak ücretini almakta ve daha sonra binayı arazi sahibine terk etmektedir. Bu ise YİD modeline benzeyen bir işlemdir.<sup>48</sup>

<sup>41</sup> Boşnak, “Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl”, 344; Buhayt, “Tatbiku Akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde”, 502.

<sup>42</sup> Boşnak, “Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl”, 335-336, 344; Ebû Süleyman, “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk”, 677.

<sup>43</sup> Boşnak, “Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl”, 344.

<sup>44</sup> Ahmed Muhammed Ahmed Buhayt, “Tatbiku akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde (B.O.T.) fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme”, *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 460-461.

<sup>45</sup> Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıfat Fevzi Abdülmuttalip (Mansure/Mısır): Dâru'l-Vefa, 2001), 5/37.

<sup>46</sup> Reşud, *el-Ukûdu'l-mübtekire*, 108.

<sup>47</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsil: ve's-serhu ve't-tevcihu ve't-ta'lîlu fi mesaili'l-müstahrece*, thk. Muhammed Hacci (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), c. 8/461.

<sup>48</sup> Boşnak, “Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl”, 316; Ebû Ğudde, “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde”, 629.

### 2.2.2.1. İcare Akdine Benzetenler

Bu akdi icare akdine benzeten araştırmacılar bulunmaktadır.<sup>49</sup> Bu görüşte olanlar yukarıda İmam Şafii'den ve İbn Kasım'dan rivayet edilen fetvaları delil almaktadırlar.<sup>50</sup>

Bu görüşü savunanlar görüşlerini şu şekilde açıklamaktadırlar. İcare akdi "Mâlum bir menfaati mâlum bir ivaz karşılığında satmaktır".<sup>51</sup> YİD modeline baktığımızda devlet kendisine ait araziye özel şirkete veya konsorsiyuma kiralamaktadır. Ücret ise şirketin inşa ettiği projeye konu olan şeyi devlete süre sonunda teslim etmesidir. Tıpkı İmam Şafii' ve İbn Kasım örneklerinde olduğu gibi bunun ücret olarak belirlenmesi caiz görülmüştür.<sup>52</sup>

### 2.2.2.2. Cuâle Akdine Benzetenler

Bir kısım araştırmacılar bu akdin cuâle akdine benzetelebileceği görüşünü ele almışlardır.<sup>53</sup> Bunlardan Abdussettar Ebû Ğudde, İslâm Fıkıh Akademisi'nin (Mecmau'l-Fıkhî'l-İslâmî) YİD modeli özelinde gerçekleştirdiği toplantıya sunduğu bildirisinde diğer akitlere benzerliğinden bahsettikten sonra kendisi açısından cuâle akdine benzediğini de belirtmektedir.

Buna göre, imtiyaz yetkileri veren kurum câ'il (cuâlede ödülü veren kişi), projeyi gerçekleştiren ise amil (işini yerine getiren) konumundadır. Burada akdin mahalli ise yapıyı tamamlamaktır. Yapı tamamlandığında ve kullanıma hazır hale geldiğinde ödül (ücret) hak edilmiş olur. Burada ödül olarak verilen ücret para değil menfaattir, menfaat ise ücret olarak belirlenebilir.<sup>54</sup>

Fakat Abdussettar Ebû Ğudde makalesinin sonuç kısmında YİD işleminin istisnâ akdine benzerliğini savunarak, bu akdin kuralları çerçevesinde cevazına izin vermektedir.<sup>55</sup>

### 2.2.2.3. Vakıf Uygulamasına Benzetilmesi (Marsad-Hükr-İcareteyn)<sup>56</sup>

Bazı araştırmacılar YİD sözleşmesini tahrip olmuş vakıfların tamiri için yapılan sözleşmeler benzetmektedirler.<sup>57</sup> Buna göre vakıflar, harap olduğu için kendilerinden fayda sağlanamamakta ve tamiri için de vakıf imkânları yeterli gelmemektedir. Bu durumda bu vakıflar yüklenici kurum veya şahıslara onarmaları için verilmekte ve daha sonra belirli bir süre bu vakıftan faydalanmaları sağlanmaktadır. Süre sonunda ise vakıf eseri vakfa iade edilmektedir.<sup>58</sup> Burada vakıf tamirinden doğan borca klasik fıkıh eserlerinde marsad (مرصد) denilmektedir. Bundan dolayı meseleyi ele alan bazı kaynaklarda doğrudan bu tabir kullanılmaktadır.<sup>59</sup>

<sup>49</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 316; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlikî", 534; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk", 682, 686; Turabî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 834; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 407.

<sup>50</sup> Reşud, *el-Ukûdu'l-mübtekire*, 108; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk", 686.

<sup>51</sup> Ali Bardakoğlu, "İcâre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/380.

<sup>52</sup> İmrânî, "Tadviru ta'miri'l-vakf", 217; Reşud, *El-Ukûdu'l-Mübtekire*, 112; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 407.

<sup>53</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 322; Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 633.

<sup>54</sup> Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 633.

<sup>55</sup> Ebû Ğudde, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 640.

<sup>56</sup> Marsad-Hükr-İcareteyn için bk. Süleyman Kaya, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 36-74.

<sup>57</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlikî", 548; İmrânî, "Tadviru Ta'miri'l-vakf", 243-246.

<sup>58</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 330; Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk", 685.

<sup>59</sup> Buhayt, "Tatbiku akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 489; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlikî", 549; Muhammed Abduh Ömer, "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfikî'l-amme", *Mecelletü Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 782.



## 1188 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

Bazı kaynaklar da ise hükr (hıkr) tabir kullanılmaktadır.<sup>60</sup> Hükr işlemi ise vakıf arazisinin üzerine bina veya ağaç dikmek üzere uzun süre kiraya verilmesidir.<sup>61</sup> Bunun yanında vakıflarda icareteyn işlemine de benzetilmiştir.<sup>62</sup>

### 2.2.2.4. İktâ Sistemine Benzetenler

Bazı araştırmacılar YİD modelinin, iktâ işlemine benzeyebileceği ile ilgili görüşler de ileri sürmüşlerdir.<sup>63</sup> Bilindiği gibi iktâ “devlet başkanının veya yetkili kıldığı kişilerin devlete ait özellikle arazi gibi taşınmaz malları mülkiyet (temlik), işletme (irfâk) yahut faydalanma (intifâ, istiğlâl) hakkı vermesidir.<sup>64</sup> İbn Abidin (öl. 1252/1836), ise iktâyı beytülmalde hakkı olan kişiye devlet başkanının verdiği şey olarak tanımlamaktadır.<sup>65</sup> Akardan belirli bir süre faydalanmasına *iktâ’u intifâ’*, akarın mülkiyetinin verilmesine ise *iktâ’u temlik* denir.<sup>66</sup>

### 2.2.2.5. Süreli Ortaklık (Şirket) Akdine Benzetenler

Bazı araştırmacılar ise YİD modelinin süreli ortaklık akdine de benzetilebileceğini belirtmişlerdir. Burada devlet birinci ortak, OGŞ ise ikinci ortak olarak bulunmaktadır. Devlet arazi tahsis, imtiyaz haklarını verme gibi şirkete katkı sağlarken, OGŞ ise projeyi inşa ederek katkı sağlamaktadır. Dolayısıyla OGŞ proje için gerekli olan nakdi, malzemeyi ve hizmeti sağlamaktadır. Belirlenen sürenin bitiminde ise ortaklık sona ermektedir. Fakat proje bittiğinde OGŞ'nin masraflarını ve kârını elde etmesi için belirli bir süre gerçekleştirilen yapıyı işletmesine izin verilir. Devlet ise işletme süresi sonunda bir seferde mülkiyeti alarak kârını elde etmektedir.<sup>67</sup> Bazı araştırmacılar ise vakıf mallarının onarımını ele alırken YİD modelini azalan müşâreke yöntemine benzetmişlerdir.<sup>68</sup> Azalan müşâreke taraflar, kâr-zarar esasına dayalı olarak bir projenin inşasına ortak olmakta proje tamamlanınca taraflardan birisi, diğerinin hisselerini peyderpey satın alarak projenin mülkiyetine tek başına malik olmaktadır.<sup>69</sup>

<sup>60</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, “Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî”, 548.

<sup>61</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 159; Mehmet İpşirli, “Hıkr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/525.

<sup>62</sup> Orhan Çeker, “Kredi Kaynaklarıyla İlgili Mülâhazalarım”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 259; Tahsin Özcan, “Günümüz Finans Kurumlarının İzlediği İki Yol ve Osmanlı Uygulamaları”, *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 297.

<sup>63</sup> Buhayt, “Tatbiku akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde”, 386-387; Ahmed Muhyiddin Ahmed, “Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî”, 540; Boşnak, “Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl”, 330; Turabî, “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde”, 836; Hamdi Döndüren, “16. Yüzyıl Kültürümüzde Finansman ve İstihdam Politikası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 70.

<sup>64</sup> Mustafa Demirci, “İktâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/43.

<sup>65</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerh-i Tenviri'l-ebzar*, tah. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 6/595.

<sup>66</sup> Muhammed Ravvâs Kal'acı, *Fıkah Lugatı*, çev. Ayhan Ak (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 45.

<sup>67</sup> Nahid Ali Hasan es-Seyyid, “Hakikatu nizâmi'l-binâi ve't-teşğil nakli'l-mülkiyye B.O.T.”, *Mecelletü Mecmai'l-fıkhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 901; Ebû Serhân, “Akdu'l-bût (B.O.T.)”, 407; İmrânî, “Tadviru Ta'miri'l-vakf”, 221.

<sup>68</sup> Muhammed Abduh Ömer, “Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlik”, 788; İmrânî, “Tadviru Ta'miri'l-vakf”, 221-222.

<sup>69</sup> Atila Yanpar, *İslâmî Finans İlkeler, Araçlar ve Kurumlar* (İstanbul: Scala Yayıncılık, 2015), 147.

## 2.2.2.6. İstisna Akdine Benzetenler

Araştırmacıların çoğunluğu YİD sözleşmesini istisna akdine benzetmişlerdir.<sup>70</sup> İstisnâ' akdi eski çağlardan beri insanların ihtiyaç duyduğu ve Hz. Peygamber döneminden itibaren de hem bilinen hem de uygulanan bir akitir.<sup>71</sup> İstisnâ' akdi, bir kişinin, terziye elbise siparişi veya marangoza dolap siparişi vermek gibi, bir sanat erbabı ile anlaşarak bir şeyi yapmak üzere sipariş vermesidir.<sup>72</sup>

Klasik eserlerde istisnâ akdi kap kaçak, mest, leğen, ibrik gibi basit eşyalar hakkında yapılırken Mecelle'de fabrikaya tüfek siparişi vermekten bahsedilmekte,<sup>73</sup> günümüzde ise yolar, köprüler, gemi ve uçak imalatı gibi daha büyük çaplı anlaşmalara konu olmaktadır.<sup>74</sup> Dolayısıyla istisna akdinin konusu ile ilgili olarak kural, örfte siparişi uygun görülen şeylerin akde konu olması olarak kabul edilmiştir.<sup>75</sup>

İstisnâ' akdinde üretici konumunda olan sâni', malı kendi üretebileceği gibi, aksine bir şart ileri sürülmemişse, başkasına da ürettirebilir.<sup>76</sup> İstisnâ' akdinin, icare-i ademiden farkı, üretilecek veya yapılacak olan şeyin hammaddesinin sâni' tarafından karşılanmasıdır. Eğer hammadde de müstasni tarafından karşılanacaksa akit istisna akdi değil icare akdi sayılmaktadır.<sup>77</sup>

İstisnâ' akdi klasik fıkıh eserlerinde bağlayıcı bir akit değildir (gayr-i lazım). Dolayısıyla tarafların her ikisi de akitten vazgeçebilir. Fakat ürünün sâni' tarafından yapılar, müstasni' tarafından görülmesinden sonra sâni' için bağlayıcı sayılır.<sup>78</sup> Ebû Yusuf'un (öl. 182/798) akdin her iki taraf için de bağlayıcı olacağı ile ilgili görüşe sahip olduğu belirtilmiştir. Mecelle'de Ebû Yusuf'un görüşü doğrultusunda istisnâ' akdinin bağlayıcı bir akit olduğunu kabul edilmiştir.<sup>79</sup> Bu bağlamda modern dönemde birçok araştırmacı istisna akdinin lazım bir akit sayılması görüşünü benimsemiştir.<sup>80</sup> İslâm Fıkıh Akademisinin kararlarında<sup>81</sup> ve Faizsiz Finans Kuruluşları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions / AAOIFI) standartlarında istisna akdinin bağlayıcılığı kabul edilmiştir.<sup>82</sup>

İstisnâ' akdinde bedel peşin verilebileceği gibi bedelin tamamı veya bir kısmı vadeye bağlanabilir ve taksitler halinde ödenebilir.<sup>83</sup> Menfaatin istisna akdinde bedel olup olamayacağı konusunda ise genel olarak menfaatin bey akdinde semen, icare akdinde ücret olacağı

<sup>70</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl", 327; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî", 536; Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve nakli'l-mülkiyye", 741; Muhammed Abduh Ömer, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlik", 777; Turabî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-î'âde", 838; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 406.

<sup>71</sup> Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1999), "Salât", 64, "Libâs", 46.

<sup>72</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 7/474; Muhammed Süleyman el-Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha kema tecrihi'l-bünuki'l-İslamiyye akdû's-selem ve akdi'l-İstisnâ' ve imkaniyyeti istifadeti'l-bünuki'l-İslamiyye minhuma* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 1995), 146-147.

<sup>73</sup> Ali Hikmet Berki, *Açıklamalı Mecelle* (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982), 73.

<sup>74</sup> İbrahim Çalışkan, "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti Ve Unsurları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 362-363.

<sup>75</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî", 526.

<sup>76</sup> Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha*, 165.

<sup>77</sup> Hocaeminefendizade Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 1/587.

<sup>78</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mesbût* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1979), 15/90; İbn Âbidîn, *Reddü'l-mühtâr*, 7/475.

<sup>79</sup> Berki, *Açıklamalı Mecelle*, 74.

<sup>80</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî", 527.

<sup>81</sup> İslâm Konferansı Teşkilâtı, "İslâm Fıkıh Akademisi" (Erişim: 09/07/2020)

<sup>82</sup> *AAOIFI Faizsiz Finans Standartları*, çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, ts.), 294.

<sup>83</sup> Serahsî, *Mesbût*, 15/91.

## 1190 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

kabul edildiğinden<sup>84</sup>, istisnada da bedel olabileceği yönündedir.<sup>85</sup> Fakat burada özellikle makalemizin konusu kapsamına girdiği için şu soru sorulabilir: Müstasni' kendi yaptığı ürünü kullanarak bedel elde edebilir mi? Kayaklarda bu tür bir uygulamaya rastlanamamakla birlikte bazı günümüz araştırmacıları bu konuya değinmişlerdir. Buna göre menfaatin bey ve icârede bedel olmasının caiz sayılması, buralarda menfaate konu olacak varlığın mevcut olmasından kaynaklanmaktadır. Oysa istisna akdinde imal edilecek şey mevcut değildir. Dolayısıyla mevcut olmayan şeyin menfaati de mevcut sayılmaz ve akitte bedel olamaz.<sup>86</sup> Fakat görüldüğü üzere burada menfaatin akde konu olup olmayacağı ile ilgili tartışma sâni'in yaptığı malı kullanarak ücreti elde etmesi üzerinedir. Oysa İstisna akdinde ücretin müstasni tarafından karşılanacak başka bir menfaatle elde edilmesi durumu tartışma konusu değildir. Örneğin bir kişiye dolap siparişi verip ücret olarak tarlasında çalışılması veya başka bir menfaat teklif edilse bu caiz görülmüştür.<sup>87</sup> Dolayısıyla menfaatin bedel olarak belirlenebileceği ile ilgili temel kural burada da geçerli olmalıdır. Sâni'in üreteceği ürünü kullanmasıyla elde edilecek menfaatin bedel olarak belirlenmesi ise zaten istisna akdinde gerçekleşmeyecek bir durumdur. Bir kişi ürettiği malı hem kendi üretilen malı hem de ücretini ürettiği malı kullanarak alması mümkün bir durum değildir. YİD modelinde ise durum farklıdır. Değerlendirme kısmında ele alacağımız üzere YİD işleminde ücret aslında bir menfaat değil belirli bir ücrettir. Fakat bu ücret, üretilen şeyin kullanılmasıyla elde edilmektedir. Ayrıca inşa edilen yapının arazisi ve inşa hakları devlete aittir. Dolayısıyla sipariş için gerekli bütün her şey sâni' tarafından karşılanmamaktadır.

İstisnâ' akdinde sipariş verilen malın türü, miktarı ve niteliklerinin, ayrıca teslim tarihinin belirlenmesi gerekir.<sup>88</sup> Her ne kadar klasik eserlerde vadenin belirlenmesi şartı koşulmamışsa da günümüz İslâm hukukçuları bunun zaruri olduğunu belirtmiş, tarafların vade kobabileceğini ve bu vadeye uymanın gerekliliğini kabul etmişlerdir.<sup>89</sup>

### 2.2.2.7. Mürekkebin (Bileşik) Bir Akit Görenler

Bazı araştırmacılar ise YİD sözleşmesinin istisna akdi ve icare akdinin birleşimi olan mürekkebin bir akit olarak görmüşlerdir. Buna göre modelin inşa aşamasında istisna akdi kullanılırken, işletme aşamasında icare akdi kullanılmaktadır. Ayrıca mukavele, işletme, koruma ve iade sözleşmesi şeklinde mürekkebin bir akit olarak değerlendirilebileceği de belirtilmiştir.<sup>90</sup> Dolayısıyla bu görüşü kabul edenler YİD modelini tek bir akit olarak görmeyip, farklı akitleri ihtiva eden mürekkebin bir akit olarak ele almaktadırlar.

### 2.2.3. Görüşlerin Değerlendirilmesi

YİD modelinin klasik fıkıh akitlerinden herhangi birine tamamen benzediğini söylemek zor görülmektedir. Öncelikle icare akdine benzetenler şirketin kamuya ait araziyi kiraladığını, buraya bir bina yaptığını ve bu binayı kullandığını daha sonra icare ücreti olarak da bu binayı kamu kurumuna bıraktığını belirtmektedirler.<sup>91</sup> Bu ise YİD modelinde aslında yapılmak istenen işlem değildir. YİD modelinde şirket bir arazi kiralama düşüncesinde değildir. Aksine kamu kurumunun bir yapı inşa talebi vardır.<sup>92</sup> Ayrıca icare akdinde ücret anbean hak edilir ve işin yapıldığı miktarda ücret talep edilir. Hatta bazen iş tamamlanmasa bile yapıldığı

<sup>84</sup> Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Zekeriyâ Umeyrat (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1995), 2/251; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâfî Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.), 6/12.

<sup>85</sup> Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşgil ve nakli'l-mülkiyye", 744.

<sup>86</sup> Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşgil ve nakli'l-mülkiyye", 444.

<sup>87</sup> Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşgil ve nakli'l-mülkiyye", 744.

<sup>88</sup> İslâm Konferansı Teşkilâtı, "İslâm Fıkıh Akademisi" (Erişim: 09 Temmuz 2020)

<sup>89</sup> Aşkar, *Bey'ü'l-murabaha*, 162.

<sup>90</sup> İmrânî, "Tadviru ta'miri'l-vakf", 223; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 408.

<sup>91</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlîki", 536.

<sup>92</sup> İmrânî, "Tadviru ta'miri'l-vakf", 218.

kadarıyla ücret hak edilmiş olur. Oysa YİD modelinde böyle bir uygulama bulunmamakta, ücret hak edişi projenin tamamlanmasından sonra ve yapının kullanılmasıyla elde edilmektedir.<sup>93</sup>

YİD modelinin cuâle akdine benzetilmesi ise oldukça zorlama bir yorum görüntüsü arz etmektedir. Öncelikle cuâle akdi lazım olmayan (bağlayıcı olmayan) bir akitken, YİD modeli ise bağlayıcı (lazım) bir akittir. YİD modelinde yapılacak iş malumdur. Oysa cuâle akdini icareden ayıran şey yapılacak işlemin tamamen malum olmamasıdır. Kaçak kölenin veya hayvanın bulunması sürecinde ne şekilde amelde bulunulacağı, ne kadar süre aranacağı yani işin miktarı, süresinin tam belli olmadığı bir akitir.<sup>94</sup>

YİD modelinin Marsad, hükr ve icareteynli vakıf gibi görülmesi de kanaatimizce uygun değildir. Çünkü YİD işleminde çoğunlukla bir yapı bulunmamakta yeni bir yapının inşası talep edilmektedir. Ayrıca hükr, marsad ve icareteynli vakıf işlemlerinde var olan bir vakıf malı, vakıftan elde edilecek menfaatin devamı için tamir edilmek üzere birilerine kiralanmakta ve bu yapılan işleme binaen uzun süre hatta mirasçılara kalacak şekilde vakıf mülkü kullanıcıya bırakılmaktadır. Hatta benzerlikte çoğunlukla kullanma hakkının uzun süreliğine bırakılması sebebiyle yapılmaktadır.<sup>95</sup> Ancak bilindiği gibi vakfın kendine ait bir hukuku bulunmaktadır. YİD işleminde bir vakıf olmadığı gibi vakıf hukukunun uygulandığı bir işlem de değildir. Sadece sürenin uzun olması ve bir akarın kişinin kendi malı ile onarılıp daha sonra o ücreti alınca kadar onda bırakılmasına bakılarak vakıf benzerliği yapmanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Aksi takdirde vakıfla ilgili diğer işlemlere de uygun yapmamız gerekir. Fakat en azından şu söylenebilir ki İslam hukukçularının bir menkulü onaran veya yapanın kendi hakkını elde edebilmesi için onardığı veya yaptığı binayı kullanması ve böylece ücreti temin etmesi uygulaması uygun görülmüştür. Ayrıca vakıflar bu şekilde tamire ihtiyaç duyulan akarlarını YİD modeli ile tamir ettirebilirler. Çünkü YİD modelinde sadece yeni yapıların yapılması değil daha önce var olan yapıların tamiri, onarımı ve geliştirilmesi de mümkündür.

YİD modelinin iktâ sistemine uygunluğu da eleştirilmiş ve uygun görülmemiştir. Çünkü iktâ sistemi aslında devletin yapmak istediği bir proje bulunmamakta aksine devlet bazı borçlarını ödemek veya vergilerini toplamak için bu sistemi kullanmaktadır ki bunun da YİD modeli ile benzerlik arz etmediği ortadadır. İktâ sisteminde devlet başkanı tasarruf yetkisi olan mallarda iktâ gerçekleştirilebilir. Oysa YİD modelinde henüz mevcut olmayan bir yapıdan bahsedilmektedir. Devlet başkanının sadece arazisi ve yetkileri bulunmaktadır. Fakat OGS'ye mülkiyetini veya menfaatini devredeceği bir yapı bulunmamaktadır.<sup>96</sup>

Şirket akdine benzemesi de uygun olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü YİD sözleşmesi böyle bir amaca yönelik değildir. Kamu kurumu projeye ortak değil, yüklenici firma ile anlaşma yapmaktadır. Yüklenici firma projenin ortağı değildir. Ayrıca şirkete benzemesi durumunda şirket ortaklıklarında ortakların şirkete katılımı, kâr ve zarar dağılımı, şirket yönetimi ile ilgili hukukun da benzemesi gerekir ki YİD modelinde bunların uygulanmadığı görülmektedir. Ayrıca şirket akdi cumhur ulemaya göre lazım olmayan bir akitken, YİD sözleşmesi lazımlı bir akitir.<sup>97</sup>

<sup>93</sup> Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 407; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlîki", 537; İmrânî, "Tadviru ta'miri'l-vakf", 218-219; Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 330; Reşud, *El-Ukûdu'l-mübtekire*, 113.

<sup>94</sup> Reşud, *El-Ukûdu'l-mübtekire*, 111.

<sup>95</sup> Halid b. Su'ûd b. Abdullah er-Reşûd, "Tatbiku akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde (B.O.T.) fi ta'miri'l-merâfiki'l-'amme ve'l-evkâf", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmi* 19/4 (2013), 600; Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlîki", 548.

<sup>96</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl", 342.

<sup>97</sup> Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 407.

## 1192 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

Bu akitler içerisinde YİD modelini benzetebileceğimiz en uygun işlem modeli istisna akdi olarak görülmektedir. Nitekim araştırmacıların çoğunluğu da bu şekilde düşünmektedir.<sup>98</sup> Çünkü mantık olarak iki sözleşme çok büyük uyumluluk arz etmektedir. Bir proje planlanmış, bu proje yükleniciye sipariş verilmiş ve proje bitiminde teslim alınarak ücret takdim edilmektedir. Ücret, projeye konu olan mülkün, işverene hükmen tesliminden sonra, ücretini temin etme karşılığı yüklenici firmaya bırakması şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>99</sup>

Fakat YİD modelinin klasik istisna akdi ile tam olarak uyuştuğunu söylemek de mümkün değildir. Nitekim istisna akdinde süre tayini söz konusu değilken YİD modelinde süre tayin edilmektedir. Ayrıca istisna akdi klasik görüşte taraflar için bağlayıcı değilken YİD başından itibaren bağlayıcı bir akitir. İstisna akdinde malzemenin tamamen sâni' tarafından karşılanması gerekirken YİD modelinde arazi, yapı inşa hakkı gibi konular işveren tarafından karşılanmaktadır. Bunu yanında klasik istisna akdi YİD modelinde olduğu gibi birçok akit barındırmamakta sipariş verilip, siparişin yapılmasıyla ücretin takdim edilip sonlandırıldığı bir akitir. Oysa YİD sözleşmesi temel üç akdi (inşa-işletme-devir) ve bu akitlerin bağlantılı olduğu birçok akdi içermektedir. Her ne kadar temel akit olarak projenin inşası sayılsa da bütünlük arz eden bu sözleşmenin kendine has bir akit olarak yani yeni bir sözleşme türü olarak alınması daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim başta YİD sözleşmesini istisna akdine benzeten birçok araştırmacının yanında<sup>100</sup>, İslâm Fıkıh Akademisi de bu sözleşmeyi yeni bir sözleşme olarak kabul etmiştir.<sup>101</sup>

### 3. YİD Sözleşmesinin Unsurlarının İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Bu bölümde YİD sözleşmesinin ana unsurlarında taraflar, sözleşme içeriği ve semen ele alınacak daha sonra sözleşmeye tesir edecek garar, cehalet ve faiz gibi konular üzerinde durulacaktır.

#### 3.1. Taraflar

Bütün akitlerde olduğu gibi YİD modelinde iki taraf bulunmaktadır. Bunlar mülk sahibi olarak devlet veya temsilcisi kurum diğeri ise yüklenici firma yani ortak girişim şirkettir (OGŞ).<sup>102</sup> Her ne kadar iki taraf varsa da model detaylı incelendiğinde YİD modelinin gerçekleştirilmesinde birçok taraf bulunduğu görülmektedir.<sup>103</sup>

YİD modelinde en önemli taraf olan OGŞ yerli ve yabancı firmalardan oluşabilmektedir. Bunun yanında OGŞ'ye devlet de %30 oranında ortak olabilir. OGŞ öncelikle Türk Ticaret Kanunu hükümlerine göre kurulmuş bir anonim şirket olmalıdır. OGŞ'nin yabancı bir şirket olması durumunda bu şirketin Yabancı Şirket Teşvik Kanunu hükümlerine göre Türkiye'de faaliyette bulunmasına müsaade edilmiş olması gerekmektedir.<sup>104</sup> OGŞ projeyi tasarlar, finansman bulur ve projeyi gerçekleştirir. Belirlenen süre içerisinde projeyi işletir. Daha sonra bedelsiz olarak işler vaziyette işletmeyi ilgili kuruma devreder.<sup>105</sup>

<sup>98</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî", 527; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 406.

<sup>99</sup> Şirâzî, *Mühezzeb*, 2/251; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 6/12; Orhan Çeker, *Fıkıh Dersleri I* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2011), 152.

<sup>100</sup> Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 406.

<sup>101</sup> Karar için bkz. *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 965.

<sup>102</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl", 318; İkrime Said Sabri, "Akdu'l-binâi ve't-teşğîl ve'l-i'âde (B.O.T.) fı ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-amme", *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 718; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 403.

<sup>103</sup> Ahmed Muhyiddin Ahmed, "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlikî", 518.

<sup>104</sup> Polatkan, *Yap İşlet Devret*, 19.

<sup>105</sup> Boşnak, "Tevzîfi'l-akdi'l-binâi ve't-teşğîl ve'n-nakl", 319.

### 3.2. Sözleşme

YİD sözleşmesinde tarafların açıkça sözleşmenin konusu, projenin gerçekleşme süresi, ücret, kullanım süresi, tarafların hak ve sorumlulukları gibi hususları belirtmeleri gerekir. Modern dönemde özellikle kamu kesiminin taraf olduğu akitler, klasik akitlere nazaran çok açık detaylar içermekte, taraflar arasında nizâya sebep olmayacak ölçüde akdin konusu ve hükümleri açıklanmaktadır.

YİD sözleşmesi birçok konuyu aynı anda içermektedir. Sözleşmenin barındırdığı temel dört konu: projenin yapılması, belirli bir süre kullanılması, bu süre zarfında korunması ve süre sonunda devrini içermektedir.<sup>106</sup> Daha önce birçok kere belirttiğimiz gibi YİD sözleşmesi ile toplumların faydasına sayılacak tüneller, limanlar, elektrik santralleri, barajlar, atık su arıtma tesisleri, doğalgaz ve petrol boru hatları, hava alanları, otoyollar gibi büyük hizmetler yapılabilmektedir. Bu açıdan sözleşmenin konusu İslam hukuku açısından bir sorun teşkil etmemektedir.<sup>107</sup>

YİD sözleşmesi bir idari imtiyaz sözleşmesidir. Devlet veya kamu kurumu bir bakıma bir zaruret sonucu kendisinin yerine getirmesi gereken görevleri ve kendisine ait bazı yetkileri özel kuruma devretmektedir. Fakat bu devir işlemine rağmen devletin gözetim ve denetim yetkisi devam etmektedir. Sözleşme yapısı gereği kamu kesimi tarafından belirlenen uzun bir süreyi kapsamaktadır ki bu süre son düzenlemelerle 49 yılı aşmamaktadır.<sup>108</sup>

YİD modeline bağlı olarak ayrıca kredi sözleşmeleri yapılmaktadır. Bu kredi sözleşmesi, OGŞ'nin projeyi gerçekleştirmek için ihtiyaç duyduğu finansmanı temin etmek için yerli veya yabancı kredi kurumları ile yaptığı sözleşmedir. Kredi sözleşmesi projenin normal seyirinde ihtiyaç duyulan finansmanı sağlamak için yapılmaktadır. Ayrıca OGŞ'nin mücbir sebeplerle meydana gelebilecek finansman ihtiyacı için hazinenin garantörlüğünde yedek kredi sözleşmesi (YKS) yapılmaktadır. YİD modelinde yapılan bu sözleşmelerin yanında yed-i emin sözleşmesi, sigorta sözleşmesi, müşavirlik sözleşmesi, taşeron sözleşmesi gibi birçoğu OGŞ tarafından yapılan sözleşmeler de mevcuttur.<sup>109</sup>

### 3.3. Semen

YİD modelinde projeyi gerçekleştirecek olan OGŞ'nin elde ettiği ücretin sözleşmenin başında belirlenmesi gerekmektedir. İslam hukuku açısından akitlerde ücretin belirtilmesi temel koşuldur. YİD modeli gibi uzun süreli sözleşmelerde zaman içerisinde meydana gelebilecek ekonomik sorunlar sebebiyle fiyat değişikliklerinin olabilmesi endişesi sebebiyle projenin başında bu titizlikle hesaplanmalı ve tarafların zarar etmemeleri için gereken önlemler alınmalıdır.<sup>110</sup> OGŞ'nin işletmeyi kullandığı süre boyunca projeye yaptığı masraf ve kârı elde edebileceği mal veya hizmetler için belirli bir fiyat belirlenir. Bazı sözleşmelerde bu fiyat kamu kesimi tarafından taahhüt edilir.<sup>111</sup>

YİD sözleşmeleri daha çok gelir getirici projeler için yapılmaktadır. Böylelikle devlet veya kamu kurumu projeyi inşa ederek projede belirtilen semeni kullanıcılardan elde ederek yüklenici firmaya olan borcunu ödeme imkânı bulmaktadır.<sup>112</sup>

İslam Hukuku açısından YİD sözleşmesinde önemli sorunlardan biri olarak semen görülmektedir. Öncelikle bu sözleşmede semenin belirli bir meblağ mı yoksa bir işletmenin menfaati mi olduğu sorusuna cevap verilmelidir. Arap dünyasında yapılan çalışmaların hemen hemen tamamı ücretin tamamen menfaat üzerine olduğu görüşünü ele alarak konuyu işlemişlerdir. Buna bağlı olarak öncelikle menfaatin semen olarak belirlenip belirlenmeyeceği ele alınmış daha sonra ise YİD sözleşmesinde semenin belirgin olmadığı veya literatürde "kaffzü't-tahhân" olarak bilinen konu gündeme gelmiştir.

<sup>106</sup> Boşnak, "Tevzîfî'l-'akdi'l-binâi ve't-teşgîl ve'n-nakl", 320.

<sup>107</sup> Sabri, "Akdu'l-binâi ve't-teşgîl ve'l-'âde", 718.

<sup>108</sup> Polatkan, *Yap İşlet Devret*, 14-16; Acar, *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*, 41.

<sup>109</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 19.

<sup>110</sup> Ebû Süleyman, "Akdu'l-binâi ve't-teşgîl ve'l-'âdeti'l-mülk", 690.

<sup>111</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 18.

<sup>112</sup> Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşgîl ve nakli'l-mülkiyye", 739.

## 1194 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

Menfaatin semen veya ücret olup olmayacağı konusunda yukarıda değinmiştik. Bundan dolayı burada tekrar etmeyeceğiz. Semen belirgin olup olmadığına gelince eğer menfaatin semen olduğu kabul edilirse menfaatin süresinin veya miktarının belli olması gerekir. YİD sözleşmesinde ise hem süre hem de işletme usulü tamamen belirgindir. Eğer semen, menfaat değil de belirgin bir meblağ ise bu durumda sorun görülmeyip muayyen bir miktar takdir edilmiş demektir.

Burada Arap dünyasındaki çalışmalarda asıl sorun olan durum ise semenin yapılan ürünün bir parçası veya ondan elde edilecek kârın bir kısmı olarak belirlenmesidir. Burada ise kaffzû't-tahhân<sup>113</sup> hadisi ön plana çıkmaktadır. Bu hadiste Allah Rasulü (s.a.v), bir değirmencinin buğdayı öğütmesi karşılığında bir ölçek (kaffz) buğday almasını ya da öğütülen buğdayın unundan bir miktar almasını yasaklamıştır.<sup>114</sup> Hanefî ve Şafîî fakihler belirtilen hadise dayanarak bu işlemin caiz olmadığını belirtirken;<sup>115</sup> Malikî ve Hanbelî fakihler ücretin belirli olması durumunda bu işlemin caiz olacağını belirtmişlerdir.<sup>116</sup> Ayrıca Belhî Hanefî fakihler, işçinin dokuyacağı kumaşın bir kısmını ücret olarak almasını, çobanın güttüğü koyunların doğacak kuzularının belli bir oranı karşılığında çalışmasını istihşanen câiz görmüşlerdir.<sup>117</sup>

Burada temel sorun YİD sözleşmesinde semenin menfaat mi yoksa belirli bir meblağ mı olduğu sorunudur. Türkiye’de yapılan çalışmalar incelendiğinde aslında semenin belirli bir meblağ olduğu görülmektedir. Hatta YİD modelinin özünü teşkil eden sözleşmelerden biri mal ve hizmet satın alma sözleşmesidir ki devlet, OGŞ’nin ürettiği mal veya hizmeti öngörülen fiyattan satın alma garantisini vermektedir.<sup>118</sup> Daha sonra bu mal ve hizmet, OGŞ’nin teklifi üzerine YİD kanununa uygun bir şekilde tariflendirilir ve elde edilen kârlar sözleşme çerçevesinde konsorsiyum üyeleri arasında finansman katkıları ölçüsünde dağıtılır.<sup>119</sup> Nitekim YİD kanununun sekizinci maddesinde ücret şu şekilde geçmektedir: “Bu Kanuna göre yap-işlet-devret modeli ile gerçekleştirilecek yatırım sonucu üretilen mal ve/veya hizmetlerin karşılığı olarak ödenecek ücretler veya katkı payları, 4. maddeye göre Cumhurbaşkanı kararıyla yürürlüğe konulacak usul ve esaslar uyarınca gerekli görülen hallerde idarenin bağlı veya ilgili bulunduğu bakan tarafından belirlenir.” Dolayısıyla projeyi yüklenen firmaların proje karşılığı alacağı ücret ve bu ücreti temin edebilmek için mal veya hizmeti kullanırken belirleyeceği ücret kanun maddesine binaen açık olup herhangi bir cehalet veya garar söz konusu değildir.

<sup>113</sup> Kafizu't-Tahhan (değirmenci ölçeği). Un yapılacak olanın buğdayını değirmenciye verip, değirmencinin de ücretini undan alması meselesi. Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 225.

<sup>114</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Thk. Şuayb Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2004), 3/468; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhâkî, *es-Sünenü's-sağîr*; Thk. Abdülmü'ti Emin Kal'aci (Mansure: Daru'l-Vefa, 1989), 5/554.

<sup>115</sup> Serahşî, *Mebûsât*, 15/83; Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Hâvî'l-kebîr hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenî*, thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 7/442.

<sup>116</sup> Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Abdullah Abbadî (Kahire: Dârü's-Selam, 1995), 4/1805; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 5/119; Osmanî, “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye”, 746.

<sup>117</sup> Ali Bardakoğlu, “İstihşan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/344; Osmanî, “Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye”, 748.

<sup>118</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 19.

<sup>119</sup> Etçioğlu, *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*, 23.

### 3.4. Akde Tesir Edecek Durumlar

#### 3.4.1. Cehalet ve Garar İçermesi

İslâm hukukunda iki tarafa borç yükleyen sözleşmelerde, akdin konusunun biliniyor (mâlum) ve belirlenmiş (muayyen) olması gerekir. Akdin konusu ile ilgili belirsizlik için garar, bilinmezlik için ise cehâlet terimleri kullanılır.<sup>120</sup> Akdin cehalet içermemesi için akdin konusunun tespiti cins, nev' ve vasıf olarak belirlenmelidir.<sup>121</sup> Garar ise akdin haksız kazançta yol açacak şekilde risk ve belirsizlik ihtiva etmesidir ki bu bakımdan da akdin sahih sayılabilmesi için garar unsuru barındırmaması gerekir.<sup>122</sup> YİD modeli daha önce değindiğimiz gibi detayları çok açık bir şekilde belirtilen modern bir akitdir. Tarafların akdin konusu ile ilgili bir belirsizliği olmadığı gibi taraflardan birini zarara sokacak şekilde bir risk barındıran bir sözleşme de değildir.<sup>123</sup> Ayrıca yukarıda belirttiğimiz gibi ücretin belirli olmaması durumu da söz konusu değildir.

#### 3.4.2. Faiz

İslam dininde faizin haram kılınmış olması sebebiyle sözleşmelerde faiz unsuru taşıyacak hükümlerin bulunmaması gerekmektedir. YİD modelinde her ne kadar ana sözleşmelerde faiz unsuru bulunmasa da alt sözleşmelerde faizli anlaşmalar yapılmaktadır. Özellikle OGŞ'nin ihtiyacı duyulan finansı temin edebilmek için faizli bankalardan kredi temini önemli bir sorun olarak görülmektedir. Nitekim incelediğimiz eserlerin birçoğunda kredi temininin faizli bir şekilde bankalardan sağlandığı belirtilmektedir.<sup>124</sup> Fakat bu denli büyük yatırımların finansman temin edilmeden gerçekleştirilmesi de zor bir işlemdir. Bunun için İslam hukuku açısından işlemin cevazı, faiz unsuru giderecek finansman temini sağlamakla gerçekleşecektir ki bu konuda İslamî finans araçlarına başvurulabilir.<sup>125</sup> Örneğin her ne kadar cevazı konusunda tartışmalar olsa da sukûk işleminin, özellikle bu konuda istisnâ' sukûklarının finansman temini için kullanılması bir alternatif sayılabilir. Ya da yine katılım bankalarında alt istisna sözleşmeleri ile finansman sağlanabilir. Bunun yanında projenin gerçekleşmesinde büyük şirketlerle ortaklıklar sağlanarak finansman yükü paylaşılmış olur. Bu bağlamda İslamî finans alanında çalışmalarındaki YİD modeli için yeni finans yöntemlerinin bulunması gerekmektedir. Böylelikle belki de YİD modelinde önemli bir sorun olan faiz unsurunun giderilmesi sağlanacak ve modelin caiz olduğu ile ilgili görüşler daha da sağlamlaştırılacaktır.

Bunun yanında bazı araştırmacılar tamamen fihhi mülahazalarla bazı sakıncalar da belirtmektedirler. Örneğin bir safkada iki safka olması, sözleşmenin bey' ve şart içermesi gibi durumlardan bahsedilmiştir.<sup>126</sup> Fakat safkateyn yasağının<sup>127</sup> çoğunlukla garar, cehalet, fasit şart, faiz ve haksız kazanç ihtiva etmesi sebebiyle olduğu belirtilmiştir.<sup>128</sup> Oysa yukarıda ele aldığımız üzere YİD sözleşmesinde bu unsurlar bulunmamaktadır. Her ne kadar birçok akdin

<sup>120</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "Cehâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/221.

<sup>121</sup> Mehmet Birsin, *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku* (İstanbul: Çıra Akademi, 2019), 203.

<sup>122</sup> Fatih Turay, *Finansal Açından İslâm Borçlar Hukuku* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 333.

<sup>123</sup> Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye", 750; Turabî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 840.

<sup>124</sup> Sabri, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 719; Osmanî, "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye", 754; Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 409.

<sup>125</sup> Ebû Serhân, "Akdu'l-bût (B.O.T.)", 409.

<sup>126</sup> Buhayt, "Tatbiku Akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 500-501.

<sup>127</sup> Safkateyn ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mahmut Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019); Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-İmranî, *El-Ukudu'l-maliyyeti'l-murekkebe* (Riyad: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2010); Ahmet İnanır, "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkep) Mâlî Sözleşmeler", *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2017), 7-39; Ahmet İnanır, "Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkep, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2017), 25-50.

<sup>128</sup> Samar, *İslamî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 153-189.



## 1196 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

birleştiği mürekkebe bir akit olsa da iki veya daha fazla akit barındırmasına rağmen caiz görülen kefalet, rehin gibi işlemler sebebiyle safkateyn yasağının bu şekilde birçok akdin birleştiği bütün durumları kapsamadığı görülmektedir.<sup>129</sup> Ayrıca sözleşmelerde helali haram yapmayan, haramı helal yapmayan şartların geçerli olacağı belirtilmiştir.<sup>130</sup>

### Sonuç

Bu çalışma sonucunda aşağıda belirttiğimiz sonuçlara ulaşılmıştır:

1. YİD modeli, modern dönemde büyük çaplı projelerin hayata geçirilmesinde önemli bir finans tekniğidir. Devletlerin bütçe dışı kaynaklardan kamu-özel teşebbüs iş birliği ile gerçekleştirilmeyi düşündükleri yöntemlerden en çok başvurdukları yöntem YİD modelidir.

2. YİD modeli incelendiğinde barındırdığı bazı olumsuzluklara rağmen olumlu taraflarının daha çok olduğu görülmektedir.

3. Araştırmacılardan bir kısmı YİD sözleşmesini yeni bir sözleşme kabul ederken bir kısmı icare, cuâle, harap vakıfların tamiri ile ilgili işlemler, iktâ, şirket akdi, istisna akdi gibi klasik akitlere benzetmişlerdir. Bir kısmı ise bu modeli, akitlerden birkaçının birlikte kullanıldığı karma akit olarak görmüşlerdir. Çalışma sonucunda, YİD modelinin ana sözleşmesinin istisna akdi esaslı olmasına rağmen model bütün olarak düşünüldüğünde birkaç akdi bünyesinde barındıran karma akit olduğu kanaatine varılmıştır.

4. Araştırma sonucunda ulaşabildiğimiz kaynaklardan hiçbirinde modelin caiz olmadığı ile ilgili bir bilgiye rastlayamadık. Bunun sebebinin akdin özü itibarıyla sorunsuz bir akit olduğu kanaatindeyiz. Akdin özünde bir yapı inşası söz konusudur ki bu yapı haram bir yapı değilse sözleşmede sıkıntı bulunmayacaktır. Fakat YİD modelinin özü ile ilgili sıkıntı olmamasına rağmen uygulama aşamalarında sıkıntılara dikkat çekilmiş ve bunların giderilmesi konusu üzerinde durulmuştur.

5. YİD modelinin işlem süreçlerinde İslamî ilkelerin gözetilmesi gerekmektedir. Şöyle ki YİD modelinin en önemli aşaması finansman temin yöntemidir. İşte burada özellikle faizsiz finans yönteminin tercih edilmesi gerekir. YİD modelinin istisna akdi çerçevesinde işlendiği varsayılırsa bu durumda katılım bankalarının istisna akdinde taraf olması ve istisna akdi çerçevesinde projenin desteklenmesi sağlanabilir. Bu durumda projeyi yüklenen firma katılım bankasıyla istisna/eser sözleşmesi yaparak işlemi istisna/alt istisna şeklinde yapabileceği gibi, istisna sertifikaları (istisna sukukü) çıkararak da finansman temini sağlanabilir.

6. YİD sözleşmesi daha geniş çalışmalara konu edilmelidir. Çalışmada ana sözleşme ele alınmış ve makale boyutunu aşmayacak seviyede sunulmuştur. Daha geniş çaplı tez veya kitap çalışmaları ile model bütün yönleriyle incelenmelidir. Ayrıca İslamî finans alanındaki çalışmalarda YİD modelinin faizsiz finans metotları ile ilgili de çalışmalar yapılmalı, bu denli büyük finans ihtiyacı hisseden projelerde murabaha, sukuk, müşareke vb. finans temin yöntemleri YİD modeli için önerilecek şekilde işlenmelidir.

<sup>129</sup> Samar, *İslami Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*, 70, 90.

<sup>130</sup> Buhayt, "Tatbiku Akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde", 500-501.

**Kaynakça**

- Acar, Mehmet Cemil. *Havaalanı Terminal Binalarında Yap-İşlet-Devret Modeli*. Ankara: Sivil Havacılık Genel Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Ahmed Muhyiddin Ahmed. "Tatbiku nizâmi'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 511-554.
- Ali Haydar Efendi, Hocaeminefendizade, *Dürrü'l-hükkam şerhu Mecelleti'l-ahkam*. çev. Raşit Gündoğdu, Osman Erdem. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.
- Aşkar, Muhammed Süleyman. *Be'ü'l-murabaha kema tecrihi'l-bünuki'l-İslamiyye akdû's-selem ve akd'i'l-İstisnâ' ve imkaniyyeti istifadeti'l-bünuki'l-İslamiyye minhuma*. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "İcâre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/379-388. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Bardakoğlu, Ali. "İstihsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/339-347. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Berki, Ali Hikmet. *Açıklamalı Mecelle*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 3. Basım, 1982.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü's-sağîr, thk. Abdülmu'ti Emin Kal'aci*. Mansure: Daru'l-Vefa, 1989.
- Birsin, Mehmet. *İslâm Eşya ve Borçlar Hukuku*. İstanbul: Çıra Akademi, 2019.
- Boşnak, Ahmed. "Tevzîfi'l-'akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'n-nakl (B.O.T.) fi inşâi ve idâreti'l-merâfiki'l-'amme". *Mecelletü Külliyyet'il-Şeri'ati ve'l-Kanûn el-Câmiâtü'l-Esmeriyye el-İslâmiyye* 0/1 (2018), 311-374.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dârü's-Selâm, 1999.
- Buhayt, Ahmed Muhammed Ahmed. "Tatbiku akd'i'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde (B.O.T.) fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 439-509.
- Çalışkan, İbrahim. "İstisnâ' Akdinin Mahiyeti Ve Unsurları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 349-365.
- Çeker, Orhan. *Fıkıh Dersleri I*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2011.
- Çeker, Orhan. "Kredi Kaynaklarıyla İlgili Mülâhazalarım". *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı*. 257-260. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekutnî, thk. Şuayb Arnaut*. Beyrut: Müessestü'r-Risale, 2004.
- Demirci, Mustafa. "İktâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/43-47. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Döndüren, Hamdi. "16. Yüzyıl Kültürümüzde Finansman ve İstihdam Politikası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 59-76.
- Dönmez, İbrahim Kafî. "Cehâlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ebû Ğudde, Abdussettâr. "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âde (B.O.T.) ve tatbîkuhu fi ta'mîri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-'amme". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 613-642.
- Ebû Serhân, Ahmed Şahda. "Akdu'l-bût (B.O.T.) hakikatuhu ve tekyifuhu'l-fikhiyye ve hukmuhu's-şer'î". *Dirâsât ul'umu's-şer'i'a ve'l-kânun* 46/3 (2019), 397-417.
- Ebû Süleyman, Abdulvehhâb İbrahîm. "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'âdeti'l-mülk B.O.T. Build Operate Transfer". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 643-702.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- Etçioğlu, Erkal. *Yap-İşlet-Devret Modeli ve Türkiye Uygulamasının Analizi*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1997.
- Hartoka, Olcay. *İmtiyazlı Yap-İşlet-Devret Projeleri ve Sukuk Finansman Yöntemi*. İstanbul: T.C. İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İktisat Tarihi Bilim Dalı, 2012.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dimaşkî. *Reddû'l-mühtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr: Şerh-i Tenvirî'l-ebzar*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavviz. Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme Cemmâfî Makdisî. *el-Muğnî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. thk. Abdullah Abbâdî. Kahire: Dârü's-Selâm, 1995.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed Kurtubî. *el-Beyân ve't-tahsil: ve's-şerhu ve't-tevcihu ve't-talîlu fi Mesaili'l-müstahrece*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.

## 1198 | Yunus Araz. İslam Hukuku Açısından Yap-İşlet-Devret (YİD) Modeli ...

- İmrânî, Abdullah. "Tadviru Ta'miri'l-vakf bi sıgati akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-iade (B.O.T.) dirase fikhıyye". *Mecelletu'l-ulumi's-şer'iyye* 31 (2014), 199-266.
- İmranî, Abdullah b. Muhammed b. Abdullah. *el-Ukudu'l-maliyyeti'l-murekkebe*. Riyad: Dâru Künûzi İşbi-liyâ, 2. Basım, 2010.
- İnanır, Ahmet. "İslâm Hukuk Düşüncesinde Bileşik (Mürekkap) Mâlî Sözleşmeler". *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies = Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finansı Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Mart 2017), 7-39.
- İnanır, Ahmet. "Sukukun Sözleşme Yapısı (Mürekkap, Karma ve Kendine Özgü Olup Olmaması Bakımından)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (Aralık 2017), 25-50.
- İpşirli, Mehmet. "Hikr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/525-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kal'acı, Muhammed Ravvâs. *Fıkıh Luğatı*. çev. Ayhan Ak. İstanbul: Ocak Yayınları, 2012.
- Karabulut, Muhammed. *Dünyada Ve Türkiye'de Yap-İşlet-Devret (Yid) Modelinin İncelenmesi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü İnşaat Mühendisliği Anabilim Dalı Tasarım Ve Yapım Yönetimi Bilim Dalı, 2017.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-serâi'*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Kaya, Ergün vd. *Havaalanlarında Yap İşlet Devret Uygulamaları: Antalya ve Atatürk Havalimanlarındaki Uygulamaların Değerlendirilmesi*. Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2005.
- Kaya, Süleyman. *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Mâverî, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *el-Hâvî'l-kebir hüve şerhu Muhtasari'l-Müzenf*. thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcud. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Muhammed Abduh Ömer. "Tatbiku nizâmî'l-binâi ve't-temlik B.O.T. fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-amme". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 757-800.
- Osmanî, Muhammed Takî. "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve nakli'l-mülkiyye mine'n-nâhiyeti's-şer'iyye". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 737-756.
- Özcan, Tahsin. "Günümüz Finans Kurumlarının İzlediği İki Yol ve Osmanlı Uygulamaları". *İslam Hukuku Açısından Tarihten Günümüze Kredi ve Finans Yöntemleri*. 295-298. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Polatkan, Vahit. *Yap İşlet Devret*. Ankara: Yaklaşım Yayınları, 1997.
- Reşûd, Halid b. Su'ûd. "Tatbiku akdi'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'ade (B.O.T.) fi ta'miri'l-merâfiki'l-amme ve'l-evkâf". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 555-612.
- Reşud, Halit b. Su'ûd. *el-Ukudu'l-mübtekire li't-temvîl ve'l-istismâr bi's-sukûki'l-İslâmiyye*. Riyad: Câmî-atü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 2013.
- Sabri, İkrime Said. "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'ade (B.O.T.) fi ta'miri'l-evkâf ve'l-merâfiki'l-amme". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 703-735.
- Samar, Mahmut. *İslâmî Finans Ürünlerinde Akitlerin Birleştirilmesi*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2019.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1979.
- Seyyid, Nahid Ali Hasan. "Hakikatu nizâmî'l-binâi ve't-teşğil nakli'l-mülkiyye B.O.T." *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 851-911.
- Şâfiî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. thk. Rifat Fevzi Abdülmuttalip. Mansure(Mısır): Dâru'l-Vefa, 2001.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaledin İbrâhim b. Ali b. Yusuf. *el-Mühezzeb fi fikhi'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Zekeriyâ Umeyrat. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Tepekaya, Muzaffer. "Değişen Dünya Konjonktüründe Türkiye'nin Sınır Aşan Suları". *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi = Journal of Turkish World Studies* 1/1 (1996), 149-184.
- Turabî, Murtaza. "Akdu'l-binâi ve't-teşğil ve'l-i'ade et-tekyifu'l-fikhî ve'l-hukmu's-şer'î". *Mecelletü Mecmai'l-fikhi'l-İslâmî* 19/4 (2013), 801-849.
- Turay, Fatih. *Finansal Açısından İslâm Borçlar Hukuku*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Yanpar, Atila. *İslâmî Finans İlkeleri, Araçlar ve Kurumlar*. İstanbul: Scala Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Yıldırım, Mustafa. *Mecelle'nin Külli Kaideleri*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 4. Basım, 2015.
- AAOIFI Faizsiz Finans Standartları, Çev. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, ts.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1199-1217

## İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

*Ṭawīl in Ibn Hazm's Understanding of Usūl*

### Rifat Yıldız

Dr. Öğretim Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islam Law  
Muş, Turkey  
[r.yildiz@alparslan.edu.tr](mailto:r.yildiz@alparslan.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-3126-7854](https://orcid.org/0000-0002-3126-7854)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi  
**Received / Geliş Tarihi:** 27 August / Ağustos 2020  
**Accepted / Kabul Tarihi:** 10 December / Aralık 2020  
**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020  
**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık  
**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1199-1217  
**Cite as / Atıf:** Yıldız, Rifat. "İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil [*Ṭawīl in Ibn Hazm's Understanding of Usūl*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1199-1217.  
<https://doi.org/10.18505/cuid.786517>  
**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>

### Ṭawīl in Ibn Hazm's Understanding of Usūl

**Abstract:** Understanding the nusus and the interpretation of their texts has been at the center of the activities of many schools and ulama in fiqh studies, and as a result, each school of usool has sought to find a method suitable for their own understanding in order to understand and interpret the nusus in a sahih way. For this purpose, fiqh schools have developed some unique methods. It can be said that the main differences among the hukms that fiqh schools rely on are generally due to these methodological differences. One of the efforts to understand and interpret through the linguistic structures and patterns of the nusus is tawīl. For this reason, it is necessary to know conceptions of tawīl in order to accurately determine the hukm giving methods of fiqh schools. In this context, the thought of Zâhiri Ṭawīl, which is based on the zâhiri meaning of the words in the language and aims to solve the meaning pattern of the nusus within the framework of the rules of the language, is important. To this end, the tawīl understanding of Ibn Hazm (d. 543/1148), one of the leading ulama of Zâhiri thought, has an important position in the determination of their understanding of fiqh and usool. For this purpose, by searching the works of Ibn Hazm, how his understanding of tawīl, which he used as a method, is reflected in his fiqh thought, will be examined through his fiqhi inferences. The Qur'an used their language when addressing the societies. The Qur'an especially, on the one hand, has used the language they use to convey its messages to its interlocutors in a correct and understandable way, on the other hand, it has used a unique style without departing from the natural structure of the language in unseen matters due to the nature of religious language. Therefore, it is necessary to take into account the words of the texts in order to understand and interpret the language used. The word tawīl was used by the ilm circles in the first period to mean the same as the word tafsir and in naming the works written as the Qur'an tafsir, the word tawīl was preferred instead of tafsir. Mâturîdî, the writer of the first dirayah tafsir, which points to the distinction between tafsir and tawīl, defines the word tafsir as 'to express exactly what is the meaning and purpose of the Qur'an, which is the divine word' and states that tafsir can be done only by the the Şahâbah who knows Quran and Sunnah well. According to one of the many theses about the origin of language, it is God given. In other words, language has been taught to man by a supreme power (Allah). Ibn Hazm also defends this view. According to Ibn Hazm, the basic elements / elements of the language were taught by Allah to Adam (a.s), and then people developed this language in proportion to their needs. Therefore, the indications of the words depend on the declarations of God and linguistic experience. As a matter of fact, Allah has attributed new meanings to words such as salat, allegiance, hajj and similar words used for other meanings in the custom of language, and the new meanings attributed to them are accepted as the truth for the meanings of these words. Usûlists who adopted the method of fuqaha in usool, in the methods of istinbat of hukm out of sharii dalils, have generally made the taqseem of the words in terms of the meaning they were given to as âm, khâs, mushtarak and muavval while their taqseem in terms of the words' being used or not in the sense they were given was haqiqat, majaz, sarîh and kinayah. Compared to other schools, the issue of tawīl has a different meaning according to the Zâhiri usûlists and faqih who base on the zâhiri khitab. Since the zâhir of the nusus is primary and essential, there should be a certain usool, principle and rule to give up the zâhir of the nusus and to switch to another possible meaning. Ibn Hazm states that there are different opinions among the usûlists about whether the imperative form is indicant of hukm. He also says that according to some Hanafi, Malikî and Shafii usûlists, as long as there is no evidence showing that it is wujub, tahrîm, nedb, ibahâ and karahah, then the imperative form cannot be views as indicating a hukm.

**Keywords:** Islamic Law, Usūl, Hukm, Ṭawīl, Word.

### İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

**Öz:** Nassların anlaşılması ve metinlerinin yorumlanması fıkıh çalışmalarında birçok ekolün ve âlimin faaliyetlerinin merkez noktası olmuş, bunun sonucunda her bir usul ekolü nassları sahih bir biçimde anlamak ve yorumlamak amacıyla kendi usul anlayışlarına uygun bir yöntem bulma arayışına girmişlerdir. Bu amaçla fıkıh ekolleri kendilerine has bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Fıkıh ekollerinin istinbât ettikleri hükümler arasındaki temel farklılıkların genelde bu metod farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Nassları dilsel yapı ve örgüsü üzerinden anlama ve yorumlama çabalarının biri de te'vildir. Bu nedenle fikhî ekollerin hüküm elde etme yöntemlerini doğru olarak tespit edebilmek için te'vil anlayışlarının da bilinmesi gereklidir. Bu bağlamda lafzın dildeki zâhiri anlamını esas alan ve nassların manâ örüntüsünü dilin kuralları çerçevesinde halletmeyi hedefleyen Zâhirî te'vil düşüncesi önem arz etmektedir. Bu amaçla Zâhirî düşüncenin önde gelen âlimlerinden İbn Hazm'ın (öl. 543/1148) te'vil anlayışı bu düşüncenin fıkıh ve usul anlayışlarının tespitinde önemli bir konumdadır. Bu çalışmada İbn Hazm'ın eserleri incelenerek te'vil anlayış ve yönteminin fıkıh/fürûa nasıl yansıdığı, fikhî çıkarımları üzerinden incelenmeye çalışılacaktır. Söz ve yazıya dökülen her dilsel ifadenin bir gayesi vardır. Kur'an muhatap aldığı toplumlara seslenirken bizzat kullandıkları dili kullanmıştır. Kur'an özellikle bir yandan muhataplarına mesajlarını doğru ve anlaşılır bir şekilde iletmek için onların kullandıkları dili kullanırken diğer yandan dinî dilin doğası gereği gaybî konularda da dilin doğal yapısından uzaklaşmadan kendine has bir üslup kullanmıştır. Bu nedenle kullanılan dili anlamak ve yorumlamak için metinlerin lafızlarını dikkate almak gerekir. Te'vil lafzı "dönüp gelmek, dönüp varmak manasına gelen" 'evl' kökünden türemiş olup sözlükte 'döndürmek, bir şeyi hedeflenen son noktaya ulaştırmak, sözü gereği gibi inceleyip son kertede nakledilebileceği anlama yormak' anlamına gelmektedir. Te'vil lafzı ilk dönem ilim çevrelerinde tefsir kelimesiyle aynı anlamı ifade edecek şekilde kullanılmış ve Kur'an tefsiri olarak kaleme alınan eserler adlandırılırken tefsir yerine te'vil sözcüğü tercih edilmiştir. Tefsirle te'vil arasındaki ayrımı işaret eden ilk dirayet tefsirinin yazarı Mâturîdî, tefsir kelimesini 'ilahî kelam olan Kur'an'ın mana ve maksadının ne olduğunun kesin bir çimde ifade etme' diye açıklarken, tefsir işlemini sadece Kur'an ve Sünnet'i bilen sahâbelerin yapabileceğini söyler. Te'vil işleminde yapılan te'villerin geçerli olup olmadığı hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı olsa da te'vil özü itibarıyla caizdir. Gerek Hz Peygamber zamanında gerekse onun vefatı sonrası bu konuda sahabe tarafından yapılmış birçok te'vil örneği bulunmaktadır. Dilin menşei konusuyla ilgili birçok tezden birine göre dilin kökeni tevkîfidir. Başka bir ifadeyle dil insana yüce bir güç tarafından (Allah) öğretilmiştir. İbn Hazm da bu görüşü savunur. İbn Hazm'a göre dilin temel öğeleri/unsurları Allah tarafından Âdem'e (a.s) öğretilmiş sonrasında ise insanlar bu dili ihtiyaçları nispetinde geliştirmişlerdir. Dolayısıyla lafızların delaletleri Allah'ın bildirimleri ve dilsel tecrübeye bağlıdır. Nitekim Allah, dilin örfünde başka manâlar için kullanılan salât, savm, hac ve benzeri lafızlara yeni anlamlar yüklemiş ve yüklenen yeni anlamlar bu kelimelerin manâları için hakikat kabul edilmiştir. Usûlde fukaha yöntemini benimseyen usûlcüler, şer'î delillerden hüküm istinbât yöntemlerinde lafızların taksimini genel olarak lafızları vaz' olundukları anlam açısından âm, hâs, müşterek ve müevvel; vaz' olundukları anlamda kullanılıp kullanılmaması yönünden de hakikat, mecaz, sarfî ve kinâye diye şekline yapmışlardır. Hitabın zâhirini esas alan Zâhirî usûlcü ve fakihler açısından tevîl meselesi diğer ekollere göre farklı bir anlam ifade etmektedir. Nassların zâhiri öncelikli ve esas olduğuna göre, nassların zâhirinden vazgeçip muhtemel başka bir manâya geçebilmenin belli bir usûl, ilke ve kuralının olması gerekir. İbn Hazm, emir sığasının hükme delâleti hakkında usûlcüler arasında farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmektedir. İbn Hazm, bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî usûlcülere göre emrin hükümlere delâleti hakkında; vücûb, tahrim, nedb, ibahâ ve kerahet olduğuna dair bir delil bulunmadığı sürece tevakkuf edileceği ve herhangi bir hükme hamledilemeyeceğini belirtir. İbn Hazm, âm lafzın delâleti hususunda usûlcülerin ihtilaf ettiklerini; bazı usûlcülere göre âm, ihtiva ettiği tüm manâlarına hamledileceği; bazı usûlcülere göre ise âm lafız herhangi bir delille tespit edilemediği sürece ne âm ne de hâs

## 1202 | Rifat Yıldız, İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

manâsına yorumlanacağı sadece tevakkuf edileceğini söylemektedir. İbn Hazm'ın usûl anlayışı iyice irdelendiğinde genelde lafızların zâhir anlamlarına itibar ettiği, Kur'an, Sünnet, icmâ ve akli deliller bulunmadıkça te'vile başvurmadığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Usûl, Hüküm, Te'vil, Lafız.

### Giriş

Söze ya da yazıya dökülen her dilsel ifadenin, yapısı gereği bir gayesi bulunmaktadır. Dilsel ifadelerden esas maksat söylenen sözün; dilin sağlamış olduğu imkânlar, kullanmış olduğu tabirler ve ifadeler vasıtasıyla, muhatapları tarafından amaçlandığı gibi anlaşılmasıdır.<sup>1</sup> Kur'an ve Sünnet, muhatap aldığı toplumun dilini kullanırken ve onlara seslenirken, dille ilgili farklı kelime, tabir, dilsel kullanım veyahut değişik dil kuralları getirmemiş, bizzat Arapların kullandıkları dili kullanmıştır.<sup>2</sup> Doğal dil ve araçların kullanılmasına rağmen Kur'an ve Sünnet'in dinî ifadelerinin, onları diğer ifade ve söylemlerden farklı kılan bir takım özelliklere de sahip olmadıkları anlamına gelmemektedir. Özellikle Kur'an bir yandan muhataplarına mesajlarını doğru ve anlaşılır bir şekilde iletmek için onların kullandıkları dili kullanırken diğer yandan dinî dilin doğası gereği gaybî konularda dilin doğal yapısından uzaklaşmadan kendine has bir üslup kullanmaktadır. Dolayısıyla Kur'an ve Sünnet'in Allah ya da gayb âlemiyle ilgili kullandığı dil ile yaşanan ve duyu organlarıyla algılanabilen alana dair kullandığı dilin ister istemez iç içe geçmiş bir biçimde bulunması, kullanılan dilin dinamik, canlı ve kendine has farklı bir üslûbunun oluşmasına yol açmıştır.

Taraflar arasındaki iletişimde kelime ve cümlelerin bilinen düz manaları; iletilmek istenen mesajları ulaştırmada, duyu ve fikirleri izah etmede kifayetsiz kaldığında, dilin imkânları ölçüsünde lafızların asıl anlam kalıplarının aşılması maksadıyla başvurulan bir takım anlatım biçimleri bulunmaktadır. Bu anlatım şekillerinden biri olan mecaza dayalı anlatım türünde bir lafzın manâsı, benzerlik ya da ilintileri göz önünde bulundurularak, bir başka manâya ya da bir cümlenin anlamı başka bir anlama nakledilir.<sup>3</sup> Asıl manâdan farklı bir manâya geçiş sırasında dilin kendine has yapısı gereği benzerlik gibi özellikler vasıtasıyla yeni manâlar türetilerek mecaz işlemi meydana getirilmektedir. Gerçekleştirilen bu yöntem ile kelime veya tabirlerin temel manâları dışarıda bırakılarak asıl anlamla ilintili yeni bir manâya geçiş yapılmaktadır. Örneğin Türkçede *Ramazân beni bayılttı*. cümlesinde bayılmak, "Nehir aktı." ifadesinde ise akmak filleri, anlam kurallarına aykırı bir şekilde bu fillerin isnat edilmemesi icap eden öznelere isnat edilmesi suretiyle dilsel kaidelerin dışına çıkmıştır. Bunun benzer örnekleri Arapça ve Kur'an'ı Kerim'de<sup>4</sup> çokça bulunmaktadır. Böylece bu üslup sayesinde daha iyi ve zengin bir anlatım imkânı elde edilmektedir.

Hız Peygamber döneminden itibaren Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması, İslamî bir yaşamın temeli kabul edilmiş ve bu anlayış günümüze kadar da süregelmiştir. İlahî iradenin bir ifadesi olan Kur'an ve onun beyanı olan Sünnet'in gereği gibi anlaşılıp yaşama geçirilmesi Müslümanların temel hedefi kabul edilmiştir. Bu nedenle öncelikle yapılması gereken Kur'an ve Sünnet'in mesajlarının ve içeriğinin ilahî iradeye uygun ve doğru anlaşılmasıdır. Bunun yapılabilmesi için de ilahî iradenin iletildiği metinlerin, kendisiyle ifade edildiği dilin iyi bilinmesi gerekir. Bu durumda dil bir araç ve yöntem olsa da maksada ulaşmak için başvurulması gereken önemli ve stratejik bir unsur konumuna gelmektedir. Bu amacı gerçekleştirmek için önemli bir konumda bulunan dilin sadece ifade yönü değil, aynı zamanda dilin ifade edildiği ve onunla anlam kazandığı bağlam da en az dil kadar önem arz etmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Sa'ddin Mes'ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Muhtaşaru'l-me'âni* (Karaçi: Mektebetu'l-Medine, 1437/2016), 75, 432.

<sup>2</sup> Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Muhammed Şâkir, 44.

<sup>3</sup> Teftâzânî, *Muhtaşar*, 85-98.

<sup>4</sup> Örneğin bk. el-Bakara 2/16; el-Câsiye 45/24.

<sup>5</sup> Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkah Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 55-56.

Nasların anlaşılmasında ve yorumlanmasında, yalnızca metinde yer alan lafızların ilk akla gelen sözlük anlamını göz önünde bulundurarak yapılan açıklamalara “lâfzî yorum” denmektedir. Belirtilen yorum şeklinde, öncelikli olarak kelimelerin sözlük ve ıstılahî manâlarıyla, dil bilgisi kaideleri açısından yapısı tetkik edilir ve duruma bağlı olarak lafzın anlamı tespit edilir. Literal anlayışa sahip kimseler, kanun koyucunun öncelikle muradını lafızlarla ifade ettiğini ve “lafızsız bir manâ, manâsız bir lafız bulunmadığı” ön kabulünden hareket ederek metnin, anlama işi için zorunlu bir hareket noktası olduğunu ileri sürerler. Ayrıca usûl âlimlerinin “Allah’ın bir sözü hiçbir şey kastetmeden veya zâhîrinin aksine delâlet eden farklı bir anlamı kastetmesinin olanaksız olduğu”<sup>6</sup> biçimindeki telakkileri, bahsi geçen anlayışı teyit eder mahiyettedir.

Hemen hemen usûl çalışmalarının tümünde, te’vil kavramı ya dolaylı veyahut doğrudan ele alınmış ya da önemine binaen ayrı bir başlık altında incelenmiştir. Bu bağlamda genel olarak bazı usul eserlerinde “el-Müevvel”, “ez-Zâhir ve Te’viluhû”, “Bâbü’t-Te’vilât”, “et-Te’vil”, “Kitâbu’t-Te’vil” ve “ez-Zâhir el-Müevvel” başlığı altında te’vilin tanımı, kapsamı, çeşitleri ve şartları ele alınmıştır. Günümüz usûl âlimleri, çalışmalarında, te’vil kavramını daha sistemli bir şekilde ele alarak incelemişlerdir. Örneğin Abdülkerîm Zeydân’ın (öl. 2014), el-Vecîz fî Uşûli’l-Fıkh’ında, Abdulvehhâb Hallâf’ın (öl. 1956), İlmu Uşûli’l-Fıkh’ında, Zekiyüddîn Şabân’ın, Uşûlu’l-Fıkhî’l-İslâmî’sinde, M. Edîb Sâlih’in, Tefsîru’n-Nuşûş adlı eserinde te’vilin tanımı, kapsamı, çeşitleri ve şartlarıyla ilgili açıklama yapıldıktan sonra beşerî yasalarda da yer bulan te’vil örnekleri de aktarılarak te’vil anlayışının günümüz hukuk sistemlerinde de kullanılan akli bir yorum/çıkarım metodu olduğu izah edilmeye çalışılmıştır.<sup>7</sup>

### 1. Lafız-Manâ İlişkisi

Allah, insanlara mesajını iletmek için iletişim aracı olan dil unsurunu kullanmıştır. Allah’ın iradesinin yansıması olan Kitap ve Sünnet, yani dini metinler belirli bir dil vasıtasıyla insanlara iletilmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu metinleri gereği gibi anlamak ve yorumlayabilmek için öncelikli olarak bu metinlerin lafızlarının dikkate alınması gerekir. Her ne kadar öncelikli olarak bu metinlerden ve lafızlardan gaye onların manâsı olsa da bizi bu manâlara ulaştıracak esas şey lafızlardır. Dolayısıyla lafızlar olmayınca manâya götürülecek vasıtalar da olmayacaktır. Bu bağlamda arzulanan, doğru bir ictihad işleminde hem lafız ve şekil hem de gaye ve maksat önem arz etmektedir. Bu hususlardan birini önemseyip diğerini ihmal etmek sağlıklı bir sonuca ulaştırmayacaktır. Bu amaçla usûl-i fıkıh eserlerinde hem lafız ve dil unsurlarıyla alakalı konular hem de manâ ve maksada dair meseleler bir arada ele alınıp işlenmektedir. Bu amaçla ilahî murada ulaşmak ve gönderilen mesajı anlamak isteyenlerin, dil ve lafızların yol göstericiliğine tabi olmaktan başka bir yolları olmadığı görülmektedir. Konuyla ilgili İbnü’l-Arabî’nin (öl. 543/1148) söylediği gibi amaçlanan şey anlam olsa da amaca ulaştıran şey, lafız ve onun delâletidir.<sup>8</sup> Şâri’ ile aramızdaki iletişim bağı lafızlardır. Keşif, ilham ve vicdan bilgisi elde etme yönünden umumilik taşımaz ve herkese hitap etmez.<sup>9</sup> Tarihte yaşanmış olaylar ve esasen sözel özelliği bulunmayan insan davranışları dahi sözlü ve yazılı tabirlerle başka bir ifadeyle şifahi veya yazılı sözcükler/lafızlar vasıtasıyla sonraki nesillere nakledilmektedir. Bu sebepten Allah’ın kelâmının taşıyıcısı konumunda bulunan Arap dilinin bütün üslup inceliklerine sahip Kur’an’ı anlayıp izah etmek isteyeninin onun lafızlarının zâhiri

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Said b. Hazm, el-İhkâm fî uşûli’l-ahkâm, 1/42; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahşûl fî ‘ilmi uşûli’l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyâd el-’Alvânî (Beirut: Müessesetü’r-Risâle), 1/385-418.

<sup>7</sup> Abdülbaki Deniz, *Fıkıh Usûlünde Te’vil ve Fıkıh Uygulamaları* (Diyarbakır: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 54-55.

<sup>8</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. el-Arabî, *Kânûnu’t-Te’vil*, thk. Muhammed es-Süleymân (Beirut: Müesseset ‘Ulûmi’l-Kur’an, 1406/1986), 514.

<sup>9</sup> Sa’düddin Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, *Şerhu’l-’ağâdi’n-Nesefiyye* (Dâru’l-Beyrûtî, 1428/2007), 48-49.



## 1204 | Rifat Yıldız, İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

ifade biçimini göz ardı edip önemsememesi düşünülemez. Bu nedenle naslardan ilahi hükümleri elde etmek isteyen bir fakih, lafızları son derecede önemsemekle birlikte, sadece onlarla yetinmemelidir. Lafızların yol göstericiliğinde nasların ruh, maksat ve temel ilkelerine de nüfuz edip nasları tüm yönleriyle kavrama ve anlamaya çalışmalıdır. Aksi halde ifrat veya tefrite düşmüş olunacak, istenen sonuca ulaşılamayacaktır. Bu nedenle bazı usulcüler ictihad derecesine ulaşabilmenin iki şartı olduğunu söylemişlerdir. Bunlardan biri “makâsıd-ı şerfa'yı” bilmek, diğeri de hüküm istinbât ederken bunlara dayanmaktır.<sup>10</sup> Ayrıca hükümlerin maksat ve gayelerini göz önüne almayan ve bu hususa dikkat etmeyen kimseleri Cüveynî (öl. 478/1085) basiretsizlikle nitelemektedir.<sup>11</sup>

Dinin temel metinleri olan hadis ve ayetlerin anlaşılmasında zâhir anlamın esas oluşu İslâm âlimlerinin çoğunluğunun genel görüşüdür. Bu prensibin manâsı ve gayesi, şeriatın esasını oluşturan hadis ve ayetlerin zâhir manâlarını “anlamsızlaştıracak ve aşındıracak” bütün yorum şekillerinin önüne geçmektir. Dil bir iletişim ve anlaşma vasıtası olduğundan hadis ve ayet metinlerinin anlaşılmasında öncelikle zâhir anlam göz önünde bulundurulmalıdır. Nasları anlama ve kavrama sürecinde zâhir manânın dikkate alınması gerekli ve doğal görüldüğünden bu anlayışa uygun davranan ve bunu savunan kişiler için “zâhiri” tabiri kullanılmamıştır. Yorum işlemi gerektirecek bir durum oluşmadıkça lafzın zâhir anlamından vazgeçilemeyeceği kuralı fıkıh usûlü ve fıkıh ilimlerinin yanı sıra kelâm ilminde de özellikle dikkate alınmaktadır.<sup>12</sup> Temel olarak Zâhirîlik, re'yin fıkıh ilminde ne derece yer alabileceği hususunda ortaya çıkan ihtilafta re'ye olan muhalefetin ulaştığı en uç anlayışı temsil eder.

### 2. Te'vil

Te'vil lafzı, “dönüp gelmek, dönüp varmak” manâsına gelen “evl” kökünden türemiş olup sözlükte “döndürmek; bir şeyi hedeflenen son noktaya ulaştırmak, sözü gereği gibi inceleyip son kertede nakledilebileceği anlama yormak;” anlamına gelmektedir.<sup>13</sup> İstilahta ise “Kur'an ve Sünnet'te yer alan bir kelimeyi bir delil aracılığıyla asıl anlamından alıp taşıdığı muhtemel anlamlarından birine döndürmek” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>14</sup> Te'vil lafzı Kur'an'da on yedi farklı yerde geçmektedir.<sup>15</sup> Kur'an'da geçen te'vil lafzı manâ olarak gelecek bir zamanda gerçekleşeceği bildirilen bir olayın vakti gelince meydana gelmesi, bir sözün anlaşılması amacıyla tefsir edilmesi ve rüya tabiri anlamlarına gelmektedir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber'in sözlerinde de te'vil lafzının “tefsir” manâsına geldiğini ifade eden tabirler bulunmaktadır. Nitekim Hz. Peygamber, Allah'tan Abdullah b. Abbas'a (öl. 68/687-88) te'vili öğretmesi niyazında bulunurken Kur'an'ı açıklama ilmi olan tefsiri kastettiği anlaşılmaktadır.<sup>17</sup>

Te'vil lafzı, ilk dönem ilim çevrelerince tefsir kelimesiyle aynı anlamı ifade edecek biçimde kullanılmış ve Kur'an tefsiri olarak kaleme alınan eserler, adlandırılırken tefsir yerine

- <sup>10</sup> Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfâkât* (Dâru İbn 'Affân, 1417/1997), 5/41.
- <sup>11</sup> İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *el-Burhân*, thk. Abdül'azim ed-Dîb (Katar: 1399), 1/295, 2/913, 925, 961.
- <sup>12</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-akâid*; Hacı Yunus Apaydın, “Zâhiriye”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 44/93.
- <sup>13</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/27; Hacı Yunus Apaydın, “Te'vil”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 41/28,
- <sup>14</sup> Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*, “evl”, 39; Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr), “evl”, 11/32-40.
- <sup>15</sup> bk. Âl-i İmrân 3/7 [iki defa]; en-Nisâ 4/59; el-A'râf 7/53 [iki defa]; Yûnus 10/39; Yûsuf 12/6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; el-İsrâ 17/35; el-Kehf 18/78, 82).
- <sup>16</sup> Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 1/354, 4/181
- <sup>17</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Ebû Abdullah Abdusselam b. Muhammed b. Ömer 'Allûş (RiyadMektebetü'r-Rüşd, 1427/2006), “Vuğû” 10 (No. 143); Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru'l-Hadis, 11412/1991), “Fezâ'ilü's-şâhâbe”, 138.

te'vil sözcüğü tercih edilmiştir. Örneğin İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) "Te'vilü müşkili'l-Kur'ân'ı" ile Taberî'nin (öl. 310/923) "Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân" adlı eserleri bu manâda isimlendirilen eserlerdir. Tefsirle te'vil kavramları arasındaki ayrıma işaret eden ilk dirayet tefsirinin yazarı Mâtürîdî (öl. 333/944), tefsir kelimesini "ilâhî kelâm olan Kur'an'ın mâna ve maksadının ne olduğunu kesin biçimde ifade etme" diye ifade ederken, tefsir işleminin ancak Kur'an ayetlerinin iniş sebeplerine vakıf olan ve Sünnet'i bilen sahabe tarafından gerçekleştirilebileceğini söylemiştir. Ona göre te'vil kavramından maksadın da sözün muhtemel olan anlamlarına hamledilmesidir. Bu nedenle tefsir lafzının tek ihtimali, te'vilin ise çok ihtimali bir kavram olduğunu söylemek mümkündür.<sup>18</sup> Mâtürîdî'nin bu ifade ve tespitinin sonucu olarak sonradan gelen âlimler tarafından tefsir-te'vil kavramlarının anlamları arasında bir ayrıma gidilmiştir.

Günümüz tefsir âlimlerinden Elmalılı Muhammed Hamdi, te'vil kelimesinin iki tür işlevi bulunduğunu söylemektedir. Ona göre bu iki türden ilki "lafızlara manâ verme", ikincisi ise "lafızların anlamlarını meydana gelen olaylara tatbiki" biçiminde gerçekleşir. Hamdi Yazır, uzun süre Kur'an ilmiyle içli dışlı olan, onun ilmiyle fikrini yoğurup bu konuda belli bir mesafe kat edip derinlik elde eden kimsenin Kur'an'da özellikle müteşâbih ayetlerde, lafzın zâhir manâlarının dışında, sezebileceği başka anlamların da bulunabileceğine işaret etmiştir. Ona göre Kur'an'ın içerdiği bu çeşit kapalı lafızların muhtemel anlamlarına erişebilmek amacıyla/gayesiyle te'vil işlemine başvurmak gerekir.<sup>19</sup>

### 2.1. Fıkıh Usûlünde Te'vil

Dilin yapısındaki hususlardan dolayı ve dilsel unsurların nasların anlaşılmasında öncelikli konumu hasebiyle gerek Müttekellim'in yöntemiyle gerek fukaha metoduyla yazılmış olan eserlerde ve ayrıca zâhirî anlayışa sahip fakihlerin eserlerinde dilsel unsurların incelenmesi önemli bir yer tutmaktadır.

Yapılan tanımlarda da görüldüğü gibi te'vil işleminin, mutlak olarak kabul edilebilir şer'î bir dayanağının olması gerekmektedir. Aslında te'vil faaliyeti, delile dayalı meydana gelen bir yöntemdir. Bu amaçla usûl çalışmalarında nasların ya da hükümlere meşruyet sağlayan delillerin te'vili ile aslında o delillerin muhtemel anlamlara nakli ifade edilir.<sup>20</sup>

Te'vilin tanımında yapılan açıklamalarda ifade edildiği gibi iki veyahut ikiden çok manâya muhtemel olup bu manâlardan birine vaz' ya da kullanım yoluyla daha elverişli bulunan lafzın zâhirinin delâlet ettiği manâdan ancak bir delil veyahut karine vasıtasıyla vazgeçilebilir. Bir karine ya da destekleyici bir delilin bulunmasıyla zâhirin, kendisinden daha elverişli, muhtemel bir anlama nakledilmesi faaliyeti genelde te'vil, bunun sonucunda bir delil ya da karine vasıtasıyla zâhirden daha ağır basan anlama nakledilen lafız da müevvel olarak nitelendirilir. Konuyla ilgili açıklamalar göz önünde bulundurulduğunda fıkıh usûlünde te'vil kavramı, "bir delile dayanarak bir sözün, ilk akla gelen zâhir manâsının terk edilerek muhtemel olduğu başka bir manâya yorumlanması" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Te'vil, terim olarak en çok kabul gören tanımlarından birine göre "bir delil vasıtasıyla lafzın muhtemel olan mercûh manâsına hamledilmesidir."<sup>21</sup> Bu tanıma göre "te'vil amelîyesinde lafzın hemen akla gelen ilk, belirgin veyahut diğer manâlarına göre daha ağırlıklı (râcih) bir manâsı olmakta, fakat bu anlamdan bir delil vasıtasıyla vazgeçilerek lafzın akla ilk anda gelmeyen muhtemel veyahut daha öncelikli olmayan bir başka manâsı öne çıkarılmaktadır. İster zâhir anlamın terki isterse de âm lafzın tahsisi şeklinde meydana gelsin, gerçekleşen her te'vil işlemi bir açıdan sözün gerçek anlamından mecaza nakledilmesi faaliyetidir. İfade edilen tarife

<sup>18</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu/Muhammed Boynukalın (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1/3-4; 3/269-273

<sup>19</sup> Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Şura-Çelik), 2/276-277.

<sup>20</sup> Müzafferuddîn Ahmed b. Ali b. es-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, thk. S'ad b. Çarîr b. Mehdiyyi's-Sülemî (1405/1985), 1/296; Şâtîbî, *Muvâfakât*, 5/216.

<sup>21</sup> Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah ez-Zerkeşî, *Bahru'l-Muhtâf fi usûli'l-fıkıh*, 3/437.

## 2106 | Rifat Yıldız, İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

göre te'vil işlemi, sözün muhtemel manâlarından birine nakledilmesi olduğundan Gazzâlî (öl. 505/1111) ve bu konuda ona tabi olan Râzî'nin (öl. 606/1210) "bir delilin desteklemesi ile zâhirin delâlet ettiği manâya ağır basan ve zanna galip gelen ihtimal" şeklindeki<sup>22</sup> sırf ihtimalin kendisini te'vil kabul eden tarifleri Mütakellimîn usûlcülerin bazıları tarafından eksik görülmüştür.<sup>23</sup> Bâkîllânî'nin (öl. 403/1013) "Zâhir lafız te'vile açık olan lafızdır. Zâhir lafız hem gerçek manâsı hem de mecazî manâsı bulunan kelimedir. Bu tür lafızlar gerçek manâsı üzere anlaşılırsa zâhir, mecaz yönüne hamledilirse müevvel olur" tarzındaki görüşünü aktaran Cüveynî, bazen gerektiğinde lafzın yaygın mecazî anlamının terk edilip hakiki manâsına geçişin de te'vil olarak kabul edilebileceğini söyleyerek Bâkîllânî'yi eleştiriye tabi tutar. Cüveynî bu eleştirisine gerekçe olarak "dâbbe" kelimesinin "hareket eden canlı" olarak kabulü onun "at" manâsındaki yaygın olan mecazî manâsının terkiyle yapılmış bir te'vil işlemi olup şer'î lafızların manâlarının nakli de böyledir. Örneğin salât kelimesinin "namaz" manâsına gelen şer'î anlamının terk edilerek "dua" olan gerçek manâsına nakledilmesi de en zayıf te'vil çeşitlerinden biridir.<sup>24</sup>

Debûsi, tefsirle te'vil işlemlerinin farklı olduklarını belirttikten sonra nakil yoluyla yapılan açıklamaları tefsir, galib-i re'y ve icthaatla yapılan açıklamaları da te'vil olarak ifade etmektedir. Ona göre müevvel lafız hafi ve müşterek lafzın karşılığı olan lafızdır. Bu nedenle içerdiği anlamın nüans farklılığından dolayı kapalı olan lafzı re'y ile açıklamak te'vildir.<sup>25</sup>

### 2.2. Te'vilin Meşruiyeti

Te'vil işleminde meydana gelen te'villerin geçerli olup olmadığı hususunda usûlcüler arasında görüş ayrılığı olsa da te'vil özü itibarıyla caizdir. Nitekim gerek Hz. Peygamber döneminde gerekse onun vefatından sonra bu konuda sahabe tarafından yapılmış birçok te'vil örneği bulunmaktadır. Örneğin Beni Kurayza Yahudilerinin üzerine gönderilen bir grup sahabenin ikinci namazının kılınacağı zaman ve mekânla ilgili yaptıkları yorumlar bu hususa örnek gösterilebilir.<sup>26</sup> Hanefî usûlcüler te'vilin gerekli olduğunu ve te'vil sonucu ulaşılan müevvel lafzın hükmünü izah ederken; ulaşılan müevvel lafzın manâsında her ne kadar hata ve sehiv ihtimali olsa da buna göre amel etmenin gerekli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre müevvel lafzın te'ville ulaşılan hükmü, bir açıdan zâhir lafzın hükmü gibi olsa da zâhir lafzın bizâtihi ifade ettiği hüküm kesin ilim ifade ederken, müevvel ise âhâd haber gibi zannı galib ifade eder.<sup>27</sup> Hanefî usûlcülerden Debûsi, müevvel manâyı da âhâd haber ve kıyas yöntemi gibi kesin ilim ifade etmeyen lakin amelde bulunmak için yeterli bir delil olması ve uygulamada da pratiklik sağlaması nedeniyle te'vili "müevviz hüccet"<sup>28</sup> olarak görür. O, şayet muhtemel lafızlar için te'vile başvurulmazsa Müslümanların inkârcuların Kur'an'a yönelik eleştirilerinden kurtulamayacaklarını belirtir. Ayrıca sahabe ve selevin de te'vil ile uğraşmaları hasebiyle te'vil şer'î bir usûle dayanılarak yapıldığında meşrudur.<sup>29</sup>

<sup>22</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Muṣtaṣfa min 'ilmi'l-uṣûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine), 3/88; Zerkeşî, *Baḥru'l-Muḥîṭ*, 3/438.

<sup>23</sup> Zerkeşî, *Baḥru'l-muḥîṭ*, 3/438

<sup>24</sup> Cüveynî, *Burhân*, 1/176-177; Apaydın, "Te'vil", 2012) 41/28,

<sup>25</sup> Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer İsa ed-Debûsi, *Taḳvîmu'l-edille fî uṣûli'l-fîḫh*, thk. Halil Muhyiddin (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/2001), 95.

<sup>26</sup> İbn-i Ömer (r.a.) şöyle buyurur: "Hz. Peygamber (s.a.s) Ahzâb Günü: 'Herkes ikinci namazını Kurayza Oğulları yurdunda kılın!' buyurdular. Ashâb-ı kiramın bir kısmı, ikinci vaktine yoldayken girdi. Bunların bir kısmı: 'Oraya varıncaya kadar namaz kılmayız!' dediler. Bir kısmı da: 'Bilâkis namazımızı yolda kılarız. Zira Efendimiz (s.a.s) bizden bunu istemedi (vakit girse bile orada kılmamızı murad etmedi, yetişebilirsek orada kılmamızı emretti)' dediler. Bu durum Nebiyy-i Ekrem (s.a.s) Efendimiz'e arz edilince hiçbirinin yanlış yaptığını söylemediler." Buhârî, "Meğâzî", 30.

<sup>27</sup> Debûsi, *Taḳvîmu'l-edille*, 104; Serahsî, *Uṣûl*, 1/163.

<sup>28</sup> İhtimali bilgiyi gerektiren delillere "müevvize delil" denir. İhtimali bilgiyi gerektiren deliller (müevvize) gerektirdiği bilgiye "ilim" adının verilmesini mümkün kılan, ama aksini de imkansız kılmayan delillerdir. Bk. Debûsi, *Taḳvîmu'l-edille*, 18.

<sup>29</sup> Debûsi, *Taḳvîmu'l-Edille*, 169.

Cüveynî'ye göre te'vilin meşruyeti meselesi; Kitap, Sünnet, âhâd haber ve kıyasın zâhirine sadık kalmanın gerekli oluşuna yönelik selefin icmâna dayanır. Zira onlar nasların zahirlerine göre hareket ettikleri gibi te'vil işlemine zemin olabilecek zannî meselelerde te'vile başvurdukları da kesin bir şekilde nakledilmektedir. Selefin bu tutumuna bakarak ihtiyaç hasıl olduğunda usulüne riayet edilerek yapılan her türlü te'vil işleminin de doğru ve kabul edilebilir olabileceği söylenebilir. Zira bu durumda nasların zâhirine sadık kalmanın gerekli oluşunun bir manâsı kalmamaktadır.<sup>30</sup>

İbn Hazm, te'vilin meşruyeti ve te'vil için başvurulacak deliller hususunda dayanak olarak "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü'l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah'a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah'a ve peygambere götürün. Bu, elde edilecek sonuç bakımından hem hayırlıdır hem de en güzeldir."<sup>31</sup> âyetini zikreder. İbn Hazm'a göre te'vilin geçerli olabilmesi için lafzın te'vilini gerekli kılabacak açık bir kanıtın olması gerekir. Bunlar da Kitap, Sünnet, icmâ ve burhandır.<sup>32</sup> Ona göre bu delillerin dışında kıyas, delilü'l-hitâb veyahut sahabe kavliyle yapılan te'vil batıldır, bir delile dayanmamaktadır.<sup>33</sup> Ona göre anlam aktarımı iki yolla bilinebilir. Bunlardan biri şerî delildir; yani Kitap, Sünnet ve icmân bildirimidir. Diğer yol da dilsel unsurlardır. Bu da aklın, lafzın asıl anlamından başka bir anlama dil bilgisi kuralları vasıtasıyla nakledildiğine delâlet etmesidir.<sup>34</sup>

### 3. İbn Hazm'a Göre Tev'il

Dilin kökeni meselesi, İslam düşünce tarihinde tartışma konusu olmuş, konuyla ilgili birçok tez ileri sürülmüştür. Dilin menşei konusu, İslâmî ilimlerin önemli disiplinlerinden biri kabul edilen belâgat/beyân ve fıkıh usûlü eserlerinde de detaylı bir şekilde tartışılmıştır. Bu meselenin özellikle fıkıh usûlü ve belâgat ilimleri başta olmak üzere İslâmî literatürde ele alınıp tartışılmasının temel sebebi lafız-manâ ilişkisidir. Yapılan tartışmaların esas hedefi lafzın delâlet ettiği anlamın tespitidir. Bu nedenle ister yazılı ister sözlü bir edebiyata sahip olsun bütün medeniyetler için lafız-manâ ilişkisi önem arz etmektedir. Dolayısıyla her medeniyette olduğu gibi İslam medeniyetinde de lafız-manâ ilişkisiyle alakalı ve bu meselenin anlaşılmasına yönelik her husus detaylı bir şekilde ele alınıp değerlendirilmiştir. Bilindiği gibi İslam dini ve medeniyeti Kur'an merkezli bir yapı üzerine bina edildiğinden lafız-manâ ilişkisi daha da önem arz etmektedir. Bu amaçla hem Kur'an ve Sünnet hem de oluşan edebiyatın dilsel analiz ve tahlillerinde yapılan tartışmalar özellikle lafız-anlam olgusu üzerinden yapılmıştır.<sup>35</sup>

Dilin kökeni meselesinde Gazzâlî, konuyla ilgili birçok görüşü aktardıktan sonra bu görüşlerin hepsinin aklın doğru olma ihtimalinin bulunduğunu söylemektedir. Ayrıca birçok Mütetekellimîn usûlcü de bu görüşü savunmaktadır.<sup>36</sup> Dilin menşei konusuyla ilgili birçok tezden birine göre dilin kökeni tevkîfidir.<sup>37</sup> Başka bir ifadeyle dil insana yüce bir güç tarafından yani Allah tarafından öğretilmiştir. İbn Hazm da bu görüşü savunur. Ayrıca bu görüşünü gerek Kur'an gerekse akli delillerle izah etmeye çalışır.

İbn Hazm'a göre dilin temel öğeleri/unsurları Allah tarafından Âdem'e (a.s) öğretilmiş sonraki insanlar ise bu dili ihtiyaçları nispetinde geliştirmişlerdir. Dolayısıyla lafızların delâletleri ilkin Allah'ın insanlara öğretmesi ve sonrasında ise tecrübeyle oluşmuştur. Nitekim Allah, dilin örfünde başka manâlar için kullanılan salât, savm, hac ve benzeri lafızlara yeni

<sup>30</sup> Cüveynî, *Burhân*, 1/514-515.

<sup>31</sup> en-Nisâ, 4/59.

<sup>32</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/137-138.

<sup>33</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/139.

<sup>34</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/137.

<sup>35</sup> Sadrettin Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi* (Erzurum: Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 121.

<sup>36</sup> Gazzâlî, *Mustaşfa*, 3/8; Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 123.

<sup>37</sup> Diğer görüşler için bk. Gazzâlî, *Mustaşfa*, 3/7-11; İbn Hzm, *İhkâm*, 1/29-35; Buğda, *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*, 122-124.

## 1208 | Rifat Yıldız. İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

anlamlar yüklemiş ve yüklenen yeni anlamlar bu kelimelerin manâları için hakikat kabul edilmiştir.<sup>38</sup> Nitekim İbn Hazm'ın dilin kökeni ve gelişimiyle ilgili bu anlayışı, dilsel ifadelerle ilgili düşüncelerini de etkilemiştir. Bu düşüncesinin etkili olduğu meselelerden biri de lafızlardaki anlam kaymaları veyahut nakilleriyle ilgili olan te'vildir.

Hitabın zâhirini esas alan Zâhirî usûlcü ve fakihler açısından te'vil meselesi diğer ekollere göre farklı bir durum arz etmektedir. Nassların zâhiri öncelikli ve esas olduğuna göre, nassların zâhirini bırakıp muhtemel başka bir manâya geçebilmenin belirli bir kuralının ve ölçüsünün olması kaçınılmazdır. Bu nedenle İbn Hazm müstakil bir konu başlığı altında olmasa da lafızlar hususunu incelerken umum konusunda âm lafızların zâhirden vazgeçmeyi gerektiren hususları ve umumdan neye dayanarak vazgeçilebileceğini ele alıp değerlendirmiştir. Bu bağlamda İbn Hazm'a göre te'vil işlemi, "Lafzi sözlükte vaz' olunduğu ve zâhirinin gerektirdiği anlamdan başka bir anlama aktarmaktır. Şayet bu aktarım açık delillerle gerçekleşmiş ve nakledilen manâ kabul edilebilir özelliklere sahip ise yapılan te'vil doğru bir işlemdir. Fakat söz konusu faaliyet bu nitelikleri taşıyorsa geçersizdir, dikkate alınmaz ve bâtl olarak nitelendirilir."<sup>39</sup>

İbn Hazm'ın yaptığı tanımdan da anlaşıldığı gibi te'vilin mutlaka kabul edilebilir şer'î bir delille gerçekleşmiş olması gerekmektedir. Ona göre te'vil, esasında delile dayalı olarak yapılan bir işlemdir. Çünkü usûl eserlerinin hemen hepsinde nassların te'vili meselesinde, delillerin lafızlarının hakiki anlamlarından muhtemel manâlarına aktarımından bahsedilir.<sup>40</sup>

Açıklamalar dikkatlice incelendiğinde iki veya daha çok manâya muhtemel olup bu manâlardan birinde, kullanım veyahut vaz' yoluyla daha elverişli olan zâhirin delâlet ettiği manâdan bir delil veya karine yoluyla vazgeçilebilir. Zâhirin bir delil ya da karineden dolayı kendisinden daha uygun olan, muhtemel başka bir manâya nakledilmesi ameliyesi genel olarak tevil, delil ya da karine vasıtasıyla zâhirden daha elverişli muhtemel manâ da müevvel olarak adlandırılır.

İbn Hazm'a göre te'vilin geçerli olabilmesi için açık bir delilin olması gerekir. Bunlar da Kitap, Sünnet, icmâ ve burhandır. <sup>41</sup> İbn Hazm, bu konuları açıklarken tabii yolla yapılan anlam aktarımına "Birtakım insanlar onlara, "İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun" dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve "Allah bize yeter, O ne güzel vekildir!" diye cevap verdiler."<sup>42</sup> ayetinde geçen bazı lafızları örnek olarak verir. İbn Hazm'a göre akli çıkarımlara göre bu ayette haber veren insanlardan kastın, bazı insanların olduğu anlaşılmaktadır. Zira onlara insanların toplandığı haberini veren kişilerin toplanan ve kendileri için toplanılan insanlar dışında başka kimselerin olması gerekmektedir. Bu sonuca da ancak akıl yoluyla ulaşılır.<sup>43</sup> Anlam aktarımının kabul edilebilmesi için bir diğer delil olarak şer'î delillere yani ya Kitap ya Sünnet veya icmâa dayanılması gerekmektedir. İbn Hazm, bu konuya da "Babalarımızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin."<sup>44</sup> ayetinde geçen baba "اب" lafzını örnek olarak verir. Ona göre "اب" lafzı icmâa göre baba ve anne baba tarafından ne kadar uzasa da dedeler için kullanılmakta; Sünnet'e göre hadiste geçtiği gibi sütbaba ve dedeler için de kullanılmakta; ayrıca baba lafzı ayetin nassıyla amca için de kullanılmaktadır. Ona göre yukarıda zikredilen ayette geçen baba lafzı bunlar için geçerli olsa da miras hususunda geçen baba lafzının annenin babası için kullanılması ve o manâya nakledilmesi doğru değildir.<sup>45</sup>

Yukarıda yapılan açıklamalar da göz önünde bulundurulduğunda fıkıh ilminde te'vil, "bir lafzın ve sözün bir delil ve karineden hareketle zâhir manâsının terk edilerek muhtemel

<sup>38</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/48, 3/4-5.

<sup>39</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>40</sup> İbn'ü-Sâ'âtî, *Bedi'ü'n-nizâm*, 1/296; Şâtîbî, *Muvâfaqât*, 5/216.

<sup>41</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/137-138.

<sup>42</sup> Âl-i İmrân, 3/173.

<sup>43</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/137.

<sup>44</sup> en-Nisâ, 5/22.

<sup>45</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/137-138.

olduğu başka bir anlama yorumlanması, kapalı lafızların izah edilmesi” anlamında kullanılmaktadır.

### 3.1. İbn Hazm'a Göre Te'vile Elverişli Lafızlar

Nasslardan hüküm elde etme işinde kelimelerin manâya delâleti ve lafızlardan manâlar üretme faaliyeti<sup>46</sup> fıkıh usûlü ilminin en önemli meselelerinden biri olup bu nedenle mesele te'vil işlemiyle yakından alakalıdır. Bu amaçla birçok farklı metot geliştiren usûlcülerin çoğunluğunu oluşturan Mütেকellimîn usûlcüler lafızları, temelde mantûk (sarîh) ve mefhûm (gayri sarîh) şeklinde iki grupta ele almışlar, ikinci grupta yer alan lafızları da “muvâfaka” ve “muhâlefe” diye iki alt konu başlığında incelemişlerdir.<sup>47</sup> Usûlde fukahaya yön temini benimseyen usûlcüler ise şer'î delillerden hüküm istinbât yöntemlerinde lafızların taksimini genel olarak lafızları vaz' olundukları anlam açısından âm, hâs, müşterek ve müevvel; vaz' olundukları anlamda kullanılıp kullanılmaması yönünden de hakikat, mecaz, sarîh ve kinâye diye taksim etmişlerdir. Lafzın kullanıldığı anlama delâletinin açıklık ve kapalılık durumuna göre de lafızları ikiye ayırmışlardır. Lafızları ayrıca açıklık durumlarına göre zâhir, nas, müfesser ve muhkem; kapalılık durumlarına göre de hafî, müşkil, mücmel ve müteşâbih, şeklinde dört başlık altında değerlendirmişlerdir.<sup>48</sup> Zâhirî anlayışa sahip İbn Hazm da lafızları incelerken âm, hâs, cem', istisna, kinâye, zamir, işaret ve teşbih konularını ele alır ve lafızla ilgili değerlendirmelerini bu konular üzerinden yapar.<sup>49</sup> İbn Hazm'a göre lafızlar, kullanıldıkları manâya delâletlerinin açıklık ve kapalılık derecelerine göre nass, müfesser ve mücmel olarak üçe ayrılırlar.<sup>50</sup> Ona göre nasla zâhir lafızlar aynı şeyi ifade ederler ve manâya delâletleri bakımından aralarında bir fark bulunmamaktadır.<sup>51</sup> Bu nedenle ona göre lafızların zâhir manâlarından yan anlamlarına nakli genel olarak dört şekilde gerçekleşmektedir. Bu nakiller lafızların hakiki manâlarından mecaz anlamına, âm anlamından hâs anlamına – aynı şekilde hâstan âm manâsına – zikredilen lafızda lafzın nazfîne, hüküm bildiren lafızdan nesheden lafza olabilmektedir.<sup>52</sup>

Mütেকellimîn usûlcülerin istilâhında nassın başka bir manâya muhtemel olmaması ve mücmel lafzın anlamının da sadece beyan ile izaha kavuşması sebebiyle te'vil, sadece zâhir lafızlar için söz konusu olmaktadır.<sup>53</sup> Daha önceki bazı usûlcülerin eserlerinde te'vile ilişkin atıflar yer alsa da tevil konusunun Mütেকellimîn usûlcüler tarafından bir konu olarak ilk kez ele alınışı tespit edilebildiği kadarıyla Cüveynî tarafından olmuştur. Nitekim Cüveynî'yle aynı dönemde yaşamış olan Sem'ânî'nin “haberlerin te'vili meselesinde mevcut usûl konularına farklı bir konu daha ekleyip, bu konuyu da 'Babu't-Tevil' diye adlandırdığına rastladığım müteahhirinden arkadaşlarımızdan biri” tabiri bunu teyit eder niteliktedir. Bunun yanı sıra genel olarak fıkıh usûlünde te'vil meselesinin Cüveynî'den daha önce her ne kadar müstakil bir başlık altında olmasa da Hanefi usûlcülerden Debûsî tarafından ele alındığı da ifade edilebilir.<sup>54</sup> Ayrıca hitabın zâhirini esas olarak kabul eden Zâhirîler açısından te'vil meselesi öncelikli bir

<sup>46</sup> Nasları “anlama” faaliyeti, klasik terminolojide “fıkıh, beyân, bürhân, irfân, ilim, marifet, tefsir, ictihad, re'y ve te'vil” gibi kavramlarla ifade edilmektedir. Bk. Hadi Sağlam, “İslâm Hukuk Metodolojisiindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme” *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42, (Güz 2012) 424.

<sup>47</sup> Ebu İshak İbrahim b. Ali eş-Şirâzî, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkıh*, thk. Muhyiddin Dîb Mutû (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 104-108; Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, 208.

<sup>48</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/126-127, 163.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/127, 4/2-38.

<sup>50</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>51</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/128-129.

<sup>53</sup> Zerkeşî, *Bahru'l-Muhtâ*, 3/436.

<sup>54</sup> Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar es-Sem'ânî, *Kavati'u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/414; Davut İltâş, *Fıkıh Usûlünde Mütেকellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 247.

## 1210 | Rifat Yıldız. İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

konuma sahiptir. Onlara göre hitabın zâhiri esas olduğundan zâhir anlamın dışına çıkılabilmesi için kabul görmüş belli bir kuralın ve ölçünün bulunması gerekir. Bu nedenle İbn Hazm, farklı bir başlık altında olmasa da lafızların umumu konusunda zâhir manâyı terk etmeyi gerektiren hususları ve zâhirden nasıl vazgeçileceğini ele alıp değerlendirmiştir. İbn Hazm'a göre bu bağlamda te'vil, lafzı sözlükte vaz' olduğu ve zâhirinin gerektirdiği anlamdan bir delil veyahut burhan vasıtasıyla başka bir anlama aktarmaktır. Eğer bu aktarım işlemi delil ve burhan ile yapılmış ve nakledilen manâ kabul edilebilecek özelliklerde ise gerçekleştirilen te'vil işlemi doğrudur. Şayet söz konusu te'vil işlemi bu vasıflara sahip değilse işlem dikkate alınmaz ve geçersiz olarak nitelendirilir.<sup>55</sup> Ona göre bir alakadan dolayı bir lafız bir manâdan başka manâyâ nakledilmişse artık bu yeni manâ o lafız için zâhir sayılır.<sup>56</sup>

İbn Hazm'a göre lafızlar, kullanıldıkları manâyâ delâletlerinin açıklık ve kapalılık derecelerine göre nas, müfesser ve mücmel olarak üçe ayrılırlar.<sup>57</sup> Nassla zâhir lafızlar aynı şeyi ifade ederler ve manâyâ delletleri bakımından aralarında bir fark bulunmamaktadır.<sup>58</sup> Lafızların zâhir manâlarından yan anlamlarına nakli genel olarak dört şekilde gerçekleşmektedir.<sup>59</sup>

İbn Hazm, nasslarda yer alan emir ve nehiy lafızlarının zâhirine göre hareket etmenin gereğine vurgu yaparak emrin zâhirinin vücûb, nehyin de tahrîmi gerektirdiğini belirtir.<sup>60</sup> İbn Hazm'ın bu bağlamda lafzın zâhirinin bir delil veyahut burhan ile başka bir anlama aktarımını "te'vil" olarak kabul ettiği ve mensup olduğu mezhebin usûl düşüncesi gereği, delili bulunmayan te'vile karşı olduğu ancak kendisinin bazı durumlarda te'vilde bulunduğu anlaşılmaktadır.

### 3.2. İbn Hazm'a Göre Te'vilin Şartları

İbn Hazm, te'vil işleminin gerçekleşebilmesi için bir takım şartlar ileri sürdüğü daha önce ifade edilmişti. Ona göre te'vil için lafzın; sözlükte vaz' olduğu ve lafzın zâhirinin gerektirdiği anlamdan bir başka anlama nakli için Kur'an, Sünnet, icmâdan sabit bir delilin veyahut akli bir burhanın bulunması gerekir. Şayet zikredilen işlem bu nitelikleri taşıyorsa dikkate alınmaz ve geçersiz kabul edilir.<sup>61</sup> İbn Hazm'ın ileri sürdüğü şartlarda da görüldüğü gibi te'vilin gerçekleşebilmesi ve meşru olabilmesi için muhakkak geçerli şer'î veyahut akli bir delile dayanması gerekmektedir. Aslında usûlcülere göre te'vil, bir delil aracılığıyla delil üzerinde gerçekleşen bir işlemdir. Çünkü usûlcüler, nasların veyahut hükümlere meşruiyet sağlayan delillerin te'vili ile aslında sözü muhtemel manâlarına nakletmektedirler. Bu amaçla işlemin önemine binaen İbn Hazm, lafız-manâ ilişkisini iyi kavrayabilmek ve bu işlemi sağlıklı bir şekilde gerçekleştirebilmek için mantık ilmini bilmenin de ihtiyaç olduğunu söyler.<sup>62</sup>

### 4. İbn Hazm'ın Te'vil Anlayışının Yansımaları

Hitabın zâhirini esas alan Zâhirî usûlcü ve fakihler açısından tevil meselesi diğer ekollerine göre farklı bir anlam ifade etmektedir. Nassların zâhiri öncelikli ve esas olduğuna göre, nassların zâhirin bırakıp muhtemel başka bir manâyâ geçebilmenin belli bir usûl, ilke ve kuralının olması gerekir. Bu kapsamda İbn Hazm'a göre te'vil için geçerli naklî ve akli delillerin bulunması gerekir.<sup>63</sup>

İbn Hazm'a göre te'vil, esasında delile dayalı gerçekleşen bir işlemdir. Zira usûl eserlerinin hemen hemen tamamında nassların veyahut hükümlere dayanak oluşturan delillerin

<sup>55</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>56</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/28.

<sup>57</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>58</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>59</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/128-129.

<sup>60</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/2.

<sup>61</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

<sup>62</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/8.

<sup>63</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 1/42.

te'vil meselesinde, delillerin lafızlarının muhtemel manâlara aktarımından bahsedilir.<sup>64</sup> Bu nedenle te'vil iddiasında bulunurken bir delilin olması gerekir. Fakat İbn Hazm, bu delilleri Kitab, Sünnet, icmâ ve burhanla sınırlayarak diğer fıkıh ekollerine göre te'vilin alanını daraltmış ve bunun sonucu olarak da bazı meselelerde onlardan farklı sonuçlara varmıştır.

#### 4.1. Emir Sığasının Mutlak Olarak Vücûba Delâleti Zâhir; Ancak Nedb ve İbahâya Delâletinin ise Müevvel Oluşu

İbn Hazm, emir sığasının hükme delâleti hakkında usûlcüler arasında farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmektedir. İbn Hazm, bazı Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî usûlcülere göre emrin hükümlere delâleti; vücûb, tahrîm, nedb, ibahâ ve kerahate delâlet ettiğine dair bir delil bulunmadığı sürece delâleti hakkında tevakkuf edilir herhangi bir hüküm ileri sürülmez. Nitekim İbn Süreyc,<sup>65</sup> Bakıllânî, Gazzâlî ve benzeri Mutekellimîn usûlcüler emir sığasının delâleti hususunda tevakkuf edilmesi gerektiği ayrıca vücûb, tahrîm, nedb, ibahâ veyahut kerahate delâletinin ise ancak bir delille bilinebileceğini söylemektedirler. Mutekellimîn usûlcülerden Cüveynî,<sup>66</sup> fukaha ekolünden Debûsî,<sup>67</sup> Cessâs,<sup>68</sup> Sarahsî,<sup>69</sup> Pezdevî<sup>70</sup> gibi usûlcülere göre ise emir sığası, aksi bir delil bulunmadıkça vücûba delâlet eder. Ayrıca bir delil bulunmadıkça lafzın zâhir manâsına delâlet edeceği hususunda Hanefî usûlcülerle İbn Hazm'ın ortak bir görüşü paylaştıkları söylenebilir. Fakat lafızların te'vili hususunda kıyas, örf ve benzeri delilleri kabul etmeleri hasebiyle Hanefî usûlcüler İbn Hazm'dan ayrılmaktadırlar.

İbn Hazm, emreden kimse memur olandan istenilen şeyi yapmasını istemekte ve onu bunu yapmakla yükümlü tutmaktadır. Ona göre Allah, insanlar meramlarını, düşüncelerini açık bir şekilde ifade edebilsinler diye dili düzenlemiştir. Şayet kullanılan lafızlarla manâları arasında bir tutarlılık bulunmayacaksa insanların birbiriyle anlaşmaları mümkün olamayacaktır. İbn Hazm'a göre muhatabın senin söylediklerinden neyi kastettiğini lafızlardan anlamayacaksa ne şekilde hangi yolla senin muradını bilebilecektir. Dolayısıyla emir sığası dilin doğası gereği aksi bir delil bulunmadıkça mecaz anlamına değil hakiki manâsı olan vücûba yorumlanır. İbn Hazm'a göre Şia'nın bir kolu olan Batnîler bu konuda aşırıya kaçarak bazı naslarda geçen lafızları muhtemel olmayan anlamlara yorumuşlardır.<sup>71</sup>

Aksi bir delil bulunmadıkça mutlak emrin zâhiri gereği vücûb ifade ettiğini söyleyen İbn Hazm, bu anlayışının sonucu olarak naslarda varit olan bütün emir sığalarını vücûba yorumuştur. Nitekim ister iki kişi veya daha fazla kişiyle oluşturulsun, cemaatle kılınan namazlardan önce ezan okumanın ve kamet getirmenin farz olduğunu iddia etmektedir. Ona göre Minada ve Müzdelifede cem edilen namazlar dışında, ister kaza namazı olsun ister farz namazları olsun her bir cemaatle kılınan namaz için öncesinde ezan okunması ve kamet getirilmesi gereklidir. Şayet ezan okunmaz ve kamet getirilmezse o kılınan namazlar geçersiz olur.<sup>72</sup> Hâlbuki namazdan önce ezan okumak ve kamet getirmek Hanefî ve Şâfiî âlimlerin çoğunluğunun tercih ettiği görüşe göre sünnettir.<sup>73</sup>

<sup>64</sup> İbnü's-Sâ'âtî, *Bedi'u'n-nizâm*, 1/296; Şâtübî, *Muvâfaqât*, 5/216.

<sup>65</sup> Sarahsî, *Usûl*, 1/15.

<sup>66</sup> Cüveynî, *Burhân*, 1/245.

<sup>67</sup> Debûsî, *Taḳvîmu'l-edille*, 37-38.

<sup>68</sup> Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Füṣûl fi'l-uşûl*, thk. 'Uceyl Câsim en-Nemşî (Kuveyt: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1414/1994), 2/82.

<sup>69</sup> Sarahsî, *Usûl*, 1/15, 17.

<sup>70</sup> Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/169-173.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 3/39-40.

<sup>72</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*, thk. Abdulğaffar Süleyman el-Bendârî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye), 2/163-166.

<sup>73</sup> Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mübtedî* (Karaçi, İdâretu'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417), 1/271.



#### 4.2. Nehiy Sığasının Mutlak Olarak Tahrîme Delâletinin Zâhir; Tenzih Delâletinin ise Müevvel Oluşu

İbn Hazm, emir ile nehyin delâlet yönünden aynı şeyleri ifade ettiğini söylemekte, emirle nehyin manâ yönünden birbirine mutabık olduklarını belirtmektedir. Ona göre emir sığasıyla istenen şeyin yerine getirilmesi istenirken nehiyle nehy edilen şeyin yapılmaması, yerine getirilmemesi istenmektedir. Ona göre emir bir açıdan emredilen şeyin aksini yapmaktan sakındırmaktır. Nitekim sen birine ayağa kalkmasını emrettiğinde oturmasını, yatmasını, uzanmasını, secde etmesini ve bir yere dayanmasını yasaklamaktasın. Dolayısıyla emirle nehy manâ olarak birbiriyle uyumlu haldedir. Biri bir şeyin yerine getirilmesini ve onun dışındaki aksi şeylerin terkini gerektirirken, diğeri de bir şeyin terkini ve onun aksi olan şeyleri yapmanın da uygun olduğunu ifade etmektedir.<sup>74</sup> İbn Hazm'a göre aksi bir delil bulunmadığı sürece nehyin hükmü/anlamı tahrîmdir. Ona göre naslarda emredilen şeyin hükmünün farz, nehyedilen şeyin tahrîm/haram, hakkında nehy ve emir bulunmayan hususların ise hükmü ibahâdır.<sup>75</sup> İbn Hazm bu anlayışının sonucu olarak naslarda mutlak nehiyle gelen lafızların tahrîme delâlet ettiğini dolayısıyla onlardan kaçınılması gerektiğini söylemektedir. Nitekim tuvalet ihtiyacını gideren kişinin istinca için en az üç taş kullanması gerektiği söyleyen İbn Hazm, konuyla ilgili hadiste geçen ifadeye göre üç taştan az bir veyahut iki taşla istincada bulunan kişinin bu işleminin, temizlik için yeterli gelmeyeceğini söylemektedir. Ayrıca üçten fazla taş kullanıldığında da taş sayısının tekli olması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Ebû Hanîfe'nin temizlik gerçekleşikten sonra taşların sayısının önemli olmadığı yönündeki görüşü, hadise muhalif olması hasebiyle kabul edilemez.<sup>76</sup>

#### 4.3. Âm Lafzın Dilde Umûm İçin Vaz'ının Zâhir, Tahsisinin ise Müevvel Oluşu

İbn Hazm, âm lafzın delâleti hususunda usûlcülerin ihtilaf ettiklerini bazı usûlcülere göre âm, manâlarına hamledileceği; bazı usûlcülere göre ise âm lafız herhangi bir delil tespit edilemediği sürece ne âm ne de hâs manâsına yorumlanacağı sadece tevakkuf edileceğini söylemektedir. Bir diğer usûlcü grubuna göre ise âm lafızlar kapsadıkları bütün manâlara hamledilirler. Bu gruptaki usûlcüler de kendi aralarında ikiye ayrılmaktadırlar. Bunlardan bir kısmına göre âm lafızların umuma delâletini tahsis eden bir delilin bulunup bulunmadığı araştırılır şayet tahsis edici bir delil yoksa umum manâsına hamledilir. Zâhirîlerin de içinde yer aldığı bir diğer grup usûlcüye göre öncelikle, tevakkuf etmeden ve delil araştırmasına girmeden âm lafız, kapsamına giren manâların hepsine hamledilir. Şayet sonradan bu âm lafzı tahsis eden başka bir delil tespit edilirse lafız umumu üzerine değil de tahsis edildiği manâya hamledilir.<sup>77</sup> Aslında İbn Hazm'ın âm lafzın delâleti için zikretmiş olduğu anlayış âm dışındaki lafızlar için de geçerlidir. Bu anlayışa göre lafızlar öncelikli olarak dilin doğası gereği delâlet ettikleri asıl manâlarına yorumlanır şayet sonradan te'vili gerektirecek bir delil tespit edilir ise o delil doğrultusunda lafız te'vil edilir. Esas olarak İbn Hazm'ın bahsettiği bu üç anlayışın farkı, lâfzîdir. Sonuç olarak bir delil tespit edildiğinde bütün usûlcüler, lafzın manâsını delil doğrultusunda te'vil etmektedirler. Bu konuda Zâhirîler te'vil için gerekli olan delillerin alanını sınırlarken diğer usûlcüler biraz daha geniş tutmaktadırlar.

İbn Hazm'a göre kelam delâlet yönünden üç kısma ayrılmaktadır. Bunlardan biri Zeyd, Amr ve benzeri hâs olan ve onunla hassın murad edildiği lafızlardır. İkincisi âm olup umum ifade eden ve kapsadığı bütün manâlarına delâlet eden lafızlardır. Ayrıca birçok türü bünyesinde barındıran cins isimler de bahsi geçen âm lafızların kapsamında yer almaktadır. Bu kısma örnek olarak da "Canlı olan her şeyi sudan yarattık."<sup>78</sup> âyetinde geçen canlı ifadesi insan, uçan kuş, dört ayaklı hayvan türleri ve bütün haşarat türlerini kapsamaktadır. Hz. Pey-

<sup>74</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/67-70.

<sup>75</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1/83.

<sup>76</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 1/108-110.

<sup>77</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/97-98, 4/28.

<sup>78</sup> el-Enbiyâ, 21/30.

gamber'den rivayet edilen hadislerin haber vermeleri sayesinde melek ve cinlerin bu canlıların dışında tutulduğunu anlıyoruz. Üçüncüsü ise naslarının bir kısmının istisna edildiğine delâlet eden âm ifadelerdir.<sup>79</sup> İbn Hazm, bazı âm lafızların birçok farklı mânâya eşit bir şekilde mecazen değil hakikat olarak delâlet eden müşterek lafızlardan oluştuğunu söylemektedir. Bu durumda bu tür âm lafızlar, istisnasız bir şekilde delâlet ettiği bütün mânâları aynı düzeye kapsamakta ve hiçbir kısmını kapsam dışında bırakmamaktadır. Bu anlayışın bir sonucu "Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır."<sup>80</sup> ayetinde geçen ifade umumu üzere alınmış ve zina eden kadın tövbe etmediği sürece ister zina etmiş ister iffetli olsun hiçbir Müslüman erkeğin zina etmiş bir Müslüman kadınla evlenmesi geçerli değildir. Şayet böyle bir evlilik akdi yapmışlarsa feshedilir. Aynı şekilde ister iffetli isterse zina etmiş bir Müslüman kadın, tövbe etmedikçe zina etmiş bir Müslüman erkekle evlenemez. Böyle bir akit aralarında gerçekleşmişse feshedilir. Çünkü Kur'an nassı bunu Müslümanlara yasaklamıştır. Müşrikler içinse böyle bir yasak söz konusu olmadığından aralarında yapacakları bu tür bir akitte fesih yoluna gidilmez.<sup>81</sup>

İbn Hazm bu anlayışının bir sonucu olarak zekât meselesinde Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Beş veskten az olan hububat ve hurmadan zekat yoktur." hadisini değerlendiren "رهن" "نون" lafzının iki farklı anlama aynı derecede hakikat yönünden delâlet ettiğini bu anlamlardan biri "daha az/قل" bir diğeri ise "hariç, ...den başka/غير" anlamı olduğunu söylemektedir. Bu anlamlara geldiğiyle ilgili Kur'an'dan örnekler verdikten sonra bu hadiste "daha az" anlamına geldiği için "hariç, ...den başka/غير" mânâsına yorumlanması gerektiğini iddia etmektedir. Ona göre bu şekilde "نون" lafzı hâs mânâsına değil de âm mânâsına hamledilmelidir.<sup>82</sup> Bu yaklaşımın sonucu olarak hadiste geçen "حب" lafzını sadece buğday ve arpa hamlederek bu ürünlerin dışındaki tarım ürünlerinin ve ticaret mallarının zekâta tabi olmadıklarını iddia etmektedir. Ayrıca konuyla ilgili zikredilen hadiste sadece altı madenin zikri dolayısıyla o altı maddenin dışındaki malların zekâta tabi olmadıklarını iddia etmektedir.<sup>83</sup>

İbn Hazm'ın bu görüşünü eleştiren İbn Abdilber, bu konuda berâet-i zimmet kaidesine dayanmalarının şaşılacak bir şey olduğu iddia etmektedir. Ona göre bu yöntem onların usûl anlayışıyla çelişmekte ve mezheplerini üzerine inşa ettiklerini iddia ettikleri Kur'an ve Sünnet'in zâhirine uygun anlayışla/hareketle uyuşmamaktadır. Çünkü Allah Kur'an'da "Onların mallarından zekât al."<sup>84</sup> demekte ve malların hiç birini tahsis etmemektedir. Bu ayetin zahirine göre zekât alınmayacak mallar hususunda ümmetin icmâda bulunduğu malların dışındakilerden zekât alınması gerekirdi. Hâlbuki ticaret mallarından zekât alınmayacağı hususunda da icmâ mevcut değildir. Tam aksine fakihlerin cumhuriyet ticaret mallarında zekâtın cereyan edeceği hususunda görüş birliğine varmış ve bu görüşleri de hiçbir şekilde başka yerlere çekilecek cinsten ifadeler de değildir.<sup>85</sup>

İbn Hazm'ın bir delile dayanarak âm lafızları te'vil ettiğine dair namazda Fatıha süresinin okunmasının gerekliliğine dair görüşü verilebilir. Ona göre Hanefî fakihler Kur'an'dan "borç ayeti" miktarınca okumayı yeterli görmektedirler. Onlar bu görüşlerinin gerekçesi olarak Kur'an'da yer alan "O halde Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun."<sup>86</sup> ayetini delil olarak

<sup>79</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/127-128.

<sup>80</sup> en-Nür, 24/3.

<sup>81</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/129.

<sup>82</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, 3/130-131.

<sup>83</sup> İbn Hazm, Muhallâ, 4/12.

<sup>84</sup> et-Tevbe, 9/103.

<sup>85</sup> Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed b. Abdülber, *İstizkâr* (Beyrut: Dâru Kuteybe), 9/114; Se-rahsî, *Kitâbu'l-Mebsûât* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 2/190; Şemsuddîn Muhammed Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbuddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhac* (Beyrut:Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1424/2002), 1/401; Şerefuddîn Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim Ebu'n-Necâ el-Makdisî, *el-İknâ* (el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye), 1/443.

<sup>86</sup> el-Müzzemmil, 73/20.

## 1214 | Rifat Yıldız, İbn Hazm'ın Usul Anlayışında Te'vil

getirmektedirler. İbn Hazm, Ubâde b. Sâmit'in aktardığı "Resulullah bize sabah namazını kıldı. Namazı bitirdikten sonra bize dönerek: 'Peşim sıra okuyor muydunuz?' dedi. Biz de 'Dediğiniz doğrudur okuyorduk ya Resulallah.' dedik. Bunun üzerine 'böyle yapmayın sadece Ümmü'l-Kitab'ı (Fatiha'yı) okuyun. Zira onsuz namaz olmaz.' dedi." rivayetini ve benzeri hadisleri zikrederek bu haberin ayeti ve benzeri hadisleri tahsis ettiğini söyleyerek "kolayınıza geleni okuyun" dan kastın "Ümmü'l-Kitab" olduğunu söylemektedir. Bunun sonucu olarak İbn Hazm, bahsi geçen ayeti te'vil ederek Fatiha okumadan namazın geçerli olmayacağını ifade etmektedir.<sup>87</sup>

### Değerlendirme

Nassların anlaşılması amacıyla usûlcüler birçok yöntem geliştirmişlerdir. Usûlcülerin bir kısmına göre nassların metinlerinde geçen lafızların hakiki anlamları esas kabul edilerek beraber birden fazla muhtemel manâları bulunan lafızların da bir takım delillere dayanılarak yorumlanması mümkündür. Bazı usûlcüler de çoğunlukla metinde geçen lafızların kelime anlamını dikkate almakta ve öncelikli olarak onlara göre yorum yapmaktadırlar. Bu amaçla, kelimelerin lügat ve terim manâları ile dil bilgisi kaidelerine göre yapısı incelenmekte ve delil durumuna göre bir manâ tespitine gidilmektedir. İbn Hazm'ın usûl anlayışı iyice irdelendiğinde genelde lafızların zâhir anlamlarına itibar ettiği, Kur'an, Sünnet, icmâ ve akli deliller bulunmadıkça te'vile başvurmadığı görülmektedir. Hâlbuki diğer fıkıh ekollerine mensup usûlcülerce de lafızların zâhiri, yorum için esas olarak kabul edilse de lafızların yorumlanması için Kur'an, Sünnet, icmâ ve akli delillere ek olarak kıyas, istihsan, maslahat, örf, genel kaideler gibi metotlar da kullanılmaktadırlar. İbn Hazm'ın bu yola başvurmasının temel nedenini kanun koyucunun, öncelikle iradesini kelimelerle açıkladığı ve "manâsız bir lafız ve sözcüksüz/lafızsız bir manâ olmadığı" ön kabulü oluşturmaktadır. Nitekim usûlcüler bu hususu ifade için şöyle demekteler: "Allah'ın kastetmeksizin bir şey söylemesi veya bir söz söyleyip bu sözüyle onun zâhirinin aksini ya da söylenen sözle hiç alakası olmayan başka bir manâyı kastetmesi imkânsızdır."<sup>88</sup>

Zâhirî yaklaşım, prensip olarak te'vili kabul etmekle birlikte, esasında bütün nasların te'vil işlemine kapalı olan müfesser naslar olduğunu ve te'vile başvurunun kaçınılmaz olduğunu söylemektedirler. Bu durumda da, "te'vil için başvurulacak delilin mutlak olarak bir nassa veya icmâyâ dayanması gerektiği, bu vasıflara haiz olmayan te'villerin ise geçersiz olduğunu"<sup>89</sup> iddia ettikleri görülmektedir. Bu anlayışlarının sonucu olarak icthad meselesinde nasların ta'lilini ve kıyas yöntemini reddeden bu ekol mensuplarının, Mütetekellimin ve fukaha ekollerine göre te'vilin çerçevesini de son derece sınırladıkları anlaşılmaktadır. Zira bu zâhirî anlayışa göre sadece bir nass veya icmâ deliline dayanan te'viller geçerli kabul edilirken; bu bağlamda kıyas, hitap delili, teşrî' ruhu, maslahat ve örf benzeri diğer tali yöntemlere dayanılarak yapılan te'villerin geçersiz olduğu ileri sürülmektedir.<sup>90</sup> Örneğin İbn Hazm'a göre faiz, ilgili hadiste<sup>91</sup> belirtilen sadece altın, gümüş, hurma, buğday, arpa ve tuz için söz konusu olduğundan bu maddelerin dışındaki mallarda faiz gerçekleşmez. Çünkü konuyla ilgili hadiste sadece bu mallar lafzen yer almaktadır. Dolayısıyla kıyas ve benzeri yöntemlerle faize mahsus malların alanları genişletilemez.<sup>92</sup> Ayrıca emir ve nehiy ifadeleri öncelikli olarak zâhir anlamları üzere yorumlanır ve tüm emir lafızları öncelikli olarak vücut ifade ederken nehiy lafızları da tahrîm ifade eder. Bu nedenle İbn Hazm'a göre ilgili hadisin zâhiri gereği cemaatle namaz kılmada ezan okumadan ve kamet getirmeden namaz kılanların namazı geçersizdir.

<sup>87</sup> İbn Hazm, *Muḥallâ*, 2/266-268.

<sup>88</sup> Râzî, *Maḥşûl*, 1/385-418.

<sup>89</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 1/42; *en-Nübzetü'l-kâfiyye fi aḥkâmi usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz, (Beirut: Dâru Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 36-38..

<sup>90</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 3/139.

<sup>91</sup> Müslim, "Müsâḳât", 81; Tirmizî, "Büyû", 23.

<sup>92</sup> İbn Hazm, *İḥkâm*, 1/42, 2/157.

Aslında lafzın zahir anlamını önemseme ya da önceleme, hukukta sabit ve objektif ölçütleri hâkim kıılma anlayışı gibi birçok açıdan faydası bulunsa da nasların maksat ve bütünlüğünü, sosyal ve tarihî şartlarını göz önünde bulunduran diğer yorum şekillerine göre daha katı ve şekli bir metot olarak görünmektedir. Çünkü fakihin nasların zahirine bu şekilde sıkı sıkıya bağlı kalarak oluşturacağı hukuk kaideleriyle, gelişen ve değişen hayat şartlarına uyum sağlaması ve insanların sorunlarına sağlık çözümler üretmesinin zorlaşacağı aşikârdır. Bu nedenle fıkıh düşüncelerinde literal anlayışı esas olarak kabul eden İbn Hazm'ın mensup olduğu Zâhirî mezhebi İslam dünyasında uzun süre etkili olamamış ve geliştirdikleri çözüm yöntemleriyle, Müslümanların hukukî sorunlarına çözüm üretmekten uzak ve kifayetsiz oldukları dile getirilmiştir.

### **Sonuç**

Gerek Müttekellimîn ve fukaha ekolüne mensup usûlcüler gerekse Zâhirî mezhebine mensup olan İbn Hazm, te'vilin meşru bir yöntem olduğunu kabul etmekle birlikte Zâhirî düşünceye sahip İbn Hazm, te'vil araçlarını diğer usûlcülere göre daha sınırlı tutmaktadır. Her ne kadar lafızların zâhirine bağlı kalsa da İbn Hazm'ın te'vil işlemine başvurduğu görülmektedir. İbn Hazm, te'vili meşru bir işlem olarak görmekle birlikte Müttekellimîn ve fukaha ekolüne mensup usûlcülere göre te'vil işleminde daha ihtiyatlı davranmaktadır. Ona göre bir lafzın tevil edilebilmesi için kesin delillerin bulunması gerekir. Bu deliller de Kur'an, Sünnet, icmâ ve tabii delillerdir. Bu nedenle bu delillere dayanmayan te'viller geçersizdir. Ona göre diğer ekollerin te'vil için dayanak olarak gördükleri kıyas, hitap delili, örf ve benzeri yöntemlerle yapılan te'viller kabul edilemez. İbn Hazm ve onun usûl düşüncesine sahip âlimler te'vil araçlarını sınırlama ve lafzın zâhirine aşırı bağlılıkları nedeniyle diğer fıkıh ekollerine mensup âlimlerin görüşlerine muhalif birçok görüş ileri sürmüşlerdir. Ayrıca lafzın zâhirine daha katı bağlanmalarının sonucu olarak fıkıh faaliyetlerinde daha şekilci ve katı hareket ettikleri görülmektedir. Bu anlayışlarının sonucu olarak da zâhirî düşünceleri İslam dünyasında uzun süreli yaşam şansı bulamamıştır.

**Kaynakça**

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddîn. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Zâhiriye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 44/93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Te'vil", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* 41/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Ebû Abdullah Abdusselam b. Muhammed b. Ömer 'Allûş. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1427/2006.
- Buğda, Sadrettin. *Beyân ile Fıkıh Usûlü İlişkisi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Cessâs, Ahmed b. Ali er-Râzî. *Füşûl fi'l-uşûl*. thk. 'Uceyl Câsim en-Nemşî. 4 Cilt. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1414/1994.
- Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn Ebu'l-Me'âlî Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf. *el-Burhân*, thk. Abdul'azim ed-Dîb. 2 Cilt. Katar: y.y., 1399.
- Debûsî, Ebu Zeyd Ubeydullah b. Ömer İsa. *Taḳvimu'l-edille fi uşûli'l-fıkh*. thk. Halil Muhyiddin. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1421/200).
- Deniz, Abdalbaki. *Fıkıh Usûlünde Te'vil ve Fikhî Uygulamaları*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Eşit, Yusuf. "Gazzâlî'nin Usûl Düşüncesinde Te'vil". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/1 (Temmuz 2019), 99-122.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Muḫtasfa min 'ilmi'l-uşûl*, thk. Hamza b. Züheyr Hâfiz. Medine: y.y. ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Menḫûl min ta'liqâti'l-uşûl*. b.y.: y.y., ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah. *Ḳânûnu't-Te'vil*, thk. Muhammed es-Süleymânî. Beyrut: Müesset 'Ulûmi'l-Kur'an, 1406/1986.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstizkâr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Said. *el-İḫkâm fi uşûli'l-aḫkâm*. 8 Cilt. b.y.: y.y., ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Said. *el-Muḫallâ bi'l-âşâr*, thk. Abdülgaffar Süleyman el-Bendârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed Said. *en-Nübzetü'l-kâfiyye fi aḫkâmi uşûli'd-dîn*. thk. Muhammed Ahmed Abdülaziz. Beyrut: Dâru Kütubi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü's-Sâ'âtî, Müzafferuddîn Ahmed b. Ali. *Bedî'u'n-nizâm*, thk. S'ad b. Ğarîr b. Mehdiyyi's-Sülemî. 2 Cilt. b.y.: y.y., 1405/1985.
- İltaş, Davut. *Fıkıh Usulünde Mütakellimîn Yönteminin Delalet Anlayışı*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Makdisî, Şerefuddîn Musa b. Ahmed b. Musa b. Sâlim Ebu'n-Necâ. *el-İḫnâ'*. 4 Cilt. el-Memleketu'l-Arabiyyetu's-Suûdiyye: y.y., ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu/Muhammed Boynukalın. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005.
- Merġinânî, Burhanuddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerḫu bidâyeti'l-mübtedâ'*. 8 Cilt. Karaçi, İdâretü'l-Kur'an ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1417.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 11412/1991.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi ġarîbi'l-Kur'an*. b.y.: y.y., ts.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Maḫşûl fi 'ilmi uşûli'l-fıkh*, thk. Taha Cabir Feyyâd el-'Alvânî. 6 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, ts.

**Rifat Yıldız, Tawil in Ibn Hazm's Understanding of Usul | 1217**

- Remli, Şemsuddîn Muhammed Ebu'l-Abbas Ahmed b. Hamza b. Şihâbuddîn *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l-minhac*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1424/2002.
- Sağlam, Hadi. "İslâm Hukuk Metodolojisindeki Te'vilin Hüküm İstinbâtında Yeri ve Önemi Hakkında Örneklerle Genel Bir Değerlendirme" *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 11/42, (Güz 2012) 423-463.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar. *Kavati'u'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail 2 Cilt. (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1418/1997).
- Serahsî, Ebu Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Uşûl*, thk. Ebu'l-Vefâ el-Afğânî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kü-tubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Serahsî, Ebu Bekr Ahmed b. Ebî Sehl. *Kitâbu'l-Mebsût*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Teftâzânî, Sa'ddin Mes'ûd b. Ömer. *Muhtaşaru'l-me'ânî*. Karâçi: Mektebetu'l-Medine, 1437/2016.
- Teftâzânî, Sa'ddin Mes'ûd b. Ömer. Şerhu'l-'ağâdi'n-Nesefiyye. b.y.: Dâru'l-Beyrûtî, 1428/2007.
- Şâfiî, Muhammed b. İdris. *er-Risâle*. thk. Muhammed Şâkir. b.y.: y.y., ts.
- Şâtıbî, Ebu İshak İbrahim b. Musa b. Muhammed. *el-Muvâfâkât*. 6 Cilt. Dâru İbn 'Affân, 1417/1997.
- Şîrâzî, Ebu İshak İbrahim b. Ali. el-Lüma' fi uşûli'l-fîkh. thk. Muhyiddîn Dîb Mutû. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sad. Taha Parlar vd. 9 Cilt. İstanbul: Şura-Çelik, ts.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Te'vil" , *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* 41/27-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2012,
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahadır b. Abdullah. *Bahru'l-Muhtâf fi uşûli'l-fîkh*. 6 Cilt. b.y.: y.y., ts.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1219-1239

**Mu'tezile İle Mürchie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri**

*A Scholar Between Mu'tazilah and Murji'ah: Muḥammad b. Shabīb and his Theological Views*

**Ahmet Mekin Kandemir**

Arş. Gör. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi, Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi,  
Kelâm Anabilim Dalı  
PhD., Research Assistant, Necmettin Erbakan University, Ahmet Keleşoğlu Theology  
Faculty, Department of Kalâm  
Konya, Turkey

[ahmetmekin@hotmail.com](mailto:ahmetmekin@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-0030-8297](https://orcid.org/0000-0002-0030-8297)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 1 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 11 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1219-1239

**Cite as / Atıf:** Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile İle Mürchie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebîb ve Kelâmî Görüşleri" [A Scholar Between Mu'tazilah and Murji'ah: Muḥammad b. Shabīb and his Theological Views]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1219-1239.

<https://doi.org/10.18505/cuid.762019>

**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>

### A Scholar Between Mu'tazilah and Murji'ah: Muḥammad b. Shabīb and his Theological Views

**Abstract:** *Mu'tazilah* is one of the *kalām* schools in which intellectual freedom is seen the most and therefore divergences within the sect are the most common. Although *al-usūl al-ḥamsa/five principles* constitute the main framework on which Mu'tazilah has agreed, opposing ideas have emerged within the sect on the principles of *'adl (divine justice)* and *al-manzilah bayna al-manzilatayn* and on the issues of nature and imamah. As a matter of fact, Mu'tazilī scholars wrote many refutations to each other on the disputed issues. One of those who have opposing views within the Mu'tazilah is Muḥammad b. Shabīb al-Baṣrī (d. mid 3rd/9th century), who lived between the end of 2nd and the middle of the 3rd century of hijra. Ibn Shabīb is one of the students of Ibrāhīm Ibn Sayyār al-Nazzām (d. 231/845), who was one of the leading scholars of Mu'tazilah. He initially opposed the principle of *al-manzilah bayna al-manzilatayn*, while he was Mu'tezilī, and accepted the *Murji'ah* approach on this issue. However, after he accepted the idea of *irjā'*, he continued his loyalty to Mu'tazilah with regard to the principles of *tawhīd (divine unity)* and *'adl*. Ibn Shabīb, who had a theological assembly of his own and is respected by the people in *Baṣra*, was an important scholar who stands out with his comprehensive knowledge of religious and philosophical schools of his time. In the doxographical tradition, his adoption of Murjī' ideas is generally emphasized, except that he has not been referred to much. However, when the sources of kalām are examined meticulously, it is understood that he influenced many Muslim theologians with his works and views and that he was a source for them regarding many topics. The most important reason for this is that he was one of the first scholars to defend the Islamic belief against various philosophical and religious movements. Naturally, this situation provided him with a wide knowledge of religious and philosophical trends. Considering the quotations made from him, it is understood that he recorded this accumulation in a doxographical work. Another remarkable feature of Ibn Shabīb is that he was one of the first scholars to write in the genre of *Kitāb al-Tawhīd*. It is possible to see both contextual and methodological effects of this work in the quotations and narratives of *Al-Māturīdī's* book with the same name. What makes him different is that he adopts Mu'tazilī and Murjī' ideas at the same time and develops a unique discourse on the subjects of grave sins and *wa'īd (divine warning)*. Although he was raised in a strong tradition of thought such as Mu'tazilah, his ability to oppose his sect and his teacher Al-Nazzām and also to develop a different definition of faith despite accepting the doctrine of *irjā'*, makes him stand out as an original and intellectual personality. His different definition of faith is important in that it represents a more moderate approach to the issue of *takfīr*. For, he drew an encompassing framework based on the Quran and the Sunnah regarding the definition of faith and the conditions of *takfīr*, thus, he tried to preserve the unity of Muslims. He did not consider the denial of controversial issues that are not explicitly included in the Quran and Sunnah as a reason for *takfīr*. With this attitude, Ibn Shabīb took an important approach in ensuring social peace and free thought. In this article, all the information contained in Mu'tazilī sources, and doxographical works related to the life, scientific personality and theological views of Ibn Shabīb are gathered and analyzed, and then his theological thought is reconstructed based on these data. From this point of view, identifications and evaluations have been made regarding the issues that make him different and unique in the history of Muslim thought.

**Keywords:** Kalām, Mu'tazilah, Murji'ah, Muḥammad b. Shabīb, Murtakib al-kabīra (Commitment of a grave sin), Wa'īd (Divine warning).

### Mu'tezile İle Mürcie Arasında Bir Âlim: Muhammed b. Şebīb ve Kelâmî Görüşleri

**Öz:** Fikir ve düşünce özgürlüğünün en çok görüldüğü, bundan dolayı da mezhep içi ihtilafların en çok yaşandığı ekollerin başında Mu'tezile gelmektedir. *Usūl-i hamse/beş ilke* Mu'tezile'nin üzerinde uzlaştığı ana çerçeveyi teşkil etmekle birlikte, adalet ve el-menzile beyne'l-menzile-



teyn ilkeleri ile tabiat ve imamet meselelerinde mezhep içinde muhalif fikirler ortaya çıkmıştır. Nitekim ihtilaf edilen konularda Mu'tezilî âlimler birbirlerine çok sayıda reddiye yazmışlardır. Mu'tezile içinde muhalif düşünceye sahip olanlardan biri de hicri 2./8. yüzyılın sonları ile 3./9. yüzyılın ortaları arasında yaşamış olan Muhammed b. Şebîb el-Basrî'dir (öl. 3./9. yüzyılın ortaları). Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (öl. 231/845) öğrencilerinden olan İbn Şebîb, önceleri Mu'tezilî iken *el-menzile beyne'l-menzi-leteyn* ilkesine muhalefet ederek bu konuda Mürcî yaklaşımı kabul etmiştir. Ancak o, ircâ fikrini kabul ettikten sonra da tevḥîd ve adalet ilkelerinde Mu'tezile'ye bağlılığını sürdürmüştür. Basra'da kendisine ait bir kelâm meclisi ve halk nezdinde saygınlığı bulunan İbn Şebîb, döneminin dinî ve felsefî ekollerine vukufiyeti ile ön plana çıkan önemli bir âlimdir. Makâlât geleneğinde genellikle onun Mürcî fikirleri benimsemesi ön plana çıkarılmış, bunun dışında kendisine pek atf yapılmamıştır. Ancak kelâm kaynakları titiz bir şekilde incelendiğinde onun eserleri ve görüşleriyle birçok kelâmcıyı etkilediği ve onlara birçok konuda kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bunun en önemli nedeni, onun çeşitli felsefî ve dinî akımlara karşı İslam inancını savunan ilk âlimlerden olmasıdır. Bu durum ona dinî ve felsefî akımlar konusunda geniş bir birikim sağlamıştır. Kendisinden yapılan nakiller dikkate alındığında bu birikimlerini makâlât türü bir eserde kayıt altına aldığı anlaşılmaktadır. İbn Şebîb'in dikkat çeken bir özelliği de onun *Kitâbü't-Tevḥîd* türü eser telif eden ilk âlimlerden olmasıdır. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevḥîd* adlı eserinde yaptığı alıntılar ve nakillerde, onun bu eserin hem içerik hem de metodolojik etkilerini görmek mümkündür. Onu asıl farklı kılan yönü ise, Mu'tezilî ve Mürcî fikirleri aynı anda benimsemesi, büyük günah sahipleri ve vaîd konularında kendine özgü bir söylem geliştirebilmesidir. Mu'tezile gibi güçlü bir düşünce geleneği içinde yetişmesine rağmen mezhebine ve hocası Nazzâm'a muhalefet edebilmesi ve ayrıca ircâ doktrinini kabul etmesine rağmen farklı bir iman tanımı geliştirebilmesi onu özgün ve entelektüel bir şahsiyet olarak ön plana çıkarmaktadır. İman tanımındaki farklılığı ise tekfir konusunda daha mutedil bir yaklaşımı temsil etmesi bakımından önemlidir. Zira o, imanın tanımı ve tekfirin şartları ile ilgili Kur'an ve sünneti esas alarak kuşatıcı bir çerçeve çizmiş, bu şekilde Müslümanların birliğini muhafaza etmeye çalışmıştır. Kur'an ve sünnette açıkça yer almayan tartışmalı hususların inkârını ise tekfir sebebi olarak değerlendirmemiştir. İbn Şebîb, bu tavrıyla toplumsal barışın ve özgür düşüncenin temini hususunda önemli bir yaklaşım sergilemiştir. Bu makalede İbn Şebîb'in hayatı, ilmi kişiliği ve kelâmî görüşlerine ilişkin Mu'tezilî kaynaklar ve makâlât türü eserlerde yer alan tüm bilgiler bir araya getirilerek tahlil edilmiş; sonrasında bu verilere dayanarak onun kelâm düşüncesi yeniden inşa edilmeye çalışılmıştır. Buradan hareketle de, Müslüman düşünce tarihinde İbn Şebîb'i farklı ve özgün kılan hususlara ilişkin tespit ve değerlendirmeler yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Mu'tezile, Mürcie, Muhammed b. Şebîb, Mürtekib-i kebîre, Vaîd.

### Giriş

İslam medeniyetinin din, felsefe ve bilimdeki en parlak dönemleri düşünce özgürlüğünün hâkim olduğu dönemler olmuştur. Dinî ilimlerin belli bir sınıfın tekelinde olmayışı, bu dine mensup her bireyin ilim tahsil edebilmesine, dinî meselelerle ilgili fikir üretebilmesine ve farklı bakış açıları ortaya koyabilmesine imkân sağlamıştır. Fakat bu farklı düşünceler zamanla daha büyük çapta ayrılıkları beraberinde getirmiş ve nihayetinde itikâd, fıkıh ve tasavvuf disiplinleri içerisinde birçok fırka, mezhep ve tarikat ortaya çıkmıştır. Bu oluşumlar müntesiplerine belli bir çerçeve sunmakla birlikte, farklı fikirler bu yapıların içerisinde filizlenmeye devam etmiş; fırkalar ve mezhepler de kendi içinde alt kollara/ekollere ayrılmışlardır.

Mu'tezile mezhebi fikir ve düşünce özgürlüğünün en çok görüldüğü; buna bağlı olarak da mezhep içi ihtilafların en çok yaşandığı ekollerden biridir. Mu'tezilî âlimlerin kendi aralarında yaptıkları tartışmalar ve birbirlerine yazdıkları reddiyeler bunun en açık göstergesidir.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Bu reddiyeler için bk. Ebu'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran, 1971), 204-219.

*Usûl-i hamse/beş ilke* Mu'tezile'nin üzerinde uzlaştığı ana çerçeveyi teşkil etmekle birlikte ekole mensup bütün âlimlerin bu ilkelerin detayları konusunda hemfikir olduklarını söylemek zordur. Örneğin mezhebin ilk dönemlerinde Ebû'l-Huzeyl el-Allâf'ın (öl. 235/849-50) başını çektiği atomculuk, İbrâhim en-Nazzâm'ın temsil ettiği kümûn-zuhûr teorilerine dayanan tab'/tabiatçılık ve Dırâr b. Amr (öl. ö. 200/815) ile Ebû Bekir el-Esâm'ın (öl. 200/816) arazi tümüyle reddeden yaklaşımı olmak üzere üç farklı kozmoloji anlayışının olduğu görülmektedir.<sup>2</sup> Yine adalet ilkesinin en önemli prensiplerinden biri olan insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olduğu hususu ise Dırâr b. Amr ve Salih Kubbe tarafından reddedilmiş;<sup>3</sup> Bîşr b. Mu'temir (öl. 210/825) ise aslah doktrini benimsememiştir.<sup>4</sup> İmamet konusundaki yaklaşımlar ve siyasi tercihler de mezhep içinde daha derin ayrışmalara neden olmuş ve nihayetinde mezhep Basra ve Bağdat ekollerine ayrılmıştır.<sup>5</sup> Bunun kadar keskin bir ayrılık olmasa da Basra ekolünün kendi içindeki Behşemiyye, İhşidiyye ve Hüseyniyye gelenekleri arasındaki tartışmaları da bu örnekler arasına eklemek mümkündür.<sup>6</sup>

Mu'tezilî âlimler arasında görüş ayrılıklarının ve tartışmaların yaşandığı konular arasında *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ve *el-va'd ve'l-va'id* ilkeleri önemli bir yer tutmaktadır. Bilindiği üzere *mürtekib-i kebîre* (büyük günah sahipleri) hakkındaki yaklaşımı, Mu'tezile'nin teşekkülünde etkili olan ve onunla özdeşleşen bir doktrindir. Bu iki ilke çerçevesinde kebîre sahiplerinin ne mü'min ne kâfir olduğu, bilakis fâsık olduğu ve tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde kalacağı kabul edilmektedir.<sup>7</sup> Ancak bu iki ilke konusunda ilk dönemden itibaren mezhebin genel kabullerinden farklı düşünenler olmuştur. Bunun ilk örneği Mu'tezile'den sayılan ve bununla birlikte ircâ görüşünü kabul eden Gaylân ed-Dımaşkî'dir (öl. 120/738).<sup>8</sup> Aynı dönemde ircâ fikrini benimseyen diğer bir isim Vasıl b. Atâ'nın (öl. 131/748) çağdaşı olan ve ircâ konusunda onunla tartıştığı anlaşıl原因 Mûsâ el-Esvârî'dir.<sup>9</sup> Bunlar Mu'tezile içindeki ilk Mürcîî tabakayı oluşturmaktadırlar. İkinci tabaka olarak Ebû Şimr ve Ebû Kelde'yi saymak mümkündür. Ebû Şimr ve Ebû Kelde'nin de Ebu'l-Huzeyl ve Nazzâm ile bu konuda tartıştıkları bilinmektedir.<sup>10</sup> Üçüncü tabaka olarak ise Külsûm b. Hubeyb, Sâlih Kubbe, Sâlihî, Muveys b. İmrân ve Muhammed b. Şebîb'i saymak mümkündür.<sup>11</sup>

Bu isimlerden Muhammed b. Şebîb, Müslüman düşünce tarihinde ihmal edilmiş entelektüel şahsiyetlerden biridir. Mu'tezilî tabakât eserlerinde ve makâlât geleneğinde tevhid ve adalet ilkelerinde Mu'tezile'ye bağlı olmakla birlikte bazı Mürcîî tezleri savunduğu bilgisi ön

<sup>2</sup> bk. Alnoor Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 4-5.

<sup>3</sup> bk. Ebu'l-Kâsim el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 321.

<sup>4</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 166, 325-326; Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, haz. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç (YEK Yayınları, 2019), 361.

<sup>5</sup> İki ekol arasındaki ihtilaflar için bk. Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, *el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Beyrut: Ma'hedü'l-İnma'îl-Arabi, 1979); Murat Akın, *Basra ve Bağdat Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013).

<sup>6</sup> Bu ekoller arasındaki görüş ayrılıkları için bk. Orhan Şener Koloğlu, "Behşemiyye-İhşidiyye Çekişmesi : Kısa Bir Tarihsel İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (2009), 285-298; Mehmet Fatih Özerol, "Behşemiyye ile Hüseyniyye Ekollerinin Arasındaki Görüş Ayrılıkları", *Kilitbahir* 16 (2020), 121-143.

<sup>7</sup> bk. Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 158, 169.

<sup>8</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntişâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*, thk. Henrik Samuel Nyberg (Beyrut: İdaretu Ma'hedi'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957), 127; 229 Kâdî Abdülcebbar, *Fağlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tunus: Darü't-Tunisiyye, 1974).

<sup>9</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Fağlü'l-i'tizâl*, 243, 271.

<sup>10</sup> Ebû Osman el-Câhiz, *el-Burşân ve'l-urcân ve'l-umyân ve'l-hûlân* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990), 38; Kâdî Abdülcebbar, *Fağlü'l-i'tizâl*, 268, 270; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Beyrut, 1987), 57-58.

<sup>11</sup> Hayyât, *İntişâr*, 127; Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 168; Hâkim el-Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil fi'l-uşûl*, thk. Ramazan Yıldırım (Kahire : Darü'l-İhsan, 2018), 89. Mürcîî fikirleri kabul eden Mu'tezile alimleri için bk. Fatmanur Alibekiroğlu, *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018), 146-161.

plana çıkarılmış, bunun dışında kendisine pek atf yapılmamıştır. Ancak kelâm kaynakları dikkatli bir şekilde okunduğunda onun eserleri ve görüşleriyle birçok kelâmcıyı etkilediği ve onlara birçok konuda kaynaklık ettiği anlaşılmaktadır. Bu etkiyi Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin (öl. 6. 333/944) *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde açıkça görmek mümkündür.<sup>12</sup> Rudolph'un da belirttiği gibi o, hem Mu'tezilî âlimlerin fikirlerini, hem Aristoteles (MÖ 385–322) başta olmak üzere Yunan Felsefesi hakkındaki bilgilerini hem de dinî ve felsefi akımlar hakkındaki geniş malumatını İbn Şebîb'den almıştır.<sup>13</sup> Bağdat ekolünün önemli isimlerinden Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin (öl. 319/931) de İbn Şebîb'den önemli ölçüde yararlandığı anlaşılmaktadır. Zira vaîd, iman, esmâ ve ahkâm konularını ele alırken; Hâricî, Şîî ve Mürcîî fırkalar ile Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini bütünüyle ondan aktarmaktadır.<sup>14</sup>

Bu çalışmada, İbn Şebîb'e atfedilen bütün fikirler, göz ardı edilmiş Mu'tezilî kaynaklar da dikkate alarak tespit edilecek ve onun kelâm düşüncesinin konumuna ve değerine ilişkin tahlil ve değerlendirmeler yapılacaktır. İbn Şebîb'in hayatı, kişiliği ve kelâmî görüşlerinin tespitine ilişkin oryantalistlerce iki önemli girişimde bulunulmuştur. Bunlardan ilki Mâtürîdîlik araştırmalarıyla tanınan J. Meric Pessagno'nun "The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabîb"<sup>15</sup> adlı makalesidir. Bu çalışmada Pessagno, ağırlıklı olarak Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ve Eş'arî makâlât eserlerinde yer alan İbn Şebîb'le ilişkili pasajları tercüme etmiş ve yorumlamıştır. Ancak onun çalışmasında dikkate aldığı tek Mu'tezilî eser İbnu'l-Murtezâ'nın (öl. 840/1437) *Tabakât*'idir. Zira onun döneminde birçok Mutezilî eser henüz açığa çıkarılmamıştı. İkinci teşebbüs ise Josef van Ess tarafından yapılmıştır.<sup>16</sup> Bu girişim öncekine göre daha kapsamlı ve kaynakça bakımından daha zengindir. Ancak burada da İbn Şebîb ile ilgili detaylı bilgilerin yer aldığı Ka'bî'nin *Maḳâlât*'i dikkate alınmamıştır. Çünkü bu eser ancak yakın zamanda neşredilebilmiştir. Dahası iki girişimde de İbn Şebîb'in iman ve vaîd konularındaki görüşlerine yoğunlaşmış, kaynaklarda malumat bulunmasına rağmen kozmoloji anlayışına yeterince temas edilmemiştir. Ülkemizde yakın zamana kadar İbn Şebîb hakkında yapılmış tek çalışma bir ansiklopedi maddesiydi.<sup>17</sup> Çalışmamızın tamamlandığı günlerde ise konu ile ilgili bir makale yayımlanmıştır.<sup>18</sup> Ancak bu makalenin de belli kaynaklarla sınırlı olması, bazı bilgi eksiklikleri ve değerlendirme hataları içermesi, konu ile ilgili titiz bir çalışmaya duyulan ihtiyacı pekiştirmiştir.

<sup>12</sup> Bu konuda yapılmış bir çalışma için bk. Ahmet Ateşyürek, *Ebû Mansûr El-Mâtürîdî'nin Fikrî Arka Planı* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

<sup>13</sup> bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 183, 188, 192, 212. Rudolph, bu fikri kaynaklığın ötesinde Mâtürîdî'nin Kitâbu't-Tevhîd'inin yapı ve tarz itibarıyla İbn Şebîb'in eseri esas alınarak hazırlandığını ileri sürmektedir. bk. Ulrich Rudolph, *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunni Theology in Samarqand*, çev. Rodrigo Adem (Leiden: Brill, 2015), 162-163.

<sup>14</sup> bk. Ka'bî, *Kitâbü'l-Maḳâlât*, 363-371, 386-398.

<sup>15</sup> J. Meric Pessagno, "The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabîb", *Journal of the American Oriental Society* 104/3 (1984), 445-453; Bu makalenin yakın zamanda Türkçe'ye çevirisi yapılmıştır. bk. J. Meric Pessagno, "Muhammed b. Şebîb'in Düşüncesinin Yeniden İnşası", çev. Ayşe Nur Güdekli, *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i III*, ed. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1270-1286.

<sup>16</sup> Josef van Ess, *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*, çev. Gwendolin Goldbloom (Leiden: Brill, 2019), 4/141-148.

<sup>17</sup> Adil Bebek, "Muhammed b. Şebîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005).

<sup>18</sup> bk. Yasin Ulutaş, "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 211-232.

### 1. Hayatı, Kişiliği ve Eserleri

Tam adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Şebîb el-Basrî'dir.<sup>19</sup> Basrî nisbesinden anlaşıldığı kadarıyla Basralı'dır.<sup>20</sup> Dahası, onunla ilgili rivayetlere bakıldığında onun Bağdat'a hiç uğramadığı, neredeyse tüm ömrünü Basra'da geçirdiği anlaşılmaktadır.<sup>21</sup> Fırak eserlerinde Nazzâm'ın öğrencilerinden ve taraftarlarından olduğu kaydedilmektedir.<sup>22</sup> Vefat tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte Nazzâm'ın hicri üçüncü asrın hemen başında (202/818) Halife Me'mûn'un daveti üzerine Bağdat'a gittiği göz önüne alındığında,<sup>23</sup> onun Nazzâm'dan ders alabilmesi için en geç birinci asrın son çeyreğinde doğmuş olması gerekmektedir. Câfer b. Mübeşşir (öl. 234/848-49) ile İskâfî (öl. 240/854)'nin ona reddiye yazmış olmaları da bu ihtimali güçlendirmektedir. Zira o, bu reddiyelere konu olan görüşlere Mu'tezili kimliğiyle tanındıktan sonra, yani belli bir yaştan sonra meyletmış olmalıdır. Bu durumda hicri 234'ten önce hem ırcâ fikrine meyletmış hem de bu konuda eser yazmış olması gerekir. Nazzâm'ın en meşhur öğrencisi Câhız (öl. 255/869) ile çağdaş ve akran olması da bu düşünceyi pekiştirmektedir. Nitekim Câhız onunla bizzat görüştüğünü ifade etmektedir.<sup>24</sup> Bu durumda İbn Şebîb'in hicri 2./8. yüzyılın son çeyreğinden sonra doğmuş olması ve 3./9. yüzyılın ortalarına kadar yaşamış olması muhtemel görünmektedir.<sup>25</sup>

İbn Şebîb'in soyu ve ailesi ile ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun, Şebîb isminden hareketle özdeyişleriyle tanınan Arap ahhâr râvisi Şebîb b. Şeybe'nin (öl. 170/786) <sup>26</sup> torunu olabileceği ileri sürülmektedir.<sup>27</sup> Kendisinin kişiliği ile ilgili de çok az şey bilinmektedir. Câhız, onun peltak olduğunu, konuşurken *ra* harfini çıkarmakta zorlandığını, bunun yerine *gayn* harfine benzer bir ses çıkardığını aktarmaktadır.<sup>28</sup> Yahudi kelâmcı Davûd b. Mervân el-Mukammis (öl. 325/937) ise İbn Şebîb el-Basri adlı bir kelâmcıyla tartıştığını, onun hem tanınmış bir âlim hem de münzevi bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup> Mâtürîdî ise, satır aralarında onun hem ilmi kişiliği hem de karakteri hakkında bazı ipuçları vermektedir. Mâtürîdî'ye göre İbn Şebîb, Allah'ın kudreti, cisimlerin hudûsu ve hareket-sükûn konularıyla ilgili istidlâlde bulunurken sözü fazlaca uzatmış, bu konudaki soru ve cevapları artırmıştır. Bunun nedeni ise onun titiz ve tartışmayı seven bir kişiliğe sahip olmasıdır.<sup>30</sup>

Yukarıdaki ifadelerden hareketle onun ilmi birikimi ve yetkinliği hakkında bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Çünkü mezkûr konularda sözü uzatmak ve bu konudaki soru ve cevapları artırmak, kelâmın hem celil (ulûhiyyet-nübüvvet-ahiret) hem de dakîk (fizik ve kozmoloji) konularına vukûfiyet gerektirmektedir. Mâtürîdî'nin yaptığı diğer atfırla

<sup>19</sup> Tam künyesini Şehristânî, onu yanlışlıkla Haricilerin Sufriyye-Ziyâdiyye fırkasına dâhil ederken vermektedir. bk. Ebu'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ebû Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ûr (Dârü'l-Ma'rife, 1993), 1/160.

<sup>20</sup> Bebek, "Muhammed b. Şebîb", 30/574.

<sup>21</sup> Ess, *Theology and Society*, 4/141.

<sup>22</sup> Ebû Muhammed İbn Hazm, *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*, nşr. H. İbrahim Bulut (İstanbul: YEK Yayınları, 2017), 2/733; Şehristânî, *Milel*, 1/42, 73.

<sup>23</sup> Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde, *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhü'l-kelâmiyyeti'l-felsefiyye* (Kahire: Dârü'n-Nedim, 1989), 6; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/466.

<sup>24</sup> Ebû Osman el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beirut: Mektebetü'l-Hanci, 1998), 1/36.

<sup>25</sup> Josef van Ess, "Muhammad b. 'Abd Allâh, called Ibn Şhabîb", *Encyclopaedia of Islam* (Erişim 25 Mayıs 2020).

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcebbar onu Vâsıl b. Ata'nın arkadaşları arasında saymaktadır. bk. Kâdî Abdulcebbar, *Fağlü'l-i'tizâl*, 252.

<sup>27</sup> Ess, *Theology and Society*, 4/141.

<sup>28</sup> Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, 1/15, 36.

<sup>29</sup> Ess, *Theology and Society*, 4/141.

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201, 212-213.

bakıldığında<sup>31</sup> da İbn Şebîb'in hem felsefe geleneği ve problemleri hem de muhalif din ve mezhepler konusunda geniş bir birikime sahip olduğu anlaşılmaktadır. Onun kendine ait bir kelâm meclisine sahip olması,<sup>32</sup> bu ilimdeki yetkinliğinin toplum ve diğer ulemâ nezdinde de kabul gördüğünü göstermektedir.

İbn Şebîb'in hiçbir eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak kaynaklarda doğrudan veya dolaylı olarak onun bazı eserleri zikredilmektedir. İbn Şebîb'e ait *Kitâbü't-Tevhîd* adlı bir eserin olduğu konusunda şüphe bulunmamaktadır. Bu eser Mu'tezile tabakât kitaplarında da açıkça zikredilmektedir. Hatta Kâdî Abdulcebbar (öl. 415/1025) bu eseri için *muazzam* nitelmesini kullanmaktadır.<sup>33</sup> Mâtürîdî'nin ondan *kitap sahibi* şeklinde söz etmesi<sup>34</sup> ve Allah'ın varlığı ve sıfatları bahsinde ondan uzun nakiller yapması,<sup>35</sup> görüşlerini doğrudan İbn Şebîb'in bu eserinden aktardığına yönelik bir işaret olarak görülebilir.

İbn Şebîb'in, ırcâ doktrinini benimsedikten sonra bu konuda bir kitap yazdığı anlaşılmaktadır. Zira Ca'fer b. Mübeşşir'in (öl. 234/848-49) yazdığı eserler arasında *Nakzu Kitâbi İbn Şebîb fi'l-ırcâ'* adlı bir kitabı bulunmaktadır.<sup>36</sup> Bu durum, eser ismi zikredilmese de, Kâdî Abdulcebbar tarafından da şöyle teyit edilmektedir:

"İbn Şebîb'in kendisine ait bir kelâm meclisi vardı. Onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı çok muazzam bir eseri bulunmaktadır. Önceleri vaîd inancına sahip iken daha sonra ırcâ fikrine meyletmiştir. Bundan dolayı Mu'tezilî alimlerin eleştirilerinin hedefi olmuştur. Bu eleştirilere karşılık o, 'ırcâ konusundaki bu kitabımı sizin için yazdım, Mu'tezile dışındakilere ise bunları söylemiyorum' demiştir."<sup>37</sup>

Kendisine karşı yazılmış reddiyelerden hareketle İbn Şebîb'in telif ettiğini düşündüğümüz üçüncü bir eser daha vardır. İbnü'n-Nedîm (öl. 385/995), Bağdat ekolünden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin, *Kitâbü Nakzı Kitâbi İbn Şebîb fi'l-va'îd* adlı bir kitabı olduğunu kaydetmektedir. Bu kitabın isminden anlaşıldığı üzere İbn Şebîb'in vaîd konusunda yazılmış bir eseri bulunmaktadır ki İskâfî bu eseri esas alarak ona reddiye yazmıştır.<sup>38</sup> Ancak bu reddiyelerin onun tek bir eseri esas alınarak yazılmış olabileceği ihtimalini de göz önünde bulundurmak gerekir.<sup>39</sup> Zira kitabın ismi tam olarak bilinmediğinden, Ca'fer b. Mübeşşir'in *ırcâ konusundaki kitabı* ile İskâfî'nin *vaîd konusundaki kitabın* aynı esere işaret etmesi olasıdır.

Mes'ûdî (öl. 345/956), İbn Şebîb'i makâlât türünden eser telif eden ilk Mu'tezilî âlimler arasında saymaktadır.<sup>40</sup> Kaynaklarda ondan aktarılan görüşleri bir bütün olarak göz önüne aldığımızda bu tarz bir eserin olması kuvvetle muhtemel görünmektedir. Özellikle Mâtürîdî'nin, Dehrîler, Sofistler, Maniheistler, Deysânîler, Markûnîler, Zerdüşter, Hıristiyanlar<sup>41</sup> ve Aristoteles'in bazı fikirlerini çürütürken ona başvurması<sup>42</sup> Ka'bî'nin vaîd, iman, esmâ ve ahkâm konularını ele alırken, Hâricî, Şîi ve Mürcîi fırkalar ile Mu'tezile bilginlerinin görüşlerini bütünüyle ondan aktarması<sup>43</sup> ve son olarak Şehristânî'nin (öl. 548/1153) ondan

<sup>31</sup> bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222, 234, 260.

<sup>32</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Faḍlû'l-i'tizâl*, 279; Bu meclisinde bazı öğrenciler yetiştirdiği de anlaşılmaktadır. İbn Hazm onun İbn Beded el-Gazzâl adlı bir öğrencisi olduğunu belirtmektedir. bk. İbn Hazm, *el-Faşl*, 2/733.

<sup>33</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Faḍlû'l-i'tizâl*, 279; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 71.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201.

<sup>35</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 190 vd.

<sup>36</sup> İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 208.

<sup>37</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Faḍlû'l-i'tizâl*, 279.

<sup>38</sup> İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 214.

<sup>39</sup> Ess, *Theology and Society*, 4/142.

<sup>40</sup> Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-ısrâf* (Leiden: Brill, 1893), 395.

<sup>41</sup> Mâtürîdî, ondan Hıristiyan bir grubun, Hz. İsa'nın biyolojik anlamda değil fakat evlat edinmek anlamında Allah'ın oğlu olduğunu savunduklarını aktarmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 332. Bu da onun Hıristiyan mezheplerine hâkim olduğunu göstermektedir.

<sup>42</sup> bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222, 228-229, 234, 260-261; Rudolph, *Al-Mâtürîdî*, 226-227.

<sup>43</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 363-371, 386-398.

Deysâniyye'nin bazı fikirlerini aktarması<sup>44</sup> İbn Şebîb'in makâlât türü bir eseri olduğunu göstermektedir.

Son olarak Kâdî Abdulcebbar, onun nübüvvet konusunda bir eser yazdığını rivayet etmektedir. Ancak bu eserin içeriğine ya da onun nübüvvet konusundaki fikirlerine ilişkin detaylı bilgi vermemektedir.<sup>45</sup> Tüm bu değerlendirmeler dikkate alındığında, onun *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinin yanı sıra ircâ, vâid, makâlât ve nübüvvet konularında yazılmış dört kitabının daha olabileceği anlaşılmaktadır.

## 2. Mezhep Aidiyeti

İbn Şebîb'in önceleri Mu'tezilî iken, daha sonra ircâ fikrini benimsediğinde şüphe yoktur. Bu fikre meylettikten sonra da onun tevhid ve adalet ilkeleri ile diğer bazı konularda Mu'tezilî doktrinlere bağlı olduğu, sadece *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ve *vâid* ilkeleri konusunda muhalefet ettiği tüm kaynaklardaki ortak bilgidir. Ancak İbn Şebîb'in ircâ fikrini benimsedikten sonra mezhepten dışlanıp dışlanmadığı hususu açık değildir. Mu'tezilî kaynaklarda bu hususta fikir birliği bulunmamaktadır.

Hayyât (öl. 300/913), onu Mu'tezile'den saymamakta, İbnü'r-Râvendî'nin (öl. 301/913-14) *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesine muhalefet edenlerle ilgili Mu'tezile'yi eleştiren sözlerine karşılık verirken sadece Sümâme (öl. 213/828) ve Gaylân'ı savunmakta ve onları mezhebe dâhil etmektedir. Aralarında İbn Şebîb'in de olduğu diğer isimler için ise *Mu'tezile'nin ne kendisini onlardan saymaya ne de onları kendisine katmaya ihtiyacı vardır* ifadesini kullanmaktadır. Zira ona göre bir kimse *Usûl-i hamse*'nin tamamını birden kabul etmedikçe Mu'tezile müntesibi olmayı hak edemez.<sup>46</sup>

Ka'bî de aynı gerekçeyle İbn Şebîb'i Mu'tezile'den saymaz. Ona göre i'tizâl demek *el-menzile beyne'l-menzileteyn*'i kabul etmek demektir. Çünkü bu ilke *Tevhid ve 'Adl Ehl*'nin alâmet-i fârikası haline gelmiştir. Bu ilkeyi reddeden bir kimse, diğer Mu'tezilî öğretileri kabul etse bile mezhepten sayılmaz.<sup>47</sup> Bundan dolayı Ka'bî, onu Mürcie'den saymıştır.<sup>48</sup> Şii-Mu'tezilî âlim Şeyh Müfid (öl. 413/1022) de *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesinin önemine ve bu ilkenin Mu'tezilî olmanın nişanesi olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bir kimse bu ilkeyi kabul ediyorsa Mu'tezilî, etmiyorsa mezhep-dışı kabul edilmektedir. Bununla birlikte ircâ fikrine meyletmesinden dolayı İbn Şebîb'in Mu'tezile tarafından İslam dairesinden çıkmış biri olarak değerlendirilmediğini belirtme gereği duymuştur.<sup>49</sup>

Kâdî Abdulcebbar ve İbnü'l-Murtazâ ise İbn Şebîb'i, Mürciî fikirlerini zikretmekle birlikte Mu'tezile'nin yedinci tabasından saymışlardır. Kâdî Abdulcebbar, Mu'tezile'nin eleştirel tavrına karşılık onun "ben ircâ konusundaki bu kitabı sizin için yazdım, sizin dışınızdakilere ise bu fikirleri söylemiyorum"<sup>50</sup> diyerek kendini savunduğunu aktarmaktadır. Onun bu ifadeleri, ircâyâ dair fikirlerinin entelektüel seviyede kaldığı, bu fikirlerine rağmen mezhep aidiyetini koruduğu şeklinde yorumlanmaya müsaittir.

Tarihçi İbü'n-Nedîm, *Fihrist*'inde İbn Şebîb'i Mu'tezilî âlimler arasında zikretmemektedir. Fırak müellifleri de onu genellikle Mürcie mezhebine dâhil etmişlerdir. Ancak Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*'inde onu Mu'tezile'ye mensup bir âlim olarak kabul etmekte, hatta onun birçok görüşünü değerlendirirken Mu'tezile'nin genel bazı kabullerinden hareket etmektedir.<sup>51</sup>

<sup>44</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/298.

<sup>45</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Teshâtü delâilü'n-nübüvve*, haz. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: YEK Yayınları, 2017), 945.

<sup>46</sup> Hayyât, *İntişâr*, 126-127.

<sup>47</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 168-169, 196.

<sup>48</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 199.

<sup>49</sup> Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât* (Dârü'l-Müfid, 1993), 38, 49.

<sup>50</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Fağlü'l-i'tizâl*, 279; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakât*, 71.

<sup>51</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 196, 201.

İrcâ ile ilgili düşüncelerine hiç temas etmemesi, Mâtürîdî'nin onu ircâ fikrine meyletmeden önceki haliyle tanıdığı ve bu dönemden sonraki fikirlerine muttali olmadığı şeklinde yorumlanabilir.

Eş'arî (öl. 324/935-36), Mürcie'yi on iki fırkaya ayırmakta ve İbn Şebîb'i sekizinci fırka (Şebîbiyye) olarak tasnif etmektedir. Aynı zamanda imanın mahiyeti konusundaki görüşlerinden dolayı onu Gaylâniyye fırkasına da dâhil etmektedir.<sup>52</sup> Bağdâdî (öl. 429/1037-38), Mürcie'yi üç ana gruba ayırmakta ve İbn Şebîb'i, ircâ fikri ile Mu'tezilî fikirleri birlikte savunan Kaderî-Mürcie'den saymaktadır.<sup>53</sup> İbn Hazm ise onu Mürcie'nin içinde zikretmektedir.<sup>54</sup>

Şehristânî, İbn Şebîb'i hangi fırkaya dâhil edeceği konusunda kararsız görünmektedir. O, Bağdâdî'ye benzer şekilde Mürcie'yi *Hâricî Mürciesi*, *Kaderiyye Mürciesi*, *Cebriyye Mürciesi* ve *Hâlis Mürcie* şeklinde dört gruba ayırmakta ve İbn Şebîb'i *Kaderiyye Mürciesi* içinde saymaktadır.<sup>55</sup> Bununla birlikte imanın tanımı konusunda onu Ebû Sevbân el-Mürçî'nin takipçilerinden saymaktadır.<sup>56</sup> Daha şaşırtıcı olanı ise onu hatalı bir şekilde Hâricîlerin Sufriyye-Ziyâdiyye fırkasına da dâhil etmiş olmasıdır.<sup>57</sup>

İbn Teymiyye, Mürcîî fırkaların tasnifinde Eş'arî'nin tasnifini olduğu gibi benimsemekte ve İbn Şebîb'i Mürcie'nin sekizinci fırkası olarak kabul etmektedir.<sup>58</sup> Şii-İsmailî fırak müellifi Ebû Temmâm ise Mürcie mezhebini altı gruba ayırmakta ve İbn Şebîb'i dördüncü fırka olarak zikretmektedir.<sup>59</sup> Zeydî-Mu'tezilî kelâmcı Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) ise Mürcie'yi *Adliyye* ve *Cebriyye* şeklinde iki gruba ayırmakta ve İbn Şebîb'i ircâ fikrini kabul eden kelâmcılar arasında saymaktadır.<sup>60</sup>

İbn Şebîb'in dâhil edileceği fırka ile ilgili bu belirsizlikte onun hem Mu'tezilî hem de Mürcîî fikirleri benimsemesi etkili olmakla birlikte<sup>61</sup> Mürcie mezhebinin yapısal durumu da rol oynamış görünmektedir. Zira Mürcie'nin de kendi içinde bütüncül bir yapıya sahip olmadığı, en temel konu olan imanın tanımında bile farklılıkların olduğu bilinmektedir.<sup>62</sup> Neredeyse bütün rivayetlerde Mürcîî fikirlerinin Gaylân ve Ebû Şimr ile ilişkilendirilmesi ise onun daha çok Basra Mürcie'sinden etkilendiğini göstermektedir. Bununla birlikte imanın tanımı dâhil olmak üzere onun birçok konuda bağımsız bir düşünce geliştirdiği ve bu yönüyle de kendine özgü bir şahsiyet olarak dikkate alınması gerektiği anlaşılmaktadır.

### 3. Kelâmî Görüşleri

İbn Şebîb'i Mu'tezile içinde farklı kılan yönü büyük günah işleyenlerin durumu ve buna bağlı olarak imanın tanımı ile ilgili farklı yaklaşımıdır. Bilindiği üzere bu konular, Müslümanlar arasında yaşanan Cemel (36/656) ve Sıffin (37/657) savaşları ve buradaki ölümler sonrasında bir problem olarak ortaya çıkmış ve bir mü'mini öldüren kimsenin iman dairesinden çıkıp çıkmayacağı ve buna bağlı olarak da cehennemde ebedi olarak kalıp kalmayacağı soruları etrafında tartışılmıştır. Özellikle Hâricîlerin bu iki savaşa katılanları tekfir etmesi

<sup>52</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 209-211.

<sup>53</sup> Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, thk. M. Osman el-Huṣṭ (Kahire: Mekbetü İbn Sina, 1988), 38, 178.

<sup>54</sup> İbn Hazm, *el-Faṣl*, 2/297.

<sup>55</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/162, 167.

<sup>56</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/165.

<sup>57</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/160.

<sup>58</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'l-fetavâ* (Riyad: Dârü'l-Vefâ, 2005), 7/334-335.

<sup>59</sup> el-İsmâ'îlî Ebû Temmâm, *Bâbü's-şeyṭân min kitâbi's-şecere*, ed. Wilfred Madelung - Paul E. Walker (Leiden: Brill, 1998), 80, 86.

<sup>60</sup> Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 89.

<sup>61</sup> Alibekiroğlu, *Hanefîlik-Mu'tezile İlişkisi*, 143.

<sup>62</sup> Mürcîî fırkalar ve görüşleri için bk. Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/ (2002), 188 vd.

Müslüman toplumda tepkiyle karşılanmış; buna karşılık bunların imanı ile ilgili durumu ahi-  
rete havale etmeyi/ertelemeyi (ircâ) savunan Mürcie ortaya çıkmıştır. Hasan el-Basrî (öl.  
110/728) ise bunların günahkâr ve münafık olduğunu kabul etmiştir. Yani Mu'tezile öncesi  
kebîre sahipleri ile ilgili üç farklı görüş bulunmaktaydı: İlki onları fâsık ve kâfir; ikincisi fâsık  
ve mü'min, üçüncüsü ise fâsık ve münafık kabul etmekteydi. Bu yönüyle büyük günah mese-  
lesi, iman-amel ilişkisinin teolojik ve ahlaki yönünün yanı sıra iman ile küfrün mahiyetini ve  
birbirine olan ilişkisini ele almayı zorunlu kılmıştır.<sup>63</sup> İşte Mu'tezile mezhebi *el-menzile  
beyne'l-menzileteyn* ilkesini böyle bir zeminde ortaya koymuş ve kebîre sahibinin ne mü'min  
ne de kâfir olduğunu, ikisi arasında bir konumda bulunup fâsık olduğunu, tövbe etmeden  
ölürse ebediyen cehennemde kalacağını savunmuştur.<sup>64</sup>

Tarihsel bağlam dikkate alındığında, İbn Şebîb'in ircâ düşüncesini anlamak için önce-  
likle onun iman ve küfür kavramlarını nasıl tanımladığını ve büyük günah işleyen kimselerin  
durumunu teolojik olarak nasıl izah ettiğini anlamamız elzem görünmektedir.

### 3.1. İman Anlayışı

İbn Şebîb'in iman ile ilgili görüşü kaynaklarda detaylı bir şekilde nakledilmektedir.  
Ka'bî onun iman tanımını şu şekilde aktarmaktadır:

"Muhammed b. Şebîb iman konusunda kendi görüşünü zikrederek şöyle dedi: İman Allah'ın var-  
lığını ikrar etmek, O'nun bir olduğunu ve eşi ve benzeri bulunmadığını bilmek (ma'rifet); nebile-  
rini ve onların Allah'tan getirdiği, hakkında nass bulunanların tümünü ve Müslümanların Hz.  
Peygamber'den naklettikleri namaz, oruç ve bunun gibi hakkında ihtilaf ve tartışma olmayan şey-  
leri bilmek ve ikrar etmektir. Esmâ konusunda olduğu gibi dinden (aklî) çıkarımla elde edilen ve  
hakkında ihtilaf bulunan hususları inkâr edenler tekfir edilemez. İman, Allah'a boyun eğmek,  
kibri terk etmek ve O'nu kalpten benimsemektir. İmanda eksilme olabilir ve iman sahipleri bir-  
birinden daha faziletli olabilir. İmanın bir özelliği (haslet), ta'at ve imanın bir cüzü olabilir. Ancak  
bir kimse (iman edilmesi gerekenlerin) bütününe inanmadıkça iman etmiş olamaz. Örneğin bir  
kimse Allah'ın bir olduğunu ve eşi-benzeri olmadığını bildiği halde resullerini inkâr ederse iman  
etmiş olmaz. Onda imanın bir hasleti bulunduğu halde peygamberleri inkâr ettiğinden dolayı  
kâfir olmuş olur."<sup>65</sup>

İbn Şebîb'in iman tanımında dikkat çeken birkaç husus vardır. Bunların ilki, imanı  
*ma'rifet* ve *ikrar* şeklinde tanımlamış olmasıdır ki bu Mürcîî hassasiyetleri büyük ölçüde yan-  
sıtmaktadır. Zira Mürcie içerisinde çok sayıda farklı iman tanımı bulunmakla birlikte bunların  
ortak noktası hiçbirinde amelin imana dâhil edilmemiş olmasıdır. Bu da fırkanın en temel gaye-  
sini, yani büyük günah sahiplerini kâfir saymanın önüne geçmeyi temin etmektedir. İbn  
Şebîb'in iman tanımı hem bu asgariyi sağlamakta hem de kendine özgü bir terkibi barındır-  
maktadır.<sup>66</sup> Çünkü Mürcie içinde on iki farklı iman tanımı bulunmaktadır. Bunlar arasında  
imanı *sadece ma'rifet, sadece dil ile ikrar, kalp ve dil ile tasdik, ma'rifet, ta'at ve muhabbet,  
ma'rifet, taat ve ikrar; dil ile ikrar ve kalp ile tasdik* şeklinde tanımlayanlar vardır.<sup>67</sup> İbn Şebîb  
ise *Allah'a boyun eğmek, kibri terk etmek ve O'nu kalpten benimsemektir* diyerek amelî ko-  
nuların imanla ilişkilendirilmesinin önüne geçmiştir. Ona göre İblis'in kâfir olması bile itaat-  
sizliğinden değil kibirlenmesinden dolayıdır. Çünkü o Allah'ı biliyordu ve O'nu ikrar etmişti,

<sup>63</sup> Abdulnasır Süt, *Basra ve Mu'tezile* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 127.

<sup>64</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 195; İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 201.

<sup>65</sup> Ka'bî, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 380; krş. Eş'arî, *Mağâlât*, 211; Bağdâdî, *Fark*, 181-182.

<sup>66</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/165; Ancak Eş'arî'nin aktarımında Ebû Sevbân'ın iman tanımında sadece ikrar  
vardır, marifet yoktur. bk. Eş'arî, *Mağâlât*, 209.

<sup>67</sup> Bu tanımlar sırasıyla Cehm b. Safvân ve Ebü'l-Hüseyn es-Sâlihî, Kerrâmiyye, Bişr el-Merîsî, Ebû Şimr  
ve Yünus es-Semerî, Muhammed en-Neccâr ve Ebû Hanife ve taraftarlarına aittir. bk. Eş'arî, *Mağâlât*,  
205 vd.



eğer kibirlenmeseydi kâfir olmayacaktı.<sup>68</sup> Bu durum fırak müelliflerinin onu Mürcie içinde müstakil bir fırka sayma nedenini de açıklamaktadır.

İbn Şebîb'in iman tanımında dikkat çeken diğer bir husus ise imanı, Kur'an ve Müslümanların üzerinde ittifak ettiği sünnetin bildirdikleriyle sınırlamış olmasıdır. Bu durum daha sonra zarûrât-ı dîniye olarak kavramsallaştırılmış ve din açısından iman edilmesi zorunlu olan hususların hem sübütunun hem de delâletinin kesin olması gerekli görülmüştür. Te'vil ve icthâd gibi akıl yürütmeye dayalı olarak elde edilen bilgileri inanç konusu olarak görmemesi ve icmâ temelinde bir teolojik asgariyi ortaya koyması ise toplumsal barışın sağlanması açısından son derece önemlidir. Başka bir deyişle bu yaklaşımıyla İbn Şebîb'in ümmete karşı kapsayıcı bir bakış benimsediği söylenebilir.<sup>69</sup> Dinden akli çıkarımla elde edilen ve hakkında ihtilaf bulunan hususları inkâr edenlerin tekfir edilemeyeceğini belirtmesi de bu duruşunu teyit etmektedir.

İbn Şebîb'in iman tanımından, onun imanın kısımlara ayrılabilceğini ve imanda insanların bir kısmının diğerlerinden üstün olabileceğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.<sup>70</sup> Ona göre imandan bir tek haslet imanın bir cüzü olur, bunu terk eden imanın bir cüzünü terk etmekle küfre girmiş olur, onun hepsine tutunmadıkça da mü'min olamaz.<sup>71</sup> Yani imana konu olan şeylerden veya imanın cüzlerinden herhangi birinin inkârı küfrü gerektirir. Söz gelimi Allah'a inanıp peygambere inanmayan bir kimse kâfirdir.<sup>72</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin (öl. 414/1023) aktardığına göre onun tekfiri gerektirdiğini düşündüğü diğer bir husus Allah'ın zatına ve sıfatlarına ilişkin yanlış tasavvurlardır. Bu tarz hatalı bir anlayışı benimsemelerinden dolayı Müşebbihe'yi tekfir etmiştir. Ancak ona göre Mücebhire kâfir değildir, çünkü onlar Allah'ın fiillerinin niteliklerinde hataya düşmüşlerdir.<sup>73</sup>

İbn Şebîb'e göre Allah'ı ve resullerini bilen ve ikrar eden kebire sahipleri, onlarda hala iman olduğu için mümin, günah işledikleri için ise fâsıktırlar.<sup>74</sup> Ancak onun burada kullandığı fâsık kavramı Mu'tezilî kullanımdan farklıdır. Çünkü Mu'tezile'ye göre fâsık ne mü'min ne de kâfir iken, ona göre fâsık hala mü'mindir. İbn Şebîb, kebire sahiplerinin ahiretteki durumu konusunda da Mu'tezile'den farklı düşünmektedir. Bu farklılık onun, Mu'tezile'nin beş ilkesinden biri olan va'd ve vaîd konusunda farklı fikirlere sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

### 3.2. Va'd ve Vaîd Anlayışı

İbn Şebîb'i Mu'tezilî gelenekten ayıran fikirlerinden biri de ahirette kâfirlerin ve günahkârların hak ettikleri cezayı alması (vaîd) hususundadır. O, mü'minlerin hak ettikleri mükâfatı alması (va'd) konusunda Mu'tezile'nin geneli gibi Allah'ın mü'minler için va'dinin mutlak olduğunu ve bundan dönmeyeceğini kabul etmektedir. Ancak vaîd ile ilgili görüşleri hakkında kaynaklarda birbirinden farklı bilgiler aktarılmaktadır. Bu nedenle onun vaîd ile ilgili tutumunun net olmadığını belirtilmektedir.<sup>75</sup>

Ka'bi'ye göre İbn Şebîb, Allah'ın küfür dışındaki bütün günahları mutlak surette affedeceğini, bu nedenle de büyük günah sahiplerini cehenneme sokmayacağını savunmaktadır. Ona göre İbn Şebîb ve onun gibi düşünenler *adalet ilkesini* kabul etmiş ancak bu görüşleriyle

<sup>68</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 211.

<sup>69</sup> Pessagno, "The Thought of Muḥammad Ibn Şabîb", 448.

<sup>70</sup> Bu görüşüyle İbn Şebîb, isminin birlikte anıldığı Gaylân ve Ebû Şimr gibi ircâ fikrini kabul eden diğer Mu'tezilî âlimlerden de ayrılmaktadır. bk. Ka'bi, *Kitâbü'l-Maḳâlât*, 386-387; Eş'arî, *Maḳâlât*, 205 vd.

<sup>71</sup> Bağdâdî, *Farḳ*, 182.

<sup>72</sup> Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: AÜİF Yayınları, 1983), 128.

<sup>73</sup> Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve'z-zehâir*; thk. Vedat el-Kadi (Beyrut: Dârü Sadır, ts.), 3/343; krş. Ebû Temmâm, *Bâbü'ş-şeytân*, 87.

<sup>74</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 211.

<sup>75</sup> Ess, "Muḥammad b. 'Abd Allâh, called Ibn Şhabîb".

bu ilkeyi çiğnemişlerdir. Dahası bu kanaat Mürchie yaklaşımına da uygun düşmez, çünkü Mürchie af olsun ceza olsun, ahiret ahvali konusunda kesin hükme varmayıp onu ertelemek anlamına gelmektedir.<sup>76</sup>

Eş'arî'ye göre İbn Şebîb ve taraftarları Allah'ın kebirî sahiplerini cehennem sokabileceğini kabul etmekte, ancak cehenneme soktuktan sonra onları orada ebedî olarak bırakabileceği gibi oradan çıkarmasını da mümkün görmektedirler.<sup>77</sup> Bağdâdî ise Mu'tezile'nin genelinin tövbe etmedikleri takdirde kebirî sahiplerinin ebediyen cehennemde kalacağını kabul ettiğini, İbn Şebîb'in ise bu konuda kararsız kaldığını ve tövbe etmeseler bile Allah'ın dilerse bunların günahlarını bağışlayabileceğini kabul ettiğini aktarmaktadır.<sup>78</sup> Şehristânî de benzer bir şekilde onun, Ehl-i Sünnetin çoğunluğunun kabul ettiği gibi mü'minlerin sırf büyük günah işlediklerinden dolayı imandan çıkmayacağını savunduğunu aktarmaktadır.<sup>79</sup>

Şeyh Müfid aksi yönde bir bilgi paylaşmaktadır. Ona göre Mürchie'nin tamamı, ebedî cehennem azabının sadece kâfirler için geçerli olduğu ve vâidin kebirî sahiplerini kapsadığı konusunda ittifak etmiştir. Ancak İbn Şebîb buna karşı çıkmıştır. Mu'tezile ise vâidin tüm kâfirler ve namaz ehli kebirî sahiplerini kapsadığı konusunda ittifak etmiştir. Ona göre İbn Şebîb, Resulullah'ın kıyamet günü kebirî sahiplerine şefaate edeceği konusunda da Mürchie'ye muhalefet etmiş ve bu hususta Mu'tezilenin geneli gibi peygamberin şefaatinin sadece itaat-kâr kulları kapsadığını, asi kulları kapsamadığını kabul etmiştir.<sup>80</sup> İbn Hazm (öl. 456/1064) ise ondan, "Allah kebirî sahiplerinden birine azap ederse onların tamamına kaçınılmaz olarak azap etmesi gerekir. Onlardan birini cennetine koyarsa zorunlu olarak hepsini cennete koymasına gerekir"<sup>81</sup> şeklinde bir görüş aktarmaktadır. Eş'arî de onun "Allah'ın bir günah için azap edip bundan daha büyük günahı affetmesi câiz değildir"<sup>82</sup> dediğini bildirmektedir.

Yukarıdaki rivayetler birlikte değerlendirildiğinde, İbn Şebîb'den **a.** kebirî sahiplerinin hiçbir surette cehenneme girmeyeceği, **b.** Allah'ın kebirî sahiplerini cehenneme sokabileceği, ancak dilerse orada ebedî tutabileceği gibi dilerse affedebileceği ve **c.** vâidin kebirî sahiplerini de kapsadığı şeklinde üç farklı görüş aktarılmaktadır. Ancak Şeyh Müfid'in belirttiği bu son görüşte cehenneme girdikten sonra burada ebedî kalıp kalmayacağına ya da Allah'ın bunları affetmeyeceğine ilişkin bir kayıt yoktur. Ayrıca ister cehennemlik olsun ister cennetlik, Allah'ın kebirî sahipleriyle ilgili tasarruflarında fertler arasında ayırım yapmayacağını ve azap ettiği bir günahtan daha büyüğünü bağışlayamayacağını belirtmesi, onun adalet ilkesine hâlâ bağlı olduğu şeklinde yorumlanabilir. Buna rağmen onun kebirî sahipleri konusunda Mu'tezile'nin genelinde olduğu gibi çok katı olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>83</sup>

İbn Şebîb'in bu yaklaşımının temelinde vâid bildiren ayetlerin te'viline ilişkin farklı tutumu yatmaktadır. O, Allah'ın bütün kelâmının bir fayda ve maslahat aranmaksızın delil olduğu konusunda diğer kelâm âlimleri gibi düşünmektedir. Aynı şekilde Allah'ın zâhir olan kelâmının murâda işaret ettiğini de kabul etmektedir. Ancak zâhir olmayan ve umum (âm) bildiren ayetlere gelince, ona göre bunlar murâda işaret etmeyebilir. Örneğin "*kim bir mümini*

<sup>76</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 200-201.

<sup>77</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 227.

<sup>78</sup> Bağdâdî, *Fark*, 106; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, thk. A. Şemseddin (Beyrut: Dar'ül-Kütübü'l-İlmiyye, 2002), 242.

<sup>79</sup> Şehristânî, *Milel*, 1/73.

<sup>80</sup> Şeyh Müfid, *Evâil*, 46-47.

<sup>81</sup> İbn Hazm, *el-Faşl*, 3/13-15.

<sup>82</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 223.

<sup>83</sup> Bu konuda Mu'tezile'nin yaklaşımı için bk. Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 386 vd.; Cüşemî, *Uyûnü'l-mesâil*, 351.

*kasten öldürürse cezası içinde ebedî kalacağı cehennemdir*"<sup>84</sup> "haksız yere yetimlerin mallarını yiyenler... alevli bir ateşe gireceklerdir"<sup>85</sup> ve "namuslu kadınlara zina isnadında bulunanlar... fâsıkların ta kendileridir"<sup>86</sup> gibi umumi bir hitap tarzıyla gelen vaîd âyetlerinde Allah'ın murâdını tam olarak izhar etmemiş olması mümkündür. Çünkü bu âyetlerdeki asıl gaye öğüt vermek ve korkutmaktır. Allah murâdını tam olarak açıklanmadan da bunu sağlamış olabilir.<sup>87</sup> Zira ona göre kıyamet ve ahiret ahvaline ilişkin hüküm bildiren âyetler müteşâbihdir ve ancak teemmülden sonra anlaşılabilir.<sup>88</sup> Haramların işlenmesi veya emirlerin terki durumunda verilecek cezaları beyân eden âyetlerin ise, haram olduğunu bildiği halde yapanlar için değil, helal sayarak yapanlara özgü olması mümkündür.<sup>89</sup> Bu durumda, bu âyetler zâhiren umum bildirse de Allah'ın burada belli bir topluluğu kast etmiş olması (hâs)<sup>90</sup> yani vaîd bildiren âyetlerin kâtiller, zina iftirasında bulunanlar, yetimlerin mallarını yiyenler ve benzeri grupların tamamı hakkında olabileceği gibi onlardan bazılarına özgü olması da mümkündür. İbn Şebîb, umum bildiren cümlelerin dildeki kullanımlarında bu tarz tahsislerin mümkün olmasını bu görüşüne delil olarak kullanmaktadır. Ancak ona göre eğer bu âyetlerde tahsis söz konusu ise bu, günahı daha büyük olanlar için olmalıdır.<sup>91</sup>

Vaîd bildiren âyetlerde tahsisin mümkün olup olmadığı hususu hem Mu'tezile âlimleri arasında hem de Mürcîî yaklaşımı kabul eden Ehl-i Sünnet âlimleri arasında çokça tartışılmıştır.<sup>92</sup> Mu'tezile âlimleri umum bildiren âyetlere rağmen Allah'ın kebîre sahiplerine azap etmeyeceğini kabul etmenin Allah'ın doğruluğuna halel getireceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>93</sup> Buna karşılık Mürcîî fikirleri benimseyen Ebû Şimr ve Külsüm gibi âlimler ise "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar"<sup>94</sup> âyetini delil getirerek Allah'ın şirk dışındaki bütün büyük günahları bağışlayabileceğini, bunun da sözünden dönmek anlamına gelmeyeceğini savunmuşlardır.<sup>95</sup> Esâm ise, "Allah'ın indirdikleriyle hükmetmeyenler kâfirlerin ta kendileridir"<sup>96</sup> âyetinin umum bildirmesine rağmen dini konular dışında herhangi bir meselede hüküm verenleri kapsamadığını delil getirerek, benzer şekilde vaîd bildiren âyetlerin de Müslümanları kapsamadığını savunmaktadır.<sup>97</sup>

Sonuç olarak İbn Şebîb'in bu konuda vaîd âyetlerinin kebîre sahiplerini de kapsadığını savunan Mu'tezilî görüş ile bunların hiçbir şekilde kebîre sahiplerini kapsamadığını savunan Mürcîî görüş arasında orta yolu tercih ettiği ve bu tarz ifadelerin kebîre sahiplerinden bir kısmını kapsadığını, ancak Allah'ın dilerse bunları da affedebileceğini savunduğu söylenebilir.

### 3.3. Allah Tasavvuru

İbn Şebîb'in Allah'a ve sıfatlarına ilişkin görüşleri Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*inde detaylı bir şekilde nakledilmektedir. Buradaki pasajlara bakıldığında, ondan aktarılan görüş-

<sup>84</sup> en-Nisâ 4/93

<sup>85</sup> en-Nisâ 4/10.

<sup>86</sup> en-Nûr 24/4.

<sup>87</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Emin el-Huli (Kahire, 1963), 17/35.

<sup>88</sup> Tritton, *İslâm Kelâmı*, 128.

<sup>89</sup> Ebû Temmâm, *Bâbü's-şeytân*, 86.

<sup>90</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 400.

<sup>91</sup> Eş'arî, *Mağâlât*, 223.

<sup>92</sup> bk. Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 386 vd.; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-uşûli'l-ḥamse*, nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: YEK Yayınları, 2013), 2/551 vd.; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille fî uşûli'd-dîn*, thk. Claud Salame (Dimaşk: el-Ceffan ve'l-Cabi, 1993), 2/766 vd.

<sup>93</sup> bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerḥ*, 2/551.

<sup>94</sup> en-Nisâ 4/48

<sup>95</sup> bk. Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 396; Mukâtil b. Süleymân da Allah'ın vaîdinin Müslümanları değil, müşrikleri kapsadığını savunmaktadır. bk. Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 398.

<sup>96</sup> el-Mâide 5/44

<sup>97</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-Mağâlât*, 389.

lerin daha çok inkârcı akımlara cevap sadedinde ortaya konmakla birlikte son derece sistematik olduğu anlaşılmaktadır. İbn Şebîb, inkârcı akımlara karşı önce âlemin hudûsunu ortaya koymaya ve buradan hareketle Allah'ın varlığını ispat etmeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Allah'ın mahiyeti (mâ hüve), bir mekânı olup olmadığı, yaratıklara benzeyip benzemediği, varlıkları nasıl yarattığı, bir şeyden mi yarattığı, niçin yarattığı ve kudretinin bir sınırı olup olmadığı sorularına cevap vermektedir.

İbn Şebîb varlıkların yapı itibarıyla birbirine zıt ve çelişkili şeylerden meydana gelmesinden hareketle hem âlemin ezeliğini reddetmekte hem de Allah'ın varlığını ispat etmektedir. Bu yöntemi ondan önce hocası Nazzâm,<sup>98</sup> ondan sonra da Bağdat ekolünün önemli temsilcisi Ka'bi<sup>99</sup> ve Mâtürîdî kullanmıştır.<sup>100</sup> Buna göre varlıkları meydana getiren unsurlar birbirine zıt olduğu için (sıcaklık-soğukluk ve yaşlık-kuruluk gibi) birbirlerinden uzaklaşma eğilimindedir. Bunların bir arada bulunmaları mümkün olmadığından normalde varlığın dağılması ve ayrışması gerekir. Öyleyse bu zıtlıklarına rağmen bunları bir arada tutan bir varlığın olması gerekir. Öte yandan varlığın bu yapısıyla birlikte ezeli bir şekilde kendiliğinden oluşması da mümkün değildir. Çünkü bütünü bir parçası olarak var olmak ancak bütünde var olma ile mümkün olabilir. Ancak bütünde var olan her parça diğerinin varlığına engel olacağından bütünü varlığı yine mümkün olmaz. Bu durum *bu eve bir başkası girmedikçe kimse giremez* gibi bir şart koşmaya benzer ki bu şarta bağlı kalındığında hiç kimse eve giremez. Öte yandan bu varlığın daha önce oluşmuş bir farklılıktan (tebâyün) meydana geldiği de söylenebilir. Zira bu farklılığın kendisi varlığı imkânsız kılar. Çünkü iki varlığın doğasında zıtlık vardır, bundan dolayı birleşmek yerine ayrılmaları ve uzaklaşmaları (tenâfur) gerekir. Bunların kendi doğalarına rağmen birleşmeyi seçmeleri mümkün olsaydı, aynı şekilde yok olmayı da seçmeleri imkân dâhilinde olurdu. Bunların hiçbirini mümkün olmadığına göre âlemin önceden yok iken, yapısında bulunan uyumsuz ve uyumlu özelliklerle birlikte bir varlık tarafından sonradan yaratıldığı kanıtlanmış olur.<sup>101</sup>

İbn Şebîb'e göre kâinatta bir yaratıcı olmaksızın hiçbir varlığın meydana gelmesi mümkün değildir. Çünkü nesne için varlıkla yokluk arasında bir fark bulunmamaktadır. Günlük hayatta da bir şekillendiren olmaksızın herhangi bir şeklin oluştuğu vaki değildir. Benzer şekilde mevsimlerin kendi başına kış, yaz vb. tarzlarda değişim göstermeleri de imkânsızdır. Ayrıca nesnenin kendi başına varlık zamanını tayin etmesi de mümkün değildir. Zira böyle bir tercih yapması için bir neden söz konusu değildir. Ancak onun dışındaki bir varlık için bu tercih bir neden dâhilinde olması mümkündür. Çünkü bu durumda nesnenin belli bir vakitte meydana gelmesinin dinine ve dünyasına dair bir faydası söz konusu olur. Başkasının tasarrufu olmaksızın vücut bulduğunda ise böyle değildir. Sonuçta nesnelerin kendisi dışında bir varlık sayesinde varlık kazandığı ortaya çıkmış olur.<sup>102</sup> Tabiattaki düzen ve kusursuz işleyiş de onun ilim ve kudret sahibi bir varlık tarafından yaratıldığına delildir. Zira daha önce yürürlüğe konmuş bir düzen sayesinde tabiat ahenkli bir düzende hareket etmektedir. Eğer böyle olmasaydı tabiattaki işleyişin devam etmesi mümkün olmazdı.<sup>103</sup>

İbn Şebîb, inkârcı akımların yaratıcının mahiyeti ve sıfatlarına ilişkin soruları üzerinden kendi tanrı tasavvurunu izah etmektedir. Ona göre Allah'ın mahiyetine ilişkin bir sorgulama O'nun dengi olabileceği ve duyulara konu olabileceği ihtimalini barındırmaktadır. Oysa O'nun eşi ve benzeri yoktur. Duyulara konu olması da mümkün değildir ki kendisine duyu organlarıyla işaret edilsin. Bu durumda O'nun mahiyeti, aklî deliller ve kâinatın tanıklığıyla varlığına istidlal edilmesi ve isimleri demektir. Bu isimler ise Allah, rahmân ve rahîmdir.<sup>104</sup>

<sup>98</sup> bk. Hayyât, *İntişâr*, 46.

<sup>99</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 595-597.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 181, 218, 231.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 190.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 190-191.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

<sup>104</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193.

"Allah'ın, yarattığı hiçbir şeye benzememesi ve yaratıkların O'na benzemesini reddetmek de bir tür teşbihi gerektirir" itirazına İbn Şebîb şöyle yanıt vermiştir: "Bizim yaptığımız bir nefiydir, nefiyde ise teşbih yoktur. Örneğin siyah ve beyazın birbirine benzemediklerini söylemek hiçbir zaman aralarında bir benzerlik olmasını gerektirmez. Benzerlik ancak ispat ifade eden cümlelerle mümkün olur."<sup>105</sup>

İbn Şebîb, Allah'ın sıfatları konusunda da aynı yöntemi takip etmektedir. O, Allah'ın ezelden beri âlîm, semî ve basîr olduğunu kabul etmekte ancak bunları selbî anlamda kullandığını belirtmektedir. Yani onun Allah ezelden beri işitici sözünden kastı, O'nun sağır olmaması; ezelden beri bilendir sözünden kastı, câhil olmamasıdır. Bununla birlikte yaratıcının ezeli olduğunu kabul etmiş ancak ezelden beri yaratıcı (hâlık) olduğunu reddetmiştir. Çünkü bu durumun yaratılmışların da ezeli olmasını gerektireceğini düşünmüştür.<sup>106</sup> Buna paralel bir şekilde İbn Şebîb, Allah'a bir mekân isnat edilmesini de kabul etmez. Ona göre Allah nesnelere (fi'l-eşyâ), fakat bu onlara hulûl etmesi anlamında değildir. Tıpkı *filan kendi işindedir* denilmesi gibi onları her an gözetmesi ve yönetmesi (müdebbir) anlamındadır. Zira nesnelere Allah'ı kuşatması şeklinde bir anlayış kabul edilemez.<sup>107</sup>

İbn Şebîb, ezelden beri yaratıcı olduğunu reddetmekle birlikte Allah'ın hiçbir varlığı yaratmadan önce de yaratma kudretine sahip olduğunu benimsemektedir. Çünkü ona göre âciz, eylemeden menedilmiş olan varlıktır. Varlıkların fiilen yaratılmış olması ise O'nun kudretinin kanıtıdır. Allah ârız bir kudretle değil, bizzat kudret sahibidir. Bu da O'nun dünyaya ve sayılmayacak kadar benzerine güç yetirmekle nitelenmesini gerektirir.<sup>108</sup> Allah'ın kudreti her şeye yeter. *Yumurta dünyaya sığdırmaya gücü yeter mi* türünden sorular ise İbn Şebîb'e göre çelişkilidir. Çünkü yumurta dünyanın bir parçası ve ondan küçüktür. Bu tarz çelişkili örnekler için aynı hüküm geçerlidir. *Allah'ın kendi benzerini yaratmaya muktedir olması* ise ona göre muhaldir. Çünkü bu tarz bir kabulde mahlûkun varlığını zorunlu kılmak vardır. Oysaki mahlûk hâdis, Allah ise kadîmdir. Allah'ın mahlûkatta kendisinininki gibi bir kudret yaratması da aynı gerekçeyle imkânsızdır. Zira Allah'ın yaratacağı şeyler ya yaratılmışlık âlâmetleri taşıyan bir cisim ya da kendi başına kâim olamayan bir araz olur. Dahası bu varlık zamanla ilişkili olacaktır. Yani bir başlangıcı olduğu için bir sonu da olmalıdır. Bu da onun hâdis olduğuna delildir. Oysa Allah ne cisim ne de arazdır. Allah'a hiçbir şekilde zaman nispet edilemez.<sup>109</sup> *Allah'ın zulmetmeye, zorbalık yapmaya ve yalan söylemeye kâdir olup olmadığı* konusunda ise İbn Şebîb hocası Nazzâm'dan<sup>110</sup> farklı düşünmektedir. Ona göre Allah bunlara kâdir olmakla nitelenebilir. Fakat bunlar ancak kendisinde eksiklik bulunan kimseden meydana gelir. Allah'ta hiçbir eksiklik olmadığına göre bunları fiilen yaptığı da söylenemez.<sup>111</sup>

Allah tasavvuruna ilişkin temel prensiplerini bu şekilde izah ettikten sonra İbn Şebîb, *Allah mahlûkatı nasıl yaratmıştır* sorusuna cevap verir. Ona göre bu soruyla kast edilen, fiilini gerçekleştirirken Allah'ın sarf ettiği çaba ise, bu doğru değildir. Çünkü Allah kâinatı herhangi bir çaba sarf etmeksizin ibtidâen yaratıp şekillendirmiştir. Bu soruyla kast edilen nelerin yaratıldığı ise, gök ve benzeri tabiat nesnelere gösterilir. Çünkü bir şeyi yaratmakla o şeyin kendisi aynıdır. Eğer niçin yarattığı kast edilirse, yaratıklara dinleri açısından yararlar sağlaması ve onları mükellef tuttuğu hususlarda kendileri için elverişli olması amacıyla yaratmıştır denir.<sup>112</sup> Ona göre Allah nesnelere bir şeyden (min şey') değil, yoktan (min lâ şey') yaratmıştır. Başka bir deyişle Allah âlemi ve içinde bulunan tüm mahlûkatı hiçbir temel madde (asl) olmadan yaratmıştır.<sup>113</sup>

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 194.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 197.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 193.

<sup>108</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 204.

<sup>109</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 201-202.

<sup>110</sup> bk. Eş'arî, *Maḳâlât*, 765.

<sup>111</sup> Eş'arî, *Maḳâlât*, 299, 767; krs. Tritton, *İslâm Kelâmi*, 127.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 195.

<sup>113</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 197-198.

İbn Şebîb'in varlıkların yaratılışında maslahata vurgu yapması inkârcı akımlar tarafından eleştirilmiş ve ilk yaratmada bir maslahat bulunmadığı, Allah'ın ilk varlığı kendi zatı için yarattığı ileri sürülmüştür. Buna karşılık İbn Şebîb, burada zaman kavramı olmadığı için varlığın önce veya sonra yaratılması sorgulanamaz, bu durumda yaratma ne zaman gerçekleşirse tedbire ve hikmete en uygun olan (aslah) olmuş olur demiştir. Allah'ın neden ezelden beri nesnelere yaratmadığı sorusuna ise, bir şeyin diğer şeyden önce geriye doğru nihayetsiz olarak meydana gelebileceğini belirterek cevap vermiştir.<sup>114</sup> Ona göre Allah'ın varlıkları yaratması kendine yönelik bir yarar için olmadığı gibi, bunu yapması abesle iştiğal de değildir. Allah'ın varlıkları yaratmasındaki maslahat ve hikmet onları ebedi mükâfata ulaştırmaktır. Yoksa Allah, kullardan sâdır olan fiillerde olduğu gibi bir nedene ihtiyaç duymaz.<sup>115</sup>

Mâtürîdî'nin aktardığı bu ifadeleri değerlendirdiğimizde, İbn Şebîb'in soru ve cevaplara dayanarak problemleri ele aldığı ve dolayısıyla diyalektik bir yöntem takip ettiği anlaşılmaktadır. Onun Allah'ın varlığını kanıtlama yönteminde ise, daha sonra İslam filozofları ve bazı kelâmcılar tarafından isbât-ı vâcib delili olarak kullanılan "imkân/cevâz delili"nin<sup>116</sup> fikri nüvelerinin olduğu görülmektedir. Zira nesnelere varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir müreccih ve onun varlık zamanını tayin edecek bir muhassısın gerekliliği, bu delilin temel öncülünü oluşturmaktadır. Âlemin yoktan yaratıldığını açıkça ifade etmesi ise, onun Mu'tezile'nin birçok âlimi tarafından benimsenen *ma'dûm* anlayışını<sup>117</sup> reddettiğini göstermektedir. Bu durum Mâtürîdî'nin onu diğer Mu'tezilîler gibi bir muhalif değil, bir otorite gibi görmesinin<sup>118</sup> ve onun birçok fikrini onaylamasının muhtemel nedenlerinden biri gibi görünmektedir.

### 3.4. Âlem Tasavvuru

İbn Şebîb'in âlem tasavvuruyla ilgili en zengin kaynak Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'idir. Buradaki uzun alıntılar ve aktarımlar onun kozmoloji anlayışını büyük ölçüde yansıtmaktadır. Bu bağlamda zikredilmesi gereken ilk şey İbn Şebîb'in varlığa ilişkin bilginin mümkün olduğunu kabul ettiğidir. Zira o, bu konuda Sofistlerle tartışmış ve onların kesin bilgi olamayacağına ilişkin düşüncelerini eleştirmiştir. Ona göre Sofistlerin *ortada kesin bilgi diye bir şey yoktur* sözü bilgiye dayalı olarak söylenmiş ise bilginin varlığı ispatlanmış olur. Şayet bilgiye dayanmadan söylenmiş ise, onlar bilgisiz fikir beyan ettiklerini kabul etmiş olurlar. Bu durumda bu temelsiz bilgilere başkalarını çağırma doğru olmaz.<sup>119</sup> İbn Şebîb, görme ve tatma duyularının yanılması ve bazı durumlarda kişiden kişiye değişiklik göstermesinden hareketle epistemolojik göreceliğe ulaşılmasını da reddetmektedir. Ona göre görme duyusundaki yanılmalara bakış açısının farklılığından, tat alma duyusundaki farklılıklar ise fiziksel bazı rahatsızlıklardan kaynaklanmaktadır.<sup>120</sup> Buradan hareketle onun âlem konusunda rasyonalist olduğu, hem akli hem de duyusal bilginin imkânını savunduğu<sup>121</sup> ve muhtemelen bu konularda Sofistlerle tartışmaya giren ilk kelâmcı olduğu söylenebilir.<sup>122</sup>

İbn Şebîb'in ezeli âlem anlayışını reddettiğini ve bunun yerine âlemin yoktan ve sonradan yaratıldığını ispat etmeye çalıştığını ifade etmiştik. O, bu hususta Dehriyye'ye, Tabiatçılara, Münecce'ye ve Aristoteles'in heyûlâ anlayışına bir dizi eleştiri yöneltmektedir.<sup>123</sup>

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 192-193.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 205.

<sup>116</sup> Bu konuda bk. Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâm'da Kozmolojik Delil* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 170 vd.

<sup>117</sup> Mu'tezile'nin ma'dûm anlayışı ile ilgili detaylı bilgi için bk. Muzaffer Barlak, "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nisâbüri Örneğinde Bir İnceleme", *Eskiye* 41 (2020), 653-678.

<sup>118</sup> Pessagno, "The Thought of Muḥammad Ibn Shabīb", 453.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 234.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 235-236.

<sup>121</sup> Pessagno, "The Thought of Muḥammad Ibn Shabīb", 453.

<sup>122</sup> Ess, *Theology and Society*, 4/145.

<sup>123</sup> bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 216, 222, 224-225.

Âlemin hudûsunu ise hem nesnelere ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk ve benzeri zıt özelliklerinden, hem de hareket ve sükûn gibi arazlardan hareketle ispat etmeye çalışmaktadır. Zıt niteliklerin tabiatlarının aksine nesnelere uyum içinde bulunabilmelerine ilişkin argümanı kullanması,<sup>124</sup> onun Nazzâm gibi kûmûn düşüncesini benimsediği şeklinde yorumlanabilir. Ancak bunu destekleyecek başka veriler bulunmamaktadır.

İbn Şebîb'in âlemin hudûsunu kanıtlamada kullandığı ikinci yöntem, arazların geçiciliği ve cisimlerin bunlar olmadan var olamayacağı öncülleri üzerine kurulmuştur. Bu hususta hareket ve sükûn arazları üzerinden istidlâlde bulunan İbn Şebîb, bu iki arazın da geçici olduğunu, zira bir cismin ilk anda bir mekâna dayanmakta (i'timâd) iken daha sonra intikal ettiğinin gözlemlendiğini, dolayısıyla cismin pozisyonunda bir değişim meydana geldiğini belirtmektedir. Değişim hâdis olduğuna ve cisim de bu hâdislerden önce ve bunlar olmadan var olamayacağına göre cismin de hâdis olduğu ortaya çıkmaktadır. Ona göre cisimdeki hareket veya sükûnun ezeli olması da mümkün değildir. Çünkü bunlardan birinin varlığı öncesinde diğerinin olmasını gerektirir. Yani sükûnun ezeli olabilmesi için öncesinde bir hareketin olması, hareketin ezeli olması için de öncesinde sükûnun bulunması gerekir. Bu durumda da ne hareket ne de sükûn var olabilir.<sup>125</sup>

Hareketi intikal olarak tanımlayan İbn Şebîb, onun cisim olduğu iddiasına karşı çıkmaktadır. Zira cisim bir mekânda bulunduğu esnada başka bir cisim aynı mekâna gelirse, ilk cismin buradan ayrılması gerekir. Eğer ayrılmazsa cisimlerin tedahül söz konusu olur.<sup>126</sup> O, hareket ve sükûnun kevn (oluş) cinsinden olduğunu kabul etmekle birlikte bunların her birinin cisimde diğerinin yerini almasından dolayı farklı arazlar olduklarını belirtmektedir. Ona göre bir insan birinci mekândan ikinci mekâna hareket ettiğinde, onun ilk mekândaki i'timâdı ikinci mekânda bir oluşu gerektirir. Cismin ikinci mekâna geçmesi ise hareket/nukle/zevâl olarak adlandırılır. Çünkü dilciler ikinci mekâna geçmedikçe cisim için birinci mekândan zâil oldu, intikal etti, hareket etti demezler. Dildeki kullanıma uygun olarak birinci mekânda gerçekleşen ma'nâ, ikinci mekânda bir oluş gerektirdiğinde, bu zevâl olarak isimlendirilir. İkinci mekândaki oluş ise, üçüncü bir mekânda oluş gerektirip gerektirmediğine bağlı olarak hareket veya sükûn olarak isimlendirilir.<sup>127</sup>

Cisimlerin yaratıldığı andan itibaren belli bir sürekliliğe (bekâ) sahip olup olmadığı ve fenâsının nasıl gerçekleştiği konusunda<sup>128</sup> İbn Şebîb'in fikirleri birçok kaynakta zikredilmektedir. Bu aktarımlara baktığımızda onun bekânın bâkî olanın dışında bir ma'nâ olmadığını savunduğu görülmektedir. Benzer şekilde yaratma da yaratılandan farklı bir şey değildir.<sup>129</sup> Dolayısıyla Allah bir cisim yarattığında süreklilik kazanması için onun dışında bir bekâ arazi yaratmasına gerek yoktur, zira ilk yaratma anında cisim bu bekâyı ihtiva etmektedir. Öte yandan o, hareket ve sükûn gibi arazların bâkî olmadığını,<sup>130</sup> bu nedenle bunların sürekli olarak yeniden yaratılmasının (iade) mümkün olduğunu savunmaktadır.<sup>131</sup>

Âlemin veya içindeki cisimlerin yok olması ise İbn Şebîb'e göre, cisme fenâ arazının ilişmesiyle gerçekleşmektedir. Zira fenâ fâni olanın dışında bir arazdır. Ancak bunu, cisim yok etmediği sürece fenâ olarak adlandırmak doğru değildir. Çünkü bu araz cismin var oluşu esnasında ona ilişmiştir, fakat cisme arız olduktan sonraki ikinci anda cisim yok eder. Bu ikinci

<sup>124</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 214; Onun, zıtların bir arada bulunmasından hareketle âlemin imkânını savunması, Hıristiyan çağdaşı 'Ammâr el-Basrî tarafından Kitabü'l-Burhân adlı eserinde de kullanılmıştır. bk. David Thomas, "Muḥammad ibn Şabîb", *Christian-Muslim Relations*, ed. David Thomas vd. (Leiden: Brill, 2009), 714.

<sup>125</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 211-214.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 212.

<sup>127</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 491; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 213.

<sup>128</sup> Bu konuda detaylı bilgi için bk. Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 175 vd.

<sup>129</sup> Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, 464; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 195; Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 87, 231.

<sup>130</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 497; Neseî, *Tabşira*, 2/547.

<sup>131</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 517.

durum fenâ olarak isimlendirilir. Yani Allah Teâlâ bir şeyi yok etmek istediğinde o şeye hulûl eden bir fenâ arazı yaratır ve bu arazın hulûlüyle ikinci bir halde/durumda o şey yok olur.<sup>132</sup>

Varlıkların yaratılışı itibarıyla belli bir sürekliliğe sahip olduğunu kabul etmekle birlikte İbn Şebîb, âlemde bütünüyle Allah'tan bağımsız işleyişi reddetmektedir. Bu hususta o, yıldızların tabiatın işleyişinde tesiri olduğunu savunan Müneccime ile tartışmaya girmiş ve Allah'ın varlığını ve tabiat üzerindeki tedbirini ispata çalışmıştır. Ona göre tabiattaki kusursuz düzen ve işleyiş ilim ve kudret sahibi Allah'tan dolaydır. Eğer böyle olmasaydı tabiattaki düzenin devam etmesi mümkün olmazdı. Yıldızların durumu da buna dâhildir. Eğer iddia edildiği gibi tabiatın işleyişi yıldızların tesirine bağlı olsaydı bile, bu yıldızları bu konumda yaratan ilim ve hikmet sahibi bir varlığın düzenlemesi sayesinde olmuştur. Zira varlıkların kendi başlarına bir düzen tesis etmeleri mümkün değildir. Aksine daha önce yürürlüğe konmuş bir düzen sayesinde tabiat ahenkli bir düzene kavuşmuş ve ilahi fiiller de yerli yerinde cereyan etmiştir.<sup>133</sup>

İbn Şebîb'in, zıtların bir arada bulunmasını isbât-ı vâcib olarak kullanması ve yaratmanın bekâyı sağladığını, dolayısıyla âlemde belli bir sürekliliğin olduğunu kabul etmesi hocası Nazzâm ile benzerlik gösteren fikirler olarak göze çarpmaktadır. Ancak sükûnu hareketten farklı bir araz olarak kabul etmesi, hareket dışında araz kabul etmeyen ve sükûnu da harekete indirgeyen (i'timâd hareketi) hocasını körü körüne taklit etmediğini, bazı konularda kendi özgün fikirlerine sahip olduğunu göstermesi bakımından önem arz etmektedir.

### 3.5. Nübüvvet ve İmâmet Anlayışı

Kâdî Abdulcebbar, İbn Şebîb'in nübüvvet konusunda bir eser yazdığını rivayet etmekte ve onun Hz. Peygamberin Kur'anda bulunmayan mucizelerinin zorunlu bilgi gerektirdiği görüşünü benimsediğini aktarmaktadır.<sup>134</sup> Ancak bu eserin içeriğine ve onun nübüvvet konusundaki fikirlerine ilişkin detaylı bilgi vermemektedir. Bu kısa bilgiden, İbn Şebîb'in Hz. Peygamberin hissî mucizeleri konusunda hocası Nazzâm'dan farklı düşündüğü ve bu konuda Mu'tezile'nin Basra ekolünün genel yaklaşımına yakın durduğu anlaşılmaktadır.

İmâmet konusunda İbn Şebîb, imametın ancak efdal olanın hakkı olduğunu ve hiçbir durumda bu hakkın ondan alınıp mefdul olana verilemeyeceğini savunmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber, ölümünden önce Hz. Ebû Bekir'e kendisinin yerine ümmete namaz kıldırmaı emretmekle, Hz. Ali'yi değil Hz. Ebû Bekir'i kendisine halef bırakma arzusunı belli etmiştir.<sup>135</sup> Bu tarz bir tutum Basra'da ilim meclisi sahibi olan biri için makul görünmektedir.<sup>136</sup> Zira Bağdat ekolüne mensup âlimlerin, Abbasî hilafetine daha yakın durduğu ve Hz. Ali'nin hilafetini destekledikleri bilinmektedir. Bu hususta Bağdat ekolünden Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin, Halife Mu'tasım-Billâh (öl. 227/842) tarafından, İbn Şebîb gibi düşünen şahıs ve fırkaların reddini içeren ve Hz. Ali'nin üstünlüğünü (tafdîl) konu edinen kitaplar yazmakla görevlendirildiği nakledilmektedir.<sup>137</sup>

Buraya kadar zikrettiğimiz temel görüşlerinin dışında İbn Şebîb'den aktarılan ve Mu'tezile'nin temel doktrinleriyle uyumlu olan başka görüşler de kaynaklarda zikredilmektedir. Bunların başında insan fiilleri konusundaki tutumu gelmektedir. Ona göre fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâ'at fiilden önce kudret sahibinde mevcuttur. Ancak bu durum bizzat değil, başkasıyla muktedir olan ve fiili başkasıyla gerçekleştirebilen kimseler için geçerlidir.<sup>138</sup>

<sup>132</sup> Hıyyât, *İntişâr*, 19; Eş'arî, *Ma'kâlât*, 509; Bağdâdî, *Uşûlu'd-dîn*, 257; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahhâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd* (Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975), 219.

<sup>133</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 222.

<sup>134</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Teşbîtü delâilü'n-nübüvve*, 945.

<sup>135</sup> Ebû Temmâm, *Bâbü's-seytân*, 86.

<sup>136</sup> Ess, *Theology and Society*, 4/148.

<sup>137</sup> İbnü'n-Nedîm, *Fihrist*, 213.

<sup>138</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 169; İbn Hâzım, *el-Faşl*, 2/297; Ebû Temmâm, *Bâbü's-seytân*, 86.



Ayrıca onun, Kur'an'ın mahlûk ve muhdes olduğunu ve bütün çocukların cennete gireceğini ve orada mükâfatlandırılacaklarını kabul ettiği de belirtilmektedir.<sup>139</sup>

### **Sonuç**

Muhammed b. Şebîb, Müslüman düşünce tarihinde ihmal edilmiş önemli kelâmçılarından biridir. Onun Mürcîî ve Mu'tezilî fikirleri aynı anda benimsemesi, hem farklı mezheplerle özdeşleşmiş fikirleri bir araya getirmesi hem de mezhepler arası geçişlere örnek oluşturması bakımından önem arz etmektedir. Bununla birlikte İbn Şebîb'in iki mezhebin fikirlerini sentezlemek suretiyle yeni bir söylem geliştirdiğini söylemek isabetli değildir. Çünkü o, bir mezhep geleneği içinde yetişmesine ve Nazzâm gibi bir otoritenin talebesi olmasına rağmen kebîre sahipleri ve vaîd konularında mezhebin geneline; tabiat ve mucize konularında da hocasına muhalefet edebilmiş ve ortaya koyduğu yeni fikirlerle özgünlüğünü koruyabilmiştir. Öte yandan iman ve kebîre konularında ana hatlarıyla Mürcîî fikirleri benimsemekle birlikte taklitten kaçınmış ve Mürcie içinde de farklı bir iman tanımı geliştirebilmiştir. Bu yönüyle o, fırak geleneği içinde tanımlanmış mezhep sınırlarını aşmış ve bütünüyle tek bir mezhebe ait kılınmayacağını göstererek özgür düşüncenin müşahhas bir örneğini sergilemiştir.

İbn Şebîb'i önemli kılan bir yönü de onun Kitâbü't-Tevhîd türü eser telif eden ilk âlimlerden olmasıdır. Mâturîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd adlı eserinde yaptığı alıntılar ve nakillerde, onun aynı adlı eserinin hem içerik hem de metodolojik etkilerini görmek mümkündür. Yine bu alıntılar göz önüne alındığında İbn Şebîb'in dinî ve felsefî akımlar konusunda geniş bir birikime sahip olduğu ve bunlara karşı İslam itikadını savunan ilk âlimlerden olduğu anlaşılmaktadır. İbn Şebîb bu eserde, o dönemde yaygın bir şekilde savunulan ezeli âlem anlayışını reddetmiş, bunun yerine âlemin yoktan ve sonradan yaratıldığını ispat etmeye çalışmıştır. Bu hususta Dehriyye, Tabiyyûn, Müneccime ve Aristoteles felsefesi başta olmak üzere birçok zararlı akımla mücadele etmiştir. Bunu yaparken de kelâmı özdeşleşen cedel/diyalektik yöntemini ustalıkla kullanmıştır. Allah'ın varlığını kanıtlamak için, nesnelerin varlıklarını yokluklarına tercih edecek bir müreccih ve onun varlık zamanını tayin edecek bir muhassısın gerekliliğinden söz etmesi, "imkân/cevâz delili"nin ilk formlarından biri olarak görülebilir. Bu delil daha sonra İslam filozofları ve kelâmçılar tarafından geliştirilmiş ve güçlü bir isbât-ı vâcib delili olarak kullanılmıştır. Âlemin yoktan yaratıldığını savunması ve birçok Mu'tezilî âlim tarafından kabul edilen ma'dûm anlayışını açıkça reddetmesi ise onu Ehl-i Sünnet düşüncesine yaklaştıran hususlar olarak değerlendirilebilir.

İbn Şebîb, İslâm dışı fırkalar konusunda olduğu gibi İslâm fırkaları konusunda da kendisinden sonraki kelâmçılara kaynaklık etmiştir. Bu hususta onun makâlât türü eser telif eden ilk âlimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ilk Makâlât müelliflerinden Ka'bi bile Mu'tezilî, Mürcîî, Şîî ve Haricî fırkalar ve bunların görüşleri ile ilgili birçok bilgiyi doğrudan İbn Şebîb'ten aktarmaktadır. Ka'bi'nin aktardığı bu bilgilerden daha sonraki fırak müellifleri de büyük oranda istifade etmiştir.

İbn Şebîb'in iman-küfür konusundaki yaklaşımı ise bugün bile İslâm dünyasının ihtiyaç duyduğu mutedil bir yaklaşımı temsil etmektedir. O, imanın tanımı ve tekfirin şartları ile ilgili kuşatıcı bir çerçeve çizmiş, bu hususta Kur'an ve üzerinde icma edilmiş sünnet temelinde teolojik bir asgariyi esas almıştır. Bu iki kaynaktan açıkça belirtilmiş konuların dışındaki tartışmalı hususların inkârını ise tekfir sebebi olarak değerlendirmemiştir. İbn Şebîb, bu tavrıyla toplumsal barışın ve özgür düşüncenin temini hususunda önemli bir yaklaşım sergilemiştir.

<sup>139</sup> Ebû Temmâm, *Bâbü's-şeytân*, 86-87.

**Kaynakça**

- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2013.
- Alibekiroğlu, Fatmanur. *Tarihsel Süreçte Hanefilik-Mu'tezile İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018.
- Ateşyürek, Ahmet. *Ebü Mansûr El-Mâturîdî'nin Fikrî Arka Planı*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *el-Farq beyne'l-fırağ*. thk. M. Osman el-Huş. Kahire: Mekbetü İbn Sina, 1988.
- Bağdâdî, Abdülkâhir el-. *Uşûlu'd-dîn*. thk. A. Şemseddin. Beyrut: Dar'ül-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Barlak, Muzaffer. "Mu'tezile'de Ma'dûm Anlayışı: Ebû Reşîd En-Nisâbü'rî Örneğinde Bir İnceleme". *Eskiye* 41 (2020), 653-678. <https://doi.org/10.37697/eskiye.763019>
- Bebek, Adil. "Muhammed b. Şebîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/573-575. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Câhîz, Ebû Osman el-. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Beyrut: Mek-tebetü'l-Hanci, 1998.
- Câhîz, Ebû Osman el-. *el-Burşân ve'l-'urcân ve'l-'umyân ve'l-'hûlân*. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- Cüşemî, Hâkim el-. *'Uyûnü'l-mesâil fi'l-uşûl*. thk. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dar'ül-İhsan, 2018.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Dhanani, Alnoor. *The Physical Theory of Kalâm*. Leiden: E.J. Brill, 1994.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdülhâdî. *Min şüyûhi'l-Mu'tezile İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâuhü'l-keâmîyyeti'l-felsefiyye*. Kahire: Dârü'n-Nedim, 1989.
- Ebü Temmâm, el-İsmâ'îlî. *Bâbü's-şeytân min kitâbi's-şecere*. ed. Wilfred Madelung - Paul E. Walker. Leiden: Brill, 1998.
- Ess, Josef van. "Muhammad b. 'Abd Allâh, called Ibn Şhabîb". *Encyclopaedia of Islam*. Erişim 25 Mayıs 2020. [http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_islam\\_SIM\\_8836](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_8836)
- Ess, Josef van. *Theology and Society in the Second and Third Centuries of the Hijra*. çev. Gwendolin Goldbloom. 4 Cilt. Leiden: Brill, 2019.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan el-. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. haz. Ömer Aydın-Mehmet Dalkılıç. YEK Yayınları, 2019.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn el-. *el-İntişâr ve'r-redd 'alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. Henrik Samuel Nyberg. Beyrut: İdaretu Ma'hedi'l-Edebi's-Şarkıyye, 1957.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed. *el-Faşl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihâl*. nşr. H. İbrahim Bulut. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.
- İbn Metteveyh. *et-Tezkire fi ahhâmi'l-cevâhir ve'l-a'râd*. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'atü'l-fetavâ*. Riyad: Dârü'l-Vefâ, 2005.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Beyrut, 1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec. *Fihrist*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran, 1971.
- Kâdî Abdülcebbar. *Teşbitü delâilü'n-nübüvve*. haz. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: YEK Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Emin el-Huli. Kahire, 1963.
- Kâdî Abdülcebbar. *Faqlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*. nşr. Fuad Seyyid. Tunus: Dar'üt-Tunisiyye, 1974.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-uşûli'l-hamse*. nşr. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: YEK Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Ka'bî, Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-. *Kitâbü'l-Mağâlât*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Kilavuz, Ulvi Murat. *Kelâm'da Kozmolojik Delil*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

- Koloğlu, Orhan Şener. "Behşemiyye-lhŐidiyye ekiŐmesi : Kısa Bir Tarihsel İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 18/2 (2009), 285-298.
- Kutlu, Sónmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 1/ (2002), 168-210.
- Mâtürîdî, Ebû Manşûr el-. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin el-. *Kitâbü't-Tenbîh ve'l-işrâf*. Leiden: Brill, 1893.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'in en-. *Tabşîratü'l-edille fi uşûli'd-dîn*. thk. Claud Salame. Dimaşk: el-Ceffan ve'l-Cabi, 1993.
- Nisâbü'rî, Ebû Reşid en-. *el-Mesâil fi'l-ḥilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. Beyrut: Ma'hedü'l-İnma'i'l-Arabi, 1979.
- Özerol, Mehmet Fatih. "Behşemiyye ile Hüseyiniyye Ekolleri Arasındaki Görüş Ayrılıkları". *Ki-litbahir* 16 (2020), 121-143.
- Pessagno, J. Meric. "Muhammed b. Şebîb'in Düşüncesinin Yeniden İnşası". çev. Ayşe Nur Güdekli. *Din Felsefesi Açısından Mâtürîdî Gelen-Ek-i III*. ed. Recep Alpyağıl. 1270-1286. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Pessagno, J. Meric. "The Reconstruction of the Thought of Muḥammad Ibn Shabîb". *Journal of the American Oriental Society* 104/3 (1984), 445-453.
- Rudolph, Ulrich. *Al-Mâtürîdî and the Development of Sunnî Theology in Samarqand*. çev. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.
- Süt, Abdulnasır. *Basra ve Mu'tezile*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth eş-. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ebû Ali Mehnâ - Ali Hasan Fâ'ür. Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şeyh Müfid. *Evâilü'l-maḳâlât*. Dârü'l-Müfid, Beyrut., 1993.
- Tevhîdî, Ebû Ḑayyân et-. *el-Beşâir ve'z-zeḥâir*. thk. Vedat el-Kadi. Beyrut: Dârü Sadır, ts.
- Thomas, David. "Muḥammad ibn Shabîb". *Christian-Muslim Relations*. ed. David Thomas vd. 713-716. Leiden: Brill, 2009.
- Tritton, Arthur Stanley. *İslâm Kelâmı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: AÜİF Yayınları, 1983.
- Ulutaş, Yasin. "Mâtürîdî'nin Kitâbü't-Tevhîd Adlı Eseri Bağlamında Muhammed İbn Şebîb el-Basrî'nin Kelâmî Görüşleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 7/1 (2020), 211-232.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1241-1262

**İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür İçerisindeki  
Ayrıcalıklı Konumları**

*Transformation of Nature by Human and Distinctive Positions of the Prophets in  
Culture*

**Ferruh Kahraman**

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı  
Associate Professor, Dokuz Eylül University Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
İzmir, Turkey

[ferruhkahraman@hotmail.com](mailto:ferruhkahraman@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0002-5104-8325](https://orcid.org/0000-0002-5104-8325)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 2 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 11 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1241-1262

**Cite as / Atıf:** Kahraman, Ferruh. "İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür İçerisindeki Ayrıcalıklı Konumları [*Transformation of Nature by Human and Distinctive Positions of the Prophets in Culture*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1241-1262.

<https://doi.org/10.18505/cuid.763115>

**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>

### Transformation of Nature by Human and Distinctive Positions of the Prophets in Culture

**Abstract:** One of the areas of study of *tafsir* is the stories in the *Qur'an*. In the stories of the *Qur'an*, generally creation, man, the nature of man and different societies that lived in history are mentioned. Although the main theme in the stories is belief and disbelief, social structures and cultural features are explicitly and indirectly mentioned as well. But the *mufasssirs* approached the stories mainly from the point of view of belief and disbelief. They did not declare an opinion on cultural studies. Positive science applies the culture, science and technology that humanity has, only to the will and labour of man. However, when we look at the sacred texts, humanity has not only realized its development in the field of culture, science and technology, but also evolved by the presence of divine grace as well as the mind. In this evolution, the prophets were given a special task. This study covers the prophets and some inventions and professions attributed to them. The examination of the influence of divine grace and the Prophet's *fatānah* (outstanding reasoning power) in the development of culture, science and technology is among the importance of the study. Because when scientific determinations are examined, it is seen that the first cultural events and civil developments occurred in the geography of the Prophets. Again, it can be seen that the explanation of culture and cultural developments with a positivist perspective and an empirical paradigm has some shortcomings. For this reason, the article aims to explain how cultural developments are formed based on sacred information data. In the study, the qualitative method was selected and the document examination technique was applied. Along with cultural activities, the prophets and their works were discussed; classical and modern *tafsir* sources, as well as historical books, *akhilik* (a guild system) works and *futuwwatnāmas* (rules and regulations of the guild) were addressed. Man was created by Almighty Allah with different and superior equipment than other beings. He has been taught all names. Names mean having the ability to recognize-classify-name the creature, to reason, to transform the nature and to transfer the culture. The meaning of the verse "he taught him all the names" is to teach the Prophet Adam the knowledge of things and the general knowledge of civilized life. The general knowledge was developed by people and various and different objects were produced; science and technique were constantly developed. Especially the prophets made a great contribution to these scientific and technological developments. Thus, the prophets guided people in the spiritual sphere such as faith, worship and morality, as well as in the scientific and material sphere. Throughout the history, the prophets have shed light on scientific developments directly or indirectly, showing the limits of the level of science that humanity can reach through their miracles. According to Islāmic Sciences, the process of domesticating seeds and taming animals began during the reign of the Prophet Adam. He produced dresses for himself and his wife. As a prophet, a religion and belief system was formed during his time. Along with Prophet Idrīs, more beautiful dresses began to be knitted and sewn, writing with pencil. In the era of Prophet Noah, besides agriculture, art was also developed; sculptures and ships were made. During Prophet Hoad period, there was progress in agriculture as well as urbanization activities, and villages and towns began to form. During the reign of Şāleḥ, cities were founded in a serious sense. For this reason, in Prophet Şāleḥ's stories, emphasis is placed on the words *dār* and *diyār*, which means house or houses, and in particular the word *medīna* (city) is used. The inscription, which began to be mentioned with Prophet Idrīs in Islāmic Sciences, also began to be used in the *Qur'an* along with Prophet Abraham/Ibrāhīm, and during the reign of Prophet Moses/Mūsā, it was referred to as the book. During the reign of Prophet Joseph, money was invented and the clock and calendar were used. Again, Islāmic sources also contain the information that Prophet Joseph/Yūsuf invented paper for the first time. During the period of Prophet Shu'ayb, the knowledge of account, measurement and weighing were developed, and they began to be used extensively in trade. During the reign of Prophet David/Dāwūd, iron was very widely used, and Prophet David, made household items out of iron, as well as war tools and equipment. Again, during his period, iron also began to be used in the field of art, various objects were made, mainly sculptures. Prophet Solomon/Sulaymān, on

the other hand, expanded the processing of iron further, making it widely in all areas of life. During the reign of Prophet Jesus/‘İsâ and Luqmân, medicine also made progress; Prophet Jesus developed and treated methods of treatment for crippled patients. Along with İslâm, this information has been included and developed in the most detailed way in the *Qur’ân*, the personality of Prophet Muhammad (PBUH) and the *Hadîth*.

**Keywords:** Tafsîr, Civilization, Culture, Prophet, Human, Produce

### **İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür İçerisindeki Ayrıcalıklı Konumları**

**Öz:** Tefsirin çalışma alanlarından biri de Kur’ân kıssalarıdır. Kur’ân kıssalarında genellikle yaratılıştan, insan ve mahiyetinden ve tarihte yaşamış olan çeşitli toplumlardan bahsedilir. Kıssalarda ana tema inanç ve inancsızlık olsa da açık ve zımnî olarak toplumsal yapılara ve kültürel özelliklere de temas edilir. Ancak müfessirler bu kıssaları daha çok inanç ve inancsızlık bakış açısıyla ele almışlar; kültürel gelişmeler üzerinde fazla fikir beyan etmemişlerdir. Pozitif bilimler ise müfessirlerin aksine insanoğlunun sahip olduğu kültür, ilim ve teknoloji üzerinde pek çok çalışma yapmış; ancak kültürel gelişmeleri ilâhî rahmeti göz ardı ederek açıklamışlardır. Oysa kutsal bilgilere bakıldığında insanlık kültür, ilim ve teknoloji alanındaki gelişmesini sadece aklıyla gerçekleştirmemiş, aklın yanı sıra ilâhî bir lütfun varlığı ile tekâmül etmiş ve bu tekâmülde peygamberlere ayrı bir görev verilmiştir. Bu çalışmada peygamberler ve onlara atfedilen bazı icat ve meslekler, modern bilimin sunduğu bakış açısından farklı bir bakış açısı ile ele alınmıştır. Dolayısıyla kültür, ilim ve teknoloji alanındaki gelişmelerin ilâhî bir lütfu ve peygamber fetâneti ile açıklanıyor olması çalışmanın önemi arasındadır. Zira bilimsel tespitler incelendiğinde ilk kültürel etkinliklerin ve medenî gelişmelerin peygamberler coğrafyasında vuku bulduğu görülmektedir. Yine görülmektedir ki kültür ve kültürel gelişmelerin pozitivist bakış açısı ve empirik paradigmayla açıklanmasının birtakım eksiklikleri vardır. Makalenin amacı kültürel gelişmeleri, kutsal verilerle açıklamaktır. Çalışmada nitel yöntem seçilmiş, doküman inceleme tekniği uygulanmıştır. Kültürel etkinliklerle beraber zikredilen peygamberler ve çalışmaları ele alınmış; klasik ve modern tefsir kaynaklarının yanı sıra tarih kitaplarına, ahilik alanındaki eserlere ve fütüvvetnamelere müracaat edilmiştir. İnsan, Yüce Allah tarafından diğer varlıklardan farklı ve üstün bir donanımla yaratılmıştır. Kendisine bütün isimler öğretilmiştir. İsimler; varlığı tanıma-sınıflandırma-isimlendirme becerisine, akıl ile muhakeme etme kabiliyetine, doğayı dönüştürme ve kültürü aktarma yetisine sahip olma anlamlarına gelmektedir. “O’na tüm isimleri öğretti” âyetinin anlamı, Hz. Âdem’e eşyanın bilgisinin ve insanın medenî bir şekilde yaşamasının genel bilgisinin öğretilmesidir. Bu genel bilgiler insanlar tarafından geliştirilerek çok çeşitli ve farklı nesnelere üretilmiş; ilim ve teknik sürekli geliştirilmiştir. Bu ilmî ve teknolojik gelişmelere özellikle peygamberler büyük katkı sağlamışlardır. Böylece peygamberler iman, ibadet ve ahlak gibi manevî alanın yanı sıra ilmî ve maddî alanda da insanlara yol göstermişlerdir. Tarih boyunca peygamberler doğrudan veya dolaylı olarak bilimsel gelişmelere ışık tutmuşlar, mucizeleriyle insanlığın ulaşabileceği ilmî seviyenin sınırlarını göstermişlerdir. İslâmî ilimlere göre Hz. Âdem döneminde tohumları ehlileştirme ve hayvanları evcilleştirme işlemi başlamıştır. O, kendisi ve eşi için elbiseler üretmiştir. Hz. Âdem’in bir peygamber olması ile de O’nun döneminde bir din ve inanç sistemi oluşmuştur. Hz. İdrîs ile beraber daha güzel elbiseler örülmeye ve dikilmeye başlanmış, kalemle yazılar yazılmıştır. Hz. Nûh döneminde tarımın yanı sıra sanat da gelişmiş, heykeller ve gemiler yapılmıştır. Hz. Hûd döneminde ziraatın yanı sıra kentleşme faaliyetlerinde ilerleme olmuş köyler ve kasabalar oluşmaya başlamıştır. Hz. Sâlih döneminde ise ciddi anlamda kentler oluşmuştur. Bu sebeple Hz. Sâlih kıssalarında özellikle ev veya evler anlamına gelen dâr ve diyâr kelimelerine vurgu yapılır ve özellikle medîne kelimesi kullanılır. İslâmî ilimlerde Hz. İdrîs’le beraber zikredilmeye başlanılan yazı, Hz. İbrâhim’le beraber Kur’ân’da da kullanılmaya başlanmış; Hz. Mûsâ döneminde ise kitap adıyla anılır olmuştur. Hz. Yûsuf döneminde para icat edilmiş, saat ve takvim kullanılmıştır. Yine İslâmî kaynaklarda kâğıdı ilk defa Hz. Yûsuf’un icat ettiği bilgisi de yer almaktadır. Hz. Şuayb döneminde hesap ilmi, ölçü ve tartı geliştirilmiş, bunlar ticarete yoğun olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hz. Dâvûd döneminde demir çok yaygın bir şekilde kullanılmış, Hz. Dâvûd, demirden ev eşyalarının yanı sıra

## 1244 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

savaş araç ve gereçleri de yapmıştır. Yine O'nun döneminde demir sanat alanında da kullanılmaya başlanmış başta heykel olmak üzere çeşitli eşyalar yapılmıştır. Hz. Süleyman ise demiri işlemeyi daha da genişleterek hayatın her alanına şamil kılmıştır. Hz. İsa ve Hz. Lokman döneminde de tıp ilerleme kaydetmiş; Hz. İsa doğuştan kötürüm hastalar için tedavi metotları geliştirmiş ve onları tedavi etmiştir. İslâm'la birlikte bu bilgiler, Kur'an'da, Hz. Muhammed (s.a.s)'in şahsı ve hadîslerinde en ayrıntılı bir şekilde yer almış ve geliştirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Medeniyet, Kültür, Peygamber, İnsan, Üretim.

### Giriş

Kültür, insanın düşünme becerisi sonucu simge üretmesi, doğayı işlemesi ve dönüştürmesidir.<sup>1</sup> Kültür başlıca inançlar/mitolojiler, değerler, normlar (kanun/ahlak), semboller ile dil, ilim ve teknoloji gibi daha pek çok unsurdan oluşur.<sup>2</sup> Kültür unsurları içerisinde inançlar, insanın manevi yönden ilerlemesini sağlarken; ilim ve teknoloji de maddi yönden ilerlemesini sağlamıştır. İslâm'a göre kültür Hz. Âdem'e isimlerin öğretilmesiyle başlamıştır. İsimler kültür içerisinde yer alan dilin, sembollerin, ilim ve teknolojinin kısaca ifade edilmesidir.<sup>3</sup> İlk insan ve ilk insanlar, kültürün başlıca unsurları kabul edilen inançlar, değerler, normlar, semboller ile dil, ilim ve teknoloji gibi özelliklere sahiptir. Farklılaşan ise sadece bunların keyfiyetidir. Bu sebeple müslümanlar ilk insan olsa da Hz. Âdem'i kendilerine örnek alabilmekte ve rol model kabul etmektedirler.

Modern ve çağdaş bilim, genel olarak evrimci bir bakış açısına sahiptir. Bu bakış açısıyla insanlar ve toplumlar, çok ilkel bir hayattan medenî bir hayata geçiş yapmışlardır. Dünya üzerinde önce *avcı-toplayıcı toplumlar* sonra *göçebe-bahçeci* ve *tarım toplumları* görülmüştür. Tarım toplumundan sonra ise insanlık *sanayi toplumuna* ve *sanayi sonrası toplumlar*ma geçiş yapmıştır. Avcı-toplayıcı toplumlar, yeryüzünün ilk sakinleri olup bunlar, hayvan avlayarak, sebze, meyve toplayarak, beğendikleri haşeratları ve bal gibi doğada bulduklarını yiyerek beslenmişlerdir. Deniz, göl ve nehir kenarında yaşayan kabileler ise su ürünlerinden de istifade etmişlerdir. Avcılıkla elde edilen et en önemli besindir.<sup>4</sup> İlk insanlarda ciddi anlamda toplumsal tabakalaşma görülme de cinsiyetçi iş bölümüne rastlanılmakta, kadınlar toplayıcılık, erkekler ise avcılık yapmaktadır. Bunun yanında yaşlılığa ve aile içi statüye göre bazı sosyal farklılaşmaya rastlanabilmektedir.<sup>5</sup> Avcı-toplayıcı toplumlar, sabit bir yerde yaşamayı yiyecek durumuna göre sürekli yer değiştirmektedir.

Kur'an'a ve dinî rivayetlere göre insanoğlu dünya hayatına bir peygamber ve dinle başlamıştır. Hz. Âdem ve eşi dünya hayatına cennet kültürünü yaşadıkdan sonra indirilmişlerdir. Onların dünya hayatına bu cennet kültürünü taşımaları söz konusudur.<sup>6</sup> Diğer yandan ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem, çocuklarını dinî terbiye ile yetiştirmeye çalışmıştır.<sup>7</sup> Hz. Âdem, Yüce Allah'tan aldığı vahiylerle dünya nimetlerinden nasıl ve ne şekilde yararlanacağını da çocuklarına bildirmiştir. Hz. Âdem'in çocuklarının kurban kesmeleri bu duruma bir örnektir. Tefsirlerde bu kurbanla ilgili olarak mesleklerine göre kardeşlerden birinin hayvan kestiği diğerinin ise buğday sunduğu ifadesi geçmektedir.<sup>8</sup> Ancak Hac sûresi 22/34-37 âyetlerinden anlaşıldığına göre *kurban*, *sadece hayvan kesme* anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> Kesilen bu

<sup>1</sup> Ali Ergur vd. *Kültür Sosyolojisi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015), 3.

<sup>2</sup> Ergur vd. *Kültür Sosyolojisi*, 10.

<sup>3</sup> Begavî, Ebû Muhammed, *Meâlimü't-tenzîl*, thk. Abdürezzak el-Mehdî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000), 1/103.

<sup>4</sup> Richard Lee - Richard Dally, *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 3, 4.

<sup>5</sup> Süavi Aydın - Selim Erdal, *Antropoloji* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 122, 123.

<sup>6</sup> bk. Ali Akpınar, *Kültür Dünyamızdaki Kur'an Motifleri* (Konya: Serhat Kitabevi, 2010).

<sup>7</sup> Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 2/256.

<sup>8</sup> Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir, *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kurân* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009/1431, 4/527).

<sup>9</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2/252.

hayvanlar da en'âm kelimesi kapsamına giren deve, koyun, keçi ve sığır gibi bazı hayvanlar olmalıdır.<sup>10</sup>

Konumuz açısından asıl önemli olanı, dinî metinlerdeki Hz. Âdem'in çocuklarından birinin çiftçilikle diğerinin de hayvancılıkla uğraştığı bilgisidir. Bu dinî bilgilerle modern ve çağdaş bilimin iddia ettiği, ilk insanların ilkel olduğu ve avcı-toplayıcılıkla geçindiği bilgisi tamamen çelişmektedir. Hz. Nûh'un da tarihin başlangıcı denilebilecek bir dönemde, çok şiddetli bir tufana karşı dayanıklı bir gemi yapması, modern bilimim öne sürdüğü ilkel insan teorisine uyuşmamaktadır. Yine modern bilim, tarihin ilk dönemlerinde ciddi anlamda bir sosyal farklılaşmayı kabul etmemekte,<sup>11</sup> ancak dinî rivayetlerde Hz. Nûh döneminde kavim içerisinde çok ciddi anlamda sosyal tabakalaşma olduğu görülmekte ve bu eşitsizlik mele' ve erâzil kavramlarıyla ifade edilmektedir.<sup>12</sup> Yine Nûh kavmi sanatta bir hayli ilerleyip heykeller yapmış, sonra da onlara tapmışlardır.<sup>13</sup>

Hız. Âdem'le başlayan kültür, zaman içinde oluşan bir birikimle sürekli bir ilerleme kat etmiştir. Bu kültürel gelişmelere de en büyük katkıyı peygamberler sağlamıştır. Bu sebeple Selçuklu ve Osmanlılar döneminde mesleklerle dair yazılan fütüvvetnâme ve ahilikle ilgili eserlerde peygamberler belli mesleklerin piri olarak kabul edilmiştir. Böylece her meslek erbabı maddî icazeti ustasından alırken manevî icazeti de bir peygamberden aldığını kabul etmiştir. Mesleğine bu şuurla başlayan bir esnaf, tacir, usta ve ilim erbabı, peygamber mesleğinin temsilcisi olmanın sorumluluğunu taşıyarak işinde son derece dikkatli olmuştur.

Ulvi Ata'nın, *Peygamberlerin Düşünce ve Ahlakın Gelişimine Katkıları* adlı yüksek lisans tezi ile Şevki Aydın'ın "Muallim Peygamberler"; Osman Oral'ın "Hoca Ahmed Yesevî'ye Göre Peygamberlerden Alınacak Hikmetler" ve Mustafa Yıldırım-Sümeyye Çelik'in "Peygamberlerin Sanatsal Faaliyetleri Üzerine" adlı makaleleri bu konuda geniş malumat almak için başvurulacak kaynaklar arasındadır.<sup>14</sup>

### **1.Modern ve Çağdaş Bilimlere Göre Kültürel Gelişmeler**

Modern ve çağdaş antropolojiye göre ilk insanlar ilkel varlıklar olup evrimleşerek günümüz insanına yakın bir tür olarak neandertal ve homo sapiens şeklini almışlardır.<sup>15</sup> İnsanoğlu, neandertal ve homo sapiens türüne geçiş yapmadan önce günümüz insanından farklı özelliklere sahip bir türdür.<sup>16</sup> Bu farklı türlere insan demek belli ölçüde mümkün olsa da bunlar insanlardan öte hayvanlara daha yakın özellikler taşımaktadır.<sup>17</sup>

Modern ve çağdaş bilime göre, insanoğlunun değişik türdeki atalarının varlığı 2,5 milyon yıl öncelerine dayanmaktadır. Mağara resimlerinden yola çıkan antropoloji ve kültür ta-

<sup>10</sup> el-Maide 5/1; en-Nahl 16/5-8; el-Hac 22/34; Yâsîn, 41/71-73; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân* (Beyrüt: Dâru'l-Ma'rife, t.s), 499; Firûzabâdî, Meccüddin, *el-Kâmûşu'l-muhîr* (Beyrüt: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987), 1398.

<sup>11</sup> Aydın - Erdal, *Antropoloji*, 122, 123.

<sup>12</sup> Hûd 11/27.

<sup>13</sup> Nûh 71/23.

<sup>14</sup> bk. Ulvi Ata, *Peygamberlerin Düşünce ve Ahlakın Gelişimine Katkıları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Mehmet Şevki Aydın, "Muallim peygamberler", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 1996), 57-64; Mustafa Yıldırım-Sümeyye Çelik, "Peygamberlerin Sanatsal Faaliyetleri Üzerine", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2010), 67-94; Osman Oral, "Hoca Ahmed Yesevî'ye Göre Peygamberlerden Alınacak Hikmetler", *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Aralık 2016), 1-25.

<sup>15</sup> Robert John, Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, çev. Bilgi Altınok (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995), 37.

<sup>16</sup> Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 37.

<sup>17</sup> Geniş bilgi için bk. Pavel Dolukhanov, *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*, çev. Süavi Aydın (Ankara: İmge Yayınları, 1998); Richard Lee, vd. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).



## 1246 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

rihi gibi sosyal bilimler, insanoğlunun ilk kültürel etkinliklere takriben 40 bin yıl önce başladığını tespit etmişlerdir.<sup>18</sup> Hayvanlar günümüzden en fazla 10-12 bin yıl önce evcilleştirilmiş,<sup>19</sup> medenî ve kültürel gelişmelere son on binli yıllarda geçilmiştir. Dinî verilere göre ise insanoğlunun kültürel faaliyetleri Hz. Âdem'e dayanmaktadır. Hz. Âdem'e tüm isimler öğretilmiş, bunun yanında bazı tohumların, hayvanların ve eşyaların bilgisi de verilmiştir.<sup>20</sup>

Modern ve çağdaş bilim, insanlığın ilkellikle başladığını, ilk insanların az sayıda gruplardan oluşan avcı-toplayıcı olduklarını, zamanla gelişme göstererek *göçebe-bahçeci* bir topluma dönüştüklerini belirtir.<sup>21</sup> *Göçebe-bahçeci toplumlar* tabiri içerisinde göçebe kelimesi hayvancılıkla uğraşanları ifade etmektedir. Göçebe toplumlar iklimsel şartların bir tezahürü olarak Afrika, Mezopotamya, Orta Asya ve Güney Amerika gibi yarı kurak ve dağlık bölgelerde koyun, keçi, sığır ve deve gibi hayvanları evcilleştirerek geçimini sağlamaktadır.<sup>22</sup> Bahçeci toplumlar ise toprağın verimli ve suyun daha bol olduğu coğrafyalarda ortaya çıkmışlardır. Bahçeci toplumlar ekip-biçme faaliyetleri için basit de olsa çapa, kazma ve kürek gibi bazı aletleri icat etmişlerdir. Bahçeci toplumlar tohumların ıslahı ve bakımı sonucu ihtiyaç fazlası üretim gerçekleştirmeye başlamışlardır.<sup>23</sup>

Antropoloji, kültür tarihi ve tarih gibi bilimler göçebe-bahçeci toplumların günümüzden yaklaşık olarak on bin yıl önce ortaya çıktığını iddia ederler.<sup>24</sup> Ancak Urfa-Göbeklitepe'de yapılan kazı çalışmaları bu bilgileri daha eskiye götüreceği tahmin edilmektedir. İnsanlar ortalama beş-altı bin yıl önce de *göçebe-bahçeci toplumlardan tarım toplumlarına* geçiş yapmışlardır. Tarım toplumları, bahçeci toplumlardan farklı olarak toprağı daha ciddi ve daha sistemli olarak işlemişlerdir. Tarım toplumunda ziraatta hayvanlar kullanılmış ve topraktan çok yüksek verimler alınmaya başlamıştır.<sup>25</sup> İnsanların tarım toplumuna geçmeleriyle beraber küçük yerleşmeler, köyler, kasabalar ve kentler oluşmaya başlamış, insanların ürettiği tüketim fazlası ürünler değiş-tokuşa ve ticaretin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>26</sup> Tarım toplumuna geçişle beraber ziraat teknolojisi, uzmanlaşma, tarla açma<sup>27</sup> ve tüccarlar olmak üzere dört meslek grubu ortaya çıkmıştır. Tarım toplumunda en önemli icat pulluk olmuştur.<sup>28</sup> Pulluğun hayvanlarla çekilmesi sonucu da nalbantlık gibi meslekler teşekkül etmiş, toprak mülkiyeti oluşmaya başlamıştır. Mesleklerdeki uzmanlaşma ve toprak mülkiyeti de siyasal yapıları oluşturmuştur.<sup>29</sup> İnsanlar son asırlara gelindiğinde ise tarım toplumundan sanayi toplumuna sonra da günümüz, *sanayi sonrası toplumuna* geçiş yapmıştır.

### 2. Kur'an'a Göre Tarihin İlk Dönemlerinde Gerçekleşen Kültürel Faaliyetler

Semavî dinlere göre ilk insan Hz. Âdem olup O'na peygamberlik verilmiştir. Hz. Peygamber (s.a.s)'e ilk peygamber kimdir diye sorulduğunda *Âdem* cevabını vermiştir.<sup>30</sup> Tevrat ve

<sup>18</sup> Filiz Yenişehirlioğlu-Selçuk Mülayim, *Kültür Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014), 25.

<sup>19</sup> Aydın -Erdal, *Antropoloji*, 119, 128, 133.

<sup>20</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/452; Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 38.

<sup>21</sup> Vere Gordon Childe, *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*, çev. Filiz Ofluoğlu (İstanbul: Varlık Yayınları, 2001), 54, 57; Robert John Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, çev. Bilgi Altınok (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008); 163, 164.

<sup>22</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 59-61; Aydın - Erdal, *Antropoloji*, 135, 136.

<sup>23</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 57; Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 91, 164.

<sup>24</sup> Aydın - Erdal, *Antropoloji*, 119.

<sup>25</sup> Bozkurt Güvenç, *İnsan ve Kültür* (İstanbul: Remzi Yayınevi, 1979); 185, 186; bk. Pavel Dolukhanov, *Eski Ortadoğuda Çevre ve Etnik Yapı*, çev. Süavi Aydın (Ankara: İmge Yayınları, 1998).

<sup>26</sup> Braidwood, *Tarih Öncesi İnsanları*, 164; Güvenç, *İnsan ve Kültür*, 186, 192.

<sup>27</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 74.

<sup>28</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 91.

<sup>29</sup> Aydın - Erdal, *Antropoloji*, 137.

<sup>30</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (Beyrût: Dâru Sadr, ts.), 5/178, 179, 265.

Kur'an'a göre insan, müstakil bir tür olarak yaratılmış çok kıymetli ve kerem sahibi bir varlıktır.<sup>31</sup> Bununla beraber insanlığın bidayetinde illiklik değil medeniyet söz konusudur. Medeniyet kelimesi, *deyn, mülk, siyaset, ceza ve itaat* manalarına gelen *dîn* mastarından türemiştir.<sup>32</sup> Bu sebeple dîn ve medeniyet arasında yakın bir ilişki vardır. İlk insanların araç, gereç ilim ve teknik alanlarında olmasa da insanî değer ve davranış kodları anlamında medenî olduğu söylenebilir. Böyle kabul edilmediği takdirde başta Hz. Âdem olmak üzere tarihin ilk dönemlerindeki peygamberlere ve insanlara haksızlık edilmiş olur. Evrim değil de yaratılış teorisine göre insan bidayetten itibaren konuşma ve düşünme özelliğine sahip olup medenî bir varlık olarak yaratılmıştır.<sup>33</sup>

Hız. Âdem bir peygamberdir ve Yüce Allah'a ibadet etmektedir. Bu nedenle O'nun temiz bir ibadet mahalli, elbisesi ve evi olmalıdır. Yine O, ev ve av hayvanlarını keserek ve pişirerek yemelidir. Zira İnsan olmanın ve hayvanlardan farklı olmanın ayrırcı bir özelliği olmalıdır. İlk insanlar hayvanlar gibi mağaralarda ve ağaç kovuklarında değil de mimari açıdan Kâbe mimarisi gibi basit şekillerde yapılmış evlerde yaşamalı, hayvanları boğazlayarak kesmeli, tohumları öğütürerek yemelidir. Ancak zamanla insanoğlunun ev mimarisi, hayvan yetiştirme, türleri geliştirmesi, bitkilerden ve tohumlardan un ekme gibi şeyleri imal etmesi sürekli gelişmiş ve daha iyiye doğru ilerleme kat etmiştir. İnsanoğlu en baştan beri giyinmiş ama bu giyinmenin tarzı ve tekniği değişime uğramıştır. Kısaca İslâm'a göre Hz. Âdem'den itibaren doğayı dönüştürme ve kültür üretme işi sürekli değişerek ve gelişerek devam etmiştir .

### 2.1. Hız. Âdem Dönemi

Kaynaklarda Hız. Âdem'in dünya hayatına Mekke'de başladığı bilgisi yer alır.<sup>34</sup> Kurtubî ve İbn Kesîr Hız. Âdem ve eşi Hız. Havvâ'nın Cidde'de yaşadığını belirtirler.<sup>35</sup> İbnü'l-Cevzî de *Müzdelife* sözcüğünün kök anlamını delil göstererek orada birbirlerine yaklaştıklarını<sup>36</sup> Kâbe'nin yakınında Merve-Safa'da veya Arafat'ta buluştukları bilgisi yer alır.<sup>37</sup>

Kur'an'da ilk mabedin Kâbe olduğu zikredilmektedir.<sup>38</sup> Âyetteki *ilk mabet* ifadesi akla Hız. Âdem'i getirmektedir. Hız. İbrâhîm döneminde insanlık medeniyet alanında zaten pek çok gelişme gösterdiği için *yeryüzünün ilk mabedinin* Hız. İbrâhîm tarafından inşa edildiği fikri yanlıştır. Zira Hız. İbrâhîm döneminden önce mabetler inşa edilmiştir ki Hız. İbrâhîm'in kırdığı putlar mabetlerde tutulmaktadır. Kâbe Hız. İbrâhîm döneminden önce inşa edilmelidir. Nitekim âyette Hız. İbrâhîm tarafından Kâbe'nin inşa edileceği için *İbrâhîm'e beytin/mabedin yerini göstermiştik* ibaresi geçer.<sup>39</sup> Bu âyette vurgu bir binanın yapılacak olduğu yere değil, var olan bir yerdedir. Eğer Kâbe ilk defa Hız. İbrâhîm tarafından yapılacak olsa idi âyette vurgu

<sup>31</sup> et-Tîn 95/4, 5; Tekvin 1/26, 27.

<sup>32</sup> Elmalılı, Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, t.s), 4/2223.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/259; Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407/1997), 1/130; Neseî, Ebu'l-Berakât, *Medârikü't-tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Kelemi't-Tayyib, 1418/1998), 1/78.

<sup>34</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyasu Enbiyâ ve Tevârihu Hulefâ* (İstanbul: Başbakanlık K.M. Kültür Yayınları, 1972), 1/17.

<sup>35</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah el-Ensârî, *el-Câmi li aḥkâmi'l-Kur'an* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1430/2010), 1/218; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-'Azîm* (Beyrût: Müessesetü Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993), 1/77.

<sup>36</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1994), 1/59.

<sup>37</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'il-'Azîm*, 1/77. bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, (Beyrût : Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002), 1/99; Begavî, Ferrâ, *Meâlimü't-tenzil* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002), 1/42; Suyûtî, Celalüddin, *ed-Dürü'l-Mensûr*, (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 1/135.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/96.

<sup>39</sup> el-Hac 22/26.

## 1248 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

*beytin yapılacağı yeri gösterdik* şeklinde olurdu. Başka bir âyette de *bir zaman İbrâhîm İsmail'le beraber evin temellerini yükseltirken*<sup>40</sup> ifadesi geçmektedir ki bu da var olan bir binanın temellerine işaret eder ve Kâbe'nin daha önce yapıldığı ihtimalini akla getirir. Mevcut Kâbe'ye bakıldığında temelinin daha geniş olup duvarlarından ortalama 25 cm. daha geniş ve yer seviyesinden de biraz yüksek olduğu çıplak gözle bile görülmektedir. Kâbe Hz. İbrâhîm'den sonra O'nun yapısı esas alınarak birkaç defa daha tamir edilmiştir.<sup>41</sup>

Modern ve çağdaş bilimler, ilk kentlerin bir mabet etrafında kurulduğunu tespit etmiştir.<sup>42</sup> İlk yerleşim yerlerinin mabedin etrafında teşekkül ettiği konusunda çağdaş bilimle İslâm kaynakları hem fikirdir. Hz. Âdem, Kâbe'yi inşa ettikten sonra yedi defa tavaf etmiştir.<sup>43</sup> Mekke de Kâbe etrafında oluşmuş bir şehirdir.<sup>44</sup> Cidde şehri de ilk insanlar tarafından kurulmuş bir şehir olmalıdır. Zira şehir Arapça'da nine anlamına gelen cedde/cidde olarak Hz. Havvâ'nın adıyla isimlendirilmiştir. Bazı rivâyetlerde Hz. Havvâ'nın Mekke'den sonra Cidde'ye yerleştiği ve kabrinin de orada olduğu bilgisi yer alır.<sup>45</sup>

Kaynaklarda Hz. Âdem'in ilk defa ekin ekip biçtiği, tınaz savurduğu, un öğüttüğü ve ekmeği pişirdiği geçmektedir.<sup>46</sup> Demiri de ilk işleyen O'dur.<sup>47</sup> Hz. Âdem, ok ve yay kullanmış, okçuluğu çocuklarına da öğretmiştir.<sup>48</sup> İlk defa yazıyı icat etmiş ve kullanmıştır.<sup>49</sup> O'na 10 sahife verilmiştir.<sup>50</sup> Hz. Âdem, çiftçiliğin yanı sıra yeryüzünü imar etmeye başlamış ve ibadet için ilk defa bir bina yapmıştır.<sup>51</sup> Bu bilgiler de O'nun ilk defa Kâbe'yi inşa etme olasılığını artırmaktadır.

Bazı kaynaklarda Hz. Âdem'in ilk defa elbise dokuduğuna dair de rivâyetler vardır. Kendisi için ilk defa elbise, Hz. Havvâ için de gömlek ve başörtüsü dokumuştur.<sup>52</sup> Dokuma kelimesi başka işleri de yapmayı akla getirmektedir. Zira bir insanın dokuma yapması, hayvancılıkla ilgili işler olan hayvan kesmek, hayvanların derisini işlemek, hayvanların yünlerinden de istifade etmek anlamlarına gelmektedir. Kur'ân'da ise Hz. Âdem'in elbise dokuduğuna dair doğrudan âyetler olmasa da bazı âyetlerden onun örtünme ve giyinme konusunda hassas olduğu anlaşılmaktadır.<sup>53</sup>

### 2.2. Hz. Âdem'in Oğulları, Ziraat ve Hayvancılık

Kur'ân'da Hz. Âdem'in iki oğlunun, tarihinin ilk dönemlerinde ibadet gayesiyle kurban kestikleri ifade edilmiştir.<sup>54</sup> Bu olay tarihin ilk dönemlerinde ve daha hiçbir kimsenin ölme-

<sup>40</sup> el-Bakara 2/125-127.

<sup>41</sup> Sadettin Ünal, "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/23.

<sup>42</sup> Mehmet Özdoğan, "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 20, 21.

<sup>43</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 43.

<sup>44</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 38.

<sup>45</sup> Ömer Faruk harman, "Havvâ" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/545.

<sup>46</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/452.

<sup>47</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/452.

<sup>48</sup> İsmail Fazıl, Ayanoğlu, *Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi* (Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, ts.), 16.

<sup>49</sup> bk. Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs, *Subhu'l-A'sâ fî snaati'l-inşâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/7; Cehşiyârî, Muhammed, *el-Vüzerâ ve'l-küttâb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), 2; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/363.

<sup>50</sup> bk. Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 6/375.

<sup>51</sup> Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklarına Göre Peygamberler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 34.

<sup>52</sup> Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000), 61.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/22.

<sup>54</sup> el-Mâide 5/27.

diği bir dönemde gerçekleşmiştir. Zira haset kardeş, kurbanı kabul edilen kardeşini öldürdüğünde onu ne yapacağını bilememiş, karganın yeri eşelemesini taklit ederek onu defnetmeye karar vermiştir.<sup>55</sup>

Âyetin ifadesiyle her iki kardeş Allah'a yakınlaşmak için kurban kesmişlerdir.<sup>56</sup> Bazı kaynaklarda kardeşlerden birinin kurban olarak yetiştirdiği tahılları takdim ettiği görüşü yer alsa da<sup>57</sup> bu görüş çok isabetli değildir. Bu kurbanların her ikisi de büyük ihtimalle hayvan cinsidir. Bu konudaki ilk delil, âyetlerde kurbanlardan en'âm kelimesiyle bahsedilmesidir ki en'âm, deve, sığır, koyun ve keçi gibi ehlf hayvanların genel adıdır.<sup>58</sup> İkincisi Hac sûresi'nin 34 ila 37. âyetlerinde Hz. Âdem'den günümüze semavî dinlerin hepsinde *kurban hayvanı boğazlama eylemi* olarak tarif edilmiştir. Üçüncüsü cahiliye döneminde kurban lafzı *evcil bir hayvanı kesme* anlamında kullanılmaktadır.<sup>59</sup> Dördüncüsü Tevrat'ta da Hz. Âdem'in oğulların sunduğu kurban, *hayvan kesme* olarak açıklanmaktadır.<sup>60</sup> Beşincisi Hz. Âdem dünyaya gönderilirken O'na isimlerin öğretilmesi yanında bazı tohumların, hayvanların ve eşyaların verilmesidir.<sup>61</sup> Altıncısı ise Taberî ve İbn Kesîr gibi pek çok müfessirin Hâbil'in hayvancılık yaptığını ifade etmeleridir.<sup>62</sup> Misaller Hz. Nûh'un gemisindeki hayvanlar ve Hz. Sâlih'in devesiyle daha da artırılabilir.

Kurban ilk insanlardan günümüze en'âm denilen evcil hayvanlardan kesilmiş olmalıdır. Allah ilk insandan beri dinin temel rüknü olan namaz, oruç, zekât, hac ve kurban gibi ibadetleri kullarına emretmiştir. Bu prensipler öz itibari ile sabit kalmış, sadece ibadetlerin içeriklerinde küçük değişiklikler olmuştur.

Kurban, öz olarak Yüce Allah'a teslimiyet ve fedakârlığın sembolüdür. Kur'an'a göre kurbanlık, insanın emek harcıyarak yetiştirdiği evcil hayvanlardır. Bu sebeple Hâbil ve Kabil'in Allah'a sundukları kurbanları, onların emek verdikleri evcil bir hayvan olmalıdır. Zaten ittifakla tefsirlerde Hâbil'in hayvancılıkla uğraştığı bilgisi yer alır.<sup>63</sup> Kurbanın tarih boyunca belli hayvanlardan kesildiğinin en önemli delili *Biz her ümmete en'âm olarak adlandırılan hayvanlardan kendilerine rızık olarak verdiklerimiz üzerine Allah'ın adını anınsınlar diye kurban kesmeyi farz kıldık* âyetidir.<sup>64</sup>

Kur'an'da Yüce Allah'ın Hz. Âdem'e hazır evcil hayvan verip vermediği bilgisi yer almamaktadır. Ancak Yüce Allah, hem insanlar istifade etsin diye en'âm denilen evcilleştirilmeye müsait hayvanlar yaratmış hem de bunlardan nasıl istifade edileceğini Hz. Âdem'e öğretmiş olmalıdır. Hz. Âdem ve nesli tarihsel süreç içerisinde bu hayvanları evcilleştirmeye başlamışlardır. Bu evcilleşme işi bir anda olmamış tarih boyunca devam etmiştir. Evcilleştirme işi bütün hayvanlar için de geçerli olmayıp sadece en'âm olarak adlandırılan deve, sığır, davar; binek olarak kullanılan eşek, at, katır; günlük yaşamda istifade edilen kümes hayvanları ve kediköpek gibi bazı türlerdir. Zira geyik ve fil gibi hayvanlar tüm gayretlere rağmen mutlak olarak evcil kabul edilmemektedir. Ne kadar uğraşılırsa uğraşılırsın kurt ve aslan gibi hayvanlar da bir türlü ehlileştirilememektedir.

Kur'an'da canlılar için başlıca *hayevân, dâbbe, behîme ve en'âm* kelimeleri kullanılır. *Hayevân* yaşayan ve hayat sahibi anlamında bitkiler dâhil tüm canlıları kapsarken<sup>65</sup> *dâbbe*, insanlar da dâhil karada yaşayan tüm canlılar anlamına gelir.<sup>66</sup> *Behîmât* karada yaşayan dört

<sup>55</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 2/256.

<sup>56</sup> el-Mâide 5/27.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/452.

<sup>58</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 499; Firûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muhtât*, 1398.

<sup>59</sup> İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, 399.

<sup>60</sup> KM, Tekvin 4/1-16.

<sup>61</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 38.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/527; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/40.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 4/527; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 2/40.

<sup>64</sup> el-Hac 22/34-37.

<sup>65</sup> el-Ankebût 29/64.

<sup>66</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 164.

## 1250 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

ayaklı canlılardır.<sup>67</sup> *En'âm* evcil hayvanlar anlamına gelse de yırtıcı ve pençeli hayvanlar ile at, eşek ve katır gibi tek tırnaklı binek hayvanları bu gruba girmez.<sup>68</sup> Bazı kimseler ise *Bazılarını binek olarak kullanasınız bazılarını da yiyecek elde edesiniz diye en'âmı yaratan Allah'tır* (el-Mü'min 40/79) âyetinden yola çıkarak at ve eşek gibi hayvanları da en'âma dâhil ederler. Ebû Hayyân başta olmak üzere müfessirler tarafından bu görüş rağbet görmemiştir. Zira onlara göre bu âyet, hem besi hem de binek hayvanı olarak kullanılan deveyi kast etmektedir.<sup>69</sup> Kur'ân'da behîmetü'l-en'âm bir isim tamlamasıdır.<sup>70</sup> Bu tamlamadaki *behîme* karada ve denizde yaşayan dört ayaklı hayvanlar anlamına gelir.<sup>71</sup> Ebû Hayyân ve Elmalılı ise en'âmın sadece eti yenen hayvanlar olduğunu söylerler.<sup>72</sup>

### 2.3. Hz. Nûh, Geminin İcadı, Ziraat ve Heykeller

Kur'ân'da kavim kelimesi ilk defa peygamber kıssalarının kronolojik olarak anlatıldığı A'râf, Hûd ve Şuarâ surelerinde Hz. Nûh'la beraber kullanılmıştır. Kavim kavramı, nüfus ve iş bölümü yönünden daha geniş toplumlar için kullanılmaktadır.<sup>73</sup> Hz. Nûh, Hz. İdrîs'ten sonra peygamber olarak gelmiştir. Hz. İdrîs, Kâbiloğulları adlı bir kabileye peygamberlik yaparken;<sup>74</sup> Hz. Nûh, kabileden daha geniş bir topluluğa peygamberlik yapmıştır.

Hz. Nûh'a iman edenleri tufandan koruması için bir gemi yapması emredilmiştir.<sup>75</sup> Hz. Nûh'tan önce Hz. İdrîs, başta terazi olmak üzere demirden bazı alet edevatlar yaparken;<sup>76</sup> Hz. Nûh da gemide kullanmak için demirden çiviler yapmıştır. Geminin su geçirmemesi için de tahtalar arasında zift kullanmıştır.<sup>77</sup> Hz. Nûh'un bir gemi inşa edebilmesinden, O'nun marangozluk ve gemi ustalığı gibi bazı meslekleri daha önceden bildiği anlaşılmaktadır.<sup>78</sup> Bu kıssa anlatılırken sa-ne-a kelimesi kullanılmıştır ki; Arapçada s-n-a, *bir şeyi belli bir hikmet, öğrenim, kabiliyet, zanaat ve bilgiyle yapma* anlamlarına gelmektedir.<sup>79</sup> Kitab-ı Mukaddes'te Hz. Nûh'un gemi ustalığının yanında çiftçilik ve bağ işleriyle de uğraştığı belirtilmektedir<sup>80</sup> ki bu bilgiler bir ölçüde Kur'ân'la örtüşmektedir. Zira Kur'ân Hz. Nûh'un kavmine nasihatleri arasında özellikle yağmuru vurgulaması vardır ki yağmur ziraat için gerekli olan en önemli ilâhî bir lütuftur.<sup>81</sup> Hz. Nûh döneminde dikili putların olması da sanatın o dönemde geliştiğini gösterir. Zira içinde bulunduğu kavim, zamanla Yüce Allah'tan uzaklaşarak yaptıkları bu heykellere tapmaya başlamışlardır.<sup>82</sup>

İbn Esîr, Âlûsî ve Dineverî Hz. Nûh'un Kûfe'de yaşadığını ve insanların çoğalarak dünyanın diğer bölge ve kıtalarına buradan yayıldığını söylerler.<sup>83</sup> Bu bilgilerle bilimsel belge ve tespitler birbiriyle örtüşmektedir. Modern bilime göre de dünyada ilk insan yerleşmeleri Orta

<sup>67</sup> Fîrûzabâdî, *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*, 1398.

<sup>68</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/1549.

<sup>69</sup> Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 7/ 478.

<sup>70</sup> el-Mâide 5/1.

<sup>71</sup> İsfehânî, *el-Müfredât*, 138, 139.

<sup>72</sup> Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 7/478; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3/1549.

<sup>73</sup> İsfehânî, *Müfredât*, 416.

<sup>74</sup> Harman, "İdrîs", 21/480.

<sup>75</sup> Hûd 11/36, 37.

<sup>76</sup> Harman, "İdrîs", 21/480.

<sup>77</sup> Köksal, *Peygamberler Tarihi*, 94.

<sup>78</sup> Titus Burckhardt, *İslâm Sanatı, Dil ve Anlam*, çev. Turan Koç (İstanbul: Klasik, 2005), 4.

<sup>79</sup> Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin, *Rûhu'l-meânî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 19/164.

<sup>80</sup> K.M. Yaratılış 9/18.

<sup>81</sup> Nûh 71/11, 12.

<sup>82</sup> Nûh 71/23; Hz. İbrâhîm döneminde temasile tapılması, (el-Enbiya 21/52), Samiri'nin buzağı heykeli, Hz. Süleyman döneminde temasil (es-Sebe 34/13) o dönemlerde heykelciliğin var olduğunu gösterir.

<sup>83</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrût: Mektebetü'l-Maarif, 1387/1966), 3/23; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, 29: 116; Dineverî, Ebu Hanife, *el-Ahbâru't-tıvel*, nşr. Abdülmünim Amir (Kahire: Mektebetü'l-Müsenâ, 1377/1960), 1.

Doğu ve Akdeniz çevresinde olmuştur.<sup>84</sup> Bu tarihi süreçte Hz. Nûh döneminde kavim gibi geniş çaplı toplumsal yapıların oluştuğu, ziraatın yanı sıra marangozluk gibi bazı mesleklerin ortaya çıktığı görülmektedir. Toplumsal tabakalaşma ve meslekler kentlerde oluşmaya başlamıştır.<sup>85</sup> Bize göre ise medeniyet, Orta Doğu ve Akdeniz'in yanı sıra Yemen'de de gelişme göstermiştir. Bu düşünce, aşağıdaki bölümde kanıtlarıyla ortaya konacaktır.

### 3. Kur'ân'da Kentlerin Doğuşu

Kur'ân'da Hz. Nûh kıssalarında *kavim*, *mele'* ve *erâzil* gibi kavramlar daha bir ön planda iken Hz. Hûd kıssasında *ihtişamlı evler*, *tarım* ve *ziraat* kavramları öne çıkar. Hz. Salih kıssalarında ise *kavim*, *mele'*, *evler*, *tarım* ve *ziraat* gibi kavramların yanında *diyâr* ve *medine* sözcükleri kullanılır. Medine kelimesinin ilk defa Hz. Salih'le beraber kullanılması ilk kentleşmenin O'nun döneminde meydana geldiğine bir işarettir. Modern bilim ise kentlerin tarımla bağlantılı olarak ilk olarak Mezopotamya, Mısır, Anadolu ve Doğu Akdeniz'de ortaya çıktığını söyler.<sup>86</sup>

#### 3.1. Hz. Hûd, Bağlar, Bahçeler, Evler ve Saraylar

Âd kavmi yerleşme, kentleşme, ilim ve teknolojide ilerleme kaydetmiş gösterişli bina ve yapılarıyla öne çıkmış, sanat alanında temayüz etmiş bir toplumdur.<sup>87</sup> Onların bu özelliği âyette *Siz her yüksek yere koca bir bina kurup, boş şeyle mi uğraşırsınız? Temelli kalacağımızı umarak sağlam yapılar mı edinirsiniz?* şeklinde belirtilmiştir.<sup>88</sup> Âd kavmi, medeniyet ve imar faaliyetlerinin yanı sıra ziraat ve hayvancılık alanında da gelişmiş bir toplumdur; zira medeniyet ve imar faaliyetleri ziraat ve hayvancılıkla yakından alakalıdır. Bu durum âyette şöyle ifade edilmiştir: *Size bilip sahip olduğunuz bu nimetlerin hepsini veren, size beslediğiniz evcil hayvanlar ve evlatlar bahşeden, bahçeler ve akarsular lütfeden, O Rabbinize karşı takvalı olun!*<sup>89</sup> Bir başka âyette de onların ziraat ve hayvancılıkta ileri oldukları yağmur beklentileriyle açıklanmıştır. *Ey kavmim! Rabbinize karşı istiğfar yapın, sonra da tövbe edin ki size gökten çokça yağmur yağdırsın, gücünüze güç katsın; mücrimler olarak O'ndan yüz çevirmeyin.*<sup>90</sup> Beydâvî, Râzî ve Hâzin gibi müfessirler *yağmur* ifadesinden onların ziraat ve hayvancılıkla uğraştıkları sonucuna varmışlardır.<sup>91</sup>

Âd kavmi, ziraat, hayvancılık, sanat ve imar işlerinde ileri bir kavim olması Hz. Hûd'un da bu alanlarda ya da bu alanlardan birinde uzman olmasını gerektirir. Bazı rivayetlerde onun tacir olduğuna dair de bilgiler vardır.<sup>92</sup>

<sup>84</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 146.

<sup>85</sup> Kürşat Bumin, *Demokrasi Arayışında Kent* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990), 23.

<sup>86</sup> Marcella Frangipane, "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999), 60, 61.

<sup>87</sup> Celal Kirca, "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/333, 334.

<sup>88</sup> Şuarâ 26/128-129.

<sup>89</sup> eş-Şuarâ 26/132-134.

<sup>90</sup> Hûd 11/52.

<sup>91</sup> Beydâvî, Nasıruddin, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 3/138; 5/249; Râzî, Fahrüddin, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999), 18/363; Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-te'vil*, Thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/489.

<sup>92</sup> Nişancızâde, Muhammed b. Ahmed, *Mirâtü Kâinât*, çev. Faruk Meyan (İstanbul: Berekât Yayınları, 1987), 1/143.

### 3.2. Hz. Sâlih, Ziraat, Diyâr, Medfne ve Karye

Hz. Sâlih, Filistin ve Ürdün bölgelerinde<sup>93</sup> Hicr şehrinde yaşamış bir peygamberdir. Hicr, Mekke-Şam ticaret yolu üzerinde bulunan, ticaretiyle ünlü bir şehirdir. Bu sebeple bazı kaynaklarda Hz. Sâlih'in ticaretle uğraştığına dair bilgiler vardır.<sup>94</sup> Hz. Peygamber (s.a.s) de Hicr'e uğramış ve buranın helak edildiğini onaylamıştır.<sup>95</sup>

Semûd kavmi, Arapların öz ataları olan *arabü'l-arîbe/saf Arap* olarak adlandırılır.<sup>96</sup> Kur'an'da Semûd kavminin, şehirleşme, mimarlık, sanat, süsleme ve ziraat alanında bir hayli gelişmiş bir toplum olduğu anlatılır. Onlar, devasa kayaları oyarak evler yapmışlar ve kaya evlerinden oluşan büyük şehirler kurmuşlardır. Hatta bu evlerin bir kısmı günümüze kadar varlığını korumuştur.<sup>97</sup> Âyetlerde *Semûd'a aynı ırktan Hz. Sâlih'i gönderdik*<sup>98</sup> ibaresi geçer ki bu da onun kavmiyle aynı mizaç ve kültüre sahip olduğunu gösterir. Bu sebeple Hz. Sâlih'in ticaretin yanı sıra ziraat, imar, sanat ve süsleme işlerinden de anladığı söylenebilir. Ayrıca ona mucize olarak bir deve verilmesi içinde bulunduğu toplumun hayvancılık yaptığına bir işaret tir.<sup>99</sup>

### 4. Yazının İcadı, Suhuf ve Kitaplar

İnsanoğlunun toprağı işleme, hayvanları evcilleştirmesi ve kentleri oluşturmamasından sonra meydana getirdiğı önemli gelişme yazıyı kullanmasıdır. Modern bilim adamları, yazının tamamen bir beşer ürünü olduğu görüşüne sahip iken; İslâm âlimleri yazının tevkîfi ve beşerî olduğu şeklinde başlıca iki görüşe sahip olmuşlardır. Yazının tevkîfi olduğunu savunan âlimlere göre yazı, Yüce Allah tarafından insanlara bir lütuf olarak öğretilmiştir. İnsanlar ise onu tarihsel süreç içerisinde kültürlerine ve ihtiyaçlarına göre geliştirmişlerdir.

İslâmî kaynaklarda yazının ilk defa Hz. Âdem tarafından icat edildiğı,<sup>100</sup> O'na 10 sahife verildiğı<sup>101</sup> bilgisinin yanı sıra yazı konusunda Hz. İdrîs'in ismi de sıkça zikredilmektedir. Bununla alakalı olarak Hz. Peygamber (s.a.s) *Kalemle yazı ilk defa İdrîs tarafından yazılmıştır* buyurmuştur.<sup>102</sup> Bu hadîsi ve bazı âyetleri kendilerine hüccet alan bazı âlimler yazının tevkîfi olduğunu söylemişlerdir.<sup>103</sup> Hem klasik hem de son dönem İslâmî ilimler yazının tevkîfi olduğu kabul etmiştir. Kalkaşendî ve Ceşiyârî yazının tarihte Hz. Âdem'le beraber kullanıldığını kabul ederler.<sup>104</sup> İbn Haldûn ve Cevad Ali ise yazının icadı konusunda Hz. İdrîs'e daha yakındır. İbn Haldûn da yazının Hz. İdrîs'ten sonra Yemen'de Hz. Hûd ve kavmi tarafından

<sup>93</sup> Ekrem Sarıncıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002), 66.

<sup>94</sup> Nişancızâde, *Mirâtü Kâinât*, 1/147.

<sup>95</sup> Buhârî, Ebû Abdillâh "Tefsîr" 190. *Sahîhu'l-Buhârî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s.); Ayrıca bk. Buhârî, "Enbiyâ" 17; Müslim, Ebu'l-Huseyn, "Zühd" 40. *Sahîhu'l-Müslim* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, t.s).

<sup>96</sup> Celal Kirca, "Semûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 46/500.

<sup>97</sup> Kirca, "Semûd", 36/500.

<sup>98</sup> el-A'râf 7/73.

<sup>99</sup> el-A'râf 7/73.

<sup>100</sup> bk. Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs, *Subhu'l-A'sâ fi snaati'l-inşâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/7; Ceşiyârî, Muhammed, *el-Vüzerâ ve'l-küttâb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), 2; Süleyman Hayri Bolay, "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/363.

<sup>101</sup> bk. Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1989), 6/375.

<sup>102</sup> Askalânî, İbn Hacer, *Fethu'l-bârî* (Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1409/1989), 6/375; Kastalânî, Ebu'l-Abbâs, *İrşâdü's-sârî* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1410/1990), 7/286; Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ* (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1351/1932), 1/267.

<sup>103</sup> bk. el-Bakara 2/31; er-Rûm 30/22; Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs, *Subhu'l-A'sâ fi snaati'l-inşâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 3/7.

<sup>104</sup> Kalkaşendî, *Subhu'l-A'sâ fi snaati'l-inşâ*, 3/7; Ceşiyârî, Muhammed, *el-Vüzerâ ve'l-küttâb* (Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980), 2.

kullanıldığını ve daha sonra Himyeriler tarafından geliştirildiğini belirtir.<sup>105</sup> Cevad Ali ise yazının Himyerilerden daha önce Yemen’de Mainliler tarafından geliştirildiğini söyler.<sup>106</sup>

Yazının beşerî olduğunu savunan bazı bilim adamlarına göre kitabet, Himyer, Hire veya Nebat kökenlidir.<sup>107</sup> İbn Haldûn yazının medeniyetle alakalı olduğunu ve Kuzey Arapların göçebe; Yemenlilerin ise medenî olduğunu ileri sürerek kitabetin doğuş yerinin Güney bölgeleri olduğunu savunur.<sup>108</sup> Zira rivayetlerde Yemenlilerin tarih boyunca kendilerine has *müsned* adı verilen bir yazıları oldukları da bilinmektedir.<sup>109</sup> Bu rivayetler Kur’ân’da desteklenmektedir ki Hz. Süleymân, Sebe melikesi Belkis’a yazdığı mektuplar âyetlerle sabittir.<sup>110</sup>

Yazının beşerî bir etkinlik olduğunu iddia eden modern bilime göre yazı, mağara resimlerinden çivi yazısına, çivi yazısı hiyeroglif, hiyeroglif de alfabeyle evrilmiştir. Bilinen ilk alfabe Yemen Arapları (Müsned) ile Fenike Araplarına aittir. Fenikelilerin alfabesi veya Müsned yazısı Nebâtî Araplarına oradan da dünyanın diğer milletlerine yayılmıştır.<sup>111</sup>

#### **4.1. Hz. İdrîs, Yazı ve Elbisenin Geliştirilmesi**

Hz. İdrîs, Hz. Âdem’den sonra çoğalan ve kabileler oluşturan insanlar içerisinde Kâbiloğullarına peygamber olarak gönderilmiştir.<sup>112</sup> Tefsirlerde Hz. İdrîs’in elbise diktığı ve terzi-lik yaptığı ifade edilmektedir.<sup>113</sup> İnsanlar daha önce Hz. Âdem tarafından kendilerine öğretil-diği şekliyle bazı hayvanların yünlerinden elbise dokumakta ve onları giymektedir. Hz. İdrîs’le insanoğlu ilk defa dokunan bu kumaş benzeri keçeleri keserek onlardan elbiseler dik-meye başlamıştır. Hz. İdrîs’in dokunmuş kumaşları işlemenin yanı sıra derileri de işlediği ifade edilmektedir.<sup>114</sup> O, deriden ayakkabı ve bazı eşyalar yapmaya başlamıştır.<sup>115</sup>

Hz. İdrîs, Hz. Âdem tarafından başlatılan ziraatı daha da geliştirmiştir.<sup>116</sup> Ziraatın geliş-mesi bir yere yerleşme anlamına geldiği için onun döneminde kentler kurulmaya başlamış-tır.<sup>117</sup> Bu sebeple kurulan bu kentlere Hz. İdrîs mabetler de yapmaya başlamıştır.<sup>118</sup> İlk çağ-lara ait, küçük fakat kenti andıran höyüklerde şehirleşmenin genel olarak dine ve inanca göre şekillendiği görülmektedir.<sup>119</sup> Hz. Âdem konusunda ifade edildiği gibi çağdaş bilim ile İslâmî rivayetlerin mabet etrafında şekillendiği görüşü Hz. İdrîs’in yerleşim yerlerine mabet yaptığı bilgisi ile örtüşmektedir.<sup>120</sup>

<sup>105</sup> İbn Haldûn, Abdurrahman, *Mukaddime*, nşr. Abdüsselam eş-Şeddâdî (Dâru’l-Beydâ: Beytü’l-Fünûn ve’l-Ulûm ve’l-Adab, 1426/2005), 2/313, 314.

<sup>106</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fi târîhi’l-‘Arab kable’l-İslâm* (Beyrût: Dâru lhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1413/1993), 8/194.

<sup>107</sup> Mehmet Emin Maşalı, “İbn Haldûn’un Gözüyle Mushaf İmlâsı”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, Sakarya, 22 (2014/2), 9. (7-24)

<sup>108</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/312-314.

<sup>109</sup> Nihat M. Çetin, “Arap”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 3/276. en-Neml 27/30.

<sup>110</sup> bk. Çetin, “Arap”, 3/277.

<sup>111</sup> Ömer Faruk Harman, “İdrîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/480.

<sup>112</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/22.

<sup>113</sup> Ali Torun, *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakan-lığı, 1998), 149.

<sup>114</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 122.

<sup>115</sup> Harman, “İdrîs”, 21/480.

<sup>116</sup> Osman Keskiöğlü, *Peygamberler Tarihi* (Konya: İslâmî Neşriyat Yayınevi, 1976), 26.

<sup>117</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâmî Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu (İstanbul: İnsan Yayınları, 1988), 152.

<sup>118</sup> Özdoğan, “Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler”, 20, 21.

<sup>119</sup> Özdoğan, “Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler”, 20, 21.



## 1254 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

Hız İdrîs, deriyi işlemenin yanı sıra demiri de işlemeye başlamış, demirden başta terazi olmak üzere bazı alet edevatlar yapmıştır.<sup>121</sup> Dönemine kadar belli bir birikime ulaşan kronoloji, astronomi, kimya ve tıp ilmini tasnif etmiştir.<sup>122</sup> İlimsel faaliyetlere uygun olarak yazı da Hz. İdrîs tarafından geliştirilmiştir. Bir hadîs'te ifade edildiği gibi İlk defa kalemle yazıyı Hz. İdrîs yazmıştır.<sup>123</sup>

### 4.2. Hz. İbrâhîm ve Kâbe'nin İnşası

Hız İbrâhîm'in *bazzaz/kumaş tüccarı, bakkal, kasap, aşçı ve ekmekçi* olduğu ifade edilmektedir.<sup>124</sup> Yine onun keçecilik ve ayakkabıcılık yaptığı ifade edilmektedir.<sup>125</sup> Hz. İbrâhîm, ziraatla da uğraşmış, tarlaya ekin ekmiş ve bazı mahsulleri yetiştirmiş hatta mahsulleri haşerattan korumak için de bazı önlemler almıştır.<sup>126</sup> Hz. İbrâhîm, matematik ve astronomi ilimlerinde de belli bilgi sahibidir.<sup>127</sup> Yine Hz. İbrâhîm'in hastaları tedavi ettiği ve tedavilerinde iğne kullandığına dair rivayetler mevcuttur.<sup>128</sup> Hz. İbrâhîm, yaşamı içerisinde pek çok ülke gezmiş ve Mekke'de iken Kâbe'yi inşa etmiştir. O'nun Kâbe'yi inşa etmesinden yapıcılık konusunda usta birisi olduğu anlaşılabilir.

### 4.3. Hz. Mûsâ, Suhuf, Levha, Kitap ve Sular

Ülül-azm peygamberlerden biri olan Hz. Mûsâ, İsrailoğullarına ve Kıptilere peygamber olarak gönderilmiş resullerden biridir. Çocukluğu ve gençliği sarayda geçen Hz. Mûsâ, sarayda bir prens gibi yetişmiştir.<sup>129</sup> Hz. Mûsâ'nın sarayda yetişmesi onun devlet işlerinden anlamasına, idareyi ve bürokrasiyi çok iyi bilmesine vesile olmuştur.

Gençlik yıllarında bir gece şehirde dolaşırken biri Kıptî diğer İsrailî iki kişinin tartıştığını görür ve Kıptînin kötü muamelesine karşı Hz. Mûsâ, bir yumrukla onu öldürür.<sup>130</sup> Bu olay sonucu başına bir şey gelmesinden korkan Hz. Mûsâ, Medyen tarafına gider. Orada Hz. Şuayb'in yanına yerleşir ve ona çobanlık yapar. Bu arada onun kızlarından birisiyle de evlenir.<sup>131</sup> Belli bir süre Hz. Şuayb'e çobanlık yapan Hz. Mûsâ'ya Sina dağında iken vahiy gelir.<sup>132</sup> Yüce Allah tarafından Mısır'a dönmesi ve Firavun'u tevhîde davet etmesi istenen Hz. Mûsâ, Firavun tarafından sihirbazlıkla suçlanır.<sup>133</sup> Mısır'da Firavun'un şerrinden korunamayan Hz. Mûsâ ve kavmi Filistin'e göç eder.<sup>134</sup>

Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın çobanlık yaptığı bildirilir.<sup>135</sup> Hz. Mûsâ çoban olması hasebiyle hayvansal ürünleri işlemiştir.<sup>136</sup> Hz. Mûsâ koyun yapağı ve yününden giyim ve ev eşyaları üretmiş, dağlarda koyun otlatmasının bir sonucu olarak şifalı otlardan yararlanarak atarlık yapmıştır.<sup>137</sup> Hatta bu otları birbiriyle karıştırarak kimya alanında da çalışmalar yapmıştır.<sup>138</sup>

<sup>121</sup> Harman, "İdrîs", 21/480.

<sup>122</sup> Arent Jan Wensinck, "İdrîs", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: MEB Yayınları, 1968), 5/934.

<sup>123</sup> Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 6/375; Kastalânî, *İrşâdü's-sârî*, 7/286; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/267.

<sup>124</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 285.

<sup>125</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 122, 140, 285.

<sup>126</sup> Şaban Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik* (Kayseri: SE-DA Yayınları, 1985), 90, 91.

<sup>127</sup> Kuzgun, *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Haniflik*, 90, 91.

<sup>128</sup> Nişancızâde, *Mirâtü Kâinât*, 1/161.

<sup>129</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 251.

<sup>130</sup> Kasas 28/25, 26.

<sup>131</sup> Kasas 28/27-29.

<sup>132</sup> Kasas 28/29-32.

<sup>133</sup> Tâhâ 20/63.

<sup>134</sup> Yasanın Tekrarı 34/7; Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 255.

<sup>135</sup> Kasas 28/26, 28.

<sup>136</sup> Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, 18.

<sup>137</sup> Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, 41.

<sup>138</sup> Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1973), 200.

Yine doğal ve kırsal hayatın bir sonucu olarak bahçıvanlık ve sakkâlık/suculuk da yapmıştır.<sup>139</sup> Medyen’de kızların koyunları için kuyudan su çekmesi, İsrâiloğulları için çölden asasıyla su çıkarması ve denizi ikiye yarması O’nun su ile ayrı bir ilişkisinin olduğuna işaret eder.

Hız. Mûsâ’nın en önemli mesleği sahaflık ve mücellitliktir.<sup>140</sup> Kitap kelimesi, Kur’ân’da ilk defa Hız. Mûsâ ile birlikte kullanılmıştır.<sup>141</sup> Bu da Hız. Mûsâ’nın sahaflık ve ciltleme işleriyle uğraştığı rivayetini güçlendirmektedir.<sup>142</sup> Kur’ân’da Hız. Mûsâ’ya ilk olarak Tûr’da levhalar verilmiştir.<sup>143</sup> Hız. Mûsâ’ya verilen ilâhî emirlerin önce levha ve sahîfe<sup>144</sup> sonra ise kitap olarak adlandırılması çok manidardır.<sup>145</sup>

Kur’ân’da Hız. Mûsâ ve ondan önceki peygamberlere indirilen kutsal metinler için suhuf<sup>146</sup> ve zübür<sup>147</sup> kelimesi kullanılırken; ilk defa Hız. Mûsâ’yla birlikte ona verilen yazılı vahiyler için kitap kelimesi kullanılmıştır.<sup>148</sup> Bu da yazı malzemesi olarak tablet/levha, suhuf ve zübürlerin Mûsâ’dan önce kullanıldığına; Hız. Mûsâ ile birlikte kitap aşamasına geçildiğine işaret eder. Zira kitap kültürü Hız. Mûsâ’nın da yaşadığı Fenike, Medyen civarındaki Byblos’da gelişmiştir.<sup>149</sup>

Mısırlılar, taş gibi sert cisimlere yazı yazsalar da Nil deltası ve vadilerinde yetişen papirüsleri de yazı malzemesi olarak kullanan ilk toplumdur.<sup>150</sup> Bu sebeple Hız. Mûsâ’ya verilen vahiyler için kullanılan *levha* sözcüğü, taş gibi sert cisimlere (tabletlere) yazı yazıldığına; *suhuf* sözcüğü de papirüs gibi kâğıt cinsi nesnelere yazı yazıldığına ifade etmektedir.

Kur’ân’da ilk defa Mûsâ’yla birlikte kullanılan *kitap* kelimesi yukarıda anılan mezkûr yazı malzemelerinden daha farklı bir anlam içerir. *Kitap* kelimesi, korunaklı ve daha hacimli metinler anlamına gelmektedir.<sup>151</sup> Kitap, çok sayıdaki parşömen veya papirüslerin ip veya yapıştırıcı bir maddeyle birbirine tutturulmasına denir.<sup>152</sup> Hız. Mûsâ’nın sahaflık ve ciltçilikle uğraştığı rivayetleri göz önüne alındığında suhufdan kitap aşamasına Onunla beraber geçildiği söylenebilir.<sup>153</sup>

*Papirüs* normal bir sayfadan oluşan yazı malzemesidir. Papirüsün kitap hali, iç içe geçmiş çok sayıda papirüsün birbirine tutturularak hem uzunluğunun hem de yaprak adedinin artırılmasıyla elde edilir.<sup>154</sup> Parşömen/rikk de deriden yapılmış tek sayfa yazı malzemesidir. Pek çok sayıda derilerden oluşan ve bu derilerin bir kenarından bağlanarak oluşturulan kitaplara da *kodeks* denilir.<sup>155</sup> Günümüz kitaplarına en yakın malzeme kodekslerdir. Bunun yanında kitap kelimesi korunaklı yazılar anlamına gelmektedir.<sup>156</sup>

<sup>139</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 295.

<sup>140</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 295.

<sup>141</sup> bk. Hidayet Aydar, “Kur’ân’da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levhi Mahfuz”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2000, 63-141.

<sup>142</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 295.

<sup>143</sup> el-A’râf, 7/145, 150, 154.

<sup>144</sup> Tâhâ 20/133; en- Necm 45/54; el-A’lâ 87/16-19.

<sup>145</sup> el-İsrâ 17/2; el-Mü’minûn 23/49; el-Furkân 25/ 35; el-Kasas 28/43; es-Secde 32/23; es-Saffât 37/117.

<sup>146</sup> Tâhâ 20/133; en-Necm 53/36-37; el-A’lâ 87/18, 19.

<sup>147</sup> Âl-i İmrân, 3/184; eş-Şuarâ 26/196; Fâtır 35/25.

<sup>148</sup> el-Bakara 2/ 53, 87; el-En’âm 6/91, 154; Hud,11/110; el-İsrâ 17/2; el-Mü’minûn 23/49; el-Furkân, 25/35; el-Kasas, 28/43; es-Secde 32/23; el-Fussilet 41/45.

<sup>149</sup> Yenişehirlioğlu, *Kültür Tarihi*, 33.

<sup>150</sup> Nuray Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 211-213; Jeorges Jean, *Yazı İnsanlığın Belleği* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 41.

<sup>151</sup> Tuğba Cevriye Özkartal, “Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci; Günümüz Eğitime Katkıları”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (Konya, 2015), 378. (371-384)

<sup>152</sup> Özkartal, “Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci”, 378.

<sup>153</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 295.

<sup>154</sup> Jean, *Yazı İnsanlığın Belleği*, 41.

<sup>155</sup> Yıldız, *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*, 211-213.

<sup>156</sup> Özkartal, “Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci”, 378.

## 5. Takvim, Ölçü ve Tartının İcadı

İnsanlık tarihinde takvim ilk olarak Mısır'da kullanılmaya başlanmıştır. Mısır takvimi dünyadaki bütün takvimlere örnek olmuş, mevcut pek çok takvim Mısır takviminden geliştirmektedir.<sup>157</sup> Herodot, takvim konusunda Mısırlıların Greklerden daha ileri olduklarını ifade eder.<sup>158</sup> Mısırlılar Nil Nehrinin taşmaları sonucu yıldız ve gezegenleri esas alarak takvim oluşturmuşlardır. Nil Nehri taşıdığı zaman bazen doğuya Arap yarımadasına bazen de batıya Libya taraflarına kadar kilometrelerce uzaklara genişlemektedir. Su taşkınları yaz gün dönümü olan haziran ayında başlayıp aylarca sürmekte; su akışı normal haline kışın dönmektedir.<sup>159</sup> Suyun yükselme miktarını ölçmek için de Mikyâsu'n-Nil adıyla özel bir istasyon kurulmuştur.<sup>160</sup> Mısır takvimin başlangıcı M.Ö. 4241 olarak kabul edilmektedir.<sup>161</sup> Yine Mısır'a yakın bir bölgede ekonomik ve ticari faaliyetlerin bir sonucu olarak hesap ilminde gelişme olmuş, çok ince ve hassas ölçü-tartılar kullanılmıştır. Bu sebeple Kur'ân'da Hz. Şuayb ve kavmiyle ilgili kıssalarda onların ölçü ve tartılarında adaletli olmaları istenmiştir.<sup>162</sup>

### 5.1. Hz. Yûsuf, Saat, Takvim, İdare, Planlama ve Para

Hz. Yûsuf, Hz. Ya'kûb'un oğludur. Kardeşlerinin kendisini kıskanmasından dolayı kuyuya atılmıştır.<sup>163</sup> Daha sonra bir kervan tarafından bulunmuş ve Mısır'a götürülmüştür. Mısırdaki saraylarda kölelik yapmış ve zindanlara düşmüştür. En sonunda ise Mısırdaki devlet idaresinde görevler almıştır.

Hz. Yûsuf'un saati ilk defa icat eden kişi olduğu zikredilmektedir.<sup>164</sup> Hz. Yûsuf, zindana girdikten sonra güneşi göremediği için namaz vakitlerini bilememektedir. Bu sebeple namaz vakitlerini bilebilmek için ilâhî bir yönlendirme ile saat yapmayı öğrenmiştir. Daha sonra saat Mısır'dan tüm dünyaya yayılmıştır.<sup>165</sup> Hz. Yûsuf'un rüya tabiri ile on dört/on beş yıllık kalkınma planı yapması (7 kıtlık yılı/7 bolluk yılı) ve hazinedarlık/maliye bakanlığı gibi işlerle de uğraşması O'nun saati icadının makro ölçeği olarak düşünülebilir. Hz. Yûsuf döneminde masa ve sandalye icat edilmiştir. İnsanlar masa ve sandalyede oturmakta, yemek ve meyvelerini de masada bıçakla yemekteydiler. Hatta meyveler sıkılarak suyu dahi çıkartılmaktadır.<sup>166</sup>

Hz. Yûsuf, ipek dokumacılığı,<sup>167</sup> kerpiç ve tuğla ustalığı da yapmıştır.<sup>168</sup> Hz. Yûsuf'un saati icadı, ipek dokumacılığı, kerpiç ve tuğla imalatının yanı sıra kâğıdı/papirüsü de ilk defa icat ettiği bildirilmektedir.<sup>169</sup> Hz. Yûsuf dönemine kadar insanlar deri ve kemiklere yazı yazmaktadırlar. Hz. Yûsuf ise kâğıdı icat ederek yazıları kâğıt üzerine yazmaya başlamıştır. Hatta O'nun kâğıt imalatı için geniş bir odasının olduğu da rivayet edilmektedir.<sup>170</sup> Ancak bazı hesaplamalarla bunu daha da eskiye götürenler vardır.

Modern ve çağdaş bilimin dikkatlerden kaçırıldığı en önemli noktalardan bir tanesi de Hz. Yûsuf döneminde paranın kullanılmasıdır. Hz. Yûsuf'u kuyudan çıkararak kavim, O'nu düşük

<sup>157</sup> Yenişehirlioğlu, *Kültür Tarihi*, 28.

<sup>158</sup> Herodot, *Tarih*, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973), 104, 109, 135.

<sup>159</sup> Herodot, *Tarih*, 109, 135.

<sup>160</sup> bk. Mahmut Kaya, "Mikyâsu'n-Nil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 30/52, 53.

<sup>161</sup> Yusuf Ziya Özer, *Mısır Takvimi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 37.

<sup>162</sup> el-A'râf 7/85; Hûd 11/85; eş-Şuarâ 26/181-183.

<sup>163</sup> Yûsuf 12/15.

<sup>164</sup> Neşet Çağatay, *Ahilik Nedir?* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 69; Yusuf Ekici, *Ahilik* (İstanbul: Talat Yayınları, 1991), 31.

<sup>165</sup> Mehmet Dikmen, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul: Cihan Yayınları, 1985), 267.

<sup>166</sup> bk. Yûsuf 12/31-52.

<sup>167</sup> Merçil, *Türkiye Selçuklularında Meslekler*, 18.

<sup>168</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 288.

<sup>169</sup> Nişancızâde, *Mirâtü Kâinât*, 1/179.

<sup>170</sup> Nişancızâde, *Mirâtü Kâinât*, 1/179.

bir fiyata birkaç dirhem karşılığında satmışlardır.<sup>171</sup> Dirhem Arapça'da ham maddesi gümüş olan para anlamına gelmektedir. Bu nedenle modern bilimin parayı Lidyalıların bulduğu kabûlü tekrar gözden geçirilmelidir. Zira Hz. Yûsuf, Lidyalılardan binlerce yıl önce yaşamıştır.

## **5.2. Hz. Şuayb, Ölçü-Tartı ve Ticaret**

Hz. Şuayb, nesep itibariyle Hz. İbrâhîm'e dayanmaktadır. Medyen'e peygamber olarak gönderilmiştir. Ziraat, hayvancılık ve ticaret konusunda ileri bir toplum olan Medyen'lilere ölçü ve tartıda adil olmalarını istemiş, kavmini hak ve hakkaniyete davet etmiştir.<sup>172</sup> Hitabet konusunda mahir olan Hz. Şuayb, güzel söz, hikmet ve öğütle tevhide davet etmiştir. Ona kulak asmayan kavmi şiddetli bir azapla cezalandırılmıştır. Kavminin helakinden sonra Hz. Şuayb ve inananlar Mekke'ye yerleşmişlerdir.<sup>173</sup> Hz. Şuayb hayvancılıkla uğraşmış, hayvanların yünlerinden keçeler ve eşyalar yapmıştır.<sup>174</sup> Hz. Şuayb ve kavmi ticaretiyle de öne çıkmıştır. Zira Hz. Şuayb'in yaşadığı yer olan Medyen'de ekonomik ve ticari faaliyetlerde gelişme olmuş, bunun sonucu olarak hesap ilminde ilerlemeler sağlanmış, çok hassas ölçü ve tartılar kullanılmıştır. Bu nedenle Kur'an'da Hz. Şuayb kıssalarında özellikle ölçü ve tartıya vurgu yapılmıştır.<sup>175</sup>

## **6. Demirin İşlenmesi**

Modern bilime göre M.Ö. 6000-3500 yılları arasındaki ekonomik ve toplumsal gelişmeler, *Tunç Çağı* hazırlamış ve Kalkolitik döneme geçilmiştir. MÖ. 3500-1200 yılları arasında ise Tunç Çağına geçilmiş, madenler işlenmiş, kentler oluşmuştur.<sup>176</sup> Kur'an'da ise madenlerin işlenmesi; madenlerden günlük kullanım eşyaları ile savaş eşyaları yapımından bahsedilirken özellikle Hz. Dâvûd ve Süleymân peygamberlerin adları zikredilir.

### **6.1. Hz. Dâvûd, Demirden Ev Eşyaları ve Savaş Techizatının Yapılması**

Hz. Dâvud, İsrailoğullarının büyük peygamberlerinden biridir. Devletin sınırlarını Mısır'dan doğu ve kuzey Akdeniz'e kadar genişletmiştir. Kudüs'ü etrafını surlarla çevirerek ülkenin başkenti yapmıştır.<sup>177</sup> Yine kaynaklarda O'nun Kudüs'e bir mabet inşa ettirdiği bilgisi de yer alır.<sup>178</sup> Rivayetlerde Hz. Dâvûd'un demirci olduğu ve başta zırh olmak üzere demirden pek çok savaş ve ev eşyası yaptığı ifade edilmektedir.<sup>179</sup> Kur'an da bu bilgileri onaylamaktadır.<sup>180</sup> Hatta O'na savaş için daha kullanışlı zırhlar yapmasının yolu bizzat Yüce Allah tarafından öğretilmiştir.<sup>181</sup> Âyetlerde Hz. Dâvûd'a demirden zırh yaparken *dokumasını ölçülü yap* buyrulmaktadır.<sup>182</sup> Katâde, *dokumasını ölçülü yap* ibaresini birtakım hesaplama ve mühendislik bilgisi olarak açıklarken<sup>183</sup> İbn Abbas ise kullandığı çivi ve benzeri malzemelerin belli bir kıvamda olması şeklinde yorumlamıştır. Zira zırhlarda kalın çivi kullanıldığı takdirde çok kolay bir şekilde kırılmakta; çok ince kullanıldığı takdirde de düşmanın silahları vücuda nüfuz

<sup>171</sup> Yûsuf 12/20.

<sup>172</sup> Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/559.

<sup>173</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Kıssasü Enbiyâ ve Tevârîhu Hulefâ*, 1/28.

<sup>174</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 289.

<sup>175</sup> el-A'râf 7/85; Hûd 11/85; eş-Şuarâ 26/181-183.

<sup>176</sup> Childe, *Kendini Yaratan İnsan*, 89-91.

<sup>177</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 258, 259.

<sup>178</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 259.

<sup>179</sup> Saffet Sarıkaya, *13. Ve 16. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002), 90; İlhan Tarus, *Ahiler* (Ankara: Çalışma Bakanlığı, 1947), 27; Çağatay, *Ahilik Nedir?*, 69.

<sup>180</sup> es-Sebe' 34/10, 11.

<sup>181</sup> el-Enbiyâ 21/79, 80.

<sup>182</sup> es-Sebe' 34/10, 11.

<sup>183</sup> Kurtubî, *el-Câmi li aḥkâmi'l-Kur'an*, 14/171, 172.

## 1258 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

edebilmektedir. Bu sebeple Yüce Allah O'na zırh dokunurken uygun malzeme ve alaşımları kullanmasını tavsiye etmiştir.<sup>184</sup>

Demircilik ve zırh işlerinin yanında Hz. Dâvûd, sepet, zembil, hasır ve küfe gibi ev eşyaları da örmektedir.<sup>185</sup> İlk bakışta zırh ve sepet örmenin zırh yapmayla bağlantısı yadırgansa da her ikisi de örgüye dayanan zanaat ve sanatlardır. Değişen ise sadece malzemesidir. Bazı kaynaklarda O'nun kalaycılık yaptığı da zikredilmektedir.<sup>186</sup> Hz. Dâvûd'un aynı zamanda musikîşinas bir kişi olduğu da rivayet edilmektedir. İlk olarak O, musikiyi kendisine indirilen kutsal kitabı okumakta kullanmıştır. Onun amacı doğadaki ahenk ve ritimde Yüce Allah'ın sanat eserlerini temaşa ve tefekkür etmektir.<sup>187</sup> Bununla alakalı olarak Kitab-ı Mukades'te Hz. Dâvûd'un müzik aletlerinden lir çaldığı belirtilmektedir.<sup>188</sup>

Kitab-ı Mukades'te Hz. Dâvûd'un çobanlık yaptığı da bildirilir.<sup>189</sup> Bu rivayeti destekler mahiyette Hz. Peygamber (s.a.s) de peygamberlikten sonra bile Hz. Dâvûd'un çobanlık yaptığını ifade etmiştir.<sup>190</sup> Hz. Dâvûd, aynı zamanda dönemine göre bir inşaat ustasıdır. Zira O, Kudüs'e mabet inşa ederken bizzat kendisi de binanın yapımında çalışmıştır.<sup>191</sup> Zira Hz. Dâvûd el emeğini yemeyi sevmektedir.<sup>192</sup>

### 6.2. Hz. Süleymân, Cinler, Hayvanlar ve Bakır Sanayisi

Hz. Süleymân, babası Hz. Dâvûd'dan sonra İsrailoğulları devletinin başına geçmiştir. Hz. Süleymân'ın M.Ö. 900'lü yıllarda yaşadığı tahmin edilmektedir.<sup>193</sup> Kur'an'da Hz. Süleymân'ın hükümranlığının insanları aştığı, cinlere ve kuşlar gibi diğer varlıklara da hükmettiği bildirilmektedir.<sup>194</sup> Hz. Dâvûd'dan sonra O, Kudüs'te imar faaliyetlerini daha da artırmış ve ticareti geliştirmiştir.<sup>195</sup> İmar faaliyetleri arasında en önemlisi babasının yaptırdığı mabedin yerine, duvarı günümüze kadar ulaşan meşhur Süleymân Mabedini inşa ettirmiştir.<sup>196</sup>

Hz. Süleymân, babası gibi kral bir peygamber olduğu halde devlet bütçesinden değil de kendi el emeğiyle geçinmiş ve kazancını zembilden kazanmıştır.<sup>197</sup> Hz. Süleymân, zembil örmenin yanında balıkçılık ve kalaycılık da yapmıştır.<sup>198</sup> Onun bakırcı olduğu ve demir işleriyle uğraştığına dair Kur'an'da da açık bilgiler vardır. Bir âyette O'nun bakır ve kalaycılıkla uğraştığı *O'nun için bakırı eritip, akıttık* ifadesiyle belirtilmiştir.<sup>199</sup> Bazı kaynaklar, Hz. Süleymân'ın Fenikeliler döneminde kendisi için inşa edilen Estyon-Geber Limanı'nda bakır ve kalaycılıkla uğraştığını belirtirler.<sup>200</sup> Gerçekten de günümüzde yapılan arkeolojik kazılarda Estyon-Geber Limanı'nda bakır ve kalay dökümhanelerine rastlanmıştır.<sup>201</sup>

<sup>184</sup> Kurtubî, *el-Câmî li aḥkâmî'l-Kur'ân*, 14/172.

<sup>185</sup> Kurtubî, *el-Câmî li aḥkâmî'l-Kur'ân*, 14/172; Ali Şeriati, *Sanat*, çev. Ejder Okumuş vd. (İstanbul: Şura Yayınları, 1999), 89.

<sup>186</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 138.

<sup>187</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 259.

<sup>188</sup> Samuel 18/10.

<sup>189</sup> Samuel 18/15.

<sup>190</sup> "İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004), 78.

<sup>191</sup> Nişancızâde, *Mirâtü Kâinât*, 1/55.

<sup>192</sup> Buhârî, "Büyü", 15.

<sup>193</sup> Ahmet Güç, *Dinlerde Mabet ve İbadet İlişkisi* (İstanbul: Esra Fakülte Kitabevi, 1999), 117.

<sup>194</sup> en-Neml 27/16, 17; es-Sebe' 34/12.

<sup>195</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 260.

<sup>196</sup> Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*, 260.

<sup>197</sup> Eflâkî, *Ariflerin Menkıbeleri*, 274.

<sup>198</sup> Mevlana Celâleddin-i Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959), 4/48; Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 258.

<sup>199</sup> es-Sebe' 34/12.

<sup>200</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 4/420.

<sup>201</sup> Karaman vd. *Kur'an Yolu*, 4/420.

## 7. Tıp Alanındaki Gelişmeler

Modern bilime göre tıp ilmi M.Ö. 4. ve 5. asırlarda Hipokrat tarafından sistemleştirilmiştir.<sup>202</sup> Hipokrat din büyücülüğüne dayalı tıp ilmine karşı çıkmıştır.<sup>203</sup> Hipokrat, hastalıkları manevî sebeplerle değil de soğuk, sıcak ve güneş gibi maddi nedenlerle açıklamaya çalışmıştır.<sup>204</sup> Dinî rivayetler içerisinde ise tıp denildiğinde akla Lokman Hekim gelmektedir.<sup>205</sup> Peygamberler arasında ise Hz. İsa, tıp alanındaki yeteneği ve mucizeleriyle meşhurdur.

### 7.1. Hz. İsa ve Tıp

Hz. İsa, Hz. Meryem'den babasız olarak dünyaya gelmiştir. İsrailoğullarına gönderilen son peygamberlerdendir. İsrailoğullarından bir grup insan onu çarmıha gererek öldürmek istese de bunda muvaffak olamamışlardır.<sup>206</sup>

Hz. İsa, meslek olarak ilk önce boyacılık yapmıştır. Sonra ticaretle uğraşmıştır.<sup>207</sup> Aynı zamanda O'nun belli bir dönem fırıncılık yaptığı ve ayakkabıcılıkla da uğraştığı rivayet edilmektedir.<sup>208</sup> Kur'an'da ise Hz. İsa hastaları tedavi etme yönüyle öne çıkmaktadır. Örneğin O, tedavisiyle anadan doğma âmâları ve cüzamlıları iyileştirmektedir.<sup>209</sup> Yine O, sağır ve dilsizleri de tedavi etmektedir.<sup>210</sup>

### 7.2. Hz. Lokman

Kendisinin peygamber olup olmadığı tartışılan Hz. Lokman, Kur'an'da, oğluna nasihati ve hikmetli sözleriyle tanıtılmaktadır.<sup>211</sup> Kaynaklarda O'na nispet edilen pek çok meslek varsa da O, hekimliği ile öne çıkmaktadır.<sup>212</sup>

## Sonuç

Modern ve çağdaş bilime göre insanlar, başkalaşım geçirerek neandertler ve homo sapiens gibi türlere ayrılmıştır. Neandertler ve homo sapiens günümüz insanların atalarıdır. Günümüz insanları bu iki türün daha da gelişmesi sonucu oluşmuştur. İnsanlar tarihin ilk dönemlerinde uzun bir süre avcı-toplayıcı olarak yaşadıkları bitkileri ıslaha; hayvanları evcilleştirmeye başlamışlardır. Bitkilerin ıslahı ve hayvanların ehlileştirilmesi de köy ve kentlerin oluşmasına imkân hazırlamıştır. Kent yaşamı, meslek sahibi olma ve uzmanlaşma ile ekonomi, siyaset ve sanat alanında ilerlemelere vesile olmuştur. Kentleşme, ticaret ve sanat ilişkileri sonucunda yazı icat edilmiştir. Akabinde tunç çağına geçilmiş demir, bakır gibi maddeler işlenmeye başlanmıştır.

Kur'an'a bakıldığında ise modern bilimin savunduğu bu sıralama görülmez. Kur'an'a göre ilk insan Hz. Âdem, insan türünün atası olarak özel bir canlı olarak yaratılmış, O'na tüm isimler öğretilmiştir. İslâm'a ve diğer ilâhî dinlere göre Hz. Âdem ve oğulları, kendi aralarında konuşarak iletişime geçmişler, dini bir öğretilere uyararak mabed inşa etmişler, dini ritüellerini

<sup>202</sup> Arif Korkmaz, *Din Sosyolojisi* (Ankara: bs., 2012), 312.

<sup>203</sup> Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca İlim ve Din* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994), 38, 39.

<sup>204</sup> Feridun Nafiz Uzluk, *Genel Tıp Tarihi I* (Ankara: AÜ Tıp Fakültesi Dergisi 1958), 50.

<sup>205</sup> Mevlüt Güngör, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Lokman" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (Ankara, 1996), 168, 169.

<sup>206</sup> En-Nisâ 4/157; Ahmed Cevdet Paşa, *Kıyasu Enbiyâ ve Tevârîhu Hulefâ*, 1/43, 44.

<sup>207</sup> Muhammed Ataürrahman, *Bir İslâm Peygamberi Hz. İsa*, çev. Kürşat Demirci (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 34.

<sup>208</sup> Torun, *Fütüvvetnâmeler*, 302.

<sup>209</sup> Ömer Faruk Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Barnaba İncili* (İstanbul: 1994), 90.

<sup>210</sup> Âl-i İmrân 3/49; Harman, *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Barnaba İncili*, 116.

<sup>211</sup> Güngör, "Kur'an-ı Kerim'de Hz. Lokman" 168, 169.

<sup>212</sup> bk. Süheyl Ünver, *Lokman Hekim* (İstanbul: Lokman Sağlık Yayınları, 1972).

## 1260 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

gerçekleştirmişler, -muhtemelen küçük çapta da olsa- tarım ve hayvancılık yapmışlar ve ekonomik - sosyal faaliyetlerde bulunmuşlardır. Zira onlar Kur'an'ın ifadesiyle Allah'a yaklaşmak için kurban kesmişlerdir. Yine âyetlerde ilk çağ peygamberlerinden Hz. Nûh kıssalarında yağmura vurgu yapılır ki yağmur, erbabınca ziraatın sembolü olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Hz. Nûh döneminde çok şiddetli bir tufana karşı sağlam ve dayanıklı bir gemi inşa edilmiştir. O'nun döneminde oyma ve süsleme sanatları o kadar gelişmiş olmalı ki yapılan heykeller daha sonra kavminin putlarına dönüşmüştür. Yine modern bilimin *ilk çağ toplulukları arasında toplumsal sınıf yoktur* iddiası da Kur'an'la çelişmektedir. Zir Hz. Nûh döneminde insanlar arasındaki sosyal tabakalaşma için mele'/seçkinler ve erâzil/alt tabaka kelimeleri kullanılmıştır.

Kur'an-ı Kerim ve tefsirlerdeki bazı açıklamalardan peygamberlerin belli başlı mesleklere sahip olduğu anlaşılmaktadır. Sanatın, hikmet ve zanaat boyutu vardır. Bu sebeple kendilerine hikmet verilen peygamberlerin kültür, sanat, ilim ve teknoloji hali kalmaları düşünülemez. Tarih boyunca Yüce Allah'ın insanlara gönderdiği peygamberlerin kişisel yeteneklerine ve dönemlerinin kültürüne göre birtakım, sanat, zanaat ve meslekleri olmuştur. Bu sebeple ilim ve teknoloji ilk defa Arap yarımadası, Akdeniz ve civarında gelişmiştir. Dinler, hayvanların evcilleştirilmesi, tarım, kentleşme, devletler, yazı, mimari, sanat, para, ticaret ve yemek kültürü hep peygamberler coğrafyasında ortaya çıkmıştır. Hatta peygamberler insanlık üzerinde o kadar etki bırakmışlar ki her millet çocuklarına öncelikle peygamber adı koymuştur. Âdem/Adam, Nûh/Noah, İbrâhîm/Abraham, Yûsuf/Joseph, Mûsâ/Moses, Dâvûd/David, Süleymân/Solomon ve Yahya/John bunlardan bazılarıdır.

Modern bilime göre insanlar, ilim ve teknolojiye sadece akıllarıyla yol almıştır. Ancak İslâm'a göre ilim ve teknolojinin ilerlemesinde akıl kadar Yüce Allah'ın lütufları ve mucizeleri de önemlidir. Mucizeler her ne kadar peygamberin elinde ilâhî bir lütuf olsa da ilim ve teknoloji sayesinde insanların yapabilecekleri şeyleri ve ulaşabilecekleri nihai noktayı göstermektedir. İlahi bir emir ve projeye yapılan Nûh'un gemisi, insanlığa su âleminin yolunu açarken Hz. Mûsâ'nın asasıyla çıkarılan su, yer altı kaynaklarından istifade etmenin bir örneği olmuştur. Yine Hz. Mûsâ'nın denizi yararak karşı tarafa geçmesi deniz altı tünellerine işaret etmiştir. Hz. İsa'nın anadan doğma körleri iyileştirmesi, cilt hastalıklarını tedavi etmesi, kesilmiş bir inek etiyle ölüyü tekrar diriltmesi gibi mucizeler tıp ilmi için bir ilham kaynağıdır.

Hz. Nûh'un ortalama 950 yıl yaşaması, uzun ömürlü olmanın mümkün olduğuna; Hz. Dâvûd'un demiri işleyip başta zırh olmak üzere pek çok eşya yapması, demirin teknolojiye önemine; Hz. Süleymân'ın cinlerle, kuşlarla irtibat kurması, cin ve kuşlardan istifade edileceğine; Hz. Ya'kûb'un Yûsuf'un kokulu gömleğiyle gözlerinin iyileşmesi, tıp alanında alternatif tedaviler yapılabileceğine; hastalandığında Hz. Eyyûb'un ayağını yere vurarak çıkardığı sıcak su/kaplıca ve soğuk içmece suyuyla şifa bulması, tedavide bunlardan yararlanmanın önemine delalet etmelidir. Hz. Zekeriyâ'nın mabette Hz. Meryem'in yanında taze meyve ve yiyecekler görmesi, her mevsim ziraatın yapılacağına veya yiyeceklerin buzdolabı ve buzhanelerde saklanarak her mevsim tüketilebileceğine işaret eder. Nitekim bu örnekleri artırmak mümkündür. Peygamberlere verilen özellikler, insanoğlunun kültürel gelişiminde hep bir dönüm noktası olmuştur. İlim sahiplerine düşen, bu alanlara eğilip insanlığa fayda edecek bilgilerle ulaşma gayreti içinde olmalarıdır.

**Kaynakça**

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1351/1932.
- Adivar, Adnan. *Tarih Boyunca İlim ve Din*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1994.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrût: Dâru Sadr, ts.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-ı Hulefâ*. İstanbul: Başbakanlık K.M. Kültür Yayınları, 1972.
- Akpınar, Ali. *Kültür Dünyamızdaki Kur'ân Motifleri*. Konya: Serhat Kitabevi, 2010.
- Âlûsî, Ebussenâ Şihâbüddin. *Rûhu'l-meânî*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1417/1997.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî*. Beyrût: Dâru'l-ma'rife, 1409/1989.
- Ata, Ulvi. *Peygamberlerin Düşünce ve Ahlakın Gelişimine Katkıları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Ayanoğlu, İsmail Fazıl *Ok Meydanı ve Okçuluk Tarihi*. Ankara: Vakıflar Genel Müdürlüğü, ts.
- Aydar, Hidayet. "Kur'ân'da Kitap Kavramı ve Bir Kitap Olarak Levhi Mahfuz", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 2/2000, 63-141.
- Aydemir, Abdullah. *İslâmî Kaynaklarına Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Aydın, Mehmet Şevki. "Muallim peygamberler". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 1996), 57-64
- Aydın, Süavi - Erdal, Selim. *Antropoloji*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.
- Begavî, Ferrâ. *Meâlimü't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1423/2002.
- Beğavî, Ebû Muhammed. *Meâlimü't-tenzil*. thk. Abdürezzak el-Mehdî, Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Beydâvî, Nasıruddin. *Envâru't-tenzil ve esrârü't-te'vil*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Braidwood, Robert John. *Tarih Öncesi İnsanları*. çev. Bilgi Altınok. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995.
- Braidwood, Robert John. *Tarih Öncesi İnsanları*. çev. Bilgi Altınok, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.
- Buhârî, Ebû Abdillâh. "Tefsîr", *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Bumin, Kürşat. *Demokrasi Arayışında Kent*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1990.
- Burckhardt, Titus. *İslâm Sanatı, Dil ve Anlam*. çev. Turan Koç, İstanbul: Klasik, 2005.
- Cehşiyârî, Muhammed. *el-Vüzerâ ve'l-küttâb*. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1980.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fi târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1413/1993.
- Childe, Vere Gordon. *Kendini Yaratan İnsan: İnsanın Çağlar Boyunca Gelişimi*. çev. Filiz Ofluoğlu, İstanbul: Varlık Yayınları, 2001.
- Çağatay, Neşet. *Ahilik Nedir?* Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990.
- Çetin, Nihat Mehmet. "Arap", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Dikmen, Mehmet. *Peygamberler Tarihi*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1985.
- Dineverî, Ebu Hanife. *el-Ahbârü't-tivel*. nşr. Abdülmünim Amir, Kahire: Mektebetü'l-Müsennâ, 1377/1960.
- Dolukhanov, Pavel. *Eski Ortodokya Çevre ve Etnik Yapı*. Ankara: İmge Yayınları, 1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- Ekici, Yusuf. *Ahilik*. İstanbul: Talat Yayınevi, 1991.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, ts.
- Ergur, Ali -Gökalp, Emre-Güven, Zeynep. *Kültür Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Fîrûzabâdî, Mecdüddin. *el-Kâmûşu'l-muḥîṭ*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1987.
- Frangipane, Marcella. "Doğu Anadolu'da Kentleşme Modelleri", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Güç, Ahmet. *Dinlerde Mabet ve İbadet İlişkisi*. İstanbul: Esra Fakülte Kitabevi, 1999.
- Güngör, Mevlüt. "Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. Lokman" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35 (Ankara, 1996), 168, 169.
- Güvenç, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*, İstanbul: Remzi Yayınevi, 1979.
- Harman, Ömer Faruk. "Havvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Harman, Ömer Faruk. "İdrîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Harman, Ömer Faruk. *Metin, Muhteva ve Kaynak Açısından Barnaba İncili*. İstanbul: Basılmamış, 1994.
- Hâzin, Alaüddin Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-te'vil*. Thk. Muhammed Ali Şahin, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1995.
- Heredot, *Tarih*. çev. Muntekim Ökmen, İstanbul: Remzi Kitapevi, 1973.
- İbn Haldûn, Abdurrahman. *Mukaddime*. nşr. Abdüsselam eş-Şeddâdî, Dâru'l-Beydâ: Beytül-Fünûn ve'l-Ulûm ve'l-Adab, 1426/2005.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrût: Mektebetü'l-Maarif, 1387/1966.



## 1262 | Ferruh Kahraman. İnsanın Doğayı Dönüştürmesi ve Peygamberlerin Kültür...

- İbn Kesîr. *Tefsîru'l-Kur'ân'il-'Azîm*. Beyrût: Müessesetu Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993.
- İbnü'l-Cevzî. *Zâdü'l-mesîr*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1414/1994.
- Jean, Georges. *Yazı İnsanlığın Belleği*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002.
- Kalkaşendî, Ebu'l-Abbâs. *Subhu'l-A'shâ fî sınaati'l-inşâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Karaman, Hayreddin – Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadreddin. *Kur'ân Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kastalânî, Ebu'l-Abbâs. *İrşâdü's-sârî*. Beyrût: Dâru'l-fikr, 1410/1990.
- Kaya, Mahmut. "Mikyâsu'n-Nîl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Keskioğlu, Osman. *Peygamberler Tarihi*. Konya: İslâmî Neşriyat Yayınevi, 1976.
- Kırca, Celal. "Âd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kırca, Celal. "Semûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Korkmaz, Arif. *Din Sosyolojisi*. Ankara: bs. 2012.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1430/2010.
- Kuzgun, Şaban. *İslâm Kaynaklarına Göre Hz. İbrahim ve Hanîflîk*. Kayseri: SE-DA Yayınları, 1985.
- Lee, Richard-Dally, Richard. *The Cambridge Encyclopedia of Hunters and Gatherers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Maşalı, Mehmet Emin. "İbn Haldûn'un Gözüyle Mushaf İmlâsı", *Usûl: İslâm Araştırmaları*. Sakarya, 22 (2014/2), 9. (7-24)
- Merçil, Erdoğan. *Türkiye Selçuklularında Meslekler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Mevlana Celâleddin-i Rûmî. *Divân-ı Kebîr*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1959.
- Muhammed Ataurrahman. *Bir İslâm Peygamberi Hz. İshâ*. çev. Kürşat Demirci, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrût : Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn. "Zühd" 40. *Sahîhu'l-Müslim*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm'da Düşünce ve Hayat*, çev. Fatih Tatlıoğlu, İstanbul: İnsan Yayınları, 1988.
- Nesefî, Ebu'l-Berakât, *Medârikü't-tenzil*. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1418/1998.
- Nişancızâde, Muhammed b. Ahmed. *Mirâtü Kâinât*. çev. Faruk Meyan, İstanbul: Berekat Yayınları, 1987.
- Oral, Osman. "Hoca Ahmed Yesevî'ye Göre Peygamberlerden Alınacak Hikmetler". *Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Aralık 2016), 1-25
- Özdoğan, Mehmet. "Kulübeden Konuta, Mimaride İlkler", *Tarihten Günümüze Anadolu'da Konut ve Yerleşme*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999.
- Özer, Yusuf Ziya. *Mısır Takvimi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Özkaral, Tuğba Cevriye. "Eskiçağda Yazı, Kitap ve Kütüphanenin Oluşum Süreci; Günümüz Eğitimine Katkıları", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*. 34 (Konya, 2015), (371-384).
- Ragıb el-İsfehânî. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Beyrût Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1420/1999.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2004.
- Sarıkaya, Saffet. *13. Ve 16. Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 2002.
- Sarıkoğlu, Ekrem. *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2002.
- Suyûtî, Celalüddin. *ed-Dürü'l-Mensûr*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- Şeriati, Ali. *Sanat*. çev. Ejder Okumuş. İstanbul: Şura Yayınları, 1999.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir. *Câmiü'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2009/1431.
- Tarus, İlhan. *Ahiler*. Ankara: Çalışma Bakanlığı, 1947.
- Torun, Ali. *Türk Edebiyatında Türkçe Fütüvvetnâmeler Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1998.
- Uzluk, Feridun Nafiz. *Genel Tıp Tarihi 1*. Ankara: AÜ Tıp Fakültesi Dergisi 1958.
- Ünal, Sadettin. "Kâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ünver, Süheyl. *Lokman Hekim*. İstanbul: Lokman Sağlık Yayınları, 1972.
- Wensinck, Arent Jan. "İdrîs", *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB Yayınları, 1968.
- Yenişehirlioğlu, Filiz - Mülayim, Selçuk. *Kültür Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2014.
- Yıldırım, Mustafa- Çelik, Sümeyye. "Peygamberlerin Sanatsal Faaliyetleri Üzerine". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/1 (Haziran 2010), 67-94
- Yıldız, Nuray. *Eskiçağda Yazı Malzemeleri ve Kitabın Oluşumu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım, *el-Keşşâf*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1407/1997.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1263-1284

### Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

*Wives of Sultan Abdülhamid II and The Issue of Their Marriages*

#### Mustafa Ateş

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku  
Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Islamic Sciences*  
*Department of Islamic Law*  
Kütahya, Turkey

[mustafa.ates@dpu.edu.tr](mailto:mustafa.ates@dpu.edu.tr) [orcid.org/0000-0001-7449-5454](https://orcid.org/0000-0001-7449-5454)

#### Abdullah Erdem Taş

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
İslam Tarihi Anabilim Dalı  
*Assistant Professor, Kütahya Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences*  
*Department of Islamic History*  
Kütahya, Turkey

[abdullah.tas@dpu.edu.tr](mailto:abdullah.tas@dpu.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-2680-7713](https://orcid.org/0000-0002-2680-7713)

#### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 11 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 11 December / Kasım 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1263-1284

**Cite as / Atıf:** Ateş, Mustafa - Taş, Abdullah Erdem "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi [Wives of Sultan Abdülhamid II and The Issue of Their Marriages]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1263-1284.

<https://doi.org/10.18505/cuid.779316>

### Wives of Sultan Abdülhamid II and The Issue of Their Marriages

**Abstract:** The concubines, with whom the sultans lived a family life, were classified according to a certain hierarchy in the Harem. The first wives of the sultan and those who gave birth were called *Kadınfendi*. The other wives with a lower status than the *Kadınfendi* wives were called *İkbal Hanımefendi*. According to Islamic law, marriage with a concubine is not like a marriage with a free woman. If a marriage is desired, the concubine must be freed. Until the 19th century, sultans did not marry their concubines for a few exceptions. In the 19th century, the legal status of concubines in the Ottoman Empire became controversial. The countries of origine changed when the Ottoman Empire was unable to conquer new territory. Consequently, the enslavement procedure of prisoners of war disappeared. Instead, Caucasian immigrants, who had to leave their homeland mainly due to the Russian attacks, gave their daughters to the Ottoman palace so that they would not suffer misery and could reach important positions in the future. Among these were orphans from poor families as well as those from noble Caucasian dynasties. Even though the young women in the palace were called concubines, at least some of them were free/Muslim persons. This meant, that they could not be enslaved according to Islamic law. Although there was no problem for those who served in the palace, a remarkable situation emerged for the would-be spouses of the sultan. Could a woman from a free and Muslim family be the sultan's wife without a marriage bond? Was the limitation of the *Kadınfendi* numbers to four (in times of Sultan Abdülaziz) due to the Islamic law principle, that a man could marry maximum four wives? Was there a marriage ceremony (nikâh) for *Kadınfendi* wives? What was the situation of the *İkbal*? Satisfactory answers to these questions have not been given yet. However, there are no official records it was claimed that lately sultans married especially their concubines who were Abkhaz descendants and included them among their wives in this way, because they were free and Muslims. Thus, the matter whether Sultan Abdülhamid II's wives were concubines or wedded became the subject of some research today. Memoires claim that almost all of Sultan Abdülhamid's wives were free and of Muslim origin. According to this, it was said that the wives of Sultan Abdülhamid could not have the status of the concubine and that their relationship should have been by marriage. On the other hand, considering that a maximum of four women can be married according to Islamic law, the marriage of the Sultan, who had thirteen wives, raised juristic questions. This problem was most clearly seen in the inheritance case filed by his heirs after the death of Sultan Abdülhamid. In this case, where it was claimed that Sultan Abdülhamid was married to nine wives, no objection was made to that claim. In this study, information about the wives of Sultan Abdülhamid and their legal status was tried to be determined through the documents related to their salaries during the 2nd Constitutional Era. Besides, the issue of nine wedded women, which emerged in the case of Sultan Abdülhamid's inheritance, was evaluated in terms of *fiqh* (Islamic jurisprudence). Sultan Abdülhamid was never accused of marriages contrary to Islamic law by his opponents during and after his reign. From this point of view, it can be said that there was no situation contrary to Islamic law regarding the Sultan's harem at that time. This might be due to three possibilities: Firstly, some wives have concealed the truth in the court, which is the weakest possibility according to the data obtained. Secondly, the *talaq* (divorcement) was hidden by Sultan Abdülhamid and his wives were not aware of it. This possibility has been found to be problematic when evaluated in terms of *Hanafî fiqh*. Thirdly, the practice of *al-nikâh al-tanazzuhî* (marriage performed in order to avoid from fornication). Considering the correspondence between the state departments in the period starting with the 2nd Constitutional Monarchy and until the Republic, it is clear that the *Kadınfendis* were regarded as married wives (their number was limited to four), while the *İkbals* were regarded as concubines. From this point of view, it is thought that the most plausible possibility is that the *İkbals* were regarded as concubines and their marriages were *al-nikâh al-tanazzuhî*.

**Keywords:** Islamic Law, Ottoman History, Abdülhamid II, Harem, Jâriya, Nikâh.

### Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

**Öz:** Padişahların aile hayatı kurduğu cariyeleri Harem'de belli bir hiyerarşiye göre rütbe almışlardır. Padişahın ilk eşleri ve ona çocuk doğuranlara *Kadınefendi*; kadınefendilerden bir alt statüde bulunan padişah hanımlarına ise *İkbal Hanımefendi* denilmiştir. İslam hukukuna göre cariye ile evlilik hür kadın ile evlilik gibi değildir. Çünkü cariyeye nikâh kıyılmaz, şayet nikâh kıyılmak istenirse cariyenin azat edilmesi gerekir. Padişahların cariyelerine nikâh kıyması, 19. yüzyıla kadar bir iki istisna dışında vâki olmamıştır. 19. yüzyılda ise Osmanlı Devleti'nde cariyelerin hukukî statüsü tartışmalı hale gelmiştir. Osmanlı Devleti savaşlar yoluyla artık toprak kazanmak şöyle dursun elindeki toprakları bile muhafaza edemez duruma gelince saraya gelen cariyelerin ana kaynağı da değişmiştir. Artık savaş esirlerinden köleleştirme şeklindeki usul kaybolmuş; daha çok Rus saldırıları dolayısıyla memleketini terk etmek zorunda kalan Kafkas muhacirlerinin kızlarının saraya alınması uygulaması başlamıştır. Kafkas muhacirleri, sefalet çekmesin ve ileride önemli mevkilere gelebilsin diye kızlarını Osmanlı sarayına veriyorlardı. Bu kızların içerisinde fakir ailelerden gelen öksüz /yetimler olduğu gibi soylu Kafkas hanedanlarından gelenler de vardı. Sarayda bulunan kızlara cariye deniliyordu ama bunların en azından bir kısmı hür/Müslüman kişilerdi. Yani İslam hukukuna göre köleleştirilemezlerdi. Bunlardan saray içi hizmet görenler için bir sıkıntı bulunmuyorsa da padişaha eş olacaklar açısından dikkat çekici bir durum ortaya çıkmıştı. Hür ve Müslüman bir aileden gelen bir kız yahut en azından böyle bir şüphe terettüp edenler nikâh bağı olmadan padişahın hanımı olabilir miydi? Sultan Abdülaziz döneminden itibaren kadınefendilerin sayısının dörtle sınırlanması, şer'î olarak bir erkeğin nikâhla en fazla dört eş alabileceğinden hareketle mi getirilmişti? Kadınefendilere nikâh kıyılmış mıydı? İkballerin durumu neydi? Bu sorulara henüz yeterli/tatmin edici cevaplar verilebilmiş değildir. Ancak son dönemde padişahların, elimizde resmî kayıtları olmasa da hukukî statüleri müsait olmaması sebebiyle (hür ve Müslüman olduklarından) özellikle Abhaz soylu cariyelerine nikâh kıyıp bu şekilde onları eşleri arasına kattığı iddia edilmektedir. Bu minvalde Sultan II. Abdülhamid'in (öl. 1336/1918) eşlerinin, cariye mi yoksa nikâhlı zevce mi olduğu hususu da günümüzde bazı araştırmalara konu olmuştur. Hatıratlardan yola çıkılarak Sultan Abdülhamid'in eşlerinin neredeyse tamamının hür ve Müslüman asıllı olduğu iddia edilmiştir. Buna göre Sultan Abdülhamid'in zevcelerinin cariye statüsünde olamayacağı ve birlikteliklerinin nikâhla olabileceği söylenmiştir. Öte yandan İslam hukukuna göre en fazla dört kadımla nikâh kıyılabilir dikkate alındığında on üç eşi olan Sultan'ın evlilikleri hukukî açıdan soru işaretleri oluşturmuştur. Bu problem en bariz şekilde Sultan Abdülhamid'in vefatından sonra vârislerin açtığı veraset davasında görülmüştür. Sultan Abdülhamid'in dokuz hanımla birden nikâhlı olduğu öne sürülen bu davada, söz konusu iddiaya herhangi bir itiraz yapılmamıştır. Bu çalışmada, Sultan Abdülhamid'in eşleriyle ilgili bilgiler ve devlet nezdindeki hukukî statüleri, 2. Meşrutiyet döneminde kendilerine verilen maaşlara ilişkin belgeler üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca Sultan Abdülhamid'in mirasıyla ilgili veraset ilamı davasında ortaya çıkan nikâhlı dokuz hanım meselesi fikhî açıdan değerlendirilmiştir. Sultan Abdülhamid, saltanatı döneminde ve sonrasında muhalifleri tarafından hiçbir şekilde şeriata aykırı nikâh yahut evlilikle suçlanmamıştır. Buradan hareketle o dönemde Sultan'ın haremiyle ilgili İslam hukukuna aykırı bir durumun öne çıkmadığı söylenebilir. Diğer taraftan mahkemeye konu olan dokuz hanımla nikâhı meselesi İslam hukuku açısından üç ihtimali öne çıkarmaktadır. Bunlardan birincisi mahkemede bazı hanımların hakikati gizlemiş olmalarıdır ki elde edilen verilere göre bu en zayıf ihtimaldir. İkincisi Sultan Abdülhamid tarafından talakın gizlenmesi ve hanımlarının da bundan haberdar olmamasıdır. Bu ihtimal ise Hanefî fikhî açısından değerlendirildiğinde problemli görülmüştür. Üçüncü ihtimal de *nikâh-ı tenezzühî* uygulamasıdır. 2. Meşrutiyet'le başlayıp Cumhuriyet'e kadar olan dönemde devlet daireleri arasındaki yazışmalar dikkate alındığında kadınefendilerin nikâhlı zevce -ki bunların sayısı dörtle sınırlandırılmıştır-, ikballelerin ise cariye statüsünde değerlendirildiği açıktır. Buradan hareketle nikâh meselesiyle ilgili olarak zikri geçen ihtimallerden en makulünün, ikballelerin cariye statüsünde görülüp onlara nikâh-ı tenezzühî kapsamında nikâh kıyılmış olduğu düşünülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Osmanlı Tarihi, II. Abdülhamid, Harem, Cariye, Nikâh.

### Giriş

Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde hanedan erkekleri genellikle komşu devletler yahut beyliklerden kız alarak evlilik yapıyorlardı. Ancak Kanuni Sultan Süleyman (öl. 974/1566) döneminden itibaren etrafta evlenilecek bey/despot kızı kalmayınca yahut böyle bir ihtiyaç görülmeyince şehzadelerin/padişahların cariyelerle evlenmeye başladığını görüyoruz.<sup>1</sup> Bunun farklı sebepleri olmakla beraber esas etkenin Osmanlı Sarayı'nın ve hanedanın, otoritesine artık şerik kabul etmemesi olduğunu söyleyebiliriz. Nasıl ki devşirme sistemiyle Enderun'a alınan erkek çocuklardan ileride devlet hizmetlerini yürütecek bürokratlar, paşalar vs. yetiştiriliyorsa Harem'e alınan cariyelerden de hem padişaha eş olacak hanımlar hem de Harem-i Hümâyûn vazifelerini yürütecek personel yetiştiriliyordu. Enderun'un paralelinde Harem-i Hümâyûn bulunmaktaydı.<sup>2</sup>

Cariyelerle evlilik hususunda iki noktaya dikkat çekmemiz gerekiyor. Birincisi Harem'deki cariyelerin birçoğu istihdam cariyesi idi ki bunlar temizlik, aşçılık, kilercilik, nöbetçilik, kayıt-kuyud ve merasim işleri gibi haremde hiyerarşik yapısındaki sayısız iç hizmetleri yürütüyorlardı.<sup>3</sup> Padişah'a eş olabilecek cariyeler ise özel bir eğitimden geçmiş, liyakatiyle öne çıkmış olanlardan seçiliyordu ki bunların seçimini de genellikle Valide Sultan yahut Hazine Usta denilen rütbeli harem personeli gerçekleştiriyordu. Bizzat haremde bulunan padişaha eş olacak cariye seçilebildiği gibi padişahın saray dışından yakınlarının konaklarından da cariye temin edilebiliyordu. Kız kardeşleri, güvendiği paşalar ve diğer devlet ricalinin padişaha hediye olarak iyi yetişmiş cariye sunması nadirattan değildi.<sup>4</sup>

Cariyelerle evlilik hususunda ikinci nokta da şudur: İslam hukukuna göre cariye ile evlilik hür kadın ile evlilik gibi değildir. Çünkü cariye nikâh kıyılmaz, şayet nikâh kıyılmak istenirse azat edilmesi gerekir. Böyle bir uygulama da bir iki istisna dışında 19. yüzyıla kadar Osmanlı Haremi'nde görülmemiştir.<sup>5</sup>

Padişahların aile hayatı kurduğu cariyeleri, Harem-i Hümâyûn'da belli bir hiyerarşiye göre rütbe alıyorlardı. Padişahın ilk eşleri ve ona çocuk doğuranlara *Kadınfendi*; kadınfendilerden bir alt statüde bulunan padişah hanımlarına ise *İkbal Hanımefendi* deniliyordu. Buna göre padişahların eşleri, kadınfendi ve ikballerden oluşuyordu denilebilir. Bir cariye padişah eşi olma şerefine nail olursa kendisine samur kürk giydiriliyor, o da padişahın eteğini öperek merasimini icra ediyordu. Sonra kendisine müstakil bir daire verilip hizmetine çok sayıda cariye tahsis ediliyordu. Ayrıca padişah eşi olduğu için hazineye yüklüce bir maaş almayı da hak ediyordu.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı* (Ankara: TTK, 2014), 133.

<sup>2</sup> Pierce dikkatli bir şekilde hazırladığı eserinde özellikle bu hususa vurgu yapmaktadır. Ona göre, askerî devlet anlayışından bürokratik devlet anlayışına geçişle beraber Harem, devletin merkezî kurumlarından biri hâline gelmiş; hanedanın kriz yaşadığı dönemlerde hükümranlılığın devamında önemli rol oynamıştır. Haremde iç düzenine bakıldığında kuvvetli bir hiyerarşi olduğu sonucuna varan Pierce'e göre Harem, Enderun'a çok benzemektedir ve Enderun gibi bir eğitim kurumu olarak değerlendirilmesi daha doğru olacaktır. Leslie P. Peirce, *The Imperial Harem Women and Sovereignty in the Ottoman Empire* (New York: Oxford University Press, 1993). Peirce'in eserinin değerlendirilmesi hususunda bk. Abdurrahman Atçıl, "Osmanlı Haremi'ne Dört Farklı Bakış", *Divan İlmî Araştırmalar* 15 (Şubat 2003), 247-258; Mustafa Çağatay Uluçay, *Harem II* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), 45.

<sup>3</sup> Akgündüz, eserinde istihdam cariyesi ile istifraş cariyesini ayırmış olsa da aslında hukukî olarak böyle bir ayırım bulunmamaktadır. Bütün cariyeler aynı hukukî statüdedir. Ancak uygulamaya bakarak Harem'deki cariyelerin çoğunluğunun hizmette bulduklarını az sayıda cariyenin ise padişah eşi olabildiğini söylemekte hiçbir beis yoktur. bk. Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda Kölelik ve Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem* (İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995).

<sup>4</sup> Uluçay, *Harem II*, 46, 62-70.

<sup>5</sup> Uluçay, *Harem II*, 74. Mesela Sultan İbrahim usule aykırı olarak cariyelerinden birine sünnete uyma yolunda nikâh kıymıştı. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 134.

<sup>6</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 135.

Kadınefendi ve ikballerin cariye aslından gelmesi dolayısıyla bunların da nikâhı bulunmuyor ve sayıları değişebiliyordu. Mesela Sultan II. Mahmud'un (öl. 1255/1899) toplamda 9 *Kadın*, 4 *İkbal* olmuştu. Sultan Abdülmecid'in (öl. 1277/1861) de 9 *Kadın* ve bir o kadar da *İkbal* vardı. Çerâğ/Çırağ buyurup? saraydan gönderdikleri bunların hâricindedir. Padişah vefat ettiğinde ise genellikle çocuğu olmayan, sadece kız çocuğu olan yahut erkek çocuğu vefat etmiş olan eşleri devlet ricalinden birileriyle evlendirilerek saray dışına çıkarılıyordu.<sup>8</sup>

Ancak şu da belirtilmelidir ki saray hiyerarşisinde kadınefendi sayısı en fazla yediye kadar çıkmış; Sultan Abdülaziz (öl. 1293/1876) döneminden (1861-1876) itibaren dörtle sınırlandırılmış ve devletin inkırazına kadar da bu usul devam etmiştir. İkballerde ise belli bir sınır konulmamıştır. İlk kadınefendiye başkadın deniliyor ve dört kadınefendiden biri vefat eder yahut çırağ buyrulup saraydan ayrılırsa boşalan yer bir alt kademedden dolduruluyordu. Genellikle yeni biri direkt bu hiyerarşiye dahil olmuyordu. Örneğin ikinci kadın vefat edince onun yerine üçüncü kadın geçiyor, üçüncü kadından boşalan yere dördüncü kadın, ondan boşalan dördüncü kadınığa da başıkbal, başıkbalden boşalan yere ikinci ikbal, ondan boşalan yere ise üçüncü ikbal atanıyor ve bu şekilde zincirleme en alt kademeye kadar gidiyordu.

19. yüzyılda Osmanlı haremine tesir eden mühim hadiseler yaşandı. İlk olarak köle satış yerleri 1847'den itibaren kapatılmış ve ferdi köle satışlarına da sınırlamalar getirilmiştir. Sonrasında yasaklar ve denetlemeler her geçen gün artmış ve nihayet 1909'da kölelik tamamen yasaklanmıştır.<sup>9</sup> İşte bu ara dönemde Osmanlı Devleti savaşlar yoluyla artık toprak kazanmak şöyle dursun elindeki toprakları bile muhafaza edemez duruma gelince saraya gelen cariyelerin ana kaynağı da değişmiştir. Artık savaş esirlerinden köleleştirme şeklindeki usul kaybolmuş; daha çok Rus saldırıları dolayısıyla memleketini terk etmek zorunda kalan Kafkas muhacirlerinin kızlarının saraya alınması uygulaması başlamıştır. Kafkas muhacirleri, sefalet çekmesin ve ileride önemli mevkilere gelebilsin diye kızlarını Osmanlı sarayına veriyorlardı. Bu kızların içerisinde fakir ailelerden gelen öksüz/yetimler olduğu gibi soylu Kafkas hanedanlarından gelenler de vardı.<sup>10</sup> Özellikle Abhaz hanedanlarının kızlarıyla yapılan evliliğin, ilk dönem Padişahların/Şehzadelerin Anadolu Beylerinin kızlarıyla yaptıkları evliliklere benzediği de söylenebilir.<sup>11</sup>

Sarayda bulunan kızlara cariye deniliyordu ama bunların en azından bir kısmı hür/Müslüman kişilerdi. Yani İslam hukukuna göre köleleştirilemezlerdi. Bunlardan saray içi hizmet görenler için bir sıkıntı bulunmuyorsa da padişaha eş olacaklar açısından dikkat çekici bir durum ortaya çıkmıştı. Hür ve Müslüman bir aileden gelen bir kız yahut en azından böyle bir şüphe terettüp edenler nikâh bağı olmadan padişahın hanımı olabilir miydi? Sultan Abdülaziz döneminden itibaren kadınefendilerin sayısı dördü geçmemiş olup bu sınırlama, şer'î olarak bir erkeğin nikâhla en fazla dört eş alabileceğinden hareketle mi getirilmişti? Kadınefendilere nikâh kıyılmış mıydı? İkballerin durumu neydi?

Bu sorulara henüz yeterli/tatmin edici cevaplar verilebilmiş değildir. Ancak son dönemde padişahların, elimizde resmî kayıtları olmasa da hukukî statüleri müsait olmadığından

<sup>7</sup> *Çerâğ olmak yahut çırağ buyrulmak* ev bark verilip ve evlendirilip saraydan çıkarılan cariyeler için kullanılan bir tabirdir. bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1983), 1/352.

<sup>8</sup> Uluçay, *Harem II*, 113-115; Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, 137-138.

<sup>9</sup> *Düstür, Tertib-i Sâni* (Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1329), 1/831-832.

<sup>10</sup> Hurşid Paşa, "Hurşid Paşa'nın Saray Hatıraları", *Hayat Tarih Mecmuası* 5 (Haziran 1965), 60-61.

<sup>11</sup> Leyla Açba ve Misli-melek Hanım'ın hatıralarında özellikle vurgulanan husus, Sultan Abdülmecid döneminden itibaren Padişahların/Şehzadelerin genellikle soylu Abhaz/Çerkez kızlarıyla nikâhlandığıdır. Leyla Açba, *Bir Çerkes Prensesinin Harem Hatıraları* (İstanbul: L&M Yayınları, 2004), 89, vd.; Misli-melek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, ed. Nemika Deryal Marşanoğlu (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011), 24, vd.

## 1268 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş, Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

(hür ve Müslüman olduklarından) özellikle Abhaz soylu cariyelerine nikâh kıyıp bu şekilde onları eşleri arasına kattığı iddia edilmektedir.<sup>12</sup>

Sultan II. Abdülhamid'in eşleriyle nikâhı konusu hatırat türü eserlerde muğlak ifadelerle daha önce çok defa zikredilmiş olmakla beraber çok sayıda hanımla nikâh konusunda ilk defa bir açıklama getiren kişi Ekrem Buğra Ekinci olmuştur. Ekinci, *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultanla Altı Ay* (2017) başlıklı kitabında o dönemde saraya alınan kızlar hür olduklarından Padişah'ın bunlarla nikâh kıyarak evlendiğini, şer'î olarak dört hanım sınırı olmasından dolayı da yeni bir nikâh kıyacağı zaman eşlerinden birini boşadığını, boşanan bu eşin ise çoğu zaman boşanmadan haberi olmadığını ve saray içerisindeki yerini muhafaza ettiğini belirtmiştir. Yine bu tarz boşanmanın şer'î hukuka uygun olduğunu iddia eden Ekinci, ilave olarak cariyelerin hukukî statüsünde şüphe olduğunda *nikâh-ı tenezzühî* uygulamasına da başvurulduğunu zikretmiştir. Ancak direkt olarak Sultan Abdülhamid'in eşlerine kıydığı nikâhın, nikâh-ı tenezzühî olduğuna dair net ifadeler kullanmamıştır.<sup>13</sup> Ekinci'nin açıklamasını yeterli bulmayan Ali Akyıldız, önce "Son Dönem Padişahların Nikah Meselesi" (2018) başlıklı makalesinde meseleyi tartışmış ve İstanbul Kısmet-i Askeriye Sicil Defterlerindeki bir vevaset ilamına göre, tahttan indirildiği sırada Padişah'ın nikâhında dokuz hanım olduğu sonucuna ulaşmıştır. Meselenin bu noktadan sonra İslam hukukuna göre değerlendirilmesi gerektiğini, şimdiye kadar yapılan açıklamaların ise meseleyi vuzuha kavuşturmadığını belirtmiştir. Aynı hususu *Saray Harem ve Mahrem* (2019) kitabında da tekraren ele almıştır.<sup>14</sup> Bu noktadan hareketle Sultan Abdülhamid'in eşleriyle nikâhı ve bunun İslam hukuku açısından değerlendirilmesi gerekli görülmüştür.

### 1. Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri (Kadınfendiler ve İkballer)

Sultan II. Abdülhamid'in hayatı boyunca 13 hanımı ve sekizi erkek, dokuzu kız olmak üzere toplam 17 çocuğu olmuştur.<sup>15</sup>

Şehzadeliği döneminde ilk hanımı Nazikedâ (öl. 1312/1895) idi. Babası Abhazlardan Tsanba ailesinin reisi Arzakan Bey'di. Abdülhamid Han padişah olunca Nazikedâ, Başkadınefendi oldu ve 1895'te vefatına kadar bu statüsünü korudu.

Çerkezlerden Karzeg ailesine mensup Mehmed Paşa'nın kızı Bedrifelek Hanım (öl. 1348/1930), 1868'de Şehzade Abdülhamid ile evlendi ve eşi padişah olduğunda ikinci kadınıydı. 1895'te Başkadın Nazikedâ vefat edince onun yerine geçerek Başkadınefendi oldu. 1909'da tahttan indirildiğinde ve 1918'de vefat ettiğinde Sultan II. Abdülhamid'in Başkadını Bedrifelek idi.

Sultan II. Abdülhamid'in üçüncü hanımı, 1868'de evlendiği Nurefsun (Safnaz) (öl. 1333/1915), Ruslarla yapılan savaşta şehid olan Şermat Selim Bey'in kızı idi. Fakat bu hanım çirâğ buyrulmuş İkinci Esvabçı Safvet Efendi ile evlendirildi ve saraydan ayrıldı.

<sup>12</sup> Ali Akyıldız, "Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi", *Osmanlı İstanbulu V*, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018), 693-712.

<sup>13</sup> Ekrem Buğra Ekinci, *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 169.

<sup>14</sup> Akyıldız, "Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi", 693-712; Ali Akyıldız, *Saray Harem ve Mahrem* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 245-262.

<sup>15</sup> Sultan II. Abdülhamid'in eşlerine dair bilgiler arşiv vesikalarıyla beraber değerlendirilerek şu kaynaklardan alınmıştır: Anthony Dolphin Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty* (London: Oxford at the Clarendon Press, 1956), 174; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid* (İstanbul: Güven Yayınevi, 1960), 233-249, vd.; Açıba, *Bir Çerkes Prensesinin Harem Hatıraları*, 28-32, 46-47, 52-53, vd.; Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, 24-25, vd.; Mustafa Çağatay Uluçay, *Padişahların Kadınları ve Kızları* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 2012), 244-252; Ekinci, *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay*, 180-182; Ömer Faruk Yılmaz, *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı* (İstanbul: Hamidiye Kitaplığı, 2018), 109-118; Akyıldız, "Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi", 697-698; Akyıldız, *Saray Harem ve Mahrem*, 245-262.

1875'te evlendiği dördüncü eşi Bîdar Kadınefendi (öl. 1336/1918),<sup>16</sup> saltanatının başlarında dördüncü kadınefendi iken Nurefsun/Safınaz'ın saraydan ayrılması ve 1895'te Başkadın Nâzikedâ'nın vefatı üzerine Padişah'ın İkinci Kadınefendiliğine yükseldi ve 1918'de Sultan Abdülhamid'den 40 gün önce vefat edene kadar bu statüsünü korudu.

1883'te evlendiği beşinci eşi Dilpesend (öl. 1319/1901), Çerkez soylularından Maksud Giray'ın kızı idi. Muhtemelen Nurefsun saraydan ayrıldıktan sonra, 10 Nisan 1883'den itibaren Dördüncü Kadınefendi, Başkadınefendi Nazikedâ'nın vefatı dolayısıyla 11 Nisan 1895'te Üçüncü Kadınefendi oldu. 1901'de vefat etti.

1885'te evlendiği altıncı eşi Mezide (öl. 1327/1909), Abhaz soylu Mikanba ailesinden Kaymat Bey'in kızı idi. Başıkbal iken 1895'ten itibaren Dördüncü Kadınefendi, Dilpesend Kadın'ın 1901'de vefatından sonra Üçüncü Kadınefendi oldu. Ocak 1909'da vefat etti.

1885 sonlarında evlendiği yedinci eşi Emsâlinur Kaya (öl. 1369/1950),<sup>17</sup> ikinci ikbal idi. 1895'te başıkbal, 1901'de Dördüncü Kadınefendi oldu. Eşinin vefatından sonra uzun yıllar yaşadı ve 1950'de vefat etti.

1886'da evlendiği sekizinci eşi Müşfika Kayasoy (öl. 1381/1961),<sup>18</sup> Abaza Beylerinden Ağır Mahmud Bey'in kızı idi. Destizer olan saray ismini Sultan Abdülhamid Kur'an'dan tefe'ül ederek Müşfika olarak değiştirmişti. Önceleri üçüncü ikbal idi. 1895'te ikinci ikbal, 1901'de başıkbal oldu. Sultan Abdülhamid tahttan indirildikten sonra vefatına kadar yanından ayrılmadı. 1961'de İstanbul'da vefat etti.

1890'da evlendiği dokuzuncu eşi, Receb Bata Bey Maan'ın kızı Sâzkâr Hanım (öl. 1364/1945) dördüncü ikbal idi. 1895'te üçüncü, 1901'de ikinci ikbal oldu. Eşiyle Selanik'e gidip bir sene sonra geri dönen bu hanım, hanedan sürgününden sonra kızıyla Beyrut'a gidip orada 1945'te vefat etti. Şam'daki Sultan Selim Camii hazîresine defnedildi.

1893'te evlendiği onuncu eşi Rabia Peyveste (öl. 1362/1943), Abhaz Osman Bey Emuhvari'nin kızı idi. Önceleri beşinci ikbal olan Peyveste Hanım, 1895'te dördüncü, 1901'de üçüncü ikbal oldu. Eşiyle Selanik'e gidip geri dönen bu hanım, hanedan sürgününde Paris'e gitti ve orada 1944'te vefat etti.

1896'da evlendiği on birinci eşi Fatma Pesend (öl. 1345/1927); Açıba Prensi Sami Bey ile Tatar Prensi İsmail Mamleev'in kızı Fatma Hanım'ın kızları idi. Aynı zamanda Peyveste Hanım'ın da akrabasıydı. Önceleri beşinci ikbal olan Pesend Hanım, 1901'de dördüncü ikbal oldu. Eşiyle Selanik'e gidip geri dönen bu hanım sürgünden sonra 1925'te Paris'te vefat etti.

1900'de evlendiği on ikinci eşi Behiye Behîce (öl. 1389/1969), Abhaz soylularından Maan ailesinden Albuz Bey'in kızı idi. Sâzkâr Hanım'la da akrabaydı. Önceleri altıncı ikbal olan Behice Hanım, 1901'de beşinci ikbal oldu. Eşiyle Selanik'e gitmeyip İstanbul'da kalan Behice Hanım, eşinin vefatından sonra 1919'da Ayazağa Okul Komutanı Celal (Maan) Bey'le evlendi. 1924 sürgününde Napoli'ye gitti, 1969'da İstanbul'da vefat etti.

1904'te evlendiği on üçüncü eşi Saliha Nâciye (öl. 1342/1923), Abhazlardan Ankop ailesinden Aslan Bey'in kızı idi. Sultan Abdülhamid'in altıncı ve sonuncu ikbali idi. Eşiyle Selanik'e gitti ve İstanbul'a beraber dönüp vefatına kadar yanında kaldı. 1924 sürgününden az önce vefat etti.

Sultan II. Abdülhamid'in bu hanımlar dışında Dürdane, Calibos, Nazhyâr ve diğer bazı gözdeleri olduğu da kaynaklarda zikredilmektedir.

<sup>16</sup> Sultan Abdülhamid'in bütün eşlerine nikâh kıydığını belirten gelini Mislimelek Hanım, Bîdar Kadın dışındakilerin nikâhının sadece saray içinde bilindiği; Bîdar Kadın'ın nikâhının ise herkese duyulduğu ve ayrıca düğün tertip edildiğinden bahsetmektedir. bk. Mislimelek Hanım, *Haremde Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, 53.

<sup>17</sup> *Devlet Arşivleri Başkanlığı Cumhuriyet Arşivi (BCA)*, 30.10.00, 203.391.27, 10.04.1948.

<sup>18</sup> *BCA*, 30.1.00, 49.290.1, Dosya Ek:D, 1948.



Tablo 1: Saltanatı Esnasında Sultan Abdülhamid'in Eşleri ve Rütbe Değişiklikleri

Eşler-İzdivaç Tarihleri	Cülus	Safnaz Talak	Nazikeda Vefat	Dilpesend Vefat
	1876	1878	1895	1901
Nâzikedâ (Nazvede)-1863	Başkadın	Başkadın	Vefat	-
Nurefsun (Sâfinâz)-1868	İkinci Kadın	Talak/Çırağ	-	-
Bedrifelek-1868	Üçüncü Kadın	İkinci Kadın	Başkadın	Başkadın
Bîdâr-1875	Dördüncü Kadın	Üçüncü Kadın	İkinci Kadın	İkinci Kadın
Dilpesend-1883	-	-	Üçüncü Kadın	Vefat
Mezîde (Merve, Mestâne)-1885	-	-	Dördüncü Kadın	Üçüncü Kadın
Emsâlinur-1885	-	-	Başıkbal	Dördüncü Kadın
Müşfika (Destizer)-1886	-	-	İkinci İkbal	Başıkbal
Sâzkâr-1890	-	-	Üçüncü İkbal	İkinci İkbal
(Rabia) Peyveste-1893	-	-	Dördüncü İkbal	Üçüncü İkbal
Fâtma (Pesend)-1896	-	-	-	Dördüncü İkbal
Behiye Behice-1900	-	-	-	Beşinci İkbal
Sâliha Nâciye-1904	-	-	-	-

## 2. Sultan II. Abdülhamid'in Tahttan İndirilmesi ve Eşlerinin Durumu

Sultan II. Abdülhamid'in 27 Nisan 1909'da tahttan indirilmesinden sonra hayatta olan 9 eşinin saray teşrifatına göre son durumları şöyleydi:

1. Başkadınefendi Bedrifelek
2. İkinci Kadınefendi Bîdâr
3. Dördüncü Kadınefendi Emsâlinûr
4. Başıkbal Müşfika
5. İkinci İkbal Sâzkar
6. Üçüncü İkbal Peyveste
7. Dördüncü İkbal Fatıma Pesend
8. Beşinci İkbal Behice
9. Altıncı İkbal Sâliha Nâciye

Tahttan indirildiği günün gecesinde Selanik'e götürülen Padişah'ın yanında eşlerinden Müşfika, Nâciye, Sâzkâr, Peyveste ve Fatma Pesend Hanımlar bulunuyordu. Kadınefendiler İstanbul'da çocuklarının yanında kalmış; Behice Hanım da Selanik'e gidememişti.<sup>19</sup>

Padişahın eşlerine ve statülerine dair bilgiler bu dönemde daha çok maaş tahsisleriyle ilgili belgelerde geçmektedir.

Mahlû Padişah'ın İstanbul'da kalan eşlerinden Bedrifelek Başkadınefendi, 1909 Temmuzunda Meclis-i A'yân'a başvurup kendisine maaş tahsis edilmesini istemiş ancak bu talebi kabul görmemişti.<sup>20</sup> Demek ki ilk aşamada tahttan indirilen Padişah'ın eşlerine maaş verilmemiştir.

1326 (1910) yılında Hanedan-ı Saltanat'tan olanlara ilk defa maaş tahsis edilirken Sultan II. Abdülhamid'in kadınefendileri Bedrifelek, Bîdâr ve Emsâlinûr'a ve İstanbul'a dönen üç ikbali Sâzkâr, Peyveste, Fatma Pesend Hanımlar ile Behice Hanıma beşer bin kuruş maaş tahsis edilmiştir.<sup>21</sup> Müşfika ve Saliha Nâciye Hanımlar bu sırada kocalarının yanında Selanik'te olduklarından maaş listelerine girememişlerdir.

Sultan II. Abdülhamid, Balkan Savaşları dolayısıyla 1912'de Selanik'ten İstanbul'a getirildi ve Beylerbeyi Sarayı'na yerleştirildi. Kendisine aylık maaş tahsis edildi. Sonraki belgelerde bu maaşın 80.000 kuruş olduğu; Enver Paşa'nın, 100.000 kuruşa çıkartılmasını istediği;<sup>22</sup> ancak 90.000 kuruşa karar kılındığı görülüyor.<sup>23</sup> Yanında iki eşi Müşfika ve Nâciye Hanımlar bulunmaktaydı.

19 Temmuz 1330 (1 Ağustos 1914) tarihinde *Hânedân-ı Saltanât Muhassasâtı Kânûnu* hazırlandı. Bu kanunun yedinci maddesi "Zevceleri vefat eden Kadınefendilere mâhiye beşer bin kuruş maaş verilecektir" şeklindeydi.<sup>24</sup> Ancak kanunun bu maddesi 1332 mâlî yılından (14 Mart 1916'dan) itibaren yürürlüğe girecekti.<sup>25</sup> 1331 sonlarında (11 Ocak 1916) Meclis-i A'yân bu kanuna zeyl yapmış ve hazırlanan maaş listesinde Bedrifelek, Bîdâr ve Emsâlinûr

<sup>19</sup> Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid*, 142, 174.

<sup>20</sup> *Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Babıali Evrak Odası (BEO)*, 3589/269104, Tarih: H-13-06-1327 (2 Temmuz 1909).

<sup>21</sup> *BOA, BEO*, 3793/284463, H. 10.08.1328 (17 Ağustos 1910); Meclis-i Mebusan 2. Dönem, *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi İctima: 81, 17 Nisan 1326/1910* (Ankara: TBMM Basımevi, 1985), 2/506.

<sup>22</sup> *BOA, BEO*, 4287/321479, H. 11 Mayıs 1330 (24 Mayıs 1914).

<sup>23</sup> Meclis-i Ayan 3. Dönem (MA), *Meclisi Ayan Zabıt Ceridesi İctima: 34, 9 Mart 1334/1918* (Ankara: TBMM Basımevi, 1990), 1/35.

<sup>24</sup> *BOA, Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 3/19, Belge 1.

<sup>25</sup> *BOA, İ.DUİT*, 3/20, Belge 1.

## 1272 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş, Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

Kadinefendilere aylık 7.500 kuruş verileceği belirlenmiş; Sultan II. Abdülhamid'in ikballerine ise listede yer verilmemiştir.<sup>26</sup>

1917'de Hânedân-ı Saltnât Muhassasâtı Kânûnu'nun zevcelerle ilgili yedinci maddesinde değişiklik yapılırken maaş alanlar listesi tekrar hazırlanmış; bu listede Sultan II. Abdülhamid'in üç kadinefendisine (Bedrifelek, Bîdâr ve Emsâlinûr) 7.500 kuruş, dört ikbaline de (Sâzkâr, Peyveste, Fatıma Pesend, Behice) 5.000 kuruş aylık tahsis edildiği belirtilmiştir.<sup>27</sup> Yine bu tarihlerde 7.500 kuruş maaş alan eşlerin, padişahlık etmiş kocalarının vefatıyla maaşlarının 10.000 kuruşa çıkarılacağı tasrih edilmiştir.<sup>28</sup>

1909 Ocak ayında Üçüncü Kadinefendi Mezide'nin vefatının<sup>29</sup> ardından olağanüstü hadiseler yaşanmış; Sultan Abdülhamid, tahttan indirilip Selanik'e nefyedilmiştir. Bu sebeple harem içindeki teşrifata uyulamamıştır. Emsâlinur Kadın, dördüncü kadınlıktan üçüncülüğe; Başıkbal Müşfika da ikballikten dördüncü kadınlığa yükseltilememiştir.<sup>30</sup> Geç tarihli belgelerde Emsâlinur, dördüncü kadın; Müşfika da Başıkbal olarak zikredilmeye devam etmiştir.<sup>31</sup> Ancak bu kullanımların Saray/Mabeyn dışında kalan diğer devlet dairelerindeki memurların saray teşrifatını pek bilmemelerinden kaynaklandığı da iddia edilebilir. Zira 1918'de Bîdâr Kadinefendi'nin ve kısa bir süre sonra da Sultan II. Abdülhamid'in vefatı dolayısıyla hazırlanan hanımlarına verilecek maaşlarla ilgili belgeler incelendiğinde Müşfika Hanım'ın Başıkbalikten Kadinefendiliğe yükseltildiğini görüyoruz.<sup>32</sup> Meclis-i Meb'ûsân'da yapılan görüşmelerde kocaları padişahlık eden hanımlara, eşleri vefat ettiğinde 10.000 kuruş maaş verileceğine dair Hânedân-ı Saltnât Muhassasâtı Kânûnu'na göre, o vakit 7.500 kuruş alan kadinefendilerin maaşları 10.000 kuruşa çıkartılmış ve bu sırada Müşfika Hanım'a da 10.000 kuruş maaş bağlanmıştır ki bu karar onun da kadinefendi kabul edildiğini göstermektedir.<sup>33</sup>

Müşfika Hanım, 1909'dan itibaren kadinefendi gibi değerlendiriliyorsa da bunun resmî olarak belgelere girmesi ancak 1918'den sonra gerçekleşiyor. Bu konudaki birçok belgeden<sup>34</sup> çıkan sonuca göre saray teşrifatı gereği Üçüncü Kadinefendi Mezide, 1909'da vefat edince yerine Dördüncü Kadın Emsâlinûr; ondan boşalan Dördüncü Kadınlığa da Başıkbal Müşfika geçmeliydi. 1918'de İkinci Kadın Bîdâr vefat ettiğinde ise bu hiyerarşiye göre doğal olarak Emsâlinûr İkinci, Müşfika da Üçüncü Kadın kabul edildi. Müşfika'nın kadınlığa yükselmesiyle Başıkbal durumuna gelmiş olan Sâzkâr Hanım da bu yeni duruma göre dördüncü kadınlığa yükseltilmeliydi ve Mabeyn/Saray bu düzenlemenin yapılmasını istedi.<sup>35</sup>

"Mâbeyn-i Hümâyûn-i Mülûkâne Baş Kitâbeti/ 8

Cennet-mekân Sultân Abdülhamîd Hân-ı Sâni hazretlerinin ikinci haremli Bîdâr Kadinefendi hazretlerinin 13 Kânûn-i Evvel sene 1334 târihinde iltihâb-ı em'â-yı derinden(?)

<sup>26</sup> BOA, İ.DUİT, 3/21, Belge 2.

<sup>27</sup> BOA, BEO, 4459/334403, H.18.5.1335 (12 Mart 1917).

<sup>28</sup> BOA, İ.DUİT, 3/23, H.10.06.1335 (3 Nisan 1917).

<sup>29</sup> Meclis-i Mebusan 1. Dönem (MM), *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi İctima: 16, 8 Kânunusani 1324/21 Ocak 1909*, (Ankara: TBMM Basımevi, 1982), 1/274.

<sup>30</sup> BOA, BEO, 3793/284463, H. 10.08.1328 (17 Ağustos 1910).

<sup>31</sup> BOA, *Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı (HR.İM)*, 148/85, 27 Haziran 1925; BOA, *Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye (DH.İ.UM)*, 7/1, H.26.09.1337 (25 Haziran 1919).

<sup>32</sup> BOA, *Meclis-i Vükelâ (MV)*, 255/9, Belge 2.

<sup>33</sup> "Mehmet Cavid Bey (Maliye Nazırı)- Bütçe tab olunduktan sonra Hakanı Sabıkın irtiliali vuku buldu (...) Hanedanı Saltanat Kanunu mucibince, Padişahamı izam hazeratının badel vefat haremli 10 bin kuruş maaş tahsis edilir. Hakanı sabıkın haremli 7 bin [beş yüz] kuruş maaş alıyorlardı. Onların maaşları da 10 bin kuruşa iblağ edildi. Bu haremli [Müşfika Hanım] kendileriyle beraber bulundukları için, maaş almıyorlardı. Ona da 10 bin kuruş maaş tahsis edildi." bk. MA, *Meclisi Ayan Zabıt Ceridesi İctima: 34, 9 Mart 1334/1918*, 1/35; Meclis-i Mebusan, 3. Dönem (MM), *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi İctima: 57, 26 Şubat 1334/1918*, (Ankara: TBMM Basımevi, 1991), 1/511-512.

<sup>34</sup> BOA, İ.DUİT, 7/19, Belge 1, 5.R.1337 (8 Ocak 1919); BOA, İ.DUİT, 7/16, Belge 2, 17 Nisan 1336 (17 Nisan 1920).

<sup>35</sup> BOA, İ.DUİT, 6/146, Belge 1, 5.R.1337 (8 Ocak 1919).

vefât eylediğine dâir tanzîm ve takdîm olunan tabib raporu ale'l-usûl Bâbiâlfî Hazîne-i Evrakı'ndaki kaydına işâret ve maâş-ı muhassasından dolayı da Mâliye Nezâret-i celîlesine tebliğ-i keyfiyet olunmak üzere ber-mantûk-ı irâde-i seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî leffen savb-ı sâmf-ı Sadâret-penâhîlerine tisyâr kılınmış ve müşârun-ileyhâdan münhal kalan on bin kuruş maâşın emsâli vechle Cennet-mekân-ı müşârun-ileyh hazretlerinin haremlelerinden bu kerre *dördüncü kadınlık* mevkiini ihrâz eden *Sâzkâr Hanımefendi'*ye ve ondan kalacak beş bin kuruş maâşın dahi Devletli Necâbetli Mehmed Âbid Efendi hazretlerinin vâlidesi olup maâş tahsîs olunmamış olan Nâciye Hanımefendi'ye tahsîs ve i'tâsı cümle-i emr u fermân-ı hümâyûn-ı mülûkânededen bulunmuş olmağla ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fî 5 Rebîülâhir sene 1337 / 8 Kânûn-ı Sâni sene 1335 [8 Ocak 1919]

Serkâtib-i Hazret-i Şehriyârî Ali Fuad"

Padişah iradesinde Bîdâr Kadınefendi'nin vefatı dolayısıyla münhal kalan 10.000 kuruş maaşın, dördüncü kadınlığa yükseltilerek 5.000 kuruş ikballik maaşı olan Sâzkâr Hanım'a; Sâzkâr Hanım'dan kalacak 5.000 kuruş maaşın da daha önce Sultan II. Abdülhamid'in yanında bulunduğu için ayrıca bir maaş tahsis edilmemiş olan Naciye Hanım'a verilmesi istenmiştir. Ancak maaş tahsisi konusunda titiz olan Maliye Nezareti, Sâzkâr Hanım'ın Sultan Abdülhamid vefat ettiği için dördüncü kadınlığa yükseltilemeyeceğini; Hânedân-ı Saltanât Muhassasâtı Kânûnu'na göre bunun uygun olmadığını; ancak bu konuda Padişah iradesi sâdir olduğu için ayrı bir kanunla dördüncü kadınefendiliğe yükseltmeden Sâzkâr Hanım'a 10.000 kuruş, Naciye Hanım'a da 5.000 kuruş maaş verilebileceğini bildirmiştir. Neticede esbâb-ı mucibe layihası hazırlanarak bu düzenleme kanunlaşmıştır.<sup>36</sup>

Kadınefendi ve ikballer konusunda önemli bilgiler içerdiğinden Maliye Nezaretinin arızası aşağıya alınmıştır:<sup>37</sup>

"Mâliye Nezâreti

Merkez Numero Umûmî: 673

Husûsî: 15

Hülâsa: Sâzkâr Hanımefendi'ye muhassas maaşın tezyîdine imkân-ı kânûnî olmadığına dâir.

Huzûr-ı sâmf-ı Sadâret-penâhiye

Ma'rûz-ı çâker-i kemîneleridir ki,

Cennet-mekân Sultân Abdülhamid Hân-ı Sâni hazretlerinin irtihâl eyleyen ikinci haremle Bîdâr Kadınefendi hazretlerinden münhal kalan on bin kuruş maâşın emsâli vechle Cennet-mekân-ı müşârun-ileyh hazretlerinin haremlelerinden bu kerre dördüncü kadınlık mevki'ini ihrâz eden Sâzkâr Hanımefendi'ye ve ondan kalacak beş bin kuruşun dahi Devletli Necâbetli Mehmed Âbid Efendi hazretlerinin vâlidesi olup maâş tahsîs edilmemiş olan Nâciye Hanımefendi'ye tahsîs ve i'tâsı husûsuna irâde-i seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî şeref-müte'allik buyrulduğu mukaddemâ makâm-ı sâmf-ı fahîmânelerinden şeref-vârid olan 9 Kânûn-ı Sâni 1335 tarihli ve 16-341222 numarolu tezkire-i sâmiyede emr u iş'âr buyrulmuştur. Eğerci makâm-ı saltanatı ba'de'l-ihrâz irtihâl eden Pâdişâhân-ı İzâm hazerâtının zevceleri Kadınefendiler hazerâtına şehri onar bin kuruş maaş i'tâ olunacağı 2 Nisan sene 1333 tarihli kanun fâbından olmasına binâen Hâkân-ı müşârun-ileyh hazretlerinin irtihâli üzerine birinci ve ikinci ve üçüncü kadınefendilerin esasen yedi bin beş yüz [7.500] kuruştan ibaret olan maâş-ı muhassaslarına iki bin beş yüz [2.500] kuruş zam olunduğu gibi Mabeyn-i Hümâyûn Başkîtabeti'nden mukaddemâ alınmış olan tezkirede Dördüncü Kadınefendi olarak gösterilen Destizer Hanımefendi'ye de müceddeden on bin [10.000] kuruş tahsîs edilmiş ise de mezkûr tezkirede Devletli Necâbetli Âbid Efendi hazretlerinin vâlidesi Nâciye Hanımefendi'ye de maâş tahsîsine lüzûm gösterilmiş olduğu ve müşârun-ileyhâ *ümmü'l-veled bulunduğ hâlde*

<sup>36</sup> BOA, İDUİT, 7/16,18 Nisan 1336 (1920).

<sup>37</sup> BOA, BEO, 4550/341222, Belge 2, 29 Mart 1335 (29 Mart 1919).

## 1274 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş, Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

*zevcâttan olmaması* hasebiyle maaş tahsisine imkân-ı kânûnî görülemeyerek Meclis-i Meb'ûsânca kabûl edilmemiş olmasına binâen kendilerine maaş tahsisi cihetine gidilmek kâbil olmadığı ve bu kerre Dördüncü Kadınlık mevki'ini ihrâz ettiği iş'âr buyrulan Sâzkâr Hanımefendi'ye gelince her ne kadar müşârun-ileyhânın el-yevm maâşı var ise de bu maâş hânedân-ı saltanata maaş tahsisi hakkındaki 19 Temmuz sene 1330 târîhli kânûn mücebince muhassas olmayıp kadîmen edilegelmekte olmasına ve Hâkân-ı müşârun-ileyhin irtihâlinden sonra zevcât miyânına dâhil olarak Dördüncü Kadınlık şerefini ihrâz edemeyeceğine nazaran maâş-ı muhassası olan beş bin [5.000] kuruşun sâlifü'l-arz 2 Nisan sene 1333 târîhli kânûnun zevcelere bahşeylediği mikdâr derecesine iblâğına imkân-ı kânûnî görülememekte olduğu ma'rûzdur ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir. Fi Cumâdelâhire sene 1337 / 29 Mart sene 1335 [29 Mart 1919].

İmza: Mâliye Nâzırı"

Belgeyi incelediğimizde birinci, ikinci ve üçüncü kadınefendi denilenler Bedrifelek, Bîdâr ve Emsâlinûr Kadınlar oluyor. Mabeyn'den daha önce gelen bir kayda göre Destizer'in yani Müşfika Hanım'ın Dördüncü Kadınefendi olduğu Maliye Nezaretince de kabul ediliyor. Bîdâr Kadın vefat ettiği için kadınefendilikte bir kadro boşalmış oluyor ve Mabeyn, Emsâlinûr'u ikinci, Müşfika'yı üçüncü kadınlığa yükselmiş sayarak boşa çıkan dördüncü kadınlığa sıradaki Sâzkâr Hanım'ı atamak istiyor. Fakat Maliye Nezareti daha önceden kadınefendi sayılan Müşfika Hanım'ı kabul ederken Sâzkâr Hanım'ın kadınefendi sayılmasını kabul etmiyor. Zira artık kocası Sultan II. Abdülhamid vefat ettiği için böyle bir atama kanuna uygun değildir deniyor. Belgeden anlaşılan o ki *kadınefendiler* Padişah'ın nikâhlı zevceleri kabul edilirken *ikbâller* nikâhsız cariye gibi değerlendiriliyor. Naciye Hanım'a *ümmü'l-veled* denilmesi de bundandır. Zira şer'an cariyeler efendilerinden çocuk doğurursa ümmü'l-veled statüsüne geçiyorlardı.

İkbâllerin sonraki belgelerde de nikâhlı eş değil de cariye olarak değerlendirildiğini görüyoruz. 1923'te Sultan II. Abdülhamid'in İkbâllerinden Sâzkâr, Peyveste ve Fatma Pesend Hanımlar, TBMM'ye dilekçe sunarak kendilerine maaş tahsis edilmesini istiyorlar:<sup>38</sup>

"Türkiye Büyük Millet Meclisi Hey'et-i Vekîlesi Riyâset-i Celîlesi Cenâb-ı Âlîsine

Cennet-mekân Abdülhamid Hân-ı Sâni hazretlerinin *zevce-i menkûhalarından olduğumuz hâlde* defterdarlığa gelen hânedân maâşâtı kadrosundan nasılsa hâric bırakıldığımızı ma'a'l-esev anladık. Millet-i mu'azzamamızın az çok tahsis edeceği maâştan hiçbirimiz müstefid bulunmamakla beraber teessüfâtımız maâştan mahrûmiyetten ziyâde her birimiz Hâkân-ı müşârun-ileyhin sulbünden birer ikişer şehzâde ve sultân vâlidesi olduğu hâlde şimdî mağfûr-ı müşârun-ileyhin zevcâtından ma'dûd olmamak gibi vâye-dâr-ı şeref olduğumuz bir hakkın tanınmamasından münba'is idüğünü nazar-ı insâfa arz ederek sehv-i vâki'nin tashîhine delâlet buyrulmasını 15 Şubat sene [13]39 tarihli arz-ı hâlimizle istihâm etmiştik. Mürâcaatımızın nasıl bir netice hâsil ettiğinden haberdâr değiliz. *Fakat bu yanlışlığa en ziyâde bizim ikbâl nâmını hâiz oluşumuz sebebiyet verdiğini istidlâl ediyoruz. Hâlbuki bu unvân saray teşrifâtından ibâret olup ikbâllerin hukûken kadınlardan hiçbir farkı olmadığı* gibi yalnız ikbal unvânını hâiz bazılarında da maaş tahsis edildiği görülmekte ve işte bu hâl hakkımızdaki muâmelenin bir yanlışlığa müstenid olduğunu göstermektedir. Binâen-aleyh lutfen tedkikât icrâsıyla lâzime-i ma'deletin ifâsını hey'et-i vekîle-i muhteremenin cesbân-ı adâlet-kârflerinden tekrâr istihâm eyleriz. Fi 29 Teşrîn-i Evvel sene [13]39 [29 Ekim 1923].

Mühür: Sâzkâr, Mühür: Peyveste, Mühür: Fâtma

Muhassasât-ı Zâtiye Müdiriyyetine 1 Teşrîn-i Sâni 39.

Kayıt Kalemine m."

Verilen cevap ise şu şekildedir:<sup>39</sup>

"Türkiye Cumhuriyeti Maliye Vekâleti

<sup>38</sup> BCA.30.10.00, 202.381.10, Dosya Ek:244, Tarih: 23.12.1923.

<sup>39</sup> BCA.30.10.00, 202.381.10, Dosya Ek:244, Tarih: 23.12.1923.

Muhasebe-i Umûmiye Müdüriyet-i Umûmiyesi

Terkîn-i Muâmelât Kalemî

Aded: 1626/332

Başvekâlet-i Celîle'ye

İstid'â sâhibi mülgâ saray ikbâlleri Sâzkâr, Peyveste, Fâtıma imzâlarıyla Büyük Millet Meclisi Riyâset-i Celîlesine ve Başvekâlet-i Celîlelerine arz u takdîm kılınıp Hazine'ye havâle buyrulan 29 Teşrin-i Evvel sene [1]339 tarihli iki kıta arzihâl tedkîk ve mütâlaa edildi. Müsted'iyeler tarafından mukaddemâ vekâlet-i âcizîye gönderilen arzihâlden kendilerine maaş tahsîsi istihâm kılınmış ise de bu bâbda cereyân eden muhâbere neticesinden mûmâ-ileyhimânın ikbâl oldukları anlaşıldığından ve ikbâllerin maaşları da ahîren kat' edilmiş olduğundan bunlar hakkında hazînece hâlen bir muâmele ifâsına imkân görülemediği ve sehven İkbâl Nâciye Hanım'a tahsîs edilmiş olan maaşın kat'ı lüzûmunun bir karâra rabtı 21 Nisan sene [1]339 tarih ve 26195/983 numerolu tezkire-i âcizî ile arz ve istihâm edildiği ve mürsel arzihâllerin leffen îade ve takdîm kılındığı ma'rûzdur ol bâbda.

21 Kanûn-i Evvel sene [1]339 [21 Aralık 1923].

Mâliye Vekîli"

Bu iki belgede şu hususlar dikkat çekiyor: Sâzkâr, Peyveste ve Fatma Pesend Hanımlar kendilerine maaş tahsis edilmesini istemiş olsalar da esasen sanki Sultan Abdülhamid'in eşi değillermiş gibi bir muameleye tabi tutulmalarından rahatsız olmuşlardır. Kendileri, Sultan'a çocuk doğuran eşler olduklarını, ikbal olmalarının yanlış değerlendirildiğini düşünmektedirler. İkbâl unvanının sadece bir saray teşrifati olduğunu ve aslen ikballerin hukuken kadınlardan farklı olmadığını zikrederken kendilerinin Merhum Sultan II. Abdülhamid'in nikâhlı eşleri olduklarını da iddia etmektedirler. Maliye Vekili ise ikballerin nikâhlı zevce kabul edilemeyeceğinden hareketle dilekçe sahiplerine maaş verilemeyeceğini belirtiyor.

Maaş kayıtlarına dâir sunulan bütün bu belgelerden çıkarılan sonuç şudur: Devlet tarafından Kadınefendiler nikâhlı eş, İkbâller ise nikâhsız cariye kabul edilmektedir.

### 3. Sultan II. Abdülhamid'in 9 Hanımla Nikâhı Meselesi

Sultan Abdülhamid'in vefatının ardından eşlerinin mahkemeye başvurusu ve çıkan veraset ilamında kadınefendi olsun ikbal olsun o sırada hayatta olan eşlerinin hepsinin nikâhlı eş olarak kabul edildiği hususu daha önce Ali Akyıldız'ın *Saray, Harem ve Mahrem* adlı eserinde değerlendirilmiş ve İslam hukukuna göre konunun yeniden ele alınması gerekliliği vurgulanmıştır.<sup>40</sup> Söz konusu veraset ilamı şu şekildedir:<sup>41</sup>

<sup>40</sup> Ekrem Buğra Ekinci, Ali Akyıldız'ın eleştiri ve değerlendirmelerine cevap sadedinde daha önceki tespitlerine de gönderme yaparak *Derin Tarih* dergisinde bir yazı kaleme almış ve genel olarak II. Abdülhamid'in dördüncü eşinden sonraki evliliklerinde ilk dört eşinden birini boşayarak yeni eşine nikâh kıydığını ve böylece eşlerinin sayısının 13'e yükseldiğini belirtmiştir. Ekinci'ye göre II. Abdülhamid vefatına kadar en fazla dört kadınla evliydi ve boşadığı hanımlarına bu boşamaları bildirmemişti. bk. Ekrem Buğra Ekinci, "Sultan Abdülhamid Dokuz Zevcesiyle Aynı Anda Nikâhlı Mıydı?", *Derin Tarih* 90 (Eylül 2019), 74-79.

<sup>41</sup> Ali Akyıldız *Saray, Harem ve Mahrem* adlı kitabında mezkûr veraset ilamını Latin harfleriyle neşrettiği için bu veraset ilamının tekrar neşrine gerek duyulmamış, söz konusu dava metni özet olarak sunulmuştur. Dava metni için bk. *İstanbul Kısmet-i Askeriye Mahkemesi Defterleri*, Defter No: 2098 (İlâm Sicili), 104-107. Dava metninin transkripsiyonu için bk. Akyıldız, *Saray Harem ve Mahrem*, 338-349. Ali Akyıldız, söz konusu dava metninin sayfa numarasını 77-80 şeklinde vermişse de incelediğimiz defterdeki orijinal sayfa numarası 104-107'dir.

Tablo 2: Sultan Abdülhamid'in Vârislerinin Açmış Olduğu Veraset İlamı Davasının Özeti

Davacılar	Vekilleri	İddia	Şahitler	Şahitlerin İfadeleri
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Bedrifelek</li> <li>• Emsalinur</li> <li>• Müşfika</li> <li>• Sâzkâr</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Rıfat Efendizade Ahmed Sadeddin Efendi</li> </ul>	Abdülhamid Han'ın hâl-i hayat ve sıhhatlerinde her birini nikâh-ı sahih-i şer'î ile başka başka tezvîc ve tenkih edip ol-vechile ile'l-vefât zevce-i menkûha-i medhûlün bihâları olmalarıyla...	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Beşir Ağa b. Abdullah b. Abdurrahman</li> <li>• Şerif Bey b. Mehmed</li> </ul>	Merhum hazretlerinin verasetleri Bedrifelek, Emsalinur, Müşfika, Sâzkâr kadınefendiler ile oğulları ve kızlarına <sup>42</sup> münhasıra olup maada varisi olduğu malumumuz değildir.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Peyveste bt. Abdullah</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ebululâ Bey</li> <li>• Mustafa Şevket Efendi</li> <li>• Necati Bey</li> </ul>	Abdülhamid Han'ın hâl-i hayat ve sıhhatlerinde nikâh-ı sahih-i şer'î ile başka başka tezvîc ve tenkih edip ol-vechile ile'l-vefât zevce-i menkûha-i medhûlün bihâları olmağla...	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hüseyin Efendi b. Ali</li> <li>• İsmail Efendi b. Hasan</li> </ul>	Merhum hazretlerinin verasetleri Peyveste bt. Abdullah ve Behice bt. Albus Bey kadınefendiler ile oğulları ve kızlarına münhasıra olup maada varisi olduğu malumumuz değildir.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Naciye</li> <li>• Fatıma bt. Abdullah</li> <li>• Naime Sultan (Bîdâr Sultan adına)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Ahmed Hamdi Efendi b. Hasan Hulki Efendi</li> </ul>	Abdülhamid Han'ın hâl-i hayat ve sıhhatlerinde her birini nikâh-ı sahih-i şer'î ile başka başka tezvîc ve tenkih edip ol-vechile ile'l-vefât zevce-i menkûha-i medhûlün bihâları olmalarıyla...	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Mehmed Efendi b. Hüseyin</li> <li>• Abdullah Ağa b. Ârif</li> </ul>	Merhum hazretlerinin verasetleri Naciye ve Fatıma kadınefendiler ile Bîdâr kadınefendiye ve oğulları ve kızlarına münhasıra olup maada varisi olduğu malumumuz değildir.
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Behice bt. Miralay Albus Bey</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Said Molla Bey</li> </ul>	Abdülhamid Han'ın hâl-i hayat ve sıhhatlerinde nikâh-ı sahih-i şer'î ile başka başka tezvîc ve tenkih edip ol-vechile ile'l-vefât zevce-i menkûha-i medhûlün bihâları olmağla...	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Hüseyin Efendi b. Ali</li> <li>• İsmail Efendi b. Hasan</li> </ul>	Merhum hazretlerinin verasetleri Peyveste bt. Abdullah ve Behice bt. Albus Bey kadınefendiler ile oğulları ve kızlarına münhasıra olup maada varisi olduğu malumumuz değildir.

2098 numaralı *İstanbul Kısmet-i Askeriye Sicil Defteri*'nde yer alan kayda göre II. Abdülhamid'in vârislerinin açmış olduğu veraset ilamı davası 9 Rebûlâhir 1338 (1 Ocak 1920)

<sup>42</sup> "Sülb-i kebîr oğulları Mehmed Selim ve Abdülkadir ve Ahmed ve Burhaneddin ve Abdürrahim ve Nureddin ve sülb-i sağır oğlu Âbid Efendiler hazeratı ve sülbiye-i kebîre kerimeleri Zekiye ve Naime ve Naile ve Şadiye ve Aysel ve Refia Sultanlar hazeratına münhasıra olup..."

tarihinde sonuçlandırılmıştır.<sup>43</sup> Yukarıda tablo şeklinde özet hali verilen dava metni, dört kısma ayrılarak incelenebilir. Birinci kısımda davacılar ve onların vekilleri ayrı ayrı sayılarak davada hazır bulunan vekillerin isimleri zikredilmiş ve terekeyi elinde bulunduran davalı Şehzade Abdürrahim Efendi'nin (öl. 1371/1952) vekili Nizameddin Bey b. Osman'ın da hazır bulunduğu halde davacıların iddialarına geçilmiştir.

Davanın ikinci kısmı olarak düşünebileceğimiz bu kısımda her bir vekil tek tek iddia ve taleplerini sunmuştur. Buna göre Bedrifelek, Emsalinur, Müşfika ve Sâzkâr hanımların vekilleri Sadeddin Efendi, müvekkillerinin her birinin ayrı ayrı zamanlarda II. Abdülhamid Han tarafından nikâhlandığını ve II. Abdülhamid Han'ın vefatına kadar nikâhlı karıları olduğunu belirterek merhum II. Abdülhamid'in verasetlerinin mezkûr hanımlar ile II. Abdülhamid'in oğul ve kızlarına taksim edilerek verilmesini talep etmektedir. Akabinde Peyveste Hanım'ın vekillerinden Şevket Efendi; Naciye, Fatma ve Naime'nin (Bîdâr'ın kızı) vekili Ahmed Hamdi Efendi ve Behice Hanım'ın vekili Said Molla Bey sırayla söz alarak kendi müvekkilleri hakkında aynı iddia ve talebi dile getirmişlerdir.

Davanın üçüncü kısmında davalı Şehzade Abdürrahim Efendi'nin vekili Nizameddin Bey dava konusu olan terekenin, müvekkili Şehzade Abdürrahim Efendi'nin elinde bulunduğu ikrar edip söz konusu davacıların iddialarını kabul etmiş ve herhangi bir itirazda bulunmamıştır. Bunun üzerine davanın kadısı, mezkûr iddiaların II. Abdülhamid Han'ın vefatından sonra olması sebebiyle zikri geçen tüm hanımların *zevce-i menkûha-i metrûke* iddialarının, yani Abdülhamid Han'ın vefatına kadar her birinin nikâhlı karısı olduğuna dair iddialarının ispat edilmesi sebebiyle mirasın taksimine herhangi bir engel bulunmadığını beyan etmiş ve ardından şahitleri dinlemiştir.

Davanın dördüncü kısmı olarak nitelediğimiz bu kısımda şahitler tek tek dinlenmiş ve şahitleri tezkiye eden mahalle muhtarları ile mahalle imamlarının isimlerine yer verilmiştir. Yukarıdaki tabloda da görüleceği üzere önce Bedrifelek, Emsalinur, Müşfika ve Sâzkâr hanımların, sonra Peyveste ve Behice'nin, akabinde ise Naciye, Fatma ve Bîdâr hanımların şahitleri dinlenmiştir. Her bir grubun şahidi, şahadet ettikleri hanımların II. Abdülhamid vefat edene kadar onun karıları olduğuna ve II. Abdülhamid'in verasetlerinin oğul ve kızları ile söz konusu karılarına ait olduğuna şahitlik edip merhum Sultan'ın bunlardan başka herhangi bir varisi olduğunu bilmediklerini söylemektedir.

Burada nazar-ı dikkati celbeden en önemli husus, davanın ikinci kısmında davacıların dört (Bedrifelek, Emsalinur, Müşfika ve Sâzkâr) – bir (Peyveste) – üç (Naciye, Fatma, Bîdâr) – bir (Behice) şeklindeki gruplar halinde davacı olmaları ve davanın dördüncü kısmında şahitlerin dört (Bedrifelek, Emsalinur, Müşfika ve Sâzkâr) – iki (Peyveste, Behice) – üç (Naciye, Fatma, Bîdâr) şeklindeki gruplara şahitlik etmeleridir. Bu durum, söz konusu davanın şer'î-i şerîfe uygun bir şekilde çözümlenmesi için zarurîdir. Zira davaya konu vârislerin bir kısmını oluşturan eşlerin toplam sayısı dokuzdur. Şer'î-i şerîfe göre bir kişinin en fazla dört kadınla evlenebileceği dikkate alındığında dokuz karısından beşinin mirasçı olamaması gerekir. Diğer taraftan bu eşlerinden bir kısmını boşanmış olduğu düşünülse bile, hangilerini boşadığı belli olmadığı için vefat edinceye kadar dokuz karısı olduğuna şahitlik edilmesi de şer'î-i şerîf açısından mümkün değildir. Dolayısıyla davanın çözüme kavuşturulması için yukarıda bahsi geçen gruplandırmanın yapıldığı anlaşılmaktadır. Böylece her bir iddia ve şahadet, şer'î-i şerîfe uygun hale gelmiş ve dava metninde de geçtiği üzere söz konusu kadınefendilerin vefat edinceye kadar II. Abdülhamid'in nikâhlı karıları olduğu *dava açısından* sübut bulmuştur.

Davaya dair diğer önemli bir husus da söz konusu davalı ve davacıların çözüm odaklı tavır almış olmalarıdır. Nitekim tahttan indirildikten sonra II. Abdülhamid'in şahsî malları devlet hazinesine aktarılmış, daha sonra Sultan Vahideddin (öl. 1344/1926) tarafından vârislerine geri verilmek üzere girişimlerde bulunulmasına rağmen çeşitli sebeplerle bu problem

<sup>43</sup> Söz konusu mahkeme kaydında II. Abdülhamid'in vefatı esnasında hayatta olan tüm hanımları *kadınefendi* olarak nitelenmiş olmakla birlikte, aslında bunlardan sadece Bedrifelek, Emsalinur, Müşfika ve Bîdâr hanımlar, kadınefendi payesini hâiz olup diğerleri ikbaldir.



## 1278 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş, Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

çözülmemiştir.<sup>44</sup> Vahideddin'in bu girişimleriyle bağlantılı olduğunu düşündüğümüz mezkûr verâset ilamı davasının vârisler arasında hiçbir nizaya sebebiyet verilmeden çözüme kavuşturulmaya çalışılması, zikri geçen problemleri bir an evvel çözüme amacına matuf gibi görünmektedir. Zira varislerden biri yekdiğerinin iddiasına itiraz etse, bu itiraz söz konusu davayı uzatacak ve belki de çözümsüz kalmasına sebep olacaktır.

Buraya kadar özetle sunmaya çalıştığımız veraset ilamı davasında açıkça ortaya çıkan ve bu çalışmanın temel problemiğini oluşturan soru, Abdülhamid Han'ın nasıl dokuz hanımla birden nikâhli olduğudur. Kanaatimizce bu sorunun cevabı, birkaç farklı ihtimal üzerinden araştırılmaya muhtaçtır.

Öncelikle belirtilmelidir ki İslam hukukuna göre bir kimse aynı anda en fazla dört kadınla nikâhli olabilir. Nitekim bu durum en-Nisâ Süresi'nin 3. ayetinde açıkça ifade edilmiştir.<sup>45</sup> Mezkûr ayetteki "ikişer, üçer, dörder nikâhlayın" ifadesi, bazıları tarafından dokuz (2+3+4) ve on sekiz (4+6+8) şeklinde yorumlanmakla birlikte, bu tür yorumlar şâzz kalmış ve hem dilsel hem de uygulama üzerinden getirilen delillerle çürütülmüştür.<sup>46</sup> Dolayısıyla fu-kahâya göre ayette geçen *ikişer, üçer, dörder* ifadesi en fazla dört kadınla nikâh kıyılabilceğini ifade eder.<sup>47</sup> Şeriatla yönetilen ve özellikle Hanefî mezhebini benimseyen Osmanlı Devleti hukuk sisteminin yukarıda zikri geçen şâzz görüşlerle amel edemeyeceği izahtan vareste olduğuna göre, Abdülhamid Han'ın dokuz hanımla birden nikâhli olamayacağı açıktır.

Burada akla gelen ilk ihtimal Sultan Abdülhamid'in, ilk dört karısından sonra diğer eşlerini nikâhlarken ilk eşlerinden bir kısmını boşayıp bu durumu onlara bildirmemiş olmasıdır. Nitekim bazı hukuk tarihçilerinin konuyla ilgili yorumu bu şekildedir.<sup>48</sup> İslam hukukuna göre "belirli lafızlarla nikâh bağının ortadan kaldırılması" olarak tanımlanan talak, kocanın tek taraflı irade beyanıyla nikâh akdini sona erdirmesidir.<sup>49</sup> Buna göre koca, talak lafızlarından biriyle ya da talak anlamına gelen kinâyeli lafızlarla gıyabında karısını boşasa, talak o anda gerçekleşmiş olur. Yani bir kimsenin karısını boşaması için boşama lafızlarını karısının karşısında söylemesine ya da karısına bu boşamayı haber vermesine gerek yoktur. Bunun en güzel örneklerinden birisi, Hanefî fıkıh kitaplarında yer alan *mektup yazarak boşama* meselesidir. Buna göre koca bir sayfaya ya da duvara veya yere karısını boşadığını yazsa ve boş-

<sup>44</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Cemil Koçak, *II. Abdülhamid'in Mirası* (İstanbul: Arba Yayınları, 1990).

<sup>45</sup> Ayetin metni ve meali şu şekildedir:

وَأِنْ جَفْتُمْ إِلَىٰ تُنْسَبُوا فِي النِّسَاءِ فَلَا تَنْسَبُوا فِي الْبَنَاتِ مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ جَفْتُمْ إِلَىٰ تَعْلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ نَدَىٰ أَلَىٰ تَعْلُوا

"Eğer, yetim kızlar (ile evlenince onlar) hakkında adaletsizlik yapmaktan endişe ederseniz, (onları değil), size helâl olan (başka) kadınlardan ikişer, üçer, dörder olmak üzere nikâhlayın. Eğer (o kadınlar arasında da) adaletli davranmayacağınızdan korkarsanız, o taktirde bir tane alın veya sahip olduğunuz (cariyeler) ile yetinin. Bu, adaletten ayrılmamanız için daha uygundur." *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/3.

<sup>46</sup> bk. Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd. (Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirâc, 2010), 4/311; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/265.

<sup>47</sup> bk. Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, 4/311; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 2/265.

<sup>48</sup> Ekrem Buğra Ekinci, bu meseleyi birkaç vesileyle çeşitli açılardan değerlendirmiş ve sonuç olarak II. Abdülhamid'in dördüncü eşinden sonraki evliliklerinde ilk dört eşinden birini boşayarak yeni eşine nikâh kıydığını ve böylece vefatına kadar dörtten fazla bir evlilik yapmadığını, bununla birlikte saray adabı gereği boşadığı hanımlarına bu boşamayı bildirmediğini ifade etmektedir. Talakın tek taraflı hukukî işlemlerden biri olması sebebiyle bu durumun da İslam hukukuna aykırı olmadığını iddia etmektedir.

<sup>49</sup> bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/88; Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/221; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'îli'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/121; Muhammed b. Ferâmürz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/358.

maya niyet etse, karısı bu yazıyı görmese bile o anda boşanmış olur. Veyahut başka bir belgede bulunan karısına onu boşadığını bildiren adresli bir mektup yazsa, bu mektubu yazdığı andan itibaren mektup karısına ulaşmasa bile boşanmış olur.<sup>50</sup>

Buradan hareketle Sultan Abdülhamid'in boşadığı karılarının bu boşamadan haberi olmadığı düşünülebilir. Ancak beşinci kadına nikâh kıyılabilmesi, ilk dört kadından birinin boşanması ve iddetinin bitmesiyle mümkün olmaktadır. Boşanan kadının iddeti bitmeden beşinci kadınla nikâh yapılırsa, bu nikâh fâsid olur ve tarafların ayrılması gerekir.<sup>51</sup>

Dört kadınla nikâhlı olduğu halde beşinci bir kadını nikâhlamak istediği için bu kadınlardan birini boşayan kimse hakkında tam da bu noktada bir başka hüküm daha devreye girmektedir. Normal şartlarda iddet süresi, talakın verildiği andan itibaren başlarken, verdiği talakı gizleyen bir kimse için iddet, ikrar vaktinden itibaren başlar. Burada ikrar, daha önce verilen talakın insanlara duyurulması ve talakın insanlar tarafından bilinmesi anlamına gelmektedir. Müttekaddimûn ulemaya muhalif olarak müteahhirûn ulemâ tarafından serdedilen ve Hanefî mezhebince müftâ bih olarak kabul edilen bu görüşün iki temel amacından biri, verdiği talakı gizlediği halde beşinci kadınla evlenmek isteyen kimsenin önünü kesmektir.<sup>52</sup>

Bu hükümlerle birlikte düşünüldüğünde, Sultan Abdülhamid'in verdiği talakları gizleyerek sonraki eşlerine nikâh kıyma ihtimali, Hanefî mezhebine göre mümkün görünmemektedir. Zira ilk karılarından bir kısmını boşayıp sonrasında diğer hanımlarını nikâhlaması, yukarıda açıklandığı üzere verdiği talakı beyan etmesiyle ancak mümkün olabilmektedir. O halde söz konusu mahkemenin bu davayı nasıl çözdüğü sorusu akla gelmektedir. Sultan Abdülhamid'in mirası konusunda problemler olduğu ve mezkûr veraset ilamı davasının çözüm odaklı ve daha önceden hazırlık yapılmış bir dava olduğuna işaretlerin bulunduğu yukarıda zikredilmişti. Mahkeme, iddiaları değerlendirmek ve davayı şer'-i şerife uygun bir şekilde çözmekle yükümlüdür. Yine yukarıda zikredildiği üzere mahkemede sunulan iddialar, verilen şahitlikler ve taraflar arasında iddiaları nakzedecek itirazların ortaya çıkmaması, söz konusu davanın tarafların iddiaları üzere sonuçlanmasını sağlamıştır. Şer'-i şerife göre dokuz kadının her birinin nikâhlı olmaları mümkün olmamakla birlikte mahkemedeki iddiaların sübut bulması, söz konusu iddialar arasında tercih sebebinin bulunmamasıyla alakalıdır. Örneğin; Hanefî mezhebine göre bir kimse iki karısından birini boşasa, sonra hangisini boşadığını açıklamadan vefat etse, her iki kadın da mirasçı olur. Çünkü kadınlardan birinin boş olduğu kesin olmakla birlikte, hangisinin boşandığı bilinmemekte, yani aralarında bir tercih sebebi bulunmamaktadır.<sup>53</sup> Aynı konuyla ilgili verilen ve öncekine göre çok daha çarpıcı olan bir başka örnek de şöyledir: İki erkek, ölen bir kadının kendi nikâhlısı olduğuna dair delil getirselere ve nikâh tarihi belirtmeseler ya da aynı tarihi belirtse, bunlardan her biri kadının mirasçısı

<sup>50</sup> bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/455-456.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asî*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 10/305; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Dârü'l-Fıkr, ts.), 3/363-364; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 5/179; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî alâ Tebyîni'l-hakâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emfiriyye, 1313), 2/152.

<sup>52</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 3/226; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/276; Bâbertî, *el-İnâye*, 4/329; Aynî, *el-Binâye*, 5/610; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamid es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Dârü'l-Fıkr, ts.), 4/329; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)* (Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, ts.), 4/157; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/202-205.

<sup>53</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid li'l-Kudûrî*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc vd. (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 10/4971; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/146; Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî*, 3/77.

## 1280 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş, Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi

olarak kocaya düşecek olan payı aralarında paylaşırlar.<sup>54</sup> İşte bu iki mesele ve onların dayandığı temel gerekçe olan tercih sebebinin bulunmaması, Sultan Abdülhamid'in veraset ilamı davasındaki çözümün dayanağıdır.<sup>55</sup>

İslam hukuku açısından Sultan Abdülhamid'in dokuz hanımla birden nikâhlı olması iddiasıyla ilgili dikkate alınması gereken diğer bir konu da nikâh-ı tenezzühî meselesidir. Nikâh-ı tenezzühî, bir kişinin cariyesiyle istifraş etmek istediğinde cariyenin hür olma ya da başkası tarafından azad edilmiş olma ihtimaline karşın harama düşmemek adına yapılan nikâh akdidir. Normal şartlarda bir kimse mülkünde olan bir cariyeyle nikâh kıyamaz. Çünkü buradaki mülkiyet (milk-i rakabe), nikâh akdine (milk-i mut'aya) manidir. Ancak çeşitli dönemlerde özellikle ganimet paylaşımının ya da köle/cariye edinmenin şer'-i şerîfe uygun yapılmaması gibi nedenlerle nikâh-ı tenezzühî uygulaması Hanefî fakihleri tarafından ihtiyaten gerekli görülmüştür.<sup>56</sup>

Özellikle 19. asırdan itibaren fetihlerin azalması ve köle satımına getirilen kısıtlamalar sebebiyle köle/cariye edinme hususunda ortaya çıkan problemler sebebiyle nikâh-ı tenezzühî uygulamasının yaygınlaştığı görülmektedir. Nitekim son dönem hukukçularından Mahmud Esad (öl. 1336/1918), "zamanımızda cariyelerin milki meşkûk olduğundan istifraş etmek isteyen kimsenin akd-i nikâh eylemesi evlâdır ve buna nikâh-ı tenezzühî denilir"<sup>57</sup> diyerek hem söz konusu dönemin köle edinme usullerindeki şüpheye hem de bu şüphe sebebiyle nikâh-ı tenezzühînin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Özellikle 19. asırda bu tür nikâh uygulamalarına sıkça rastlanmaktadır.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 7/235; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur* (Dâru lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 2/273; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 10/512.

<sup>55</sup> Söz konusu veraset ilamı davasının tam bir benzeri, Şâfiî mezhebi üzerine yazılan bir fetva kitabında Şâfiî mezhebine göre şöyle çözülmektedir: "Bir kimsenin dörtten fazla karısı olsa ve hangisini boşadığını beyan etmeden vefat etse, bu kadınlar kendi aralarında anlaşana kadar miras payları üzerinde tevakkuf edilir. Çünkü mirası hak edenlerin hangileri olduğu bilinmemektedir." bk. Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetü'l-kübrâ* (el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), 1/44. Şâfiî mezhebine göre miras konusunda tercih sebebi olmadığı durumlarda taraflar sulh edene kadar tevakkuf edilir. Bu sebeple mezkûr fetvada mesele bu şekilde çözülmüştür. bk. Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1990), 5/280.

<sup>56</sup> Radıyyüddîn Ebü Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûri* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/6; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/109; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Misrî İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dımaşkî (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 2/193; Şeyhîzâde Damad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*, 1/330; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/123-125.

<sup>57</sup> İbnü'l-emîn Mahmud Esad Seydişehrî, *Kitâbü Nikâh ve Talâk* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326), 128.

<sup>58</sup> Kendisinden çocuk sahibi olduğu cariyesinin hür olma/cariye olmama ihtimalini dikkate alarak nikâh-ı tenezzühî ile cariyesini nikâhlamak istediğine dair bir şahsın 16 Mart 1877 tarihli mahkeme kaydı şöyledir:

"Akd-i Nikâh / 399

İstanbul'da Küçük Mustafa Paşa kurbünde Müftî Ali Mahallesi'nde Mimar Caddesi'nde kırk iki numarolu menzilde sâkin Bahriye Dâiresi'nde Meclis-i Bahriye'nin Evrâk Odası ketebesinden işbu merbût arz-ı hâl derûnunda mezkûru'l-isim Ahmed Efendi ibn-i İskender Paşa İstanbul Bâb Mahkemesi'nde meclis-i şer'imizde sâhibe-i arz-ı hâl bâ'isetü'l-i'lâm Çerkesiyyü'l-asl ma'rifetü'z-zât Sür'at Hanım ibnetü Abdullah muvâcehesinde mezbûre Sür'at Hanım el-hâletü hâzihî yedimde rıka-i [rakîka-i ?] müstefâdem câriye-i memlûkem ve gâib anî'l-meclis Sadrioglu(?) tahmînen dört yaşında İskender İzzet nâm sağır benim firâşım-dan hâsil ve mezbûre Sür'at Hanım'dan mütevellid sulbü sahîh oğlum olup lâkin mezbûre Sür'at Hanım hür-retü'l-asl yâhüd mu'teka-i gayr olmak ihtimâline binâen şübhe-i harâmdan tenezzüh ve ihtiyât hâsil olmak için ümmü veledim mezbûre Sür'at Hanım'ı tezevvüce tâlib ve râgıb olmamla mezbûre Sür'at Hanım dahî rızâsiyle nefsinin iki yüz elli bir kuruş mihr-i müeccel tesmiyesiyle lede's-şühûd ve işbu meclis-i şer'de bana tezvîc eylediğinde ben dahî ber-vech-i muharrer tezevvüc ve kabul eyledim deyu mukırr-ı mûmâ ileyh Ahmed Efendi'nin sâdır olan bi'l-cümle takrîr-i meşrûhunu mezbûre Sür'at Hanım tahkîk ve tasdik eylediği huzûr. Fî gurre-i Rebî'ü'l-evvel sene 294."

Yukarıda bahsedildiği üzere Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesinden sonra özellikle maaş meseleleriyle ilgili devlet daireleri arasındaki yazışmalarda kadınefendilerin nikâhlı eş kabul edildiği, ikballerin ise cariyeye statüsünde görüldüğü anlaşılmaktadır.<sup>59</sup> Nitekim kadınefendi sayısının dörtle sınırlandırılmış olması da bu ihtimali kuvvetlendirmektedir. Öte yandan hem hanedan mensuplarının hatıratlarında<sup>60</sup> hem de yukarıdaki veraset ilamında Sultan Abdülhamid'in her bir hanımına nikâh kıydığına dair iddialar, kıyılan bu nikâhların ya da bir kısmının nikâh-ı tenezzühî olma ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Mamafih yukarıda zikredildiği üzere Sultan Abdülhamid'in vefatından sonra Mabeyn tarafından başıkbâl Sâzkâr Hanım'ın Bîdâr Kadın'ın vefatı sebebiyle boşalan dördüncü kadınefendilik payesine yükseltilmesi talebi, Maliye Nezareti tarafından Sultan Abdülhamid'in vefat etmiş olması gerekçe gösterilerek kabul edilmemiştir.

Son olarak konuyla ilgili zikredilmesi gereken üçüncü bir ihtimal de mirasçı olan eşlerin en azından bir kısmının Sultan Abdülhamid tarafından boşanmış oldukları hakikatinin vârisler tarafından gizlenmiş olmasıdır. Bunun Sultan Abdülhamid'in tahttan indirilmesi sonrasında ailesinin yaşadığı mağduriyetler sebebiyle olabileceği düşünülebilirse de yukarıda sunulan belgelerden hareketle bu ihtimalin çok zayıf olduğu söylenebilir.

### **Sonuç**

Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren şehzadelerin/padişahların cariyelerle evlenmeye başladığı bilinen bir husustur. Bunun farklı sebepleri olmakla beraber esas etkenin Osmanlı Sarayı'nın ve hanedanın, otoritesine artık şerik kabul etmemesi olduğu söylenebilir. Ancak özellikle 19. yüzyıla gelindiğinde cariyelerin hukukî statüsü tartışmalı hale gelmiştir. Zira fetihler son bulmuş, savaş yoluyla köle/cariye edinme imkânı neredeyse ortadan kalkmıştır. Bununla birlikte kölelik/cariyelik müessesesi bazı kısıtlamalara rağmen devam etmiş, köle tüccarları hukukî açıdan köle edinilemeyecek hür şahısları çeşitli yollarla köleleştirmeye başlamışlardır. Yine 19. yüzyılda hiyerarşik yapısı bozulan Harem'de cariyelerin istihdamı tartışılır hale gelmiştir.

Osmanlı son döneminde kadimden cedide/klasikten moderne geçişin doğurduğu muğlak alanlar bulunmaktadır. Özellikle 2. meşrutiyet sonrası saray ve diğer devlet daireleri arasındaki irtibatlar zayıflamış, kurumsal ve hukukî süreklilik kısmî inktâyâ uğramış, bu da birçok meselede olduğu gibi Hanedan içerisinde nikâh meselesine de tesir etmiştir.

Hayatı incelendiğinde Sultan II. Abdülhamid'in dindar bir şahsiyet olduğu ve şer'î-i şerîfe aykırı bir uygulamada bulunmayacağı izahtan varestedir. Bununla birlikte on üç hanımı olduğu bilinen Padişah'ın vefatının ardından mahkemeye yansıyan dokuz hanımla birden nikâhlı olması meselesi son dönemde bazı çalışmalara konu olmuştur.

Sultan Abdülhamid, saltanatı döneminde ve sonrasında muhalifleri tarafından hiçbir şekilde şeriata aykırı nikâh yahut evlilikle suçlanmamıştır. Buradan hareketle o dönemde Sultan'ın haremiyle ilgili İslam hukukuna aykırı bir durumun öne çıkmadığı söylenebilir. Diğer taraftan mahkemeye konu olan dokuz hanımla nikâhı meselesi İslam hukuku açısından üç ihtimali öne çıkarmaktadır.

Bunlardan birincisi mahkemede bazı hanımların hakikati gizlemiş olmalarıdır ki elde edilen verilere göre bu en zayıf ihtimaldir. İkincisi Sultan Abdülhamid tarafından talakın gizlenmesi ve hanımlarının da bundan haberdar olmamasıdır. Bu ihtimal ise Hanefî fikhî açısından değerlendirildiğinde problemlili görülmüştür. Üçüncü ihtimal de nikâh-ı tenezzühî uygulamasıdır.

2. Meşrutiyet'le başlayıp Cumhuriyet'e kadar olan dönemde devlet daireleri arasındaki yazışmalar dikkate alındığında kadınefendilerin nikâhlı zevce -ki bunların sayısı dörtle

<sup>59</sup> Ayşe Sultan da hatıratında babası II. Abdülhamid'in cariyeye aslından kadınlarla evlendiğini belirtmektedir. Osmanoğlu, *Babam Abdülhamid*, 234.

<sup>60</sup> bk. Mislimelek Hanım, *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*, 53.

**1282 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş. Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi**  
sınırlandırılmıştır-, ikballerin ise cariye statüsünde değerlendirildiği açıktır. Buradan hareketle nikâh meselesiyle ilgili olarak zikri geçen ihtimallerden en makulünün, ikballerin cariye statüsünde görülüp onlara nikâh-ı tenezzühî kapsamında nikâh kıyılmış olduğu düşünülmektedir.

**Kaynakça**

- Açba, Leyla. *Bir Çerkes Prensesinin Harem Hatıraları*. İstanbul: L&M Yayınları, 2. Basım, 2004.
- Akgündüz, Ahmet. *İslâm Hukukunda Kölelik ve Cariyelik Müessesesi ve Osmanlı'da Harem*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1995.
- Akyıldız, Ali. *Saray Harem ve Mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Akyıldız, Ali. "Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi". *Osmanlı İstanbulu V*. ed. Feridun M. Emecen vd. 693-712. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Alderson, Anthony Dolphin. *The Structure of the Ottoman Dynasty*. London: Oxford at the Clarendon Press, 1956.
- Atçıl, Abdurrahman. "Osmanlı Haremi'ne Dört Farklı Bakış". *Divan İlmî Araştırmalar* 15 (Şubat 2003), 247-258.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed er-Rûmî el-Mısrî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Dârü'l-Fıkr, ts.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası (BEO)*, 3589/269104, Tarih: H-13-06-1327 (2 Temmuz 1909).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası (BEO)*, 3793/284463, H.10.08.1328 (17 Ağustos 1910).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası (BEO)*, 4287/321479, H.11 Mayıs 1330 (24 Mayıs 1914).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası (BEO)*, 4459/334403, H.18.5.1335 (12 Mart 1917).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Babiali Evrak Odası (BEO)*, 4550/341222, Belge 2, 29 Mart 1335 (29 Mart 1919).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 3/19, Belge 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 3/20, Belge 1.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 3/21, Belge 2.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 3/23, H.10.06.1335 (3 Nisan 1917).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 6/146, Belge 1, 5.R.1337 (8 Ocak 1919).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 7/16, 18 Nisan 1336 (1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Dosya Usulü İradeler Tasnifi (İ.DUİT)*, 7/19, Belge 1, 5.R.1337 (8 Ocak 1919); *BOA, İ.DUİT*, 7/16, Belge 2, 17 Nisan 1336 (17 Nisan 1920).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezareti İstanbul Murahhaslığı (HR.İM)*, 148/85, 27 Haziran 1925; *BOA, Dâhiliye Nezareti İdare-i Umumiye (DH.İ.UM)*, 7/1, H.26.09.1337 (25 Haziran 1919).
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Meclis-i Vükelâ (MV)*, 255/9, Belge 2.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi. 30.1.00, 49.290.1, Dosya Ek:D, 1948.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi. 30.10.00, 202.381.10, Dosya Ek:244, Tarih: 23.12.1923.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi. 30.10.00, 202.381.10, Dosya Ek:244, Tarih: 23.12.1923.
- BCA, Cumhuriyet Arşivi. 30.10.00, 203.391.27, 10.04.1948.
- Cessâs, Ahmed b. Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. İsmetullah İnâyetullah Muhammed vd. Beyrut/Medine: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dârü's-Sirâc, 2010.
- Düstûr, Tertîb-i Sâni*. 12 Cilt. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye, 1329.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Sultan Abdülhamid Dokuz Zevcesiyle Aynı Anda Nikâhlı Mıydı?" *Derin Tarih* 90 (Eylül 2019), 74-79.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Haddâd, Râdiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hurşid Paşa. "Hurşid Paşa'nın Saray Hatıraları". *Hayat Tarih Mecmuası* 5 (Haziran 1965).
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenviri'l-ebâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed es-Sa'dî. *el-Fetâva'l-fıkhiyyetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Nüceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dımaşkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadir*. 10 Cilt. Dârü'l-Fıkr, ts.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Koçak, Cemil. *II. Abdülhamid'in Mirası*. İstanbul: Arba Yayınları, 1990.

**1284 | Mustafa Ateş – Abdullah Erdem Taş. Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi**

- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd li'l-Kudûrî*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc vd. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- MA, Meclis-i Ayan 3. Dönem. *Meclisi Ayan Zabıt Ceridesi İçtima: 34, 9 Mart 1334/1918*. Ankara: TBMM Basımevi, 1990.  
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MECLISIA-YAN/mad03ic04c002/mad03ic04c002ink034.pdf>
- Mergînânî, Ebû'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-mübeddî*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 4 Cilt. Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Mislimelek Hanım. *Haremden Sürgüne Bir Osmanlı Prensesi*. ed. Nemika Deryal Marşanoğlu. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2011.
- MM, Meclis-i Mebusan 1. Dönem. *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi İçtima: 16, 8 Kânunusani 1324/21 Ocak 1909*. Ankara: TBMM Basımevi, 1982.  
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MEC-MEB/mmbd01ic01c001/mmbd01ic01c001ink017.pdf>
- MM, Meclis-i Mebusan 2. Dönem. *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi İçtima: 81, 17 Nisan 1326/1910*. Ankara: TBMM Basımevi, 1985. <https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MEC-MEB/mmbd01ic02c004/mmbd01ic02c004ink081.pdf>
- MM, Meclis-i Mebusan, 3. Dönem. *Meclisi Mebusan Zabıt Ceridesi İçtima: 57, 26 Şubat 1334/1918*. Ankara: TBMM Basımevi, 1991.  
<https://www.tbmm.gov.tr/tutanaklar/TUTANAK/MEC-MEB/mmbd03ic04c002/mmbd03ic04c002ink057.pdf>
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Osmanoğlu, Ayşe. *Babam Abdülhamid*. İstanbul: Güven Yayınevi, 1960.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 3. Basım, 1983.
- Pearce, Leslie P. *The Imperial Harem Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Seydişehîrî, İbnülemin Mahmud Esad. *Kitâbü Nikâh ve Talâk*. Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şelebî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî. *Hâşiyetü's-Şelebî alâ Tebyîni'l-hakâik*. 6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeyhizâde Damad Efendi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. *Mecma'u'l-enhur fi Şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Uluçay, M. Çağatay. *Harem II*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Uluçay, M. Çağatay. *Padişahların Kadınları ve Kızları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 6. Basım, 2012.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakki. *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*. Ankara: TTK, 2014.
- Yılmaz, Ömer Faruk. *Sultan İkinci Abdülhamid Han'ın Aile Hayatı*. İstanbul: Hamidiye Kitaplığı, 4. Basım, 2018.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December/ Aralık 2020, 24 (3): 1285-1306

**Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin  
Tarihlendirilmesi**

*The Dating of Sûrat Yâsîn with Respect to the Order of Revelation and Contextual  
Analysis*

**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 Tafsîr  
Antakya, Turkey*

[assicak@mku.edu.tr](mailto:assicak@mku.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-5161-9191](https://orcid.org/0000-0002-5161-9191)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 28 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 11 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 Aralık / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1285-1306

**Cite as / Atıf:** Sıcak, Sait Ahmet. "Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi [*The Dating of Sûrat Yâsîn with Respect to the Order of Revelation and Contextual Analysis*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Haziran 2020): 1285-1306.

<https://doi.org/10.18505/cuid.787278>

**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>



### The Dating of Sûrat Yâsîn with Respect to the Order of Revelation and Contextual Analysis

**Abstract:** Comprehending the messages of Qur'ân in terms of the relationship between occasions (sîra) and revelation has a profound influence on determining the contextual purpose and shades of meanings. Establishing such relationship necessitates dating sûras and verses. Although there are some oral transmissions (riwâya) that verses 12, 45, 47 and 77 were revealed in Madînah, and some weak transmissions date this sûra as Medinan, this sûra is unanimously regarded as Meccan. Like many Meccan verses, not only the order of revelation and causality of verses but also the content of the script do not provide concrete evidence about whether the whole sûra was sent down at once or revealed piece by piece or the date of the revelation. In this regard, in studies carried out on the dating of Sûrat Yâsîn, the dating of this sûra is established on the basis of the dates of the sûras coming before or after Yâsîn since they apparently have more definite datings. In recent studies done on the nuzûl order, Sûrat Yâsîn is dated on the basis of a time frame before the emigration to Abyssinia (615-616) in terms of Sûrat Maryam and Tâhâ, or Muhammed's return from Tâif and his Ascension (Isrâ') (620) in terms of Sûrat al-Jinn. The dating of the sûra covers a time span of 4 to 5 years and points out two discrete occasions of revelation. With this reason, there is a need for further studies to be carried out on dating Qur'anic sûras, especially within the specific context of Sûrat Yâsîn. Traditional Islamic studies dispute the chronological order of the sûra, offering various chronological orderings for the sûra: 31, 36, 37, 39, 40 and 41. In the first part of this study, such variations and their causes are tentatively established and determining the precise chronology and listing of the sûra was attempted. Based on the analysis of the variations in the disputed ordering of the sûra, it has been found to be caused by five different reasons. When such discrepancies are accounted for and conflicts are resolved, the conclusion was reached that in almost all riwâyas, sûrat Yâsîn can be dated as the 41st chapter (sûra). In the second part of the study, on the basis of the discourse analysis of the sûra, new arguments to date the chronology of the sûra were put forward. These are;

- a- Because of their obstinacy, unbelievers will not heed the warnings directed at them (36/11),
- b- The speeches of unbelievers should not grieve Prophet Muhammad (36/76),
- c- The use of the word Rahmân the Most Gracious (36/11, 15, 23, 52),
- d- In return for conveying the message of Allah, prophets do not ask people for any wage (36/21),
- e- Regarding Qur'ân as book of poetry and calling Muhammad a poet (36/69),
- f- The possibility of recreation and reviving bones (36/78). Such arguments presented in a - f usually refer to events happening in Mecca and in particular the second part or the end of Meccan period, yet there is no exact date.
- g- Based on the phrase "al-Fulq al-Mashhûn", the fact that sûrat Yâsîn should be dated after the emigration to Abyssinia (615-616) presents strong evidence that it was revealed after sûrat Maryam, though this is still not enough to give an exact date.
- h- In sûrat Yâsîn, in phenomenon of (a man coming from the farthest part of the City) (36/20), two names (Hazrat Abû Bakr and el-Hâris b. Abî Hâla) and two dates (month of Dhu al-Qi'dah/April 5 - May 4, 615 and three days after Shawwal 15/February 27, 617) are mentioned in Sîra for the purpose of consolation and encouragement.

In the third part of the study, in the chronological ordering of sûrat Yâsîn, information regarding the dating of sûras coming before and after Yâsîn are evaluated based on their similarity with Yâsîn in terms of discourse and diction. In nuzûl orderings, when riwâyas regarding dating sûrat al-Qamar, Şâd and al-Jinn coming before Maryam and Tâhâ are analysed, events happening during 7th or 10th year after emigration were observed. In addition, there were close connections between the discourse and diction of Yâsîn with those of Havâmîm sûras. This brings to the mind the possibility that some sûras might be listed in the wrong place

because of the vagueness of the piecemeal character of the Qur'anic revelation and its effects on riwâyas. Based upon the findings and inferences in the first three sections of this study, sûrat Yâsîn was determined to be the 41st chapter (sûra) of Qur'ân. The dating of sûrat Yâsîn presented some difficulties especially while trying to date it according to the *interrupted revelation order* approach, and considering it together with Sûrat Maryam and Tâhâ. However, listing sûrat Yâsîn on the basis of *uninterrupted revelation order* along with Sûrat al-Jinn, the previous sûra and Hâmîm sûras is found to be a more coherent strategy since it gives priority to the succession of two sûras.

**Keywords:** Tafsîr, Revelation order, Dating Qur'anic revelation, Sîra, Yâsîn.

### **Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi**

**Öz:** Kur'ân'ı sîret-nüzûl ilişkisi bağlamında anlamaya çalışmanın, nassın ana hedefinin ve mana inceliklerinin tespitinde yadsınamaz katkısı bulunmaktadır. Sîret-nüzûl ilişkisinin tespiti ise ancak sûre ve âyetlerin tarihlendirilmesiyle mümkündür. Yâsîn sûresinin 12, 45, 47 ve 77. âyetlerinin Medine'de nâzil olduğuna dair rivayetler ve sûrenin tamamının Medenî olduğuna dair zayıf bir görüş bulunsa da sûre ittifakla Mekki kabul edilir. Birçok Mekki sûre gibi; nüzûl tertibine ve sebab-i nüzûle dair rivayetler gibi metin içeriği de direkt olarak Yâsîn sûresinin tek seferde inip-inmediğine veya hangi tarihte nâzil olduğuna dair kesin bir bilgi vermez. Bu sebeple Yâsîn'in ne zaman indiğine dair yapılan araştırmalarda; nüzûl tertiplerinde kendinden önce ve sonra gelen, nüzûl tarihlendirmesi biraz daha belirgin sûrelere göre tahminler yapılır. Özellikle son dönemde nüzûl sıralamasını esas alan çalışmalarda Yâsîn sûresi; Meryem ve Tâhâ sûreleri esas alınarak Habeşistan'a hicret (615-616) öncesiyle veya Cin sûresine bağlı olarak Hz. Peygamber'in Tâif dönüşü sonrası ve İsrâ mucizesi (620) öncesiyle tarihlendirilir. Yâsîn sûresine dair yapılan bu tarihlendirmeler; 4-5 senelik zaman aralığını ve göz ardı edilemeyecek farklı iki nüzûl ortamını nitelemektedir. Bu durum Yâsîn sûresi özelinde tarihlendirme alanında yapılacak araştırma ihtiyacını daha da artırmaktadır. İslam geleneğinde sûrelerin nüzûl sırasına dair yapılan tertiplerde Yâsîn sûresi 31, 36, 37, 39, 40 ve 41. sûre olmak üzere farklı sıralamalarda gösterilmektedir. Araştırmanın ilk bölümünde bu farklılıklar ve sebepleri ortaya konularak doğru sıra ve kronolojiye ulaşılmaya çalışılmıştır. Aktarılan tertiplerdeki farklılıkların analizi sonucunda söz konusu ihtilafların; beş farklı sebepten ortaya çıktığı görülmüştür. Mezkûr eksiklikler ve çakışmaların giderilmesi durumunda; hemen tüm rivayetlerde ağırlıklı olarak Yâsîn sûresinin 41. sırada yer aldığı/yer alması gerektiği/yer alma imkânının olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır. Araştırmanın ikinci bölümünde, metin içeriğinden yola çıkılarak sûre tarihlendirmesine katkı sağlayacak argümanlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Gerçekleştirilen araştırma sonucunda;

- a- Müşriklere uyarıların artık bir fayda sağlamayacağı ifadesi (36/11),
- b- Hz. Peygamber'in söyleneceklere üzülmemesi söylemi (36/76),
- c- Rahmân lafza-ı celâlinin kullanımı (36/11, 15, 23, 52),
- d- Tebliğ karşılığında "ücret istememe" konusu (36/21),
- e- Kur'ân'a şiiir, Hz. Peygamber'e ise şair denilmesi (36/69),
- f- Yeniden yaratılış imkânı ve çürümüş-ufalanmış kemiklerin ihyası (36/78) gibi a-f maddelerinde ortaya konulan argümanlar genel olarak Mekke ve özelde ise Mekke döneminin ikinci yarısını ve sonlarını gösterse de net bir tarih vermez.
- g- "el-Fülki'l-meşhûn" (36/41) ibâresinden hareketle Yâsîn sûresinin Habeşistan'a hicret sonrasıyla tarihlendirilmesi gerektiği önerisi, sûrenin Meryem sûresinden sonra nâzil olduğuna dair önemli bir ayrıntı taşısa da net bir tarih ifade etmede yeterli değildir.
- h- Yâsîn sûresinde yer alan *Ashâbü'l-Karîye* kıssasındaki "şehrin en uzağından gelen adam" (36/20) olgusu için ise sîrette iki isim (Hz. Ebûbekir ve el-Hâris b. Ebî Hâle) için ve iki ayrı tarih (Zü'l-Ka'de ayı/ 5 Nisan-4 Mayıs 615; 15 Şevvâl /27 Şubat 617'den üç gün

sonra) öncesinde veya sonrasında teselli ve motive amaçlı bir değininin olduğu söylenebilir.

Araştırmanın üçüncü bölümünde; nüzûl tertibinde Yâsîn sûresinin öncesinde ve sonrasında yer alan sûrelerin tarihlendirmelerine dair bilgiler ayrıca Yâsîn sûresiyle söylem ve lafız birliği olan sûreler değerlendirilmiştir. Nüzûl tertiplerinde Yâsîn sûresi gibi Meryem ve Tâhâ sûresi öncesinde yer alan Kamer, Sâd ve Cin sûrelerine dair tarihlendirmeye imkân tanıyan rivâyetlere bakıldığında bi'setin 7. veya 10. yılını işaret eden olaylarla karşılaşılır. Ayrıca Yâsîn sûresindeki lafız ve söylemlerin *Havâmîm* sûrelerinin içerikleriyle uyduğu görülür. Bu durum sûrelerin tek seferde inip-inmediğine dair muğlaklıktan kaynaklanan ve nüzûl tertiplerine dair rivâyetlere yansıyan, küme halindeki birkaç sûrenin sıralamada yanlış konumlandırılmış olabileceğini akla getirmektedir. İlk üç bölümde elde edilen bulgu ve çıkarımlardan hareketle, yapılan araştırma sonucunda; İslam geleneğinde sûrelerin nüzûl sırasına dair aktarılan tertiplerde Yâsîn sûresinin 41. sûre olduğu belirlenmiştir. Bu sûrenin tarihlendirilmesinde rivâyet temelli *munfasıl nüzûl bütünlüğü* olarak tanımladığımız; *bir sûrenin (Yâsîn) kendisiyle arasına giren bir veya birden fazla sûrenin varlığına* rağmen kendisinden 3-4/4-5 sıra sonraki sûrelere (Meryem ve Tâhâ) göre tarihlendirilmesinin bazı zorluklar ve problemler taşıdığı ortaya konulmuştur. Oysaki *muttasıl nüzûl bütünlüğü* şeklinde adlandırılacak; *bütün sûre tertiplerinde iki sûrenin peş peşe gelmesinin* öncelenmesi ve bu bağlamda tüm tertiplerde Yâsîn sûresinin bir öncesinde yer alan Cin sûresi esas alınarak *hâmîm* sûreleriyle birlikte tarihlendirilmesinin daha uygun olduğu görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Nüzûl Tertibi, Sûre Tarihlendirmesi, Sîret, Yâsîn.

### Giriş

Kur'ân'ın peyderpey indirildiğine ve bunun hikmetlerine işaret eden beyanları, sosyal vakıalar ile âyetler arasındaki münasebetleri gündeme getirdiği gibi Kur'ân'ın anlaşılması ve içselleştirilmesindeki fonksiyonunu<sup>1</sup> ve önemini<sup>2</sup> de ortaya koymaktadır. Kur'ân'ı, sîret-nüzûl ilişkisi içerisinde anlamaya çalışmanın, metnin ana hedefinin ve mana inceliklerinin tespitinde yadsınamaz katkısı usulcüler tarafından da belirtilir.<sup>3</sup> Özellikle son dönemlerde hem nüzûl kronolojisi hem de sîret-nüzûl ilişkisi konusunda ortaya konan akademik çalışmalar da konunun güncelliğini ve önemini göstermesi açısından değerlidir. Nitekim literatürde birçok eserde âyetleri sîret-nüzûl ilişkisi içerisinde anlamaya çalışmanın manaya etkisi ortaya konduğu gibi makale konusuna kaynaklık eden Yâsîn sûresi özelinde yapılan bir çalışmada da "el-fülki'l-meşhûn" ibâresinden hareketle bu katkı gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>4</sup> Sîret-nüzûl ilişkisinin tespiti ise sûre ve âyetlerin tarihlendirmesini gerekli kılmaktadır.

Kur'ân sûrelerinin ve âyetlerinin tarihlendirmesinde birçok zorlukla karşılaşılacaktır. Bu zorluklar, Medenî sûrelerin yanı sıra özellikle Mekkî sûrelerin kronolojisinin tespitinde ortaya çıkmaktadır. Bazı Mekkî sûrelerin tarihlendirilmesi sîret-nüzûl ilişkisinin tespiti açısından diğerlerine nazaran daha problemlidir. Yâsîn sûresine dair, Habeşistan'a hicret (615-616) öncesinde veya Hz. Peygamber'in Tâif dönüşü ve İsrâ olayıyla (620) yapılan tarihlendirmeler; 4-5 senelik zaman aralığını ve göz ardı edilemeyecek farklı iki nüzûl ortamını nitelemekte ve bu alanda yapılacak araştırma ihtiyacını artırmaktadır. Mekkî ve Medenî birçok sûrenin tarihlendirmesine dair araştırma yapılmasına rağmen Yâsîn sûresini konu alan böyle bir çalışmanın yapılmaması bu alanda bir boşluk oluşturmaktadır.

<sup>1</sup> el-Furkân 25/32.

<sup>2</sup> el-Vâkı'a 56/75-76.

<sup>3</sup> Ebû İshak eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'â* (b.y.: Dâru İbn Affân, 1997), 4/253; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm (et-Tefsîru'l-vâdîh hasebe tertîbi'n-nüzûl)* (Beyrut: Dâru'n-neşri'l-Mağribiyye, 2008), 1/10.

<sup>4</sup> Ahmet Sait Sıcak, "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 162-170.

İslam geleneğinde sûrelerin nüzûl sırasına dair yapılan tertiplerde Yâsîn sûresi farklı sıralamalarda gösterilmektedir. Araştırmada bu farklılıklar belirlenip sebepleri ortaya konularak doğru sıra ve kronolojiye ulaşılmaya çalışılacaktır. Ayrıca metin içeriğinden yola çıkarak süre tarihlendirmesine katkı sağlayacak argümanlar tespit edilecektir. Böylelikle Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesine dair hem rivâyet hem de dirâyet verilerinin sağladığı imkanlar ortaya konulmuş ve onlardan faydalanılmış olunacaktır. Son olarak elde edilen verilerden hareketle sûrenin nüzûl tarihini netleştirme imkânı araştırılacaktır.

Yâsîn sûresinin 12,<sup>5</sup> 45,<sup>6</sup> 47<sup>7</sup> ve 77.<sup>8</sup> âyetler haricinde<sup>9</sup> Mekki bir süre olduğunda âlimler ittifak etmişlerdir.<sup>10</sup> Sûrenin meşhûr olmamakla birlikte Medenî olduğu söylemi<sup>11</sup> ve ilgili âyetlerin Medenî olmalarına dayandırılan rivâyetler, âyetlerin kaynaklarda belirtilen olaylar üzerine indirilmemesine rağmen Hz. Peygamber'in Medine'deki muhataplarına, daha önce Mekke'de indirilmiş olan bu âyetleri okumuş olabileceği<sup>12</sup> şeklinde de yorumlanabilir. Yâsîn sûresinin Mekke'de nâzil olduğunun kesinleşmesi üzerine ortaya çıkan hangi zaman aralığında indiği sorusu ise bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır.

### 1. Kronolojik Süre Tertiplerinde Yâsîn Sûresi

İslam geleneği içerisinde yapılan sûrelerin nüzûl sırasına dair tertiplerde Yâsîn sûresi 31, 36, 37, 39, 40 ve 41. süre olmak üzere farklı sıralamalarda yer alır.<sup>13</sup> Sıralamalardaki farklılıkların nedenlerinin anlaşılması için mezkûr tertiplerin ayrıntılı olarak karşılaştırılmaları gerekmektedir. Yapılan karşılaştırmada sebepler belirlendikten sonra bazı telif yollarına gidilecektir. Yapılacak telifin nesnellik değerine göre elde edilen sıralama; "gereklidir/olmalıdır", "imkân dahilindedir/mümkündür" şeklinde farklı doğruluk değerini gösteren vasıflandırmalarla nitelendirilecektir.

Mukâtil'in (öl. 150/767) Hz. Ali'den (öl. 40/661) yaptığı rivâyette Yâsîn sûresi, Cin sûresinden sonra 31. sırada yer almaktadır. Bu tertipte Mâide, Zuhuruf, Tegâbün ve Beled sûrelerinin sıralamaya dahil edilmediği görülür. Bu sûreler arasında diğer birçok rivâyette belirtildiği üzere sadece Beled sûresinin Yâsîn'den önce ilk dönem nüzûl periyodunda nâzil olduğu düşünüldüğünde bu tertipte Yâsîn sûresinin diğer tertiplere göre oldukça erken bir dönemde ve 32. sırada yer alması gerektiği söylenebilir. Bu rivâyetteki farklılık, eksik sûrelerin yanı sıra

<sup>5</sup> Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-âmmetu li'l-kitâb, 1394/1974), 1/63.

<sup>6</sup> İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis: Tertîbü's-suver hasebe'n-nüzûl* (Kahire: Dâru İhyâ'i'l-kütübü'l-'Arabîyye, 1383/1963), 3/20; Habenneke el-Meydânî, *Kavâ'idü't-tedebbürü'l-emsel* (Şam: Dâru'l-kalem, 2009), 180; a.mlf., *Me'âricü't-tefekür ve dekâiki't-tedebbür*, (Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000), 6/7.

<sup>7</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/63.

<sup>8</sup> 77. âyette geçen "insan"ın kim olduğu hakkındaki rivâyetlerde Medineli münafıkların lideri Abdullah b. Übey b. Selûl isminin geçmesi (İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfî (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1422/2001), 4/463) delil getirilerek âyetin Medine'de indiği söylenmiştir. Oysaki âyetin nüzûl sebebinde meşhur olan habere göre âyet-i kerimelerin Übeyy ibn Halef hakkında ve Mekke-i Mükerrreme'de nâzil olduğu bununla birlikte Hz. Peygamber aynı soruyu soran Abdullah ibn Übeyy'e daha önceden nâzil olan bu âyet-i kerimleri okumuş olması daha makuldür. Ayrıca âyet-i kerimenin hükmü, nüzûl sebebi ne olursa olsun yeniden diriltirmeyi inkâr eden herkes hakkında geçerlidir. Bedreddin Çetiner, *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl -Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri-* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002), 2/751.

<sup>9</sup> Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 289.

<sup>10</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/445.

<sup>11</sup> Medenî olduğuna dair Ebû Süleyman Dimaşkı'den meşhûr olmayan bir rivâyet bulunmaktadır. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/49.

<sup>12</sup> İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz*, 4/445; Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1404/1984), 22/341; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 1/248.

<sup>13</sup> İlgili tertiplerin büyük bir kısmı ve bu tertiplerdeki farklılıklar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 57-106, 284-286.

## 1290 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Süresinin ...

diğer tertiplerde Yâsîn süresinden önce gelen; Şems, Burûc ve Tîn sûrelerinin 49/93,<sup>14</sup> 50 ve 51. sırada Yâsîn süresinden sonra; Felak, Nâs, Kâria', Âdiyât ve A'râf, sûrelerinin ise 104, 105, 107, 108 ve 109. sırada Medine döneminin sonundaki sûrelerle birlikte sıralanmasından kaynaklanmaktadır.<sup>15</sup>

İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) Nu'mân b. Beşîr'den (öl. 64/684) aktardığı rivâyete göre Yâsîn sûresi 36. sıradadır.<sup>16</sup> Bu tertipte Kalem sûresi sıralamaya dahil edilmemiştir. Gustav Flügel'in (1802-1870) Kalem sûresini ekleyerek neşrettiği listede ise Yâsîn sûresi 37. sırada yer alır.<sup>17</sup> Ya'kûbî'nin (öl. 292/905), *Târîhu'l-Ya'kûbî*'de İbn Abbâs'tan (öl. 68/687) rivâyet edilen tertipte aktardığı listeye göre de Yâsîn sûresi 36. sıradadır.<sup>18</sup> Bu tertipte, birçok rivâyette Yâsîn süresinden önce nâzil oldukları belirtilen; Müzzemmil, Kâfirûn ve İhlâs sûrelerinin ayrıca hemen tüm tertiplerde Yâsîn süresinin sonrasında bulunan İnşikâk ve Zilzâl sûrelerinin sıralamaya dahil edilmediği görülür. Aynı şekilde birçok rivâyette Yâsîn süresinden önce nâzil olduğu belirtilen Âdiyât, Felak ve Nâs sûreleri ise Medine'de inen sûrelerin sonunda yer alır.<sup>19</sup> Böylelikle bu sıralamada da Yâsîn'in 39. sûre olması gerekir. 42. sırada yer alması da mümkündür. Şehristânî'nin (öl. 510/1116) Mukâtil'in (öl. 150/767) ricâlından aktardığı listeye göre de Yâsîn sûresi 36. sırada yer alır.<sup>20</sup> Bu tertipte birçok rivâyette Yâsîn süresinden önce nâzil oldukları belirtilen; Fâtiha, Asr, Âdiyât, Kadr, Felak ve Nâs sûreleri Medine'de inen sûreler içinde bulunur. Böylelikle bu sıralamada da Yâsîn'in 42. sûre olması mümkündür. Rivâyetlerde Yâsîn süresinden sonra gelen Rahmân süresinin son iki tertipte 12. sırada yer alması diğer sıralamalarda 41. sırada bulunan Yâsîn süresinin bu listelerde 42. sıraya kaymasına sebep olmaktadır.

Hâzin el-Bağdâdî'nin (öl. 741/1341) kaynak belirtmeksizin eserinde yer verdiği listeye göre Yâsîn sûresi 37. sıradadır.<sup>21</sup> Bu tertipte diğer sıralamalarda Yâsîn süresinden önce yer alan Fâtiha ve Şems sûreleri sıralamaya dahil edilmezken, Felak ve Nâs sûreleri ise Medine döneminde zikredilmektedir. Bu sebeple mezkûr sıralamada da Yâsîn'in 39. sûre olması gerekir. Bununla beraber 41. sırada yer alması ise imkân dahilindedir.

Şehristânî'nin İbn Abbâs'tan rivâyetle aktardığı diğer bir tertipte ise Yâsîn sûresi 39. sıradadır.<sup>22</sup> Bu tertipte birçok rivâyette Yâsîn süresinden önce nâzil olduğu belirtilen Felak ve Nâs sûreleri Medine'de inen sûrelerin sonunda aktarılır. Bu sebeple mezkûr tertipte de Yâsîn süresinin 41. sırada olması mümkündür. Yâsîn süresinin 39. sırada yer aldığı diğer bir tertip ise Beyhakî'nin (öl. 458/1066), İkrime'den (öl. 105/723) rivâyetle paylaştığı tertiptir.<sup>23</sup> Bu tertipte diğer birçok rivâyette Yâsîn süresinden önce nâzil olduğu belirtilen Fâtiha ve A'râf sûreleri ayrıca hemen tüm tertiplerde Yâsîn süresinden sonra bulunan Meryem sûresi sıralamaya dahil edilmemiştir. Bu sebeple söz konusu tertipte de Yâsîn sûresi 41. sırada olmalıdır. Mâverdî'nin (öl. 450/1058) 'Atâ el-Horasânî'den (öl. 135/752) rivâyetle aktardığı tertipte<sup>24</sup> de Yâsîn sûresi 39. sırada zikredilir. Bu tertipte, birçok rivâyette Yâsîn süresinden önce nâzil

<sup>14</sup> Şems sûresi iki farklı sırada yer alır.

<sup>15</sup> Abdülkerim eş-Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ebrâr*, thk. Muhammed Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-buhûs, 1429/2008), 1/19-23.

<sup>16</sup> Ebü'l-Ferec İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1971), 28-30.

<sup>17</sup> İbn Nadim, *Kitâb al-Fihrist*, thk. Gustav Flügel (Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1872), 1/14.

<sup>18</sup> Cafer b. Vehb el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şeriketü'l-'alemî li'l-matbû'ât, 1431/2010), 1/352.

<sup>19</sup> Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 1/362.

<sup>20</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/19-23.

<sup>21</sup> Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzil*, thk. Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1415/1995), 1/9.

<sup>22</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/19-23. Ayrıca bk. İsmâil Ebyârî, *Târîhu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Mısırî, 1411/1991), 89.

<sup>23</sup> Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli Sâhibi's-Şerî'a*, thk. Abdülmuti Kal'acî (Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408/1988), 7/142-143.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasan el-Mâverdî, *Tefsiru'l-Mâverdî en-nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, ts.), 6/310.

olduğu belirtilen Fâtiha ve Nâs sûreleri ayrıca hemen tüm tertiplerde Yâsîn sûresinin sonrasında bulunan Teğâbün sûresi sıralamaya dahil edilmemiştir. Sıralamada genelde Nâs sûresiyle beraber zikredilen Felak sûresinin Yâsîn'den önce 19. sırada yer alması sebebiyle bu tertipte de Yâsîn sûresinin 41. sırada olması gerekmektedir.

Şehristânî'nin Câfer es-Sâdık'tan (öl. 148/765) ve İbn Vâkıd'dan (öl. 207/822) rivâyetle aktardığı diğer iki tertipte ise Yâsîn sûresi 40. sırada yer almaktadır.<sup>25</sup> Bu iki tertipte 'Alak sûresi; birinci sırada İkra' ismiyle, 19. sırada ise 'Alak ismiyle toplamda iki kez geçer. Bu durumun, el-'alak "العلق" ve el-felak "الفلق" kelimelerinin yazımıyla ilgili imla yakınlığından dolayı istinsah sürecinde oluşan bir hatadan kaynaklandığı söylenebilir. Zührî'nin (öl. 124/742) rivâyet ettiği tertipte de Yâsîn sûresi 40. sırada bulunmaktadır.<sup>26</sup> Zerkeşi'nin, (öl. 794/1392) *el-Burhân* adlı eserinde herhangi bir kaynak belirtilmeksizin yer alan listede de Yâsîn sûresi 40. sıradadır.<sup>27</sup> Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415), Ebü'l-Kâsım Nîsâbü'rî'den (öl. 406/1016) ve -Nâs ve Teğâbün sûreleri eklenerek- Mâveridî'den (öl. 450/1058) rivâyetle paylaştığı tertipte de Yâsîn sûresi 40. sırada yer alır.<sup>28</sup> Yâsîn sûresini 40. sıraya yerleştiren tüm tertiplerde Fâtiha sûresi sıralamaya dahil edilmemiştir. Fâtiha'nın eklenmesi durumunda bu tertiplerin hepsinde Yâsîn sûresinin 41. sırada olması gerekmektedir.

Yâsîn sûresi gerek İbnü'd-Dürays'ın (öl. 294/906)<sup>29</sup> ve Câbir b. Zeyd'in<sup>30</sup> (öl. 93/711-712) İbn Abbâs'tan rivâyet ettiği gerekse Me'mul'den rivâyet edilen tertibe<sup>31</sup> göre 41. sırada yer almaktadır. Câbir b. Zeyd'e isnad edilen sûre sıralamasında, Mekki sûreler arasında hemen tüm tertiplerde Yâsîn sûresinden sonra yer alan İbrâhîm sûresi bulunmamaktadır. Ayrıca Medeni sûrelerde birçok eksik olsa da Yâsîn sûresinin sıralamasına etki edecek bir noksanlık mevcut değildir. Kendi zamanında yapılan bir çalışmayı<sup>32</sup> sûre tertibinde esas alan Derveze başta olmak üzere nüzül tertibine göre yazılan birçok tefsirde<sup>33</sup> Yâsîn sûresi 41. sırada tefsir edilmektedir.<sup>34</sup> Hz. Osman'a izafe edilen tertiple aynı olan Abdülkâdir Molla Huveys'in (1880-1978),<sup>35</sup> Saîdî'nin,<sup>36</sup> Cerrahoğlu'nun çalışmalarında<sup>37</sup> Yâsîn sûresi 41. sırada zikredilir. Ayrıca Muhammed Halef el-Hüseynî'ye (öl. 1342/1924) nispetle Habenneke el-

<sup>25</sup> Şehristânî, *Mefâtihu'l-esrâr*, 1/19-23.

<sup>26</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*, thk. Mahmud el-Ezherî (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1429/2008), 37-40.

<sup>27</sup> Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kâhire: Dâru İhyâ'î'l-kütübî'l-Arabîyye, 1376/1957), 1/193.

<sup>28</sup> Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Ali en-Neccâr (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/98.

<sup>29</sup> Muhammed b. Eyyûb İbnü'd-Dürays, *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ ünzile mine'l-Kur'ân bi Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*, thk. Urve Bedîr (Dimaşk: Dâru'l-fîkr, 1408/1987), 1/33.

<sup>30</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/42-43, 97-98; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 22/342.

<sup>31</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/42-43, 97-98.

<sup>32</sup> Derveze'nin tefsirinde esas aldığı tertip, hattat Mustafa Nazif Kadırgalı tarafından yazılıp Mısır İçişleri Bakanlığı'nın açıklaması ve önde gelen Mısır kurrâlarının onayıyla Abdülhamid Ahmed Hanefî tarafından basılan mushafta sûrelerin nüzül zamanı ve mekanıyla ilgili bilgi notlarına dayanmaktadır. Ancak Derveze birkaç sûre bağlamında söz konusu tertibin dışına çıktığını belirterek bunun gerekçelerini açıklamıştır. Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 1/14; Tâhâ Muhammed Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm hasebe tertîbi'n-nüzûl dirâse ve takvîm* (Amman: Dâru'l-feth, 1432/2011), 926-930; Mustafa Öztürk & Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 307.

<sup>33</sup> Nüzül tertibine göre yazılan tefsirlerdeki nüzül listeleri için bk. Fâris, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 926-930; Öztürk & Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 303-316.

<sup>34</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 1/15; 3/5, 20. Eserin Türkçe çevirisinde Yâsîn sûresinin nüzül tertibine dair 37. sûre olduğu paylaşılır. Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, çev. Ahmet Çelen & Mehmet Çelen (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 2/13.

<sup>35</sup> Âl-i Gâzî Molla Huveys, *Beyânü'l-me'ânî* (Dimesşk: Matba'atü't-terakkî, 1382/1965), 1/15, 2/21.

<sup>36</sup> Abdülmüteâl Saîdî, *en-Nazmü'l-fenni fi'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ts.), 256.

<sup>37</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 86.

## 1292 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin ...

Meydânî'nin,<sup>38</sup> 'Alak ve Müddessir sûrelerini iki parça halinde<sup>39</sup> tefsir eden Câbirî'nin<sup>40</sup> ve Muhammed Hamidullah'ın eserlerinde<sup>41</sup> de Yâsîn sûresi 41. sırada yer alır.

İslam geleneği içerisinde aktarılan tertiplerdeki farklılıkların analizi sonucunda söz konusu ihtilafların;

- a- Bazı tertiplerde bir veya birkaç sûrenin sıralamaya dahil edilmemesi,
- b- Hemen tüm tertiplerde Yâsîn sûresinden önce konumlandırılan sûre veya sûrelerin bazı rivâyetlerde Medenî sûrelerle beraber listelenmesi,
- c- Hemen tüm tertiplerde Yâsîn sûresinden önce konumlandırılan sûre veya sûrelerin bazı rivâyetlerde Yâsîn sûresinden sonraki sûrelerle beraber sıralanması,
- d- Hemen tüm tertiplerde Yâsîn sûresinden sonra yer alan bazı sûre veya sûrelerin bir kısım tertiplerde Yâsîn sûresinin önünde zikredilmesi,
- e- Bazı tertiplerde bir sûrenin iki kez tekrar etmesi veya yapılan imla hataları gibi hususlardan kaynaklandığı tespit edilmiştir.

Konu işlenirken yapıldığı gibi mezkûr eksiklikler ve çakışmaların giderilmesi durumunda; hemen tüm rivâyetlerde ağırlıklı olarak Yâsîn sûresinin 41. sırada yer aldığı/yer alması gerektiği/yer alma imkanının olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Âyet ve sûrelerin tertibine ilişkin Batılı yaklaşımlarda Yâsîn sûresi; Gustav Weil'in (1808-1889) yaptığı tertipte 50.,<sup>42</sup> Theodor Nöldeke (1836-1930)<sup>43</sup> ve John Medows Rodwell'in (1808-1900)<sup>44</sup> yaptıkları tertiplerde 60., Hubert Grimme'nin (1864-1942) yaptığı tertipte 61.,<sup>45</sup> Régis Blachère'in (1900-1973) yaptığı tertipte 62.,<sup>46</sup> Sir William Muir'in (1819-1905)<sup>47</sup> ve Maulana Muhammad Ali'nin (1874-1951)<sup>48</sup> yaptıkları tertiplerde ise 67. sırada gösterilmektedir. Kur'ân-sûre tarihlendirmesi değil de Kur'ân-vahiy kronolojisi şeklinde adlandırılabilir yaklaşımıyla Hartwig Hirschfeld (1854-1954) 172 bölümde incelediği vahiy kronolojisi içerisinde Yâsîn sûresini bir bütün halinde 103. bölümde sıralandırır.<sup>49</sup> Diğer müstetrikler gibi sıralama yapmayan Richard Bell (1876-1952) Yâsîn sûresini herhangi bir tahsis

<sup>38</sup> Meydânî, *Kavâ'idü't-tedebbür*, 180.

<sup>39</sup> Régis Blachère'in kronolojisinde de 'Alak ve Müddessir sûrelerinin iki ayrı bölümde yer aldığı görülmür. Régis Blachère, *Le Coran (al-Qor'ân)* (Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1966), 19.

<sup>40</sup> Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 1/18-23, 2/5-6.

<sup>41</sup> Muhammed Hamidullah, *Aziz Kur'an*, çev. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Beyan Yayınları, 2008), 607.

<sup>42</sup> Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran* (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1844), 55-61.

<sup>43</sup> Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorans* (Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909), IX-X, 131, 147.

<sup>44</sup> John Medows Rodwell, *The Koran* (Londra: Joseph Malaby Dent & Sons Ltd, Everyman's Library, 1963), 130-135.

<sup>45</sup> Hubert Grimme, *Mohammed, Zweiter Teil: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie* (Münster: Aschendorff, 1895), 2/25-29.

<sup>46</sup> Yâsîn sûresi Blachère'in kronolojisinde 62. sırada bulunsa da 'Alak ve Müddessir sûrelerinin iki ayrı bölümde yer alması dolayısıyla Yâsîn sûresinin bu tertipte 60. sırada olduğu söylenebilir. Blachère, *Le Coran*, 19, 38.

<sup>47</sup> Sir William Muir, *The Corân, Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scriptures* (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1896), 44.

<sup>48</sup> Maulana Muhammad Ali, her ne kadar Hindistan'da yaşayıp ölen, Kâdiyânîliğin Lahor kolunun kuruluşunu üstlenmiş bir Müslüman olsa da onun sûreleri tarihlendirme konusunda oryantalist çalışmalardan faydalandığı oldukça açıktır. Bu sebeple yaptığı nüzûl tertibi Batılı yaklaşımlar içerisinde gösterilmiştir. Maulana Muhammad Ali, *Introduction to the Study of The Holy Qur'ân* (Lahor: Ahmediyya Anjuman Ishaat Islam, 1936), 5; a.m.f., "Introduction", *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary* (Lahor: Ahmediyya, 1973), 13; Öztürk & Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 303-304.

<sup>49</sup> Hartwig Hirschfeld, *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran* (London: Royal Asiatic Society, 1902), 143-145.

yapmadan Mekke dönemiyle,<sup>50</sup> W. Montgomery Watt (1909-2006) ise orta Mekke dönemiyle<sup>51</sup> tarihlendirir.<sup>52</sup>

## **2. Yâsîn Sûresini Tarihlendirmede Net Bir Veri Sağlamayan Yardımcı Unsurlar**

Yâsîn sûresine dair sebab-i nüzûl ifade eden rivâyetler haricinde de bazı rivâyet ve dirâyet unsurlarının tarihlendirmeye destek sağlayacağı umulur. Bununla birlikte rivâyet unsurları arasında sayılabilecek; (a) Yâsîn sûresinin yer aldığı sebab-i nüzûl bildirmeyen rivâyetler, (b) tarih kaynakları ve (c) tarihlendirme açısından destek sağlayan nâsih-mensûh ilmi, tarihlendirme adına belirli bir noktayı göstermez. Bunlara ek olarak dirâyet unsurları olarak ifade edilebilecek; âyet metinlerinde yer alan kelimeler ve anlatılan konular üzerinden bazı tahsisler yapılabilse de tarihsel bir netlikten bahsedilemez. Nüzûl sıralı okuma yapıldığında kimi zaman Kur'ân'daki konuların ve kelimelerin müşriklerin gündemini belirlediği kimi zaman ise müşriklerin Kur'ân'da yer alan bilgilere karşı ortaya koydukları argümanların gündemi oluşturduğu anlaşılmaktadır. Sîret ve Kur'ân, karşılaştırmalı olarak okunduğunda ise gündem konu ve kelimelerinin, bir kronoloji içerisinde kimi zaman belirli gün ve aylara işaret edecek tarzda genellikle de belirli yılları gösterecek şekilde yayılıp kümelenildiği görülmür.

Yâsîn sûresinin yer aldığı, sebab-i nüzûl bildirmeyen rivâyetlere bakılacak olursa: Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'i Kabe'de namaz kılarak öldürme teşebbüslerinin anlatımında geçen müşriklerin gözlerine perde çekilmesine<sup>53</sup> veya hicret sürecinde evden çıkarırken Hz. Peygamber'in okuduğu Yâsîn 1-9. âyetlerine dair rivâyetler,<sup>54</sup> nüzûl tarihini değil mezkûr âyetlerin; Hz. Peygamber tarafından tekrar okunmasına, Hz. Peygamber'in himayeden mahrum olduğu bir zaman dilimine ve bu âyetlerin hicretten önce inmiş olduğuna işaret eder. Sonuçta bu rivâyetler net bir tarih aralığını göstermez. Ayrıca Zerkeşî'nin aktardığı üzere Yâsîn sûresinin, içerisinde nâsih-mensuh âyet bulunmayan 43 sûreden biri olması da<sup>55</sup> âyetler ve sûreler arasında ortaya konulacak öncelik-sonralık, dolayısıyla tarihlendirme açısından farklı bir eksiklik olarak ifade edilebilir.

Tarihlendirmede dirâyet unsurları arasında gündem konusu ve kelimeleri olarak ifade edilebilecek; Rahmân lafza-ı celâli'nin Yâsîn sûresinde dört kere geçmesi<sup>56</sup> üzerinden yapılacak kronolojide, Rahmân isminin sadece ikinci dönem Mekkî sûrelerde geçtiğine dair

<sup>50</sup> 46, 47, 51, ve 52. âyetlerin Medineli sapkınları konu aldığını, 77. ve sonraki Mekkî âyetlerin Medine'de revize edildiğini belirterek Richard Bell, *The Qur'an: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs* (Edinburgh: Thomas Clark, 1937-1939), 2/434-440.

<sup>51</sup> Bazı âyetlerin biraz sonra olma ihtimalini belirterek W. Montgomery Watt, *Companion to the Qur'an* (London: George Allan and Unwin Ltd., 1967), 201.

<sup>52</sup> İlgili tertipler ve bu tertipler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 127-203, 293-296.

<sup>53</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/197.

<sup>54</sup> İbn Hişâm el-Himyârî, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Kahire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1374/1955), 1/483; İbn Cerîr et-Taberî, *Târîhu't-Taberî târihu'l-ümemi ve'l-mülûk* (Beirut: Dâru't-türâs, 1387/1967), 2/373.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/33.

<sup>56</sup> Yâsîn 36/11, 15, 23, 52.



## 1294 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin ...

genellemeler, ikinci<sup>57</sup> veya tüm<sup>58</sup> Mekke dönemini göstermektedir. Ayrıca bu genelleme, birçok itiraza ve destekler mahiyetteki çalışmaya<sup>59</sup> konu olması yönünden de kati bir veri sunmaz.

Yâsîn sûresi 20. âyette geçen tebliğ karşısında “ücret istememe” konusu ise dinî ve siyasî otoritenin birleştiği Medine dönemini, tarihlendirme dışında bıraksa da<sup>60</sup> Mekke dönemi açısından bir takyidde bulunmaya imkân tanımaz. Tüm tertiplerde Yâsîn’den bir önceki sûrenin Cin sûresi olması üzerinden cin, cân ve mecnûn kelime ve nitelemelerinin sadece Mekki sûrelerde geçtiğine ilişkin yapılan genellemeler<sup>61</sup> de aynı şekilde Yâsîn sûresinin nüzûl kronolojisini, Mekke döneminde daha belirli bir tarihe götürmez. Kur’ân’a şair,<sup>62</sup> Hz. Peygamber’e ise şâir denilerek atılan iftira,<sup>63</sup> Mekke döneminin belirli bir tarih aralığına değil ikinci döneminin geneline işaret eder. Birçok sûrede olduğu gibi Yâsîn sûresinde de yer alan;<sup>64</sup> yeniden yaratılış imkânı, çürümüş-ufalanmış kemiklerin, paramparça olmuş, toprağa dönüşmüş, toprakta kaybolmuş olanın toplanması ve ölülerin diriltilmesine dair aktarılan itirazlar<sup>65</sup> da önemli bir veri olarak kabul edilebilir. Ancak mezkûr itirazları konu alan âyetler de belirgin bir tarihi değil Mekke döneminin ilk yarısının sonlarına doğru başlayan ve ikinci dönemin sonlarında yoğunlaşan uzun bir zaman aralığını gösterir.

<sup>57</sup> Grimme, *Mohammed*, 35-42; Bell, *Introduction to the Qur’an* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953), 101, 102; Watt, *Kur’an’a Giriş*, çev. Süleyman Kalkan (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 140-145.

<sup>58</sup> Selim Türcan, “Mekki Ayet ve Surelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur’an’da er-Rahmân İsminin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 82.

<sup>59</sup> Bu genellemeye, ideolojik arka planı ve nüzûl tertiplerini gösteren rivâyetlere uymadığı sebep gösterilerek bazı itirazlarda bulunulmaktadır. İdeolojik arka plan eleştirilse de elde edilen bilgiyi doğrulayıcı mahiyetteki çıkarımlar için bk. Türcan, “Mekki Ayet ve Surelerin Kronolojisini Tespit Problemi”, 82.

<sup>60</sup> Kur’ân’da tebliğ karşısında ücret istememe konusu, hükümler olan peygamberler ve onlara ait diyaloglarda yer almaz. Hz. Peygamber’le ilgili olarak ise Mekke dönemindeki sûrelerde geçer.

<sup>61</sup> Ernst Zbinden, *İslam’da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, çev. Ekrem Sarıkçıoğlu (b.y.: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 102; Korkut Dindi, *Siyer-Kur’an İlişkisi (Mekke Dönemi)* (Ankara: Ankara Okulu, 2019), 230.

<sup>62</sup> Yâsîn 36/69.

<sup>63</sup> Nüzûl tertibine bağlı olarak Kur’ân üzerinden yapılacak okumada bi’set sonrası müşriklerin Hz. Peygamber hakkındaki iddialarının; mecnûn, şâhir, şair ve kâhin şeklinde kendi aralarında kronolojik bir gelişime göre değiştiği görülür. Hz. Peygamber hakkındaki şair iddialarına bağlı olarak nüzûl tertibine dair aralıklar açısından Yâsîn sûresi 41. ve 78. sûreler skalasında yer alabilir. Bu aralık, konunun Mekke döneminin ikinci yarısında ve sonlarında gündemde olduğunu göstermektedir. Müşriklerin bu şekildeki inkarlarının konu edinildiği âyetler için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. Yâsîn 41/69; eş-Şu’arâ, 47/224; es-Sâffât 56/36; el-Enbiyâ 73/5; et-Tûr 76/30; el-Hâkka 78/41.

<sup>64</sup> Yâsîn 36/78.

<sup>65</sup> Kur’ân’da bu süreç, kemikleri toplamanın imkân dahilinde olduğunu bildiren nüzûl sırasına göre 31. sûre olan Kiyâme 3. ve 4. âyetle başlar. Sonrasında ise kafirlerin öldükten sonra yeniden dirilmeyi inkarlarına delil olarak getirdikleri; çeşitli vasıflarla (نَحْرَةً رُفَاتًا رَمِيمًا) nitelenen *kemik haline dönüşme*, *toprak olma* (تُرَابًا), *toprakta kaybolma* (ءَادَا حَتَلْنَا فِي الْأَرْضِ) ve *paramparça olma* (إِذَا مَرْتُمْ كُلُّ مُمْرِقٍ) itirazlarının aktarımıyla devam eder. Kur’ân, ilk yaratılışta (el-Mü’minûn 74/14) ve Uzeyr (a.s.) kıssasındaki (el-Bakara 87/259) kemiğe et giydirme cevabıyla bu anlatı sürecini tamamlar. Burada tarihlendirme açısından dikkat çeken husus, nüzûl sıralamasına göre Yâsîn sûresinin bu itirazların anlatıldığı ikinci sûre oluşudur. Bu konunun yer aldığı nüzûl tertibine dair aralıklar açısından Yâsîn sûresi 34. ve 81. sûreler skalasında yer alabilir. Bu aralık, konunun Mekke döneminin ikinci yarısında ve sonlarında gündemde olduğunu göstermektedir. Müşriklerin bu şekildeki inkarlarının konu edinildiği âyetler için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. Kâf 34/3, 4; Yâsîn 41/78; el-Vâkı’a 46/47; el-İsrâ 50/49, 98; es-Sâffât 56/16, 53; es-Sebe’ 58/8; el-Mü’minûn 74/35, 82; es-Secde 75/10; en-Nâzi’ât 81/11.

Nüzûl-sîret ilişkisi üzerinden yapılacak okumada Hz. Peygamber'in tebliğ sürecinde yaşadıklarını, bunlar karşısında ne yapması gerektiğini ve O'nun durumundan haberdar olduğunu gösteren hitaplar da tabii olarak kronolojik bir gelişim gösterir. Hz. Peygamber'in söylenenlere sabretmesi ilk nüzûl devirlerinden itibaren âyetlerde yer alırken<sup>66</sup> genel olarak sabredilmesi, tuzaklara karşı içinin daralmaması,<sup>67</sup> Kur'ân'dan dolayı sıkıntı<sup>68</sup>-meşakkat çekmemesi<sup>69</sup> ve Yâsîn sûresinde de geçtiği üzere söylenenlere üzülmemesi<sup>70</sup> farklı tarih aralıklarında nâzil olan ve müşriklerin değişen tepkilerini yansıtan âyetlerde yer alır. Söylenenlere üzülmemesi hakkında Hz. Peygamber'e yapılan telkine dair âyetler, Mekke'nin ikinci döneminin başlarına işaret eder. Müşriklerin küfürlerindeki inatları dolayısıyla uyarıların artık muhataplar için bir şey ifade etmeyecek bir hal alması<sup>71</sup> bunun üzerine Kur'ân'da Hz. Peygamber'den ilk olarak küfürde ısrar edenlere aldırış etmemesinin<sup>72</sup> sonrasında ise onlardan yüz çevirmesinin<sup>73</sup> istenmesi ise Habeşistan'a hicret ve sonrasıyla tarihlendirilebilir. "el-Fülki'l-Meşhûn" ibâresinden hareketle Yâsîn sûresinin Habeşistan'a hicret sonrasıyla tarihlendirilmesi gerektiği önerisi<sup>74</sup> net bir tarih ifade etmede önemli bir adım olsa da yeterli değildir.

Yâsîn sûresinde anlatılan *resulleri korumaya canı pahasına gelen kişi* olgusu siyer açısından farklı iki kişiye; ilk Müslüman olan erkek Hz. Ebû Bekir'e ve İslam'ın ilk şehidi el-Hâris b. Ebî Hâle'ye atfedilebilir. Siyer kronolojisi açısından bu olaylar farklı iki zamana (615, 621) götürmektedir. Hz. Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'in öldürülmeye çalışılması üzerine O'nu korumak için gelişi, ilk tarihlendirmede Habeşistan'a 2. hicretten<sup>75</sup> sonraki yaklaşık bir ay içinde Müslüman nüfusunu azaldığı (38 kişi) Mekkeli müşriklerin bu fırsatı değerlendirmeye çalıştıkları bir tarihe denk gelir.<sup>76</sup> Bu durumda Yâsîn sûresi Habeşistan'a 1. hicret<sup>77</sup> sonrası Necâşi'ye okunan Meryem ve Tâhâ sûrelerinden sonra nâzil olmuş olmalıdır. Bu ise 46. ve sonraki sıralara işaret eder. Hz. Ebû Bekir'in yardım için gelişi olayının ikinci tarihlendirmesi ise Ebû

<sup>66</sup> İlgili âyetler için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. el-Müzzemmil 3/10; Kâf 34/39; Sâd 38/17; Tâhâ 45/130.

<sup>67</sup> İlgili âyetler için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. en-Neml 48/70; en-Nahl 70/127.

<sup>68</sup> İlgili âyet için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. el-A'râf, 39/2.

<sup>69</sup> İlgili âyet için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. Tâhâ 45/2.

<sup>70</sup> Bu konunun yer aldığı nüzûl tertibine dair aralıklar açısından Yâsîn sûresi 41. ve 57. sûreler skalasında yer alabilir. Bu aralık konunun Mekke döneminin ikinci yarısında gündemde olduğunu göstermektedir. İlgili âyetler için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. Yâsîn 41/76; Yûnus 51/65; el-En'âm 55/33; Lokmân 57/23.

<sup>71</sup> İlgili âyet için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. Yâsîn 41/10. Uyarının sadece kendi başlarına kaldıklarında ve göremedikleri halde Rahmân'dan, Rablerinden korkanlar için olduğu hakkında bk. Kâf 34/33; Yâsîn 41/11; el-Fâtır, 43/18, krş. 28; el-Mülk 77/12. Ancak dinleyenlerin davete icabet edebileceği ve secde edenlerin iman edebileceği hakkında bk. el-En'âm 55/36; es-Secde 75/15. krş. Halis Albayrak, "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma", *Din Diline Gayb* (İstanbul: KURAMER, 2016), 127.

<sup>72</sup> İlgili âyetler için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. en-Necm 23/29; el-A'râf, 39/199. krş. el-En'âm 55/68, 106; el-Hicr 54/94; es-Secde 75/30. Medine'de ise Hz. Peygamber'den münafıklara aldırış etmemesi istenir. bk. en-Nisâ 92/63, 81.

<sup>73</sup> İlgili âyet için bk. -sûreler nüzûl sıralamasına göre numaralandırılmıştır-. el-Kamer 37/6. krş. ez-Zâriyât 67/54.

<sup>74</sup> Yâsîn sûresinin "el-Fülki'l-Meşhûn" ibâresinden hareketle tarihlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sıcak, "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme", 170.

<sup>75</sup> Şevvâl-Zü'l-Hicce arasında 7 Mart-2 Haziran 615 arasında. bk. Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: KURAMER, 2018), 364.

<sup>76</sup> Bu tarih Apaydın'ın tespitine göre; Hz. Hamza'nın İslam'a girişi ile aynı güne, Hz. Ömer'in İslam'a girişinden ise bir ay öncesine denk gelmektedir. Zül-Ka'de ayı 5 Nisan-4 Mayıs 615. bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 366.

<sup>77</sup> Recep 8 Aralık 614-6 Ocak 615 arasında. bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 355.

### 1296 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin ...

Tâlib'in vefatından<sup>78</sup> 3 sene<sup>79</sup> sonra Akabe biatlarına ya da hicret senesine denk gelmektedir.<sup>80</sup> el-Hâris b. Ebî Hâle'nin Hz. Peygamber'i korumaya çalışırken şehit edilmesinin ise aynı olayda yaşandığı söylenir.<sup>81</sup> İlgili rivâyette olayın nüzûl tertibine göre 54. sıradaki Hicr sûresi 94. âyetteki "فَصَدَّعَ بِمَا تَوَمَّرَ" / *Emrolunduğun şeyi, kafalarını çatlatırcasına açıkça tebliğ et* emri üzerine vuku bulduğuna dair ayrıntı bulunmaktadır.<sup>82</sup> Bu durum *resulleri korumaya canı pa-hasına gelen kişi* olgusuna bağlı olarak nüzûl açısından Yâsîn sûresinin, 54. sıralamanın hemen öncesi veya sonrasına denk gelmesi ihtimalini ortaya çıkarır.

Necm ve Hicr sûreleri arasındaki nüzûl sırasına dayanan ilişki üzerinden bir değerlendirme yapıldığında Hz. Ebû Bekir'le ilgili hem 2. Habeşistan hicreti sonrası hem de Ebû Tâlib'in vefatından 3 gün sonrasında yaşanan ayrı iki olayın olduğu söylenebilir. Garânik Hadîsesi,<sup>83</sup> nüzûl tertibine göre 23. sıradaki Necm sûresiyle eş zamanlı/ardıl olarak gerçekleşmiştir. İlgili rivâyetlere bakıldığında bu hadisenin Habeşistan'a yapılan birinci hicretten sonra vuku bulduğu<sup>84</sup> anlaşılmaktadır.<sup>85</sup> Dolayısıyla Necm sûresinin nüzûlü 1. Habeşistan hicretinden sonradır.<sup>86</sup> el-Hâris b. Ebî Hâle'nin Rûknü'l-Yemânî'nin önünde şehit edilmesi ise nüzûl tertibine göre 54. sıradaki Hicr sûresi eş zamanlı/ardıl olarak vuku bulmuştur. Mekke döneminin genel nüzûl yoğunluğu (11 sene 4 ayda 85 sûre) düşünüldüğünde Garânik Hadîsesi'nden başlayarak 2. Habeşistan hicretinden bir ay sonraya kadar geçen yaklaşık dört aylık sürede 23. sıradaki Necm sûresinden 54. sıradaki Hicr sûresine kadar 31 sûrenin inmesi imkânsız görünmektedir.

### 3. Muttasıl Nüzûl Bütünlüğü Açısından Yâsîn Sûresinden Önceki Sûreler

Araştırma sonucunda sûrenin iniş sebebiyle ilgili zaman aralığı bildiren kayda değer bir rivâyet bulunamadığı ve metinde anlatılan konuların belirli bir tarihi göstermediği ortaya çıkmıştır. Bu sebepler, yapılan sûre ve âyet tarihlendirmelerinde, görece olarak daha net tarihlendirilmesi yapılan sûreler dikkate alınarak Yâsîn sûresi için; bi'setin 5-6. yılı ve öncesi, 10. yılı ve sonrası şeklinde farklı iki tahminin yürütülmesi sonucunu doğurmuştur. Arada oluşan azımsanmayacak bu farklılık, nüzûl sıralamasında Yâsîn sûresinin öncesinde konumlandırılan Cin sûresinin ayrıca Yâsîn sûresinin sonrasında konumlandırılan Meryem ve Tâhâ sûrelerinin tarihlendirilmesine dair rivâyetlerden kaynaklanmaktadır. 615-616 yıllarında Habeşistan'a yapılan hicret<sup>87</sup> sonrası Meryem ve Tâhâ sûrelerinin Necâşî'nin huzurunda

<sup>78</sup> Apaydın, Ebû Tâlib'in vefatını diğer kaynaklardan farklı olarak 15 Şevvâl /27 Şubat 617 ile tarihlendirmektedir. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 385.

<sup>79</sup> Bu rivâyette "بعد وفاة أبي طالب بثلاث" şeklinde gün veya yıl belirtmeksizin sadece üç kaydı bulunmaktadır. Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*, thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra (Beyrut: Dâru'l-cil, ts.), 3/10; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş (Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1383/1964), 15/308. Oysaki *'Umdetü'l-kârî*'de geçtiği üzere yıl yerine gün biriminin tercihi hem Habeşistan hicreti sonrası sayı azalışını değerlendiren müşriklerin birkaç yıl sonra aynı şekilde Ebû Tâlib'in yokluğunu fırsat bilmeleri hem de Sâd, Yâsîn ve Mü'min sûrelerinin kronolojisi açısından daha yerindedir. Bedruddîn el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ts.), 1/63.

<sup>80</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 365.

<sup>81</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 366.

<sup>82</sup> "لما أمر أن يصدع بما يؤمر قام في المسجد الحرام فقال: قولوا لا اله الا الله تفلحوا، فوثبت عليه قريش" (Ebû Hilâl el-Askerî, *Evâil* (Tantâ: Dâru'l-beşîr, 1408/1987), 214.

<sup>83</sup> Ramazan 5 Şubat-6 Mart 615. bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 359.

<sup>84</sup> İlgili rivâyetler Hadis usûlü açısından problemler taşısa da aktarılan tutarlı olay örgüsü ve akışı, kronolojik veri sağlamaktadır. bk. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 355.

<sup>85</sup> İki kişi haricinde Mekke müşriklerin hepsinin iman ettiklerini duyan muhacirler Mekke'ye geri dönmek üzere yola çıkmış fakat Kureys'in tekrar inkara saptığını duyunca Mekke yakınlarından geri dönmüşlerdir.

<sup>86</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâs, 1423/2003), 4/159.

<sup>87</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/321.

okunduğuna,<sup>88</sup> Hz. Ömer'in iman etme sürecindeki Tâhâ sûresinin etkisine<sup>89</sup> dair meşhur rivâyetlerin, Yâsîn sûresi gibi Cin sûresi de dahil olmak üzere nüzûl tertibinde Meryem ve Tâhâ sûresinin öncesinde yer alan tüm sûreleri etkilediği görülür. Oysaki sathî bir yaklaşımla Meryem ve Tâhâ sûreleri öncesinde yer alan sûrelerin hepsinin Habeşistan'a yapılan hicret öncesiyle tarihlendirilmesi yerine, önceki sûrelerin teker teker kendi nüzûl bağlamlarında incelenmesi daha doğru bir sonuca ulaşılmasını sağlayacaktır.

Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesinde rivâyet temelli *munfasıl nüzûl bütünlüğü* olarak tanımladığımız; *bir sûrenin (Yâsîn) kendisiyle arasına giren bir veya birden fazla sûrenin varlığına* rağmen kendisinden 3-4/4-5<sup>90</sup> sıra sonraki sûrelere (Meryem ve Tâhâ) göre tarihlendirilmesi bazı zorluklar ve problemler taşımaktadır. Oysaki *muttasıl nüzûl bütünlüğü* şeklinde adlandırılabilir; *bütün sûre tertiplerinde iki sûrenin peş peşe gelmesinin* öncelenmesi ve bu bağlamda tüm tertiplerde Yâsîn sûresinin bir öncesinde yer alan Cin sûresinin diğer sûrelere göre daha etkin kılınması gerekmektedir.<sup>91</sup> Açıkça dillendirilmese de aynı yaklaşımı paylaştıklarından olsa gerek süre sıralamasına yer veren hemen tüm tefsir kaynakları, Yâsîn sûresi için "Cin sûresinden sonra nâzil oldu" kaydını düşmektedirler.<sup>92</sup> *Muttasıl nüzûl bütünlüğü* yaklaşımını paylaşmayıp Yâsîn sûresi için Cin sûresine bağlı bir tarihlendirme ve açıklama yapmasalar da nüzûl sırasına göre yaptıkları tefsirlerinde bu iki süreyi art arda işleyen Derveze ve Câbirî de zîmnî olarak mezkûr yaklaşımı, eserlerinde pratize etmektedirler.<sup>93</sup>

Yâsîn sûresinin tarihlendirmesini Mekke döneminin ortaları olarak belirleyen araştırmacıların, çeşitli yollar ve gerekçelendirmelerle nüzûl tertibini aktaran rivâyetleri göz ardı ettikleri görülür. Örneğin; Bâzergan, rivâyet unsuru dışında âyet uzunluğu ve kısalığı gibi bir veriyi temel almakta<sup>94</sup> Meydânî de Cin sûresi ile olan *muttasıl bütünlüğü* mevzu bahis etmesizin süre tarihlendirmesine dair bilgi vermektedir.<sup>95</sup> Derveze ise tarihlendirmeye ilgili herhangi bir bilgi paylaşmamaktadır.<sup>96</sup> Tertibe dair rivâyet verilerini göz ardı etmeyip Yâsîn sûresini 5-6. yıllarla tarihlendiren Câbirî, Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesi hakkında kayda değer bir rivâyetin var olmadığını belirtmiştir.<sup>97</sup> İslamoğlu ise Yâsîn sûresinin Cin sûresiyle

<sup>88</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/336; Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-Ârabiyye, 1407/1987), 1/669.

<sup>89</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/345.

<sup>90</sup> Zührî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 37-40.

<sup>91</sup> Muttasıl ve munfasıl bütünlük yaklaşımının Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri hakkında yapılan; muttasıl (siyak-sibak), munfasıl (münâsebet ilmi) ve nazarî (semantik, kavram ve konulu tefsir) bütünlük tasnifinden müphem olduğu belirtilmelidir. Muttasıl ve munfasıl bütünlük yaklaşımında, nesnel temelleri olan nüzûl tertibi esas alınırken öznelliğin yoğun olduğu nazarî bütünlüğe dair örnekleri nüzûl kronolojisine ait Batılı yaklaşımlarda görmek mümkündür. Muttasıl, munfasıl ve nazarî bütünlük tasnifi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alparslan Açıkgenç, "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)", *İslami Araştırmalar* 3/3 (1989), 95-101; Sıcak, *Kur'an Tefsirinde Öznellik* (Ankara: Ankara Okulu, 2017), 253-279.

<sup>92</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/3; İbn Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâldî (Beyrut: Şirketü dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416/1996), 2/179; Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-hadis, ts.), 578; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 22/342; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, 1/248; Müsâid b. Süleyman, *el-Muharrer fi 'ulûmi'l-Kur'an* (b.y.: Merkezü'd-dirâsâti ve'l-ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye bi ma hed İmâm eş-Şâtübî, 1429/2008), 287; İbrâhim Ebyârî, *el-Mevsu'atü'l-Kur'âniyye* (Mısır: Müessesetu sicili'l-Arab, 1405/1985), 1/330; Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-bâbî'l-Halebî, 1365/1946), 22/144; Molla Huveys, *Beyânü'l-me'âni*, 2/21; Muhammed Seyyid Tantâvî, *et-Tefsîru'l-vasîl li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru nahdati Mısır, 1418/1997), 12/7; Saîdî, *en-Nazmü'l-fenni fi'l-Kur'an*, 256; Mustafa İslamoğlu, *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*, (İstanbul: Akabe Vakfı, 2011), 290; Süleyman Pak, "Müslüman Kimliğini Geliştirme ve Kurtuluş Öğretileri", *Tefsir (Sûrelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)* (İstanbul: Lisans Yayınları, 2019), 122.

<sup>93</sup> Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, 1/248; Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 3/5, 20.

<sup>94</sup> Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, çev. Yâsîn Demirkıran & Muhammed Feyzullah (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 131, 154.

<sup>95</sup> Meydânî, *Me'âricü't-tefekür*, 6/26-27.

<sup>96</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 3/5, 20.

<sup>97</sup> Câbirî, *Fehmü'l-Kur'an*, 1/248.

## 1298 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin...

art arda oluşuna çeşitli açılardan itirazda bulunmuştur.<sup>98</sup> Böylece her iki müellif *muttasıl nüzûl bütünlüğünü* aşmaya çalışırlar.

Cin sûresinin tarihlendirilmesinin netleştirilmesine imkân tanıyan; *cinlerin gizlice Kur'ân dinleme olayının* nerede ve ne zaman meydana geldiği, tekerrür edip etmediği konusunda farklı nakiller ve görüşler söz konusudur.<sup>99</sup> Bu hadise, bazı rivâyetlere göre Hz. Peygamber'in ne zaman gittiğine dair kesin bir tarihi kayıt bulunmayan<sup>100</sup> Mekke'den Ukâz panayırına gidişi sırasında vuku bulmuştur. Bazılarına göre ise bi'setin 7.<sup>101</sup> veya 10. yılında Hz. Peygamber'in Tâif dönüşü<sup>102</sup> veya Hz. Peygamber Tâif'ten döndükten birkaç ay sonra yaşanmıştır.<sup>103</sup>

Meryem ve Tâhâ sûrelerinin tarihlendirilmesine imkân tanıyan meşhur rivâyetlerin etkisinde kalınması ayrıca Hz. Peygamber'in Ebû Tâlib mahallesinde muhasara altına alınmasında ve Tâif yolculuğundan çok önce indirilmiş olduğu rivâyet edilen 66. sıradaki Ahkâf sûresinde Cin sûresine açık bir işaret bulunması<sup>104</sup> sebebiyle, Cin sûresinin nübüvvetin 5. veya 6. yılında nâzil olduğu şeklinde yorumlar yapılmıştır.<sup>105</sup> Ancak birçok tarih ve siyer müellifi cinlerin Tâif seferinden sonra Kur'ân dinleyip iman ettiklerini kaydederler.<sup>106</sup> Günümüzde tefsir alanında Mekkî-Medenî ilmi ve nüzûl tarihlendirmesi üzerine açıklamalarda bulunan pek çok eser de aynı şekilde Cin sûresinin ilk tertiplerdeki yerinin tarihi verilerle uyumadığına dikkat çekerek bu sûrenin iniş zamanını; boykot sonrasına, peygamberliğin 10. yılındaki Tâif yolculuğuyla ya da Tâif dönüşüyle tarihlendirmektedirler.<sup>107</sup> Bu yaklaşıma göre

<sup>98</sup> İslamoğlu, *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği*, 290.

<sup>99</sup> Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi*, 229-231.

<sup>100</sup> Ebu'l Alâ Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 6/479-480. Kimi hadisçilere göre bu olay, Hz. Peygamber Tâife gitmeden iki sene önce vuku bulmuştur. Kasım Şulul, *Hz. Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 349.

<sup>101</sup> Apaydın, Tâif dönüşünü diğer kaynaklardan farklı olarak 23 Zül-Kade/5 Nisan 617 ile tarihlendirmektedir. Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 389.

<sup>102</sup> Bazı kayıtlarda ise Nahle-i Yemeniye'de Tâif dönüşünde değil de oraya giderken gerçekleşmiştir. Muhammed el-Fâkihî el-Mekkî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsihi*, thk. Abdullah Düheş (Beyrut: Dâru hadar, 1413/1993), 5/62.

<sup>103</sup> Bedreddin eş-Şibli, *Âkâmü'l-mercân fi ahkâmi'l-cân*, thk. İbrâhim Muhammed (Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.), 70; Takıyyüddin el-Makrîzî, *İmtâ u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebiyyi mine'l-ahvâli ve'l-emvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*, thk. Abdulhamîd en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye 1420/1999), 1/46; Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 341-349; Said Havva, *el-Esâs fi's-Sünne* (b.y.: Dâru's-selâm, 1416/1995), 1/283.

<sup>104</sup> el-Ahkâf 46/29-31.

<sup>105</sup> Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, 131, 156; Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, 6/479-480; Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, 1/291; Zbinden, *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*, 102; Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi*, 231.

<sup>106</sup> Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1410/1990), 1/165; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/269; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 2/346; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Bûr Saîd: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 4/156; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 16/211; Ebü'l-Ferec el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye insânü'l-uyûn fi sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1427/2006), 1/505; Havva, *el-Esâs fi's-Sünne*, 1/281; Şulul, *Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*, 348; Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi*, 231.

<sup>107</sup> Saîdî, *en-Nazmü'l-fennî fi'l-Kur'ân*, 256, 329; Mustafa Ünver, *Tefsir Usûlünde Mekki-Medenî İlmi* (Samsun: Sidre Yayınları, 2001), 79; İslamoğlu, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2009), 348; a.mlf., *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*, 434. Ayrıca bk. Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi* (İstanbul: Kuba Yayınları, 1997), 4/442.

Ahkâf sûresi de<sup>108</sup> Cin sûresi ile hemen hemen aynı dönemde nâzil olmuştur. Bu da Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden yaklaşık iki yıl öncesine tekabül eder.<sup>109</sup>

Meryem ve Tâhâ sûrelerinden önce olup da âyetlerinin nüzûl kayıtlarına bağlı olarak bi'setin 9. ve 10. yılıyla tarihlendirilme imkânı bulunan bir diğer sûre de Sâd sûresidir. Kaynaklarda aktarıldığına göre Ebu Cehil başkanlığındaki Mekke müşriklerinin ileri gelenleri<sup>110</sup> Ebû Tâlib'e müracaat etmiş ve yeğenini putlarının aleyhine konuşmaktan vazgeçirmesini istemişlerdir. Hz. Peygamber ise "Allah'tan başka ilah yoktur" demelerinin haricinde onlardan bir şey istemediği cevabını onlara göndermiştir. Bunun üzerine müşriklerin "Bin kadar tanrıyı bir ilaha mı indirmiş? Ne tuhaf!"<sup>111</sup> demeleri üzerine Sâd sûresinin baş kısmı nâzil olmuştur.<sup>112</sup> Kaynakların geneli bu olayın, Ebu Talib'in ölmeden önceki hastalığı sırasında yaşandığını kaydetmiştir. Bu durumda sûrenin iniş zamanı risâletin 10. yılıdır.<sup>113</sup> Bazı kaynaklarda ise aynı olay Ömer b. Hattâb'ın Müslüman oluşuyla ilişkilendirilerek anlatılmıştır. Bu durumda sûre, risâletin altıncı yılında inmiştir.<sup>114</sup> İbn Âşur, sûrenin Kamer sûresinden sonra, A'râf sûresinden önce inmiş olmasının<sup>115</sup> son görüşü desteklediğini belirtse de<sup>116</sup> Kamer sûresiyle ilgili ilerde yapılacak açıklamalar yine 9 ve 10. yıllara işaret etmektedir. Birinci görüş temel alındığında ise Kamer sûresinden sonra, A'râf sûresinden önce nâzil olan, verilen nüzûl sıralandırmalarının hemen tamamında Yâsîn sûresinden iki önce 33, 36, 37, ve 38. sırada yer alan Sâd sûresinin nüzûlü, nübüvvetin 10. yılında (hicretten üç yıl önce)<sup>117</sup> Ebû Tâlib ile Hz. Hatice'nin üç gün arayla vefat etmesi (10 Ramazan/19 Nisan 620)<sup>118</sup> sebebiyle Rasûl-i Ekrem'in çok üzülmesi üzerine hüzünle adlandırılan (senetü'l-hüzün) yılın öncesine tekabül etmektedir.<sup>119</sup>

Verilen nüzûl tertiplerinin hemen tamamında Yâsîn sûresinden üç sıra önce 32, 35, 36, ve 37. sırada yer alan Kamer sûresinin nüzûlüne dair tarih aralığı hakkında İslamoğlu,<sup>120</sup> Hz. Âişe'nin "Bu sûre Hz. Muhammed'e indiği sırada ben oyun oynayan yeni yetme bir kız çocuğuydum"<sup>121</sup> sözünü ve sûrenin boykot döneminin açtığı yaraları saran bir üslûba sahip olmasını delil getirerek, sûrenin bu yaraların henüz taze olduğu 9. yılda inmiş olması gerekti-

<sup>108</sup> Ahkâf sûresinde zikredilen bu hadisenin risâletin onuncu senesinde Tâif'e giderken meydana geldiği hususunda bütün râviler ittifak etmektedir. Mevdûdî, *Tefhimu'l Kur'an*, 6/479-480. Bâzergan ise Ahkâf sûresinin ilgili âyetlerini hicretin 8. yılına, heyetlerin Medine'ye gelişinden öncesine tarihlendirmektedir. Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, 155; Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi*, 231.

<sup>109</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak & Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 1024; İslamoğlu, *Nüzûl Sırasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*, 635; Dindi, *Siyer-Kur'an İlişkisi*, 231.

<sup>110</sup> Sâd 38/6.

<sup>111</sup> "Tanrıları, bir tek tanrı mı yaptın? Bu, cidden tuhaf bir şeydir!" Sâd 38/5.

<sup>112</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998), 5: 3235; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/636; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şâkir. (b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 21/149; Tirmizî, "Tefsîr, Sâd", 1.

<sup>113</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 389.

<sup>114</sup> Alî b. Ahmed Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân* (Dammâm: Dâru'l-islâh, 1412/1992), 367. Bâzergan, sûreyi 4. (67-88.) ve 5. (1-24.) yılla tarihlendirse de 25-28. âyetleri 11. yılla tarihlendirmektedir. bk. Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, 130-133, krş. 154.

<sup>115</sup> Sûrenin Medine'de indiğini ifade eden bazı rivâyetler var ise de bu doğru bulunmamıştır. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1/49; Şihâbüddîn Mahmud el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Sab'î'l-Mesâni* (Beirut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994), 12/154.

<sup>116</sup> bk. İbn Âşur, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 23/201.

<sup>117</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/45-46; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 2/97-106.

<sup>118</sup> Mustafa Fayda, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/413.

<sup>119</sup> Ünver, *Tefsîr Usûlünde Mekki-Medenî İlmi*, 79-80.

<sup>120</sup> Mustafa İslamoğlu'nun yorumları hakkında yapılan "popülist tefsir" itirazı için bk. Öztürk & Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi-", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 116.

<sup>121</sup> Buhârî, "Tefsîr Kamer", 7.

## 1300 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin...

ğine dair tahminde bulunmaktadır. Ona göre ilk tertiplerde olduğu gibi sûreyi Târik-Sâd arasına koymak, dolayısıyla 5. yılda inen Târik sûresinin arkasına yerleştirmek isabetli değildir.<sup>122</sup>

Yâsîn, Cin, Sâd, ve Kamer sûrelerinden verilen örneklerde de görüldüğü üzere nüzûl tertiplerine dair rivâyetlerde tek bir sûre için değil bir sûre kümesini kapsayacak şekilde 5-6. yıllar ile 9-10. yıllar arasında bir geçişin gerekliliği ortadadır. Bunun indirgemeci bir yaklaşımla tek bir sebepten kaynaklandığı elbette söylenemez. Bununla birlikte mezkûr problemin temel sebebinin sûrelerin parça parça inmeleri olduğu görülmektedir. Kur'ân sûrelerinin bir kısmı Tevbe sûresinde olduğu gibi tek seferde,<sup>123</sup> bir kısmı ise peş peşe araya başka âyet ve sûreler girmeksizin aynı zaman diliminde veya 'Alak sûresinde olduğu gibi araya başka âyet ve sûreler girdikten sonra<sup>124</sup> farklı zaman dilimlerinde bölümler halinde nâzil olmuştur. Bu sebeple 'Alak sûresi'nin ilk 5 âyeti ilk inen vahiy pasajı iken bir bütün halinde tek seferde indiği belirtilen<sup>125</sup> Fâtiha sûresi ilk inen sûre olarak kaynaklarda yer almıştır.<sup>126</sup> Bunun yanında bazı sûreler birbiri ardınca tek seferde nâzil olmuştur. Yedi sûreyi teşkil eden *hâmîmler* "الحواميم", tek seferde art arda nâzil olan sûreler arasında kabul edilmektedir.<sup>127</sup> Sûrelerin art arda ve tek seferde inmeleri sûre tarihlendirmesi adına birbirlerini destekleyerek belirli bir zaman aralığının tespitini kolaylaştırırken; sûrelerin bölüm bölüm inmesi hatta bu bölümlerin arasına başka sûrelerin girmesi<sup>128</sup> durumunda araya giren sûrelerin kendilerine ait tarihlendirmeler karışıklıklara sebep olacaktır. Yâsîn sûresi hakkında âyetler arasındaki uyuma bağlı olarak;<sup>129</sup> *tek seferde veya araya başka bir sûre girmeksizin inmiştir*<sup>130</sup> şeklinde bir tahminde bulunulsa da bunun bir rivâyete dayanmaması ayrıca Yâsîn tek seferde inmiş olsa bile diğer sûrelerin parça parça inmeleri durumunda sıranın yine bozulacağı gerçeği, tarihlendirmeyi zorlaştıran sebeplerdendir.

Yâsîn sûresinin kesin hatlarla tarihlendirilmesini engelleyen sebepler, araştırmacıların Yâsîn sûresini, Habeşistan'a hicretle Mekke döneminin son yılında vuku bulmuş olan İsrâ mucizesi<sup>131</sup> arasında nâzil olan sûreler<sup>132</sup> içerisinde 5-6 senelik bir zaman aralığında<sup>133</sup> konumlandırmalarına yol açmıştır.<sup>134</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

#### Yâsîn Sûresinin Kronolojik Tertibine Dair Yeni Bir Teklif-

Yâsîn sûresinin tarihlendirilmesi adına "el-Fülkî'l-Meşhûn" ibâresinden hareketle sûrenin Habeşistan'a hicretten sonrasında tarihlendirilmesi gerektiği teklifi<sup>135</sup> Yâsîn sûresinin Meryem ve Tâhâ sûrelerinden sonra da nâzil olmuş olabileceğine dair kapı aralasa da net bir

<sup>122</sup> İslamoğlu, *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*, 368.

<sup>123</sup> Buhârî, "Megâzi", 68; Müslim, "Ferâiz", 11.

<sup>124</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1/93.

<sup>125</sup> İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1/135.

<sup>126</sup> 'Alak sûresinin bir bütün halinde indiği kanaati ve ilgili tartışmalar için bk. Öztürk & Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş", 102, 107.

<sup>127</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *en-Nâsîh ve'l-mensuh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülkebîr el-Alevî (Kâhire: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1412/1992), 2/351.

<sup>128</sup> Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/13.

<sup>129</sup> Sıcak, "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi", 152-153.

<sup>130</sup> Derzeze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 3/20.

<sup>131</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/321.

<sup>132</sup> 1. en-Necm, 2. Abese, 3. el-Kadr, 5. eş-Şems, 6. el-Bürûc, 7. et-Tîn, 8. el-Kâri'a, 10. el-Kiyâme, 11. el-Hümeze, 12. el-Mürselât, 13. Kâf, 14. el-Beled, 15. et-Târik, 16. el-Kamer, 17. Sâd, 18. el-A'râf, 19. el-Cin, 20. Yâsîn, 21. el-Furkân, 22. el-Fâtır, 23. el-Meryem, 24. Tâhâ, 25. el-Vâkıa, 26. eş-Şu'arâ, 27. en-Neml, 28. el-Kasas. bk. Ünver, *Tefsîr Usûlünde Mekki-Medeni İlmî*, 79-80.

<sup>133</sup> Sıcak, "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi", 170.

<sup>134</sup> Saîdî, *en-Nazmü'l-fenni fi'l-Kur'ân*, 256; Ünver, *Tefsîr Usûlünde Mekki-Medeni İlmî*, 79.

<sup>135</sup> Yâsîn Sûresinin Tarihlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sıcak, "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi", 170.

tarih ifade etmez. Nüzûl zamanı hakkında elde rivâyete dayalı bilgi yokken metin üzerinden yapılan okumalarla kesin bir tarihlendirme yapmak, akademik yaklaşımla bağdaşmayacak şekilde iddialıdır.<sup>136</sup> Hatta rivâyete dayalı bilgi mevcutken bile oldukça zordur.<sup>137</sup> Tam bir kronoloji oluşturmak ise “imkansız”dır.<sup>138</sup> Bununla birlikte tek seferde peş peşe nâzil olan sûreler arasında kabul edilen yedi sûreyi teşkil eden *hâmîmlerle* “*الحواميم*”<sup>139</sup> Kamer, Sâd, Cin ve Yâsîn sûreleri arasındaki tematik ilişkiden hareketle, mezkûr sûre kümesiyle ilgili metin üzerinden yaklaşık bir tarihlendirme yapma imkânı bulunmaktadır. *Hâmîmler* tek parça olarak ele alındığında mezkûr dörtlü sûre kümesi, bu tek parçanın ya öncesinde veya sonrasında olacaktır. Cin ve Ahkâf (*havâmîm*in yedinci sûresi) sûreleri arasındaki ilişki<sup>140</sup> sebebiyle Cin sûresi ve içinde bulunduğu sûre kümesi daha önce nâzil olmalıdır.<sup>141</sup> Ebu Talib’in vefatı öncesi hastalığı zamanıyla tarihlendirilen Sâd sûresinin nüzûlünden 3 gün sonra vuku bulan Hz. Ebu Bekir’in Hz. Peygamber’i canı pahasına koruma olayı<sup>142</sup> ise Yâsîn sûresi ile *havâmîm*in birinci sûresi olan Mü’min sûresini birbirine bağlamaktadır. Yâsîn sûresindeki 13-29.<sup>143</sup> âyetlerde rasûlleri korumak için canını feda eden meçhul insan, belki de Hz. Ebu Bekir’in/el-Hâris b. Ebî Hâle’nin canını ortaya koyarak gösterdiği fedakârlık öncesi onlara örnek olmuş ve onları motive etmiştir. Yâsîn sûresindeki kıssanın teselli ve motive boyutu göz önüne alındığında ise mezkûr iki örnek sahabînin canı pahasına Hz. Peygamber’i koruması sonrası Yâsîn sûresinin indiği düşünülebilir.<sup>144</sup> Yâsîn sûresindeki anlatımı takiben Mü’min sûresi’nde ilk olarak “Her ümmet kendi peygamberini yakalayıp cezalandırmaya (öldürmeye)<sup>145</sup> azmetmişti.”<sup>146</sup> âyetiyle Hz. Peygamber teskin edilmekte sonrasında ise Hz. Ebu Bekir’in/el-Hâris b. Ebî Hâle’nin yaşadığı olay Yâsîn sûresindeki anlatımdan daha net bilgilerle (Yâsîn, 20/Mü’min 28), (Yâsîn,

<sup>136</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 1/13.

<sup>137</sup> Watt, *Islamic Revelation in the Modern World* (Edinburgh: Edinburgh University, 1969), 71; Ünsal, “On the Revelation Circumstances and General Emphases of Sûrat al-Ahzâb: An Analysis within the Scope Textual and Non-Textual Context”, *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 7/1 (2016), 58.

<sup>138</sup> Gustav Weil, “An Introduction to Quran. III”, çev. Frank K. Sanders & Harry W. Dunning, *The Biblical World* 5/5 (1895), 352.

<sup>139</sup> İbnü’l-Arabî, *en-Nâsîh ve’l-mensuh*, 2/351.

<sup>140</sup> el-Ahkâf 46/29-31.

<sup>141</sup> Bu durumda nüzûl sıralamasında 60-67. sırada olan *havâmîm*in 50. nüzûl sırasındaki İsrâ sûresinin önüne alınması gerekmektedir.

<sup>142</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Nevâdiru’l-usûl*, 3/10; Kurtubî, *el-Câmî’ li-ahkâmî’l-Kur’ân*, 15/308.

<sup>143</sup> Mezkûr âyetlerde anlatılan Ashâbü’l-Karye kıssası ve Habîb en-Neccâr’la ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Necmettin Çalıışkan, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Ashâbü’l-Karye ve Habîb En-Neccâr”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 108-122; Sıcak, “Kur’ân Yorum Geleneğinde Habîb En-Neccâr: Bir Literatür İncelemesi”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 445-460.

<sup>144</sup> Hz. Ebu Bekir merkezli bu okumanın temelleri olarak: 1. Elmalılı’nın; Ashâbü’l-Karye kıssasını önemine binaen, Kur’ân’ın kalbi olarak vasıflandırılan (Tirmizî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 6, (2887); Darimî, “Fedâilu’l-Kur’ân”, 21; Beyhakî, *Şu’abü’l-îmân* (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1410/1990), 4/94) Yâsîn sûresinin kalbi olarak adlandırılmaya uygun olduğunu belirtmesi (Elmalılı Muhammed Hamdî Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1971), 6/4015). 2. Yâsîn sûresinin Habîb en-Neccâr sûresi şeklinde isimlendirilmesi (İbn Âşûr, *Tefsîru’l-tahrîr ve’t-tenvîr*, 22/341; Muhammed Ali Duran, *Sûre İsimleri Açısından Kur’ân’ın Anlaşılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 122, 297). 3. Yirminci âyette geçen meçhul insanın Hz. Peygamber tarafından sâhib-i Yâsîn şeklinde adlandırılması (Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*, 3/578) gösterilebilir. Mezkûr unsurlar, *gelen adamın* Yâsîn sûresinin anlatımının merkezinde olduğunu da ortaya koymaktadır.

<sup>145</sup> Her ne kadar âyette “لَيَأْخُذُوهُ”/onu yakalamaları” lafzı yer alsada da 25. âyette iman edenler, 26. âyette ise direkt Hz. Musa hakkında “قتل/öldürme” kökünün kullanımı 5. âyetteki yakalama ile öldürmenin kast edildiğini göstermektedir. Kur’ân’ın farklı bir fiil kullanımındaki bu üslûbu; Yusuf kıssasında Hz. Yakub’un düşmanlık besleyen kardeşlere çıkış yolu göstererek Hz. Yusuf’u savunmasız bırakan “hatıra getirme/akla düşürme” tehlikesine yol açan masum kelimelere (Yûsûf 12/13) dikkat edildiğini ortaya koyar.

<sup>146</sup> el-Mü’min 40/5.



### 1302 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin ...

23/Mü'min 29), (Yâsîn, 28-31/Mü'min 30-35), (Yâsîn, 20-27/Mü'min 38-44), âyetleri birbirine karşılık gelecek şekilde<sup>147</sup> aktarılmaktadır.<sup>148</sup>

Bu hususu metinsel açıdan *havâmîm*in ikinci sûresi olan ve Yâsîn'le benzeşik sûreler olarak adlandıracağımız Fussilet sûresi de desteklemektedir. İki sûrede yer alan; *insanların çoğunun inanmaması/yüz çevirmesi* (Yâsîn, 9/Fussilet 5), *aralarında set/perde olması* (Yâsîn, 7/Fussilet 4), *bizim gibi insansınız/melek indirirdi* (Yâsîn, 15/Fussilet 14), *inkarcıların helak olması* (Yâsîn, 28-31/Fussilet 13-17), *bedenin şahitlik etmesi* (Yâsîn, 65/Fussilet 18-25) *Allah'a düşmanlık/düşman olan şeytana kulluk ve sonuçları* (Yâsîn, 59-67/Fussilet 27-29), *cennetliklerin durumu* (Yâsîn, 55-58/Fussilet 30-32), *güneş ve ay* “*وَمِنْ آيَاتِهِ*” / “*وَآيَةٌ لَهُمْ*” (Yâsîn, 37-40/Fussilet 37-38) ayrıca *ölü yeryüzü* “*وَآيَةٌ لَهُمْ*” / *kupkuru yeryüzü* “*وَمِنْ آيَاتِهِ*” (Yâsîn, 33-36/Fussilet 39) gibi ibâre ve pasajlar birbirini açıklayan ve birbiriyle benzeşen unsurların öne çıkanlarıdır.

*Havâmîm*in üçüncü sûresi olan Şûrâ sûresindeki “*İşte böylece biz sana Arapça Kur’ân indirdik ki, Ümmü’l-Kur’âyı (Mekke halkını) ve çevresindekileri uyarasın*” hitabı da Hz. Peygamber’in Tâîf’e gidişini açıklayıcı ve onaylayıcı mahiyettedir. Yâsîn sûresinin *havâmîm*in öncesinde konumlandırılması Yâsîn sûresinde belirtildiği üzere artık uyarılıp uyarılmamaları kendileri için fark etmeyecek şekilde küfürde kemikleşen<sup>149</sup> Mekkeliler ve dolayısıyla çevredekilerin uyarılma safhasına işaret eden Şu’arâ sûresindeki tebliğde yeni safhaya geçişin belirtildiği 214. âyetin anlamlandırılması açısından da önemlidir. Derveze ve Câbirî, Şu’arâ sûresindeki “yakın akrabanı uyar” âyetinin bağlamından koparılmak sûretiyle yanlış olarak değerlendirildiğini söylerler.<sup>150</sup> Câbirî, Şu’arâ sûresindeki “yakın akrabanı uyar”<sup>151</sup> âyetinin kastının aleni davet olmadığını; zaten âyetin indiği dönemde aleni davetin fiili olarak çoktan başladığını belirtir.<sup>152</sup> Ona göre “yakın akrabanı uyar”<sup>153</sup> âyetinin kastı, Hz. Peygamber’in davet yöntemini ferdi aşamadan çıkararak kabile ve heyetler aşamasına geçmesi şeklindeki bir değişikliğe işaret etmektedir. Çünkü bu âyetler nâzil olmadan önce davet ister gizli isterse açık olsun çoğunlukla ferdî olarak yapılmaktaydı. Bu âyetlerde Hz. Peygamber’in İslam’ı hem çevre Arap kabilelerine hem de daha sonra gerçekleştiği gibi Yesrib’den gelen heyetlere anlatması istenmektedir. Çünkü Mekke ahali artık bu işe destek olmayacağını açıkça izhar etmiştir.<sup>154</sup> Hz. Peygamber’in hem Tâîf’te hem de Medine’de akrabalarının varlığı da “yakın akrabanı uyar” âyetinin bu şekilde anlaşılmasıyla örtüşmektedir.<sup>155</sup> Apaydın’ın Ebû Tâlib’in vefatı dolayısıyla yaptığı çıkarıma göre Hz. Ebû Bekir’in ikinci dövülme hadisesiyle Tâîf gidiş-dönüşünü diğer kaynaklardan farklı olarak 23 Zü’l-Kade/5 Nisan 617 ile tarihlendirmesi<sup>156</sup> de Kamer, Sâd, Cîn ve Yâsîn sûreleriyle *havâmîm*in nüzûl sıralamasında beraber olması gerektiğine dair yapılan tespitle uyusmaktadır. Böylelikle Yâsîn sûresinin 4-5 yıllık bir farkın oluşmasına sebep olan 620 yılıyla değil de 2-3 senelik bir fark oluşturan 617 yılıyla tarihlen-dirilme imkânı ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın hedefi süre ve âyetleri kesin

<sup>147</sup> Nüzûl sırasına göre art arda gelen iki sûrede anlatılan kıssaların birbirini tamamlaması ve ikincinin birinciye nispeten daha ayrıntılı bilgi vermesi Kur’ân kıssaları için âdâtü’l-Kur’ân kapsamında değerlendirilebilir. Hz. Adem kıssası örneği için bk. (Sâd 72-85/el-A’râf 11-27) Benî İsrâîl kıssası için bk. (en-Neml 76/el-Kasas 3-46).

<sup>148</sup> Bu durumun mükerrer nüzûl ihtimalini ortadan kaldırdığı da söylenebilir. Bu yaklaşımla birinci olayda Yâsîn ikinci olayda ise Mü’mîn sûresi inmiş olmalıdır.

<sup>149</sup> Yâsîn 36/10.

<sup>150</sup> Derveze, *et-Tefsîru’l-hadis*, 1/497; Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’ân: el-Cüzü’l-evvel fi’t-tâ rifî bi’l-Kur’ân* (Beyrut: Merkezi dirâsâti’l-vahdeti’l-‘Arabiyye, 2006), 249.

<sup>151</sup> eş-Şu’arâ 26/214.

<sup>152</sup> Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’ân*, 249; a.mlf., *Fehmü’l-Kur’ân*, 1/26.

<sup>153</sup> eş-Şu’arâ 26/214.

<sup>154</sup> Câbirî, *Medhal ile’l-Kur’ân*, 249; a.mlf., *Fehmü’l-Kur’ân*, 1/32.

<sup>155</sup> Bayram Ayhan, “Tebbet Sûresinin Kronolojik Tertipteki Yerine Dair Farklı Bir Görüşün Tahli” *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 106.

<sup>156</sup> Apaydın, *Siyer Kronolojisi*, 389.

**Ahmet Sait Sıcak. *The Dating of Sûrat Yâsîn with Respect to the Order of Revelation...* | 1303**

olmayan tarihlerle bağdaştırmak değil onların nüzûl ortamı ile irtibatını kurmaktır. Bu sebeple tarihler değişse bile kurulan sîret-nüzûl ilişkisi daha sağlam bir temele dayanmaktadır.

Sonuç olarak bazı verilerle desteklenmiş bir tahminden öte gitmeyen ve gidemeyecek bu yerleştirme Kur'ân'ın inceliklerini anlama açısından daha farklı bir tarihte belirlenen nüzûl ortamına bağlı olarak keşfedilecek anlam zenginliklerine kapı aralamaktadır. Bununla birlikte yapılan tahmin, Yâsîn sûresinin nüzûl zamanı adına bi'setin yaklaşık 5. yılı gibi 7. yılının da makul bir tarihlendirme olduğundan öte bir iddia taşımamaktadır. Vallâhu a'lem.

**Kaynakça**

- Açıkgenç, Alparslan. "Tefsir Usulünde Bütünlük Sorunu (Uygulamalı Bir Çalışma Denemesi)". *İslami Araştırmalar* 3/3 (1989), 95-101.
- Albayrak, Halis. "Kur'an'da Gayb Kelimesi Üzerine Kronolojik Bir Okuma". *Din Dilinde Gayb*. 119-156. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri's-Seb'î'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1994.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Evâil*. Tantâ: Dâru'l-beşîr, 1408/1987.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an Ansiklopedisi*. İstanbul: Kuba Yayınları, 1997.
- Ayhan, Bayram. "Tebbet Sûresinin Kronolojik Tertipteki Yerine Dair Farklı Bir Görüşün Tahlihi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2016), 99-125.
- Aynî, Bedruddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*. çev. Yâsîn Demirkıran & Muhammed Feyzullah. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Bell, Richard. *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1953.
- Bell, Richard. *The Qur'an: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh: Thomas Clark, 1937-1939.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli Sâhibi's-Serf'a*. thk. Abdülmutî Kal'acî. Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1988.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abü'l-îmân*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.
- Blachère, Régis. *Le Coran (al-Qor'ân)*. Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1966.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Zühêyr b. Nasr. b.y.: Dâru tavkî'n- necâd, 2. Basım, 1422/2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ânî'l-hakîm (et-Tefsîru'l-vâdih hasebe tertîbi'n-nüzûl)*. Beyrut: Dâru'n-neşri'l-Mağribîyye, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ile'l-Kur'ân: el-Cüzü'l-evvel fî't-târîfi bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezi dirâsâti'l-vahteti'l-'Arabîyye, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Çalışkan, Necmettin. "Kur'an-ı Kerim'e Göre Ashâbü'l-Karye ve Habîb En-Neccâr". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/30 (2017), 108-122.
- Çetiner, Bedreddin. *Fâtiha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl -Kur'ân Ayetlerinin İniş Sebepleri-*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Dârimî, Abdurrahman b. Fazl. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Esed Dâranî. el-Memleketü'l-'Arabîyyeti's-Suûdiyye: Dâru'l-muğni li'n-neşr ve't-tevzi', 1412/2000.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadis: Tertîbü's-suver hasebe'n-nüzûl*. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, 1383/1963.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadis: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*. çev. Ahmet Çelen & Mehmet Çelen. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.
- Dindi, Korkut. *Siyer-Kur'an İlişkisi (Mekke Dönemi)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Duran, Muhammed Ali. *Sûre İsimleri Açısından Kur'an'ın Anlaşılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Ebyârî, İbrâhim. *el-Mevsu'atü'l-Kur'âniyye*. Mısır: Müessesetü sicili'l-Arab, 1405/1985.
- Ebyârî, İsmâil. *Târîhu'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısırî, 3. Basım, 1411/1991.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koçak & Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh el-Mekki. *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsihi*. thk. Abdullah Düheys. Beyrut: Dâru hadar, 1413/1993.
- Fâris, Tâhâ Muhammed. *Tefâsîru'l-Kur'ânî'l-Kerîm hasebe tertîbi'n-nüzûl dirâse ve takvim*. Amman: Dâru'l-feth, 1432/2011.
- Fayda, Mustafa. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/408-423. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Ali en-Neccâr. Kahire: el-Meclisü'l-'alâ li's-suûni'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Grimme, Hubert. *Mohammed, Zweiter Teil: Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie*. Münster: Aschendorff, 1895.
- Halebî, Ebû'l-Ferec. *es-Sîretü'l-Halebiyye insânü'l-'uyûn fî sîreti'l-Emîni'l-Me'mûn*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1427/2006.
- Hamidullah, Muhammed. *Aziz Kur'an*. çev. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Beyan Yayınları, 2008.
- Havva, Said. *el-Esâs fî's-Sünne* b.y.: Dâru's-selâm, 1416/1995.

**Ahmet Sait Sıcak. *The Dating of Sûrat Yâsîn with Respect to the Order of Revelation...* | 1305**

- Hâzin, el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. thk. Ali Şahin. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995.
- Hirschfeld, Hartwig. *New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran*. London: Royal Asiatic Society, 1902.
- Ibn Nadim. *Kitâb al-Fihrist*. thk. Gustav Flügel. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1872.
- İbn Âşûr, Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1404/1984.
- İbn Atıyye, el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1422/2001.
- İbn Cüzey, el-Kelbî. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâldî. Beyrut: Şirketü dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1416/1996.
- İbn Hişâm, el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Kahire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1374/1955.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1410/1990.
- İbnü'd-Durays, Muhammed b. Eyyûb. *Fedâilu'l-Kur'ân vemâ ünzile mine'l-Kur'ân bi Mekke vemâ ünzile bi'l-Medîne*. thk. Urve Bedîr. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1408/1987.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *en-Nâsîh ve'l-mensuh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülkebîr el-Alevî. Kâhire: Mek-tebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 1412/1992.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec. *Kitâbü'l-fihrist li'n-Nedîm*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1971.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: Akabe Vakfı, 2011.
- İslamoğlu, Mustafa. *Nüzûl Sirasına Göre Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2009.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî & İbrâhîm Atfîş. Kâhire: Dâru'l-kütübî'l-Mısıryye, 2. Basım, 1383/1964.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. Bûr (Port) Saîd: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- Makrîzî, Takiyyüddîn. *İmtâ' u'l-esmâ' bimâ li'n-Nebîyyi mine'l-ahvâli ve'l-emvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*. thk. Abdulhamîd en-Nümeysî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *Tefsîru'l-Mâverdî en-nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid İbn Abdülmaksûd. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Merâgî, Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. Kahire: Mustafa el-bâbî'l-Halebî, 1365/1946.
- Mevdûdî, Ebû'l-Alâ. *Tefhimu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Meydânî, Habenneke. *Kavâ'idü't-tedebbürü'l-emseli li Kitâbillâhi 'Azze ve Celle*. Şam: Dâru'l-kalem, 2009.
- Meydânî, Habenneke. *Me'âricü't-tefekür ve dekâiki't-tedebbür, Tefsîrun tedebbürüyyun li'l-Kur'âni'l-Kerîm bi hasebi tertîbi'n-nüzûl*. Dimeşk: Dâru'l-kalem, 1420/2000.
- Molla Huveys, Âl-i Gâzî. *Beyânü'l-me'âni*. Dimeşk: Matba'atü't-terakkî, 1382/1965.
- Muhammed Ali, Maulana. *Introduction to the Study of The Holy Qur'an*. Lahor: Ahmediyya Anjuman Is-haat Islam, 1936.
- Muhammad Ali, Maulana. *The Holy Qur'an with English Translation and Commentary*. Lahor: Ahmediyya, 1973.
- Muir, Sir William. *The Corân, Its Composition and Teaching and the Testimony it Bears to the Holy Scrip-tures*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1896.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmud. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâs, 1423/2003.
- Müsâid b. Süleyman. *el-Muharrer fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y: Merkezü'd-dirâsati ve'l-ma'lûmâtî'l-Kur'âniyye bi ma hed İmâm eş-Şâtîbî, 1429/2008.
- Müslim, b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1375/1956.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorans*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1909.
- Öztürk, Mustafa & Ünsal, Hadiye. "Kur'an Tarihine Giriş -Evvêlü ma Nezel İlk Nazil Olan Kur'an Vahiy) Meselesi-". *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (2013), 65-119.
- Öztürk, Mustafa & Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Pak, Süleyman. "Müslüman Kimliğini Geliştirme ve Kurtuluş Öğretileri" *Tefsîr (Surelerin Nüzul Sirasına Göre Analizi)*. 121-165. İstanbul: Lisans Yayınları, 2019.
- Rodwell, John Meadows. *The Koran*. Londra: J. M. Dent & Sons Ltd, Everyman's Library, 1963.
- Saîdî, Abdülmüteâl. *en-Nazmü'l-fennî fi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, ts.
- San'ânî, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdürrezzâk*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1419/1998.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân Yorum Geleneğinde Habîb En-Neccâr: Bir Literatür İncelemesi". *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14/40 (2017), 445-460.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Nüzûl Dönemini Bilmenin Anlama Etkisi: "Fülki'l-Meşhûn" Olgusu Üzerine Bir İnceleme". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 147-176.
- Sıcak, Ahmet Sait. *Kur'an Tefsirinde Öznellik*. Ankara: Ankara Okulu, 2017.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıryyetü'l-âmmetü li'l-kitâb, 1394/1974.
- Süyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.

### 1306 | Ahmet Sait Sıcak. Nüzûl Sıralaması ve Metinsel İçerik Açısından Yâsîn Sûresinin...

- Şâtıbî, Ebû İshak. *el-Muvâfakât fî usûli's-şerî'a*. b.y.: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Âzerşeb. Tahran: Merkezü'l-buhûs, 1429/2008.
- Şiblî, Bedreddîn. *Âkâmü'l-mercân fî ahkâmi'l-cân*. thk. İbrâhim Muhammed. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ts.
- Şulul, Kasım. *Hız Peygamber (a.s.) Devri Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Taberî, İbn Cerîr. *Târîhu't-Taberî târîhu'l-ümemi ve'l-mülûk*. Beyrut: Dâru't-türâs, 1387/1967.
- Tantâvî, Muhammed Seyyid. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru nahdati Mısır, 1418/1997.
- Tirmizî, Ebû İsa es-Sülemî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Şâkir. Kahire: Mustafa el-bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Tirmizî, Hakîm. *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. thk. 'Abdurrahmân 'Umeyra. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- Türcan, Selim. "Mekkî Ayet ve Surelerin Kronolojisini Tespit Problemi: Kur'an'da er-Rahmân İsmi'nin Kullanımına İlişkin Bir Değerlendirme". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/29 (2016), 65-84.
- Ünsal, Hadiye. "On the Revelation Circumstances and General Emphases of Sûrat al-Ahzâb: An Analysis within the Scope Textual and Non-Textual Context". *İlahiyat Studies: A Journal on Islamic and Religious Studies* 7/1 (2016), 53-85.
- Ünver, Mustafa. *Tefsir Usûlünde Mekki-Medeni İlmi*. Samsun: Sidre Yayınları, 2001.
- Vâhidî, Alf b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. Dammâm: Dâru'l-islâh, 1412/1992.
- Watt, W. Montgomery. *Companion to the Qur'an*. London: George Allan and Unwin Ltd., 1967.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Revelation in the Modern World*. Edinburgh: Edinburgh University, 1969.
- Watt, W. Montgomery. *Kur'an'a Giriş*. çev. Süleyman Kalkan. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Weil, Gustav. "An Introduction to Quran. III". çev. Frank K. Sanders & Harry W. Dunning. *The Biblical World* 5/5 (1895), 343-359.
- Weil, Gustav. *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1844.
- Ya'kûbî, Cafer b. Vehb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Şeriketü'l-'alemî li'l-matbû'ât, 1431/2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1971.
- Zbinden, Ernst. *İslam'da ve Eski Ortadoğuda Cin ve Ruh İnançları*. çev. Ekrem Sarıkçıoğlu. b.y.: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, 1407/1987.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kâhire: Dâru ihyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Zührî, İbn Şihâb. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*. thk. Mahmud el-Ezherî. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1429/2008.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1307-1331

## Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı

*Writing the Text of the Qur'ân with Punctuation Marks in Modern Arabic  
Inscription*

**Hasan Yücel**

Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
*PhD. Research Assistant, Ankara University Faculty of Divinity  
Department of Tafsir.*  
Ankara, Turkey

[yucelh@ankara.edu.tr](mailto:yucelh@ankara.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-1503-2799](https://orcid.org/0000-0002-1503-2799)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 1 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1307-1331

**Cite as / Atıf:** Yücel, Hasan. "Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı [*Writing the Text of the Qur'ân with Punctuation Marks in Modern Arabic Inscription*]. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1307-1331

<https://doi.org/10.18505/cuid.762300>

**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:** Qur'an was revealed to the Prophet Muhammad (pbuh) not as a written document, but by word of mouth over a period of approximately 23 years. He dictated the verses to the scribes of revelation. After this, Abū Bakr compiled the written verses; i.e. gathered between two covers. Thus when the Qur'an was compiled as a text, a number of addresses lost their characteristics. This situation, which is a result of the shortcomings in inscription, suggested the necessity of separating the verses, preserving the recitation method (waqf places) learned from Prophet and transmitting the Qur'an towards new learners. As a result, the science of al-Waqf and al-Ibtidā' has emerged. The systematics of al-Sajāwandī was chosen among the people who systematized the waqfs marks and the mushafs that we have today are arranged according to the systematics of al-Sajāwandī. At this point, the issue of showing other addressing features of the Qur'an, such as the emphasis, in text appeared as an area that to be considered. The aim of this study is to analyze this issue and to focus on the possibility and method of realizing the subject. If punctuation marks are to be added to the Qur'anic text, this should be done by taking into account the characteristics of punctuation marks in Arabic. According to comparison between punctuation and wakf marks, it was seen that they have different characteristics. First difference is the systematic difference. Punctuation marks in modern Arabic script are divided into four groups: end marks, tone marks, quotation marks, and the signs used in mathematics. However, al-sajawānds consists of only end/stop marks. In this case, al-sajawānds do not function as punctuation marks indicating tone of voice/emphasis and quotations. The second difference is that punctuation marks are more about the meaning than waqf marks. Because waqf marks do not oblige reader to understand only one of the possible meanings. However, punctuation marks limit or even determine the meanings. In addition, waqf marks are also based on the recitation(s) of the Prophet/al-qirā'at al-manqulah. Correct comprehension depends on correct reading. For correct reading, addressable features must be able to be incorporated into the text as much as possible. Today's muṣḥaf, cannot show emotions, emphasis to the reader. Beside, each of the characteristics of waqf marks (al-waqf al-mu'ānaqah ext.) cannot meet the end marks found in today's punctuation marks. In this case, we can add emphasis marks to text in order to reflect the emphasis that are missing from them by keeping al-sajāwānds. Likewise, the question of to where/whom the word belongs to, which may cause confusion in text, can be resolved with quotation marks. Hereby, it has been concluded that a pseudonym system that can reflect the emphasis features of the Qur'an and show quotations, should be developed in addition to al-sajāwānds. So, our proposal includes the following steps: keeping al-sajāwānds existing in the muṣḥaf; placing the emphasis marks in today's punctuation marks, which will serve this function in places where the emphasis and tone of prayer's voice cannot be reflected in writing; putting quotation marks. Thus, it will be possible to develop a system that can show the linguistic, grammatical, semantic, phonetic, emotional and reciprocity dimensions of address in the writing/text. In this context, the punctuation marks that we find useful to be added to the muṣḥaf are emphasis marks (:!) and some quotation marks («»: -).

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى؟ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى. Tāhā 20/49-50

As an example, in this verse, there is a real question that is expected to be answered. Then a question mark can be put at the end of this sentence. In addition, a dot mark can be placed at the end of the answer sentence to indicate that the answer is concluded.

**Keywords:** Tafsīr, the Qur'an, al-Waqf and al-Ibtidā', Waqf Marks, al-Sajawāndī, Arabic, Punctuation Marks.

#### Kur'an Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri İle Yazımı

**Öz:** Kur'an Hz. Peygamber'e yazılı bir belge olarak değil, yaklaşık 23 yıl içerisinde söz olarak iletilmiştir. Hz. Peygamber hayattayken bunları vahiy katiplerine yazdırmış, hangi ayetin hangi ayetten sonra konulacağını belirtmiştir. Vefatından sonra ise Hz. Ebû Bekir bu yazılı ayetleri iki kapak arasında bir araya getirmiştir. Başlangıçta hitap olan Kur'an metne dönüşürülünce bazı hitap özelliklerini yitirmiştir. Yazıdaki eksikliklerin sonucu olan bu durum, ilk

etapta ayetleri birbirinden ayırma, Hz. Peygamber'den öğrenilen tilâvet usulünü (özellikle vakf ve ibtida yerlerini) koruma ve Kur'ân'ı yeni öğreneceklere doğru aktarma gerekliliği üzerine düşündürmüştür. Bu amaçla Kur'ân'daki vakf yerleri, çeşitleri ve işaretleri, doğru anlamı yakalayarak Kur'ân okumayı sağlamak için zaman içerisinde farklı alimlerce farklı biçimlerde üretilegelmiştir. Bunlar içerisinde Secâvendî'nin (öl. 560/1165) sistematığı zamanla tercih edilmiş ve elimizdeki mushaflar bunlara göre düzenlenmiştir. Gelinen noktada, özünde hitap olan Kur'ân'ın vurgu gibi diğer hitap özelliklerini de metinde gösterme hususu, tartışılmaya muhtaç ilmi bir olgu haline gelmiştir. Elinizdeki araştırmanın hedefi bu hususu analiz ederek gerçekleştirilebilme imkan ve yöntemini konu edinmektedir. Araştırma okuyucuya, Kur'an metninin hitâbî özelliklerini metinde görebilme imkanı sunması açısından önem taşımaktadır. Kur'ân Arapça olduğuna göre, mushafa noktalama işaretleri eklenecekse, Arapça'daki noktalama işaretlerinin özellikleri ve cümledeki görevleri dikkate alınarak bu işlem yapılmalıdır. Bu nedenle araştırmada öncelikle Arapçadaki noktalama işaretleri hakkında tarihi, çeşitleri, dildeki yeri ve önemi, metindeki işlevleri vb. bilgilere yer verilmiştir. Ardından mushaftaki vakf işaretlerine dair benzer bilgiler dile getirilmiştir. Böylece her iki işaret grubu arasında karşılaştırma yapma imkanı elde edilmiştir. Bu karşılaştırmaya göre vakf ve noktalama işaretlerinin farklı özellikler taşıdıkları, noktalama işaretlerinin daha geniş bir içeriğe sahip olduğu görülmüştür. Bu farklardan ilki sistemsel farklılıktır. Öyle ki, günümüz Arap yazısındaki noktalama işaretleri durak/vakf işaretleri, ses tonu/vurgu işaretleri, alıntı işaretleri ve bermece ve matematikte kullanılan işaretler olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır. Ancak secâvendler sadece vakf işaretleridir. Şu halde secâvendler ses tonu/vurgu ve alıntıları belirten noktalama işaretlerinin işlevini görmezler. İkinci fark ise noktalama işaretleri, vakf işaretlerinden daha çok anlamla ilgilidir. Zira vakf işaretleri, okuyucuyu muhtemel manalardan birini anlamaya mecbur bırakmaz. Ancak noktalama işaretleri ayette kastedilen anlamları daha çok sınırlar, hatta belirler. Çünkü anlamsal bütünlüğü esas alır. Vakf işaretleri ise bu amaca ilaveten Hz. Peygamber'den menkûl kıraat(ler)in tilâvetini de esas alır. Doğru anlama, doğru okumaya bağlıdır. Doğru okuma için, hitâbî özelliklerin de mümkün merteye metne işlenebilmesi gerekmektedir. Elimizdeki mushaf yani yazılı Kur'ân metni özellikle duyguları, ses tonu ve vurguları okuyucuya, bilhassa Arap olmayan okuyucuya gösterememektedir. Diğer taraftan vakf işaretlerinin özelliklerinin her birini de (örneğin vakf-ı mu'ânakayı) bugünkü noktalama işaretlerinde bulunan durak işaretleri karşılayamamaktadır. Şu halde biz secâvendleri koruyarak onlardan eksik kalan vurguları yazıya yansıtmak adına vurgu işaretlerini mushafa ekleyebiliriz. Ayrıca metin içerisinde karışıklık nedeni olabilen sözün kime ait olduğu meselesi de alıntı işaretleri ile çözülebilir. Neticede özünde bir hitap olan Kur'ân'ın vurgu özelliklerini de yansıtabilecek ve alıntıları/aktarımları diğerlerinden ayırdedebilmeyi sağlayacak bir rumuz sisteminin, secâvendlere ilaveten geliştirilmesi gerektiği kanıtına ulaşılmıştır. Bu noktada önerimiz şu üç adımı içermektedir: Kur'ân metninde mevcut secâvendlerin korunması; Secâvendlerin vurguyu ve ses tonunu yani duyguyu yazıya yansıtmadığı yerlerde bu işlevi görece günümüz noktalama işaretlerindeki vurgu işaretlerinin/alâmâtü'n-neberâti's-savtiyyenin koyulması; Alıntı/aktarımları belirli kılacak alıntı işaretlerinin/alâmâtü't-tensîsinin koyulması. Böylece hitabın dilsel, dilbilgisel, anlamsal, sessel, duygusal ve tilâvet boyutlarını yazıda gösterebilen bir sistemin geliştirilmesi mümkün olabilecektir. Bu çerçevede Kur'ân yazısına eklenmesinde fayda gördüğümüz noktalama işaretleri, vurgu işaretleri (: ! \*) ve bazı alıntı işaretleridir («» : -). Bu işaretlerin bir kısmının kullanımına dair örnek olarak aşağıdaki ayetlere bakılabilir.

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى؟ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى. Tâhâ 20/49-50

قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى؟ قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ... Tâhâ 20/51-52

Bu ayetlerde muhataptan cevabı beklenen gerçek birer soru cümlesi bulunmaktadır. O halde bu cümlelerin sonuna istifhâm işareti konulabilir. Ayrıca verilen cevap cümlelerinin sonuna da cevabın bittiğini gösteren nokta işareti konulabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Vakf ve İbtidâ, Vakf İşaretleri, Secâvend, Arapça, Noktalama İşaretleri.



### Giriş

Kur'ân, Allah'ın insanoğluna gönderdiği son mesajı olup evrensel bir niteliğe sahiptir. Hz. Peygamber'e vahyedilen ve iki kapak arasında toplanan vahye Kur'ân denildiği gibi, nüzül sürecinde indirilen her ayet ve ayet grubuna da Kur'ân denilmiştir. Vahiy sürecinde çeşitli sebeplere binaen indirilen Kur'ân, özünde Allah'ın insanlara bir kelamı yani hitabıdır. Bu hitap Hz. Peygamber'in kontrolünde yazıya aktarılmaya başlanmış ve Hz. Ebû Bekir ile mushaf adı verilen bir kitaba dönüştürülmüştür.

Hitap, yazıdan daha zengin özellikler taşımaktadır. Özellikle Arap yazısının o dönemdeki düzeyi bu hitabın birçok niteliğinin kaybedilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Kur'ân'a has edâ/okunuş özellikleri de yazının eksikliğinden ötürü metinde gösterilememiştir. Tilâvete dair bu nitelikler şifâhî olarak yeni nesle ve Arap olmayan yeni müslümanlara öğretiliyor olsa da çok erken dönemden itibaren Kur'ân metninin, hatalı okuyuşların önüne geçilmesini sağlayacak şekilde inşası gündeme gelmiştir. İleride detaylandırılacak olan bu inşa süreci temelde Kur'ân metninin sıradan okuyucular için kolay ve hatasız okunabilir hale getirilmesi ve aynı zamanda doğru anlam üzere okunabilmesi hedefini taşımaktadır. Bu gaye ile Kur'ân metni, esas şekli yani sahabenin üzerinde ittifak ettiği resm-i mushaf/imam mushaf/hatt-ı osmânîye dokunulmamak kaydıyla çeşitli düzenlemelere tabi tutulmuştur. Neticede harekenden harflerin noktalarına, fasl işaretlerinden vakf işaretlerine kadar birçok ilaveyi barındıran bir Kur'ân metni elimize ulaşmıştır.

Kur'ân yazısının özünde herhangi bir değişiklik oluşturmayan ve ihtiyaca binaen ortaya konulan bu çabalar, her türlü takdirin üzerindedir. Öyle ki Kur'ân okunurken nerede durulup başlanacağı, durakların dereceleri, nerede asla durulamayacağı, tilâvet kurallarının hakkıyla uygulanabilmesi gibi yönleriyle Kur'ân'a has bir sistem ortaya konulmuştur. Bununla beraber bazı eksiklikleri de yok değildir. Bu eksik yönler özellikle Kur'ân'ın hitabî niteliklerinin yazıya yansıtılmaması olarak ifade edilebilir. Örneğin vurgu, ses tonu, sevinç, hüzn, şaşkınlık vb. duyguların, artık bir 'yazılı metnin' muhatabı olan okuyucuya aktarılması gibi durumlardır. Böylece hitabı ilk söylendiği andaki hitabî özellikleriyle anlama imkanı sunan bir okunuş elde edilebilir.

Şu halde araştırmamızın tartışma konusu bugünün Arap yazısındaki noktalama işaretleri ile Kur'ân metninin yazılmasının/Kur'ân yazısının geliştirilmesinin ilmi açıdan analiz edilmesi şeklinde özetlenebilir.

Bu noktada akıllara öncelikle şu soru gelebilir: Kur'ân'ın elimizdeki hali üzerinde bir tasarruf bugünün araştırmacılarının imkanı dahilinde midir? Bilindiği gibi mushafta Ebû'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688) katkısına kadar herhangi bir harici unsur (hareke, nokta vs...) bulunmamaktaydı. Yani yazı sadece kelimeleri gösteren iskeleti barındırmaktaydı. Bugün mushaftaki çoğu sembol, şekil ve noktalar ise ed-Düelî'den bu yana ulemâ tarafından üretilerek mushafa dahil edilmiştir. Bu katkıların hepsinin hedefi Kur'ân metninin doğru anlamla okunmasını sağlamaktır. Dolayısıyla bu işaretlerin mushafa dahlinin ictihâdî bir durum olduğu gayet açıktır. Bu husus günümüz araştırmacıları tarafından da dillendirilmektedir. Örneğin konuya dair bir makale kaleme alan Müsâ'id b. Süleymân et-Tayyâr, bu alanın ictihâdî olduğunu ve geliştirilmesinde herhangi bir beis bulunmadığını açıkça dile getirmiştir.<sup>1</sup> Bu düşüncelerden hareketle mushafa yeni katkıların yapılmasını imkan dahilinde görmekteyiz.

İkinci muhtemel soru, Kur'ân metninin buna ihtiyacının olup olmadığı sorusudur. Kanaatimizce anadili Arapça olanlar dahil olmak üzere, vakf işaretleri ne kadar ezberlenmiş olsa da, zamanla bu işaretlerin detayları unutulabilmektedir. Bu durumda ise ayetlerin anlamları

<sup>1</sup> Müsâ'id b. Süleymân et-Tayyâr, *Maḳālât fî 'ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1435/2015), 95.

rında farklı kanaatlerin oluşmasına sebep olunabilmektedir. O halde mushaf günümüz noktalama işaretleri ile şekillendirilebilirse, anlam kaybı veya değişimi gibi durumlardan okuyucu ve Kur'ân metni korunabilir, okuyucunun işi kolaylaştırılabilir.

Araştırmada kullanılan günümüz noktalama işaretleri tabirinden kastımız Türkçe'deki veya diğer dillerdeki noktalama işaretleri değildir. Zira her dilin kendi noktalama işaretleri, şekil açısından aynı olsalar bile, metin içerisinde ifa ettiği görevler ve anlama etkileri farklılık arz etmektedir. Bu nedenle bu ifadeden kastımız günümüz Arapça'sında yer alan noktalama işaretleridir. O halde hedef bu işaretleri modern Arapça'da kullanıldıkları amaçlar esasında Kur'ân metnine dahil etmek olmalıdır.

Bu konuda Türkçe herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Vakf işaretleri hakkında pek çok çalışma yapılmasına rağmen bunların çoğu vakf işaretlerinin anlamlarını ve tarihsel sürecini işlemektedir. Yahut farklı alimler tarafından oluşturulan vakf sistemlerini çeşitli açılardan irdelemektedir. Yalnızca bir doktora tezinde günümüz noktalama işaretleri ile vakf işaretleri arasındaki ilişkiye değinilmiştir. Ancak bu çalışmada da vurgulanan husus, vakf işaretlerinin metne veya doğru anlama ulaşmadaki katkısının, Türkçe meallerde de Türk dili noktalama işaretleri ile yansıtılmasının önemidir.<sup>2</sup> Bu yönüyle kıymetli bir çalışma olduğunu düşünmekteyiz. Ancak burada da Kur'ân'ın Arapça metninin günümüz noktalama işaretleri ile dizaynı üzerinde durulmamıştır.

Arapça literatürde konuya dair bazı girişimler olmuştur. Özellikle tefsir tarihi içerisinde bunu net bir şekilde uygulamaya çalışan ilk isim Reşid Rıza'dır (1865-1935). O *el-Menâr* adlı tefsirinde ayet metinlerini yazarken kendi döneminin noktalama işaretlerini yer yer de olsa metin üzerine işlemiştir.<sup>3</sup> Onun bu tercihinde dergi yayıncılığı kimliğinin de etkili olduğu düşünülebilir.

Bu husus, modern dönemde de ulema arasında mevzu bahis olmuştur. Nâsir el-Mâcid (1974-2018), Tahir el-Kurdî (1903-1980), Yûsuf el-Karadâvî gibi bazı isimler Kur'ân metni üzerinde yapılacak bu uygulamayı uygun bulmuşken kimileri de metne müdahale olarak algılayıp uygun bulmamıştır.<sup>4</sup> Ahmed Zeki Paşa (1867-1934) gibi kimileri de ulemanın zaten daha güzelini yaptığını belirterek buna gerek olmadığını söylemişlerdir.<sup>5</sup>

Kanaatimizce bu husus, bilimsel açıdan tartışılmaya değer bir husustur. Hatta doğru anlamı günümüz okuyucusuna daha kolay sunabilme imkanını barındırma hedefi çerçevesinde olumlu ve olumsuz yönleri ile birlikte müzakere edilmesi 'gerekli' bir husus olarak da nitelenebilir. Biz de bu niyetle bu uygulamayı çeşitli örneklerle tartışmaya açmak istiyoruz.

İlaveten şu hususu da belirtmekliyiz ki, bu işaretler ahlında anlama şekil vereceği için tefsir (te'vil) ameliyesi olarak da değerlendirilebilir. O halde bunlar tefsir metinleri içinde yer alan Kur'ân metinlerine uygulansa daha mı doğru olur diye düşünülebilir. Esasen bu hususta kanaat belirtmek henüz erken sayılabilir. Zira konu daha fazla müzakereye ihtiyaç duymaktadır. Ancak Secâvendî ve diğerlerinin de yaptığı iş neticede te'vilde tercihtir. Çünkü aralarında durakları ve derecelerini belirlemede daimi bir birliktelik mevcut değildir. O halde tıpkı onların yaptığı gibi bu işaretleri direkt Kur'ân metnine koymamızda da bir beis olmayacağı düşünülebilir.

Bu mukaddimeden sonra tartışmaya açılan uygulamanın pratiğe dökülebilmesi için Arap yazısındaki noktalama işaretlerini, mushaftaki mevcut vakf işaretlerini benzer ve farklı

<sup>2</sup> Recep Koyuncu, *Kur'ân-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Vakf İbtidâ'nın Rolü (İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği)* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 163-169.

<sup>3</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîrü'l-Menâr* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1366/1947).

<sup>4</sup> Islamweb (IW), "İsti'mâlü 'Alâmâtî't-Terķîm fi'l-Muşhaf: Hâzar em İbâha" (Erişim 30 Nisan 2020).

<sup>5</sup> Ahmed Zeki, *et-Terķîm fi'l-lügati'l-'arabîyyeti* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2013), 12.

yönleri ile tanımak gerektiğini düşünmekteyiz. Ardından bu düşüncenin mushafta uygulanmasına dair hüküm belirten görüşleri değerlendirecek ve uygulamalı olarak ayetlerden örnekler vermeye çalışacağız.

## 1. Arapça'daki Noktalama İşaretleri

Bu başlık altında noktalama işaretlerinin tanımı, Arap dil tarihindeki yeri ve önemi üzerinde durulacaktır.

### 1.1. Tanımı

Arapça'da noktalama işaretleri terim olarak farklı şekillerde tanımlanmıştır. Bu tanımlardan bazıları şunlardır:

“Noktalama okurken bölüm/fasıl, vakf, ibtida, vurgular ve sözsöz amaçları belirleyebilmek için, yazıda özel sembollerin geliştirilmesidir.”<sup>6</sup>

“Noktalama işaretlerinin kullanımı ve kuralları dillere ve bu dillerin zaman içindeki evrimine göre farklılık gösterir. Noktalama, yazarın anlatım sürecini, okuyucunun da anlama sürecini kolaylaştırmaya yönelik amaçlara ulaşılması için cümle veya kelimeler arasında belirli deyimsem sembollerin geliştirilmesidir. Bu amaçlar arasında anlamın tamamının veya bir kısmının bittiği durak yerlerini belirleme, konuşmanın parçalarının ayrıldığı noktaları belirleme, yazarın tutkusuna, sevinç, depresyon, şaşkınlık veya benzeri durumlarına soru veya şaşkınlık bağlamında dikkat çekmek, yine yazarın genel bir meseleyi detaylandırma, belirsiz bir şeyi netleştirme veya mutlak bir hükmü tasvir etmede, yanı sıra cümleler arasındaki ilişki yönlerini açıklamada ne kullandığını açıklamak sayılabilir. Şu halde bu işaretler mananın anlaşılmasına ve düşüncelerin tasvir edilmesine katkı sağlamaktadır.”<sup>7</sup>

“Noktalama işaretleri, durak yerlerini, edâ usulünü ve okunuş yöntemini belirlemeye yarayan yazılı simgeler ve işaretlerdir. Bu işaretler cümlelerin sözdeki yerini ve bağını açıklamaya, ibarelerdeki kapalılığı gidermeye yardımcı olur.”<sup>8</sup>

“Noktalama sözlükte yazıyı düzenlemek için kullanılan hareketler ve işaretler sistemidir. Noktalama işaretleri müteakdim dâimlerin ortak görüşüne göre deyimsem sembollerdir. Modern dâimlere bu tanıma şunları da katmışlardır: Yazılı bir metne onu düzenlemek, okunuş ve anlaşılışını kolaylaştırmak, geçiş-duruş yerlerini, söz ve anlamın parçalarının ayrıldığı yerleri, alıntılarını bilmek ve şaşkınlık veya soruyu açığa çıkarmak, cümlelerin birbirleriyle ilişkisini belirlemek, metni açıktan okurken lehçenin vurgusunu belirlemek, sesin seviyesini çeşitlendirmek, imlâ açısından hemzenin konumlarını açıklamak için konan işaretlerdir. Şu halde anlamın netliğinin, konuşmanın kalitesinin, işaretlerin ve yazmanın güzelliğinin ve sunuş sanatının bu işaretlere bağlı olduğu ve bütün bunlarla birlikte bu işaretlerin birer harf olarak kabul edilmediği ve konuşmada seslendirilmediği bariz bir şekilde görülmektedir.”<sup>9</sup>

Görüldüğü üzere bu tanımlar bazı farklılıklar barındırır da genel olarak ortak bir anlamı ifade etmektedir. Sadece bazıları noktalama işaretlerinin önemi ve yazıya katkılarına dair bilgileri de içermektedir. Bunlardan hareketle biz noktalama işaretlerini şöyle tanımlıyoruz:

Noktalama işaretleri, yazıyı/yazıya dökülen sözü, yazarın/söyleyenin kastettiği anlamı jest ve mimikler de dahil olacak şekilde okuyucunun zihninde tam olarak canlandırabilmek için dizayn etmek üzere geliştirilen rumuzlardır.

<sup>6</sup> Zeki, *et-Terkîm*, 12.

<sup>7</sup> İbrâhîm ‘Abdül’alîm, *el-İmlâ’ ve’t-terkîm fi’l-kitâbeti’l-‘arabiyye* (Mısır: Mektebetü Ğarîb, 1975), 95.

<sup>8</sup> Muhammed Sâlih eş-Şintî, *Fennü’t-tahrîri’l-‘arabi : davâbtuhû ve enmâtuuhû* (Hâ’il: Dâru’l-Endelîs, 1422/2001), 138.

<sup>9</sup> Kerîm Mirza Esedî, “‘Alâmâtü’t-Terkîm: Ta’rîfuhâ, Tesmiyetuhâ, Târihuhâ, Ehemmiyyetuhâ...”, *Diwanalarab* (Erişim 5 Mayıs 2020).

## 1.2. Arap Dil Tarihindeki Yeri

Arap aleminde dinî olmayan Arapça metinlerin bölünmesi, metne noktalama işaretlerinin konulmaya başlanması 19. yüzyılda gündeme gelmiştir. Arapça'da günümüzde kullanılan noktalama işaretleri ilk olarak Ahmed Zeki Paşa tarafından 1912 yılında, yayımladığı *et-Terķim ve 'alâmâtuhu fi'l-luġati'l-'Arabiyye* adlı eseri ile Arap yazısına resmî olarak dahil edilmiştir.<sup>10</sup> Kendisi Paris'e yaptığı bir seyahat esnasında Fransızların kendi dillerindeki yazıları çok kolay okumalarından esinlenerek Arapça'da da böyle bir ihtiyacın olduğu düşüncesine varmıştır. Hatta *et-Terķim ve 'alâmâtuhu* adlı eserinden önce *ed-Dunyâ fi Bâris* adlı, Paris yolculuğuna dair notlarını anlattığı kitabının mukaddimesinde, noktalama işaretlerine dair bir tanıtım da kaleme alarak konuya ilk defa bu yazısında değinmiştir. Belki de bu yazısının ardından Mısır eğitim-öğretim bakanlığı resmî olarak Arapça'ya noktalama işaretlerini eklemesi ve bunlara dair kuralları belirlemesini kendisinden talep etmiştir. Dolayısıyla bu işaretlerin Arapça'ya dahil, Arapça'nın Fransızca ile karşılaştırılması neticesinde gerçekleşmiştir denebilir.

Ahmet Zeki'nin Arap yazısına noktalama işaretlerini ilk ekleyen kişi olarak anılması, onun çalışmasının resmî bir kimlik kazanmasından ötürü olmalıdır. Halbuki bu konunun, kendisinden önce yaklaşık 30 yıllık bir geçmişi bulunmaktadır. Arapça'nın batı dilleriyle mukayesesi, tıpkı Ahmet Zeki'nin yazdığı seyahatname türü eserinde olduğu gibi kendinden önceki Arap gezginlerinin yazılarında da gündeme gelmiştir. Örneğin Rifā'a et-Tahtāvî (öl. 1288/1873) *Tehlisu'l-ibriz fi telhisi Bâris* adlı eserinde Fransa'daki bilimsel ve edebî gelişmeleri, onların kendi dillerindeki kolaylık ve tekâmüle bağlamıştır. Böylelikle onlar nahiv, sarf, üslub ve belâgat ilimlerinde derin bilgi sahibi olmalarına gerek kalmadan dillerini kolayca anlayabilmekteydiler.<sup>11</sup> Noktalama işaretleri dahil olmak üzere bu ve benzeri konularda söz konusu 30 yıllık süreçte diller arası karşılaştırmalar yapanlar arasında Ahmet Fâris eş-Şidyâk<sup>12</sup> gibi başka müellifler de olmuştur. Hatta o dönemde az da olsa bireysel yazılarında noktalama işaretlerini kullanan yazarlar da görülmüştür.<sup>13</sup>

1893 yılında Zeyneb Fevvâz (1860-1914) Mısır'da faaliyet sürdüren *el-Fetâ* dergisindeki bir makalesiyle<sup>14</sup> Arapça yazılarda noktalama işaretlerinin kullanılmasını önerisini ilk defa dile getiren kişi olmuştur.<sup>15</sup> Fevvâz bir yazıda noktalama işaretlerinin ne denli önemli olduğunu Fransız yazısından etkilenerek düşünmeye başlamıştır. Fransızca'daki noktalama işaretlerinden yararlanmak suretiyle Arapça'ya has işaretlerin geliştirilerek, bir bakıma yabancı noktalama işaretlerinin arabileştirilerek, Arap yazısına katılmasını dönemin dilcilerine önermiştir.<sup>16</sup> Fevvâz'ın önerisi üzerine o dönemde mütedavil olan *en-Nil* gazetesinin yayın yönetmeni Hasan et-Tuveyrânî (öl. 1310/1893), Avrupa noktalama işaretlerine benzer işaretler geliştirmeye çalışmış ancak bu girişimi akîm kalmıştır. Nihayetinde Ahmed Zeki, yukarıda değinildiği üzere Fransa'ya yaptığı gezinin detaylarından bahsettiği kitabının girişinde, üzerinde çalıştığı yeni noktalama işaretlerini başka bir deyişle arabileştirdiği noktalama işaretlerini takdim etmiştir. 1912'de yayımladığı eseri ile de resmî olarak Arap yazısına bu işaretler dahil edilmiştir.

<sup>10</sup> Onun bu dahilî dönemin Mısır eğitim-öğretim bakanlığının talebi üzerine gerçekleştiği için burada resmî ifadesi kullanılmıştır. bk. Dâne 'Avd, "et-Te'sîrû'l-Ġarbî fi Teṭavvurî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti: 'Alâmâtü't-Terķim Nümûzecen", *Bidâyat* (Erişim 3 Mayıs 2020); Esedî, "'Alâmâtü't-Terķim: Ta'rîfuhâ, Tesmiyetuhâ, Târîhuhâ, Ehemmiyyetühâ...".

<sup>11</sup> 'Avd, "et-Te'sîrû'l-Ġarbî fi Teṭavvurî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti: 'Alâmâtü't-Terķim Nümûzecen".

<sup>12</sup> 'Avd, "et-Te'sîrû'l-Ġarbî fi Teṭavvurî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti: 'Alâmâtü't-Terķim Nümûzecen".

<sup>13</sup> Zeyneb Fevvâz, *er-Resâ'ilü'z-Zeynebiyye* (Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 2014), 74.

<sup>14</sup> Fevvâz, *er-Resâ'il*, 73-74.

<sup>15</sup> 'Avd, "et-Te'sîrû'l-Ġarbî fi Teṭavvurî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti: 'Alâmâtü't-Terķim Nümûzecen".

<sup>16</sup> Fevvâz, *er-Resâ'il*, 73-74.

### 1314 | Hasan Yücel. Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ...

Ahmet Zeki bu işaretleri belirlerken sadece Fransızca'dakilerden değil genel olarak Avrupa dillerindeki işaretlerden esinlenmiştir. Örneğin Eski Yunaca'daki durak işaretlerinden faydalanmıştır.<sup>17</sup> Öte yandan Kur'ân yazısında bulunan vakf-ı tām, vakf-ı nâkıs gibi vakf kurallarından da yararlanmıştır.<sup>18</sup> O günden bu yana ise Arap yazısında, teknolojik gelişmeler vb. vesilelerle elektronik posta adreslerinde kullanılan @ sembolü gibi yeni noktalama işaretleri de kullanılmaya başlanmıştır.

#### 1.3. Dildeki Önemi

Her dilin yazısında olduğu gibi Arap yazısında da noktalama işaretlerinin önemi büyüktür. Zira yazı, sözün söylendiği esnadaki özelliklerini okuyucuya yansıtılabildiği oranda başarılı sayılır. Sözün özellikleri, konuşma dilinin özellikleri demektir. Bunlar da konuşma esnasında, konuşanın duygu ve düşüncelerini tam ve doğru bir şekilde muhabata iletebilmek için gerçekleştirdiği ses tonundaki değişiklikleri, jest ve mimikleri veya durak(lama)ları ifade eder. Anlatma ve dolayısıyla anlama etkisi büyük olan konuşma dilindeki bu özellikler, yazı dilinde noktalama işaretleri yani yazı işaretleri ile yansıtılmaya çalışılır. Genel olarak her dilin sahip olduğu bu amaç Arap yazısı için de geçerlidir.<sup>19</sup> Şu halde daha evvel zikredilen tanımların bir kısmında da değinilen noktalama işaretlerinin önemine dair şunlar söylenebilir:

Noktalama işaretleri Arap yazısı özelinde;

- Metne yazarın duygu, düşünce, jest ve mimiklerini yansıtmasına imkan verir.
- Okuyucunun metni, daha kolay ve hızlıca, kastedilen anlamı yakalayabilecek şekilde okumasını sağlar.

• Yazı bir metindir. Metin paragraflardan, paragraflar cümlelerden, cümleler de kelimelerden oluşur. Anlam da bunların birbirlerinden yazarın hedeflediği şekilde ayrılması ile ortaya çıkar. Şu halde bu işaretler metnin cüzlerine yazarın hedeflediği şekilde ayrılması görevini görür.

Arap yazısı özelinde bu bölümlene meselesi önemlidir. Zira hiç paragraf, nokta, virgül vs içermeyen bir metni yazarın hedeflediği şekilde çözümleyebilmek oldukça zor bir iştir. Bu durumla özellikle yazma eserlerde sıkça karşılaşılmaktadır. Öyle ki çoğu zaman hangi cümlenin veya kelime grubunun yazara ait olduğu, hangisinin alıntı olduğu kolay kolay birbirinden ayırdedilememektedir.

• Yazılı metni adeta irticâli bir konuşma gibi okuyabilme imkanı sunar. Zira bu işaretler vesilesiyle okuyucu nerede sesini yükseltip alçaltacağını, nerede şaşkınlık, sevinç, üzüntü gibi duyguları yapacağı vurgu ve durak(lama)larla ortaya koyacağını kolaylıkla görebilecektir. Bu yönüyle noktalama işaretlerine *yazılı metnin ruhu*<sup>20</sup> da diyebiliriz.

• Arapça bir metni (özellikle yazma eserleri) kastedilen anlama göre daha hızlı okumayı sağlar.

- Metnin biçimsel açıdan daha güzel görünmesine katkı sunar.

Noktalama işaretlerinin Arap yazısına bunlardan başka önemli katkıları da dile getirilebilir. Ancak biz burada bu işaretlerin Arap dilindeki öneminin ortaya koyulması hususunda maksadın hasil olduğu düşüncesiyle, bu işaretlerin bize göre dikkat çeken yönlerini ifade etmekle yetinmek istiyoruz.

<sup>17</sup> Esedî, "Alâmâtü't-Terkîm: Ta'rifuhâ, Tesmiyetuhâ, Târihuhâ, Ehemmiyyetuhâ...".

<sup>18</sup> Zeki, *et-Terkîm*, 13-17.

<sup>19</sup> 'Avd, "et-Te'sîrû'l-Ġarbi fi Te'avvuri'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti: 'Alâmâtü't-Terkîm Nümûzecen".

<sup>20</sup> Bu ifademiz biraz iddialı görülebilir. Ancak bir metni tıpkı bir bilgisayar gibi seslendirdiğinizi hayal ettiğinizde, ne kadar da donuk ve duygusuz bir metin olduğunu düşünebilirsiniz. Aslında o metni bir de yazarına okutsanız, bilgisayarın seslendirdiği ile yazarın seslendirdiği metnin aynı olmadığını dahi söyleyebilirsiniz. Hele ki bu metin nesir değil de nazım olsa bu ayrımın çok daha bariz olacağını. Bu nedenle yazarın metni yazarken içinde bulunduğu hâlet-i rûhiyyeyi başka bir deyişle duygu dünyasını aktarmaları yönüyle noktalama işaretlerine yazının ruhu denilebileceği kanaatindeyiz.

## 1.3.1. Noktalama İşaretlerinin Türleri ve Amaçları

Arapça'da noktalama işaretleri علامات الترتيم olarak adlandırılır. Günümüzde yaygın olarak kullanılan noktalama işaretleri şunlardır:

Tablo 1: Arapça'da Önemli Noktalama İşaretleri

Sıra No	Arapça Adı	İşareti
1.	الشولة <sup>21</sup> أو الفاصلة	،
2.	الشولة المنقوطة <sup>22</sup> أو الفاصلة المنقوطة	؛
3.	النقطة	.
4.	علامة الاستفهام	؟
5.	علامة التأثر أو التعجب <sup>23</sup>	!
6.	النقطتان الرأسيتان <sup>24</sup>	:
7.	علامة الحذف <sup>25</sup>	...
8.	الشرطة	-
9.	علامة التنصيص <sup>26</sup>	« »
10.	القوسان أو القوسان الهلاليان	()
11.	القوسان المستطيلان أو المعقوفان أو الركنيتان	[]
12.	القوسان المزهران	{ }
13.	خط مائل أو الإشارة المائلة	/
14.	الشرطة السفلية	_
15.	إشارة البريد الإلكتروني	@
16.	إشارة القوة المرفوعة	^
17.	إشارة الضرب	*

Bunlardan ilk 10 tanesi Ahmet Zeki tarafından isimlendirilmiş ve eserinde zikredilmiştir. Ayrıca yazıdaki görevleri ve ne zaman kullanılabilecekleri gibi hususlar da beyan edilmiştir.<sup>27</sup> Bu isimler bugün de aynı veya benzer şekillerde kullanılmaktadır. Diğerleri ise yeni ihtiyaçlar çerçevesinde dilciler tarafından geliştirilmiştir.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Ahmet Zeki'ye göre virgüle الشولة denir. Zeki, *et-Terķim*, 12.

<sup>22</sup> Ahmet Zeki'ye göre noktalı virgüle الشولة المنقوطة denir. Zeki, *et-Terķim*, 12.

<sup>23</sup> Ahmet Zeki'ye göre ünlem işaretine الإنفعال denir. Zeki, *et-Terķim*, 12.

<sup>24</sup> Ahmet Zeki'ye göre iki noktaya üst üste النقطتان denir. Zeki, *et-Terķim*, 13.

<sup>25</sup> Ahmet Zeki'ye göre buna نقط الحذف والإضمار denir. Zeki, *et-Terķim*, 13.

<sup>26</sup> Ahmet Zeki'ye göre buna علامة التضييب denir. İşareti ise 'ikili parantez (( ))' dir. Kendisi, bu işareti özellikle hadis ulemâsının hadîs-i şerifleri metindeki diğer ibarelerden ayırmada kullandıklarını belirtmiştir. Zeki, *et-Terķim*, 13.

<sup>27</sup> Zeki, *et-Terķim*, 7-32.

<sup>28</sup> Wikipedia (WP), "Terķim" (Erişim 29 Nisan 2020).

### 1316 | Hasan Yücel. Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ...

Öte yandan noktalama işaretleri yazıdaki işlevleri ve etkileri bakımından genellikle durak işaretleri, ses tonu/vurgu işaretleri, alıntı işaretleri ve programlamada/matematikte kullanılan işaretler olmak üzere dört başlık altında tasnif edilmektedir.<sup>29</sup> Şu aşamada araştırmamızın uygulama ve örnekler başlığında ihtiyaç olacağı için ilk üç başlık altında yer alabilecek noktalama işaretlerinin yazıdaki görevlerini kısaca beyan etmek yerinde olacaktır.

#### 1.3.1.1. Durak İşaretleri/علامات الوقف (، ؛ ، )

Okuyucunun tam, orta ve kısa bir şekilde durmasını sağlayan ve okuyuşuna devam edebilmesi için zorunlu olarak nefes almasına veya dinlenmesine imkan tanıyan işaretlerdir. Bu işaretler fâsıla, fâsıla-i menkûta, nokta ve noktân ra'siyyetânden ibarettir. Bunları anlayabilmek için durak çeşitlerini de bilmek gerekir.

Arapça'da duraklar nâkıs, kâfi ve tâm olarak üçe ayrılmıştır. Nâkıs durakta çok az ve nefes almaksızın (nefes almak hoş görülmez) durulur. İşareti fâsıladır. Kâfi durakta nefes alınabilecek bir süre durulur. İşareti fâsıla-i menkûtadır. Tâm durakta ise rahat rahat nefes alınacak şekilde durulur. İşareti ise noktadır.<sup>30</sup>

**Fâsıla (،) :** Şûle/şevle yahut fasle de denir. Nâkıs veya hasen durak denilen duruş için kullanılır. Nefes almanın hoş görülmediği bir duraktır. Bu işaretin olduğu yerlerde sesin az da olsa değişmesi gerekir.<sup>31</sup> Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>32</sup>

- Nidâ lafzından sonra:

يا حسن، اجتهد في دروسك!

- Hep birlikte bir anlam oluşturan cümleler arasında:

إن عمر طالب مهذب، لا يؤذي أحداً، ولا يكذب في كلامه.

- Birşeyin çeşitleri arasında:

في السنة أربعة فصول: الربيع، والصيف، والخريف، والشتاء.

- Cevap harflerinin (نعم، لا، كلا، بلى) ardından:

هل أجبت عن أسئلة التقويم الذاتي كلها؟ نعم، إلا السؤال الأول.

- Şartla cevabı arasında:

إن استطعت أن تتفوق في امتحان الفصل الأخير، فأنت ذكي.

- Yeminle cevabı arasında:

والله الذي خلق السموات والأرض، لأكتين.

- Bedelle bedel minh arasında:

أتى بطل الأبطال، خالد بن الوليد.

- Biri diğerinin sıfatı, zarfı veya hâli olan iki cümle arasında:

عدت إلى المنزل، وأنا مسرور.

زارنا ولد، ثيابه رثة.

**Fâsıla-i Menkûta (؛) :** Şûle-i/şevle-i menkûta veya fasle-i menkûta da denir. Kâfi durak denilen duruş için kullanılır. Aralarında sebep, açıklama, detaylandırma gibi bir ilişki bulunan

<sup>29</sup> Esedî, "Alâmâtü't-Terķim: Ta'rifuhâ, Tesmiyetuhâ, Târiḥuhâ, Ehemmiyyetühâ...".

<sup>30</sup> Zeki, *et-Terķim*, 14-17.

<sup>31</sup> Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 138.

<sup>32</sup> Bunlar ve diğerleri için bk: Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 139-140; 'Âdil Sâlim, "Alâmâtü't-Terķim f'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti ve Mevâdi'u İsti'mâlihâ" *Diwanalarab* (Erişim 4 Mayıs 2020).

iki cümle arasında kullanılır. Fâsılaya göre daha uzun, noktaya göre daha kısa bir süre durur. Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>33</sup>

- Birlikte bir anlam kümesi oluşturan iki uzun cümle arasında.
- Birincisi ikincisinin nedeni olan iki cümle arasında:  
اجتهد الطالب في مذاكرته؛ فكان الأول على رفاقه.
- İkincisi birincisinin nedeni olan iki cümle arasında:  
احترس من الإهمال؛ حتى لا يتفوق عليك غيرك.
- Anlamaları kesişen iki cümle arasında:  
يحب الإنسان وطنه، نشأ فيه؛ ترعرع على أرضه.

**Nokta (.)**: Tâ'm durak denilen duruş için kullanılır. Bu işaret okuyucunun, anlamı tamamlanmış bir cümlede rahat nefes alması için tam olarak okuyuşunu kesmesi gerektiğini belirtir. Nokta, anlamı tamamlanmış ve taaccub, istifham gibi bir vurgu içermeyen cümlelerden sonra kullanılır.<sup>34</sup>

### 1.3.1.2. Vurgu İşaretleri/علامات النبرات الصوتية/(!؟)

Bunlar durak işaretleri de sayılır. Ancak durak işaretlerine ek olarak okuyuş esnasında vurgu ve duygunun da yazıya yansıtılmasını sağlar.

**Noktatân Ra'siyyetân (:)**: Noktatân de denir. Kendinden önceki ile sonrakini birbirinden ayıran ve az/kısa/yesîr bir duruşu gerektiren işarettir. Beyan ve tefsir noktaları veya açıklama ve hikaye etme işareti de denilen bu işaretin ardından genellikle sesin derecesi yükseltilir. Bir kişinin sözünü aktarma işi olması hasebiyle bunu alıntı işaretlerinden sayanlar da vardır. Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>35</sup>

- قال ve benzeri anlam taşıyan kelimelerden (حكى، حدث، أخبر، سأل) sonra:  
قال أحد الحكماء: العلم أكثر من أن يؤتى به؛ فتخبر من كل شيء أحسنه.
- Birşey ile kısımları arasında:  
إثنان لا يشبعان: طلب علم، وطلب مال.
- Alıntılanan veya hikaye edilen sözü içeren cümlelerden sonra (Alıntı tıpkı birinci madde gibidir. Ancak bir de alıntı işareti ("") kullanılır. Diğeri ise şöyledir:  
سمعت المعلم يقول ما معناه: إياكم والغش.
- Detay bilgilerden önce, mücmel ifadedden sonra:  
اشترى لوزم السفر: حقائب وهدايا...

**Ta'accub (!)**: Te'sîr veya infi'âl işareti de denir. Duygu bildiren cümlelerin sonunda kullanılır. Genellikle aşağıdaki duyguları ifade eden cümlelerden sonra kullanılır:<sup>36</sup>

- Şaşkınlık:  
ما أقسى ظلم القريب!
- Sevinç:  
يا بشرى!

<sup>33</sup> Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 139-140.; Sâlim, "Alâmâtü't-Terķîm f'l-Kitâbeti'l-'Arabîyyeti ve Mevâdî'u İsti'mâlihâ".

<sup>34</sup> Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 140; Sâlim, "Alâmâtü't-Terķîm f'l-Kitâbeti'l-'Arabîyyeti ve Mevâdî'u İsti'mâlihâ".

<sup>35</sup> Zeki, *et-Terķîm*, 20; Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 140-141.

<sup>36</sup> Zeki, *et-Terķîm*, 19; Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 144.; Sâlim, "Alâmâtü't-Terķîm f'l-Kitâbeti'l-'Arabîyyeti ve Mevâdî'u İsti'mâlihâ".



- Üzüntü:

يا حسرتاه!

- Dua:

ربي وفقني!  
اللهم اغفر لنا!

- Övgü (بئس) veya yerme ifadesi (نعم، حيداً) sonra:

نعم العبد!  
بئس اللئيم!

- Beklenti/Umut:

لعل الله يغفر لنا!

**İstifhâm (؟):** Soru belirten cümlelerin sonunda kullanılan işarete denir. Cümle tam bir soru anlamı taşımalıdır. Cümle başında soru harfi (هل، أ) olup olmaması önemli değildir. Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>37</sup>

Soru cümlesinin ardından:

هل لك سر عند الله؟

Bir şüpheyi gidermek veya emin olunmayan bir konuda gerçeği öğrenmek adına sorulan soru cümlesinin ardından:

لا نعرف على وجه اليقين تاريخ وفاة الخليل بن أحمد: هل توفي سنة مئة وسبعين للهجرة؟ أو كانت وفاته سنة ثمانين ومئة؟

• **İstifhâm-i İnkârî (!):** Cevap alma amacıyla değil de, yapılan bir işi kınama, o işin garipliğini vurgulama gibi çeşitli niyetlerle (inkâr, istihza, emir, nehiy, nefy, ta'acub gibi) sorulan soruya istifhâm-i inkârî denir. Yani bir cümlede istifhâm edatları aslı anlamlarından çıkarılıp mecâzî anlamlar yüklenerek kullanıldıklarında bu cümle istifhâm-i inkârî cümlesi olur<sup>38</sup> ve ta'acub belirten «!» işaretleri kullanılır.

**1.3.1.3. Alıntı İşaretleri/علامات الحصر/« » : ... - ( ) [ ]**

Bu işaretli yazılı bir metnin düzenlenmesine ve daha kolay anlaşılmasına katkı sağlar.<sup>39</sup>

**Tensifs/تصيص («»):** İktibâs, muzdevcetân, şenâtir işareti de denir. Bir metinde yer verilen alıntı cümleleri bu işaretin arasında yazılır. Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>40</sup>

• Ayet, hadis veya herhangi bir metinden alıntı olsun, sahibinden harfiyen aktarılan cümleler için:

قال النبي (ص): «إنما الأعمال بانيات.»

- Kitap, şiir, gazete gibi ürünlerin başlıkları yazılırken:

قرأت ذلك في جريدة «النيل».

- Yazarın dikkatleri çekmek istediği kavram veya ibareler için:

أفضل موضوع عند الطلاب «علامات الترقيم».

- Bir lafzın anlamı ve kullanımları hakkında konuşurken:

إن «خلود» على وزن فعول.

<sup>37</sup> Zeki, *et-Terķim*, 18-19; Sâlim, “Alâmâtü't-Terķim fî'l-Kitâbeti'l-'Arabîyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ”.

<sup>38</sup> Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 144; Süleyman Gür, *Kâzî Beyzâvî Tefsiri'nde Belâgat İlmi ve Uygulanışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 83-98.

<sup>39</sup> Sâlim, “Alâmâtü't-Terķim fî'l-Kitâbeti'l-'Arabîyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ”.

<sup>40</sup> Zeki, *et-Terķim*, 19; Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 142.; Sâlim, “Alâmâtü't-Terķim fî'l-Kitâbeti'l-'Arabîyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ”.

**Şarta** / الشرطة (-): Vasle veya mu'teriza da denir. Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>41</sup>

- Cümle-i mu'terizanın başında ve sonunda:

في التائي - هداك الله - السلامة.

- Diyalogların yazımında:

التقى حسين صديقه حسنا، وقال له:

- كيف حالك؟

- بخير.

- وكيف حال أخيك؟

- جيدة، والحمد لله!

- Cümlelerin iki ögesinden birincisi çok uzarsa ikincisinden hemen önce:

الإنسان الذي يعمل بنشاط وجد، ويخلص للعمل الذي يقوم به، ويكون مستقيما في آرائه، واثقا بنفسه، صادقا في أقواله، عفيف القلب واللسان - هو المثال الذي يحتذى. (mübteda ile habere örnek)  
إذا أصبح المرء سره كعلائيته، وباطنه كظاهره، يخشى الله ويخافه - فإنه من أهل الصلاح بإذن الله. (şart ve cevabına örnek)<sup>42</sup>

**Kavsân ( )**: Kavsân hilâliyyân da denir. Yazıda bu iki parantez arasına, anlatılan hususun özünü teşkil etmeyen, açıklama maksatlı ibareler konulur. Böylece bunlar esas metinden hasredilmiş olur. İşaretin önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>43</sup>

- Tefsîrî veya tanımlayıcı özellikteki lafızlar yazılırken:

دخلت ثالث الحرمين (المسجد الأقصى) وصليت فيه.

- Karışıklığın önlenmesi için kullanılan lafızlar (harekelerin beyanı gibi):

الجحفة (بضم الجيم وسكون الحاء المهملة) موضع على ثلاث مراحل من مكة.

- Önce geçen bir mücmeli örneklendirirken:

هن المميزات العامة للغات السامية (العربية والعبرية مثلا) وجود الجملة الاسمية.

- Dikkat çekilmek istenen ifade için:

اتهمني الأمير بالتقصير (الله يعلم أنني مجد)، فظلمني.

**Kavsân Rukneyân ( [ ] )**: Kavsân ma'kûfân veya müstetîlan da denir. Tahkikli metinlerde yazma nüshaların birinde düşmüş bir ibare yazılırken veya alıntı yapılan cümleye bir ibare eklenirken kullanılır.

**Hazf (...)**: İdmâr veya ihtisâr noktaları da denir. Bir paragrafta veya cümlede çeşitli sebeplerden ötürü yazarın kısalttığı, gizlediği yerlerin olduğunu ifade eder. Önemli kullanım yerleri şunlardır:<sup>44</sup>

- Yazarın bir konuyu işlerken bir başka yazıdan alıntı yapması gerekebilir. Bu alıntı çok uzun olduğunda onu kısaltmak için veya önemli görülmeyen yerlerin çıkarılabilmesi için bu işaret kullanılır:

«فكرة الإحسان في الإسلام فكرة واسعة الأفق، تشمل كل خير يقدم للناس: كإعانتهم في أمورهم، أو نهيهم عن ارتكاب المعاصي، أو هدايتهم للطريق الصحيح... كل هذا إحسان، بل إن معاملة الحيوان برفق؛ إحسان وصدقة كذلك.»

<sup>41</sup> Zeki, *et-Terķim*, 21-22; Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 141; Sâlim, "Alâmâtü't-Terķim fî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ".

<sup>42</sup> Normalde şart ile cevabı arasında -daha önce zikri geçtiği üzere- fâsıla kullanılır. Ancak burada şart cümlesi çok uzadı ve aralarda başka fâsılalar da kullanıldığı için karışıklık olmaması adına burada ikinci gelen ögeden önce şarta kullanılır.

<sup>43</sup> Zeki, *et-Terķim*, 22; Şintî, *Fennü't-tahrîr*, 142-143; Sâlim, "Alâmâtü't-Terķim fî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ".

<sup>44</sup> Zeki, *et-Terķim*, 20-21; Sâlim, "Alâmâtü't-Terķim fî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ".

- Kısaltma amacıyla sonda kullanılır:

قرأت روايات نجيب محفوظ كلها: خان الخليلى، والسكرية، واللص والكلاب...

**1.3.1.4. Bermece ve Riyâziyyât İşaretleri/الرمجة أو الرياضيات**  
علامات الإشارات المستخدمة في البرمجة أو الرياضيات  
\* & ^ \ gibi şekillendirilen bu işaretler bilgisayar ile programlama işlemlerinde veya matematik gibi bilimlerde kullanılan işaretlerdir. Araştırma konumuzun dışında kaldıkları için detaylarına girilmeyecektir.<sup>45</sup>

## 2. Kur'an'daki Vakf İşaretleri

Bu başlık altında mushafta bulunan vakf işaretlerinin tarihsel gelişimi, türleri ve mus-hafta kullanılış amaçları üzerinde durulacaktır.

### 2.1. Tarihteki Yeri

Kur'an'ın cem'i onun yazılı bir metin olarak okunmaya başlanmasını sağlamıştır. Böylece Kur'an müslümanların çocuklarına, yeni müslüman olanlara yazılı metinlerden öğretilen bir metin hüviyetini kazanmıştır. Bu öğretimler esnasında, özellikle Arap olmayan/Arap yazısına yabancı olanların da müslüman olmaları ve Kur'an okumak istemeleri beraberinde Kur'an yazısının geliştirilme ihtiyacını doğurmuştur. Kur'an'a hizmet amacıyla ortaya çıkan bu girişimlerin ilki Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin imzasını taşımaktadır. O, ayetlerin doğru anlaşılabilmesi gayesiyle kelimelerin i'râbını belli etmek üzere son harflere nokta şeklinde hareketler koymuştur. Buna göre noktaların yeri, ilerleyen süreçte de rengi hareketin türünü belli etmekteydi.

İkinci girişim Haccâc'ın (öl. 95/714) talebi üzerine Nasr b. 'Âsım (öl. 89/708) eliyle gerçekleştirilmiştir. O, ed-Düelî'den farklı olarak noktaları, şekil/resm olarak benzeşen harflerin ayırdebililmesi için kullanmıştır. Ayrıca Yahyâ b. Ya'mer'in (öl. 89/708 [?]) de katkısıyla Kur'an'ı kısımlara ayıran tahmîs ve ta'sîr işaretlerini de metne eklemiştir. Bu aşamada ed-Düelî'nin hareketleri gösteren noktaları ile Nasr'ın harfleri temyiz eden noktalarının karışmaması için ilki renkli (kırmızı, sarı, yeşil ve mavi), ikincisi ise metninle aynı (siyah) yazılmış ve Kur'an yaklaşık 100 yıl bu yöntemle yazılmıştır.

Üçüncü girişim ise bugünkü şekliyle harflerin ve hareketlerin tespit edilmesidir. Halil b. Ahmed (öl. 175/791) şedde, sükûn ve hemzeleri de ekleyerek harekeleme ve noktalama işini bitirmiştir.

Başlangıçta bu işlemler Kur'an'ın orijinalliğini koruma kaygısıyla caiz görülmezken zamanla aynı kaygıyla vacip görülmeye başlanmıştır. Bir müddet sonra nerelerde vakf ve ibtidâ yapılacak hususunu da metne yansıtmaya ihtiyacı hissedilmiştir. Böylece bu hususlarda yeterli kadar bilgili olmayanların da Kur'an'ı vakf ve ibtidâ usullerine göre okuyabilmeleri sağlanmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan metnin şekil itibarıyla de dizaynına yönelik bazı müdahaleler olmuştur. Ayetlerin aralarına konulan fâsılalar, secdelerin yerini gösteren işaretler, ayet numaraları bunlara örnek gösterilebilir.

Vakf işaretlerini ilk defa harflerle sembolleştiren kişi İbn Evs el-Mukrî (öl. 341/952)'dir. Onu Ebû'l-Alâ el-Hemedânî (öl. 569/1173) takip etmekte, son olarak da önerisi günümüze kadar en çok kabul gören es-Secâvendî gelmektedir. Kendisine atfen Secâvend diye adlandırılan bu sembollere zamanla başka kimselerce yenileri eklense de onlar da aynı isimle anılmaya devam etmiştir.

### 2.2. Türleri ve Amaçları

<sup>45</sup> Detaylı bilgi için bk: Sâlim, "Alâmâtü't-Terkîm fi'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti ve Mevâdi'u İsti'mâlihâ".

Bugün dünya genelindeki mushaflarda Secâvendî'nin vakf işaretleri ve yine ondan sonra geliştirilmesine rağmen ona atıfla zikredilen diğer işaretler kullanılmaktadır. Secâvendî'nin geliştirdiği işaretler ص، ج، ز، ط، م ve لا iken bunlara ilave edilen işaretler ise خ، سم، صلح، ق، ك، ث، قف، قلى، صلى، صل، سم، صلح، خ işaretleridir. Şimdi bunları ve metne katkılarını kısaca izah etmeye çalışalım.<sup>46</sup>

### 2.2.1. Secâvendî'nin Geliştirdiği Vakf İşaretleri

**Vakf-ı Lâzım (م):** Vakf-ı vâcib de denir. Kendinden önceki yer ile hem lafız hem de anlam bakımından ilgisi bulunmayan iki ibare arasına konulan ve durmayı gerekli kılan işarettir. Secâvendî'nin deyimiyle vasledildiğinde her iki tarafın da anlamının değiştiği ve sözün çirkinleştiği yerlerde yapılan durağı<sup>47</sup> simgeler.

**Vakf-ı Mutlak (ط):** Okuyucunun gördüğünde durması ve sonraki kelime ile başlamasının efdal olduğu yerlerde kullanılan işarettir. Öncesi ile sonrası arasında vasl yapıldığında anlam değişmesi olmadığı müddetçe geçişin caiz olduğunu ancak durmanın daha iyi kabul edildiğini belirtir.

**Vakf-ı Câiz (ج):** Durmanın veya geçmenin caiz olduğunu işaret etmek için kullanılır. Çünkü işaretin öncesi ve sonrası arasında anlam veya dilbilgisi açısından bütünlük vardır. Bu nedenle durulsa da geçilse de anlam karışması/değişmesi olmaz. Secâvendî, bu işaretin olduğu bazı yerlerde durmanın, bazı yerlerde ise geçmenin evlâ olduğunu örneklerle açıklamıştır.<sup>48</sup>

**Vakf-ı Mücevvez (ز):** Secâvendî'ye göre bu vakf f'rab ile ilgilidir ve genelde bununla vaslın vakftan evlâ olduğu belirtilmek istenir. Durulursa peşindeki kelimedeki ibtidâ yapılır.

**Vakf-ı Murahhas (ص):** Bu işaret, üstünde yer aldığı ibarenin öncesi ile sonrasının birbiri ile bağlantısının sürdüğünü gösterir. Ancak sözün uzun olması, nefesin yetmemesi gibi zaruri sebeplerden ötürü vakf yapılması gerektiğinde bu işaretin olduğu yerde vakfedilmesi uygundur.

**Vakf-ı Memnû' (لا):** Vakf yapmanın caiz olmadığı yerlerdir. Çünkü buralarda cümle tamamlanmamaktadır. Öte yandan Secâvendî bu vakfı, tasnif ettiği beş vakf çeşidi arasında zikretmemiştir. Secâvendî ayrıca Kur'ân'da bu işaretin konulabileceği çok sayıda yer olduğunu da belirtmiştir.

### 2.2.2. Secâvendî'ye Atıfla Anılan Diğer Vakf İşaretleri:

Secâvendî'ye atfedilen diğer vakf işaretleri şunlardır:<sup>49</sup>

**Vakf-ı Mu'ânaka (ث):** Vakf-ı murâkabe de denir. Birbirine yakın olan iki kelime üzerine konulur. Bu işaretlerin ilkinde durulursa ikincisinde durulmaması gerekir. Tersine de geçerlidir. Çünkü her iki okuyuşa göre anlam farkı meydana gelir. Yani okuyucunun tefsîr tercihi göre duruşun da tercih edilebilmesini sağlayan bir işarettir.

**(ق):** قى قىل işareti de denir. Bu işaret vaslın vakftan evlâ olduğunu gösterir. Ancak durulursa geriden alınmasını gerektirmez.

**(قف):** Durmanın geçmekten evlâ olduğunu, aynı zamanda mana itibarıyla durmakta fayda olduğunu belirten işarettir.

**(قلى):** Durmanın evlâ olduğunu gösteren işarettir. Zaten قلى rumzu وقف/وقف اولى ve قلى/وقف اولى ke-limelerinden üretilmiştir ve bu terki, durmanın evlâ olduğu anlamına gelmektedir.

<sup>46</sup> Detaylı açıklamalar için bk: Koyuncu, *Vakf İbtidâ'nın Rolü*, 144-150.

<sup>47</sup> Muhammed Tayfur es-Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 1/62.

<sup>48</sup> es-Sebe' 34/31: Burada vakf evlâdır. el-Ahzâb 33/44: Burada da vasl evlâdır. Bk: Secâvendî, *İlelü'l-Vukûf*, 3/821, 830-831.

<sup>49</sup> Koyuncu, *Vakf İbtidâ'nın Rolü*, 38-40.

### 1322 | Hasan Yücel. Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ...

(صلى): Geçmenin evlâ olduğunu gösteren işarettir. Zaten *صل* ve *وصل* rumzu *صلى* kelimelerinden üretilmiştir ve bu ikili, geçmenin evlâ olduğu anlamına gelmektedir.

(ك): Kendinden önceki durak işaretinin hükmüyle aynı hükmü taşır. Bir daha veya -de/-da anlamlarına gelen *كذلك* kelimesinin ilk harfinden alınmıştır.

(صل): Vaslın evlâ olduğunu gösteren işarettir.

(س): Sekteyi gösteren işarettir.

(ع): Konunun bittiğini belirten işarettir. Özellikle namaz kılan/kıldırınların kıraati buralarda kesmelerini ve rukûya gitmelerini belirtir. Bazı mushaflarda ise ayetleri beşli-onlu bölümlere ayırmak için konan işaretlerdendir ve onlu taksimi ifade eder. Bu taksimler genellikle okuyuşu, hıfzı bir düzene sokma gayretini taşımaktadır.

(خ): *خمسة* kelimesini temsil eder. Her beş ayette bir konudur. Kur'ân metninin taksimi gayesini taşıyan ve beşli bölümlemeyi gösteren işarettir.

Görüldüğü üzere bu işaretlerin bazıları diğer bazılarıyla aynı işlevi görmektedir. Mushafı basan ülkeye göre vakf işareti kullanımında farklı tercihler yapılmaktadır. Türkiye'de ise Diyanet İşleri Başkanlığı onayıyla basılan Kur'ân'larda bu işaretler 10 tanesi bulunmaktadır: م، ط، ح، ص، ز، لا، ق، قف، ع، ث.

### 3. Noktalama İşaretleri İle Vakf İşaretlerinin Benzer ve Farklı Yönleri

Araştırmanın bir önceki başlığı, noktalama işaretleri ile vakf işaretleri arasında temel iki fark ortaya çıkarmıştır. İlki sistemsel bir fark olarak değerlendirilebilir. Günümüz Arap yazısındaki noktalama işaretleri durak/vakf işaretleri, ses tonu/vurgu işaretleri, alıntı işaretleri ve bermece ve matematikte kullanılan işaretler olmak üzere dört gruba ayrılmaktadır. Ancak secâvendler sadece vakf işaretleridir. Şu halde secâvendler ses tonu/vurgu ve alıntıları belirten noktalama işaretlerinin işlevini görmezler.<sup>50</sup>

İkinci fark ise noktalama işaretleri, vakf işaretlerinden daha çok anlamla ilgilidir. Zira vakf işaretleri, okuyucuyu muhtemel manalardan birini anlamaya mecbur bırakmaz. Ancak noktalama işaretleri ayette kastedilen anlamları daha çok sınırlar, hatta belirler. Çünkü anlamsal bütünlüğü esas alır. Vakf işaretleri ise bu amaca ilaveten Hz. Peygamber'den (s.a.v.) menkûl kıraat(ler)in tilâvetini de esas alır.

Müsaid b. Süleyman'a ait bu düşünceye genel olarak katılmaktayız. Ancak şunu eklemek isteriz ki vakf işaretleri de zaman zaman muhtemel anlamların hepsini ulaşılabilir kılmakta, bir anlamı ilzam edebilmektedir. Örneğin Âl-i İmrân 7. ayette *الله* ibaresinden sonra kullanılan durak işareti (م) bir tercihi ilzam etmektedir.

Vakf işaretleri ile noktalama işaretlerinin bir başlığı olan durak işaretlerinin aşağı yukarı aynı işlevi gördüğünü söyleyebiliriz. Her ikisinde de dilbilgisi ve anlam uyumu-ayrımı gözetilmiş ve bu amaçla işaretler belirlenmiştir. Örneğin noktanın işlevini vakf-ı lazım, virgü-lün işlevini vakf-ı mutlak görebilmektedir. Ancak bir *istifhâm*, *ta'accub* veya *istifhâm-ı inkârî* işaretinin işlevini görebilen herhangi bir vakf işareti bulunmamaktadır. Öte yandan bir vakf-ı mu'ânakayı karşılayabilecek bir noktalama işareti de bulunmamaktadır.

Bütün bu düşünceler bizde, özünde bir hitap olan Kur'ân'ın vurgu özelliklerini de yansıtabilecek bir rumuz sisteminin, secâvendlere ek olarak geliştirilmesi gerektiği kanaatini güçlü bir şekilde oluşturmaktadır. Önerimiz, Kur'ân metninde mevcut secâvendlerin korunması, bunlara ilaveten noktalama işaretlerinden sadece vurgu ve alıntı işaretlerinin konulması, böylece hitabın hem dilsel/dilbilgisel, hem anlamsal hem fonetik ve duygusal hem de tilâvet boyutlarını yazıda gösterebilen bir sistemin geliştirilmesi yönündedir.

<sup>50</sup> Kur'ân ile ilgileri olmadığı için bermece ve matematikle ilgili işaretleri Secâvendlerle kıyas etmeye gerek duyulmamıştır.

Bu kanaati belirttiğimize göre, önümüze bu işlemin cevaz imkanını tartışma gerekliliği çıkmış bulunmaktadır.

#### 4. Kur'ân Metninde Noktalama İşaretlerinin Kullanılmasının Hükümü

Günümüz Arap yazısındaki nokta, virgül gibi noktalama işaretlerinin Kur'ân metninde kullanılıp kullanılmayacağı hususunda fikir beyanının başlangıcı, Arap yazısına noktalama işaretlerinin eklendiği 19. yüzyılın başlarına kadar götürülebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda ilk defa Ahmet Zeki söz söylemiştir. Ona göre her ne kadar Arap yazısının bu işaretlere şiddetle ihtiyacı olsa da Kur'ân metni bunlardan müstağnîdir. Çünkü ulemâ, tarih içerisinde Kur'ân metninin doğru anlaşılması, kıraat farklarını içerebilmesi ve tecvid kurallarını uygulamaya elverişli olabilmesi yönünden büyük çaba harcamış ve vakf işaretlerini geliştirmişlerdir. Bu nedenle Kur'ân metni günümüz noktalama işaretlerine ihtiyaç duymamaktadır.<sup>51</sup>

Ahmet Zeki'nin bu görüşleri günümüze kadar da etkisini sürdürmüştür. Kur'ân metninin noktalama işaretleri ile yazılması konusunda özellikle internet ortamındaki çeşitli mahfillerde görüş alış-verişi cereyan etmiştir. İlgili sayfalar incelendiğinde böyle bir uygulamaya gerek olmadığı fikrinin de dile getirildiği görülmüştür.<sup>52</sup>

Konunun internet ortamında gündeme gelmesi, bazı araştırmacılar tarafından yöneltilen sorular vesilesiyle olmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk olarak 2006 yılında Mahmûd el-Kebîsî konuyla ilgili bir makale yazmış ve internette yayımlamıştır. Aynı sayfada ona verilen cevaplar yahut yöneltilen sorular ile konu müzakere edilmiştir.<sup>53</sup> el-Kebîsî'ye göre mütekaddim ulemâ Kur'ân'a çeşitli yönleriyle (anlama ve okunuş kolaylığı sağlamak gibi) hizmet noktasında önemli çabalar harcamıştır. Harekelerin noktalarla, daha sonra kırmızı-sarı renklerle ve ardından harflerin noktalarla ayrılması, nihayetinde bugünkü hareketlerin belirlenmesi, vakf işaretlerine dair sistemlerin geliştirilmesi bu çabalara örnek olarak gösterilebilir. Ancak varılan noktada el-Kebîsî mevcut işaretlerin okuyucu için yeterli olmadığını söylemiştir. Zira okuyucular zaman zaman nefes yetersizliğinden ötürü durmak durumunda kaldıklarında, anlamı bozacak hatta tam tersine çevirecek şekilde uygun olmayan bir yerden başlayabilmektedir. Bu gibi nedenlerle kendisi, geçmişte ulemânın Kur'ân'a yaptıkları hizmetlerin benzerini bugünün ulemasının neden yapamayacağını sormuş ve Kur'ân ayetlerinin noktalama işaretleriyle yazılma hususunu bir ayetle örneklendirerek<sup>54</sup> ilmi açıdan münakaşaya açmayı önermiştir.

2009'da konu, tefsir araştırmacılarının buluşma noktası olarak adlandırılan ve tefsir ilmi açısından önemli bir forum olan *Mültekâ ehli't-tefsîr* mahfilinde ele alınmıştır.<sup>55</sup> Müzakerede konu bir öncekine göre derinlik kazanmış ve bu işin dil, kıraat, fıkıh, tefsir vb. yönlerden bütüncül bir şekilde değerlendirilmesi, akademik olarak hakkında çalışmalar yapılması gerekliliği düşüncesi ağırlık kazanmıştır.<sup>56</sup> Bu çerçevede noktalama işaretlerinin Kur'ân metninin tamamında mı yoksa herhangi bir makalede alıntı yapılan Kur'ân ayetlerinin yazımında mı kullanılabileceği üzerinde durulmuştur. Öte yandan bu uygulamanın resm-i mushafa müdahale olmadığı, yani sahabenin üzerinde icma ettiği esas metne herhangi bir kelime eklenilip çıkarılmadığı, tıpkı mevcut hareketler, harflerin noktaları ve vakf işaretlerinin konulmasına benzer bir işlem olduğu dile getirilmiştir.

<sup>51</sup> Zeki, *et-Terkîm*, 12.

<sup>52</sup> Mültekâ Ehli't-Tefsîr (MET), "Hukmü İstihdâmi 'Alâmâtî't-Terkîm fi Kitâbeti'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye" (Erişim 3 Mayıs 2020).

<sup>53</sup> Mahmud el-Kebîsî, "el-Kur'ânu'l-Kerîm ve 'Alâmâtü't-Terkîm", *Dâru Nâşiri* (Erişim 3 Mayıs 2020).

<sup>54</sup> en-Nûr 24/58.

<sup>55</sup> Mültekâ Ehli't-Tefsîr (MET), "Hukmü İstihdâmi 'Alâmâtî't-Terkîm fi Kitâbeti'l-Âyâtî'l-Kur'âniyye".

<sup>56</sup> Ancak bu tarihten günümüze kadar geçen 11 yıllık süreçte bu konuyu bilimsel açıdan ele alan bir tez ya da makale tarafımızca tespit edilememiştir.

## 1324 | Hasan Yücel. Kur'an Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ...

Esasen Temmuz 2009'da *Mültekâ ehli't-tefsîr* forumunda cereyan eden bu münakaşa ve onun konuya kattığı derinlik<sup>57</sup> Haziran 2009'da Yûsuf el-Karadâvî'nin konu ile ilgili Abdüsselâm el-Besyûnî tarafından kendisine yöneltilen soru üzerine verdiği fetvanın<sup>58</sup> bir semeresidir.<sup>59</sup>

el-Karadâvî'nin fetvası incelendiğinde, onun Kur'an'ın tamamında noktalama işaretlerinin konulabileceğini dile getirmediği görülmektedir. O Kur'an ayetlerinin, bireysel yazılarda bu işaretlerle yazılmasında bir beis olmadığını hatta bunun çok da güzel olacağını, kendisinin de kitaplarında bunu uyguladığını ifade etmiştir. Bu durum kimi araştırmacılar tarafından fetvanın sadece bununla sınırlı olduğu yönünde değerlendirilirken bazılarınca da umumi (mushaf üzerinde uygulanabilmesi yönünde) bir cevaz şeklinde yorumlanmıştır. Kanaatimizce el-Karadâvî'nin ifadeleri, mushafın tamamının noktalama işaretleri ile yazılmasını değil, ayetlerden iktibas ve benzeri durumlar esnasında veya eğitim maksatlı hazırlanan metinlere özel bir cevazı ifade etmektedir. Ancak yine de mushafın tamamının bu usule göre yazılmayacağına dair kesin bir ibare de içermemektedir.

*Mültekâ* da hem el-Karadâvî'nin bu görüşünün hem de genel olarak bu fikri benimseyenlerin mesnedi olarak İmâm Mâlik b. Enes'ten (öl. 179/795) bir görüş nakledilmiştir. Buna göre İmâm Mâlik çocuklara eğitim verme amacıyla, kendi zamanında yazıda meydana gelen gelişmelere göre ayetlerin yazılmasına cevaz vermiştir.<sup>60</sup>

2013'te yine bir internet sitesi üzerinden konuyla ilgili bir fetva yayımlanmıştır. Buna göre bu uygulama, özellikle sözdeki vurguları yansıtmaya bakımından faydalı bulunmuş, ancak ayetlerdeki muhtemel manaları kısıtlayabileceği gerekçesiyle de hoş görülmemiştir. Neticede konunun bilimsel toplantılarda bütün yönleriyle tartışılması gerektiği ifade edilmiştir.<sup>61</sup>

2015'te Sâmî ez-Zîb (1949-2011) bir internet sitesinde "Kur'an'ı Modern Noktalama İşaretleri İle Yayımlamak İstiyorum" başlıklı bir makale yayımlamıştır.<sup>62</sup> ez-Zîb, özellikle ana dili Arapça olmayanlar için önemli gördüğü bu düşüncesinin çeşitli dini kurumlarca kabul görmediğini dile getirmiştir. Hatta örnek olarak Birleşik Arap Emirlikleri İslamî İşler ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün buna cevaz vermeyen bir fetvasını da sunmuştur. ez-Zîb, bunlara rağmen, hiçbir müessese destek vermese de bu işi kendisinin yapacağını söylemiş ve bu konuda destek isteyenleri kendisiyle iletişime geçmeye davet etmiştir. Neticede Nisan 2016'da günümüz noktalama işaretleri ile yazılan bir Kur'an nüshası yayımlamıştır.<sup>63</sup> Bu nüshada sureleri nüzül sırasına göre tertip eden ez-Zîb sayfaları dört sütuna bölmüş ve her sütunda sırasıyla Küfî hat ile Kur'an metni, resm-i osmânîye göre Kur'an metni ve normal yazım kurallarına göre Kur'an metnine yer vermiştir.<sup>64</sup>

ez-Zîb bu neşrinde, 'tarihte ilk defa' noktalama işaretlerini Kur'an metnine kendisinin dahil ettiğini dile getirmiştir.<sup>65</sup> Kendisinden neredeyse 100 yıl önce Reşid Rıza'nın, *el-Menâr* adlı tefsirinde ayetleri yazarken noktalama işaretlerini kullandığını görmezden gelmiştir. Bu sahada kendisinin ehil olduğunu düşünen bir kişinin bu tefsirden bihaber olmasını imkan dahilinde görmüyoruz. Diğer taraftan *Kur'an-ı Kerim'de Dil Hataları* adlı bir kitap<sup>66</sup> daha yazan

<sup>57</sup> Mushafta değil de Kur'an dışı metinlerde yazılan ayetlerde bu uygulamanın yapılması meselesi.

<sup>58</sup> Yûsuf el-Karadâvî, "Alâmâtü't-Terkîm li'l-Muşhaf", *al-Qaradâvî* (Erişim 30 Nisan 2020).

<sup>59</sup> Benzer münakaşalar için bk: Sâmî ez-Zîb, "Urîdu Neşra'l-Kur'an ma'a 'Alâmâti't-Terkîmi'l-Ĥadîse", *el-Hivâru'l-Mütemeddin* Erişim 3 Mayıs 2020); Mültekâ Ehli'l-Ĥadîs (MEH), "li'n-Nikâş: Ĥavle Vağ'i 'Alâmâtü't-Terkîm fi'l-Muşhaf" (Erişim 2 Mayıs 2020).

<sup>60</sup> Mültekâ Ehli't-Tefsîr (MET), "Hukmü İstiĥdâmi 'Alâmâti't-Terkîm fi Kitâbeti'l-Âyâti'l-Kur'âniyye".

<sup>61</sup> İslamweb (IW), "İsti'mâlü 'Alâmâti't-Terkîm fi'l-Muşhaf: Ĥazar em İbâha".

<sup>62</sup> Zîb, "Urîdu Neşra'l-Kur'an ma'a 'Alâmâti't-Terkîmi'l-Ĥadîse".

<sup>63</sup> Sami Ez-Zîb, *el-Kur'ânu'l-Kerîm* (PDF: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016).

<sup>64</sup> Zîb, *el-Kur'ânu'l-Kerîm*, 69.

<sup>65</sup> Zîb, *el-Kur'ânu'l-Kerîm*, 69.

<sup>66</sup> Sami ez-Zîb, *el-Aĥtâ' el-lügaviyye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm : evvelü kitâbin fi't-târîĥ*, (PDF: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017).

birinin noktalama işaretlerini mushafın tamamına işleyerek yayımlaması da düşündürücüdür. Zira Kur'ân'da bazı dil hataları olduğunu iddia ile maruf birinin noktalama işaretlerini mushafa işleme fikrini modern dönemde Reşid Rıza'dan sonra gerçekleştiren ilk kişi olması, müslümanlar nezdinde bu uygulamanın değerini düşürebileceğini düşündürmüştür.

Kısacası noktalama işaretleriyle Kur'ân'ın yazımı hususunda dile getirdiğimiz bu görüşlerin mushafın müstakil olarak noktalama işaretleriyle yazılmaması, ancak Kur'ân dışındaki kitap, makale vb. yazılarda alıntılanan ayetlerin bu şekilde yazılabileceği yönünde bir tutumun ağır bastığını göstermektedir diyebiliriz.

Kur'ân metnine günümüz noktalama işaretlerini ekleme hususunu sakıncalı görenler yahut uygun bulmayanların çeşitli sebepleri elbette vardır. Ortak noktası Kur'ân'ı koruma düşüncesi olan bu gerekçeler kısaca şöyle özetlenebilir:

1. Mushaf yazımında resm-i mushafa yani hatt-ı osmânîye bağlılık esastır. Bu konuda sahabe'nin icmâi vardır. Bu uygulama hatt-ı osmânîyi değiştirecektir. Bugün bu kabul edilirse yarın bir başkası belki de kelime değişikliği önerecektir. Neticede ilk yazılan ve sahabe'nin ittifak ettiği Kur'ân metni diye birşey ortada kalmayacaktır ki buna bizi götürecek uygulamalardan korunmak gerekir.

2. Bu uygulama tefsir niteliği taşımaktadır. Bununla bir ayetin muhtemel manalarından sadece biri ilzam edilmiş ve diğerleri ortadan kaldırılmış olacaktır. Bu da evrensel olan Kur'ân'ın anlam alanını daraltmak olur ki kabul edilemez.

3. Bu uygulama Kur'ân'ın edası ile ilgili ilimlerin bir kısmının yitirilmesine neden olabilir. Örneğin *قالوا إنا إليكم لمرسلون* ayetinde *قالوا إنا* kelimeleri arasında medd-i munfasıl vardır. Bu ikisi arasına : konulduğunda, bu işaretin gereği olarak nefes almak gerekecek ve bu kural uygulanamayacaktır.

4. Vakf işaretleri, noktalama işaretlerine gerek kalmayacak kadar yeterlidir. Hatta kendine has özellikleri sebebiyle Kur'ân yazımı için daha elverişlidir.

Kur'ân metnine günümüz noktalama işaretlerini dahil etme hususunu kısmen yahut tamamen uygun görenlerin belirttiği faydalara gelince bunlar da Kur'ân'ın okunması ve anlaşılmasında kolaylık sağlama hedefinde buluşmaktadır. Bunlar da şöyle özetlenebilir:

1. Bu uygulamayla özellikle çocuklar ve ana dili Arapça olmayanlar için okunuş kolaylığı sağlanmış olur.

2. Kur'ân metninde ara cümleler ve alıntılar bulunmaktadır. Bazen hangi sözün kime ait olduğu karıştırılabilir. Kafirlere hitap eden bir ayet müminlere hitap gibi anlaşılabilir. Bu uygulamayla anlama doğrudan etki eden söz konusu karışıklıklar rahatlıkla giderilebilecektir.

3. Bu düşünce tıpkı önceki ulemanın vakf işaretlerini, hareke ve noktaları metne dahil etmesi gibidir. Zaten bu fikrin temeli de mushafın dabtına (علامات ضبط المصحف) dayanmaktadır. Bu işaretler de Kur'ân'a ilk dahil edildiğine itiraz edenler olmuştur. Ancak şu an herkes bunların mushafta bulunması noktasında hemfikiridir.

Bu noktada dikkatleri önemli bir hususa daha çekmek istiyoruz. Konuyla ilgili okumalarımızı esasında imlâ ile noktalamanın (dabt) zaman zaman birbirine karıştırıldığı görülmüştür. Ancak imlâ (hecâ'u'l-Kur'ân) resm-i mushafı yani hatt-ı osmânîyi ifade etmek için kullanılırken, noktalama (dabt) hatt-ı osmânî üzerinde harekeleme ve noktalamayı ifade etmek için kullanılır. Yani imlâ yazının ana şeklini temsil ederken noktalama bu şeklin daha kolay okunabilmesi için ilk olarak harekeleri, daha sonra ise harflerin ayrımını sağlayan noktaları ifade eden bazı rumuzların kullanılmasını temsil etmektedir. Esasen İmâm Mâlik'in fetvası, imlâ ile ilgilidir ve imlânın/metnin heykelinin üzerinde herhangi bir değişikliğin yapılmaması gerektiğini belirtmektedir. Mushafın iskeletinde sahabe icma etmiştir. Zaten bu nedenle Hz. Ebû Bekir'in (r.a.) hazırlattığı mushafın ardından özel mushaflar imha edilmiştir.<sup>67</sup> Yoksa onun fetvası noktalama yani dabt ile ilgili değildir.

<sup>67</sup> Ali Muhammed Eđ-Đabbâğ, "Men'ü Kitâbeti'l-Muşaf bi'l-İmlâ", *Şebeketü'l-Elûke* (Erişim 4 Mayıs 2020).



## 1326 | Hasan Yücel. Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ...

Şu halde zikri geçen 'resm-i mushafın bozulacağı' düşüncesinin geçersiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Esasen tarihi gerçeklik de bunu ortaya koymaktadır. Zira bugün ümmetin alimiyle cahiliyle icma ettiği mushafta sonradan dahil edilen pek çok işaret bulunmaktadır. Öte yandan edâ ilimlerinin ve tecvid kurallarının en azından bir kısmının noktalama işaretleri ile yok olacağı düşüncesi kanaatimizce üzerinde halen düşünülmesi gereken bir problemdir. Çünkü Kur'ân tilâveti/kıraati semâî yolla aktarılır. Hatta kıraat ilminde farklı kıraatlerin okunabilme şartları arasında semâî olarak tevatür/hocadan öğrenciyeye kesintisiz bir aktarım zorunluluğu vardır. Bu nedenle belki de Kur'ân yazısına, vakf işaretlerine ilaveten sadece onların vurguyu ve ses tonunu yani duyguyu yazıya yansıtamadığı yerlerde bu işlevi görecektir noktalama işaretlerinin koyulması düşünülebilir. Öte yandan metin içerisinde karşılıklı nedeni olabilen sözün kime ait olduğu hususu da alıntı işaretleri kullanılarak çözülebilir. Ancak bu durumda alıntı işaretlerinin tilâvet esnasında durak işareti gibi görülmemesi ve med gibi kuralların ihmal edilmemesi gerekmektedir.

### 5. Uygulama - Örnekler

Ulaştığımız kanaat çerçevesinde Kur'ân yazısına eklenmesinde fayda gördüğümüz noktalama işaretleri, vurgu işaretleri (: ! ?) ve bazı alıntı işaretleridir («» : -).

**İstifhâm (?):** Kur'ân'da yer alan bir soru cümlesi, gerçekten soru hedefi taşıyorsa, bu cümlenin sonuna soru işareti konulabilir. Bu cümlelerde soruyu soran ile cevap veren genelde farklı kişilerdir. Aşağıdaki ayetlerde buna dair örnekler sunulmuştur.

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ؟ قَالُوا خُبِّرْنَا 68

...فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا؟ قَالُوا نَعَمْ... 69

قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى؟ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى 70

قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى؟ قَالَ عُلِمَتْهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ... 71

**Ta'acub (!):** Kur'ân'da ta'acub ifade eden cümleler bazen soru formunda bazense ta'acub belirten kalıplarla gelmektedir. İlkine örnek olarak *فَأَنشَأَتْ الْيَاقُوتَ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي 72* gösterilebilir. Ayet mealen *"Meryem, (benimle değil onunla konuşun diye) çocuğu işaret etti. Halk, "Biz beşikteki küçücük bir çocukla nasıl konuşacağız ki!" dedi.* şeklinde. Bu diyalogda insanların Meryem'e söyledikleri cümle, her ne kadar soru edatı da içerse, cevap beklenen bir soru olmaktan öte Meryem'in teklifi karşısındaki şaşkınlıklarını ifade etmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda soru yerine ünlem işareti kullanılacaktır. Bu işaretin etkisiyle okuyucunun sessinde değişiklikler yapacak ve sözü söyleyenin duygusu okuyuşa yansıtılabilecektir.

İkincisine örnek olarak *الْعُنْدُ! 73* gösterilebilir. "O (Süleyman) ne güzel bir kul idi!" mealindeki bu ayette *نعمة* ibaresiyle övgü dile getirilmiştir. Övgü belirten cümlelerin ardından da ünlem işareti kullanılır. Böylece ses tonu ile bu duygunun okuyuşa yansıtılması sağlanabilir.

Benzer bir örnek ası insan, nasıl ayetinde söz konusudur. "Kahrol 74! ما أَكْفَرًا 74" mealindeki bu ayetin bağlamı dikkate alındığında, insanın yaratıcısını unutmamasından dem vurulmaktadır. Bu davranışı sergileyen insan da *ne kadar da nankör* gibi bir ifadeyle yerilmektedir. Böylesi bir ibarenin ardında ünlem işareti kullanmak yerinde olacaktır. Bu şekilde ses tonu ile bu duygunun okuyuşa yansıtılması sağlanabilecektir.

68 en-Nahl 16/30.

69 el-A'raf 7/44.

70 Tâhâ 20/49-50.

71 Tâhâ 20/51-52.

72 Meryem 19/29.

73 Sâd 38/30.

74 'Abese 80/17.

**İstifhâm-i İnkârî (!):** Kur'ân'daki soru edatı içeren her cümle, gerçek bir soru cümlesi değildir. Bunların bazıları sözün gücünü artırmak için soru kalıbıyla ifade edilen ve kınama, nefy, nehy, taaccub gibi farklı niyetler içeren cümlelerdir ki bunlara istifhâm-i inkârî denir. Örneğin tevbiî geçmişte olan veya gelecekte meydana gelmesinden endişe edilen bir durumu kınamayı ifade eder<sup>75</sup> ve ilgili cümle *bu durum olmamalıydı veya olmamalı* şeklinde bir anlam belirtir. Örneğin *أَفَلَا تَعْلَمُونَ؟! أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ؟! أَفَلَا تَتَّقُونَ؟! أَفَلَا تَحْشَرُونَ؟! أَفَلَا تَتَّقُونَ؟! أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ؟! أَفَلَا تَتَّقُونَ?!?* ayetinde<sup>76</sup> Yahudi din adamlarına hitaben *"Allah'ın kitabını (Tevratı) okuyup durduğunuz halde, kendinizi unutup başkalarına iyi ve güzel şeyler yapmayı mı emrediyorsunuz!? Hiç mi düşünmüyorsunuz!?"* denilmektedir. Burada beklenen onların bu soruya cevap vermeleri değildir, onların bu yaptıklarının yanlış olduğunu daha etkili bir şekilde dile getirmektir. İşte bu gibi cümlelerden sonra soru işareti değil istifhâm-i inkârî işareti kullanılarak, okuyucunun sesini değiştirmesi ve cümle içi vurguyu okuyuşuna yansıtması sağlanabilir.

*أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ بُعِثَ إِلَيْكُمْ رَسُولٌ مِّنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ وَيُزَكِّيكُمْ وَيُنذِرُ لَكُمْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ* ayeti<sup>77</sup> de bu gruba örnek gösterilebilir. Ayette Allah Zekeriya'ya (a.s.) bir çocuk müjdelemektedir. Zekeriya (a.s.) da kendisinin yaşlı ve eşinin kısır olması nedeniyle *nasıl olabilir ki böyle bir şey diye şaşkınlığını dile getirmektedir. Aslında o Allah'ın buna kadir olduğunu bilmektedir. Ancak bu sözle Allah'ın "Melek, 'Evet, dediğin doğru' dedi. 'Fakat Rabbin diyor ki: Bu iş benim için çok kolaydır, unutma ki sen yokken daha önce seni de Ben yaratmıştım.'"*<sup>78</sup> cevabını vermesini ummuş olabilir. Böylece inananların imanının artması, inkar edenlerin de Allah'ın kudretinden korkuya kapılmaları, hidayete yönelmeleri sağlanmış olacaktır.<sup>79</sup>

**Noktatân ra'siyetân (:)** ve **tensîs («»):** Bu işaretler, sözün kim tarafından söylendiğini ayırtmaya ve ses tonunu ayarlamaya yardımcı olur. Böylece doğru anlama göre doğru vurgu ile okunuş sağlanabilir.

Örneğin ayeti bu şekilde <sup>80</sup> «إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِّحُونَ» قَالُوا: «لَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ» قَالُوا: «إِنَّمَا نَحْنُ مُصَلِّحُونَ»<sup>80</sup> yazılabilir. Elimizdeki mushaflarda ayetteki الارض kelimesinden sonra لا secâvendi vardır. Buna göre orada durulmaması gerekir. Bu takdirde okuyucu o cümle ile قَالُوا ile başlayan diğer cümleyi aynı kişinin devam eden sözleri gibi algılayarak hatalı bir anlam üretebilir. Ancak bu işaretle ayetlerdeki cümlelerin kime ait olduğu kolaylıkla ayırda edilebilecektir.

**Şarta (-):** Ara cümlelerin varlığını belirten bu işaretin kullanımına örnek olarak şu ayet verilebilir:

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ ائْتِنِي - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى - وَإِنِّي سَمِعْتُهَا مَرِيماً وَإِنِّي أَعِيدُهَا بِكَ وَدُرَيْتِيهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ<sup>81</sup>

*"İmran'ın karısı doğum yapınca [buruk bir ruh haliyle], "Rabbim!" dedi, "[Sana erkek evlat için dua etmiştim, ama] işte bir kız doğurdum." Oysa Allah onun erkek evlat beklerken kız doğduğunu çok iyi biliyordu; kaldı ki onun istediği erkek çocuk bu kızın yerini asla tutamazdı. [Bu gerçeği bilmeyen] İmran'ın karısı [niyazına şöyle devam etti]: "Ben yine de kızımın adını Meryem [Allah'a ibadete adanan] koydum. Onu ve soyunu rahmetinden kovulmuş şeytandan koruman için sana emanet ediyorum."<sup>82</sup>*

<sup>75</sup> Sahip Aktaş, *Kur'an'da İstifhâm Üslubu* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 59.

<sup>76</sup> el-Bakara 2/44.

<sup>77</sup> Âl-i İmrân 3/40.

<sup>78</sup> *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, çev. Abdülkadir Şener vd. (İzmir: TDV Yayınları, 2016), Meryem 19/9.

<sup>79</sup> Aktaş, *İstifhâm Üslubu*, 73.

<sup>80</sup> el-Bakara 2/11.

<sup>81</sup> Âl-i İmrân 3/36.

<sup>82</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), Âl-i İmrân 3/36.

### 1328 | Hasan Yücel. Kur'ân Metninin Modern Arap Yazısındaki Noktalama İşaretleri ...

Ayette Allah'a ait bir cümle vardır. Bu cümle esasen İmran'ın karısının söylediklerine bir cevap niteliğindedir. Ancak bu cümle şarta ile ayrılmadığı zaman Meryem'in sözü zannedilebilmekte ve ayete şöyle meal verilmektedir:

“... *“(Mabette hizmet için) erkek çocuğu kız çocuğu gibi değildir. Ona Meryem adını verdim. Onu ve neslini kovulmuş şeytanın şerrinden koruman için sana emanet ediyorum.”*<sup>83</sup>

Bu durumda *وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى* ibaresi, erkek çocuğunu üstün gösterecek şekilde anlaşılmaktadır. Halbuki söz Allah'a aittir ve söylenmek istenen bunun tam tersidir. Zira dönemin şartları nedeniyle mabette hizmet etmesi imkansız olan bir kız doğurduğu için üzülen kadına, “Senin erkek çocuk gibi kıymetli (mabette hizmet edebilecek biri) göremediğin bu kız, aslında erkek gibi değil daha da üstün olacaktır.” denmektedir. Ayetlerin devamı da Meryem'in Beytülmağdis'te nasıl yer edindiğini ortaya koyarak bu anlamı desteklemektedir.<sup>84</sup> Görüldüğü üzere iki meal ayete tamamen zıt anlamlar verebilmiştir. Şu halde doğru anlamı yakalayabilmek adına şartanın ayete konulması kanaatimizce önemlidir.

#### Sonuç

Noktalama işaretleri dilden dile farklı nitelikler kazanabilmektedir. O halde Arapça olan Kur'ân metnine noktalama işaretleri eklenecekse, Arapça'daki noktalama işaretlerinin özellikleri ve cümledeki görevleri dikkate alınarak bu işlem yapılmalıdır.

Vakf ve noktalama işaretleri farklı özellikler taşımaktadır. Noktalama işaretleri daha geniş bir içeriğe sahiptir.

Vakf işaretleri Kur'ân'ın bütün hitâbî özelliklerini metne yansıtmada yeterli görünmemektedir. Doğru anlama, doğru okumaya bağlıdır. Doğru okumak için, hitâbî özelliklerin de mümkün mertebe metne işlenebilmesi gerekmektedir. Bugün elimizdeki mushaf yani yazılı Kur'ân metni özellikle duyguları, ses tonu ve vurguları okuyucuya, bilhassa Arap olmayan okuyucuya gösterememektedir. Diğer taraftan vakf işaretlerinin özelliklerinin her birini de bugünkü noktalama işaretlerinde bulunan durak işaretleri karşılayamamaktadır. Şu halde biz secâvendleri koruyarak onlardan eksik kalan vurguları yazıya yansıtmak adına vurgu işaretlerini mushafa ekleyebiliriz. Ayrıca metin içerisinde karışıklık nedeni olabilen sözün kime ait olduğu meselesi de alıntı işaretleri ile çözülebilir. Ancak bu işaretlerin tilâvet esnasında durak işareti gibi görülmemesi ve böylece med gibi kuralların ihmal edilmemesine dikkat edilmelidir.

Kısacası, özünde bir hitap olan Kur'ân'ın vurgu özelliklerini de yansıtabilecek ve alıntıları veya aktarımları diğerlerinden ayırdedebilmeyi sağlayacak bir rumuz sisteminin, secâvendlere ek olarak geliştirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Bu noktada önerimiz, Kur'ân metninde mevcut secâvendlerin korunması, bunlara ilaveten noktalama işaretlerinden, onların vurguyu ve ses tonunu yani duyguyu yazıya yansıtmadığı yerlerde bu işlevi görecektir. Bugünkü noktalama işaretlerinin/alâmâtü'n-neberâti's-savtiyyenin koyulması, ayrıca alıntı ve aktarımları belirli kılabak alıntı işaretlerinin/alâmâtü't-tensîsinin koyulması, böylece hitabın dilsel, dilbilgisel, anlamsal, sessel, duygusal ve tilâvet boyutlarını yazıda gösterebilen bir sistemin geliştirilmesi yönündedir.

Kur'ân yazısı geliştirilmeye açıktır. Sahabenin icma ettiği imam mushafta hiçbir nokta vs yokken, zaman içerisinde ulema mushafa ana yazıyı yani hatt-ı osmânîyi bozmayacak şekilde katkılarda bulunmuştur. İmâm Mâlik'le konuşmaya başlayan, ed-Düelî ve diğerleri ile gerçekleştirilen ve Secâvendî ile olgunlaşan girişimler, başlangıçta tepki de görseler zamanla yerini ümmetin icmâna bırakmıştır. Hatta bugün secavendsiz, noktasız ve harekesiz Kur'ân metni dahi tahayyül edilmemektedir. O halde gün gelecek belki de noktalama işaretleri sadece alıntılarda veya eğitim maksatlı hazırlanan kitaplarda değil mushafın tamamına işlenecek ve aradan geçen zaman içerisinde bu tartışmalar yerini yine icmaya bırakabilecektir.

<sup>83</sup> Meal, Şener vd, Âl-i İmrân 3/36.

<sup>84</sup> Hasan Elik-Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı - Özlü Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 166-167.

Son olarak bu konunun müzakere edilmesi amacıyla makalelerin kaleme alınması ve interdisipliner boyutta uluslararası toplantıların yapılmasına ihtiyaç olduğunu belirtmek isteriz.

**Kaynakça**

- Aktaş, Sahip. *Kur'an'da İstifhâm Üslûbu*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- 'Abdül'alîm, İbrâhîm. *el-İmlâ' ve't-terkîm fî'l-kitâbeti'l-'arabiyye*. Mısır: Mektebetü Ğarîb, 1. Basım, 1975.
- 'Avd, Dâne. "et-Te'sîrül-'Garbî fî Te'avvurî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti: 'Alâmâtü't-Terkîm Nü-mûzecen". *Bidayât*. Erişim 3 Mayıs 2020. <https://www.bidayatmag.com/node/1032>
- Đabbâğ, Ali Muhammed. "Men'ü Kitâbeti'l-Muşhaf bi'l-İmlâ'". *Şebeketü'l-Elûke*. Erişim 4 Mayıs 2020. <https://www.alukah.net/sharia/0/44842/>
- Elik, Hasan-Muhammed Coşkun. *Tevhît Mesajı - Özlü Kur'an Tefsiri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Esedî, Kerîm Mirza. "'Alâmâtü't-Terkîm: Ta'rîfuhâ, Tesmiyetuhâ, Târihuhâ, Ehemmiyye-tühâ...". *Diwanalarab*. Erişim 5 Mayıs 2020. <https://www.diwanalarab.com/%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D9%82%D9%8A%D9%85-%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81%D9%87%D8%A7-%D8%AA%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%AA%D9%87%D8%A7-%D8%AA%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%AE%D9%87%D8%A7>
- Fevvâz, Zeyneb. *er-Resâ'ilü'z-Zeynebiyye*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 1. Basım, 2014.
- Gür, Süleyman. *Kâzî Beyzâvî Tefsiri'nde Belâgat İlmi ve Uygulanışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- IW, Islamweb. "İsti'mâlü 'Alâmâtü't-Terkîm fî'l-Muşhaf: Hazar em İbâha". Erişim 30 Nisan 2020. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/200237/>
- Ķaradâvî, Yûsuf. "'Alâmâtü't-Terkîm li'l-Muşhaf". *al-Qaradâvî*. Erişim 30.4.2020. <https://www.al-qaradawi.net/node/4169>
- Kebîsî, Mahmud. "el-Ķur'ânü'l-Kerîm ve 'Alâmâtü't-Terkîm". *Dâru Nâşirî*. Erişim 3 Mayıs 2020. <https://www.nashiri.net/articles/religious-articles/2773-c---v15-2773.html>
- Koyuncu, Recep. *Kur'an-ı Kerîm'in Anlaşılmasında Vakf İbtidâ'nın Rolü (İbnü'l-Enbârî, ed-Dânî ve es-Secâvendî Örneği)*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayınları, 1. Basım, 2012.
- MEH, Mültekâ Ehli'l-Hadîs. "li'n-Nikâş: Ħavle Vadî 'Alâmâtü't-Terkîm fî'l-Muşhaf". Erişim 2 Mayıs 2020. <https://www.aahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=152048>
- MET, Mültekâ Ehli't-Tefsîr. "Hukmü İstiĥdâmi 'Alâmâtü't-Terkîm fî Kitâbeti'l-Âyâtî'l-Ķur'âniyye". Erişim 3 Mayıs 2020. <https://vb.tafsir.net/forum/>
- MET, Mültekâ Ehli't-Tefsîr. "Hukmü İstiĥdâmi 'Alâmâtü't-Terkîm fî Kitâbeti'l-Âyâtî'l-Ķur'âniyye". Erişim 3 Mayıs 2020. <https://vb.tafsir.net/forum/>
- MET, Mültekâ Ehli't-Tefsîr. "Hukmü İstiĥdâmi 'Alâmâtü't-Terkîm fî Kitâbeti'l-Âyâtî'l-Ķur'âniyye". Erişim 3 Mayıs 2020. <https://vb.tafsir.net/forum/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86%D9%8A%D8%A9-%D8%9F>
- Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîrül-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 2. Basım, 1-12, 1366/1947.
- Sâlim, 'Âdil. "'Alâmâtü't-Terkîm fî'l-Kitâbeti'l-'Arabiyyeti ve Mevâği'u İsti'mâlihâ". *Diwanalarab*. Erişim 4 Mayıs 2020. <http://www.diwanalarab.com/%D8%B9%D9%84%D8%A7%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D9%82%D9%8A%D9%85-%D9%81%D9%8A>
- Secâvendî, Muhammed Tayfur. *İlelü'l-Vukûf*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1-3, 2006.
- Şintî, Muhammed Sâlih. *Fennü't-taĥrîrî'l-'arabî: Ğavâbĥuhû ve enmâĥuhû*. Ħâ'il: Dâru'l-Endelüs, 5. Basım, 1422/2001.
- Ŧayyâr, Müsâ'id b. Süleyman. *Maĥâlât fî 'ulûmi'l-Ķur'ân ve usûli't-tefsîr*. Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1435/2015.

- WP, Wikipedia. "Terkîm". Erişim 29 Nisan 2020. <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AA%D8%B1%D9%82%D9%8A%D9%85>
- Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. çev. Abdülkadir Şener vd. İzmir: TDV Yayınları, 5. Basım, 2016.
- Zeki, Ahmed. *et-Terkîm fî'l-lügati'l-'arabiyyeti*. Kâhire: Müessesetü Hindâvî, 1. Basım, 2013.
- Zîb, Samî. *el-Ahtâ' el-lügaviyye fî'l-Ķur'âni'l-Kerîm : evvelü kitâbin fî't-târîh*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 1. Basım, 2017.
- Zîb, Sâmi. *el-Ķur'ânu'l-Kerîm*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 3. Basım, 2016. <https://www.sami-aldeeb.com/files/article/Coran-arabe-chronologique.pdf>
- Zîb, Sâmi. "Urîdu Neşra'l-Ķur'ân ma'a 'Alâmâti't-Terkîmi'l-Ħadîse". *el-Ħivâru'l-Mütemeddin*. Erişim 3 Mayıs 2020. <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=477136>

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1333-1354

**Hadis Biliminin Endonezya'ya Giriş ve Gelişmesine Mahfûz et-Termesî ve  
Hâşim Eş'arî'nin Katkısı**

*The Ḥadīth Science Entry to Indonesia and the Contribution of Mahfudz Tremas  
and Hasyim Asy'ari to Its Development*

**Muh Amiruddin**

Doç. Dr., Kudus Devlet İslâm Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi, Hadis İlimleri Bölümü  
*Associate Professor, State Islamic Institute Kudus, Theology Faculty,  
Hadis Sciences Department*  
Kudus, Indonesia

[amiruddin@iainkudus.ac.id](mailto:amiruddin@iainkudus.ac.id) [orcid.org/0000-0002-6778-604X](https://orcid.org/0000-0002-6778-604X)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 10 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1333-1354

**Cite as / Atıf:** Amiruddin, Muh. "Hadis Biliminin Endonezya'ya Giriş ve Gelişmesine Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'nin Katkısı [The Ḥadīth Science Entry to Indonesia and the Contribution of Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari to Its Development]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1333-1354.

<https://doi.org/10.18505/cuid.767488>

**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>

The *Ḥadīth* Science Entry to Indonesia and the Contribution of Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari to Its Development

**Abstract:** Although Indonesia is far from where Islam emerged, it is a country with the world's largest Muslim population. The historical data on Islam's entry into Indonesia is still very limited, therefore it is not easy to find clear information about it. This met with the historical reconstruction difficulty to the Islamic sciences' development, especially *ḥadīth*, when Islam first came to Indonesia. *Ḥadīth* is not as popular as other sciences such as *taf-sīr*, *fiqh*, *taṣawwuf*, and *kalām*. The *ḥadīth*'s arrival and the history of prevalence in Indonesia were not as clear as the others sciences. To solve this problem, the Indonesian historians traced the dates when Islamic sciences began to emerge and spread in Indonesia. These also provided clues about *ḥadīth* science's emergence and development in Indonesia. Based on tracing early *ḥadīth* studies in Indonesia, we can speak about two important figures' names who are widely mentioned and cannot be separated from *ḥadīth* science history in Indonesia; Mahfudz Tremas (*d.* 1338/1920) and Hasyim Asy'ari (*d.* 1366/1947). These two figures colored Islamic teaching in Indonesia because of their mastery Islamic knowledge covering various Islamic sciences. Both of them also had an important role in Indonesian society in the colonialism era. This made it easier for them to spread *ḥadīth* widely among Indonesian Muslim people. In this research article, data, reports, and information of *ḥadīth* science emergence in Indonesia, Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari's biographies, studies, and contributions were compiled with descriptive analysis method and historical approach. Furthermore, data collection and evaluation methods were used in this research article. This research cites references written in Indonesian, Turkish, Arabic, and other foreign languages. The journal articles and scientific books we used are among the sources used in this study. The early Indonesian scholars are generally experts not only in one of the Islamic sciences but also in others. Moreover, Islamic sciences that they desired, deepened in, and focused on were mixed. The early Indonesian scholars not only wrote several on Islamic science fields, but they also interconnected the early Islamic sciences' works in Indonesia. Therefore, it can be considered a difficult task to distinguish *ḥadīth* from others. The subject, we examine here is within the *ḥadīth* science's historical framework mixed with other Islamic sciences in Indonesia. This research article focused only on *ḥadīth* entry history in Indonesia, Mahfudz Tremas, Hasyim Asy'ari, and their role in *ḥadīth* development. The questions we answered in this article are when *ḥadīth* science began to emerge, what was and how the role of Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari were in Indonesia at this subject as the greatest contributors to its early emergence and dissemination, and high authority scholars among Indonesian Muslim society. Our aim in this research is to study, understand, and explain the early *ḥadīth* science's history in Indonesia. Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari, who are Indonesian *ḥadīth* scholars teaching *ḥadīth* for Indonesian people, attaching great importance to *ḥadīth*, making a great contribution, and having the most influence, are discussed. Understanding and explaining *ḥadīth* studies in Indonesia would be easier by getting to know these two scholars. Apart from these two scholars, it should not be assumed that there was no *ḥadīth* scholar in Indonesia in the early period. Here, we aim to understand the most influential scholars' service and contribution in the *ḥadīth* field. It is important to introduce Indonesian *ḥadīth* scholars, their works, and contributions to scholars and scientists in Turkey and the world, and then to contribute to the academic and scientific relations among the countries. This research article, as one of the first Turkish sources on *ḥadīth*'s growth and development in Indonesia, would be useful for *ḥadīth* academicians in Turkey. Since the research title on the *ḥadīth* science emergence history in Indonesia, and Mahfudz Tremas and Hasyim Asy'ari's contribution to its development, as we know, has never been done before. This research article will help to build a network between the Indonesian and Turkish peoples, scholars, and academicians. It also contributes to increasing the scientific benefits of the two sides of academic circles. Through this research, contemporary *ḥadīth* studies in Indonesia can be traced from the time it emerged and the early development process. Moreover, It is a great contribution to specify the early *ḥadīth* science history in Indonesia, as the world's largest Muslim country.



**Keywords:** *Hadīth*, Indonesia, Mahfudz Tremas, Hasyim Asy'ari, Islam.

### Hadis Biliminin Endonezya'ya Giriş ve Gelişmesine Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'nin Katkısı

**Öz:** Endonezya, İslâm'ın ortaya çıktığı yerden uzak olmasına rağmen, dünyadaki en büyük müslüman nüfusa sahip ülkedir. Buna rağmen, İslâm'ın Endonezya'ya girişi hakkındaki bilgiler hâlâ belirsizdir; çünkü bu konudaki mevcut tarihî veriler hâlâ oldukça sınırlıdır. Bu durum, İslâm'ın Endonezya'ya ilk geldiğinde hadis bilimi olmak üzere İslâm bilimlerinin gelişiminin tarihsel olarak yeniden inşası için zorluklar çıkarmaktadır. Hadis bilimi, tefsîr, fıkıh, tasavvuf ve kelâm gibi İslâm bilimleri kadar popüler değildir. Ayrıca, Endonezya'daki hadis biliminin gelişme ve yayılış serüveni diğer İslâm bilimleri kadar açık değildir. Bu sorundan, Endonezyalı tarihçiler İslâm bilimlerinin ortaya çıktıklarını ve Endonezya'ya yayılmaya başladıklarını izlediler. Bunlar, Endonezya'daki hadis biliminin ortaya çıkışı ve gelişmesi hakkında ipuçları sağlamıştır. Endonezya'da hadis bilimi üzerine yapılan erken izleme çalışmalarına dayanarak, Mahfûz et-Termesî (ö. 1338/1920) ve Hâşim Eş'arî (ö. 1366/1947), yaygın olarak adı geçen ve Endonezya'da hadis bilim tarihinden ayrılmayan iki önemli âlimin isimleridir. Bu iki âlim, İslâm bilimlerinin çeşitli alanlarını kapsayan İslâmî bilgi konusundaki ustalıklarından dolayı Endonezya'daki İslâmî öğretiyi renklendirdi. İkisinin de sömürgecilik döneminde yaşayan Endonezya toplumunda önemli bir rolü vardı. Bu, hadis bilimini Endonezya müslüman halkına geniş ölçüde yaymalarını kolaylaştırdı. Bu araştırma makalesinde betimsel analiz yöntemi ve tarihî yaklaşım ile hem Endonezya'da hadis biliminin ortaya çıkış tarihi, hem de Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'nin biyografileri, çalışmaları ve katkıları ile ilgili veriler, bilgiler ve enforsasyonları derlenmiştir. Bunun için bu araştırma makalesinde veri toplama ve değerlendirme yöntemi kullanılmıştır. Bu araştırma ise Endonezyaca, Türkçe, Arapça ve diğer yabancı dillerde yazılan kaynaklardan referans olarak yararlandı. İstifade ettiğimiz dergi makaleleri ve bilimsel kitaplar ise burada kaynaklarımızdır. Endonezya'nın erken dönemdeki âlimleri genelde sadece İslâm'ın bir bilim dalında değil, fakat diğer dallarında da uzmanlardır. Bununla beraber onların sevdikleri, derinleştirdikleri ve odaklandıkları İslâm bilim dalları birbirleriyle karışmıştır. Endonezyalı ilk âlimlerin değişik İslâm bilim dallarını kaleme almalarının yanında Endonezya'daki erken İslâmî ilim çalışmaları da birbirleriyle irtibatlıdır. Bu yüzden, hadis ilmini diğer ilimlerden ayırmak zor bir iş sayılabilmektedir. Burada incelediğimiz konu bahisleri Endonezya'da başka bilim dallarıyla karışan hadis bilim tarihi çerçevesindedir. Bu araştırma makalesi ise Endonezya'da sadece hadis biliminin giriş tarihi, Mahfûz et-Termesî, Hâşim Eş'arî ve ikisinin Endonezya'daki hadis gelişme rolüne odaklıdır. Bununla birlikte, Bu makalede cevap verdiğimiz soruları hadis biliminin ne zaman ortaya çıkmaya başladığı ve erken ortaya çıkmasına ve yayılmasına en büyük katkı sağlayan ve Endonezyalı müslüman toplum nazarında yüksek otoriteye sahip Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'nin Endonezya'da bu konuda ne tür ve nasıl bir rol oynadıklarıdır. Bu araştırmayla amaçlarımız Endonezya'daki erken hadis bilim tarihini incelemek, anlamak ve anlatmaktır. Bunun yanında Endonezya halkına hadis anlayışını öğreten, hadis ilmine derinden önem veren, büyük katkı sağlayan ve en çok etkileyen Endonezyalı hadis âlimlerinden Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'den bahsedilmiştir. Endonezya'da hadis çalışmalarını anlamak ve izah etmek, bu iki âlimi tanıma vasıtasıyla daha kolay olacaktır. Bizim incelemeyi tercih ettiğimiz bu iki âlimin dışında Endonezya'nın erken döneminde hadis âliminin bulunmadığı zannedilmemelidir. Burada bizce hadis alanındaki en çok etkili âlimleri ele alarak hizmeti ve katkısının anlaşılmasını amaçlıyoruz. Endonezyalı hadis âlimlerini, eserlerini ve katkılarını Türkiye'deki akademisyenlere ve ilim dünyasına tanıtmak ve böylece iki ülke arasında mevcut akademik ve bilimsel ilişkilere katkıda bulunmak güzel olur. Bu araştırma makalesi, Endonezya'da hadis gelişimi ve gelişmesine dair ilk Türkçe kaynaklardan biri olarak Türkiye'deki hadis akademisyenlerine faydalı olur. Endonezya'da hadis biliminin ortaya çıkış tarihi ve Mahfûz et-Termesî ve Hâşim Eş'arî'nin gelişmesine katkıları hakkında bir araştırma başlığının bildiğimiz kadar

### 1336 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

daha önce hiç yapılmadığından dolayı bu araştırma makalenin, Endonezya ve Türk halklarının, akademik çevrelerin ve akademisyenlerinin birbirlerini daha yakından tanımalarını ummaktayız. Ayrıca, iki tarafın akademik çevrelerinin birbirlerinden bilimsel istifadelerinin artırılmasına da katkı sağlayabilecektir. Endonezya'da çağdaş hadis çalışması ise, bu araştırmanın vasıtasıyla ortaya çıktığı andan itibaren kökenlerine ve ilk gelişim sürecine kadar izlenebilir. Bununla birlikte, dünyanın en büyük müslüman ülkesi olarak bilinen Endonezya'nın, hadis ilminin erken tarihini belirtmeye büyük bir katkısı olmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Endonezya, Mahfûz et-Termesî, Hâşim Eş'arî, İslâm.

#### Giriş

Dünyanın en büyük müslüman ülkesi olarak tanınan Endonezya'nın<sup>1</sup> eğitim-öğretim kültürü, kesinlikle başta Kur'an, hadis, akide, fıkıh ve edep olmak üzere İslâm ilimleriyle yoğrulmuştur. İslâmiyet, Endonezya'ya İslâm düşüncesinin yerel kültürle birleşmesi sonucunda, savaş, zorlama veya anarşi ile değil, ancak barış ve huzurla girmiş ve bu şekilde yayılmıştır.<sup>2</sup> Dolayısıyla, Endonezya'da İslâm'ın yaygınlaşmasının en önemli etkeni İslâm prensiplerini içeren güzel İslâm ahlâkıdır.<sup>3</sup> Bunda da Hz. Peygamber'in hayat tarzını, güzel ahlâkını ve hoşgörüsünü yansıtan hadisin doğru anlaşılmasının payı büyük olmuştur. Fakat, İslâm'ın Endonezya'ya ne zaman, nasıl ve nereden girip yayıldığına ilişkin yazılı metin ve kaynakların çok az olması, hem Endonezyalı müslüman bilim adamları, hem de Batılı oryantalistler tarafından bunun hakkında muhtelif görüşlerin ortaya atılmasına sebep olmuştur.<sup>4</sup> Ayrıca, Endonezya'da İslâmiyet'in ilk yayılış zamanlarında, tasavvuf, tefsir ve fıkıh eğitimleri daha yoğun olmuştur.<sup>5</sup> Bu durum aynı zamanda hadis ilminin Endonezya'ya ne zaman ve nasıl girmeye başladığı sorusuna da cevap vermeyi zorlaştırmıştır. Bu makale bu sorunun halledilmesine katkıda bulunmuştur, ancak hadis'in Endonezya'ya girişinin tarihsel bağlamını kapsamlı bir şekilde anlamak için, öncelikle İslâm'ın Endonezya'ya giriş tarihinin kısaca anlatılması gerekmektedir.

İslâm'ın Endonezya takımadalarına girmesinden önce Srivicaya ve Macapahit gibi Hindu ve Budist krallıklar bu bölgeyi kontrol altına almışlardır. Bu krallıklar, 7. asırdan 13. asra kadar Çin ile Batı Asya arasındaki uluslararası deniz ticaretini denetimi altında tutmuşlardır. Endonezya halkının İslâm'la ilk tanışması, hicrî birinci asırdan beri müslüman Arapların Hint sahilleri ve Malay takımadalarını takip ederek Çin'e kadar uzanan uluslararası deniz ticaret yolu üzerinde bu bölge halkıyla gerçekleştirdikleri ticari faaliyetler neticesinde olmuştur. Nitekim, Hz. Peygamber'in vefatından bir asır sonra Arap ve İran asıllı müslüman tüccarların bu bölgedeki ticaret merkezlerini kısa ve uzun süreli olarak ziyaret ettikleri bilinmektedir.<sup>6</sup> Ayrıca, 9. asrın sonlarında Çin'in güneyinde eski bir müslüman ticaret kolonisi olan Kantun'da "Tang" hânedanından Hi-Tsung (878-879) tahta çıktığı yıl meydana gelen bir köylü isyanında katliamdan kaçan birçok müslümanın Malay yarımadasının batı sahilindeki Kedah şehrine sığındığı haber verilmiştir. Çin imparatorluğu ile ticaret yapan müslümanların ticaret

<sup>1</sup> Max L. Gross, *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia* (Washington, D.C.: National Defense Intelligence College, 2016), 1.

<sup>2</sup> Muh Amuriddin, "Literasi Hadis dalam Khazanah Kitab Kuning Pesantren", *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 6/1 (2020): 56.

<sup>3</sup> Faizal Amin – Rifki Abror Ananda, "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela'ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara", *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 18/2 (2018): 74.

<sup>4</sup> İsmail Hakkı Göksoy, "Endonezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 11: 197.

<sup>5</sup> Umma Farida, "Kontribusi Nur Ad-Din Ar-Raniri dan Abd Ar-Rauf As-Sinkili dalam Pengembangan Kajian Hadis di Indonesia", *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 3/1 (2017): 1.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Göksoy, *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*, 2. Basım (İsparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2003), 192-193.

merkezlerinin de buraya taşınmasıyla birlikte Kedah'ta müslümanların yeni bir ticaret merkezi olmuştur. Bu göç hadisesi İslâm'ın Endonezya'ya girişini belirler.<sup>7</sup>

Tarihte kaydedildiği gibi, Hz. Peygamber'in milâdî 571'deki doğumundan çok önceleri, Farslar ve Hintlilerin Çin'le olan ticarî ilişkileri, uzun süredir devam etmekteydi. Daha sonra Araplar, hicrî 1. ve 2. (milâdî 7. ve 8.) asırlardan itibaren Hint sahilleri yoluyla Çin'e kadar deniz seyahati yapmaya başlamışlardı. Deniz yoluyla yapılan bu ticarete Fars ve Hintli denizci ve tüccarlar da katılmış, Araplar Malay-Endonezya takımadalarının sahil bölgelerindeki liman kentlerine sık sık uğramışlardır.<sup>8</sup> Hz. Peygamber'den sonra, ikinci halife Ömer b. Hattâb idaresindeki müslümanlar 636'da Kâdisiye ve 639'da Medâin savaşından sonra Fars bölgelerini kontrol altına almışlardır. Bunu takiben, Farslar müslüman olmuşlardır. Ortadoğu'daki Farsların İslâm'a yaygın girişi, ticaret yapan ve Güneydoğu Asya'da kalan Farsları etkilemiş ve onlar da müslüman olmuşlardır. O dönemde yerli Endonezyalılar genellikle putperestlik, Hinduizm ve Budizm'e bağlı kalmışlardır.<sup>9</sup>

Daha sonra, Emevîler'in birinci halifesi olan Muâviye b. Ebî Süfyân, 41/661 yılında İslâm yönetimini devraldıktan sonra devletin başkentini Medine'den Şam'a nakletmiştir. O dönemde Şam, Çin ile Avrupa arasındaki ipek yolu olarak bilinen ticaret yolundaki önemli şehirlerden biridir. Şam Avrupa'dan Çin'e giden kervanlar için, yolculuk ihtiyaçlarını yeniden karşılayacak bir mola yeri olmuştur. Muâviye, karayolu ticaretinin yanında Basra-İran Körfezi-Çin arasındaki deniz hattı vasıtasıyla yapılan ticaret faaliyetlerine de önem vermiştir. Ayrıca, bu ticaret yoluyla tüccarlarla birlikte davetçileri yurtdışına göndermiştir.<sup>10</sup> Hatta, Endonezyalı tarihçi Hamka'ya göre 55/674 yılında Halife Muâviye'nin gönderdiği elçiler Endonezya'ya gelmiştir.<sup>11</sup>

Mısır'da Şiî Fâtımî halifeliği 567/1171 yılında Selâhaddin-i Eyyûbî (1137-1193) tarafından yıkıldıktan sonra, Eyyûbî sultanlığı ve sonrası Memlûklü Türk sultanlığı tarafından gönderilen Sünnî mezhebine bağlı davetçilerden biri Endonezya'ya geldi. Mısır Eyyûbî sultanlığı tarafından 13. asrın ortasına kadar yönetildi. Daha sonra Mısır'da 1250 yılında Memlûklü Türk sultanlığı kuruldu. Bu iki sultanlık da dört mezhebin taraftarları idiler. İki sultanlık tarafından gönderilen davetçiler, Endonezya'daki ilk İslâm sultanlığı olan Samudra Pasai sultanlığı da dahil olmak üzere dünyaya dağılmış durumdaydılar. Bu davetçilerin Endonezya'ya gelişi, Samudra Pasai'nin ilk sultanı olan Melik es-Sâlih'in ve isimleri Melik ez-Zâhir ve Melik el-Mansûr olan iki oğlunun unvanlarının Eyyûbî ve Memlûklü sultanların unvanlarıyla aynı almasından bilinmektedir.<sup>12</sup>

Samudra Pasai'nin ilk müslüman sultanının Melik es-Sâlih, oğullarının ise Melik ez-Zâhir ve Melik el-Mansûr adlarını almaları, oldukça anlamlıdır. Bu isimler, Mısır'daki Eyyûbî ve Memlûklü Türk Sultanlarının unvanları olup, İslâm tarihinde de önemli işler başarmış büyük şahsiyetler olarak tanınmışlardır. Nitekim, Eyyûbî Sultanı Melik es-Sâlih Necmettin (1240-1249) 1244 yılında Kûdüs'ü tekrar Haçlılardan kurtarmış, Memlûklü Sultanı Melik ez-Zâhir Baybars (1260-1277) 1260 yılında Ayn-ı Câlût'ta Moğolları yenerek Moğol istilâsını durdurmuştur.<sup>13</sup> Halefi Melik el-Mansûr Seyfettin Kalavun (1279-1290) da Baybars Sultan-

<sup>7</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, "Endonezya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 11: 194.

<sup>8</sup> İsmail Hakkı Göksoy, *İslâm'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 19.

<sup>9</sup> Mohammad Ali Rabbani, "Mediasi India dalam Perpindahan dan Penyebaran Kultur dan Peradaban Persia: Islamisasi di Asia Tenggara", *Media Syariah* 15/1 (2013): 76-78.

<sup>10</sup> Taufik Abdullah, *Sejarah Ummat Islam Indonesia* (Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991), 39.

<sup>11</sup> Abdul Malik Karim Amrullah, *Dari Perbendaharaan Lama: Menyingkap Sejarah Islam di Indonesia* (Jakarta: Gema Insani Press, 2017), 103.

<sup>12</sup> Syed Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Malaysian Sociological Research Institute (MSRI), 1963), 11.

<sup>13</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1979), 656.

### 1338 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Giriş ve Gelişmesine Mahfuz ...

dan sonra Haçlıları Ortadoğu'dan atan büyük bir Memlûklü Türk hükümdarı olarak bilinmektedir.<sup>14</sup> Memlûklü Türk Sultanlığı'nın davetçileri arasında Kuzey Sumatra'nın Pasai bölgesine gelen İsmâil es-Siddîk İslâm'ı halka öğretmiştir. Ayrıca, İsmâil es-Siddîk, Melik es-Sâlih unvanlı Samudra Pasai'nin ilk kralı olan Merah Silu'yu İslâm'a girdirmeyi başarmıştır. Fakat, Samudra Pasai Sultanlığı'nın liman şehri Pasai'nin 1521 yılında Portekizliler tarafından işgal edilmesinden sonra Osmanlı İmparatorluğuyla yakın ilişki kuran bölgedeki Açe Dârüsselâm Sultanlığı'nın (1496-1903) hakimiyeti altına girmiştir.<sup>15</sup> Daha sonra, Malaka, Doğu Sumatra, Cava ve diğer adalarda kurulan İslâm sultanlıkları ise Samudra Pasai'nin etkisiyle 13. asırdan itibaren ortaya çıkmıştır.<sup>16</sup>

Avrupalılar ilk kez 1512'de Portekizli tüccarların Endonezya'nın Maluku Adaları'ndaki Hindistan cevizi, karanfil ve kübik biber kaynaklarını tekelleştirmeye başlamasıyla takımadalara geldi. Bunu daha sonraları Hollandalı ve İngiliz tüccarlar izledi. 1602'de Hollandalılar Hollanda Doğu Hindistan Şirketi'ni (VOC) kurdu ve yaklaşık 200 yıl boyunca Avrupa'nın baskın gücü haline geldi. Ancak VOC, iflâsın ardından 1800 yılında feshedildi ve Hollanda, Hollanda Doğu Hint Adaları adını verdiği Endonezya'yı merkezileştirilmiş bir koloni haline getirdi.<sup>17</sup> Japonların II. Dünya Savaşı sırasındaki işgali Endonezya'da Hollanda yönetimini sona erdirdi ve önceden bastırılmış bağımsızlık hareketini teşvik etti. 17 Ağustos 1945'te Japonya'nın tesliminden iki gün sonra, etkili milliyetçi liderler olan Sukarno ve Mohammed Hatta, Endonezya'nın bağımsızlığını ilan etti ve sırasıyla başkan ve başkan yardımcısı olarak atandılar.<sup>18</sup>

Yukarıda bahsedildiği gibi Endonezya'da İslâm'ın gelişim tarihinde hadis biliminin erken ortaya çıkışı ve yayılışı daha az ilgi gördü. Bazı tarihçiler Endonezya'da İslâm'ın ilk dönemlerinde hadis ilminin durumu hakkında biraz bahsetmişlerdir. Bunlardan Azyumardi Azra "Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII" adlı eserinde klasik Güneydoğu Asyalı âlimlerin Ortadoğu ile ilim ilişkisini incelemiştir. O, hadis alanında Açeli âlimlerin eserlerine ve onların katkılarına da yer vermiştir.<sup>19</sup> Howard M. Federspiel ise, "The Usage of Traditions of the Prophet in Contemporary Indonesia" adlı çalışmasında kısaca Endonezya'da İslâm'ın ilk zamanında hadis çalışmasının hâlâ fıkıh konularıyla karıştırıldığını belirtmiştir.<sup>20</sup>

Muhacirin, Ramli Abdul Vâhid, Oman Fathurrahman, Agung Danarto, Muh Tasrif, İdri ve Umma Farida gibi bazı çağdaş Endonezya hadis araştırmacıları, Endonezya'da İslâm'ın ilk zamanından bir hadis âlimi veya hadis eserinden bahsederek makalelerinde Endonezya'daki hadis tarihinin izini sürmeye çalıştılar. Yine de bu makaleler, Endonezya'daki hadis biliminin erken tarihinin tam bir resmini bulmak için hâlâ bir araya getirilmesi gereken hadis tarihi parçaları gibidir. Dolayısıyla bu çalışmamız, Endonezya'da hadis biliminin ortaya çıkması ve tarihi gelişiminin tam bir resmini sunabilmek için mevcut hadis tarihi parçalarını birbiriyle ilişkilili hale getirmeyi amaçlamaktadır.

<sup>14</sup> Hitti, *History of the Arabs*, 678.

<sup>15</sup> Nicholas Tarling, *The Cambridge History of Southeast Asia: The Nineteenth and Twentieth Centuries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 39.

<sup>16</sup> Abdul Rahman Haji Abdullah, *Pemikiran Umat Islam di Nusantara* (Kuala Lumpur Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990), 119.

<sup>17</sup> Merle Calvin Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, 2. Baskı (Basingstoke; Stanford, CA: Palgrave; Stanford University Press, 1991), 24.

<sup>18</sup> Jean Gelman Taylor, *Indonesia: Peoples and Histories* (New Haven and London: Yale University Press, 2003), 325.

<sup>19</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, 4. Basım (Bandung: Mizan, 1998).

<sup>20</sup> Howard M. Federspiel, *The Usage of Traditions of the Prophet in Contemporary Indonesia, Monograph in Southeast Asian Studies* (Arizona: Program for SAS Arizona State University, 1993).

## 1. Hadis Biliminin Endonezya'ya Giriş

### 1.1. Endonezya'da 17. ve 18. Asırlarda Hadisin Başlangıcı

Endonezya'nın en erken döneminde hadis çalışmalarını, ancak 17. asrın ikinci yarısından itibaren izlemek mümkündür.<sup>21</sup> Hadis alanı da dahil olmak üzere İslâm ilimleri çalışmalarında Endonezyalı âlimler ile Ortadoğu âlimleri arasında yakın ilişki vardır. Şeyh Abdür-raûf es-Sinkilî (1024/1615-1105/1693), Nûreddin er-Rânîrî (öl. 1068/1658) ve Yûsuf el-Makas-sarî (öl. 1036/1626) Endonezyalı ilk tanınmış âlimlerdir. Bu üç âlim de o dönemde Endonezya ile Ortadoğu arasındaki ilmi ilişkiyi kurarak Osmanlı İmparatorluğu yönetimi altındaki İslâmî çalışmaların merkezi olan Mekke ve Medine şehirlerinde okumuşlardır. O dönemde Ortadoğu'ya ulaşmak aylar sürse de, yıllardır Endonezyalı müslümanlar büyük gayretle hac yapmaya ve orada İslâm ilimlerini okumaya devam etmektedir. Bunun nedeni, Osmanlı İmparatorluğu'nun deniz ve karayolu güzergâhlarını güven altına alması ve böylece Endonezya ve Güneydoğu Asya'dan gelen müslümanların daha sorunsuz hac yolculuğu yapmış olmalarıdır.<sup>22</sup>

Bu ilişki uzun süre devam etse de, (18. asırdan sonra) er-Rânîrî'den sonraki nesilde Endonezya'nın Ortadoğu'yla âlimler düzeyindeki irtibatı zirveye ulaşmıştır. Bu neslin en ünlü âlimlerinden bazıları Şeyh Abdussamed Palembang (öl. 1203/1789), Şeyh Muhammed Erşed Bancar (öl. 1226/1812) ve Şeyh Abdurrahman Betavi'dir. Bu âlimler ile Ortadoğu arasında eski dönemden daha yakın ilişki vardır. Aynı zamanda, Güneydoğu Asyalı âlimler yoğun bir şekilde birkaç Ortadoğu şehrinde, özellikle Mekke ve Medine'de eğitim görmüşlerdir. Bu âlimler, tefsîr, hadis, akîde, ahlâk, fıkıh, İslâm tarihi ve İslâm astronomisi (felek) gibi birçok ilim dalında eğitim almışlardır.<sup>23</sup>

Fakat, Endonezya'nın 17. ve 18. asırdan 20. asrın başlarına kadar hadis çalışması büyük ölçüde unutulmuş gibi yok denecek kadar azdır.<sup>24</sup> Buna karşılık tasavvuf/ahlâk ve fıkıh çalışmaları diğer İslâmî bilimlerden daha fazladır.<sup>25</sup> Bunun nedeni, o zamanlardaki Endonezyalı âlimlerin çoğunlukla Şâfiî fıkıh mezhebine bağlı ve tarikatçı olmalarıdır.<sup>26</sup> Fakat yine de, hadis alanında erken dönem eserler yazan Endonezyalı âlimler bulmak mümkündür. Bu da nadiren olsa da, hadis alanının o tarihte gözden geçirildiğine dair bir işaret vermektedir. Endonezya'daki hadis ilmî çalışmalarının gelişimi konusunda ilk olarak aklımıza gelen Abdür-raûf es-Sinkilî ve Nûreddin er-Rânîrî'nin hadis alanındaki eserleridir.<sup>27</sup> Bu iki bilim adamı, fıkıh ve tasavvuf alanlarında daha yetenekli olmalarına rağmen, Endonezya'da hadis çalışmaları ve hadisin gelişim tarihi ile ilgili katkı sağlamışlardır. Açe Dârüsselâm Sultanı İskender

<sup>21</sup> Muhajirin, *Kebangkitan Hadits di Nusantara* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 40; Idri - Rohaizan Baru, "The History and Prospect of Hadith Studies in Indonesia", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8/7 (2018): 1039; Umma Farida - Abdurrohman Kasdi, "The Network of Hadith Studies in Indonesia in the 17th - 19th Century", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)*, 137 (2018): 294.

<sup>22</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 17.

<sup>23</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 257.

<sup>24</sup> Idri - Rohaizan Baru, "The History and Prospect of Hadith Studies in Indonesia", 1040.

<sup>25</sup> Agung Danarto, *Kajian Hadith di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadith)* (Yogyakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2000), 8; Muh. Tasrif, "Rekontekstualisasi al-Hadits di Indonesia, sebuah Metodologi Pemahaman", *Jurnal Penelitian Indonesia Istikro* 3/1 (2004): 271.

<sup>26</sup> Sirajuddin Abbas, *Keagungan Mazhab Syafii* (Jakarta: Pustaka Tarbiyyah, 1968), 216-217; Muhammad Hasan al-Aydrus, *Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Asyraf Hadzramaut dan Peranannya*, 2. Basim (Jakarta: Lentera Basritama, 1997), 71.

<sup>27</sup> Umma Farida - Abdurrohman Kasdi, "The Network of Hadith Studies in Indonesia", 295.

### 1340 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

Sâni döneminde (1636-1641) yaşayan ve Kâdiriyye ve Şettâriyye tarikatını Endonezya'ya götüren mürşidi olarak bilinen Abdürraûf es-Sinkilî,<sup>28</sup> *Tercümânü'l-müstefîd*<sup>29</sup> adlı tefsir kitabını, *Mir'âtü't-tullâb* adlı fikh kitabını, *Kifâyetü'l-muhtâcin*, *Beyânü't-tecellî* ve *Umdetü'l-muhtâcin* adlı tasavvuf kitaplarını yazmıştır.<sup>30</sup>

Bununla birlikte, Abdürraûf es-Sinkilî'nin hadis alanında da bir eseri bulunmaktadır. Eseri, *el-Mevâ'izü'l-bedî'a* adlı kitaptır.<sup>31</sup> Bu asırda hükümdarlık yapan Açe Dârüsselâm'ın kadın sultanı Sultana Zakiyyetüddîn'in isteği üzerine kaleme alınan bu eser, müslümanların temel yükümlülükleri ile ilgili olarak, en-Nevevî'nin kırk hadis kitabında bulunan hadislerin bir şerhini içermektedir.<sup>32</sup> Açe Dârüsselâm Sultanlığı döneminde yaşayan, Rifâiyye ve Ayderüsiyye tarikatını vatandaşlara tanıtan,<sup>33</sup> sufizm ve mistisizmin yayılmasına büyük katkı sağlayan Açeli âlim Nüreddin er-Rânîrî'nin bu bölgelerde İslâm'ın gelişmesiyle ilgisi vardır. Nüreddin er-Rânîrî, yüksek dinî bilgilere ve aynı zamanda liderlik karizmasına sahip olarak Açe Dârüsselâm Sultanlığı'nda Şeyhülislâm unvanını kazanan din imamı olarak teyit edilmiştir. Bu büyük güven, özellikle halkın dini ve anlayışı ile ilgili olan bazı kuralları uygulamak için Nüreddin'e daha büyük bir fırsat vermiştir. Kendisini şeriata ve hakikate yönelten tarikatlarla daha fazla ilgilenmiştir.<sup>34</sup>

Şeyhülislâm olarak taşıdığı konum, Nüreddin'e fikh, kelâm, tarih, dinler tarihi ve hadis gibi İslâm çalışmaları alanlarında yazmayı unutturmamıştır. Nüreddin'in hadis alanındaki eseri, *Hidâyetü'l-ḥabîb fi't-tergîb ve't-terhib* isimli hadis kitabıdır. Nüreddin er-Rânîrî ise bu eserine *el-Fevâ'idü'l-behiyye fi'l-eḥâdîsî'n-nebeviyye* ismini vermiştir.<sup>35</sup> Kitap başlığında da anlaşılacağı üzere, sevaplar ve günahlar ile ilgili hadisleri içermektedir. Başka bir deyişle, bu kitabın amacı, oradaki insanlara günah işlemelerini bıraktırmak ve iyi işler yaparak sevap kazanmaya teşvik etmektir. Bu kitap, o zamanda bir kılavuz ve rehber haline gelmiş ve kolay anlaşılması için Malay diline tercüme edilmiştir.<sup>36</sup> Nüreddin, bu eserde yer alan hadisleri açıklarken bu hadislerin şerhindeki argümanlarını desteklemek için Kur'an ayetlerini aktarmıştır.<sup>37</sup>

Hadis ilminin Endonezya'da tanınmasında Abdürraûf es-Sinkilî ve Nüreddin er-Rânîrî çok büyük bir rol oynamışlardır. Nüreddin'in *Hidâyetü'l-ḥabîb* gibi hadis kitaplarının Açe'den

<sup>28</sup> Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1990), 140; Hanafi, *Jaringan Ulama Banjar dalam Kajian Hadis; Kontribusi Mereka bagi Masyarakat Banjar* (Ciputat: Cinta Buku Media, 2017), 56.

<sup>29</sup> Bu tefsir kitabı hakkında daha geniş bilgiler için bakınız Hidayat Aydar, "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 6 (2015): 17-19; Peter Gregory Riddell, *'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî's Tarjuman al-Mustafîd: a Critical Study of His Treatment of Juz' 16* (Canberra: The Australian National University, Faculty of Asian Studies, Doktora Tezi, 1984).

<sup>30</sup> Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Sinkel pada Abad ke-17* (Bandung: Mizan, ts.), 28-30; Muhajirin, *Kebangkitan Hadits*, 40.

<sup>31</sup> Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, 205; Muhajirin, "Pemetaan Kitab Hadits di Pesantren Sumatera Selatan", *Riwayah: Jurnal Studi Hadis* 4/1 (2018): 23.

<sup>32</sup> Syamsul Huda, "Perkembangan Penulisan Kitab Hadis pada Pusat Kajian Islam di Nusantara pada Abad XVII", *Jurnal Penelitian UNIB7/2* (2001): 112.

<sup>33</sup> Mohd. Muhiden Abd. Rahman, *Syeikh Nuruddin al-Raniri dan Sumbangannya kepada Pengajian al-Hadith: Kajian Terhadap Kitab al-Fawa'id al-Bahiyah fi al-Ahadith al-Nabawiyah* (Perlis: Universiti Malaya, 2003), 48-54.

<sup>34</sup> Muhajirin, *Kebangkitan Hadits*, 44.

<sup>35</sup> Oman Fathurrahman, "The Roots of the Writing Tradition of Hadith Works in Nusantara: Hidayat al-Habib by Nur al-Din al-Raniri", *Studia Islamika* 16/1 (2012): 61.

<sup>36</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 186.

<sup>37</sup> Muh. Tasrif, *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007), 18.

başka bölgelerde öğretilip öğretilmediği, bu iki âlimin hadis kitaplarının nerede ve nasıl öğretildiği ve halkları nasıl etkilediği hakkında daha fazla bilgi bulunmamasına rağmen, bu iki âlimin hadise dair çalışmaları kanıtlanmıştır. Erken dönemdeki Endonezyalı âlimler yalnızca uzmanlık konusu olduğu bilinen tasavvuf ve fıkıh çalışmalarına dikkat çekmekle kalmamış, hadis alanında da çalışmalar yapmışlardır. Ancak, Azyumardi Azra'nın verdiği bilgiye göre 17. ve 18. asırda Abdür-raûf es-Sinkilî ve Nûreddin er-Rânîrî'den başka hadis alanında kitap yazan Endonezyalı bir âlim bilinmemektedir.<sup>38</sup>

Yukarıdaki iki âlim tarafından ortaya konan çabalarda insanlar için dinî pratiğe, özellikle fıkıh ve ahlâka vurgu yapmaya daha fazla önem verilmektedir. Hadis usulü, bu asırlardaki âlimlerin eserleri veya çalışmalarından bir kanıt bulunamadığından dolayı önem verilmemiş ve sanki Endonezya'da öğretilmemiş gibi gözükmektedir. Howard M. Federspiel'in araştırmasına göre, Hollanda'nın ilk sömürge döneminde fıkıh çalışmasının bir parçası haline gelen hadis, müstakil bir bilim alanı değildir.<sup>39</sup> Fakat, Oman Fathurrahman, 17. ve 18. asırda hadis alanında *Şerhu'l-Beykûni fî muştalaḥi 'ilmi'l-ḥadîş* isimli bir hadis usulü kitabının bulunduğu bahsetmektedir. Ancak Oman bu kitapta iki isim yazıldığından dolayı bu kitabın hangisine ait olduğu hususunda şüpheye düşmüştür. İlk yazılı isim Açeli olduğu düşünülen Hüseyin b. el-Merhûm Ebû Bekir el-Âşî'dir. İkinci isim ise Muhammed Hasan b. Muhammed Tâhir'dir. Bu ikinci ismin küçük bir notta bulunmasının yanında bu notta da şöyle açıklanmıştır: Bu kitap 1223/1808 yılında Mekke'de Muhammed Hasan tarafından yazılmıştır. Bununla birlikte, bu notta bu kitabın Muhammed Hasan'ın öğretmeni Muhammed Sâlih b. Abdurrahman ez-Zevâvî'ye ithaf ettiğinin bir açıklaması vardır.<sup>40</sup> Buna ek olarak, 1779 yılında Açeli bir âlim olan Şeyh Abdullah'ın *Kitâbü'l-ḥadîşil-müsammâ bi-Şifâi'l-ḥulûb* isimli bir hadis kitabı bulunmuştur. Bu kitap tasavvuf nitelikli hadislerin bir koleksiyonudur ve hadislerin önemli bir parçası olan senedleri yazılmamıştır.<sup>41</sup>

### 1.2. Endonezya'da 19. Asırda Hadisin Gelişmesi

19. asırda Endonezyalı âlimlerin Ortadoğu'yla ilişkisi devam etmiştir. Nevevî el-Bentenî (öl. 1315/1897), Ahmed Hatîb el-Minenkebâvî (öl. 1334/1916), Mahfûz et-Termesî, Ahmed Rifâ'i Kalisalâk (öl. 1288/1870) ve Ahmed Sâlih Darat Semarang (öl. 1321/1903) gibi bu asırdaki yeni nesiller Mekke ya da Medine'ye yolculuk yaparak oralarda ilim öğrenmek ve öğretmek için kalmışlardır. 1970'lerde Suudi Arabistan krallığı bir ülke olarak gelişmeye başlayınca, Endonezyalı âlimlerin Arap dünyasıyla ilişkileri gerilemeye başlamıştır. Yani, Mekke ve Medine'nin Osmanlı iktidarından ayrılarak Suudi Arabistan devletine dahil olduğu zaman, Mescid-i Harâm'da bulunan halkalar ve medreseler kaldırmaya çalışılmış ve oralarda kalmak isteyen yabancılar için izinler sıkılaştırılmıştır.

Bu nesilde yeni âlimler ortaya çıkmış ve Endonezya'da İslâm eğitimi önceki asırlarda olduğu gibi gelişmeye devam etmiştir. Fıkıh ve tasavvufun öğretimine başka İslâm ilimlerinin öğretiminden daha büyük önem verilmiştir. Hadis çalışması, özellikle 19. asırda Mahfûz et-Termesî ve onun Celâleddin es-Süyûtî'nin Elfiyyetü'l-ḥadîş'in şerhi olan Menhecü zevî'n-nazar bi-şerḥi Manzûmeti 'ilmi'l-eşer isimli hadis usulü kitabının ortaya çıkması ile belirginleşmiştir. Mahfûz et-Termesî, Cava adasındaki âlimlerden eğitim gördükten sonra Mekke'de hadis hocalığı yapan Endonezyalı bir âlimdir. Bu zamandan itibaren, Endonezya'da hadis bilimi fıkıh ve tasavvufun bir parçası olmaktan çıkmış, müstakil bir öğretimin konusu olmaya başlamıştır. Birçok Endonezyalı öğrenci Mekke'ye giderek Mahfûz et-Termesî'nin başta

<sup>38</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1998), 186-187.

<sup>39</sup> Federspiel, *The Usage of Traditions*, 2.

<sup>40</sup> Oman Fathurrahman - Munawar Kholil, *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh* (Jakarta: Persatuan Pengguna Islam Malaysia (PPIM), Banda Açe'nin Ali Hasjmy müzesi ve eğitim müessesesi, Masyarakat Komunitas Nusantara (MANASSA), Centre for Documentation and Area-Transcultural Studies (C-DATS) ve Tokyo University of Foreign Studies (TUFS), 2007), 24.

<sup>41</sup> Ramli Abdul Wahid, *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia* (Medan: IAIN Press, 2016), vii.

## 1342 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

Şahîh-i Buḥârî olmak üzere hadis ilminden istifade etmek için oraya yerleşmişlerdir. Muhammed Mahfûz hadis öğretimine etkisi, Endonezya'ya dönen onun öğrencileri tarafından kurulan pesantrenlerdeki (Endonezya'da geleneksel yatılı İslâm okulu) temel hadis kaynaklarının öğretilmesinin yaygınlaşmaya başlamasıyla kanıtlanmaktadır.

Endonezya'da hadis öğretiminin en önemli ismi olan Hâşim Eş'arî aynı zamanda Mahfûz et-Termesî'nin de öğrencisidir. O zamanlarda, Hâşim Eş'arî başta Şahîh-i Buḥârî olmak üzere temel hadis kaynaklarını öğretme konusunda Mahfûz et-Termesî'nin öğrencilerinin Endonezya'da en fazla etkiye sahip olanıdır. Hâşim Eş'arî'nin Doğu Cava'nın Combang kentinde kurduğu Tebuireng Pesantreni'ndeki hadis öğretimi sonucunda Endonezya'nın çeşitli bölgelerinde, özellikle Cava adasında onun öğrencileri tarafından kurulan yeni pesantrenlerden hadis ilmini bilen yeni nesiller ortaya çıkmıştır. Mahfûz et-Termesî'den başka âlimlerin de hadis alanında çalışmaları vardır. Nevevî el-Bentenî'nin Tenkîḫü'l-kavlî'l-ḥaşîş bi-şerḫi Lübâbî'l-ḥadîsî ve İbn Hacer el-Askalânî'nin el-Münebbihât 'ale'l-isti'dâd li-yevmi'l-mî'âd'ının tercümesi olan ve 1906 yılında tamamlanmış olan Neşâ'ihü'l-'İbâd'ı, Ahmed b. Muhammed Yûnus Lingga'nın 1895 yılında tamamlanmış olan Naşîḫatü ehli'l-vefâ 'alâ vaşiyeti'l-Muṣtafâ'si, İdrîs Marbu'nun Bahrû'l-mâzî li-şerḫi muḥtaşari Şahîhi't-Tirmîzî'nin tercümesi bunlar arasında sayılabilir. Hüseyin Nâsır b. Muhammed Tayyip el-Mes'ûdî Bancar'ın 1931 yılında tamamlanan Cevâhirü'l-Buḥârî'nin tercümesidir.

Endonezyalı öğrencilerin İslâm bilimlerini genişletmek ve derinleştirmek için Mekke, Medine ve diğer ilim merkezlerine ilim yolculuğu yapmalarının dışında Endonezyalı âlimlerin Ortadoğu'yla bir başka ilişkisi, Ortadoğu'dan âlimlerin Endonezya'ya gönderilmesi olmuştur. Başta Sudanlı Ahmed Surkati (öl. 1361/1943) gibi Ortadoğu âlimleri olmak üzere, İslâm'a davet etmek ve hadis bilimi de dahil diğer İslâm ilimlerini öğretmek için Endonezya'ya gönderilmişlerdir. Ahmed Surkati, Jamiyyat al-Khair olarak bilinen Endonezya'daki Arap topluluklarının isteği üzerine Endonezya'ya gelmiştir. Ahmed Surkati Endonezya'da Hadis öğretiminin geliştirilmesinde rol oynamıştır. Ahmed Surkati, meslektaşları Ahmed Dahlân ve Zemzem ile birlikte Endonezya'da hadisi önemli bir mevkiye taşımıştır, çünkü onlar Kur'an ve hadise geri dönme sloganıyla vurgulanan bir arındırma hareketini başlatmışlardır. Bu üç kişi, bu yeni anlayışı daha yaygınlaştırmak için el-İrşâd, Muhammediyye ve Zemzem'in İslâm Birliği (Perris) adlı İslâm teşkilâtını kurmuş ve Endonezya'da hadis öğretiminde büyük rol oynamışlardır. İslâm arındırma hareketini yürüten bu İslâmî teşkilâtların anlayışında hadis, fıkhıtan daha çok vurgulanmaktadır. Daha sonra, Endonezyalılar tarafından hadis alanında yazılan kitap, makale ve dergiler şeklindeki eserler yaygınlaşmaya başlamıştır. Hadis çalışması 20. asırda Endonezya'da birçok pesantrenler, medreseler ve İslâm üniversitelerinde bir öğretim dersi olarak pek çok hadis kitabının kullanılmasıyla hızlıca gelişmeye başlamıştır. 1990 yılında Endonezya'daki çeşitli İslâmî eğitimlerde çoğunlukla hadis usulü dersi, hadis dersinden ayrılarak müstakil bir ders olarak verilmeye başlamıştır.

## 2. Endonezya'da Hadis Biliminin Gelişmesinde En Etkili İki Âlim

### 2.1. Mahfûz et-Termesî

Mahfûz et-Termesî'nin tam ismi Muhammed Mahfûz b. Abdullah b. Abdullennân b. Demang Dipamenggolo et-Termesî el-Câvî'dir. 31 Ağustos 1842 tarihinde Endonezya'da Doğu Cava'nın Paçitan kentindeki Arcosari köyünde doğmuştur.<sup>42</sup> Mahfûz et-Termesî'nin doğduğu günlerde babasının Mekke'ye gitmesi sebebiyle, annesi ve amcası ona bakıp büyütmüşler ve ilk din eğitimini vermişlerdir. Daha sonra, Cava adasındaki âlimlerden başta Kur'an olmak üzere İslâm ilimlerini almaya devam etmiştir.<sup>43</sup> Mahfûz et-Termesî babası Şeyh Abdullah'ın birinci oğludur. Mahfûz et-Termesî'nin sekiz kardeşi vardır. İsimleri şunlardır: 1. Dahlân, 2.

<sup>42</sup> Muhammed Mahfûz b. Abdullah b. Abdullennân et-Termesî, *Kifâyetü'l-müstefid limâ 'alâ li't-Termesî mine'l-esânid* (Beyrut: Dâr el-Başâ'ir el-İslâmiyye, 1978), 41.

<sup>43</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana, 2006), 160.



Tirib, 3. Veraset veya miras ilminde uzman olan Dimyâtî, 4. Meryem, 5. Kıraat ilmi ile tanınan âlim olan Şeyh Muhammed Bakrî, 6. Süleyman Kemâl, 7. Muhammed İbrâhim ve 8. Bir tarikat mürsidi olan Şeyh Abdurrezzak'tır.<sup>44</sup>

Mahfûz et-Termesî, İslâm dinine sıkı sıkıya bağlı olan bir ailenin gözetimi altında yetişmiştir. Babası Mekke'ye gittiği zaman Mahfûz et-Termesî Endonezya'da buluş çağına ulaşmadan önce, Kur'anı ezberlemiştir. 1264/1848 yılında henüz altı yaşındayken babası bir süre Mekke'ye götürüp önemli kitapları ona tanıtmıştır.<sup>45</sup> Endonezya'da babası ona İbn Kâsım el-Güzze'nin *Şerhu'l-gâye'si*, İbn Hacer el-Heytemî'nin *el-Menhecû'l-kawîm'i*, Zeynüddin el-Mâlibârî'nin *Fethu'l-mu'în'i*, Zekeriyye el-Ensârî'nin *Fethu'l-vehhâb'i*, eş-Şarkâvî'nin *Şerhu'l-hikam'i*, ve Celâleddin es-Süyûtî'nin *Tefsîrû'l-Celâleyn'i* gibi fıkıh, tasavvuf ve tefsir alanındaki önemli Arapça kitapları okutmuştur.<sup>46</sup> Babasından derslerini aldıktan sonra Cava adasının Semarang kentindeki 19. asrın "Kiai Sâlih Darat"ı diye tanınan meşhur âlim Muhammed Sâlih b. Ömer es-Samaranî gibi büyük âlimlere gidip ilimlerinden istifade etmiştir.<sup>47</sup> Başka bir ifade ile, kendi çevresindeki temel eğitimini bitirdikten sonra Mahfûz et-Termesî Cava adasındaki birkaç alime ulaşmak için yolculuklar yapıp onlardan İslâm ilimlerini tahsil etmiştir.

1872 yılında 30 yaşındayken babasının idaresi altındaki yüksek Arapça dersleri veren Tremas Pesantreni hızlıca gelişmiştir. Cava adasının her taraflarından gelen pek çok öğrenci öğrenmek için bu pesantrende bulunmuştur. Babası daha ileri İslâm ilimlerini tahsil etmek amacıyla onu ve küçük kardeşi Dimyâtî'yi Mekke'ye göndermiştir.<sup>48</sup> O zamandan itibaren Mahfûz et-Termesî Mekke'de yaşamış ve vefat edene kadar Mekke'de başta *Şahîh-i Buḥârî* olmak üzere hadis ana kaynakları dersini vermiştir. Halbuki, Mekke'deki Endonezyalı Kiai Halîl Bankalan gibi birçok arkadaşı eğitimlerini bitirmiş ve Cava'ya dönüp pesantrenleri kurmuşlardır. Küçük kardeşi olan Dimyâtî ise dönüp babası vefat ettikten sonra Tremas Pesantreni'nde babasının yerini almıştır. 20. asrın başlarında Mahfûz et-Termesî, hac yapmak için ailesiyle birlikte Mekke'ye giden Müslime isimli aslen Orta Cava'nın Demak kentinden olan bir hanım ile evlenmiştir.<sup>49</sup>

Mahfûz et-Termesî'nin Cava'daki ve Mekke'deki bazı hocaları kendi alanlarında dönemlerinin tanınan uzman âlimleri olmuşlardır. Onlar çoğunlukla fıkıh, hadis, fıkıh usulü ve kıraat ilmi gibi farklı İslâm ilim dallarında tanınan pek çok büyük âlimlerden istifade etmişlerdir. Mahfûz et-Termesî'nin en etkili hocalarından bazıları şunlardır: Babası olan Şeyh Abdullah (öl. 1314/1896), Muhammed Sâlih b. Ömer es-Samarani (öl. 1321/1903), Şeyh Muhammed el-Minşâvî (öl. 1314/1896), Şeyh Ömer b. Berekât eş-Şamî, Şeyh Mustafa b. Muhammed b. Süleyman el-'Afiî (öl. 1308/1890), Seyit Hüseyin b. Muhammed b. Hüseyin el-Habşî (öl. 1330/1911), Mekke'deki Şâfiî Müftüsü olan Muhammed Saîd Bâ-Basîl el-Hadramî (öl. 1330/1911), Seyyid Ahmed ez-Zevâvî (öl. 1330/1911), Muhammed eş-Şirbînî ed-Dimyâtî (öl. 1321/1903), Seyyid Muhammed Emîn b. Ahmed Rıdvân el-Medenî (öl. 1329/1911) ve Seyyid Bekrî (Ebû Bekir) b. Muhammed eş-Şattâ ed-Dimyâtî (öl. 1310/1892).<sup>50</sup>

Mahfûz et-Termesî kendisine İslâm ilimlerini öğreten hocaların silsilesi ile ilgili *Kifâyetü'l-müstefîd limâ 'alâ li't-Termesî mine'l-esânîd* adlı bir kitap yazmıştır.<sup>51</sup> Tevazulu, çok ibadet eden, razı ve sabırlı bir şahsiyet olarak bilinen Mahfûz et-Termesî başta *Şahîh-i*

<sup>44</sup> Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, 161.

<sup>45</sup> Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, 160.

<sup>46</sup> Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdulmannân et-Termesî, *Menhecû zevî'n-naḥar bi-şerḥi Manzûmeti 'ilmi'l-eşer*, Thk. Fatani Mashudi Bahri (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008), 32.

<sup>47</sup> İsmail Hakkı Göksoy, "Mahfûz b. Abdillâh et-Termesî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 335.

<sup>48</sup> Termesî, *Menhecû zevî'n-naḥar*, 32.

<sup>49</sup> Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, 162.

<sup>50</sup> Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, 169-170.

<sup>51</sup> Termesî, *Kifâyetü'l-müstefîd*, 5.

### 1344 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

*Buḥârî* olmak üzere hadis ana kaynakları hususunda üstün bir hocadır.<sup>52</sup> Kırk sene boyunca Mekke'de hadis dersini vermiş, 1 Recep 1338/20 Mart 1920 yılında Mekke'de Allah'ın rahmetine kavuşmuştur. Mekke'deki Ma'la mezarlığında Hz. Peygamber'in hanımı Hz. Hatice'nin kabrinin yakınına defnedilmiştir. Onun kabri hocası olan Seyyid Bekrî b. Muhammed eş-Şattâ'nın ailesinin kabirleriyle birlikte dir.<sup>53</sup>

Mahfûz et-Termesî'nin bir oğlu ve iki kızı vardır. Fakat iki kızı beş yaşlarına ulaşmadan vefat etmiş ve sadece tek oğlu olan Muhammed yaşamıştır. Muhammed, babasının kendisine vefat etmeden önce vasiyet ettiği gibi Kur'an'ı ezberleyip öğrenmiştir. Bu nedenle Muhammed, Kur'an eğitimi veren "Bustânü Uşşâki'l-Kur'ân" adlı bir pesantren (Orta Cava'nın Demak kentindeki Betengan köyünde) kurmuştur.<sup>54</sup>

Mahfûz et-Termesî'nin kıraat, tasavvuf, fıkıh ve hadis gibi İslâm ilimleri kitaplarının ve risalelerinin bulunduğu ve eserlerinin sayısının yirmiye ulaştığı belirtilmiştir. Çalışmalarından bazıları Kahire, Beyrut ve Endonezya'da basılmışsa da metinlerin eksik veya hâlâ tahkik edilmemesinden dolayı çoğu henüz yayımlanmamıştır.<sup>55</sup> Mahfûz et-Termesî'nin eserleri şunlardır:

#### a. Hadis eserleri

1. *Menhecü zevi'n-nazar bi-şerhi Manzûmeti 'ilmi'l-eşer*
2. *el-Minhetü'l-ḥayriyye fi erbâ'in ḥadîşan min eḥâdîşi ḥayri'l-beriyye*
3. *el-Ḥil'etü'l-Fikriyye bi-şerhi'l-Minhetü'l-ḥayriyye*
4. *Kifâyetü'l-müstefid limâ 'alâ li't-Termesî mine'l-esânîd*
5. *Şülâşiyâtü'l-Buḥârî*

#### b. Fıkıh usulü eserleri:

6. *Mevhibetü zi'l-fazl 'alâ şerhi İbn Hacer 'alâ Muḥaddimetü Bâ-Fazl*
7. *Ḥâşiyetü tekmeleti'l Menhecî'l-kawîm ilâ'l-ferâ'iz*
8. *İs'âfî'l-muḥâli' bi-şerhi'l-Bedrî'l-lâmi'*
9. *Neylû'l-me'mûl bi-ḥâşiyeti Ğâyeti'l-vüşûl*

#### c. Kıraat eserleri:

10. *el-Fevâ'idü't-Termesiyye fi esânîdi'l-kırâ'ati'l-aşeriyye*
11. *el-Bedrü'l-münîr fi kırâ'ati'l-İmâm İbn Keşîr*
12. *Tenvîrû's-şadr fi kırâ'ati'l-İmâm Ebî 'Amr*
13. *İnşirâhu'l-fu'âd fi kırâ'ati'l-İmâm Ḥamza*
14. *Temîmü'l-menâfi' fi kırâ'ati'l-İmâm Nâfi'*
15. *Ünyetü't-talebe bi-şerhi Nazmî't-Ṭayyibe*
16. *Fethu'l-ḥabîr bi-şerhi Miftâhi't-tefsîr*

#### d. Akîde ve tasavvuf eserleri:

17. *Buğyetü'l-ezkiyâ' fi'l-beḥşi 'an kerâmâti'l-evliyâ'*
18. *İnâyetü'l-Müftekir fîmâ yete'ellek bi-seyyidinâ'l-Ḥızır*

#### e. Bibliyografya eserleri:

19. *es-Sikâyetü'l-merziyye fi esmâ'i kütübi aşḥâbinâ eş-Şâfi'iyye*

<sup>52</sup> Muhammad Habib Dimiyathi, *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya* (Pacitan: Pondok Tremas, 2001), 37.

<sup>53</sup> Termesî, *Menhecü zevi'n-nazar*, 40.

<sup>54</sup> Termesî, *Menhecü zevi'n-nazar*, 41.

<sup>55</sup> Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, 168.

## 2.2. Mahfūz et-Termesî'nin Hadise Katkısı ve Görüşü

19. asrın son yıllarında Güneydoğu Asya'dan gelen bazı âlimler Mekke'deki Mescid-i Harâm'da dersler vermişlerdir. Onlar ilimleri öğrendikten sonra bazı âlimler orada kalarak tahsil ettikleri ilimleri diğerlerine, özellikle kendi bölgelerinden gelen öğrencilere öğretmişlerdir. Mahfūz et-Termesî, Nevevî el-Bentenî ve Ahmed Hatîb el-Minenkebâvî gibi Güneydoğu Asya'dan olan âlimlerin Mekke'de İslâm ilimlerini dünyaya yaymaya katkı sağladıkları görülmüştür. Güneydoğu Asyalı öğrenciler, eski zamanlardan itibaren İslâm ilimleri tahsil etmek için ilim yolculuğu yapıp başka bölgelerdeki âlimlere gitmişlerdir. Genellikle kendi çevrelerindeki İslâm eğitimini bitirdikten sonra başka bölgelere gidip ilim yolculuğunun sonunda Mekke'ye gitmişlerdir. Güneydoğu Asyalı öğrenciler Mekke'de İslam ilimlerini öğrenmekle ilim yolculuklarının tamamlanacağı şekilde yaygın bir kanaate sahip olmuşlardır. Bundan dolayı, Güneydoğu Asya'dan gelen müslümanlar hac ibadetini yapmakla birlikte ilim derslerini pek çok hocadan almışlardır. Bu öğrencilerin Mekke'deki tahsilleri sırasında ilk önce başta Nevevî el-Bentenî ve Mahfūz et-Termesî olmak üzere Güneydoğu Asyalı hocalardan ilim almaları kaçınılmaz bir ilim tahsil geleneği haline gelmiştir.

Mescid-i Harâm'da kullanılan eğitim sistemi hâlakât sistemidir, yani öğrenciler hocayı kuşatarak oturmaktadırlar. Halaka eğitimi öğle namazından önce, sabah, ikindi, akşam ve yatsı namazlarından sonra organize edilmiştir. Fakat, sabah vaktindeki eğitim Mescid-i Harâm'ın dışındaki medreselerde düzenlenmiştir. Mescid-i Harâm'da Mahfūz et-Termesî kible'ye yönelik halaka sistemini kullanarak hadis veya hadis usulü derslerini vermiştir. Mahfūz et-Termesî hadis derslerini verdiği şu şekilde metotlar kullanmıştır: Birincisi hoca okuyup açıklamıştır. İkincisi hoca ilk önce okuyup sonra öğrencileri okumayı devam ettirmiştir. Üçüncüsü öğrencileri hocaya okumuş, hoca yanlışlarını düzeltmiştir. Bu eğitimin üç metodunda da soru ve cevap imkânı vardır. Mahfūz et-Termesî'nin dersi Endonezyalılar için çok enteresandır, çünkü onun Araççası güzel ve fasihtir. Fakat, Mescid-i Harâm'da Cava adasından gelen Mahfūz et-Termesî bazen ders açıklamaları esnasında Cava dili kullanmıştır. Bunun nedeni halkasında Cavalı öğrencilerinin de olmasıdır.

Mahfūz et-Termesî Mescid-i Harâm'da 1890 yılının başında ders vermeye başlamıştır. 29 Şâban 1314/1896 yılında babası vefat ettiği zaman Mahfūz et-Termesî Mekke'de bulunan küçük kardeşi Dimyâtî'ye, Endonezya'ya dönerek Tremas Pesantreni'nde babasının yerini almasını emretmiştir. O sırada Mahfūz et-Termesî Endonezya'ya dönmeyip öğrencilerinin çokluğu sebebiyle Mekke'de kalmıştır. Güneydoğu Asyalı öğrenciler son olarak Mekke'ye tahsile gelip özellikle Mahfūz et-Termesî'den hadis derslerini aldıkları için onun dersleri kalabalık geçmiştir. Fakat, Mahfūz et-Termesî'nin öğrencileri sadece Güneydoğu Asyalılardan oluşmamış, bu bölge dışından birçok öğrenci de onun ilminden istifade etmiştir. Onlardan bazıları, Hindistan'ın Bombay kentinde müftülük yapan Şeyh Sâdullah el-Meymânî, Haremeyn'in ünlü hadisçisi olan Şeyh Ömer Hamdan ve Suriye'den gelen kıraat âlimi olan eş-Şihâb Ahmed b. Abdullah'tır. Mahfūz et-Termesî'nin ders verdiği öğrencilerin sayısı hakkında kesin bilgi olmasa da bunların 4000'in üzerinde olduğu tahmin edilmiştir.

Bunun yanında, Mahfūz et-Termesî'nin ismi ve ilim mertebesi Endonezya'da çok meşhur ve yaygın olduğundan dolayı, Endonezyalı öğrencilerin gönüllerinde onun gibi büyük bir âlim olma isteği vardır. Mahfūz et-Termesî'nin öğretileri Endonezya'nın en önemli pesantrenlerdeki âlimler üzerinde çok etkilidir, çünkü Mahfūz et-Termesî Mekke'ye gelerek daha yüksek ilim seviyesine sahip olmak isteyen Güneydoğu Asyalı, özellikle Endonezyalı öğrencilerle düzey dersler vermiştir. Güneydoğu Asyalılar, özellikle Malezya ve Endonezyalı öğrenciler hadis ilmi tahsil etmek amacıyla genellikle onun eğitiminden geçmiş ve öğrencilerinin çoğu ülkelerine döndükten sonra pesantrenler kurdukları için Mahfūz et-Termesî'nin şöhreti

<sup>56</sup> Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara*, 165-166.

### 1346 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

Cava adasındaki pesantrenlerde yayılmıştır. Mahfûz et-Termesî'nin öğrencileri, Cava adasında geleneksel dinî eğitimin ve düşüncenin gelişmesinde ve yaygınlaşmasında, daha entelektüel bir görünüm kazanmasında önemli rol oynamışlardır. Cava adasında 20. asrın en tanınmış pesantren liderleri ve kiai (şeyh/hoca) lakabı verilen hocalar ondan en çok etkilenen kimselerdir.

Birçok öğrencisi arasında Doğu Cava'nın Combang kentinde yaşayan Hâşim Eş'arî ve Vahap Hasbullah, Panci Sidoarjo Pesantreni'nin kurucusu olan Abdülhâmid, Orta Cava'da Yogyakartalı Muhammed Bekir b. Nur, aslen Lasem kentinden olan Muammer b. Beyzâvî, Lasem Pesantreni'nin kurucusu olan Ma'sûm b. Muhammed ve Güney Borneo'nun Bancarmasin kentinden gelip uzun yıllar Mekke'de ikamet eden Ali Bancari bulunmaktadır. Bunlardan Hâşim Eş'arî, Vahap Hasbullah ve Bisri Şansurî gibi âlimler, 1926 yılında Endonezya'nın en büyük İslâmî teşkilâtı olan Nehdatü'l-ulemâ'yı kurmuşlardır. Hâşim Eş'arî, Mekke'den Doğu Cava'ya dönünce Combang kenti yakınlarındaki Tebuireng Pesantreni'ni tesis edip hocası Mahfûz et-Termesî'nin etkisiyle kendi pesantrenlerinde başta Şahîh-i Buḥârî olmak üzere temel hadis kaynaklarının okunmasını başlatan ilk hoca olarak tanınmıştır.

Mahfûz et-Termesî hadis derslerinin yanında, akademik hadis çalışmalarına da büyük katkı sağlamıştır. Hadisin rivayeti ve usulü ile ilgili önemli Arapça eserler kaleme almıştır. Mahfûz et-Termesî'nin yukarıda zikrettiğimiz Arapça eserleri onun çalışkan, entelektüel ve yazmayı seven bir akademisyen olduğunu göstermiştir. Hadis âlimi olarak Mahfûz et-Termesî başka İslâm bilim dallarının da uzmanıdır. Sadece hadis ilmi alanında yazmamış, aynı zamanda kıraat, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda eserler de vermiştir. Fakat, Mahfûz et-Termesî Endonezya'da hadisçi olarak daha meşhurdur. Mahfûz et-Termesî'nin Endonezyalı öğrencilere sosyal ve kültürel bakımdan çok yakın olmasının yanında, icâzetli bir şekilde muttasıl olarak hadis ana kaynakları, özellikle Şahîh-i Buḥârî'nin dersini vermesi sebebiyle hadis eğitimi ve öğretim konusunda bir otorite olmuştur.

Mahfûz et-Termesî'nin hadis rivayetiyle ilgili eserleri hocası Seyyid Bekrî b. Muhammed eş-Şattâ'dan nakledilen Şülâsiyyâtü'l-Buḥârî, el-Minḥetü'l-ḥayriyye ve el-Ḥil'etü'l-Fikriyye bi-şerḥi'l-Minḥetü'l-ḥayriyye'dir. el-Minḥetü'l-ḥayriyye adlı eseri seçme hadislerdir. Bu kitapta en az 40 hadisten bahsetmiştir. Mahfûz et-Termesî hocası olan Seyyid Bekrî b. Muhammed eş-Şattâ'dan Buḥârî'nin Hz. Peygamber'e kadar sadece üç râvi (Sahâbi, tâbiîn ve tâbiî) vasıtasıyla rivayet ettiği Şülâsiyyâtü'l-Buḥârî denilen 22 tane hadise kendi seçtiği diğer 18 hadisi ekleyerek bu eseri oluşturmuştur. Bu kitabı Hicrî 16 Ramazan 1313 tarihinde Pazartesi gününde cem' etmeyi bitirmiştir. Daha sonra, bu kitaptan hareketle, bu kitabın daha kolay anlaşılması ve faydalı olması amacıyla el-Ḥil'etü'l-Fikriyye adlı bir şerh yazmıştır. Bu şerh ise Muhammed Mahfuz tarafından Salı günü, 8 Zül Kaide 1313 Hicrî yılında tamamlanmıştır. Hadis usulüyle ilgili eseri, Celâleddin es-Süyûtî'nin Elfiyyetü'l-ḥadis'in şerhi olan Menhecü zevi'n-naẓar bi-şerḥi Manzûmeti 'ilmi'l-eşer adlı bir kitaptır.

### 2.3. Hâşim Eş'arî

Zühd ile tanınan bir âlim olan Hâşim Eş'arî'nin tam ismi Muhammed Hâşim Eş'arî b. 'Abdul Vâhid b. 'Abdulhalîm'dir. 24 Zülkaide 1287 (14 Şubat 1871) tarihinde Hâşim Eş'arî Doğu Cava'da Combang kentinin Gedang köyünde doğmuştur.<sup>57</sup> Onun babası olan Eş'arî, Combang'da Keras Pesantreni'nin kurucusudur. Dedesi Osman, İslâm âlimi olarak tanınan ve Combang'daki 1850 yılında bina edilen Gedang Pesantreni'nin kurucusudur. Hâşim Eş'arî'nin Cava adasındaki Macapahit Krallığı'nı yöneten ve Hindu dinine bağlı olan Altıncı Bravicaya'nın ve Hz. Peygamber'in torunu olan İmam Ca'fer es-Sâdık ibn İmam Muhammed

<sup>57</sup> Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta: LKIS, 2004), 197.

el-Bâkir'ın soyundan olduğuna inanılmaktadır.<sup>58</sup> Bu nedenle, Hâşim Eş'arî'nin onurlu bir aileden geldiği düşünülmektedir.

Hâşim Eş'arî ailesinin yönettiği pesantrenin sıkı ilmî geleneklerinin ortamında yetişmiştir. O, Gedang Pesantreni'nde ilk dini eğitimini annesi, babası ve dedesinin gözetiminde almıştır. Burada Hâşim Eş'arî başta kelâm, fıkıh, tefsîr ve hadis olmak üzere, temel İslâm ilimlerini öğrenmiştir. Daha sonra, beş yaşındayken dedesinin pesantreninden ayrılıp anne ve babası tarafından kurulan ve Combang'ın doğu tarafındaki Keras Pesantreni'ne götürülüp orada yaşamaya başlamıştır. Babasının pesantreninde akıllılık ve kabiliyeti sebebiyle, küçük yaşında olmasına rağmen babası veya diğer öğretmenlerin gıyabında yedek (bedel) öğretmen olarak kendinden daha yaşlı öğrencilere ders vermiştir. Küçük yaşlarında onun eğitimi sadece Gedang Pesantreni'nde değil, Cava ve Madura adasındaki Vanakaya Pesantreni (Probolinggo Kenti), Langitan Pesantreni (Tuban Kenti), Trenggalis Pesantreni ve Kademangan Pesantreni (Bangkalan Kenti) gibi birkaç pesantrende de devam etmiştir.<sup>59</sup>

Cava ve Madura adasındaki pek çok âlimden ders almayı bitirdikten sonra, 1893 yılında Hâşim Eş'arî Mekke'ye gitmiştir. Başta *Şaḥîh-i Buḥârî* olmak üzere hadis ana kaynaklarını öğreten Endonezya asıllı Mahfûz et-Termesî'nin koruması altında hem Mahfûz'un kendisi hem de başka âlimlerden Hâşim Eş'arî yedi sene boyunca başta hadis olmak üzere çeşitli farklı İslâm ilimlerini tahsil etmiştir.<sup>60</sup> Hâşim Eş'arî, Mahfûz et-Termesî'den etkilendiği için hadis ilmini diğer İslâm ilimlerinden daha sevip beğenmiş, hatta ilim tahsilini bitirip Endonezya'ya döndükten sonra hadis öğretimiyle tanınan bir pesantren kurmuştur. Bunun yanında ise Mekke'deyken Hâşim Eş'arî Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatlarına intisap ettikten ve ritüellerini öğrendikten sonra Endonezya'da bu tarikatları yaymıştır.<sup>61</sup>

Hâşim Eş'arî Mekke'de Şâfiî fikhını öğrenmiş ve felek (astronomi) ilmiyle tanınan Şeyh Ahmed Hatîb'den de dersler almıştır.<sup>62</sup> Bu süreçte 19. asrın son yıllarında Ortadoğu'daki İslâm düşünce gelişiminin sonucunda Cemâleddin-i Efgânî (öl. 1316/1897) ve Muhammed Abdud (öl. 1324/1905)'ün öncülük ettiği bir İslâmî yenilenme hareketi ortaya çıkmıştır. Bu hareket emperyalizm ve sömürgecilğe karşı mücadele etmek, sömürgecinin zulümlerine karşı müslümanları müdafaa etmek ve gelecek zamanlarda İslâm dünyasını özgürlüğüne kavuşturmak amacını taşımıştır. 19. asırda Hicaz bölgesinde gelişen Arap nasyonalizmi, Panislâmizm, sömürgecilğe karşı mücadele ve Avrupalı Hristiyanların istilâsına karşı tepkiler, Hâşim Eş'arî'nin şahsiyetini etkilemiştir. Panislâmizm, Avrupa'nın istilâ etmesine karşı İslâm ümmetinin birliğidir. Bu hareket Hâşim Eş'arî'ye Endonezya'da sömürgecilikten kurtulmak amacıyla İslâm ümmetinin birliğini oluşturma hedefini kazandırmıştır.<sup>63</sup> Mekke'den dönünce, Endonezya'nın Cava adasındaki Tebuireng kentinde 1899 yılında Tebuireng Pesantreni'ni kurmuştur.<sup>64</sup>

Hâşim Eş'arî, bir pesantren kurmasının yanında, 31 Ocak 1926 yılında Nehdatü'l-ulemâ olarak isimlendirilen Endonezya'nın günümüzdeki en büyük muhafazakar eğilimli İslâmî teşkilâtının kurucusu olmuştur.<sup>65</sup> Hâşim Eş'arî gelmeden önce ülkede çeşitli İslâmî teşkilâtlar mevcuttur, Nehdatü'l-ulemâ teşkilâtı Hâşim Eş'arî tarafından kurulduktan sonra, bu

<sup>58</sup> Chairul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Solo: Penerbit Jatayu, 1985), 57; Muhammed Esed Şehab, *el-'Allâme Hâşim Eş'arî Vâdî' Lebineti Istiḳlâl İndûnişyâ* (Beyrut: Dâru's-Sâdik, 1971), 17.

<sup>59</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 50.

<sup>60</sup> Herry Muhammad, *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 23.

<sup>61</sup> Badiatul Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia* (Yogyakarta: e-Nusantara, 2009), 247.

<sup>62</sup> Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam*, 248.

<sup>63</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), 43.

<sup>64</sup> Mas'ud, *Intelektual Pesantren*, 202.

<sup>65</sup> Ramli Abdul Wahid, "Ormas Islam di Indonesia: Telaah Eksistensi dan Kontribusi dalam Pengembangan Kajian Hadis", *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 4/1 (2018): 10.

### 1348 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

çeşit teşkilâtlar birleşip Nehdatü'l-ulemâ'yı oluşturmuştur. Nehdatü'l-ulemâ teşkilâti sömürgeciliğe karşı Endonezya'daki müslümanların birliğini oluşturarak sömürgecinin böl ve yönet (divide et impera) siyasetini yıkmak amacıyla kurulmuştur.<sup>66</sup>

Hâşim Eş'arî'nin evlilik hayatı 21 yaşındayken başlamıştır. O, Sidoarjo kentinde Sivalan Panci Pesantreni'nin şeyhi olan Hacı Yakup'un kızı, Nefise ile evlenip Mekke'ye eşi ve kayınpederiyle birlikte hac yapmak için gitmiştir. Mekke'de yedi ay geçince hamile olan eşi vefat etmiş ve bir ay sonrasında Hâşim Eş'arî Endonezya'ya dönmüştür. Sonraki evliliklerinden on çocuğu olmuştur.<sup>67</sup> Hâşim Eş'arî, yüksek tansiyon nedeniyle, 27 Temmuz 1947 yılında Allah'ın rahmetine kavuşmuştur.<sup>68</sup> Vefat etmeden önce, Endonezya millî kahramanlarından Sutomo (öl. 1401/1981) ve genelkurmay başkanı Sudirman (öl. 1369/1950)'nin elçisi ona Hollanda'nın Birinci Askeri Saldırısı (The First Dutch Military Agression) ile ilgili bir haber getirmiş ve bundan çok üzüntü duymuştur. Bu habere göre, 2 Temmuz 1947'de Endonezya Cumhuriyeti askerleri, İkinci Dünya Savaşı'nda kazanan müttefik devletlerle birlikte tekrar Endonezya'yı denetimi altına almaya çalışan Hollanda'nın askeri kuvvetleri tarafından yenilip Endonezya'nın Malang kentindeki Singosari bölgesini kaybetmiştir. Bunun yanında, Hollanda askeri kuvvetleri oradaki sivil vatandaşları öldürmüşlerdir. Hâşim Eş'arî Endonezya halkıyla beraber Hollanda'ya karşı verdiği mücadele ve Endonezya'nın bağımsızlığına büyük katkı sağladığı için, daha sonra Endonezya'nın millî kahramanı unvanıyla onurlandırılmıştır.<sup>69</sup>

Hollanda'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelesi döneminde yaşamasına rağmen, Hâşim Eş'arî boş zamanlarında birkaç eser kaleme almıştır. Eserlerinin çoğu hadis, fıkıh ve tasavvuf gibi alanlarda olup, Arapça olarak yazılmıştır. Günümüzde kitapları pek çok pesantrende öğrencilere okutulmaktadır. Arapça kitaplarının bazıları eksik, bazıları da henüz tahkik edilmemiştir. Hâşim Eş'arî'nin bize ulaşan kitapları şunlardır:

#### a. Hadis eserleri:

1. *Risâletü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi hadîşil-mevtâ ve eşrâtu's-sâ'a ve beyâni mefhûmi's-sünne ve'l-bid'a*
2. *el-Ĥadîşü'l-mevtâ ve eşrâtu's-sâ'a*
3. *Erba'ün hadîşan tete'ellek bi-mebâdi' cem'iyeti'n-Nehdati'l-'Ulemâ'*

#### b. Ahlâk eserleri:

4. *Edebü'l-'âlim ve'l-müte'allim fîmâ yenhecü ileyhi'l-müte'allim fi maĥâmâti ta'lîmihi*
5. *et-Tibyân fi'n-nehyi 'an mukâta'ati'l-erhâm ve'l-eĥârib ve'l-iĥvân*
6. *el-Mevâ'iz*
7. *İhyâ' 'ameli'l-fuzalâ' fi tercemeti'l-Ĥânûnu'l-esesî li-cem'iyeti'n-Nehdati'l-'Ulemâ'*
8. *Muĥaddimetü'l-Ĥânûnu'l-esesî li-cem'iyeti'n-Nehdatü'l-'Ulemâ'*
9. *en-Nûru'l-mübîn fi meĥabbeti Seyyidi'l-mürselîn*

#### c. Akîde eserleri:

10. *Ziyâdetü't-ta'likât 'alâ Manzûmâti's-Şeyh Abdillâh ibn Yâsîni'l-Fâsuruani*
11. *et-Tenbîhâtü'l-vâjibe liman yesne'i'l-mevlid bi'l-münkerât*
12. *er-Risâle fî'l-'akâ'id*
13. *ed-Dürerü'l-münteşire fî'l-masâ'ili't-tis'a 'aşere*

#### d. Fıkıh eserleri:

14. *Āav'ü'l- mişbâĥ fi beyâni aĥkâmi'n-nikâĥ*

<sup>66</sup> Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan*, 15.

<sup>67</sup> Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 20-21.

<sup>68</sup> Roziqin, *101 Jejak Tokoh Islam*, 252.

<sup>69</sup> Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 98.

#### 2.4. Eş'arî'nin Hadise Katkısı ve Görüşü

Hâşim Eş'arî Mekke'den dönünce, babasının pesantreninde dersler vermiştir. Daha sonra, Tebuireng köyünde kendi pesantrenini kurup onu hızlıca geliştirmiştir. Günümüzde Tebuireng Pesantreni yüksek seviye öğretimine sahiptir. Dolayısıyla, öğrenciler çoğunlukla diğer pesantrenleri bitirdikten sonra daha yüksek seviye derslerini öğrenmek amacıyla Tebuireng Pesantreni'nde eğitimlerine devam etmektedirler.<sup>71</sup> Hadis âlimi olarak tanınan ve hadis ana kaynaklarını öğretmede otorite olan Hâşim Eş'arî birçok öğrenciye sahip olmasının yanı sıra onun kurduğu pesantrenden mezun olan öğrenciler de Endonezya'nın özellikle Cava adasında hadis ilmine katkı sağlayan âlimler olmuşlardır. Bundan dolayı, Hâşim Eş'arî Endonezya'nın pek çok bölgesinde başta *Şahîh-i Buḥârî* olmak üzere hadis ana kaynaklarını yaymada büyük rol oynayan bir âlim olmuştur.<sup>72</sup>

Hadis alanında Hâşim Eş'arî'nin görüşleri kendi zamanında müslümanların düşüncelerini çok etkilemiştir. Hâşim Eş'arî, Cava adasındaki hadis eğitimi ve öğretimini bölgelere yaymıştır. Halbuki, Hâşim Eş'arî gelmeden önce hadis ile ilgili eğitim faaliyetleri yaygın değildir ve İslâm ilimleri çalışmalarında fıkıh ve tasavvuf ilmi yoğun olarak daha fazla gelişmiştir. Hâşim Eş'arî, usul delili olarak hadislerden kendi zamanındaki problemlerin çözümlerini aramaya çabalamıştır. Dolayısıyla, Hâşim Eş'arî Endonezya'da hadis çalışmalarının temelini atmakla birlikte, hadislerden hareket ederek onun tavsiye ettiği çözümler yoluyla halkın dinî meseleleri çözüme kavuşturulmuştur. Endonezyalı müslüman halkın aralarında, bid'at, hurafe, tahayyül, batıl inançlar, Ortadoğu'dan gelen sadece Kur'an ve Sünnete dönme görüşü ve Hollanda'nın kültüründen hedonizm gibi problemlerle karşı karşıya kaldığı bir zamanda yaşayan Hâşim Eş'arî Kur'an ve sünnetten hareketle toplumun ihtiyaçlarına çözümler bulmaya çalışmıştır. Endonezya'da hadis ana kaynaklarını öğretmede otorite kazanan ve Endonezya'nın her bölgesinden gelen pek çok öğrencinin istifade ettiği Hâşim Eş'arî, Endonezyalı müslümanlara hadis çalışmalarını tanıtmıştır.<sup>73</sup>

Hollanda'ya karşı verilen bağımsızlık mücadelesinde Hizbullah milis kuvvetlerine önderlik yapan şeyh Meşkûr (öl. 1413/1992) ve Endonezya'da Din İşleri Bakanı olarak kabinede görev yapan Seyfeddin Zühri (öl. 1406/1986) gibi isimler Hâşim Eş'arî'nin öğrencileri olmuş ve Hollanda'ya karşı verilen mücadeleye ve Endonezya Cumhuriyeti'nin kuruluşunda büyük katkılar sağlamış, ayrıca başta hadis olmak üzere İslâm ilimlerinin Endonezya'nın farklı bölgelerine yayma konusunda önemli roller oynamışlardır.<sup>74</sup> Endonezya'da çok meşhur bir pesantren ve orada okuyan öğrencilere sahip olan Hâşim Eş'arî'nin en ünlü öğrencilerinden bazıları şunlardır: Vahap Hasbullah (öl. 1391/1971) (Tambak Beras Pesantreni'nin kurucusu), Kiai Abbas (öl. 1365/1946) (Buntet Pesantreni'nin kurucusu), Es'ad Şemsül Ârifin (öl. 1411/1990) (Sukoreco Asembagus Pesantreni'nin kurucusu), Bisri Şansurî (öl. 1400/1980) (Denanyar Pesantreni'nin kurucusu) ve Manaf Abdulkarîm (öl. 1374/1954) (Kediri kentinde Lirboyo Pesantreni'nin kurucusu).<sup>75</sup>

Hâşim Eş'arî Mekke'de kendisini koruyan ve hadis ilmini öğreten Mahfûz et-Termesî'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Hâşim Eş'arî pek çok öğrenciye hadis ana kaynaklarını

<sup>70</sup> Muhamad Rifai, *K.H. Hasyim Asy'ari Biografi Singkat 1871-1947* (Yogyakarta: GARASI, 2009), 39-40.

<sup>71</sup> Imron Arifin, *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng* (Malang: Kalimasahada Press, 1993), 72.

<sup>72</sup> Nurul Hanani, *Ijtihad dan Taklid Perspektif KH. Hasyim Asy'ari*, 2. Basım (Kediri: STAIN Kediri Press, 2009), 50-55.

<sup>73</sup> Afriadi Putra, "Pemikiran Hadis K.H. M. Hasyim Asy'ari dan Kontribusinya Terhadap Kajian Hadis di Indonesia", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1/1 (2016): 54.

<sup>74</sup> Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Solo: Penerbit Jatayu, 1985), 60.

<sup>75</sup> Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari, Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2010), 82.

### 1350 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...

öğretmesinin dışında, devrindeki İslâm diniyle çelişen sosyal-kültürel ortamın problemlerinin giderilmesinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. Bilindiği üzere 20. asrın başlarından itibaren Endonezya'daki müslümanlar Hollanda'nın sömürgeciliğine karşı mücadelede ve 1945-1949 yılları arasında da Endonezya Cumhuriyeti'ni muhafaza etmede büyük çaba göstermişlerdir. Bu gayretler; Cemâleddîn Efgânî, Muhammed Abdud ve Raşit Rıza gibi Ortadoğu müslüman yenilikçileri tarafından ifade edilen müslüman özgürlüğü ve bağımsızlığına dair yenilik düşüncelerinin yansımalarıdır. Aynı zamanda, seleflik düşüncesi de yenilik hareketleriyle birlikte Endonezya'da yayılmaya başlamıştır.<sup>76</sup> Seleflik düşüncesi ehl-i sünnet olarak tanınmıştır.<sup>77</sup> Fakat, bu anlayış Endonezya'da daha önce bilinen ehl-i sünnet anlayışından çok farklıdır.

Bu seleflik ve İslâmî yenilikçilerin düşünceleri Endonezya'daki bazı müslümanların zihinlerini çok etkilemiş, ayrıca dışarıdan gelen bu düşüncelerin çoğu Endonezya müslümanlarının kendi İslâmî geleneklerine, kendi sosyokültürel ortamlarına uygun düşmemiştir. Bu tenakuzun en açık göstergelerinden biri, Endonezya'da eskiden beri yapılan "tahlilan" (ölülere Kur'an, dualar ve tehlil okuması), "slametan" (dinî merasimlerde yiyeceklerin başkalarına ikram edilmesi), kabirde definden sonra meyyite telkin edilmesi ve tevessül gibi İslâmî gelenekler ve amellerin bid'at olarak itham edilmesidir. Diğer taraftan, bu amelleri devam ettiren ve otorite olarak kabul edilen Endonezyalı âlimlere tâbi olan halkın yaptıkları eleştirilmiş, delillerini bilmeyerek sadece taklit etmekle suçlanmışlardır. Bundan hareketle, Hâşim Eş'arî Endonezyalı âlimlerin halkla birlikte yaptıkları geleneklerini savunup bunların bid'at olmadığını söylemiş ve halkın sorunlarını çözmeye gayret etmiştir.<sup>78</sup>

#### Sonuç

Mevcut veriler ışığında elde edilen sonuçlar şunlardır: Birincisi, Endonezya'da hadis bilimi ancak on yedinci yüzyıla geldikten sonra Orta Doğu'da uzun süre eğitim görmüş Endonezyalı iki âlimin yetişmesiyle tanınmaya başlamıştır. Onlar Şeyh Abdür-raûf es-Sinkilî ve Şeyh Nûreddin er-Rânîrî idi. Endonezya'da hadis çalışmalarının başlangıcına ilişkin arayışlar, bu iki Endonezyalı âlimden izlenebilir. Bu iki Endonezyalı âlim, Endonezya'da hadis çalışmalarının ortaya çıkışının ilk başlangıç noktası olarak kabul edilebilir; çünkü onların İslâm'ın çeşitli alanlarındaki diğer eserlerinin yanı sıra hadis alanında da çalışmaları vardır. Abdür-raûf es-Sinkilî, *el-Mevâ'izü'l-bedî'a* adlı kitabıyla Endonezya'da ilk olarak hadis çalışmasının ortaya çıkmasına vesile olmuş, bu süreçte Nûreddin er-Rânîrî'nin, *el-Fevâ'idü'l-behiyye* adlı hadis kitabını yazması takip etmiştir. 19. yüzyılda hadis çalışmaları Endonezyalı âlimler tarafından geliştirilmeye çalışılmıştır. Birçok Endonezyalı âlim, hadis de dahil olmak üzere İslâmî araştırmalarda uzmanlaşmıştır. Bu asırda Mahfûz et-Termesî, Nevevî el-Bentenî, Ahmed Hatîb el-Minenkebâvî gibi Mekke ve Medine'de öğrenim görmüş bazı Endonezyalılar, eğitimlerini tamamladıktan sonra Mekke'nin Mescid-i Harâm'ında öğretmen/hoca olmuşlar ve hadis de dahil olmak üzere birçok eser kaleme almışlardır. Bu asırda bulunan Endonezyalı âlimlerin hadis çalışmaları arasında, Mahfûz et-Termesî'nin *Menhecü zevi'n-nazar*'ı Nevevî el-Bentenî'nin *Tenkîhu'l-ğavli'l-ğasıfî* ve İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Münebbihât*'ının tercümesi olan ve 1906 yılında tamamlanmış olan *Neşâ'ihu'l-İbâd*, Ahmed b. Muhammed Yûnus Lingga'nın 1895 yılında tamamlanmış olan *Naşîhatü ehli'l-vefâ 'alâ vaşıyyeti'l-Muştafâ'sı*, İdrîs Marbu'nun *Bahrü'l-mâzî li-şerhi muhtaşari Şahîhi't-Tirmîzî*'nin tercümesi sayılabilir. Hüseyin Nâsir b. Muhammed Tayyip el-Mes'ûdi Bancar'ın 1931 yılında tamamlanan *Cevâhirü'l-Buğârî* adlı tercümesi de vardır. Bu eserler Endonezya'da önceki asırlara göre hadis çalışmalarının ne kadar gelişmiş olduğuna işaret etmektedir.

<sup>76</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), 43.

<sup>77</sup> İsmail Akkoyunlu, "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 550.

<sup>78</sup> Mas'ud, *Intelektual Pesantren*, 214.



İkincisi, Mahfûz et-Termesi Mekke'nin Mescid-i Harâm'ında hadis hocası olduğunda Endonezya'da hadis çalışması popülerlik ve önem kazanmaya başlamıştır. Çünkü o, orada *Şahîh-i Buḥârî* ve diğer hadis ana kaynaklarını öğretmiştir. Öğrencilerinin çoğu Güneydoğu Asya'dan, özellikle Endonezya'dan gelmiştir. Bunun nedeni, Güneydoğu Asyalı hocalardan okumanın *rihle ilmiyye* geleneğidir. Bu yüzden, Endonezya ulemasının hadis ilmi yolu Mahfûz et-Termesi'nin rolünden ayrılmaz hale gelmiştir. Mahfûz et-Termesi'nin hadis öğretiminin etkisi, Endonezya'ya dönen onun öğrencileri tarafından kurulan medreselerdeki temel hadis kaynaklarının öğretilmesinin yaygın olmaya başlamasıyla kanıtlanmıştır. Bu medreselerde hadis usulü alanındaki Mahfûz'un *Menhecü zevi'n-naẓar* adlı eseri, Endonezya'ya döndükten sonra öğrencileri tarafından yaygın olarak öğretilmiştir. Bunun yanında, Endonezya'da Mahfûz'un öğrencileri hadis öğretiminde önemli bir konuma sahip olan âlimler olarak kabul edilmiştir. Mahfûz'un hadis çalışmasında kabul edilen en yetkili öğrencisi Hâşim Eş'arî olmuştur.

Üçüncüsü, Hâşim Eş'arî başta *Şahîh-i Buḥârî* olmak üzere temel hadis kaynaklarını öğretme konusunda Mahfûz et-Termesi'nin öğrencilerinin Endonezya'da en fazla yetkiye sahip olanıdır. O zamanlarda Endonezyalı müslümanların karşılaştığı çeşitli dinî sorunlara Eş'arî'nin hadis açıklamalarıyla çözüm üretmiş olması, onun hadis ilmindeki yetkinliğinin ve farklı İslâmî ilimlerdeki donanımın göstergesi olmuştur. Endonezya'nın çeşitli bölgelerinden gelen öğrencilere hadis kitaplarını okutmuş ve öğretmiştir. Öğrenimlerini tamamladıktan sonra öğrencileri kendi bölgelerine geri dönmüşler ve genellikle dinî yaşamlarında kendi toplumlarını yönlendiren büyük hocalar olmuşlardır. Hâşim Eş'arî, işgalcilere karşı bağımsızlık kazanmak için savaşın ortasında gelişmeye başlayan İslâmî yenilenme düşüncesi çağında yaşamıştır. Bu durum onun fetvalarını hem toplum hem de devlet katında Endonezya halkı için önemli bir referans haline getirmiştir. Bunun yanında, Hâşim Eş'arî Endonezya'nın en büyük İslâm teşkilâtı olarak bilinen Nehdatü'l-ulemâ'nın kurucusu olmuş ve Endonezya'nın bağımsızlığına yaptığı büyük katkılardan dolayı Endonezya millî kahramanlarından biri olarak taltif edilmiştir.

**Kaynakça**

- Abbas, Sirajuddin. *Keagungan Mazhab Syafii*. Jakarta: Pustaka Tarbiyyah, 1968.
- Abdullah, Abdul Rahman Haji. *Pemikiran Umat Islam di Nusantara*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1990.
- Abdullah, Taufik. *Sejarah Ummat Islam Indonesia*. Jakarta: Majelis Ulama Indonesia, 1991.
- Affandi, Bisri. *Syaikh Ahmad Surkati (1874-1943): Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kausar, 1999.
- Akkoyunlu, İsmail. "İbn Teymiyye'de Selef ve Selefiyye Kavramları". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (2019): 545-562.
- Amin, Faizal – Ananda, Rifki Abror. "Kedatangan dan Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Tela'ah Teoritik Tentang Proses Islamisasi Nusantara". *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 18/2 (2018): 67-100.
- Amiruddin, Muh. "Literasi Hadis dalam Khazanah Kitab Kuning Pesantren". *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 6/1 (2020): 55-70.
- Amrullah, Abdul Malik Karim. *Dari Perbendaharaan Lama: Menyingkap Sejarah Islam di Indonesia*. Jakarta: Gema Insani Press, 2017.
- Anam, Chairul. *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Solo: Penerbit Jatayu, 1985.
- Arifin, Imron. *Kepemimpinan Kyai: Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*. Malang: Kalimasa-hada Press, 1993.
- Asy'ari, Hasyim. *Risâletü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi hadîsi'l-mevtâ ve ešrâtu's-sâ'a ve beyâni mefhûmi's-sünne ve'l-bid'a*. Jombang: Mektebetü't-Turâsi'l-İslâmi, ts.
- Attas, Syed Muhammad Naquib. "Endonezya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 194. Ankara: TDV Yayınları.
- Aydar, Hidayet. "Endonezya'da Tefsir Hareketi ve Endonezya Dilinde Yazılmış Tefsirler". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 6 (2015): 17-19.
- Aydrus, Muhammad Hasan. *Penyebaran Islam di Asia Tenggara: Asyraf Hadzramaut dan Peranannya*. 2. Basım. Jakarta: Lentera Basritama, 1997.
- Azra, Azyumardi. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Jakarta: Remaja Rosdakarya, 1999.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. 4. Basım. Bandung: Mizan, 1998.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Çev. Farid Vajidi. Bandung: Mizan, 1999.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil Ebû Abdillâh el-Buhârî el-Cu'fî. *Şahîh-i Buḥârî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir. Beyrut: Dâr Tavkî'n-Necât, 1422 H. 9 cilt.
- Danarto, Agung. "Perkembangan Pemikiran Hadis di Indonesia: Sebuah Upaya Pemetaan". *Jurnal Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam* 17/1 (2004): 73-82.
- Danarto, Agung. *Kajian Hadis di Indonesia Tahun 1900-1945 (Telaah terhadap Pemikiran Beberapa Ulama tentang Hadith)*. Yogyakarta: Proyek Perguruan Tinggi Agama Institut Agama Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2000.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES), 1990.
- Dimiyathi, Muhammad Habib. *Mengenal Pondok Tremas dan Perkembangannya*. Pacitan: Pondok Tremas, 2001.
- El-Saha, M. Ishom. Mujib, A. Mastuki, Mastuki. *Intelektualisme Pesantren Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Keemasan Pesantren*. Jakarta: Diva Pustaka, 2006.
- Farida, Umma – Kasdi, Abdurrohman. "The Network of Hadith Studies in Indonesia in the 17th – 19th Century". *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (ASSEHR)* 137 (2018): 294-298.
- Farida, Umma. "Kontribusi Nur Ad-Din Ar-Raniri dan Abd Ar-Rauf As-Sinkili dalam Pengembangan Kajian Hadis di Indonesia". *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 3/1 (2017): 1-10.

- Farida, Umma. "Perkembangan Hadis di Indonesia pada Abad ke-19 M: Telaah Terhadap Pemikiran Mahfuzh at-Tirmasi dalam Kitabnya Manhaj Dzawin-Nazhar". *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 6/1 (2020): 141-158.
- Fathurrahman, Oman. "The Roots of the Writing Tradition of Hadith Works in Nusantara: Hidayat al-Habib by Nur al-Din al-Raniri". *Studia Islamika* 16/1 (2012): 47-76.
- Fathurrahman, Oman - Kholil, Munawar. *Katalog Naskah Ali Hasjmy Aceh*. Jakarta: Persatuan Pengguna Islam Malaysia (PPIM), Banda Açe'nin Ali Hasjmy müzesi ve eğitim müessesesi, Masyarakat Komunitas Nusantara (MANASSA), Centre for Documentation and Area-Transcultural Studies (C-DATS) ve Tokyo University of Foreign Studies (TUFS), 2007.
- Fathurrahman, Oman. *Tanbih al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Sinkel pada Abad ke-17*. Bandung: Mizan, ts.
- Fatimi, Syed Q. *Islam Comes to Malaysia*. Singapore: Malaysian Sociological Research Institute (MSRI), 1963.
- Federspiel, Howard M. *The Usage of Traditions of the Prophet in Contemporary Indonesia, Monograph in Southeast Asian Studies*. Arizona: Program for SAS Arizona State University, 1993.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Endonezya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11: 197. Ankara: TDV Yayınları.
- Göksoy, İsmail Hakkı. "Mahfûz b. Abdullah et-Termesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27: 335. Ankara: TDV Yayınları.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *Çağdaş İslam Ülkeleri Tarihi*. 2. Basım. Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2003.
- Göksoy, İsmail Hakkı. *İslam'ın Güneydoğu Asya'ya Girişi ve Yayılışı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Göksöy, İsmail Hakkı. "Pesantren". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34: 250-251. Ankara: TDV Yayınları.
- Gross, Max L. *A Muslim Archipelago: Islam and Politics in Southeast Asia*. Washington, D.C.: National Defense Intelligence College, 2016.
- Hanafi. *Jaringan Ulama Banjar dalam Kajian Hadis; Kontribusi Mereka bagi Masyarakat Banjar*. Ciputat: Cinta Buku Media, 2017.
- Hanani, Nurul. *Ijtihad dan Taklid Perspektif K.H. Hasyim Asy'ari*. 2. Basım. Kediri: STAIN Kediri Press, 2009.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*, London: Macmillan, 1979.
- Huda, Syamsul. "Perkembangan Penulisan Kitab Hadis pada Pusat Kajian Islam di Nusantara pada Abad XVII". *Jurnal Penelitian UNIB* 7/2 (2001): 110-116.
- Idri - Baru, Rohaizan. "The History and Prospect of Hadith Studies in Indonesia". *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* 8/7 (2018): 1037-1049.
- Khuluq, Lathiful. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak İntelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Mas'ud, Abdurrahman. *İntelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari, Moderasi, Keumatan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Muhajirin. "Pemetaan Kitab Hadits di Pesantren Sumatera Selatan". *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 4/1 (2018): 17-34.
- Muhajirin. *Kebangkitan Hadits di Nusantara*. Yogyakarta: Idea Press, 2016.
- Muhammad, Herry. *Tokoh-Tokoh Islam yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Muslim, Muslim b. el-Haccâc Ebû el-Hasan el-Küşeyrî en-Neysaburî. *Şahîh Muslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî. Beyrut: Dâr İhyâ'ut-Turâsî'l-Arabî, ts., 5 cilt.

**1354 | Muh Amuriddin. Hadis Biliminin Endonezya'ya Girişi ve Gelişmesine Mahfûz ...**

- Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah Pemikiran dan Gerakan*. Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- Putra, Afriadi. "Pemikiran Hadis KH. M. Hasyim Asy'ari dan Kontribusinya Terhadap Kajian Hadis di Indonesia". *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1/1 (2016): 46-55.
- Rabbani, Mohammad Ali. "Mediasi India dalam Perpindahan dan Penyebaran Kultur dan Peradaban Persia: Islamisasi di Asia Tenggara". *Media Syariah* 15/1 (2013): 69-88.
- Rahman, Mohd. Muhiden Abd. *Syeikh Nuruddin al-Raniri dan Sumbangannya kepada Pengajian al-Hadith: Kajian Terhadap Kitab al-Fawa'id al-Bahiyyah fi al-Ahadith al-Nabawiyah*. Perlis: Universiti Malaya, 2003.
- Ricklefs, Merle Calvin. *A History of Modern Indonesia since c. 1300*. 2. Basim. Stanford, CA: Palgrave; Stanford University Press, 1991.
- Riddell, Peter Gregory. *'Abd al-Ra'ûf al-Singkilî's Tarjumân al-Mustafîd : a Critical Study of His Treatment of Juz' 16*. Canberra: The Australian National University, Faculty of Asian Studies, Doktora Tezi, 1984.
- Rifai, Muhamad. *K.H. Hasyim Asy'ari Biografi Singkat 1871-1947*. Yogyakarta: GARASI, 2009.
- Roziqin, Badiatul. *101 Jejak Tokoh Islam Indonesia*. Yogyakarta: e-Nusantara, 2009.
- Şehab, Muhammed Esed. *el-'Allâme Hâşim Eş'arî Vâdî' Lebineti İstiklâl İndûnisyâ*. Beyrut: Dârû's-Sâdik, 1971.
- Tarling, Nicholas. *The Cambridge History of Southeast Asia: The Nineteenth and Twentieth Centuries*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Tasrif, Muh. "Rekontektualisasi al-Hadits di Indonesia, sebuah Metodologi Pemahaman". *Jurnal Penelitian Indonesia Istikro*'3/1 (2004): 269-287.
- Tasrif, Muh. *Kajian Hadis di Indonesia: Sejarah dan Pemikiran*. Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2007.
- Taylor, Jean Gelman. *Indonesia: Peoples and Histories*. New Haven ve London: Yale University Press, 2003.
- Termesî, Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdulmannân. *el-Hil'etü'l-Fikriyye bi-şerhi'l-Minhetü'l-hayriyye*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2008.
- Termesî, Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdulmannân. *Kifâyetü'l-müstefîd limâ 'alâ li't-Termesî mine'l-esânîd*. Beyrut: Dâr el-Başâ'ir el-İslâmiyye, 1978.
- Termesî, Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdulmannân. *Menhecü zevi'n-nazar bi-şerhi Manzûmeti 'ilmi'l-eser*. Thk. Fatani Mashudi Bahri. Jakarta: Departemen Agama RI, 2008.
- Termesî, Muhammed Mahfûz b. Abdillâh b. Abdulmannân. *el-Minhetü'l-hayriyye fi erbâ'in hadîşan min ehadîsi hayri'l-beriyye*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2008.
- Wahid, Ramli Abdul. "Ormas Islam di Indonesia: Telaah Eksistensi dan Kontribusi dalam Pengembangan Kajian Hadis". *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 4/1 (2018): 1-16.
- Wahid, Ramli Abdul. *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*. Medan: IAIN Press, 2016.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Mutiara Sumber Widya, 1995.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1355-1373

**Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsîr (Yorum) Geleneğine  
Genel Bir Bakış**

*An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-  
Concealment Paradox*

**Betül İzmirli**

Arş. Gör. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,  
Tasavvuf Anabilim Dalı  
Research Assistant PhD., Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology  
Department of Şûfîsm  
Manisa / Turkey

[izmiribetul@gmail.com](mailto:izmiribetul@gmail.com) [orcid.org/0000-0003-1450-9927](https://orcid.org/0000-0003-1450-9927)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 24 July / Temmuz 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1355-1373

**Cite as / Atf:** İzmirli, Betül. "Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfi Tefsîr (Yorum) Geleneğine Genel Bir Bakış [*An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-Concealment Paradox*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1355-1373.

<https://doi.org/10.18505/cuid.773660>

**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>

An Overview of Şûfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of (Bayân)-Concealment

*Paradox*

**Abstract:** The issue of how to read and interpret the Qur'ân has been the subject of Islamic sciences such as Kalâm, Fiqh and Taşawwuf. Each discipline has put forward an interpretation methodology according to its point of view. While interpreting the verses, the Şûfis who are members of Taşawwuf also produced some methodological concepts for several reasons. They interpreted the Qur'ân with the sign (*ishâra*), a method of interpretation suitable for the characteristics of Taşawwuf. The *ishâra* is a secondary method of interpretation compared to tafsîr (the Qur'anic exegesis). In this context, the *ishârî* tafsîr is the interpretation of the verses by *kaşf* and *ilhâm*. It is also the narration of the signs claimed to exist in the verse. However, while the şûfis wanted to explain their inferences regarding the verses on the one hand, they had to hide them on the other hand. These attitudes led to the paradox of statement-concealment as a problem peculiar to the *ishârî* tafsîr. The goal of this study is to evaluate the tradition of şûfî tafsîr / exegesis in terms of this paradox. One of the aims of this study is also to determine the tools that the şûfis use for some reasons in interpreting the Qur'ân and how they conceptualize them. In this perspective, the function of symbolic means such as *letter* and *sign* in Taşawwuf has been emphasized. The formation of a number of methods and instruments specific to *ishârî* interpretation and the influence of Ibn al-'Arabî on this method have been discussed. To achieve the objectives of this paper, this research article conducted a detailed literature review. As a method, the phenomenological approach and historical methodology have been used in order to present the şûfis interpretation methodology objectively. The concept analysis method has used in order to exhibit a detailed analysis of some concepts directly related to the subject of the study. There are many studies about *ishârî* tafsîr, the method of interpretation of the Qur'ân by the şûfis in Turkey and abroad. These works are mostly of classical-style works based on determining the nature and position of the *ishârî* tafsîr or discussing the *ishârî* interpretation style of a şûfî mufasssîr. For example, Yaşar Kurt's work titled *Nîmetullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, Mehmet Okuyan's work named *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri* are doctoral theses on this subject. If we need to mention some studies directly related to the subject and the purpose of our article; they are as follows: Among the works written today are Yunus Emre Gördük's *Tarihsel ve Metodolojik Açıldan İşârî Tefsir*; Davut Ağbal's book titled *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*; some communiqués in the book published by Kuramer under the name of *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. Ekrem Demirli's article "Kuşeyrî'den İbnü'l-'Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" is one of the sources of this research. As for the works written in the past; early şûfîsm classics, al-Ghazâlî's and Ibn al-'Arabî's writings, some books on the methodology of Qur'anic interpretation written by scholars such as al-Dhahabî and al-Zurkânî can be given. The findings and results obtained in the light of this study are: The şûfis have named their experiences they wanted to express, as *ishâra*. They have wanted to declare their feelings as a result of the spiritual states they were in while reading or listening to the Qur'ân. At the same time, they tried to hide their feelings with the concern of not being understood, not being accepted, being accused or harming those who did not taste the same pleasure. The desire to explain their enthusiastic feelings and experiential knowledge on the one hand and the need to conceal them on the other, seemingly have caused a paradox. Therefore, they have made use of some conceptual tools while interpreting the Qur'ân and used a covered language. In this framework, Ibn al-'Arabî and his successors have a different position and style. Ibn al-'Arabî's approach to the Qur'ân has been named as *theoretical şûfî tafsîr* instead of *ishârî şûfî tafsîr* from now on. His main instrument is *i'tibâr / ta'bîr* as a way of *ta'wîl*. His followers such as Kâşhânî, Nakhçiwânî and Brûsawî have been influential in the spread and acceptance of the *ishârî* interpretation activities. This article fills the gap in the literature. Because it is a methodological analysis and an evaluation of the terms and methods that ahl al-taşawwuf have produced in order to explain or conceal some of their thoughts about the verses, it will also make a contribution to the *ishârî* tafsîr literature. Although the article is presented as a result of a careful

and detailed research, there are some missing points in it. For instance, issues regarding the interpretation of the Qur'ân by the şûfîs, which have not been studied or discussed and is open to other researchers' interest. Thus, further studies that will contribute positively to the debates on the legitimacy of the *ishârî* tafsîr and its method can be produced.

**Keywords:** Taşavvuf, Tafsîr, Ta'wîl, *Ishârî* (Symbolic) Interpretation, *Ishâra* (Symbol), *I'tibâr* (The Analogy Method).

### **Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) Geleneğine**

#### **Genel Bir Bakış**

**Öz:** Kur'ân-ı Kerîm'in nasıl okunup yorumlanacağı meselesi, Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi İslâmî ilimlerin erbâbı tarafından konu edilmiştir. Her disiplin kendi zâviyesinden bir yorumlama usûlü ortaya koymuştur. Tasavvuf ilminin mensupları sûfîler de âyetleri yorumlarken bir takım sebeplerle bazı metodolojik kavramlar üretmişlerdir. Onlar Kur'ân'ı, Tasavvuf'un karakteristik özelliklerine uygun bir tefsîr yöntemi olan *îşâret* ile yorumlamıştır. *Îşâret*, tefsîre nazaran ikincil bir yorum metodudur. Bu bağlamda *îşârî tefsîr*, keşf ve ilhâmle Kur'ân âyetlerinin yorumlanması ve âyette mevcûdiyeti öne sürülen *îşâret*lerin anlatılmasıdır. Ne var ki sûfîler, âyetlere dair çıkarımlarını bir yandan açıklamak isterken, diğer taraftan gizlemek zorunda kalmışlardır. Dolayısıyla bu çelişkili tutumları, *îşârî* tefsîre has bir problem olarak *beyân etme-gizleme paradoksunu* doğurmuştur. İşte bu çalışmanın amacı, bahsi geçen paradoks açısından sûfî tefsîr / yorum geleneğini değerlendirmektir. Sûfîlerin Kur'ân'ı yorumlamada bazı nedenlerle kullandıkları araçların ve bunları kavramsallaştırma biçimlerinin tespit edilmesi de bu araştırmanın amaçlarındandır. Bu perspektif içinde *harf, îşâret* gibi sembolik vasıtaların tasavvuftaki fonksiyonu üzerinde durulmuştur. *Îşârî* yoruma has bir takım metod ve enstrümanların oluşumu ve bunda İbnü'l-Arabî'nin etkisi ele alınmıştır. Bir araştırma makalesi mâhiyetinde olan bu çalışmanın amaçlarına ulaşabilmek için ayrıntılı bir literatür taraması yapılmıştır. Yöntem olarak ise sûfîlerin yorum usûlünü objektif olarak verebilmek gayesiyle, fenomenolojik yaklaşım ve tarihsel yöntem kullanılmıştır. Çalışmanın konusunu doğrudan ilgilendiren bazı kavramların detaylı analiz edilmesi için, yer yer kavram analizi yönteminden de istifade edilmiştir. Sûfîlerin Kur'ân yorumlama metodu olan *îşârî* tefsîre dair Türkiye'de ve yurt dışında birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalar çoğunlukla *îşârî* tefsîrin mâhiyetini ve konumunu belirleme veya bir sûfî müfessirin *îşârî* tefsîr üslûbunu ele almaya dayalı klasik tarzda ürünlerdir. Örneğin Yaşar Kurt'un *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri* isimli çalışması, Mehmet Okuyan'ın *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsîri* isimli çalışması sözkonusu temada doktora tezleridir. Makalemizin konusu ve amacıyla doğrudan ilişkili bazı çalışmalardan bahsetmek gerekirse; günümüzde yapılan çalışmalar arasında Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açardan İşârî Tefsîr* adlı eseri, Davut Ağbal'ın *İbn Arabî'de İşârî Tefsîr* isimli kitabı, *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu* adıyla Kuramer tarafından yayınlanan sempozyum kitabındaki tebliğler sayılabilir. Ekrem Demirli'nin "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" makalesi de bu araştırmanın kaynaklarındandır. Geçmişte telif edilen eserlere gelince; başta erken devir tasavvuf klasikleri olmak üzere, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin teliflerinden, Zehebî ve Zürkânî gibi ulemânın yazdığı tefsîr usûlü kitaplarından söz edilebilir. Bu çalışmanın verileri ışığında elde edilen bulgu ve sonuçlar ise şöyle sıralanabilir: Sûfîler dile getirmek istedikleri kişisel tecrübelerini *îşâret* olarak tesmiye etmişlerdir. Onlar Kur'ân okurken veya dinlerken içinde buldukları mânevî hâller neticesinde hislerini beyân etmek istemişlerdir. Aynı zamanda anlaşıl-mama, kabul görmeme, itham edilme ya da aynı zevki tatmamış olanlara zarar verme kaygısıyla bu duygularını gizleme yoluna gitmişlerdir. Kendilerinin, coşkun duygularını ve tecrübî bilgilerini bir yandan açıklama arzusu, öbür taraftan saklama gereği zâhiren bir paradoksa neden olmuştur. Bu sebeple onlar Kur'ân'ı yorumlarken bazı kavramsal araçlardan istifade etmişler ve kapalı bir dil kullanmışlardır. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin ve haleflerinin ise ayrı bir konumu ve üslûbu vardır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân'a yaklaşımı artık *îşârî sûfî tefsîr* yerine

## 1358 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

*nazarî sûfî tefsîr* olarak adlandırılmıştır. Kendisinin temel enstrümanı, bir te'vîl metodu olarak *i'tibâr / ta'bîr*dir. Kâşânî, Nahcivânî, Bursevî gibi takipçileri de işârî yorum faaliyetlerinin yayılması ve kabul görmesinde etkili olmuşlardır. Bu makale, tasavvuf ehlinin âyetler hakkındaki bazı düşüncelerini beyân etmek ya da saklamak için ürettikleri terimler ve birtakım yöntemler hakkında metodolojik bir analiz ve değerlendirme olması bakımından, literatürdeki boşluğu dolduracaktır. Bununla birlikte o, işârî tefsîr literatürüne de bir katkı sağlayacaktır. Makale her ne kadar dikkatli ve detaylı bir araştırma neticesinde ortaya konulsa da onda ek-sik kalan hususlar elbette mevcuttur. Sûfîlerin Kur'ân yorumlarına dair, üzerinde herhangi bir çalışma yapılmamış veya ayrıntılı olarak ele alınmamış bu tür meseleler diğer araştırmacılar tarafından da bir analize tâbi tutulabilir. Böylece işârî tefsîr hakkındaki meşrûiyet ve usul tartışmalarına olumlu katkıda bulunacak çalışmalar üretilebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Tefsîr, Te'vîl, İşârî Yorum, İşâret, İ'tibâr.

### Giriş

İnsanoğlu bir şeye anlam yükleme eğilimli bir varlıktır. O, anlamaya çalışmaktan öte anlam yüklemeyi yani bir objeyi ya da olguyu kendi zihin dünyasına göre takdir etmeyi ve yorumlamayı ister. Bu husus insanın gizeme isim verme, onu tanımlama gâyesini hâizdir ve bilinmeyenî, meçhulü anlamlandırma çabasıdır. İşte söz konusu anlamlandırma ve yorumlama çabası müteşâbihi, mecâzî ya da müphemî açık hâle getirme telaşı ve kaygısıdır. İnsanın derinlerdeki sırrı ve özü yani bîatını keşfetme arzusu ise hakikatte onun kutsala olan ilgisi ve yatkınlığının bir tezâhürüdür.<sup>1</sup> “Anamlı bir evren arayışı” sâikiyle kişi, sıradanın ve zâhîrin ardındaki kutsal ve bîatını hedefler. Onun bu hedefi kutsal metinleri okuma biçimlerine de yansımış ve dolayısıyla *literal okuma*, *tarihsel okuma*, *hermenötik okuma* gibi zâhîr okumalar yanında; *muhkem* ve *müteşâbih okuma*, *sembolik okuma*, *mistik okuma*, *tasavvufî okuma*<sup>2</sup> gibi ezoterik okumalara da kapı açmıştır.

Kutsal bir metnin yani bu çalışmanın konusu açısından Kur'ân-ı Kerîm'in, ne şekilde okunup yorumlanacağı hususu özellikle Kelâm, Fıkıh ve Tasavvuf gibi ilimlerin müstakil olarak ortaya çıkışıyla birlikte, bu disiplinlerin mensupları tarafından da gündeme getirilmiştir. Her disiplin kendi nazarına ve tasavvuruna göre bir okuma ve yorumlama biçimi önermiş, kendi yöntemini yüceltmiş ve fakat öbür taraftan diğer okuma biçimlerinin eksik yönlerini ve yanlışlarını arama ve hatta onların butlânını ispatlama peşine düşmüştür. Tahmin edileceği üzere bu tür takiplerden ve yargılardan nasibini en fazla alanlar da tasavvuf ehlinin okuma biçimleri olan sembolik, mistik ve tasavvufî yani *işârî okumalar* olmuştur.

Sûfîler ve mutasavvıfların Kur'ân metnini yorumlama tarzlarının, kendilerine özgü bir iletişim biçimi geliştirmelerini sağlaması açısından, onu *sembolik metne* dönüştürdüğü söylenebilir. Burhanettin Tatar konuya dair şöyle bir tespitte bulunmuştur:

... Şifâhî olarak topluma aktarılıp yaygınlaştığı ve ibadet esnasında kıraat edildiği sürece Kur'ân metni 'şifâhî (sözlü) metin'dir. Ezberlenip anlaşıldığında 'zihnî metin' hâline gelmektedir... Kur'ân, muhtelif nesnelere üzerinde yazılarak korunduğunda 'yazılı metin' formunu almaktadır. Toplumun hayat tarzında ve bireysel eylemlerde somutlaştığında 'fiilî metin' formunu almaktadır. Müslüman kimliğinin oluşumunda, Müslümanların birbirlerini anlamalarında, ayırt etmelerinde ve kendilerine özgü iletişim tarzı geliştirmelerinde rol oynadığı zaman 'sembolik metin' formunu almaktadır. Kur'ân metninin bu varlık tarzlarından her biri farklı şekillerde metin-yorum ilişkisi sorununa yol açmaktadır...<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Nitekim “gerçek bîatlılık, tabiatı itibarıyla kutsalla ilgilidir ve kutsala ulaşmanın her zaman için en üstün vasıtasıdır ve Değişmez ve Kâim olanın tecellisidir.” bk. Seyyid Hüseyin Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 92.

<sup>2</sup> Kutsal metinlerin okunma biçimleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İzzet Erş, *Kutsalın Yorumu Kutsal Metinler Üzerine Hermenötik Denemeler*, (İstanbul: Siyah Kitap, 2019), 17-90.

<sup>3</sup> Burhanettin Tatar, “Gazzalî’de Metin-Yorum İlişkisi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 430.



Tasavvufun sistematik bir ilim olarak zuhûruyla ve sûflerin mârifet nazariyesini geliştirmeleriyle, tasavvuf mensupları açısından *mârifetullah* başlı başına bir gâye olmuştur. Buna ulaşmak ise hayat, ilim ve bilginin en yüksek hedefi hâline gelmiştir. Tabi ki bu gâyenin gerçekleştirilmesi için "Kur'ân âyetlerinin yeniden taksime tâbi tutulması gerekiyordu. Bu taksimde mârifetullaha delâlet eden âyetler, Kur'ân'ın sırrı ve özünün özü; bu âyetlerden elde edilen ilim de 'öz ilimler' tabakasındaki ilimlerin ilki oldu."<sup>4</sup> Dolayısıyla işârî yorumlar, kutsal metne -özel- anlam yüklemenin ta kendisidir. Sembolik ve işârî okuma bir anlamda bilgiyi (episteme) mârifete (gnosis) dönüştüren ve bu ikisini birbirinden ayıran bir faaliyettir. Böylece mutasavvıflar "sûretleri mâna lehine yorumlama"<sup>5</sup> eylemini ifâ etmişlerdir. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) bu husustaki rolü ve katkısı da dikkate değerdir.

Sûflerin Kur'ân âyetlerine dair işârî yorumları hakkında ülkemizde ve yurt dışında yapılan birçok çalışma mevcuttur. Bunlar genelde işârî tefsirin mâhiyetini ve konumunu belirleme, konu hakkında yazılan tefsirlerin karşılaştırılması ya da bir mutasavvıfın işârî tefsir tarzını ele almaya dayalı çalışmalardır. Mesela Yaşar Kurt'un *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, Mehmet Okuyan'ın *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri* isimli çalışmaları bahsi geçen temada doktora tezleridir. Davut Ağbal'ın doktora tezinden ürettiği *İbn Arabî'de İşârî Tefsir isimli* kitabı da bu konuda yapılmış çalışmalardandır. *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu* adıyla Kuramer tarafından yayınlanan sempozyum kitabında bu bağlamda bize de ilhâm veren değerli tebliğler mevcuttur. Kezâ Yunus Emre Gördük'ün *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* isimli eseri de çalışmada sıkça başvurulan kaynaklardandır. Bu çalışmanın konusu ve amacıyla alakalı tarihsel ve metodolojik değerlendirmeler için Ekrem Demirli'nin "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme" makalesinden yararlandık. Rehber niteliğindeki mezkûr çağdaş eserler yanında, bu çalışmamızda başta erken devir tasavvuf eserleri olmak üzere, Gazzâlî ve İbnü'l-Arabî'nin teliflerinden istifade ettik. Zehbî ve Zürcânî gibi âlimlerin kaleme aldıkları tefsir usûlü kitaplarına da müracaat ettik. Günümüzde yazılan kitap, tez ve makalelerden de yararlandık. Bu çalışmada önce bir gizem kültü olarak harf, işâret gibi sembolik unsurların tasavvuftaki işlevi incelenecektir. Ardından işârî yorumun var oluş çabasında yöntem ve araçlar ve bunda İbnü'l-Arabî faktörü ele alınacaktır.

### 1. Bir Gizem Kültü Olarak Tasavvufta Harf ve İşâret

Pek çok dinde ve öğretilerde yer alan zâhir-bâtın ayrımı aslında ilim-irfân farkını dile getirmektedir. Tasavvuf, mârifet de denilen irfâna dayalı bir öğretilerdir. İrfân; bilgiye dair bir sistem, ona ulaşmada bir yöntem, bir dünya görüşü ve dünyaya karşı bir tavır alma biçimi olarak, İslâm'dan evvel Yakın Doğu'da ve bilhassa Mısır, Sûriye, Filistin ve Irak'ta hüküm süren kültürlerden Arap-İslâm kültürüne taşınmıştır.<sup>6</sup> İrfân bâtının bilgisidir. Bâtın ise çoğu kez gizemi ve özde olanı ifade etmesiyle değişmeyen bir hakikattir. Bu bilgiye sahip olanların, mezkûr hakikati kendi aralarında bir sır ve sembol gibi başkalarından sakladıkları bilinmektedir. Bu türden eylemlerin ilk örnekleri ve dış kaynakları Yahudilik, Yeni Eflatunculuk, Hermetizm, Hristiyanlık gibi gizeme dayalı dinler ve felsefelerdir. Örneğin çok eski devirlerden bu yana baskı altında yaşam sürdüren Hristiyanlar, kendi mensuplarına hitap eden bilgileri onlara aktarabilmek için, yazdıkları şeylerin bazı yerlerine şifreli cümleler yerleştirmişlerdir. Kendilerinin Hurûfilik hakkında yetkinleşmiş gnostik muhitlerle irtibat içinde olmaları, Hristiyanlıktaki bu temâyülü güçlendiren sebeplerden biridir.<sup>7</sup> Daha sonra bâtını savunan İslâmî irfân mensupları ve sûfiler de avâm ile diyalog ve ilişkilerinde sembolizm ve işâret söylemini

<sup>4</sup> Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı, Kitâbiyât, Ankara, 2001, 300.

<sup>5</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, 91.

<sup>6</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Mana Yayınları, 2020), 335.

<sup>7</sup> Mehmet Emin Bozhüyük, "Hurûf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/398.

kullanmışlardır. Onlar, toplumda sözü geçen ehl-i zâhir ve ehl-i rûsûmun tepkilerinden *ta-kıyye* ile ya da gizliliğe ve sırların tutulmasına dayanan dünya görüşü stratejilerinin bir parçası olarak böyle bir tavrı benimsemişlerdir.<sup>8</sup> Sözü edilen Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin mensuplarının, öğretileri sebebiyle içinde yaşadıkları vasatta devlet ve toplum tarafından hiçbir şekilde kabul görmediği malumdur. Ancak İslâm düşünce tarihinde mütekellim ve fakîhler bir yana, tasavvuf ehli de hem devlet hem de toplum tarafından bir yere kadar kabul görmüştür. Zira sûfler kendi dışındaki kitle tarafından kabul görmediğini anladıkları meselelerde karmaşa ve huzursuzluk yaratacak bir atmosfere yol açmamak, başka bir ifadeyle toplum dışı ve anarşist olmamak için, genelde sırrı vâsıtalara dayanmışlardır. Elbette onlar sadece kabul edilmeme korkusuyla böyle bir vasıtaya yönelmemişlerdir. Çoğu zaman kendilerinde, zevkî müşâhedeleri tatmayanlara zarar verme kaygısı da hâsıl olmuştur. “Tatmayan bilmez” yaklaşımıyla, muhatapların hem anlamamaları, hem yanlış anlama ihtimalleri, hem de tasavvuf ehlinin dalâlete düştüğünü zannetmeleriyle suizan etmelerine sebep olma ihtimali şeklinde kaygılar da söz konusudur. Ne var ki özellikle Sünnî tasavvuf hareketlerinde şahit olunan bu itinalı davranış tarzı da -tasavvufun kendi yapısından ve varoluşundan kaynaklı bâtinî ve gnostik eğilimi sebebiyle- bir yerden sonra kendini kabul ettirememiştir. Tasavvuf mensuplarının ilk devirlerden beri harflere niçin zâhir anlamları dışında başka anlamlar yükledikleri, böyle bir çaba içerisine girdikleri ve işâret ile neyi kastettikleri detaylı olarak ele alındığında bahsedilen husus vuzûha kavuşacaktır.

Harfler, genelde mistik akımların özeldi ise ehl-i tasavvufun hâl ve tecrübelerinin bir sembolü ve aracıdır. Bâtinî epistemoloji zâhiri, bâtin karşısında değersiz hâle getirse de ona bir gizem katmıştır. Ezoterik bilgiyi gizleyen ekzoterik metin, sıradan harf ve kelimelerden meydana gelmiş olamaz. Zâhirin altındaki gizli mânaları ifşa etmek ise *havâs* tabiri edilen seçkin kişiler için söz konusudur. Onların zâhir-bâtin ayırımına dayalı bu epistemik yaklaşımı Kur’ân’ın dili olan Arapça’nın ve Arap harflerinin kutsanması neticesini doğurmuştur. Harflerden müteşekkil kelimelerden de anlamlar çıkarılmış ve kutsal metin âdeta bir sır, gizem ve şifre kalıbına dönüştürülmüştür.<sup>9</sup> Bu türden faaliyetler literatürde daha çok *ilmü’l-hurûf* olarak geçer. Hurûflik<sup>10</sup> harflerin sırlarına dayalı bir öğretiler ve hakiki mânada milattan evvel IV. ve III. asırlardan itibaren Helenistik-Gnostik izler taşıyan Ortadoğu dinlerinde ortaya çıkmaya başlamıştır. Baskı gören bazı gnostik zümreler, kendi üyelerine gizli kalması şart olan malumatı remiz ve şifreler vasıtasıyla öğretme gereği duymuşlardır. Harflerle ilgili inançlara Hint, Eski Mısır ve Yakındoğu medeniyetlerinde, daha sonraki dönemde Grek filozofları arasında, Yahudi, Hristiyan ve İslâm kültürlerinde rastlamak mümkündür.<sup>11</sup>

İslâm dünyasında hurûf ilminin gelişip yayılmasında, ilkçağ tabiat felsefesinin gnostik düşünürler tarafından mistik biçimde yorumlanmasının rolü büyüktür. Mevcut literatüre bakılırsa Câbir b. Hayyân’dan (öl. 200/815) itibaren kimi Müslüman âlimler ve filozoflar bu felsefeyi muhtelif ölçülerde benimsemişlerdir. Onlara göre harfler ve rakamlar âlem-i ulvî ile âlem-i süflî arasındaki gizemli ilişkiyi gösteren birer şifredir ve onların sırları sözcüklere, sözcüklerinki ise evrene yayılmıştır. Dolayısıyla harfler, kozmik âlem hakkında şifreler olarak telakki edilmiştir. Bu şifreler çözüldükçe düzenin anlaşılacağı ve onunla ilgili belli metotlarla hükmetmenin imkân dâhilinde olacağı öne sürülmüştür.<sup>12</sup> İslâm düşüncesine göre harfler,

<sup>8</sup> Câbirî, *Arap Akılının Yapısı*, 357-358.

<sup>9</sup> Ali Avcu, “Bâtinî Din Anlayışının Epistemik Temelleri”, *Kur’ân’ın Bâtinî ve İşârf Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 35, 36. Tasavvufta harf simgeciligi hakkında bk. Annemarie Schimmel, *İslâm’ın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 427-444.

<sup>10</sup> Burada bilindiği anlamıyla Fazlullah Hurûfî’nin (öl. 796/1394) öncüsü olduğu akımdan bahsedilmediği aşağıdaki açıklamalardan da anlaşılacaktır.

<sup>11</sup> Bozhüyük, ‘Hurûf’, 397-398.

<sup>12</sup> Bozhüyük, ‘Hurûf’, 398. Benzer şekilde Kabalacılar’a göre İbrânî harfleri Tanrı’nın kâinatı yaratmada kullandığı araçlardır ve onlar hayat enerjisiyle kâinatın devr-i daim enerjisini oluştururlar. İbrânî harfleri bir anlamda kâinatın DNA’sı hükmündedirler. Her bir harfin kâinatın belli bir bölümünün yaratılmasında işlev gördüğü, harflerin şekilsel özelliklerinin sırlar barındırdığı gibi hususlar da Ya-

ilâhî olanın mümkün olan en yüce seviyedeki tecellisidir.<sup>13</sup> Bazı mutasavvıflar açısından harfler, varlık âleminde ilâhî ve nûrânî hakikatlerin kalıplarıdır. Buna göre Hz. Âdem'e nüzûl eden ilk vahyin alfabe olduğuna dair hadisler rivâyet edilmiştir. Alfabeyle nispet edilen bu mukaddes değer, Hz. Peygamber'e dayandırılan bazı dualarda, alfabeyle ism-i a'zamla bağlantılı bir kıymet atfedilmesiyle bârız olmaktadır. Mesela bunlardan birinde nûn harfi [ن] 'nûnu'n-nûr' şeklinde dile getirilmiştir.<sup>14</sup> İlâhî esma ve sıfatlar yalnızca bu harflerin vasıtasıyla anlatılabilir, bununla beraber harfler Allah'tan farklı şeylerdir. Harfler mutasavvıfın mânasını anlaması, künhüne varması gereken ötekiliğin hicâbıdır. Harflere bağlı kaldığı sürece mutasavvıf, -Muhammed en-Nifferî'nin (öl. 354/965'den sonra) belirttiği gibi-<sup>15</sup> bir mânada putlarla sarılmıştır.<sup>16</sup> Onun bu tespiti tasavvufta harflerin, nihâyetinde amaca ulaştırılan araç olduğunu belirtmekte ve aslında hurûfluk ile harf ilminin ayırımına işaret etmektedir. Zira harf ilmine dair eser veren süfi müellifler, kategorik bir şekilde harfleri put edinmemişlerdir. Nitekim tasavvufun Kur'an ve sünnet çizgisindeki sınırına dikkat çeken Kuşeyrî'nin dahi harf ilmi üzerine eseri vardır.<sup>17</sup> Dolayısıyla Bâtınlık'ın bir kolu olarak Hurûfluk bir akım hâlinde on dördüncü asırda ortaya çıksa da Kur'an âyetlerine zâhir mânanın dışında harfler üzerinden bâtnî anlamlar yükleme ve de âyetlerin her kelimesinden, harfinden bazı anlam ve hakikatleri istihraç etme çok daha öncelere gitmektedir.<sup>18</sup> Bu bakımdan meseleyi söz konusu temel ayrımı dik-kate olarak değerlendirmek isabetli olacaktır.

Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815-16 [?]), Zünnûn el-Mısrî (öl. 245/859 [?]), Sehl et-Tüsterî (öl. 283/896), Cüneyd-i Bağdâdî, es-Sühreverdî el-Maktûl (öl. 587/1191) ve İbnü'l-Arabî gibi süfler ve mutasavvıfların yukarıda bahsedilen *hurûf ilmînin* yayılmasında rolleri büyüktür.<sup>19</sup> Onlar erken devir tasavvuf döneminden itibaren bu konuyla ilgilenmişler ve bazı tespitlerde bulunmuşlardır. Mesela Ebû Bekir eş-Şiblî'ye (öl. 334/946) göre "dilde Allah'a hamd ü senâ etmeyen tek bir harf yoktur."<sup>20</sup> Diğer mutasavvıflar arasında da görülen bu düşünce, onların harfler konusunda antropomorfizme yöneldiklerini ortaya koymaktadır. Mutasavvıfların çoğu tefekkürleri, alfabenin ilk harfi elif [ا] hakkındadır. Onlar nezdinde elifin bilgisine sahip olmak ilâhî ehadiyeti bilmek demektir ki bu basit harfi hatırlayabilenin, başka bir harfi ya da

---

hudi mistik literatüründe mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Yasin Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtını Yorumu", *Kur'an'ın Bâtını ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 151. Yahudi bâtnî tefsiri Zohar hakkında ve Yahudi bâtnî tefsirlerinde harflerin dile gelip kendilerini Tanrı'ya sunmaları ve "dünyayı benimle yarat" demeleri hakkında bk. Meral, "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtını Yorumu", 154-163. Kabalistlerin kutsal metindeki harfleri okuma ve anlam çıkarma yöntemleri hakkında bk. Erş, *Kutsalın Yorumu*, 50-53; Bozhüyük, "Hurûf", 398.

<sup>13</sup> Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 439.

<sup>14</sup> Soner Gündüzöz, "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 52. Ayrıntılı bilgi için bk. Rıdvân Saîd Fakîh, *el-Küşûf fî'l-icâzi'l-Kur'ânî ve 'ilmi'l-hurûf* (Beyrut: Dârü'l-Mahacceti'l-Beydâ-Dârü'r-Resûli'l-Ekrem, 1422/2002), 19-21.

<sup>15</sup> Nifferî'ye göre harfleri geride bırakmak gerekir. Harf bir örtüdür (hicap). Harfin külliyyeti de fer'iyyeti de örtüdür. bk. Muhammed b. Abdî'l-Cebbâr b. Hasan en-Nifferî, *Kitâbu'l-Mevâkif* (Kâhire: Mek-tebetü'l-Mütenebbî, ts.), 90.

<sup>16</sup> Paul Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique* (Beyrut: Dar el-Machreq Éditeurs [Imprimerie Catholique], 1970), 363-365; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 427.

<sup>17</sup> Bu eser *en-Nahvî'l-müevvel*, *Nahvü'l-kulûb* gibi isimlerle kaydedilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ramazan Muslu, "Kuşeyrî'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 65-76; Ali Fahri Doğan-Hülya Küçük, "Şüfi Kalplerin Nahvi: 'Abdulkerîm el-Kuşeyrî'nin *Er-Risâle fî'n-Nahvî'l-Mu'evvel* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/1 (2013), 65-85.

<sup>18</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yunus Emre Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 96-97.

<sup>19</sup> Bozhüyük, "Hurûf", 397-399. "Harflerle rakamların olmuş ve olacak hadiseleri sembolik biçimde anlattığı inancı İslâmî literatürde Şîi-Bâtını kökenli cefr geleneğinin doğmasında etkili olmuştur." bk. Bozhüyük, "Hurûf", 399.

<sup>20</sup> Nwyia, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, 165; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 428.

## 1362 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

kelimeyi hatırlaması gerekmez. Elif, bütün yaratılışı kapsamaktadır. O, Tüsterî'nin söylediği üzere "ilk ve en ulu harftir ve her şeyi birbirine bağlayan, ancak bu şeylerden ayrı duran Allah'a işaret eder." Tüsterî'den önce Hâris el-Muhâsibî (öl. 243/857) şöyle demiştir: "Allah harfleri yarattığında, onları boyun eğmeye teşvik etmişti. Tüm harfler elif sûretindeydi, fakat sadece elif, yaratıldıktan sonraki biçimini ve görüntüsünü korudu." Nifferî ise elif dışındaki bütün harflerin hasta olduğu görüşündedir. Kendisi elif harfine dair fikirleri geliştirmiştir.<sup>21</sup>

Harflere ve bilhassa bazı harflere özel anlamlar yüklenmesi, tasavvufta bâtinî ve sırfî dilin gelişmesini sağlamıştır. Nitekim İbn Cinnî'nin (öl. 392/1002) Arap dilindeki lafız ve mâna ilişkisi, yerini zâhir ve bâtin ilişkisine devretmiştir. Bahsedilen ilişkinin bir boyutunda mistik değerlendirmeler, başka bir boyutunda aşırı hurûfî ve bâtinî yorumlar; bir diğer boyutunda ise önceden beri Arap zihniyetinde yerleşmiş olan cifr ve ebced hesapları vardır. Bu alandaki yorumların daha çok hurûf-i mukattaa (hece harfleri)<sup>22</sup> adındaki harfler konusunda yoğunluk kazandığı görülmektedir.<sup>23</sup> Mesela Hallâc-ı Mansûr'a (öl. 309/922) göre her şeyin bilgisi Kur'ân-ı Kerîm'de, Kur'ân-ı Kerîm'in bilgisi sûre başlarında yer alan hece harflerinde, hece harflerinin bilgisi lâm elifte, lâm elifin bilgisi elif harfinde, elifin bilgisi noktada,<sup>24</sup> noktanın bilgisi aslî mârifette, aslî mârifetin bilgisi ezelde, ezelin bilgisi meşîette/irâdede, meşîetin bilgisi ilâhî gaybde, ilâhî gaybın bilgisi de hiçbir şeyin Kendisine benzemediği varlıktadır. Bu hakiki bilgiyi yalnızca Allah bilir.<sup>25</sup> Hurûf-i mukattaa, genel olarak *ahrufu'n-nûr / hurûf-i nûrânî* olarak isimlendirilir. Alfabenin diğer harfleri ise *ahrufu'z-zulmet / hurûf-i zulmânî* şeklinde isimlendirilir.<sup>26</sup>

Başlangıçta bir kısım hurûf-i mukattaa te'vîlleri İbn Abbâs'a (öl. 68/687-88) nispet edilmiştir. Bu te'vîller sonraları mutasavvıflar ve Şîî âlimler nazarında kendi başına münferit bir ilme dönüşme yolunda gelişme göstermiştir. Hurûf ilmi dâhilinde genel olarak harflerin hepsi, özde ise sûre girişlerindeki harfler, Şîa ve mutasavvıflar arasındaki temâyül farklılıklarıyla alâkalı olarak, kendine münhasır çeşitli kapsamlar ve mânalar kazanmıştır. Bahsi geçen harflerin Şîa nezdinde imâmlara; mutasavvıflarda ise varlık ve Kur'ân'ın hakikatlerine delâlet ettiği telakkî edilmiştir. Bütün bunlar, Kur'ân'ın açıklanması hususunda gnostik (gizemci) eğilimlere aşırı teveccühün bir sonucudur.<sup>27</sup> Özellikle Şîî kaynaklı bu yorum ve te'vîllerin zaman zaman antropomorfizme hatta -Allah hakkında- teşbîhe verdiği ve bunu yapanların, muârizları tarafından ibâhiyyecilik ve zındıklıkla itham edildikleri, *hurûfî* gibi sıfatlarla yaftalandıkları ve takibata uğradıkları kaydedilmiştir. Meselenin bu yönüne, esas konunun sınırlarını aşacağı için, bu kadarıyla değinmek kâfi olacaktır.

Genel olarak İslâm düşüncesinde ve özellikle tasavvufta İbnü'l-Arabî, harfler konusundaki nazariyelerin gelişmesine ve bu konudaki söylemlerin özgürleşmesine katkıda bulunmuştur. Ona göre harfler bir ümmettir, onlar da mükellef ve muhataptır. Harfler içinde de

<sup>21</sup> Nwya, *Exégèse Coranique et Langage Mystique*, 165-166; Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları*, 435.

<sup>22</sup> Bu harflerin Kur'ân'ın isimleri, sûrelerin isimleri, Allah'ın esmâ ve fiillerinin sembolü, Allah'ın kendi isimleriyle yemini, gelecekte haber veren ebced ya da cifr hesabı vasıtaları, kâfirlere belâgatla meydan okuma vasıtaları, bazı sahâbî isimlerinden alınmış harfler ya da sâir dinî mârifetlerden sembol ve işaretler olabileceği yönünde ashâb-ı kirâmdan itibaren ulaşan muhtelif rivâyetlerden bahsedilir. *Hurûf-i teheccî, evâilü's-süver, fevâtihu's-süver, hurûf-i mübheme* de denilen hurûf-i mukattaa'nın delâleti ve bu konudaki haberler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Zeki Duman-Mustafa Altundağ, "Hurûf-i Mukattaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401-408; Maksûd Firâsethâh, "Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân ve Nemâd-Endîşi-i Dîni", *Beyyînât* 1 (1373), 67-72; Seyyid Muhammed Bâkır Huccetî, "Tahkîkî der Bâre-i Fevâtih-i Suver ve Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân", *Makâlât ve Berresihâ* 28-29 (1356), 58-67.

<sup>23</sup> Gündüzöz, "Geleneysel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfi", 47-48.

<sup>24</sup> Elif harfinde nokta olmadığı malumdur. Kanaatimizce Hallâc burada elif harfinin şekli olan çizgiyi meydana getiren her bir farazî noktadan bahsetmektedir.

<sup>25</sup> *Kitâbu Ahbâri'l-Hallâc*, thk. Muvaffak Fevzi el-Ceber (Suriye: Dâru't-Talîati'l-Cedîde, 1997), 89-90.

<sup>26</sup> Fakîh, *el-Küşûf*, 70.

<sup>27</sup> Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 233.

avâm, havâs, havâssu'l-havâs gibi tabakalar vardır.<sup>28</sup> Harflerin hakikatini ancak Allah bilir ve onlar gaybın anahtarlarıdır.<sup>29</sup> Kendisi *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin birkaç bölümünü Arap alfabesindeki harfler ve mertebeleri konusuna tahsis etmiştir. Örneğin elifin makamı cem' makamıdır. Esmâdan ona ait isim Allah; sıfatlardan ise Kayyûm'dur.<sup>30</sup> Kâf [ك], şehâdet ve ceberût âleminde. Nûn [ن] mülk ve ceberût âleminde. Mim [م] mülk, şehâdet ve kahr âleminde.<sup>31</sup> Örneklerde de görüldüğü üzere alfabe'deki bütün harflerin mertebelerini vahdet-i vücûd telakkisine uyarlayarak izâh etmiş, harflere bir rûh ve can vermiştir. İbnü'l-Arabî'yle gelişme gösteren ve tasavvuf sistemi içinde bir ilim hâline gelen harflerin ve özellikle sûre başlarındaki hece harflerinin bilgisine vâsıl olmak, *kibrît-i ahmere* ya da *simya bilgisine* ulaşmak gibi kıymetlidir. Bu yönüyle o, mârifete vâsıl olmaktır. Bu anlayış, genelde hadis olduğu düşünülen, bazen de Hz. Ali'ye atfedilen ve çeşitli versiyonları mevcut olan "Kur'an'ın bir zâhiri bir bâtını, her harfin de bir haddi ve bir matlai vardır."<sup>32</sup> sözüyle istişhâd edilir. Gerek mutasavvıflar ve gerekse Şîî ulemâ arasında büyük revaç bulan bu rivâyet, erken devir kaynaklarından mesela Ebû Ya'lâ'nın (öl. 307/919) *Müsned*'inde<sup>33</sup> ve Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiü'l-Beyân*'ında<sup>34</sup> Abdullah b. Mesut'tan rivâyetle yer almıştır. Şüfî müellif Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî (öl. 412/1021) bu sözün bir versiyonunu Hz. Ali'den aktarmış ve şöyle şerh etmiştir: "Her âyetin ancak dört mânası vardır: Zâhir, bâtın, had ve matla'. Zâhiri tilâvetidir, bâtını anlaşılmasıdır, haddi ibâredir, işârettir ve helâl-haram sınırlarının belirlenmesidir. Matlai ise Allah'ın kul için o âyetle murâd ettiği şeydir."<sup>35</sup> Daha sonra Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) de bu sözü Kur'an'ın zâhiri dışında bir de bâtını olduğu görüşünü desteklemek için bir hadis olarak delil göstermiştir.<sup>36</sup> Sülemî'nin de açıkladığı üzere, bu rivâyette bilhassa *matla'*; sûflerin Kur'an'a yaklaşma ve onu yorumlama usûlünü ve bir bilgi alma vasıtası olarak *keşf* ve *ilhâm* ifade etmektedir. Sûflere göre haber, duyu, akıl dışında sülûk yoluyla kalbin arındırılması sonucunda, kutsî bilgiler vasıtasız bilgi edinme yolları / kaynakları olan keşf ve ilhâm ile edilebilir. Söz konusu kaynakların değeri, harf ve işâret gibi gizli addedilen ibârelerin anlamlarını da vasıtasız elde etme hissi ve arzusuyla artmıştır.

Ehl-i tasavvufun deneyimlerini ifade etme araçlarından bir diğeri de *işâret*'tir. Ebû Nasr es-Serrâc (öl. 378/988) işâreti, "mânasının latîflîği sebebiyle konuşanın sözle açıklamayı gizlediği şey" diye tarif eder.<sup>37</sup> Ali Osman el-Hücvîrî (öl. 465/1072 [?]) açısından işâret, dil ile anlatmadan yani ona gerek duymadan başkasını maksattan/murattan haberdar etmektir.<sup>38</sup> Sûflerin işârete, bir başka deyişle sembolik dile baş vurmalarının birtakım gerekçeleri mevcuttur. Tasavvufa has hâllerin açığa vurulması hakkında tasavvuf mensupları, deneyimleş

<sup>28</sup> Muhyiddîn İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/95.

<sup>29</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/131.

<sup>30</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/106.

<sup>31</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/109, 112, 118.

<sup>32</sup> Ebû Abdîrrahmân es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2001), 1/21; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996), 1/65; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.) 1/7.

<sup>33</sup> Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1410/1989), 9/80-82 (nr. 5149).

<sup>34</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Riyâd: Dâru Hicr, 2003), 1/22.

<sup>35</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tefsir*, 1/22-23. Bu dört mâna hakkında ayrıntılı izâhlar için bk. Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, ts.), 2/80.

<sup>36</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 60; Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 362.

<sup>37</sup> Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdü'l-Bâkî Sürûr (Mısır: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1380/1960), 414.

<sup>38</sup> Ali b. Osman el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî (Lahor: y.y., 1387/1967), 434 krş. Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 442.

oldukları mânevî tecrübeyi coşkunun sınırları aşan bir lisanla dışa vurma tavrında olan *sekr ekolü*; (sülûkte sekri yaşayıp tanıdıktan sonra) şâhiye nevinden sözlere yönelmeme ve dinin şekilsel tarafına sâdık olma esasına dayanan *sahv ekolü* şeklinde iki tür tavır benimsemiştir. Sahv ekolü zaman içinde diğer İslâm âlimleriyle cedel ve bir çekişme içine girmekten imtina etmeyi ve bunu gerçekleştirmek amacıyla tasavvufî sırları sûfiler dışındakilerden gizlemeyi salık veren anlayışın ifadesi olmuştur. Nitekim tasavvuf konusundaki sırları başkalarından saklamak niyetiyle işâretle konuşma sanatını geliştirme eylemi erken devir Bağdat sûfîlerinden Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890 [?]) ve Cüneyd-i Bağdâdî'ye (öl. 297/909) nispet edilmektedir.<sup>39</sup> Ebû Bekr el-Kelâbâzî (öl. 380/990), kitap ve risâle telif ederek *işâret ilmînin* yayılmasına öncü olanlara dair bir listede bahsi geçen sûfilerle beraber, Ebu'l Hüseyin en-Nürî (öl. 295/908), Ruveym b. Ahmed (öl. 303/915-16), Amr b. Osman el-Mekkî (öl. 297/910) gibi sûfilere de yer ayırmıştır.<sup>40</sup> Bu terim ilk dönem sûfîleri arasında Tasavvuf yerine *işâret ilmi* terkihiyle tasavvuftan açıkça bahsetmemek amacıyla da kullanılmıştır. *İşâret ehli* ise o devirlerde sûfiler için kullanılan bir sıfattır. Bir terim olarak işâret, tasavvuf eserlerine de isim olmuştur. Mesela Kuşeyrî yazdığı tefsire *işâretlerin incelikleri* anlamına gelen *Letâifü'l-İşârât* ismini vermiştir. Bu ve benzeri sûfî tefsirlerin türü olarak yine işâret teriminden istifadeyle meydana getirilen *işârî tefsire* gelince o, meramı işâretle anlatmaktan ziyade sûfînin âyette var olduğunu iddia ettiği veya sandığı işâretleri anlatması demektir. Yani işâret; ibâreyle anlatılmayan, yalnızca ilham, keşf gibi yollarla keşf edilen bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılacak gizli mânâyı ifade etmek iken; işârî tefsir, keşf ve ilhamla Kur'ân âyetlerinin bir bölümünün yahut tamamının yorumlandığı tefsirlere denilmiştir.<sup>41</sup> Dolayısıyla ikisi arasında fark vardır. Bu meyanda aşağıdaki bölümde sûfilerin nası yorumlama metodu olarak işârî yöneme dair bazı hususlar ele alınacaktır.

## 2. İşârî Yorumun / Tefsirin Bizâtihi Var Olma (Kendini Kabul Ettirme) Çabası ve İbnü'l-Arabî'nin Katkıları

Ca'fer es-Sâdık'tan (öl. 148/765) nakledildiğine göre "Allah'ın kitabı dört şey üzeredir: İbâre, işâret, letâif, hakâik. Kur'ân'ın ibâreleri avâm, işâretleri havâs, letâifî / sırları evliyâ, hakikatleri ise enbiyâ / Allah'ın peygamberleri içindir."<sup>42</sup> Bu cümlelerden anlaşılacağı üzere işâret ibârenin içinde bulunan ve fakat herkesin göremediği şeydir. Nasstaki işâretler, kendilerini havâs olarak da niteleyen tasavvuf ehlinin ilgi alanıdır. Bir önceki bölümde de görüldüğü gibi bir tasavvuf terimi olarak işâret, bir meramı, dili açıkça kullanmaksızın îmâ ve remizler yoluyla anlatmaya çalışmaktır. Elde ettikleri gizli bilgileri kapalı bir üslupla, remiz ve işâret yoluyla dile getiren sûfiler, yaptıkları âyet yorumlarını ifade etmek için de tefsir tabirinden ziyade *işâret* tabirinden istifade etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu türden bilgileri herkes hazmedemeyeceğinden yanlış anlamalara sebep olmamak lazımdır.<sup>43</sup> Ne şekilde adlandırılması gerektiği konusundaki teknik detayın ötesinde bir gerçek vardır ki o da işârî tefsir erbabının, söz konusu faaliyetlerini nasıl tarif ettikleridir. Genel kabule göre *işârî tefsir / yorum*, kalbe doğan ilham ve sezgi ışığında âyetlerin îzâh edilmesi anlamını taşımaktadır.<sup>44</sup> Mutasavvıflar âyetlerden, tecrübe ettikleri zevk hâline göre anlamlar çıkarmışlardır. Bu tefsir türüne, başlangıçta akla gelmeyen ama tefekkür yoluyla, âyetin işâreti neticesinde kalbe doğan mânâ anlamında *işârî tefsir* denmiştir. Böylelikle diğer tefsir ekollerini yanında mutasavvıfların

<sup>39</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 216; Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 76 (giriş).

<sup>40</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Taarrufli mezhebi ehli't-tasavvuf*, thk. Mahmud Emîn en-Nevevî (Kâhire: Mektebetü'l-Hânci, 1415/1994), 11-12.

<sup>41</sup> Uludağ, TDV, 424.

<sup>42</sup> Sülemî, *Hakâiku't-tesfir*, 1/22 (müellifin önsözü).

<sup>43</sup> Bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 47.

<sup>44</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 38-42.

fikir ve telakkilerini aksettiren tasavvufî-işârî tefsir ekolü doğmuştur. Söz konusu ekol tasavvuf ilminin gizli karakterine uygun olarak teşekkül etmiştir.<sup>45</sup> İşârî yorumun öncelikli amacı “fıkıh ve kelâm vb. zâhirî ilimlerin bağlayıcı hükümleri kendilerinden istinbat ettikleri âyetlerin ikincil anlamlarını ve onların mânevî hayatla irtibatlı hükümlerini bulmaktır. İşâret ifadesi tam da buna karşılık gelir.”<sup>46</sup> İşârî tefsir teriminin ilk kez kullanımının 1948’de vefat eden Abdulazîm ez-Zürkânî’ye ait olduğu belirtilir.<sup>47</sup>

İşâret, Kur’ân’ın metni ve yorumu söz konusu olunca özelleşerek bir te’vîl formunu anlatır olmuştur. Bu bakımdan işâretin bir anlamda *sûff hermenötîği* için bir metot olduğu söylenebilir. Nitekim Pierre Lorry te’vîli, akli ve keşfi olarak tasnif etmiştir.<sup>48</sup> İşârî tefsirin tefsir-te’vîl sınıflandırmasında bir dirâyet tefsiri / te’vîl türü şeklinde ele alınması mümkündür. Ancak epistemik değer açısından onun diğer te’vîllerden ayrışmasını sağlayan husus, *keşf te’vîl* olmasıdır. Dil, Gazzâlî’ye göre mânevî olanın maddî bir kalıba dökülmesini ve bunun şekil almasını sağlayan bir âleti temsil eder. Duyu ve şehâdet âleminden gayb ve melekût âlemine -hayâlî ve mistik yükselme aracılığıyla- intikal ederek âlemdeki sûretlerin ötesindeki rûh ve hakikatlere ulaşmak nasıl zorunlu ise Kur’ân düzeyinde, sûret mesabesinde olan dış yüzeyden, mâna mesabesindeki öze intikal de o derece zorunludur. İşte bu bağlamda Kur’ân -dilsel bir metin olması hasebiyle- maddî âleme ve hayâlî âleme karşılık gelir. Böylece, Kur’ân-ı Kerîm’in ibâreleri, uyuyan kişinin uykusunda gördüğü düşler / misaller ve biçimler derecesindedir ve tabire gereksinim duyar. Öz olan *bâtına* ulaşmak için yapılan *Kur’ân te’vîli* ise rüyaların ‘tabir’ine benzer. Bu tasavvurda bütün Kur’ân lafızları, uykuda görülen sûretler gibi, içindeki saklı mânanın ifşa edilmesine ihtiyaç duyan maddî sûretler özelliği kazanmıştır. “Böylece dil ‘delâlet’ alanından çıkarak mâna ve rûhlar âlemi olan misaller âleminde gizli ve örtülü bulunan hakikatlere yönelik sembollere dönüşmüştür.”<sup>49</sup>

İşârî tefsir, tefsir literatürü arasında *ikincil tefsir* demektir. Bu açıdan işârî tefsirlerin bilgi değerleri hakkındaki tartışma ve değerlendirmeler, İslâm bilim geleneği içerisinde tasavvufun konumuna dair kabulle doğrudan ilişkilidir.<sup>50</sup> Şöyle ki tasavvufun bir ilim olarak mevkiini ve değerini tartışan zihniyet, iş, bu ilmin mensuplarının âyetleri yorumlamasına gelince de bunun tefsir olup olamayacağı hakkında önyargılı davranabilmektedir. Bugün bile Kur’ân-ı Kerîm hakkındaki inceleme, tahkîk ve tefsirlerin, tasavvufî yorum usûlünden yararlanabildiğini dile getirmek zordur. Üstelik doğruluğu tartışmalı ve şüpheli bilimsel kuramlardan dahi istifade ederken onda herhangi sınır tanımayan çağımızdaki Kur’ân-ı Kerîm araştırma(cı)larının, tasavvuf ehlinin konuya dair fikirlerine kapalı olmaları, tasavvufî tefsirlerle alakalı yanlış idrâkin bir sonucu şeklinde düşünülebilir.<sup>51</sup> Nitekim Ebu’l-Hasan el-Vâhidî’nin (öl. 468/1076), sūfî müellif Süleimî’ye ait, çoğu Ca’fer es-Sâdık ve İbn Atâ (öl. 309/922) gibi

<sup>45</sup> Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 19, 330.

<sup>46</sup> Ekrem Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur’ân-ı Kerîm Yorumculuğunun Gelişimi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 126.

<sup>47</sup> Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, 2/11, 68, 69, 78, 79; Nihat Uzun, “Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri”, *Kur’ân’ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 204.

<sup>48</sup> Lorry, *Kâşânî’ye Göre Kur’ân’ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 16 akt. Davut Ağbal, *İbn Arabî’de İşârî Tefsir* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 57 (giriş).

<sup>49</sup> Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, 323, 324. Gazzâlî bu fikrini şöyle dile getirmiştir: “Şunu bil ki te’vîl, ta’bir mesâbesindedir. Bu nedenle, ‘Müfessir, kabuk üzerinde döner durur.’ dedik.” bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Reşîd Rızâ el-Kabbânî (Bejrût: Dâru İhyâi’l-Ulûm, 1406/1986), 52.

<sup>50</sup> Demirli, “Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 123.

<sup>51</sup> Demirli, Kuşeyrî’den İbnü’l-Arabî’ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme”, 124.

## 1366 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

kişilerin rivâyetlerine dayanan *Hakâiku't-tefsîr* için bile "Eğer bunun tefsir olduğuna inanıyorsa kâfirdir!" ithamı ya da Celâlüddîn es-Süyûtî'nin (öl. 911/1505) Sülemî'yi bidat ehli müfessirlerden addetmesi<sup>52</sup> de bu algının erken örneklerindedir.

Gazzâlî, *el-Mustasfâ* eserinin ilimler tasnifi bölümünde *tefsiri* naklî ilimlerden sayar.<sup>53</sup> Kendisine göre tefsir, yalnızca nakle dayanan bir ilimdir. Bu sebepten işârî yorumlar tefsir olamaz. Öyleyse esasında sûfler açısından *işârî tefsir* tabiri doğru değildir. Çünkü *işâret* ve *tefsir* aynı şey değildir. Dahası hiçbir sûfî işârî tefsir ifadesine baş vurmamış, kendi yorumları hakkında *işâret* yahut *işârî mâna* terimini kullanmışlardır.<sup>54</sup> Gazzâlî gibi mutasavvıf bir âlim tarafından dahi açıkça 'tefsir' denilebilecek ve bu kategoriye konulabilecek bir faaliyete başka bir adla atıfta bulunmak, dönemin konjonktürü gereği hareket etme ve Ehl-i sünnet tasavvufunu meşrulaştırma kaygısından ileri gelmektedir. Çünkü kendi döneminde Bâtınlık'le mücadele eden Gazzâlî, bâtinî akımların âyetleri bâtinî yöntemle yorumlayarak mesnet olarak kullandıklarına ve buna tefsir dediklerine şahit olmuştur. Ne var ki Sünnî tasavvuf âlimlerinin belli bir devre dek bu beri olma / berâat kaygıları sûfî tefsirin konumunu da muallakta bırakmıştır. Dolayısıyla yukarıda da bahsedildiği gibi kimi zaman onun dikkate alınmamasına sebebiyet vermiştir. Ne olursa olsun sûfler, -mezkûr kaygılarla- zâhire ait mânânın haricindeki yorumlarına *işâret* adını verip onu tefsirden kesin bir şekilde ayırmak sûretiyle, mütevâzî bir dil kullanmışlardır. Onların bu hassas tavırları, takdire şâyândır. Bu durum sûflerin iyi niyetlerinin ve kültür seviyeleri düşük olan kimselerin âyetleri yanlış anlamamaları konusundaki hassasiyetlerinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>55</sup> Öte taraftan literatüre işârî tefsir tesmiyesiyle geçtiği için bu şekilde bir kullanımın da olduğu unutulmamalıdır. Tefsir'in anlamı lafızdan murâd-ı ilâhîyi tespit etmek ise işâretler tefsir olamaz. Sûflerin önem verdiği husus budur. Ne var ki tefsir terimi her zaman bunu ifade eder sadette kullanılmamış, bazen hatta çoğu zaman âyetlerden hareketle bir açıklama çabasını ifade etmiştir. Bu anlamda *işârî tefsir* kullanımı yanlış sayılmayabilir.

İster işârî yorum ister işârî tefsir denilsin, sûflerin âyetleri tabir etmede iki tür eğilimleri vardır:

1.Hakîm et-Tirmizî, Sülemî, Kuşeyrî, Gazzâlî gibi sûflerin yöneldiği müteserrî-ilmî eğilim.

2.Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr, İbnü'l-Arabî gibi sûflerin yöneldiği vecdî-sekrî eğilim.<sup>56</sup>

Muhammed Hüseyin ez-Zehabî'nin (öl. 1977) *amelî / pratik yöneliş ve nazarî / teorik yöneliş* olarak isimlendirdiği bu eğilimlere *işârî sûfî tefsir* ve *nazarî sûfî tefsir* de denilmiştir.<sup>57</sup> İlki sadece sülûk ashâbına açılan ve zâhirî anlamla bağdaştırılması imkân dâhilinde olan bazı

<sup>52</sup> bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/286. Yunus Emre Gördük, Sülemî'nin bahsi geçen eserinin isminde bulunan *tefsir* teriminin diğer pek çok tefsirde olduğu gibi "Allah'ın muradını tespit" anlamından ziyâde genel olarak "açıklama/yorum/istihraç" mânâsında kullanıldığını belirtmiştir. bk. Gördük, "Tefsir-Te'vil' Ayrımı ve İşari Tefsirin Özel Mahiyeti Bağlamında 'Yorum-Algı' Sorunu", Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 4/7 (Mart 2017), 6.

<sup>53</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Medine: Şirketü'l-Medîne el-Münevverve li't-Tibâa, 1413/1993), 1/12.

<sup>54</sup> Mahmut Ay, "İşâri Tefsiri Yeniden Düşünmek", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 108.

<sup>55</sup> Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 107; Ali Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 56.

<sup>56</sup> bk. Fikret Karapınar, "İlk Dönem Sûflerin Nassları Yorumlama Tarzı", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018) 104-105; Seyyid Emîr Cihâdî, "Te'vilât-ı İrfânî-i Hurûf-i Mukattaa-i Kur'ân-ı Kerîm der Tefsîr-i Keşfü'l-Esrâr", *Neşriyye-i Edeb ve Zebân-i Dânişgede-i Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Şehîd Bâhonar Kirmân* 36 (Sonbahar-Kış 93), 168.

<sup>57</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *Tefsirde Aşırı Yorumlar*, çev. Ömer Aydın (İstanbul: İşaret Yayınları, 2017), 79. Zehabî *işârî sûfî tefsir*, *nazarî sûfî tefsir* tasnifini ilk kullanan kişilerden biridir. bk. Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, 2/251-280; Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*, 62-63.



gizli mânalara ve işâretlere göre Kur'ân'ı tefsir etmektir. Bu tefsir, sûfînin kendinde daha evvel bulunan fikirlere dayanmaz. İçinde bulunduğu makam ve dereceye göre kalbine doğan işâret ve ilhâmlara dayanır. Nazarî sûfî tefsir ise Kur'ân'ı bazı düşünceler bütününe, kuramlara, felsefî görüşlere uyumlanacak tarzda yorumlamaktır. Tasavvufu nazarî araştırmalara, felsefî öğretilere isnat edenler, kelâmullahı kendi düşüncelerine uygun olacak şekilde te'vîl etmişlerdir. Böyle olunca bu tefsir, genellikle Kur'ân'ı esas maksadından çıkarmıştır. Çünkü Kur'ân'ın maksadıyla mutasavvıfın maksadı arasında bir tenâküz meydana geldiği vakit mutasavvıf, âyeti kendi fikrine göre yorumlar,<sup>58</sup> yani te'vîl eder.<sup>59</sup> Buna göre eleştirilen ve çoğu zaman da kabul görmeyen sûfî te'vîl metodunun genelde ikincisi olduğu söylenebilir. İlki yani işâri sûfî tefsir ise Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (öl. 2010) "Sünnî mutasavvıflar ketumdurlar; 'hakikat' olarak kabul ettikleri şeyi, genellikle Kuşeyrî'de gördüğümüz gibi Kur'ân'ın 'işâri' tefsiri şeklinde ortaya koyarlar. Diğerleriyse hâllerine yenik kimselerdir."<sup>60</sup> cümleleriyle anlattığına tekabül etse gerektir. Yani Sünnî mutasavvıflar işâri sûfî tefsir usûlünü akıllıca bir vasıta olarak kullanmışlardır.

Özellikle İbnü'l-Arabî öncesinde telif edilen işâri tefsirlerin genelde tekrar eden rivâyetler olduğu yönünde bir inanç hâkimdir ve yanlıştır. Buna göre işâri sûfî tefsir taklîdî ve klasik; nazarî sûfî tefsir ise tahkîkî ve orijinaldir. Örneğin Sülemî *Haķâiķu't-tefsîr*'de kendi yorumlarından çok, daha evvelki sûfîlerle kendi devrindeki sûfîlerin yorum ve değerlendirmelerine yer vermiş,<sup>61</sup> Bâtınî-Karimatî usûlü te'vîl faaliyetinde bulunmamıştır. Bu meselede Sülemî'yi itham edenler, kendine özgü yorumları nedeniyle değil; sûfîlerin yorumlarını aktardığı için onu suçlamışlardır.<sup>62</sup> Ne var ki onun döneminde ya da evvelinde işâri yorum yapan bütün müfessirlerin sadece rivâyet nakilciliği yaptığı genellemesi, bu tefsir çeşidini hükümsüz ve değersiz kılmaktadır. Oysaki işâri tefsir, sûfînin bizzat yaşadığı hâl olarak; öznel, tekrarlanamaz, kesin, açık ve hâli yaşayan sûfîyi bağlayan ve tamamen metottan soyutlanmış ontolojik bir hazırlı bulunmuş ve tecellî ile ilgili bir durumdur. İfade düzleminde ise işâri tefsir, sûfînin yaşadığı hâlin kendisini öncelemesiyle birlikte bizzat dil ve dili kullanan kişinin kapasitesi çerçevesinde, müşâhede edilen hâlin akıl gücüyle şekillendirilmiş formu olan, ancak müşâhedenin bizâtihi kendisi olmayan, remizli, telmîhli ve mecazın daha fazla kullanıldığı olguya işâret eder. İşâri tefsirin sürekli devam eden bir tekrar ve taklit geleneği olduğuna dair fikirler de bu çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü böyle bir iddiada *bir sûfî deneyimi olarak işâri tefsir* gerçeğinin dikkate alınmadığı görülür.<sup>63</sup> Kaldı ki sûfî tefsirciler, işâri yorumlara, akıl ve nakil yoluyla değil; keşf ve ilhâm ile ulaşıldığını belirtmişlerdir. Öyle ki konunun bu yönünü vurgulamak niyetiyle onlardan bazıları tefsirlerinin girişlerinde, eserlerini kaleme alırken hiçbir kaynağa başvurmadıklarına, eski teliflerden nakillerde bulunmadıklarına, yalnızca

<sup>58</sup> Ateş, *İşâri Tefsîr Okulu*, 19; Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsîr*, 50 (giriş). Şâtubî *el-Muvâfakat* adlı eserinde Kur'ân'la ilgili kalplere doğan bâtinî mülâhazaları (i'tibarât) iki bölüme ayırmıştır: İlki, kaynağının Kur'ân olduğu, sâir mevcûdâtın ise bu durumu takip ettiği *Kur'ânî i'tibârât* ki bu sahihtir. İkincisi, gayr-i Kur'ânî olan, kaynağını varlığın oluşturduğu, Kur'ân'a dayalı bâtinî mülâhazanın ise kendisini takip ettiği *vücûdî i'tibârât*. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtubî, *el-Muvâfakat fî usûlî's-şerîa*, nşr. Muhammed Abdullah Dirâz (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1395/1975), 3/403-405; Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsîr*, 51 (giriş). Onun bu bakış açısının Zehebî'nin işâri tefsirle ilgili tasnifinin çıkış noktalarını içerdiği söyleyebilir. bk. Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsîr*, 51 (giriş). İşâri tefsir sûfî tecrübenin ifadesi olması bakımından, Kur'ân'dan anlam çıkarmada Şâtubî'nin tasnifindeki vücûdî i'tibârâ daha yakındır. bk. Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsîr*, 59 (giriş).

<sup>59</sup> Bu düşünce tarzı ya da özgürlüğü, İslâm düşünce tarihine bakıldığında Meşşâî filozofların Kur'ân'a yaklaşımlarında herhangi bir çelişki durumunda felsefe ve nassî uzlaştırma / te'vîl mantığıyla hareket etme tarzlarına çok benzemektedir.

<sup>60</sup> Câbirî, *Arap Akılının Yapısı*, 377.

<sup>61</sup> Zira bu tefsir işâri rivâyet tefsiri niteliğindedir.

<sup>62</sup> Süleyman Uludağ, "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/53.

<sup>63</sup> Ağbal, *İbn Arabî'de İşâri Tefsîr*, 319.

### 1368 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

kalplerine doğan mânaları yazdıklarına dikkat çekmişlerdir.<sup>64</sup> Nitekim Hakîm et-Tirmizî ve İbnü'l-Arabî gibi birçok sûfînin dilinden düşürmediği “ben yazmadım, yazdırıldı!” savı onların yorumlarındaki özgünlük ve öznellik kaygılarına ve işi Allah’a havale etmelerine rücû etmektedir. Süleyman Ateş bu konudaki fikrini şöyle ifade etmiştir:

Sülemî, Kuşeyrî gibi müfessirler, önceki büyük sûflerden nakledilen sözlere kendi rûhânî yaşantılarını da ekleyerek yazıyorlardı. Sonradan sırf ilhâma ve vahye dayanarak yazma iddiası ortaya çıktı. Bu konuda en ileri giden müfessir de Muhyiddin İbn Arabî oldu. Ondan sonra gelen müfessirler; Konevî, Kâşânî, Simnânî, Nahcivânî... bu iddiayı tekrarlamayı lüzumlu gördüler.<sup>65</sup>

Bahsi geçen yargılara ek olarak genel itibarıyla işârî sûfî tefsirin erken devir tasavvufunda; nazarî sûfî tefsirin ise felsefî tasavvufun zuhûruyla yani İbnü'l-Arabî ile vücut bulduğu düşünülmektedir. Ancak bu durumun istisnaları vardır. Nitekim ilk dönem bir sûfî tefsirde nazarî bir yorumla karşılaşmak kâbilirdir. Tam tersi durum da mümkündür. Bu bakımdan işârî yorumları hakkında sûfler, başlangıçta herhangi bir prensip ve metot tayin etmemişlerdir. Ama Kur’ân tilâveti sırasında gönüllerine doğan anlamlar, bir takım makul dayanaklarla da izâh edilebilir türdendir. Bunlar şöyle sıralanabilir:

Lafızların yapı ve kullanımlarından işaret çıkarmak<sup>66</sup>, mefhum-i muhâliften işaret çıkarmak, âyetleri yapı bozumuna uğratarak yorumlamak, Kur’ân’ın tamamını evrensel bir okumaya tâbi tutmak ve genellemeler yapmak, bazı âyetlerin muhatap kitlelerinin farklı olduğuna düşünerek işaret çıkarmak, küçük âlem-büyük âlem benzetmesine dayanarak işaret çıkarmak, kıssaların sembolik okumasından işaret çıkarmak, cifre dayalı<sup>67</sup> işaret çıkarmak, âyetle doğrudan irtibat kurmadan işârî yorumlar yapmak.<sup>68</sup>

Bu yöntemlerden herhangi birine Kuşeyrî’nin tefsirinde tesadüf edildiği gibi, İbnü'l-Arabî’nin yorumlarında da rastlanabilir. Dolayısıyla yorum konusunda sûfleri zaman ya da meşrebe göre sınırlandırmak her zaman isabetli ve mümkün olmayabilir. Ancak yine de genel itibarıyla sûflerin hangi dönemlerde hangi yaklaşım tarzlarını benimsedikleri ve bunların sebeplerinin ne olduğuna dair bazı değerlendirmeler, yukarıda bahsi geçen müteşerrî-vecdî eğitim yahut işârî sûfî tefsir-nazarî sûfî tefsir gibi tasnifler üzerine yapılabilir.<sup>69</sup>

Dikkate alınması gereken husus şudur ki İbnü'l-Arabî öncesi sûflerin işârî yorumlarında uzlaştırma kaygısı yüksektir. Dolayısıyla onların, -Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]) ve Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) gibi birkaç istisna dışında- daha çekinik ve pasif bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Mesela Kuşeyrî’ye göre bir âyet irfânî anlam yani sûfî te’vîl taşıyorsa kendisi onu hemen geçerek, âyetin beyânî açıklamasını kısaca vermekle yetinir. Kuşeyrî, bu yönteminde bilinçle hareket eder. O, söylemde beliren bir strateji ile kendisini sınırlandırmaktadır. Bu, *beyân* ile *irfâm* birbirini tamamladıklarını ve çatışmadıklarını göstererek, onları uzlaştırma stratejisidir.<sup>70</sup> Aynı gidişat tarzının ve temkinin, onun öncesinde Sülemî’de görüldüğünden bahsedilmiştir. Ekrem Demirli’ye göre bu literatürün mühim bir bölümünü

<sup>64</sup> Mahmut Ay, “İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 63-64.

<sup>65</sup> Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 330.

<sup>66</sup> Bu yöntemin “morfolojik benzerlikten hareketle işaret çıkarmak, etimolojik benzerlikten hareketle işaret çıkarmak, kelimelerin lafzî delâletlerinden işaret çıkarmak ve kelimelerin tertibinden işaret çıkarmak” gibi türleri mevcuttur. Ayrıntılı bilgi için bk. Mahmut Ay, *Kur’an Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 76-85.

<sup>67</sup> “Mutasavvıflar arasında Kur’ândaki bazı harf, kelime ve ibârelerin ileride meydana gelecek önemli olaylara işaret ettiğini ileri sürenler de vardır. Ebced harflerine tekabül eden sayılarla bu işaretler tespit edilir.” bk. Süleyman Uludağ, “İşârî Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/426.

<sup>68</sup> Ay, “İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek”, 134; a.mlf., *Kur’an Ne Söyler?*, 76-121.

<sup>69</sup> Tasavvuf ehlinin ve bazı âlimlerin işârî tefsire belirli dönemlerde yaklaşımları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Gördük, *Tarihsel ve Metodolojik Açısından İşârî Tefsir*, 136-170.

<sup>70</sup> Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 374.

teşkil eden işârî tefsirler, aynı zamanda söz konusu problemleri de kapsamaktadır. Bu problemi *beyân-gizleme paradoksu* olarak ifade etmek mümkündür. Sûfilerin dînî yetke ile ilişkileri göz önüne alındığı zaman işâret, tefsire nazaran ikincil bir yorum metodu olarak ortaya çıkmıştır.<sup>71</sup>

İşârî tefsir İbnü'l-Arabî'yle beraber, bütünüyle vahdet-i vücûd fikrinin etkisi altına girmiş, bu sahada haddinden fazla te'viller yapılmaya girişilmiştir. O, geniş kavrayışıyla tasavvufta ve işârî tefsir alanında yeni ve orijinal bir yol açmıştır. Bundan böyle basit anlamda zühd ağırlıklı tefsirler yerine son derece karmaşık felsefî tefsirler, vahdet-i vücûd eğilimli nazârî te'viller dönemi başlamıştır.<sup>72</sup> İbnü'l-Arabî ve takipçileri âyetlere getirdikleri işârî yorumlarda varlık mertebeleri, ontolojik temellendirmeler, mârifet nazariyesi, Hakikat-i Muhammediye düşüncesi, a'yân-ı sâbite meselesi, insân-ı kâmil nazariyesi, ricâlû'l-gayb konusu, kutup fikri ve Tanrı-âlem ilişkisi gibi felsefî içerikli hususlara yer vermişlerdir.<sup>73</sup>

Tıpkı Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî de işâret ve tefsir ayırımından söz etmiştir. Lakin o, bu yönelimin dışarıdan dayatılan icbârî sebeplerinden dem vurur. *el-Fütûhât*'ın elli dördüncü bölümünde konuya dair görüşlerini sert bir üslupla anlatır. Ona göre Allah, kendi ehline karşı şekilci âlimlerden (rüsûm ulemâsı) daha sert ve şiddetli kişiler yaratmamıştır. Allah ehlüllaha yarattıkları / halkı hakkındaki sırlarını bahşetmiş, kitabının anlamlarını ve hitâbının işâretlerini anlatmıştır. Onların yani şekilci âlimlerin bu tâife karşısındaki durumu, firavunların peygamberler karşısındaki durumu gibidir. Hâl böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin ashâbı da işârete dönmüşlerdir. Onların bu yönelimi, iftiracı ve sapkınlardan dolayı işâret diline dönen Hz. Merzem'in durumu gibidir. İndirilen her âyetin iki yönü vardır. Bir yönünü içlerinde / nefislerinde görürlerken, diğer yönünü dışlarında görürler. Onlar (tasavvuf mensupları) rüsûm ehli fakîhleri alıştırmak, ısındırmak için içlerinde gördükleri şeye işâret adını vermişlerdir. Ona, fakîhlerin şerrinden ve bu konuda kendilerini küfürle suçlayacaklarından çekinerek *tefsir* demezler.<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî'nin arkadaşlarının yani ehl-i tasavvufun Allah'ın kitabını açıklamalarında kitapta gelene / ifadelerine, başka bir lafzı değil de şekilci âlimlerin bilmediği işâret ismini vermeleri ise ilâhî bir öğretimle olmuştur.<sup>75</sup> Zâhir ehlinin baskıları sebebiyle bu yola sevk edilen mutasavvıflar için işâret, Allah'ın bir koruması, inâyeti ve ilhâmıdır.

İbnü'l-Arabî'nin sûfî tefsir metoduna en önemli katkısı, kendisinin bazen *ta'bîr* kimi zaman da *i'tibâr* terimiyle ifade ettiği yöntem olmuştur. Yapılan yorumun serbestlik düzeyine göre bir metnin gizli mânâsının açığa çıkarılması hakkında, tasavvuf literatüründe *istinbât*, *işâret*, *i'tibâr* gibi istilâhlardan istifade edilmiştir.<sup>76</sup> İbnü'l-Arabî'den önce Gazzâlî bu yöntemi şu sözleriyle gündeme getirmiştir: "...Bu, müttakî âlimlerin tuttuğu i'tibâr yoludur. Çünkü i'tibâr'ın anlamı, zikredilen lafızların ötesine geçmektir ve sadece zikredilenle sınırlanmamaktır. Bu âlemde sûretler mânalara baskındır ve mânalar sûretlerde gizlidir. Âhirette ise sûretler mânalara tâbi olacak ve mânalar baskın olacaktır."<sup>77</sup> İbnü'l-Arabî de işâretin ötesinde, bâtında olanı tayin etmeye *i'tibâr* adını vermiştir.<sup>78</sup> Ona göre "nazar ve i'tibâr, sırlardan ve nûrlardan zuhûr eden ilimlerdenidir."<sup>79</sup> Bir sûfî, âyetin zâhir tarafından bâtın tarafına -bütünüyle aradaki irtibatı göstermeksizin- geçiş yapabilir. İbnü'l-Arabî'nin ta'bîr ya da i'tibâr'dan murâdı da bu geçiştir. Sembolün, kendisi dışındaki bir gerçekliğe işâret ediyor olmasındaki eylemsel güç, söz konusu kavramlarla ilişkilendirilebilir. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin

<sup>71</sup> Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 142.

<sup>72</sup> Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 167.

<sup>73</sup> Kadir Özköse, "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi", *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018), 76.

<sup>74</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/421.

<sup>75</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 1/423.

<sup>76</sup> Uludağ, "İşârî Tefsîr", 424.

<sup>77</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâü ulûmi'd-dîn* (Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967), 1/71.

<sup>78</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 2/255.

<sup>79</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhât*, 5/164.

### 1370 | Betül İzmirli. Beyân Etme-Gizleme Paradoksu Açısından Sûfî Tefsîr (Yorum) ...

düşüncesinde zâhirden bâtına, sûretten öze geçmek mânasında kullanılmıştır.<sup>80</sup> İbnü'l-Arabî, bilhassa ziyadesiyle etkilendiği Sülemî ve Gazzâlî gibi, bâtın tefsirlerin zâhîrle çatışmayacağına kânidir.<sup>81</sup> Böyle bir güven ve kanaat kendisinin bu hususta rahat hareket etmesinin nedeni olabilir. O hâlde Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada tasavvuf ehline has bir biçim olarak ta'bîr / i'tibâr, aslında işârî-sûfî tefsirin kısıtlı ve çekinik alanından nazârî sûfî tefsirin kapsamlı ve âzâde sahasına geçişin bir köprüsüdür.

İlk bölümde bahsedildiği üzere, İbnü'l-Arabî harflere dair nazariyeleriyle de tasavvuf düşüncesine damgasını vurmuştur. Nitekim harflerin esrarengiz varlıklar olduğunu kabul etme ve Kur'ân'dan cifr hesabıyla işâret çıkarma, yine İbnü'l-Arabî ile revaç bulmuştur. Bâtınîler ve İhvân-ı Safâ arasında yoğun bir şekilde istifade edilen bu metodu, İbnü'l-Arabî'den önceki tasavvuf erbâbı pek fazla göz önünde tutmamışlardır.<sup>82</sup> Kendisinin hem Kur'ân tasavvuru hem de yorum sisteminde "Kur'ân'da indirilmiş hiçbir âyet yoktur ki o âyetin bir zâhîri bir bâtını olmasın, her bir harfin bir haddi ve her haddin de bir matlaı bulunmasın" hadisinin mühim bir yeri vardır.<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî'nin ta'bîr / i'tibâr açısından *Allah'ın murâdını keşfetmenin ifadesi olarak* matlaa yönelik eğilimi, nazârî sûfî tefsir anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Bütûn bunlardan anlaşıldığı üzere sufiler sübjektif tecrübelerini ifade etmek istemişler, bunu da işâret adıyla ortaya koymuşlardır. Bir yandan tattıkları duyguları beyan etmek isterken, öbür yandan yanlış anlaşılma ya da aynı zevki tatmamış muhataplara zarar verme endişesiyle kapalı bir dil kullanmaya gayret göstermişlerdir. Buna, bâtınîlerle karıştırılma ve itham edilme endişesi de ilave edilebilir. Bu çerçevede bir yandan beyan etme isteği, öbür taraftan gizleme ihtiyacı zâhîren bir paradoks görünümündedir. Bir yandan coşkun duyguların anlatılması; öte yandan zarar görmekten ve zarar vermekten kaçınılması gerekmiştir. Kullanılan bir takım enstrümanların ve kapalı dilin sebebi budur. Bu genel perspektif içinde İbnü'l-Arabî'nin ve takipçilerinin ise ayrı bir yeri, usûlü ve üslûbu olmuştur.

#### Sonuç

Görüldüğü gibi harf ve işâret gibi sembolik araçlar, tasavvufta avâm-havâs ve zâhîr-bâtın ayırımında mutasavvıfların en çok istifade ettiği ve onlara tutunduğu unsurlardır. Zira özellikle sahv ve temkin meşrepli tasavvuf mensupları deneyimledikleri kişisel hâl ve tecrübeleri yahut dile dökmek istedikleri bazı gizli hakikatleri, âkil bir tavırla birtakım sembollerin ardında ulaştırmışlardır. Özellikle tasavvufun ilk devirlerinde onlar açısından işâretten ibâreye geçmek ya da bir şeyi açıkça isimlendirmek, hakikatten uzaklaşmaya ve sırların ehli olmayan yanında açıklanmasına delâlet etmektedir. Aynı zamanda sûfîler yorum ve anlatımlarında bu sembolik dili yani işâreti kullanarak, mistik / tasavvufi tecrübelerin bir şekilde ifade edilebilir olduğunu da göstermişlerdir.

Tasavvuf henüz sistemleşmemiş iken erken devirlerde, ilk zâhidlerin çoğunun müfessir ve/ya muhaddis olduğu bilinmektedir. Onlar *zühd*, *nüşk*, *vera* vb. sıfatlarla nitelenirken Kur'ân'dan çıkardıkları hükümler genelde makbuldür. Ancak tasavvufun müstakil bir ilim olarak inkişâf etmesi ve erbâbına da *sûfî*, *mutasavvıfya* da *ârif* gibi yetkinlik ifade eden çeşitli isimler verilmesiyle, bu ilmin mensuplarının gerçekleştirdiği bir takım tefsir faaliyetlerinin geliştiği ve aynı oranda da bazı çevreleri rahatsız ettiği anlaşılmaktadır. Bunun başlıca sebeplerinden biri ehl-i tasavvufun geliştirdiği *mârifet nazariyesi* olmuştur. Zira bu nazariye sayesinde onlar *Allah* kavramını, diğer ilimlerin mensuplarından daha farklı ve enfûsî bir biçimde, başka bir deyişle tenzih-teşbih anlayışını uzlaştırarak tasavvur etmişlerdir. Mârifet de bu yakınlık ve içkinlik sebebiyle O'ndan aldıkları vasıtasız bilgidir. Buraya kadar her şey normaldir.

<sup>80</sup> Demirli, "Kuşeyrî'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme", 126; Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsîr*, 310.

<sup>81</sup> Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, 180.

<sup>82</sup> Ay, "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek", 139.

<sup>83</sup> Ağbal, *İbn Arabî'de İşârî Tefsîr*, 170.

Ya da bir problem gözükmemektedir. Ne var ki onlar, gerek yaşadıkları hâl ve tecrübeler sonucunda, gerekse Kur'ân'ı okumaları ya da dinlemeleri neticesinde elde ettikleri söz konusu bilgiyi anlamlandırma ve ifade etme işine giriştikleri anda bir sorunsal ortaya çıkar ki bu, kut-sala ait alan ve özdekini aktarma çelişkisi yani *mânevî ifade paradoksu* olarak da isimlendirilebilecek olgudur. Günlük hayatta deneyimlenen sıradan bir mânevi ya da soyut tecrübenin dahi sübjektif ve tikel olması nedeniyle başkalarınca kabullenilmesi ve doğrulanabilirliği zordur. Konu Kur'ân ve ona tasavvuf ehlinin yaklaşımı olunca ise işler daha fazla karışmaktadır.

Mutasavvıflar dilden / tilâvetten kulağa / dinlemeye, kulaktan da kalbe / keşfe indirdikleri Kur'ân'ı ve bu sırada kalbe doğan mânaları kendi aralarında şifâhen ifşa edebilmişlerdir. Kendilerinden gayrına ve bu işin ehli olmayana ise onları bazen yazılı metinlerle nakletmeye çalışmışlardır. Hâlden kâle / kelâma geçmeleriyle de artık kendi aralarındaki gibi serbest hareket edemez olmuşlardır. Onlar özellikle Kur'ân'a dair hükümlerini ve yorumlarını beyan etmek isteğiyle dolup taşarken, aynı zamanda bunları örtülü bir dille gizlemek durumunda kalmışlardır. Bununla birlikte âyetleri keşf ve ilhâm vasıtasıyla yorumlamayı *işârî yorum* olarak tesmiye etmişlerdir. Hâlbuki özne sûfiler, nesne / malzeme Kur'ân-ı Kerîm olduğunda, eylem de onu anlamlandırma, yorumlama ve te'vîl etmenin karşılığı *tefsîr*dir. Fakat kendilerinin buna tefsir diyemedikleri, onun yerine bu faaliyetlerle kabullenilmek, zâhir ulemânın tepkisinden ve gazabından kaçınmak için *işâret* terimini bir paratoner ya da zırh gibi kullandıkları görülmektedir. Erken devir sûfilerinin bu tavırları özellikle Sülemî ve Kuşeyrî gibi Sünnî sûfi müelliflerin genelde rivâyet tefsiri yöntemini kullanmalarıyla ve beyânı ve irfânı uzlaştırma kaygılarıyla belirginleşmiştir. Ama yine de onlar rûsüm ehli tarafından bâtunî ve heteredoks akımların tefsir metoduna yaklaştıkları eleştirisinden de kurtulamamışlardır.

İbnü'l-Arabî ise seleflerinin bu gayretlerini bir adım daha ilerleterek işârî yorumlarda bir çığır açmıştır. Kendisi önceliklerin, bu konuda daha evvel bahsedilen birtakım sıkıntılarını, beyân gizleme eğilimlerini ve onun sebeplerini analiz etmiş ve buna neden olanları eleştirmiştir. Onun Kur'ân'a yaklaşımı -işârî sûfi tefsiri de hâvî olsa- tam anlamıyla nazarî sûfi tefsir olarak anılmaya başlanmıştır. İbnü'l-Arabî'nin temel enstrümanı bâtına doğrudan geçişin ifadesi olarak *i'tibâr / ta'bîr*dir. Kendisinin i'tibârî bir te'vîl metodu olarak kullanması ise kanaatimizce tepkisel bir tavır olmakla birlikte, onun önceliklerin kaygılarından âzâde olduğunu düşündürmektedir. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin Kâşânî, Nahcivânî, Bursevî gibi takipçilerinin de mutasavvıfların işârî yorumlardaki hareket alanlarının genişlemesine ve kendilerini kabul ettirmelerine vesile oldukları sonucuna ulaşılabilir.

**Kaynakça**

- Ağbal, Davut. *İbn Arabî'de İşârî Tefsir*. Litera Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Akpınar, Ali. "İşari Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9 (2002), 53-92.
- Âlûsi, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-meânî*. 30 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsir Okulu*. Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1974.
- Avcu, Ali. "Bâtınî Din Anlayışının Epistemik Temelleri". *Kur'an'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 19-44. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsiri Yeniden Düşünmek". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (2011), 103-148.
- Ay, Mahmut. "İşârî Tefsirde Yöntem Meselesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2012), 59-110.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Ne Söyler? Sûfî Ne Anlar?*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2016.
- Bozhüyük, Mehmet Emin. "Hurûf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/397-401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Yapısı*. çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Mana Yayınları, 2020.
- Cihâdî, Seyyid Emîr. "Te'vilât-ı İrfânî-i Hurûf-i Mukattaa-i Kur'an-ı Kerîm der Tefsîr-i Keşfü'l-Esrâr". *Neşriyye-i Edeb ve Zebân-i Dânişgede-i Ulûm-i İnsânî-i Dânişgâh-ı Şehîd Bâhonar Kirmân* 36 (Sonbahar-Kış 93), 161-183.
- Demirli, Ekrem. "Kuşeyri'den İbnü'l-Arabî'ye İşârî Yorumculuk Hakkında Bir Değerlendirme: İşârî Yorumdan Tahkîke Doğru Kur'an-ı Kerim Yorumculuğunun Gelişimi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 121-142.
- Doğan, Ali Fahri-Küçük, Hülya. "Sufî Kalplerin Nahvi: Abdülkerim el-Kuşeyri'nin *Er-Risale fi'n-Nahvi'l-Muevvel* Adlı Eseri". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 54/1 (2013), 65-85.
- Duman, Mehmet Zeki-Altundağ, Mustafa. "Hurûf-i Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 16 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1410/1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Erş, İzzet. *Kutsalın Yorumu-Kutsal Metinler Üzerine Hermenötik Denemeler*. İstanbul: Siyah Kitap, 2. Basım, 2019.
- Fakîh, Rıdvân Saîd. *el-Küşûf fî'l-i'câzi'l-Kur'ânî ve ilmi'l-hurûf*. nşr. Darü'l-Mahacceti'l-Beydâ-Dârü'r-Resûli'l-Ekrem. Beyrut, 1422/2002.
- Firâsethâh, Maksûd. "Hurûf-i Mukattaa-i Kur'an ve Nemâd-Endîşî-i Dînî". *Beyyînât* 1 (1373), 65-76.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâü ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Kâhire: Müessesetü'l-Halebî, 1387/1967.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkâtü'l-envâr*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 Cilt. Medine: Şirketü'l-Medîne el-Münevvere li't-Tibâa, 1413/1993.
- Gördük, Yunus Emre. *Tarihsel ve Metodolojik Açından İşârî Tefsir*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gördük, Yunus Emre. "'Tefsir-Te'vil' Ayrımı ve İşari Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında 'Yorum-Algı' Sorunu". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Mart 2017), 1-27.
- Gündüzöz, Soner. "Geleneksel Harf Sembolizminin Bir Yorumu Olarak Nûn Harfî". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011), 43-58.
- Hucceî, Seyyid Muhammed Bâkır. "Tahkîkî der Bâre-i Fevâtih-i Suver ve Hurûf-i Mukattaa-i Kur'an". *Makâlât ve Berresihâ* 28-29 (1356), 47-84.

### **Betül İzmirli. An Overview of Şüfî Tafsîr (Exegesis) Tradition From the Angle of ... | 1373**

- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-mahcûb*, nşr. Ahmed Rabbânî. Lahor: y.y., 1387/1967.
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Basım, 2010.
- İbn Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî-Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1996.
- Karapınar, Fikret. "İlk Dönem Sûfilerin Nassları Yorumlama Tarzı". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 97-120. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed. *et-Taarruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Mahmud Emîn en-Nevevî. Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1415/1994.
- Kitâbu Ahbârî'l-Hallâc. thk. Muvaffak Fevzî el-Ceber. Suriye: Dâru't-Talfatî'l-Cedîde, 2. Basım, 1997.
- Kurt, Yaşar. *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Meral, Yasin. "Yahudi Kutsal Metin Geleneğinde Tevrat'ın Bâtınî Yorumu". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 141-168. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Muslu, Ramazan. "Kuşeyri'nin Nahiv İlmine Dair Tasavvufî Yorumu". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 65-76.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Bilgi ve Kutsal*. çev. Yusuf Yazar İstanbul: İz Yayıncılık, 5. Basım, 2013.
- Nifferî, Muhammed b. Abdî'l-Cebbâr b. Hasan. *Kitâbu'l-Mevâkif*. Kâhire: Mektebetü'l-Müte-nebbî, ts.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Daye ve Tasavvufî Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Kültüründe Bâtın ve Bâtınî/Ledünnî Bilgi Kavramlarının Referans Çerçevesi". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 59-83. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Schimmel, Annemarie. *İslâm'ın Mistik Boyutları*. çev. Ergun Kocabıyık, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi. 3. Basım, 2012.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*; thk. Abdu'l-Halîm Mahmûd-Tâhâ Abdü'l-Bâkî Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse-Bağdat: Mektebetü'l-Müsenâ, 1380/1960.
- Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut: 1421/2001.
- Şâtübî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*. nşr. Muhammed Abdullah Dirâz. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 2. Basım, 1395/1975.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrü't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdül-lah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Riyâd: Dâru Hicr, 2003.
- Tatar, Burhanettin. "Gazzâlî'de Metin-Yorum İlişkisi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 429-440.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/424-428. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. "Sülemî, Muhammed b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/53-55. İstanbul, 2010.
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*. 181-236. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir vel-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *Tefsirde Aşırı Yorumlar*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2017.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kâhire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâüh. ts.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1381-1406

**Endüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şilik Yansımaları**  
*Shī'ism Reflections in the Poetry of Ibn Hānī' al-Andalusī*

**Harun Özel**

Dr. Öğretim Görevlisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı  
*Dr. Lecturer, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Eloquence,  
Kahramanmaraş/Turkey*

[hozel@ksu.edu.tr](mailto:hozel@ksu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-2775-5078](https://orcid.org/0000-0003-2775-5078)

**Faruk Çiftçi**

Professor., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve  
Belagatı Anabilim Dalı  
*Professor, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Faculty of Theology, Department  
of Arabic Language and Eloquence,  
Kahramanmaraş/Turkey*

[fciftci@ksu.edu.tr](mailto:fciftci@ksu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-5994-2954](https://orcid.org/0000-0002-5994-2954)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 3 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1381-1406

**Cite as / Atıf:** Özel, Harun - Çiftçi, Faruk. "Endüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şilik Yansımaları [*Shī'ism Reflections in the Poetry of Ibn Hānī' al-Andalusī*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1381-1406.

<https://doi.org/10.18505/cuid.776563>

**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>



### Shīsm Reflections in the Poetry of Ibn Hāni' al-Andalusī

**Abstract:** Intense debates about who will lead the Muslims after the death of the Prophet Muḥammad (PBUH) occurred among the *Aṣḥāb* (companions of the Prophet Muḥammad). A group of *Aṣḥāb* claimed that the caliphate was the right of Ḥaḍrat 'Alī and his descendants. This movement, which emerged as political advocacy supporting Ḥaḍrat 'Alī (d. 40/661) and his children, took on a sectarian identity called *Shī'a* by time, was divided into groups, and then spread to different places in the Islamic World. One of these groups is the *Ismā'īliyya* which took its name from Ismā'il b. Dja'far al-Şādiq (d. 138/755). *Ismā'īliyya* had believed that the *Umayyads* and the *'Abbāsids* usurped the right of Ḥaḍrat 'Alī and his descendants; therefore, they struggled against these dynasties secretly under the leadership of 'Ubayd Allāh al-Mahdī (d. 322/934) and by means of callers. After establishing their first state *Fātimids* in the North Africa with the Berbers, the *Ismā'īlis* carried out their activities openly and seized a region from Barqa to the Atlantic Ocean. The *Fātimid* State based on sectarianism aimed to follow the *Shī'a* belief rather than controlling an area since its establishment. In this respect, the *Fātimids*, who differed from the *'Abbāsids* and *Umayyad* states, made great efforts to capture Egypt and Andalus by increasing their propagandas through callers (*dāi*) from the end of the third century. Because of this effort and successful policy of al-Mu'izz li-Din Allah the third, they conquered Egypt. The callers played a key role in the Egypt. As the *Sunni-Maliki* sect had taken root in Andalusia, *Ismā'īlis* could not achieve the same success, and a limited number of people embraced their doctrine. However, they managed to direct some famous intellectual and literary men to their side. Undoubtedly, one of the most important achievements was Ibn Hāni' al-Andalusī (d. 362/973). Ibn Hāni', who had to leave Andalusia, as he was a *Shiite*, went to Maghrib and came under the patronage of the governors of Masila, which depended on *Fātimid*. His poems about governors spread his fame and made him known until al-Qayrawan, the capital of *Fātimid*. One of the methods used by many of the caliphs and *amīrs* (ruler) to consolidate their rule within the borders of the state and to spread their influence abroad since the *Jahiliyya* (pre-Islamic period) is that they included poets who praised themselves and the state policies, in other words, made their advertisements in the palace. Ibn Hāni' was one of the poets Caliph Mu'izz invited to his palace in *al-Mansuriyya* as soon as he heard of the poet's fame. Ibn Hāni' came to the presence of Caliph in 350/962 and named as *al-Mutanabbī of Maghreb* as he became famous than poets such as Abu'l-Qasim al-Fazari and 'Alī b. Muḥammad al-Iyadi. In time, Ibn Hāni' who became one of the sincerest friends of Mu'izz, used all his creative potential to defend the Caliph and deliver the views of *Ismā'īliyya* in return for the value and generosity he received from the Caliph. Thus, the poet, who became the most powerful defender and propagandist of the *Fātimids* who pursued an expansionist policy in the East and the West, introduced an innovation to his style of praise contrary to his classical style. Accordingly, he gained great reputation thanks to his poems that praised the *Fātimid* Imāms, especially Mu'izz using expressions attributing him superhuman properties. Naturally, the successful politics followed by Mu'izz and the doctrine and terms of the *Shiite-Ismā'īliyya* party, which the poet advocated, had a distinct reflection on his odes. Moreover, the issue of *Ahl al-Bayt* (the family of the Prophet Muḥammad) and injustices they suffered, affected the poet's feelings deeply, and he did not hesitate to express these injustices in his poems without worrying about any danger. These odes reported to be the first written documents including information about the *Fātimid* creed and the traits, which *Fātimid* Imāms were supposed to have, are important resources for researchers. *Fātimids* believed that the imām was innocent, knew everything, and he would intercede his friends on Judgment Day. They even saw him as superhuman and attributed holiness and glory to him that would make him the spirit of God. Furthermore, they regarded that the imām was the reason of life. Similar themes were very common in Ibn Hāni's poetry. His poems went beyond the borders of the states in the North Africa, spread to a large region extending from Andalusia to Baghdad, and provided recognition of the doctrine of *Ismā'īliyya*. This study consists of an introduction and two parts. The introduction part includes brief information about the history of the *Shī'a*.

*Ismā'īliyya* and Ibn Hānī's life and poetry. The other parts discuss reflections of the *Shī'a-Ismā'īliyya* belief in the poet's odes and analyses of these poems. Finally, poems having historical and political value related to Karbala, which has profound effects on *Shiite* literature, are analyzed.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, *Fātimids*, *Ismā'īliyya*, Praise, Mu'izz, Ibn Hānī'

### **Endülüs'ü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik Yansımaları**

**Öz:** Hz. Peygamber'in vefatından sonra, sahabe arasında Müslümanların başına kimin geçeceği konusunda yoğun tartışmalar yaşanmıştır. Ashabtan bir grup, hilafetin Hz. Ali (öl. 40/661) ve onun soyundan gelenlerin hakkı olduğunu savunmuştur. Hz. Ali ve çocuklarını destekleyen siyâsi taraftarlık şeklinde ortaya çıkan bu hareket, zamanla Şia adında bir mezhep hüviyetine bürünmüş, ardından da bir takım fırkalara ayrılmak suretiyle İslâm coğrafyasının farklı yerlerine dağılmıştır. Bu fırkalardan biri de adını İsmail b. Cafer es-Sâdık'tan (öl. 138/755) alan İsmâiliyye fırkasıdır. İsmâiliyye fırkası, Ubeydullâh el-Mehdî (öl. 322/934) liderliğinde dâiler aracılığıyla kendi nazarlarında, Hz. Ali ve soyunun hakkı olan hilafeti gasbetmiş olan Emevî ve Abbasîlere karşı mücadelesini gizli olarak sürdürmüştür. Berberîlerin desteğiyle Kuzey Afrika'da Fâtımîler adında ilk devletlerini oluşturduktan sonra faaliyetlerini açıktan yürüten İsmâilîler, Berka'dan Atlas Okyanusu'na kadar olan bölgeyi ele geçirmişlerdir. Fatımî Devleti, kuruluşundan itibaren sadece coğrafi bir bölgeye sahip olma davası gütmekten ziyade Şia çizgisi üzerinde yürümeyi amaç edinmiş bir mezhep devletidir. Bu yönüyle Abbâsî ve Emevî devletlerinden tamamen farklılık gösteren Fatımîler, hicri III. asrın sonlarından itibaren dâileri aracılığıyla buradaki propaganda faaliyetlerini artırarak doğudan Mısır, Kuzeyden Endülüs Emevî hilafetini ele geçirmek için yoğun çaba göstermişlerdir. Bu çaba sonucunda ve III. Halife Muiz'in başarılı siyaseti sayesinde Mısır'ı fethetmeye muvaffak olmuşlardır. Mısır'ın fethedilmesinde dâilerin rolü oldukça büyüktür. Fakat Endülüs'te Sünnî-Mâlikî mezhebi kökleştiği için aynı başarıyı burada gösterememişler, sınırlı sayıda taraftar edinebilmişlerdir. Bununla birlikte bazı ünlü fikir ve edebiyat adamlarını kendi saflarına çekmeyi başarmışlardır. Şüphesiz Fâtımî dâilerin, Endülüs'teki propaganda faaliyetlerinin en önemli kazanımlarından biri İbn Hânî el-Endelusî'dir (öl. 362/973). Şif olduğundan dolayı Endülüs'ten ayrılmak zorunda kalan İbn Hânî, Mağrib'e geçerek Fâtımî yönetimine bağlı Mesîle şehrinin valilerinin himayesine girmiştir. Şairin, bu valiler hakkında söylediği şiirler, kısa sürede şöhretini yaymış ve Fatımîlerin başkenti Kayrevan'a kadar tanınmasını sağlamıştır. Câhiliye döneminden beri halife ve emirlerin çoğunun, devlet sınırları içinde yönetimini sağlamlaştırmak, dışarıda ise nüfuzunu yaymak için başvurduğu yöntemlerden biri, sarayda kendilerini ve devlet politikalarını öven, diğer bir ifadeyle reklamlarını yapan şairlere yer vermeleridir. Bu amaçla Halife Muiz'in, şöhretini duyar duymaz el-Mansûriyye'de bulunan sarayına davet ettiği şairlerden biri de İbn Hânî'dir. 350/962 yılında Muiz'in huzuruna çıkan İbn Hânî, kısa sürede Ebü'l-Kâsım el-Fezârî el-Kayrevânî ve Ali b. Muhammed el-İyâdî et-Tûnisî gibi saray şairlerini geçerek *Mağrib'in Mütenebbisi* diye isimlendirilmiştir. Zamanla Muiz'in en samimi dostlarından biri haline gelen İbn Hânî, halifeden gördüğü değer ve cömertlik karşısında bütün yaratıcı potansiyelini Muiz'in hilafetini savunmak ve İsmâiliyye fırkasının mesajlarını halka iletmek için harcamıştır. Böylece, doğuda ve batıda yayılmacı politika izleyen Fâtımîlerin en güçlü savunucusu ve propagandacısı haline gelen şair, daha önce klasik tarzda söylediği methiyelerine bir yenilik kazandırmış, Fâtımî imamlarını özellikle de hâmisî olan Muiz'i insanüstü sıfatlarla yücelten şiirleri sayesinde büyük bir itibar görmüştür. Doğal olarak Muiz'in izlediği başarılı siyasetin ve şairin savunuculuğunu yaptığı Şif-İsmâiliyye fırkasının öğretisi ve terimlerinin kasidelerine belirgin yansımaları olmuştur. Ayrıca Ehl-i beyt davası ve onların uğradığı haksızlıklar, şairin gönül dünyasını derinden etkilemiş, şair de kendisine gözdağı veren hiçbir tehlikeye aldırış etmeden bu haksızlıkları şiirlerinde dile getirmekten çekinmemiştir. Fâtımî akidesini ve Fâtımî imamda bulunması gereken sıfatları araştıranlar için yazılı ilk kaynak olduğu söylenen bu kasideler, büyük öneme sahiptir. Zira Fatımîler, imamın masum

## 1384 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endülüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiilik ...

olduğuna, zahir ve batını bildiğine, kıyamet günü kendi dostlarına şefaathane olacağına inanmaktadırlar. Hatta İmamı beşer üstü bir varlık görüp ona Allah'ın ruhu kılacak kutsiyet ve celallik atfetmektedirler. Dahası hayatın varlık sebebi kılmaktadırlar. Bu ve bununla ilişkili manalar, İbn Hânî'nin şiirlerinde oldukça fazla olup bu şiirler Kuzey Afrika sınırlarını aşmış Endülüsten Bağdat'a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılarak İsmâiliyye doktrininin tanınmasını sağlamıştır. Bu çalışma, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş'te kısaca Şii-İsmâiliyye fırkasının tarihçesinden, birinci bölümde İbn Hânî'nin hayatı ve şairlik yeteneğinden, ikinci bölümde propagandasını yaptığı Şii-İsmâiliyye inancının kasidelerine yansımalarından bahsedilecek ve bu şiirlerin tahliline yer verilecektir. Yine Şii edebiyatına derin etkileri olan Kerbelâ ile alakalı târihi ve siyâsî değeri olan şiirlerin analiz ve değerlendirilmesi yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belagati, Fâtımî, İsmâilî, Medih, Muiz, İbn Hânî.

### Giriş

İslâm tarihinde Şiiliğin ortaya çıkışı, Hz. Peygamber'in vefatına (632) kadar uzanmaktadır.<sup>1</sup> Zira Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahâbeden bazısı, hilafetin Ehl-i beyt'ten Ali b. Ebû Tâlib'e intikal etmesi gerektiğini savunmuştur.<sup>2</sup> İlk başta Hz. Ali ve evlâdına yönelik siyâsî bir taraftarlık şeklinde ortaya çıkan<sup>3</sup> ve *Şiatü Ali* (Ali taraftarları) diye isimlendirilen<sup>4</sup> bu hareket, zamanla Şîa adında bir mezhep hüviyetine bürünmüş, ardından birtakım fırkalara ayrılmak suretiyle İslâm coğrafyasının farklı bölgelerine dağılmıştır.<sup>5</sup> Bu Şii fırkalardan biri de adını İsmail b. Ca'fer es-Sâdık'tan alan İsmâiliyye fırkasıdır. Tarihte ilk İsmâilî topluluk 148/765 yılında İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra ortaya çıkmıştır. Bu dönemde Abbâsîler, Emevîleri yıkıp kendi halifelerini tahta geçirmişlerdir. İsmâilîlerin, oluşturdukları gizli topluluklarla kendi nazarlarında Hz. Ali ve soyunun hakkı olan hilafeti gasbetmiş olan Abbâsîlerle mücadelesi de bu dönemde başlamıştır.<sup>6</sup>

İlk dönem İsmâilîleri tarafından da'vetü'l-hak (hak dava) olarak nitelenen bu hareket, Ubeydullah el-Mehdî liderliğinde, dava'nın propagandasını sürdüren dâîler aracılığıyla yürütülmekteydi. Dâîler gittikleri yerlerde, Müslümanları kurulu düzenin adaletsizliklerinden kurtaracağını ve hilafeti yeniden Ehl-i beyt'e kazandıracağını iddia ettikleri İsmâilî İmam Mehdi ile dayanışma içinde olmaya davet ediyorlardı. Ubeydullâh el-Mehdî, İsmâilî davetini yaymak için dâîlerinden Ebû Abdullah eş-Şiî'yi Kuzey Afrika'ya göndermişti.<sup>7</sup> Ebû Abdullah, hicrî 280 senesinde Kutâme'ye girmiş ve Berberîlerin desteğini arkasına alarak orada bir

<sup>1</sup> Mahmud Ali el-Mekkî, *et-Teşeyyu' fi'l-Endelus münzül-feth hattâ nihâyeti'd-Devleti'l-Umeviyye* (Bursa'îd: Metebetü's-şekâfeti'd-dîniyye, 2004/1424), 3.

<sup>2</sup> el-Mekkî, *et-Teşeyyu' fi'l-Endelus*, 3; Mustafa Öz, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111.

<sup>3</sup> İlyas Üzüm, "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/121.

<sup>4</sup> Öz, "Şîa", 39/111; Farhad Daftary, *el-İsmâiliyyûn târîhuhum ve 'akâidühüm, trc. Seyfuddîn el-Kaşîr* (Beyrut:Dâru's-sâkî, 2012), 89.

<sup>5</sup> Üzüm, "Şîa", 39/121.

<sup>6</sup> Daftary, *el-İsmâiliyyûn*, 28.

<sup>7</sup> İbrahim Abdülkerim el-Battûs, *eş-Şâir ve's-sulṭa fi 'aşri'l-Fâtımî* (Ürdün: Mu'te Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 6; Eymen Fuâd Seyyid, "Fâtümîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/229.

İsmâîlî üssü kurmayı başarmıştır.<sup>8</sup> Ardından, o bölgede hüküm süren Ağlebîlerin içinde buldukları siyâsî krızı fırsata dönüştürerek<sup>9</sup> 297/910 yılında Ağlebîler’i mağlup etmiş ve başkentleri Rakkâde’ye girmiştir.<sup>10</sup> Ubeydullah’ın Rakkâde’de mehdîliğini ilân etmesiyle de İsmâîlîlerin ilk devleti, Fâtîmî adıyla Kuzey Afrika’da kurulmuştur.<sup>11</sup>

III. asrın sonlarından itibaren Fâtîmî dâîler, İslâm coğrafyasının dört bir yanına dağılmışlardır. Fâtîmîler’in Şîf propagandası yapma amacıyla yöneldiği yerlerden biri de Endülüs’tür. Fakat Fâtîmî dâîler, Endülüs’e asıl amaçlarını gizleyerek ticarî, ilmi veya turistik gibi meşrû gerekçelerden birine sığınmak suretiyle girebilmişlerdir. Mağrib’deki nabzı kontrol edip doğudan Mısır veya kuzeyden Endülüs’ü ele geçirmek için pusuda bekleyen Fatimîler, dâîleri aracılığıyla anılan bu iki yerdeki dînî, siyâsî ve iktisâdî düzeni araştırmak ve zayıf yerleşim yerlerini öğrenmek için casusluk silahından ustaca yararlanmışlar ve Şîf propagandalarını yapmak için yoğun çaba sarf etmişlerdir.<sup>12</sup> Ubeydullah ve sonrasında, Fâtîmîlerin Kuzey Afrika’ya ve Mısır’a tamamen hâkim olmasında bu dâîlerin faaliyetlerinin rolü oldukça büyüktür.<sup>13</sup>

Ne var ki Fâtîmî dâîler, Endülüs’te sünnî Mâlikî mezhebî kökleşmiş olduğu için aynı başarıyı burada gösterememişler, kendilerine çok az sayıda taraftar edinebilmişlerdir. Bununla birlikte Endülüs’lü bazı fikir adamlarını kendi saflarına çekmeyi başarmışlardır. Fâtîmî propogandasının Endülüs’teki en önemli kazanımlarından biri, gençlik dönemini Endülüs’te geçiren, sonra Şîf olduğu gerekçisiyle Endülüs’den ayrılmak zorunda bırakılan İbn Hânî’dir. Endülüs’ten ayrıldıktan sonra Fâtîmî lider Muiz-lidînillâh’ın hizmetinde bulunan ve İsmâîlî davetinin resmi şairi haline gelen İbn Hânî’nin şiirleri, Şîi-İsmâîlîlerin itikâdî pek çok konuda, inanç esaslarıyla alakalı bilgiler içeren önemli bir arşiv kabul edilmektedir.<sup>14</sup>

Arap ülkelerinde İbn Hânî ile alakalı bazı çalışmalar yapılmış olsa da ülkemizde bir ansiklopedi maddesi dışında çalışma yapılmamıştır. Edebî ürünler, ilmi, siyâsî ve sosyal hareketlerin yansımalarıyla oluşan ve bu yapıları bir sonraki kuşağa taşıyan önemli metinlerdir. Bu yüzden Şîa’nın bir kolu olan İsmâîlîliği etkin bir biçimde şiirlerinde işleyen İbn Hânî’nin bir prototip olarak şiirlerinin incelenmesi, sadece geçmişteki olayların anlaşılmasına değil aynı zamanda günümüzde ve ileride meydana gelecek olaylar/oluşumları aydınlatmaya da katkı sağlayacaktır. Bu yönüyle çalışma hem İslamî ilimler, hem de Arap Dili ve Belâgatı açısından büyük önem arz etmektedir.

Araştırmamız, İbn Hânî’nin siyâsî ve dînî propaganda aracı olarak kullandığı şiirleri üzerinde olacaktır. Amacımız genel ve özel olmak üzere iki taraflıdır: Genel amacımız; Arap şiirinin estetik değerler yanında işlevsel bakımdan da incelenebileceğini İbn Hânî örneğinde göstermektir. Özel amacımız ise, İbn Hânî’nin şiirlerini dini ve siyâsî propaganda açısından inceleyerek, sözkonusu şiirlerin ideolojik yönlerine dikkat çekmektir.

## **1. İbn Hânî’nin Hayatı ve Arap Şiirindeki Yeri**

### **1.1. İbn Hânî’nin Hayatı**

<sup>8</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve’s-sulṭa*, 8; Seyyid, “Fâtîmîler”, 12/229.

<sup>9</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve’s-sulṭa*, 7.

<sup>10</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve’s-sulṭa*, 8; Seyyid, “Fâtîmîler”, 12/229.

<sup>11</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve’s-sulṭa*, 7; Öz, “Şîa”, 39/115.

<sup>12</sup> el-Mekkî, *et-Teşeyyu’ fi’l-Endelus*, 24-25.

<sup>13</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve’s-sulṭa*, 7; Öz, “Şîa”, 39/115.

<sup>14</sup> el-Mekkî, *et-Teşeyyu’ fi’l-Endelus*, 28-29.

Bazı rivâyetler Ebü'l-kâsım Muhammed b. Hânî el-Ezdî el-Endelüsî'nin, 320/932 yılında doğduğuna<sup>15</sup> işaret etse de genel kanaat 326/938 yılında<sup>16</sup> İsbiliye'nin Sekün köyünde doğduğu yönündedir.<sup>17</sup> Babası Hânî, Endülüs'ün en parlak dönemlerinden birine denk gelen III. Abdurrahman (öl. 350/961) döneminde, Fâtımîlerin o dönemki başkenti Mehdiye'den İsbiliye'ye göç etmiştir.<sup>18</sup> İyi bir edîb ve şair olan Hânî'nin, Endülüs'e hangi amaçla geldiği bilinmemekle birlikte çağdaş araştırmacılardan bazıları, Endülüs Emevî hilâfetini ele geçirmek için çok sayıda dâî görevlendiren Mehdî el-Fâtımî'nin, Hânî'yi de bu maksatla Endülüs'e göndermiş olabileceğini iddia etmiştir.<sup>19</sup>

İlk eğitimini İsbiliye'de alan ve ardından Kurtuba'da sürdüren İbn Hânî, küçüklüğünden itibaren şiir ve edebiyata büyük ilgi duymuş, pek çok Arap şiiri ve ahbârını ezberlemiştir.<sup>20</sup> Şairin, Arapların pek çok hadisesine işaret eden şiirler kaleme alması, eski şiirde zikredilen yerleri, hikmetli sözleri ve Arap atasözlerini zikretmesi onun Arap tarihi, edebiyatı ve kültürüne ayrıntılı bir biçimde vakıf olduğunu göstermektedir.

Kurtuba'da eğitimini tamamladıktan sonra ilk kasidelerini İsbiliye valisi için yazan ve onunla dostluk kuran İbn Hânî, genç yaşta olmasına rağmen sarayda kendisine yer bulmayı başarmıştır. Fakat şairin vali ile dostluğunu çekemeyen bazı kişiler, Şii-Fâtımî imametini aşırı desteklemesi ve felsefeyle meşgul olmasından dolayı İbn Hânî'yi zındıklıkla suçlamışlardır. Durumun farkına varan ve kendisi hakkında da dedikodular yayılan İsbiliye valisi, İbn Hânî'ye bir süre gözlerden kaybolmasını ve Mağrib'e gitmesini tavsiye etmiştir.<sup>21</sup> Dostunun tavsiyesini dikkate alan İbn Hânî, 27 yaşındayken Endülüs'ten ayrılarak Kuzey Afrika'ya geçmiştir. Kuzey Afrika'da Fâtımî komutan Cevher es-Sikillî ile karşılaşan şair, buradaki ilk kasidesini onun için nazmetmiştir.<sup>22</sup> Daha sonra Cezayir'in doğusundaki Mesîle şehrine geçerek Fatımî halifesi Muiz-Lidînilâh'ın sütkardeşi ve şehrin valisi olan Cafer b. Ali b. Sa'dûn el-Ezdî ve kar-

<sup>15</sup> Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Müessesetü hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2013), 571; Muhammed Seyyid Keylânî, *Eşeru't-teşeyyu' fi'l-edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Arab li'l-Bustânî, 1996), 154.

<sup>16</sup> Hânâ el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî - el-edebu'l-kadîm* (Beyrut: Dâru'l-cil, 1985), 961; İmân Bu'âfiye, *Cemâliyyâtü'l-vaşf fi divâni İbn Hânî' el-Endelusî* (Biskre: Ümmü Haydar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 74.

<sup>17</sup> el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*, 961; Bu'âfiye, *Cemâliyyâtü'l-vaşf*, 74; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 571.

<sup>18</sup> Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebûbekir İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâr şâdir, 1971), 4/421; Mehmet Faruk Toprak, "İbn Hânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/27; Şalahüddîn eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, thk. Ahmed el-Arnaût (Beyrut: Dâru ihyâi't-turâş, 2000) 1/260.

<sup>19</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/27-28.

<sup>20</sup> 'Abdulhayy b. Hamed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût (Beyrut - Dimeşk: Dâru'bni Keşir, 1406/1986), 4/329; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/421; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefayât*, 1/260.

<sup>21</sup> el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*, 961; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/329; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/421; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 571-572; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 2002), 7/130.

<sup>22</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/329; İbn Hâllikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/421; Ahmed Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibüh fi's-şiri'l-Arabî*, (Mısır: Dâru'l-ma'ârif, ts.), 419; Şemsüddîn ez-Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006) 12/209.

deşi Yahyâ'nın himayesine girmiştir. Cafer'den büyük ilgi gören şair, onu ve ailesini öven şiirler kaleme almıştır.<sup>23</sup> Şiirleri geniş bir çevrede okunup ününün, Mağrib'in tamamında yayıldığını gören Halife Muiz, Cafer ve Yahyâ'dan onu Kayrevan'a göndermelerini istemiştir.<sup>24</sup>

Mağrib'de Fâtımîlerin bir numaralı şairi haline gelen İbn Hânî 357/968 yılında Mısır'ın fethinden sonra Kayrevan'da Muiz'in kendisine tahsis ettiği sarayda kalmaya devam etmiştir. 362/973 yılında Muiz'i Mısır'a uğurlayan ve ailesini alıp Muiz'e yetişmek için Mağrib'e geri dönen İbn Hânî, Libya'nın doğusunda yer alan Berka'da ölü olarak bulunmuştur.<sup>25</sup> Ölümüyle ilgili birçok rivâyet<sup>26</sup> olsa da Şiî propagandasını yaptığından dolayı Emevî casusları tarafından öldürülme ihtimalinin ağır bastığı söylenebilir. Ölüm haberi, Halife Muiz'e ulaştığında: "Doğulu şairlere karşı iftihar etmeyi ümit ettiğimiz bir şairdi." Diyerek, vefatından duyduğu derin üzüntüsünü dile getirmiştir.<sup>27</sup>

### 1.2. İbn Hânî'nin Arap Şiirindeki Yeri

İbn Hânî, eski ve yeni eleştirmenlerin çoğu tarafından, Mağrib ve Endülüs'ün en büyük şairlerinden biri kabul edilmektedir. Şiirleri üslûp, kaside yapısı, sıra dışılık, hayal zenginliği ve tema bakımından Mütenebbî'nin şiirlerine benzetilen İbn Hânî, çağdaşı Mütenebbî ile karşılaştırılarak şiir oteriteleri tarafından *Mağrib'in Mütenebbîsi* diye isimlendirilmiştir.<sup>28</sup> Yine bazı kaynakların ifade ettiğine göre, Mütenebbî Mağrib'e gitmek istemiş fakat İbn Hânî'nin aşağıdaki şiirini duyduğunda gitmekten vazgeçerek "İbn Hânî bize Mağrib'in yolunu kapattı." demiştir. [Mutekârib]:

تَقْتَمُ خَطِي أَوْ تَأْخُزْ خَطِي      فإِنَّ الشَّبَابَ مَشَى الْقَهْقَرَى<sup>29</sup>

*İster ilerle ister geri dön, zira gençlik dönüp girmiştir.*

İbn Hânî'nin hiciv, gazel, tasvir ve mersiye türü kasideleri olsa da divanının yarısından çoğu medih şiirlerinden oluşmaktadır. Bu methiyelerinin 33 tanesi Halife Muiz hakkında olup *el-Mu'izzıyyâ*<sup>30</sup> diye adlandırılmaktadır.<sup>31</sup> Şiirlerinin uzunluğuyla bilinen şairin, methiyelerinin çoğu yüz beyti geçse de bu durum, kasidelerinin ifade gücü ve doğallığından hiçbir şey eksiltmemiştir.<sup>32</sup>

<sup>23</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/329; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/421; Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibüh*, 419.

<sup>24</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/329; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/421; Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibüh*, 419.

<sup>25</sup> Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 572; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/330; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/422.

<sup>26</sup> bk. İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/330; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/422; Ziyâd Tânk Lefte, "İbn Hânî el-Endelusî - Dirâse mevdû'iyye fenniyye", *Mecelletü'l-Feth* 24 (2005), 3; Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî fî şerhi divânî İbn Hânî el-Endelusî el-Mağribî* (Kahire: Maṭba'atü'l-ma'ârif ve mektebetuhâ), 22; Toprak, "İbn Hânî", 20/28.

<sup>27</sup> İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/330; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/422; eş-Şafedî, *el-Vâfî bi'l-vefayât*, 1/260.

<sup>28</sup> Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 572; Keylânî, *Eşeruhâ't-teşeyyu' fi'l-edebî'l-Arabî*, 154; Toprak, "İbn Hânî", 20/28; İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb*, 4/330; İbn Hâlikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/424; İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 15.

<sup>29</sup> Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî*, 773.

<sup>30</sup> bk. Esmâ Sevsi, "el-Me'ânî'l-akdiyye fi kâsâidi'l-Mu'izzıyye li'bni Hânî el-Endelusî", *Şafvetü'l-küttâb fi'l-lugât ve'l-âdâb*, ed. Fevziye Asâsile (Ammân: Dâru Hâlid el-Lihyânî, 2017), 182.

<sup>31</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28;

<sup>32</sup> Keylânî, *Eşeruhâ't-teşeyyu' fi'l-edebî'l-Arabî*, 154; İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 17; Lefte, "İbn Hânî el-Endelusî", 12.

Şiirlerindeki beyan gücü, teşbihlerin bolluğu ve çok az şairin söyleyebileceği lafızların kalitesi, onun ününü yaymış ve Mağrib'in en iyi şairlerinden biri haline getirmiştir.<sup>33</sup> Ayrıca şiirlerinde muallaka şairlerinin etkisi görüldüğü için<sup>34</sup> bazı şiirleri, Kâbe'nin duvarına asılan muallakalar gibi *müzehhebe*<sup>35</sup> diye isimlendirilmiştir.<sup>36</sup> O, Mütenebbî'nin (öl. 354/965) açık sözlülüğü, Ebû Temmâm'ın (öl. 231/846) ustalığı ve Buhturî'nin (öl. 284/897) anlam zenginliğini kendisinde toplayan dâhî bir şairdir.<sup>37</sup> Şiirdeki ustalığını daha önce örneğine pek rastlanmayan bir tarzda geliştiren İbn Hânî, Fâtımîlere olan yakınlığından dolayı şiirlerinde İsmâîlî akidesiyle paralellik arzeden konuları Câhiliye üslûbu ile dile getirmiştir.<sup>38</sup> Şiirlerinde İsmâîlî olduğunu gizlemeyen İbn Hânî, bu mezhebin; dâî, davet, vasî, te'vîl gibi terimlerini sıklıkla kullanmıştır.<sup>39</sup> Mesela aşağıdaki kasidesinde İsmâîlîlerin sıklıkla kullandığı da'vet ve dâ'î ve kavramlarına şöyle değinmiştir [Serî]:

أنت الورى فأغمر حَيَاة الورى      باسم من الدعوة مُثَنَّق<sup>40</sup>

*Sen âdemoğlusun, öyleyse davetten türetilen bir isimle mamur et âdemoğlunun hayatını.*

İsmâîlîlerin âyetlerden ilham alarak türettikleri davet<sup>41</sup> kavramı, birini çağırarak, bir yere davet etmek anlamlarına gelmektedir. İsmâîlîler kendilerini, Allah'a davet edenler anlamında *da'vet*, bu davet faaliyetini yürütenleri de *dâ'î* diye isimlendirmektedirler.<sup>42</sup>

Araştırmacılar tarafından İbn Hânî'nin divanı, üç sebepten dolayı Arap dilindeki en önemli divanlardan kabul edilmektedir. Birincisi, İbn Hânî, Mağribîn ve Endülüslü'nün en iyi şairlerinden kabul edilip şiirdeki ustalığından dolayı çağdaşı Mütenebbî ile kıyas edildiği içindir. İkincisi, divanı, Fâtımîlerin gelenek, tarih, savaş ve kültürleri ile alakalı pek çok önemli bilgiyi kayıt altına alıp muhafaza ettiği içindir. Üçüncüsü ise, şiirlerin özellikle de İsmâîlîlerin inançla ilgili usul ve öğretilerini ve bu mezheple ilgili pek çok kavram ve terimi içerdiği içindir.<sup>43</sup> Çağdaş yazarlardan Ahmed Emîn de *el-Mehdî ve'l-Mehdiyye* adlı eserinde İsmâîlîlerin akidelerini ilk defa kayıt altına alan iki eserin olduğunu, bunların da İhvânü's-safâ'nın *er-Rasâil*'i ve İbn Hânî'nin divanı olduğunu belirtmiştir.<sup>44</sup>

## 2. Şiflik İnancının Şiirlerine Yansımaları

Câhiliye döneminden beri medih şiirinin en belirgin özelliklerinden biri, karşılıklı bir çıkar ilişkisine dayanmasıdır. Tarih boyunca şairler, bu türü devlet erkânından maddi çıkar veya makam-mevki elde etmek için söylerken, devlet yöneticilerinin çoğu da methiyeleri, güzel sıfatlarının ön plana çıkarılması suretiyle tebaasının gönlünde yüce bir konum edinme,

<sup>33</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, s. 15.

<sup>34</sup> Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 572; Zâhid Ali, *Tebyñü'l-me'ânî*, 29; Toprak, "İbn Hânî", 20/28.

<sup>35</sup> Müzehhebe için bk. Zâhid Ali, *Tebyñü'l-me'ânî*, 29.

<sup>36</sup> Zâhid Ali, *Tebyñü'l-me'ânî*, 29.

<sup>37</sup> el-Fâhûrî, *el-Câmi' fi târihi'l-edebi'l-Arabî*, 962; Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 571; Keylânî, *Eşeru't-teşeyyu' fi'l-edebi'l-Arabî*, 154.

<sup>38</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28; Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuh*, 421.

<sup>39</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28; Keylânî, *Eşeru't-teşeyyu' fi'l-edebi'l-Arabî*, 154.

<sup>40</sup> Zâhid Ali, *Tebyñü'l-me'ânî*, 52; Keylânî, *Eşeru't-teşeyyu' fi'l-edebi'l-Arabî*, 154.

<sup>41</sup> Ra'd Suresi, 13/14.

<sup>42</sup> Zâhid Ali, *Tebyñü'l-me'ânî*, 52.

<sup>43</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, şrh. Antuvân Na'im (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416/1996), 5.

<sup>44</sup> bk. Ahmed Emîn, *el-Mehdî ve'l-Mehdiyye*, (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2012), 13.

yönetimini sağlamlaştırma ve nüfuzunu yayma gibi amaçlardan dolayı teşvik etmiştir.<sup>45</sup> İsmâîlîler, bir devlet sahibi olana kadar Şîf akidelerini, İslâm coğrafyasının dört bir yanına gönderdikleri dâîler aracılığıyla gizli olarak yaymaya çalışmışlardır. Fâtımî devletini kurduktan sonra ise, davetlerini açıktan yürütme kararı alan İsmâîlîler, şiiri de etkin bir propoganda aracı olarak kullanmak istemişlerdir.<sup>46</sup>

Klasik ve modern kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla Fatımîler, Kuzey Afrika'da ve Mısır'da hüküm sürdüğü dönemlerde zengin devletler statüsünde yer almaktaydı. Bu yüzden halifelerin teşviki ile Fatımî devleti, kısa süre içinde ülke içinden ve dışından pek çok şairin akın ettiği bir câzibe merkezi haline gelmiştir.<sup>47</sup> Halifeler ve hatta eşleri ne zaman Fâtımî halifelerini öven yetenekli bir şair duysalar, ona bol bahşiş vermişlerdir. Bazı halifeler de Fâtımî akidesini desteklediğinden dolayı itimad ettikleri şairlere sürekli maaş bağlamıştır. Fatımî halifelerin bu tutumu, dönemin şiirlerini hem üslup hem de içerik bakımından belirgin bir şekilde etkilemiştir. Bu durum, öncelikle şairleri, fazla ödül alabilmek için şiirlerinde daha seçici olmaya teşvik etmiştir. İkinci olarak da şairler, halifenin gözüne girebilmek için methiyelerinde, Fatımîlerin akide ve siyasetlerinin merkezine yerleştirdikleri imâmet düşüncesine ve Şîf inancına işaret eden terimleri yer vermeye çalışmışlardır.<sup>48</sup>

Şiirdeki yeteneğinden dolayı 350/962 yılında Mansûriye Sarayı'nda Halife Muiz'in huzuruna çıkan İbn Hânî,<sup>49</sup> kısa sürede Ebü'l-Kâsım el-Fezârî el-Kayrevânî ve Ali b. Muhammed el-İyâdî et-Tûnisî gibi ünlü saray şairlerini geçerek devletin baş şairi olmuştur.<sup>50</sup> Artık bütün yaratıcı potansiyelini İsmâîlî davasının sesi olmak ve mesajlarını yaymak için harcayan şair,<sup>51</sup> doğuda ve batıda yayılcı politika izleyen Fâtımîlerin en güçlü savunucusu ve propagandacısı haline gelmiştir.<sup>52</sup> Muiz'le tanışmadan önce söylediği methiyelerinde, klasik methiyelerde olduğu gibi, övdüğü kişinin yiğitlik, cömertlik, adalet ve asalet gibi özelliklerine vurgu yapan İbn Hânî, Muiz'le tanıştıktan sonra medih kasidelerine başka bir boyut kazandırarak hamisi Muiz'i insanüstü sıfatlarla övmeye başlamıştır.

Fâtımî imamlarını, özellikle de Muiz'i insanüstü sıfatlarla yücelten bu şiirleri sayesinde büyük bir itibar görmüştür.<sup>53</sup> Bu kasideleri, Fâtımî akidesini ve Fâtımî imamda bulunması gereken sıfatları araştıranlar için önemli bir kaynaktır. Zira Fatımîler, imamın masum olduğuna, zahir ve batını bildiğine, kıyamet günü kendi dostlarına şefaathçi olacağına inanmaktadırlar. Hatta İmamı beşer üstü bir varlık görüp onun, Allah'ın ruhu olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmektedirler. Dahası hayatın varlık sebebi kılmaktadırlar. İbn Hânî'nin şiirlerinde, bu ve bununla ilgili motifler sıkça geçmektedir.<sup>54</sup> Onun bu şiirleri, Kuzey Afrika sınırlarını aşır Endülüs'ten Bağdat'a kadar uzanan geniş bir bölgede yayılarak İsmâîliye doktrininin tanınmasını sağlamıştır.<sup>55</sup>

<sup>45</sup> Battûş, *eş-Şâir ve's-sulṭa*, 24.

<sup>46</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve's-sulṭa*, 13.

<sup>47</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve's-sulṭa*, 13.

<sup>48</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve's-sulṭa*, 58-59.

<sup>49</sup> Münir Ubeyd Necm. "el-Mevrûşu'd-dîni fî şî'ri İbn Hânî el-Endelusi". *Câmiatu Bâbil Mecelletü'l-ülûmi'l-insâniyye* ( ts.), 2.

<sup>50</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28.

<sup>51</sup> el-Battûş, *eş-Şâir ve's-sulṭa*, 25.

<sup>52</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28.

<sup>53</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28.

<sup>54</sup> Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuh*, 421; Lefte, "İbn Hânî el-Endelusi", 12.

<sup>55</sup> Toprak, "İbn Hânî", 20/28.



Çalışmanın bu bölümünde, İbn Hânî'nin dîvanında yer alan İsmâilî akidesine ait şiirler, üç başlık altında ele alınarak incelenecektir. Bunlar: 1- İmâmet inancı, 2- İmamın vasıfları, 3- Kerbelâ temalı şiirleri.

### 2.1. İmâmetle ilgili Öğretiler

İslâm'da siyâsî alanda en çok tartışılan konuların başında imâmet meselesi gelmektedir. Bu konu etrafında yapılan yoğun tartışmalar sonucunda İslâm toplumunda birçok fırka ve mezhep ortaya çıkmıştır. Bu mezheplerin hemen hemen hepsi imâmet konusunda farklı görüşler ortaya koymuş, hatta bazı fırkalar akîde ve siyâsetlerini, imâmet düşüncesi ekseninde şekillendirmiştir.<sup>56</sup> Şüphesiz bu fırkalardan biri de Şii-İsmâiliyye fırkası olup 1960'lara kadar mevcut İsmâilî kaynakları içerisinde, İbn Hânî'nin dîvânı, İsmâilîlerin imâmetle ilgili düşünce ve akîdelerini en iyi temsil eden kaynak olarak kabul edilmekteydi.<sup>57</sup> Şairin şiirlerine yansıyan bu akîdeler şu şekilde ele alınabilir:

#### 2.1.1. Her Dönemde Bir İmamın Olması:

İsmâiliyye fırkası da dâhil Şii mezhebinin bütün gruplarına göre Müslümanların menfaatini gözetmek, onlara rehberlik etmek ve dini muhafaza etmek için her dönemde gizli veya açıktan bir imamın bulunması zorunludur.<sup>58</sup> İbn Hânî, imâmetin önemini yansıtmak ve beyitlerinin taşıdığı anlamların etkisini artırmak için "فَلَا بُدَّ فِيهَا" lafızlarıyla tekrar üslûbuna başvurduğu kasidesinde, Şiilerin bu akîdesini sunduğu üç aklî delil ile ispat etmeye çalışmıştır [Tavîl]:

إِذَا كَانَ أَمَّنْ يَثْمَلِ الْأَرْضَ كُلَّهَا،      إِذَا كَانَ تَفْرِيقُ الْأَعْيَانِ لِعَالَمِ،  
فَلَا بُدَّ فِيهَا مِنْ دَلِيلٍ مُقْتَدِمِ،      فَلَا بُدَّ فِيهَا مِنْ وَسْبِطٍ مُتَرَجِمِ،  
وَإِنَّ هَذَا أَنْ دَخَا اللَّهُ أَرْضَهُ،      وَلَكِنَّهَا لَمْ تُرْسَ مِنْ غَيْرِ مَعْلَمِ<sup>60</sup>

*Güven ve huzur yeryüzünün tamamını kapsayacaksa, orada buna öncülük edecek bir rehber olmalıdır.*

*Bir sebepten dolayı diller farklı olduğuna göre, orada bir aracı tercüman olmalıdır. Bunun alameti Allah'ın yeryüzünü döşemesi, fakat onu dağlarla ayakta tutmasıdır.*

İbn Hânî ve propagandasını yaptığı İsmâillilere göre, üç sebepten dolayı her dönemde bir imamın bulunması zorunludur. Birincisi, Allah kullarını birtakım ibadetlerle mükellef kılmıştır. Hz. Peygamber'den sonra ibadet konusunda doğru yola iletme ve insanlar arasında güven ve adaleti tesis için Peygamber'in görevini üstlenip yürütecek biri lazımdır. O da imamdır. İkincisi, dünyada her toplumun dili farklıdır. Ahiret gününde insanların mazaret üretmeleri için Allah ile kulları arasında tercümanlık yapacak bir aracı olmalı, onlara Allah'ın emir ve yasalarını kendi dilleriyle anlatmalıdır. Bunu yapabilecek olan tek kişi de dünyadaki bütün dilleri bilen imamlardır. Üçüncüsü, Kur'ân'da da ifade edildiği üzere Allah, dünyadaki kaymaları, sarsıntıları ve çöküşleri engellemek için onu dağlarla sağlamlaştırmıştır.<sup>61</sup> İşte dağların, dünyanın çöküşünü engellediği gibi ilâhî düzenin ve insanlığın helak olmasını engellemek

<sup>56</sup> Namık Kemal Karabiber, "İmâmet Tartışmaları - el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (2009), 94.

<sup>57</sup> Münîr Nâcî, *İbn Hânî el-Endelüsî dersun ve nağdun*, (Beyrut: Dâru'n-neşr li'l-câmi'îyyîn, 1963), 17.

<sup>58</sup> İhşân İlahî Zahîr, *el-İsmâiliyye târîh ve 'akâid*, (Lahor-Pakistan: İdâretu tercümânû's-sünne, 1985), 374; Emîn, *el-Mehdî ve'l-mehdiyye*, 14.

<sup>59</sup> İbn Hânî, *Dîvânü İbn Hânî*, 190.

<sup>60</sup> İbn Hânî, *Dîvânü İbn Hânî*, 200.

<sup>61</sup> bk. Nebe', 78/7.

## Harun Özel, Faruk Çiftçi. Shī'ism Reflections in the Poetry of İbn Hânî' al-Andalusī ...| 1391

için de mânevî sâbitelere ihtiyaç vardır.<sup>62</sup> Bu düzeni ve birlikteliği sağlayacak olanlar da imamlardır.

Benzer anlamları taşıyan başka bir kasidesi de şöyledir [Kâmil]:

لَوْلَاكَ لَمْ يَكُنِ التَّفَكُّرُ وَاعِظًا، وَالْعَقْلُ رُشْدًا، وَالْقِيَّاسُ ذَلِيلًا  
لَوْ لَمْ تَكُنْ سَكَنَ الْبِلَادِ تَضَعَّصَتْ، وَلَزَيْتُ أَزْكَائِهَا تَزْيِيلًا<sup>63</sup>

*Eğer sen (Muiz) olmasaydın tefekkür öğüt vermez, akıl doğru yola iletmez, kıyas da delil olmazdı.*

*Ey bu ülkenin huzur kaynağı! Sen olmasaydın, bu ülke zayıflar ve temelleri kökünden dağılırdı.*

Şair bu kasidesinde, söylediklerinin mümkün olduğunu yani Muiz olmadan dünyanın helak olabileceğini göstermek için teşbih-i zımnî sanatına başvurarak dünyayı direkli bir çadır benzetmiştir.

İbn Hânî aşağıdaki kasidesinde ise, toplumun bekası için ümmetin rehberi olan imamın, bireyleri feda etmesinde hiçbir sakınca görmemektedir. [Basîf]:

وَلَيْسَ يُنْكَرُ مِنْ هَادٍ لِأُمَّتِهِ، غَوْلُ الْمَوَاجِدِ، لَلْبُقْيَا عَلَى الْجُمَلِ<sup>64</sup>

*Ümmetin hidayetçisi olan imam eleştirilemez, toplumun bekası için fertleri öldürdüğünden dolayı.*

Verilen üç örnekte de görüldüğü üzere İsmâîlîlere göre, ümmetin hidayeti ve dalaletten kurtuluşu ancak bir imam sayesinde mümkündür. Hatta işler beklenildiği gibi gitmediğinde imamın, toplumun maslahatı için bireyleri feda etmesinde dahi bir sakınca yoktur. Bunun yanı sıra İbn Hânî, Ağlebîler döneminde yaygınlaşan haksızlık ve adaletsizliğin ardından yerine Fatîmî devletinin kurulmasıyla hak yola ileten imamın makamının orada bulunması sayesinde bölgeye istikrar, güven ve huzur geldiği için Mağriblilerin şanslı olduğunu ve başkaları (ki bununla muhtemelen Emevîler ve Abbâsîleri kastedmektedir) tarafından kışkılandırıldığını belirtmektedir.

### 2.1.2. İmamın Nasla Tayin Edilmesi:

Hız. Peygamber'in vefatıyla vahiy kesilmiş, fakat ilâhî rehberliğe duyulan ihtiyaç son bulmamıştır. Böylesine önemli bir görevin, her an arzu ve ihtiraslarının esiri olmaya meyilli olan insanların seçimine bırakılması mümkün değildir. Bu yüzden Hız. Peygamber, hem ruhanî hem de cismanî yetkilerini içeren görevlerinin tamamını Hız. Ali'ye devretmiştir. Şîa'nın bütün fırkalarına göre Kur'an'da<sup>65</sup> Hız. Ali'nin imâmetine açık bir şekilde veya sembolik olarak işaret edilmiştir.<sup>66</sup> Ali'den sonra bu ilâhî görev onun soyundan gelenlere intikal eder.<sup>67</sup> [Tavîl]:

<sup>62</sup> Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî*, 55.

<sup>63</sup> İbn Hânî, *Dîvânü İbn Hânî*, 155.

<sup>64</sup> İbn Hânî, *Dîvânü İbn Hânî*, 161.

<sup>65</sup> bk. er-Ra'd, 13/7; en-Nûr, 24/35.

<sup>66</sup> Daftary, *el-İsmâîliyyûn*, 91; Zâhîr, *el-İsmâîliyye târîh ve 'akâid*, 377.

<sup>67</sup> Mustafa Öz - Avni İlhan, "İmamet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/202; Ali Muhammed Muhammed eş-Şallâbî, *ed-Devletü'l-Fâtîmiyye* (Kahire: Müessesetü'l-kra', 2006), 13-14; Zehre, *Târîhu'l-mezâhib*, 262.

### 1392 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endülüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik ...

أَفِي ابْنِ أَبِي السَّنْبُطَيْنِ أَمْ فِي طَلَبِكُمْ  
وَمَا ذَاكَ أَخْذًا بِالْفِرَاسَةِ وَخَدَهَا،  
تَنَزَّلَتْ الْآيَاتُ، وَالسُّورُ الْغُرُورُ<sup>68</sup>  
وَلَا أَنَّهُ فِيهَا، إِلَى الظَّنِّ، مَضْطَرُ  
تَلْقَاءُ، مِنْ جِنْرٍ ضَنِينٍ بِهِ، جِنْرُ<sup>69</sup>

*Ali b. Ebû Tâlib'in oğlu Muiz ya da halifeniz İbn Abbas hakkında nazil olmadı (mı) yüce ayetler ve sûreler?*

*O bu imameti ne sadece sezgiyle aldı, ne de imameti almak için bir zanna mecbur kaldı. Fakat onun seçkin bir kuldan aldığı bir eser (kırtas) mevcuttur.*

Kasidede zikredilen *Ebu's-sibtayn*, Hz. Ali'nin künyesidir. es-Sibtayn (iki torun) Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan ve Hüseyin olup bunlardan her biri *Sıbtu'n-Nebî* diye adlandırılmaktaydı. İbn Hânî'nin, Muiz'i öveceği zaman siyâsi ve dînî kontekstlerde, dolaylı veya direkt olarak Şiiler için büyük önem arzeden ve târihî bir şahsiyet olan Hz. Ali'den iktibâslarda bulunması, muhalifleri Emevîler ve Abbâsiler karşısında Muiz'in imametini delillendirmek suretiyle güçlü bir şekilde durmak içindir. Şaire göre, dönemin İmamı Muiz, Hz. Ali'nin soyundan olup Kur'ân'da, Hz. Ali ve oğullarının, Hz. Peygamber'den sonra hilafetin varisi olduklarına dair ayetler bulunduğu için Muiz, Hz. Peygamber'in görevine bizzat Allah'ın tayiniyle vekâlet etmektedir. Şair, "sezgiye veya zanna dayalı bir bilgiyle değil" sözleriyle ise muhalifleri Abbâsiler ve Emevîlerin hilafeti bir takım entrikalarla gasbettiklerine göndermede bulunmuştur

İbn Hânî, Muiz'in imametinin sadece Kur'ân'da değil Levh-i mahfuz'da da kayıt altına alındığına işaret etmiştir [Tavîl]:

وَأَنْتَ مَعْدٌ، وَارِثُ الْأَرْضِ كُلِّهَا،  
فَقَدْ خَمَّ مَقْدُورٌ، وَقَدْ خَطَّ مَكْتُوبٌ<sup>70</sup>

*Sen (Muiz), Maad kabilesindensin ve yeryüzünün tamamının varisisin. Zira hüküm verilmiş ve Levh-i mahfuz'da yazılmıştır.*

#### 2.1.3. İmamın Ehl-i beyt'ten Olması:

Şii mezhebinin fırkaları arasında görüş farklılıkları olmakla birlikte, Ehl-i beyt'e mensup bir imama uymanın gerekliliği konusunda hemfikirdirler. Fakat bu fırkalardan İsmâîlîler ve Zeydîler, "Tevhid inancını, ardından gelen insanlar arasında devam edecek bir söz olarak dile getirdi."<sup>71</sup> ayetine dayanarak sadece Hz. Fatma'nın soyundan gelenlerin imam olabileceğini,<sup>72</sup> bunun da önceki imamın belirlemesiyle gerçekleşeceğini ileri sürmüşlerdir.<sup>73</sup> İbn Hânî, İmam Muiz'in, Ehl-i beyt'ten olduğunu şu sözleriyle vurgulamaktadır [Mutekârib]:

هُوَ الْوَارِثُ الْأَرْضَ عَنْ أَبِيَيْنِ  
أَبِ مُصْطَفَى، وَأَبِ مُرْتَضَى<sup>74</sup>

*O (Muiz) iki atadan; Muhammed Mustafa ve Ali b. Ebû Talib tarafından yeryüzünün varisidir.*

Şair bu beytinde Muiz'in, Hz. Peygamber'in ve Hz. Ali'nin soyundan geldiğini delil göstererek asrın beklenen imamı ve yeryüzünün gerçek varisi olduğunu belirtmiştir.

<sup>68</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 86.

<sup>69</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 89.

<sup>70</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 48.

<sup>71</sup> Zuhruf, 43/28.

<sup>72</sup> Zâhîr, *el-İsmâîliyye târîh ve 'akâid*, 167; Karabiber, "İmamet Tartışmaları", 96-97; el-Bağûş, *eş-Şair ve's-sulṭa*, 13.

<sup>73</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 25.

<sup>74</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 217, Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî*, 782.

## Harun Özel, Faruk Çiftçi. Shî'ism Reflections in the Poetry of Ibn Hânî' al-Andalusî ...| 1393

İbn Hânî, hilafete en layık kişilerin Ehl-i beyt olduğunu başka bir kasidesinde de şöyle dile getirmiştir [Kâmil]:

وَرثَ الْمُؤَيَّمِ بِئَثْرِبِ، فَالْمَنْبَرُ الـ      اَعْلَى لَهُ، وَالتُّزْعَةُ الْعُلَيَّاءُ<sup>75</sup>

*O (Muiz) Yesrib'de ikamet edene varis oldu, bu yüzden onun oldu Cennet'in kapısı ve yüce minber.*

İbn Hânî'nin, "O (Muiz) Medine'de ikamet edene varis oldu" sözlerini zikretmesi, imamet makamının yüceliğinden kinâyedir. Şairin, kinâyeye sanatına başvurmasındaki öncelikli amaç, Muiz'in, kendi imametine tabi olanların Cennet'e girmelerine kefil olacağını göstermek, ikinci olarak da insanlar nezdinde İsmâiliyye fırkasını cazip hale getirmek suretiyle İsmâiliyye akidesini geniş kitlelere yaymaktır.

### 2.1.4. İmamı Bilmenin Vâcib Olması:

Şiîler, Hz. Peygamber'in: "Yaşadığı dönemin imamını bilmeden ölen kişi, câhiliye ölümlüyle ölmüştür."<sup>76</sup> hadisini dayanak göstererek bütün Müslümanların dönemin imamını bilmesi ve onu korumasının vacip olduğu görüşündedirler.<sup>77</sup> İsmâiliyye fırkası ve Karmatî, Fâtumî, Nizârî gibi diğer kollarına göre de dinin en önemli rüknü imâmettir. Kişinin imanı, ancak imâmete inanması ve imama biat etmesiyle tam olur.<sup>78</sup> İbn Hânî, İsmâilîlerin bu önemli görüşünü şöyle açıklamıştır: [Basît]:

مَا أَجَزَلَ اللهُ نَحْرِي، قَبْلَ رُؤْيَيْهِ،      وَلَا انْتَفَعْتُ بِإِيمَانٍ وَتَوَجَّيْتُ<sup>79</sup>

*Onu (Muiz'i) görmeden önce Allah benim ne amellerimi çoğalttı ne de ben iman ve tevhitte faydalandım.*

Şair bu beytinde, Mağrib'e gelip dönemin imamı Muiz'e biat etmeden önce yaptığı amellerin boşa gittiğini, iman ve tevhitte hiçbir fayda görmediğini dile getirmiştir. Dolayısıyla İsmâilîlere göre asrın imamını bulup ona biat etmek, imanın en önemli ve temel rüknüdür. Bu rükun olmadan tevhit de dâhil diğer yapılan amellerin hiçbir faydası yoktur.

Şair, imama biatın kurtuluş vesilesi olduğunu birçok kez dile dile getirmiştir. [Kâmil]:

لَوْلَمْ تَكُنْ سَبَبَ النَّجَاةِ لِأَهْلِهَا،      لَمْ يُعْنِ إِيمَانُ الْعِبَادِ قَدِيلاً  
لَوْلَمْ تُعَرِّفْنَا بِذَاتِ نُفُوسِنَا      كَانَتْ، لَدُنْنَا عَالَمًا مَجْهُولًا<sup>80</sup>

*Eğer sen İslam ümmetinin kurtuluş sebebi olmasaydın, kulların imanı zerre kadar fayda vermezdi.*

*Sen bize zatımızın ve ruhlarımızın gizliliklerini öğretmeseydin, biz dünyamıza dair öğrenemezdik hiçbir şeyi.*

<sup>75</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 34-35.

<sup>76</sup> Ebû Dâvud et-Ṭayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvud et-Ṭayâlisî*, thk. Muhammed b. 'Abdulmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru hicr, 1999), 3/425.

<sup>77</sup> Zâhîr, *el-İsmâiliyye târîh ve 'akâid*, 373; el-Battûş, *eş-Şâir ve's-sultâ*, 14; Emîn, *el-Mehdî ve'l-Mehdiyye*, 15.

<sup>78</sup> Zâhîr, *el-İsmâiliyye târîh ve 'akâid*, 367; Öz - İlhan, "İmamet", 22/202; Emîn, *el-Mehdî ve'l-Mehdiyye*, 15; Nâcî, *İbn Hânî el-Endelusî*, 25.

<sup>79</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 68.

<sup>80</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 155.

### 1394 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik ...

Şair, muhataplarının dikkatini çekmek ve imame biatın, Allah'ın bir olduğuna inanmak kadar önemli olduğunu göstermek için birbirine zıt kavramları (geri kalmak- ileri gitmek) bir arada zikrederek tıbâk-ı îcâbî sanatına başvurduğu kasidesi de şöyledir. [Tavîl]:

لَيْنُ كَانَ لِي، عَنْ وَدَّكُمْ، مُتَأَخَّرٌ، فَمَا لِي، فِي التَّوَجِيدِ، عَنْ مُتَقَدِّمٌ<sup>81</sup>

*Şayet size (Muiz) olan sevgimden dolayı haddi aştım ve tevhitte geri kaldıysam, bundan dolayı bana ne bir ayıp ne de bir günah vardır.*

İbn Hânî imama biati, farklı yerlerde ele alsada hepsinin vermek istediği ortak mesaj, imam Allah ile kulları arasında aracılık edip şefaatiyle kurtuluşlarına vesile olacağı için bütün insanların dönemin imamını bulup ona biat etmelerinin vacip olduğudur. Bu konuda kendisini örnek gösteren şair, İmam Muiz ile tanışmadan ve ona biat etmeden önce geçen hayatını hüsrana, imanını da batıl olmakla nitelemiştir. Şaire göre, Muiz ile tanışması basiretini açmış ve onu dalaletten kurtarmıştır.

#### 2.1.5. İmam Mahlûkatın Yaratılma Sebebidir:

İsmâîlîlerin imamet konusundaki temel inançlarından biri de imamın dünyadaki bütün mahlûkatın yaratılma sebebi olmasıdır. Beden ruh için yaratıldığı gibi dünya ve üzerindeki de imam için yaratılmıştır.<sup>82</sup> Şiirlerin, imamı beşerin merkezine yerleştiren bu görüşü şairin şiirine şu şekilde yansımıştır [Kâmil]:

هُوَ عِلَّةُ الدُّنْيَا، وَمَنْ خُلِقَتْ لَهُ  
لَيْسَتْ سَمَاءُ اللَّهِ مَا تَرَاوُنَهَا،  
وَلِعِلَّةِ مَا كَانَتْ الْأَشْيَاءُ<sup>83</sup>  
لَكِنْ أَرْضًا تَحْتَوِيهِ سَمَاءُ<sup>84</sup>  
وَأَطَاعَةُ الْإِصْبَاحِ وَالْإِمْسَاءِ<sup>85</sup>  
نَزَلَتْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ بِأَمْرِهِ

*Her şeyin bir bulunma sebebi vardır. Dünyanın ve mahlûkatın yaratılma sebebi de odur (Muiz).*

*Allah'ın seması, (üzerinizde) gördüğünüz bu gökyüzü değil, Muiz'i taşıyan bu yeryüzüdür.*

*(Bunu bildiği için) gökyüzünün melekleri ona yardım için indi. Sabah ve akşam (da) ona boyun eğdi.*

İbn Hânî bu kasidesinde, Hendek Savaşı'nda Müslümanların Allah tarafından melek ordusuyla takviye edilmesinden bahseden Tevbe suresi 26. Ayetten esinlenerek, Muiz'in de aynı şekilde Allah tarafından meleklerle desteklendiğine telmihte bulunmuştur.<sup>86</sup> Ayrıca şairin, "gökyüzünün melekleri indi" sözü, Muiz'in sahip olduğu sıfatlar ve makamının yüceliğinden kinâyedir.

Nitekim İbn Hânî, Muiz hakkında yazdığı aşağıdaki methiyesinde ise, İsmâîlîlerin imamı peygamberlerden bile üstün gördüklerini dile getirmiştir [Kâmil]:

هَذَا صَمِيمُ النَّشْأَةِ الْأُولَى، الَّتِي  
مِنْ أَجْلِ هَذَا قُدِّرَ الْمَقْدُورُ فِي  
وَبَدَا تَلَقَّى أَدَمُ مِنْ رَبِّهِ  
بَدَأَ الْإِلَهَ، وَعَبَّئُهَا الْمَكْنُونُ  
أَمْ الْكِتَابِ وَكُنُونَ التَّكْوِينِ  
عَفْوًا وَقَاءَ لِيُونَسَ الْيَقْطِينِ

<sup>81</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 155.

<sup>82</sup> Zâhid Ali, *Tebyînü'l-meânî*, 55.

<sup>83</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 33.

<sup>84</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 34.

<sup>85</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 36.

<sup>86</sup> Necm, "el-Mevrûşu'd-dîni", 10.

لَمْ يُنَجِّ نُوْحًا فَأُكِّهَ الْمَشْحُونُ<sup>87</sup> لَوْ يُأْتِي الطَّوْفَانَ قَبْلَ وُجُودِهِ

*O, Allah’ın takdir ettiği ilk yaratılışın gizemi ve saklı gaybidir.*

*Levh-i Mahfuz’da kader, bunun (Muiz) için belirlendi. Evren de onun için yaratıldı.*

*Âdem onun sayesinde Rabbinden birtakım sözler alıp affedildi. Ağaç onun sayesinde Yunus’a gölgelik etti.*

*Eğer tufan, Muiz’in varlığından önce Nuh’la karşılaşıyorsa, her çeşit canlıyla dolu gemisi bile Nuh’u kurtaramazdı.*

İsmâîllere göre Yüce Allah, Hz. Âdem’i yaratmadan önce kaleme, Arş-ı Âlâ’nın ortasına: “Allah’tan başka ilah yoktur, Muhammed Allah’ın Resûlüdür. O’nu Ali ile destekledim ve Ali’yi O’na varis kıldım.” sözlerini yazmasını emretmiştir. Hz. Âdem de yaratıldığında başını kaldırıp bakmış ve Arş-ı Âlâ’da yazılı bu sözleri görmüştür. İsmâiliyye fırkası, bu rivâyeti dayanak göstererek evrendeki her şeyin hatta Hz. Peygamber hariç diğer peygamberlerin bile bu imamlar hürmetine yaratıldığına inanmaktadırlar.<sup>88</sup> Aşağıda ayrı bir maddede ele alınacağı üzere burada dikkat çeken bir başka husus ise, İsmâîllere göre imamların şefaati peygamberler de dâhil olmak üzere dünyadaki bütün herkesi kapsamaktadır. Nitekim Allah’ın Hz. Âdem’in hatasını affetmesi, Yûnus’u (as) balığın karnından ve Nûh’u (as) tufândan kurtarması, İmam Muiz’in şefaati sayesinde dil. Dil açısından ise şair, ilk beytin birinci ve ikinci şatırlarında, Muiz’in imametinde kutsiyet kazandırmak ve onun mertebesinin bütün mertebelerden üstün olduğunu göstermek için teşbih edatını ve benzetme yönünü hazfetmek suretiyle Teşbih-i belîğ sanatına başvurmuştur. Ayrıca iddiasını güçlendirmek ve kasidesini süslemek için *فَتَلَّقَىٰ أَدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ* “*Bunun üzerine Âdem rabbinden bazı kelimeler öğrendi (bunlarla tövbe etti); rabbi de onun tövbesini kabul etti.*”<sup>89</sup> ayeti ile Nûh<sup>90</sup> ve Yûnus<sup>91</sup> (as) kıssalarının anlattığı ayetlerden iktibâsta bulunmuştur.

#### 2.1.6. İmamın Bâtını Bilmesi:

İsmâiliyye itikadına göre Kur’ân’ın görünen (zâhir) ve gizli (bâtın) olmak üzere iki anlamı vardır. Onlar bu konuda, “Kur’ân’ın gerçek manasını yalnızca Allah ve ilimde derinleşmiş olanlar bilir.”<sup>92</sup> ayetini referans alarak Kur’ân’ın tevlini yalnızca Allah, Peygamber’i ve Allah tarafından nasla tayin edilmiş halifelerin bilebileceğini iddia etmişlerdir.<sup>93</sup> Onlara göre Hz. Peygamber vahyin zâhirini getirmiş, Hz. Ali ve soyundan gelen imamlar ise bâtın ilmüne sahip oldukları için her devirde tevil veya ezoterik yorum yoluyla vahiylerdeki bu gizli anlamları ortaya çıkarıp açıklamışlardır.<sup>94</sup> [Tavil]:

<sup>87</sup> İbn Hâni, *Divânü İbn Hâni*, 205-206; Muhammed Taha Hâcîrî, *Merhaletü’-teşeyyu’ fi’l-Mağribi’l-ğarbi ve eşeruhâ fi’l-hayâti’l-edebiyiye* (Beyrut: Dâru’n-nehdâti’l-Arabiyye, 1983), 84; Zâhid Ali, *Tebyînü’l-me’ânî*, 733-734.

<sup>88</sup> Zâhîr, *el-İsmâiliyye târih ve ‘ağâid*, 381.

<sup>89</sup> *Kur’ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/37.

<sup>90</sup> Hûd 11/36-38.

<sup>91</sup> es-Sâffât 37/145-146.

<sup>92</sup> Al-i imrân 2/7.

<sup>93</sup> Zâhid Ali, *Tebyînü’l-me’ânî*, 53; Zâhîr, *el-İsmâiliyye târih ve ‘ağâid*, 473.

<sup>94</sup> Avni İlhan, “Bâtuniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/192.

تَفَرَّدَتْ بِالْأَرَاءِ، لَا تَوَمُّهَا غَدُّ، وَلَا سُورُجُ الْآيَاتِ فِيهِنَّ بُؤُحٌ  
وَلَيْسَ ظَهَارٌ يَحْجُبُ الْعُغَيْبَ نُونَهَا، وَلَكِنَّهَا قَدْسِيَّةٌ فِيهِ، تَرَسُّعٌ<sup>95</sup>

Görüşlerinde isabet eden yalnızca sensin (Muiz), bugün onayladığın yarına ertelenmez. Görüşlerin delillerinin nurları gizli değildir (ama) ihtiyaç duyuyorsun onları istemeye.

(Sana) Delillerin dışında gayb âleminden gizlenen bir şey de yoktur fakat o deliller, oraya yerleştirilen bir kutsiyettir.

Yine İsmâîlîlere göre Allah, Cebrâîl ve Mikâîl'e bile vermediği gizli ilimleri, Muiz'e bahşederek onu bütün mahlûkattan ayrıcalıklı kılmıştır. [Kâmil]:

وَعَلِمْتُ مِنْ مَكُونِ عِلْمِ اللَّهِ مَا لَمْ يُؤْتِ جَبْرِيلاً وَمِيكَائِيلَا<sup>96</sup>

Sen (Muiz) Cibril ve Mikâîl'e bile verilmeyen Allah'ın gizli ilmini öğrendin.

Cenab-ı Hak bu ilimleri diğer insanlardan gizlerken sadece ona tahsis etmiştir. Bu konuda insanların ne bilgisi ne de feraseti olup bu, Allah'ın Muiz'e bahşettiği ve onu diğer beşerden ayrıcalıklı kıldığı bir özelliğdir.

## 2.2. İmamın Vasıfları

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanların gündemini en çok meşgul eden konulardan biri de Müslümanları idare edecek olan kişide bulunması gereken vasıflardır. İsmâîlîlere göre, imamlar Hz. Peygamber'in varisi oldukları için risâlet hariç Allah'ın emini, mahlûkatın hâdisi, yeryüzünün vârisi, ümmetin şefaathçısı olma gibi Peygamber'in sahip olduğu bütün sıfatlara sahiptirler.<sup>97</sup> Bu sıfatlardan bazıları şu şekilde ele alınabilir:

### 2.2.1. Mahlûkatın En Üstünüdür

İsmâîlîlere göre imam beden ve rûhen mahlûkatın en mükemmeldir. O bütün erdem ve güzellikleri kendisinde toplayan iyilik ve fazilet kaynağıdır. Ruhu ve bedeni her türlü kusur ve noksanlıktan beridir.<sup>98</sup> [Kâmil]:

فَرَزَغَ الْإِلَهَ لَهُ بِكُلِّ فَضِيلَةٍ أَيْمًا، آيَاتِ الْكِتَابِ تُفَصِّلُ<sup>99</sup>

Allah, Nebi'ye vahyin indirildiği günlerdeki faziletlerin hepsini ona (Muiz) bahşetti. Şair, imamın rûhen mükemmel oluşunu da şöyle açıklamaktadır [Tavîl]:

وَرُوحٌ هُدَى فِي جَسْمِ نُورٍ، يُمِدُّهُ شُعَاعٌ، مِنَ الْأَعْلَى، الَّذِي لَمْ يُجَسِّمْ<sup>100</sup>

Hidayet edicinin ruhu, cismânî olmayan Ulvî Âlemden gelen nurdan bir bedendedir.

İsmâîlîlere göre, Allah vahyin nüzulü sürecinde Hz. Peygamber'e bahşettiği faziletlerin tamamını imamlara da bahşetmiştir. Bu yüzden İsmâîlîler, genelde bütün imamların özeline ise İmam Muiz'in gerek rûhen gerekse beden mahlûkatın en mükemmel olduğuna inanmaktadırlar.

<sup>95</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 59; Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 189.

<sup>96</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 154; Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 583.

<sup>97</sup> Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 56; İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 25; Şevkî Dayf, *el-Fenn ve mezâhibuh*, 420.

<sup>98</sup> Zâhir, *el-İsmâîliyye târîh ve 'akâid*, 378; Emîn, *el-Mehdî ve'l-Mehdiyye*, 14.

<sup>99</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 167; Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 616.

<sup>100</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 185; Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 665.

### 2.2.2. Ümmetin Şefaataçisidir

Şiiler, her imamın kendi dönemindeki ümmetin tamamı için şefaata yetkilerinin olduğuna ve imama biat edenler için bu yetkilerini kullanarak kurtuluşlarına vesile olacağına inanmaktadırlar. [Kâmil]:

هَذَا الشَّفِيعُ لِأُمَّةٍ يَأْتِي بِهَا، وَجُدُوهُ لِحُدُودِهَا شَفَعَاءُ  
هَذَا أَمِينُ اللَّهِ، بَيْنَ عِبَادِهِ، وَيَلَادِهِ، إِنَّ عُذَّتِ الْأَمْنَاءُ  
هَذَا الَّذِي عَطَقَتْ عَلَيْهِ مَكَّةُ، وَشِعَابُهَا، وَالرُّكْنُ، وَالْبَطْحَاءُ<sup>101</sup>

*Ataları (imamlar) kendi dönemlerinde ümmetlerine şefaataçiler gibi, bu (Muiz) da ümmetin şefaataçisidir.*

*Eğer Allah'ın kulları ve ülkeleri arasında emin kişiler sayılırsa, işte budur Allah'ın emin kulu.*

*Budur! Mekke'nin, yollarının, Rük'n'un ve Bathâ'nın kendisini özlediği kişi.*

İbn Hānī bu kasidesinde, Muiz'in şefaata yetkisini gerçekçi kılmak ve muhatapları nezdinde memdühuna yüce bir heybet ve yüksek bir konum kazandırmak için Mekke, Mekke'nin yolları, Bathâ, Yesrib, el-Minberü'l-a'lâ, et-Tur'atu'l-alyâ gibi İslâm davetiyle alakalı dini terim ve kutsal mekânlardan ustaca yararlanmasını bilmiştir. Öte yandan Ferezdağ'ın (öl. 114/732), Zeynelâbidîn (ö. 94/712) hakkında söylediği methiyesinden alıntı yaparak tazmîn sanatına başvurmuş ve kasidesini süslemiştir. [Basît]:

هَذَا الَّذِي تَعْرِفُ الْبَطْحَاءُ وَطَائِفَهُ  
وَالْبَيْتُ يَغْرِفُهُ وَالْجَلُّ وَالْحَرَمُ<sup>102</sup>

*Budur ayak bastığı yeri Bathâ'nın, Beytü'l-Haram'ın ve civarının tanıdığı kişi.*

İsmâîlîler, Fatimî imamların şefaati sayesinde ümmetin günahlarının silineceğine ve Rahman'ın gazabından kurtulacağına inanmaktadırlar. [Kâmil]:

هَذَا الَّذِي تُرَجَى النَّجَاةُ بِحَبِّهِ، وَبِهِ يُحِطُّ الْإِصْنَرُ وَالْأَوْزَارُ  
هَذَا الَّذِي تُجَدِّي شَفَاعَتُهُ غَدَاً، حَقًّا، وَتَحْمُدُ أَنْ تَرَاهُ النَّارُ<sup>103</sup>

*Budur sevgisiyle kurtuluş umut edilen, onun sayesinde azaltılır günahlar.*

*Budur yarın şefaati gerçekten fayda verecek olan, Cehennem'in ateşini sönmüş görmeyen için...*

Şair'in, imamların şeff' (şefaata etme) sıfatları hakkında başka bir kasidesi ise şu şekildedir [Mutekârib]:

لَا تَمُّ مِنْ سِرِّكُمْ مَوْضِعٌ، بِهِ اسْتَوْجِبَ الْعَفْوُ لَمَّا عَصَوْ<sup>104</sup>

*Âdem'in sizin (Muiz) sırrınızdan nasibi vardır. İsyan ettiğinde o nasip affını gerektirir.*

İsmâîlîlere göre, imamlar beşerin en faziletlisi, Allah'ın yeryüzündeki vekilleridir. Cenâb-ı Hak âlemi yaratmadan önce onların nurlarını yaratmış ve Hz. Âdem'i yarattığında

<sup>101</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 34.

<sup>102</sup> Ferezdağ, *Divānu'l-Ferezdağ*, şrh. Ali Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye: 1987), 511.

<sup>103</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 101; Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 365.

<sup>104</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 218



### 1398 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik ...

imamların velayeti konusunda ondan söz almıştır. Durum böyle olunca Âdemoğlu isyan ettiğinde Allah'ın imamın şefaatiyle ona af ihsan etmesi gayet normaldir. Ayrıca imamların nurlarının evren yaratılmadan önce yaratılması hakkında şöyle söylenilmektedir: "İmamların nurları mahlûkât yaratılmadan önce yaratıldığı için imamlar mahlûkattan önce mevcut oldukları gibi yeryüzünün varisi olmaları itibariyle de mahlûkâtın fâni olmasından sonra bâki olabilirler. İmama biat ve onun iradesine teslimiyet insanların kurtuluşunu garanti etmektedir. Nitekim bu konuda Ca'fer es-Sâdık şöyle söylemektedir: "İmamlara biat edip sahiplenilenleri hepsi Cennetlidir. Bunu Allah'tan garanti edecek olan bizler yani imamlardır."<sup>105</sup>

#### 2.2.3. İmamın Masumiyeti

İsmâîlilerin nazarında imamlar, tıpkı peygamberler gibi masum olup onlardan ne bir günah ne de hata sadır olmaktadır. Çünkü imamlar, Allah tarafından en büyük ilhamlar ve özelliklerle donatılmış, Hz. Peygamber'den sonra mahlûkâtın hidayeti onlara emanet edilmiştir.<sup>106</sup> Şaire göre, imamların masumiyeti yalnızca Allah'tan aldıkları emirleri yerine getirdikleri içindir. [Basîr]:

وَأَخْتِيَارِكَ فَضْلُ الْوَحْيِ، إِنَّكَ لَا تَأْتِي الْمَاتِي، إِلَّا مِنْ عَلٍ، فَعَلْ  
مُسْتَهْدِيًا بِذَلِيلِ اللَّهِ، تَتَّبِعُهُ، وَقَدْ أَحْبَبْنَا لِرِزَادِ الْحِكْمَةِ الْأُولَى<sup>107</sup>

*İmam seçilmen vahiy sayesinde olduğu için sen ancak yukarıdan aldığın emirleri getirirsin...*

*İlk hikmetleri tefekkür ederek ve hidayet isteyerek Allah'ın delilini takip edersin.*  
Konuyla alakalı diğer bir beyti ise şöyledir [Kâmil]:

مَنْ كَانَ سَيِّمًا الْقُدْسِ فَوْقَ جَبِينِهِ فَأَنَا الضَّمِيمِ بَأْتِهِ لَا يَجْهَلُ<sup>108</sup>

*Alnında masumiyet ve kutsallık özelliği olan kişinin, cehâlette bulunmayacağına ben kefilim.*

İsmâîlilere göre imamlar, Allah tarafından gönderildikleri ve onun kontrolünde oldukları için her türlü noksanlıktan münezzehtirler. Onların, asla hevâsından konuşmaları ve verdikleri hükümlerde haksızlık olması sözkonusu değildir.

#### 2.2.4. Allah'ın Nurunun Yansımasıdır

Şiilerin imamet konusundaki inançlarından biri de imamların Allah'ın nuru olduğuna ve bu nurun bir imamdan başka bir imama intikal ettiğine inanmalarıdır. Böylece her imam döneminde Allah'ın nuru, o imam suretinde mahlûkatına tecelli etmektedir.<sup>109</sup> [Tavîl]:

وَمَا كُنْتُ هَذَا النُّورَ نُورَ جَبِينِهِ وَلَكِنْ نُورَ اللَّهِ فِيهِ مُشْتَارِكُ<sup>110</sup>

*Bu nurun mahiyeti, onun (Muiz) alnının parlaması değil, Allah'ın nurunun onda bulunmasıdır.*

<sup>105</sup> Sevsî, "el-Me'âni'l-'akdiyye", 188.

<sup>106</sup> Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 56; İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 25.

<sup>107</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 163.

<sup>108</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 170; Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 56.

<sup>109</sup> Zâhid Ali, *Tebyñnü'l-me'ânî*, 57; Keylânî, *Eşeru't-teşeyyu' fi'l-edebi'l-'Arabî*, 168.

<sup>110</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 125.

## Harun Özel, Faruk Çiftçi. Shī'ism Reflections in the Poetry of Ibn Hānī' al-Andalusī ...| 1399

İbn Hānī, aşağıdaki beyitinde ise, Muiz'in nurunun, nurun bizzat kendisinden daha kuvvetli olduğunu göstermek için müşebbehi (Muiz), müşebbehün bih'e dönüştürmek suretiyle teşbîh-i maklûb sanatına başvurmuştur. [Kâmil]:

النُّورُ أَنتَ، وَكُلُّ نُورٍ ظَلَمَةٌ وَالْفَوْقُ أَنتَ، وَكُلُّ فَوْقٍ دُونَ<sup>111</sup>

*Nur sensin (Muiz), senin dışındaki bütün nurlar zulmettir. En büyük ve yüce olan sensin, senin dışındakilerin tamamı altındadır.*

Bu iki örnekten anlaşıldığı kadarıyla İsmâîlîlere göre, İmam, Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve kullarının güvencesi olduğu için Allah'ın kendi nurunu, imamlara nakletmesi ve imamların da ondan etkilenmesi gâyet doğaldır.

### 2.2.5. Tevhit İnancı ve İmamın Kutsiyeti:

İsmâîlîler, Allah'ı; sâni', kâdir, fâil gibi bütün sıfatlardan tenzih etmektedirler. Çünkü onlara göre bu sıfatların Allah'a isim olarak verilmesi taaddudu ilaha yol açmaktadır.<sup>112</sup> Fakat aynı Fatmîler, Allah'a izafe etmekten çekindikleri sıfatları, Allah'ın varlığının delili ve yeryüzündeki halifesi olduğu için imamlara izafe etmekte hiçbir sakınca görmemektedirler. Bu düşünceye örnek teşkil edecek beyitler şöyledir [Kâmil]:

نَدْعُوهُ مُنْتَقِمًا، عَزِيزًا، قَادِرًا غَفَارَ مُوبِقَةِ الذَّنُوبِ صَفُوحًا<sup>113</sup>  
وَاللَّهُ مَذْلُومٌ عَلَيْهِ بِصُنْعِهِ فِينَا، وَأَنْتَ، عَلَى الدَّلِيلِ، ذَلِيلٌ<sup>114</sup>

*Biz onu (Muiz), intikamcı, azîz, her şeye kâdir ve helak edici günahları bağışlayan diye çağırırız.*

*Allah'ın aramızdakileri yaratması O'nun varlığına delildir. Sen de delilin delilisin.*

Bu beyitlerde, İsmâîlîlerin, imamlar Hâlik'in varlığına ve hikmetine delil olduğu için Ehl-i sünnet'in Allah için kullandıkları "المُنْتَقِمِ، العَزِيزِ، القَادِرِ، الغَفَّارِ، الصُّوْحِ" gibi sıfatları, İmam Muiz'e nispet etmeye düşkün oldukları görülmektedir.

Aşağıdaki beyitlerden anlaşıldığı kadarıyla İsmâîliyye fırkasına göre, imamların konumu nebî ve resüllerin konumundan daha üstündür.<sup>115</sup> Zira imam, zihinlerin kavradığından daha ince ve latif sıfatlara sahiptir. Nesebi Allah ile irtibatlı, ruhu vahyin nurundan, bedeni Firdevs ağacından, soyu Kuds âleminde bir cevherdir. Âlem ve üzerindeki onun için yaratılmıştır. [Kâmil]:

مِنْ صَفْوِ مَاءِ الْوَحْيِ، وَهُوَ مُجَابَّةٌ مِنْ أَيْكَةِ الْفِرْدَوْسِ، حَيْثُ تَفْتَقَتُ مِنْ شُعْلَةِ الْقَيْسِ، الَّتِي غُرِضَتْ عَلَى مِنْ مَعْدِنِ التَّقْدِيسِ، وَهُوَ سُلَالَةٌ مِنْ حَوْضِهِ الْيَنْبُوعِ، وَهُوَ شِفَاءٌ لِمَرَاتِّهَا، وَقَيْاً الْأَفْيَاءِ مُوسَى، وَقَدْ حَارَتْ بِهِ الظُّمَاءُ مِنْ جَوْهَرِ الْمَلَكُوتِ، وَهُوَ ضِيَاءٌ<sup>116</sup>

*O (Muiz) Meleklerin ağzından akan saf vahiy suyundan, şifa kaynağı olan (vahiy) havuzundan yaratılmıştır.*

*O, meyveleri bol ve gölgeleri yayılmış ölümsüzlük ağacından...*

<sup>111</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 211.

<sup>112</sup> Zahr, *el-İsmâîliyye târîh ve 'akâid*, 273.

<sup>113</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 52.

<sup>114</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 142.

<sup>115</sup> Bu'âfiye, *Cemâliyyâtü'l-vaşf*, 33.

<sup>116</sup> İbn Hānī, *Divānu İbn Hānī*, 33-34.

## 1400 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endülüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik ...

*Karanlıkta yolunu kaybettiğinde Musa'ya arz olunan ateşin alevinden yaratılmıştır. O, her şeyin özü olan melekût cevherinden ve tamamı nur olan Kuds âleminde yaratılmıştır.*

Burada Kasas suresi 29. ayette geçen Mûsâ (as)'ın kıssasına telmih bulunmaktadır. Şairin, Muiz'i yolunu kaybeden Mûsâ (as)'a arz olunan ateşe benzetmesi, İsmailîlerin imamlarda bulunduğu inandıkları bâtinî ilmin somutlaştırılması adına güzel bir tasvir olarak değerlendirilebilir.

İbn Hânî, verdiğimiz bazı örneklerde de görüldüğü üzere Muiz için söylediği methiyelerinde sürekli olarak aşırıya kaçmış ve onu âdeta tanrılaştırmış; inancı ve kutsal değerleri hafife alan ifadeler kullanmıştır. Bu davranışında, İsmâîlîlerin; imamın, Allah'ın dünyadaki varlığına inanmalarının önemli bir payı olduğu söylenebilir. [Kâmil]:

مَا شِئْتُ، لَا مَا شِئْتِ الْأَقْدَارُ، فَأَخُكُمُ فَأَنْتِ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ  
وَكَلَّمَا أَنْتِ النَّبِيُّ مُحَمَّدٌ وَكَأَنَّمَا أَنْصَلْتُكَ الْأَنْصَارُ  
أَنْتِ الَّذِي كَانَتْ تُبَيِّنُنَا بِهِ فِي كُتُبِهَا، الْأَحْبَابُ وَالْأَخْبَارُ<sup>117</sup>

*Kaderin değil, senin dilediğin olur. Hükmü sen ver, zira tek olan ve hükmü verecek olan sensin.*

*Sen adeta Peygamber Muhammed'sin. Yardımcıların da onun yardımcıları (ensâr) gibidirler.*

*Sensin, âlimlerin ve kitapların bize geleceğini müjdelediği kişi.*

Şairin, Muiz'i el-vâhidü'l-kahhâr sıfatını kullanarak tanrılaştırdığı bu kasidesinde güçlü lafızlar kullanması memduhuna hiçbir kimsenin benzemediğini ve şerefli bir konuma ulaştığını göstermek içindir.

İbn Hânî aşağıdaki şiirinde ise, Muiz'e itaatın kazanç, emrine muhalefetin büyük bir husran olduğunu, imamı övmenin, Allah'ı zikir ve tesbihle eşdeğer olduğunu ve günahların dökülmesine sebep olacağını söylemiştir. [Tavîl]:

إِمَامٌ، رَأَيْتُ الدِّينَ مُزْتَبِطاً بِهِ، فُطَاءَةٌ فَؤُزٌ، وَعَصِيَّةٌ أَنَّهُ خُسْرٌ  
أَرَى مَنَحَهُ كَالْمَنَحِ لِلَّهِ، إِنَّهُ فُئُوتٌ، وَتَسْبِيحٌ يُخَطُّ بِهِ الْوَرُزُ<sup>118</sup>

*Dinin imamla bağıntılı olduğunu bildim. Bu durumda ona itaat kazanç, isyan ise hüsrandır.*

*Onu övmeyi Allah'ı övme gibi görüyorum. Onu (Muiz'i) övmek kunut ve tesbih olduğu için onu zikirle dökülür günahlar.*

### 2.3. Kerbelâ Hakkında Şiirleri

İlk dönem İslâm tarihi incelendiğinde Şiilerin, Emevîlere karşı defalarca ayaklandıkları görülecektir. Onların en önemli ayaklanmalarından biri Yezid b. Muâviye dönemindeki Kerbelâ Hadisesi'dir. Hüseyin b. Ali ve yanındakilerin 680 yılında Kerbelâ'da öldürülmesiyle son bulan bu olayın, Şiî edebiyat ve düşünce hayatına derin etkileri olmuştur.<sup>119</sup> Endülüslü'nün tanıdığı ilk Şiî şair kabul edilen İbn Hânî, Kerbelâ özelinde Hz. Hüseyin hakkında da mersiye konusuna değinen Endülüslü ilk Şiî şair kabul edilmektedir.<sup>120</sup> Şair, 202 beyitle en uzun kasidelerinden biri olmasına rağmen kaliteden ödün vermediği şiirinde, Kerbelâ'da İmam Hüseyin

<sup>117</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 101.

<sup>118</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 89; Zâhid Ali, *Tebyfnü'l-me'ânî*, 342.

<sup>119</sup> el-Mekkî, *et-Teşeyyu' fi'l-Endelus*, 4.

<sup>120</sup> Nâcî, *İbn Hânî el-Endelusî*, 35.

## Harun Özel, Faruk Çiftçi. Shī'ism Reflections in the Poetry of Ibn Hānī' al-Andalusī ...| 1401

ve Ehl-i beyt etrafında gerçekleşen olayları dile getirmiş ve Ehl-i beyit'ten biri olan İmam Muiz'i, olayın failleri Emevîlerden intikam alması için kışkırtmıştır [Tavîl]:

وقد غمَّتْ البَيْدَاءُ بِالْعَيْسِ، فَوَقَّهَا  
فَمَا فِي حَرِيمٍ، بَعْدَهَا مِنْ تَحْرُجٍ  
فَإِنْ يَتَخَرَّمُ خَيْبٌ سَيْطَانِي مُحَمَّدِي،  
أَلَا سَتَأْتُوا عَنْهُ الْبَيْتُولَ، فَتَخْجُرُوا  
أَلَا إِنَّ وَثْرًا فِيهِمْ، غَيْرُ ضَالِعٍ  
فَلَمْ يَبْقَ لِلْمِقْدَارِ، إِلَّا تَعْلَةٌ  
كِرَامِمْ أَبْنَاءَ النَّبِيِّ السَّمَكَمِ  
وَلَا هُنَاكَ سِتْرٌ، بَعْدَهَا بِمُحْرَمٍ  
فَإِنْ وَلِيَّ التَّارِ لَمْ يَتَخَرَّمِ  
أَكَانَتْ لَهُ أَمَاءٌ، وَكَانَ لَهَا ابْنُكُمْ  
وَطَلَّابٌ وَثْرٌ، مِنْكُمْ غَيْرُ نُؤْمِ  
لَدَيْكَ مَدَاهَا، فَاحْسِبِمْ الذَّاءَ نُحْسَمِ 121

*O gün (Kerbelâ) çöl, Nebiyi Mükerrer'in en soylu çocuklarını taşıyan develerle doldu.*

*Bu acı hadiseden sonra ne lekelenmedik hanım kaldı ne de çiğnenmedik yasak.*

*Hz. Peygamber'in en hayırlı torunu helak edilse de biliniz ki intikam sahibi (Muiz) helak olmadı.*

*Fatma'ya Hüseyin'i soranlara, Fatma onun annesi, Hüseyin de oğlu değil mi dersiniz.*

*Dikkat edin Ehl-i beyt'ten intikam sahipleri kaybolmadı. Ve sizden intikam isteyenler gafil de değiller.*

*Senin imam olarak çıkmana az bir vakit kaldı. Öyleyse bitir onların işini ve sök at kö-tülüklerini.*

Mağrib'e geçtikten sonra kendisini İsmâîlîlerin propagandasını yapmaya adanmış İbn Hânî, kendi nazarlarında Hz. Ali ve çocuklarının hakkı olan hilafeti gasbetmiş olan Emevîleri ve Fâtımîlerin hasımları olan Abbâsîleri ağır sözlerle hicveden ve alaya alan şiirler kaleme almıştır.<sup>122</sup> Mesela Kerbelâ'da yaşananlardan Emevîleri sorumlu tuttuğu aşağıdaki kasidesinde, şiirlerini bir silah gibi kullanarak onları hicvetmenin, boyunlarını kılıçla vurmaktan daha ağır olduğunu belirtmiş ve Ehl-i beyt'in intikamını şiirleriyle almaya çalışmıştır. [Tavîl]:

وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُمْ غَيْرُ فُقُوعِ بَقَرَقِرٍ  
سَيُوفٌ كَأَعْمَادِ السِّيُوفِ وَدَوْلَةٌ  
فَتَمُشُونَ فِي وَشِي الدَّرُوعِ سَوَابِغًا  
وَأَنَا وَإِنَاهُمْ كَمَارَن نَبْعَةٌ  
وَمَا عَاثَ فِيهِمْ مَقُولٌ مِثْلُ مَقُولِي  
وَأُولَى بَلَاءٍ مِنْ أَمِيَّةٍ كَلَّمَهَا  
أَنَاسٌ هُمُ الذَّاءُ السَّقْفِيْنَ الَّذِي سَرَى  
أَذَلَّ مِنَ السَّعْفَرِ السَّلِيلِ وَأَرْغَمِ  
تَثْنَى دَلَالَا كَالْقَضِيْبِ الْمُنْعَمِ  
وَيَمْتَشُونَ فِي وَشِي الْبِرُودِ الْمُنْمَمِ  
تَهْضَمَ نَجْمًا مِنْ يَرَاعِ مَهْضَمِ  
وَلَا لَاحَ فِيهِمْ مِيسَمٌ مِثْلُ مِيسَمِي  
وَإِنْ جَلَّ أَمْرٌ مِنْ مَلَامٍ وَأَنْوَمِ  
إِلَى رَمَحِ بِالطَّفِّ مِنْكُمْ وَأَعْظَمِ 123

*Sanki yumuşak toprakta biten değersiz mantar veya (korkak) ceylan yavrusu gibi çok az bir grup kaldı onlardan.*

*Kılıçları sanki kırındaymış gibi etki etmez Ehl-i beyt'e, devletleri de rüzgârda sallanan kuru bir dal gibi zayıftır.*

*Sizler zirhların içinde, sanki nakışlı elbiselerin içinde yürüyenler gibisiniz.*

*Biz yay yapılan ağaç gibi sert ve güçlüyüz, onlar ise yerden çıkan karpuz gibidirler.*

*Benim dilim gibi hiçbir dil onlara zarar vermemiş ve üzerlerinde benzeri görülmemiş bir eser bırakmıştır.*

*Emevîlerin hepsini kötölemek, başlarını kılıçla vurmaktan daha hayırlıdır.*

*Taff'ta Ehl-i beyt'in ve büyüklerinin başına ölümün gelmesi, gizli bir hastalık olan o insanlar yüzündendir.*

<sup>121</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 195-197; Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî*, 684-686.

<sup>122</sup> el-Bahtûş, *eş-Şâir ve's-sulṭa*, 59.

<sup>123</sup> İbn Hânî, *Divânu İbn Hânî*, 195-197.

## 1402 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endülüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik ...

Bu dizelerde İbn Hânî, batıl delilleri ile Allah'ın hükmünü yalanlayarak, Ali'yi hilafet-ten mahrum bıraktıkları ve Ebûbekir'i öncelikle için Emevîleri sökülüp atılması gereken bir hastalık olarak nitelemiştir. Şairin, Emevîler aleyhinde küçük düşürücü ifadeler kullanması ve Muiz'i onlara karşı kıskırtması, küçüklüğünden beri Şîî mezhebini benimseyen İbn Hânî'nin siyâsî ve itikâdî açıdan Fatımî devletine olan sadakatının dışı yansımasıdır. Veya farklı bir pencereden bakılacak olursa şairin sürekli eski yaraları kanatması, kendi maddi çıkarı için Fatımî devletini tehlikeye atmaktan bile çekinmediği şeklinde yorumlanabilir.

İbn Hânî aynı kasidesinin devamında, Emevîler aleyhinde propagandasını sürdürürken, zaman zaman târihî ve siyâsî olaylardan da yararlanmıştı. Üzerinden uzun zaman geçmiş olan kin ve düşmanlıklara değinmiş, hilafetin Hz. Ali'den hile ile alınarak Ebubekir'e verilmesine sebep olan Benû Sâide'nin Sakife'sini zikretmiştir. Tarihi, siyâsî ve itikâdî önemli olayları gündeme getiren bu beyitlerşöyledir [Tavîl]:

وَلَوْ لَمْ تُشَدِّبِ النَّارَ لَمْ تَتَضَرَّمْ  
وَمَا كَانَ تَيْمِيَّ إِلَيْهِ بِمُنْتَمِ  
أَجَلٌ لَهُمْ تَقْدِيمٌ غَيْرِ الْمُقَدَّمِ  
سَقَقُوا آلَهُ مَمْرُوحٍ صَابِ بِغَلَقِمِ  
وَلَكِنَّهَا مِنْهُمْ شَتَا شَتَا أَسْرَمِ  
وَإِنْ قَالَ قَوْمٌ فَلَتَانَةٌ غَيْرُ مُبْرَمِ  
أَصِيبِ عَلِيٍّ لَا بِسَيْفٍ ابْنِ مَلْجَمِ  
إِلَى الْآنَ لَمْ يَنْظَعْنَ وَلَمْ يَتَمَسَّرَمِ  
وَقِيدَ إِلَيْكُمْ كُلُّ أَجْرَدٍ صَالِدِمِ<sup>124</sup>

هُمُ قَدَحُوا تِلْكَ الزَّنَادَ الَّتِي وَرَثَ  
وَهُمْ رَشَحُوا تَيْمًا لِإِزْثِ نَبِيهِمْ  
عَلَى أَيِّ حُكْمِ اللَّهِ إِذْ بِأَفْكَوْنَهُ  
وَفِي أَيِّ دِينِ الْوَحْيِ وَالْمُصْطَفَى لَهُ  
فَمَا نَقَمُوا أَنْ الصَّنْبِغَةَ لَمْ تَكُنْ  
وَلَكِنْ أَمْرًا كَانَ أُبْرَمَ بَيْتَهُمْ  
بِأَسْبَابِ ذَلِكَ الْبَغْيِ أَوْلَ سَأَهَا  
وَبِالْجَفْدِ جَفْدِ الْجَاهِلِيَّةِ إِنَّهُ  
وَبِالنَّارِ فِي بَدْرِ أَرِيَقَتْ دِمَاؤَكُمْ

*Onlar (Ehl-i Sakife) tutuşurdular fitne ateşini, şayet çakmasalardı kıvılcımı, tutuşmazdı ateş.*

*Teym kabilesini Hz. Peygamber'e varis gösterdiler, hâlbuki Teym'den hiçbir kimse ona mensup değildir.*

*Allah'ın hangi hükmünü yalanlayarak öncelikli olmayan birini hilafete layık görüyorlar.*

*Allah'ın ve Mustafâ'nın hangi dininde Nebî'nin Ehl-i beyt'ine acı ağacın suyundan verdiler.*

*Onlar yaptıklarına da üzülmediler, bu yaptıkları onların ataları Ahzem'in karakterindedir.*

*Bazıları hilafetin onların hakkı olmadığını söylese de hilafet onların arasında onaylanmıştı.*

*Ali, ilk olarak İbn Mülcem'in kılıcıyla değil, çekilen bu haksızlık kılıçlarıyla yaralandı. Ve şu ana kadar da onların Câhiliye kını bitmedi ve durmadı.*

*Bedir'de akıtılan kanların intikamıyla Ehl-i beyt öldürüldü ve güçlü atlar üzerlerine yürütüldü.*

Hz. Peygamber, Bedir Gazvesi'nden elde edilen ganimetleri dağıtırken zülfikar adında bir kılıcı kendisine ayırmış, bir süre kullandıktan sonra da Hz. Ali'ye hediye etmişti. Resûl-i Ekrem'in, güç ve iktidarın sembolü olan bu kılıcı, Hz. Ali'ye hediye etmesini Şiîler, Peygamber'in zâhirî ve bâtunî mânada hakiki tek vârisinin Hz. Ali olduğu şeklinde yorumlamışlardır.<sup>125</sup> İbn Hânî, zülfikarı tasvir ederek Muiz'i, yine Abbâsîler ve Emevîlerden intikam almaya teşvik etmiştir. [Kâmil]:

<sup>124</sup> İbn Hânî, *Divânü İbn Hânî*, 195-197; Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî*, 688-689.

<sup>125</sup> Mustafa Öz, "Zülfikar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/553.

سَمَاءٌ مِّنْ عَادِيَّتِ عَزْرَائِيلَا      سَمَاءٌ مِّنْ عَادِيَّتِ عَزْرَائِيلَا  
فِي كَرْبَلَاءَ وَلَا دَمًا مَطْلُولَا      وَكَأَنَّ بِهِ لَمْ يَبْقَ وَتَرَأَ ضَائِعًا

*Deden o kılıcı Zülfikâr, düşmanların ise Azrâil diye isimlendirdi.*

*Sanki Zülfikâr, Kerbelâ'da ne zayi olan bir intikam ne de boşa giden kan bıraktı.*

Kerbelâ Hadisesi'nde yaşananlar, Şif olsun olmasın Müslümanların çoğunda olduğu gibi İbn Hânî'nin de gönlünde bitmek tüketmek bilmeyen bir hüzne neden olmuştur. Ehl-i beyit davası ve onların uğradığı haksızlıklar, şairi derinden etkilemiş olmalı ki; başına gelecek hiçbir tehlikeye aldırış etmeden Kerbelâ'da yapılan haksızlıkları sürekli gündemde tutmaya ve Fatimîleri, Emevîlerden intikam almaya çağırmıştır.

### Sonuç

İbn Hânî Arap edebiyatının usta şairlerindedir. Çağdaşları tarafından Mağrib'in Mütenebbisi diye isimlendirilmesi ve lafızlarının uyumu, zarafeti ve acıklılığıyla bilinen Mütenebbî'ye benzetilmesi ve onunla karşılaştırılması şairler arasında yüksek bir konumunun olduğunu ziyadesiyle göstermektedir.

Dîvân'ının yarından çoğu medih şiirlerinden oluşan İbn Hânî'nin methiyeleri incelendiğinde, bunların Muiz öncesi ve sonrası olmak üzere iki aşamadan oluştuğunu tespit etmek mümkündür. Zira Muiz'le tanışmadan önce söylediği methiyelerinde, tıpkı klasik medih şiirindeki gibi, övdüğü kişinin, yiğitlik, cömertlik, adalet ve asalet gibi özelliklerine vurgu yapmakta iken, Muiz'le tanıştıktan sonra medih kasidelerini başka bir boyuta taşıyarak hamisi olan Muiz'i insanüstü sıfatlarla övmeye başlamıştır.

Kasidelerinde Şif olduğunu gizlemeyen İbn Hânî'nin şiirlerinin, onu diğer Şif şairlerinden ayıran kendine has bir özelliği vardır. Zira o, doğrudan Hz. Hüseyin'e ağıt yakmamış, Hz. Ali ve menkıbelerini zikretmemiş, şiirlerini Abbâsî ve Emevîleri hicivle sınırlandırmamış, Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'e herhangi kırıcı bir sözle itirazda bulunmamıştır. Şiirlerini sadece Fâtımî hilafetinin propagandasını yapmaya ve inançla ilgili öğretilerini yaymaya hasretmiştir. Yeni bir devlet olan Fâtımîler, siyâsî ve itikâdî açıdan gündemde tutulmaya ve desteklenmeye ihtiyaç duyduğu için bu durum gayet normaldir. Bu alanda şairlerin ne kadar önemli ve etkili olduğunu gören Halife Muiz, Fatimî propagandasını yapacak ve İsmâiliyye doktrininin tanınmasını sağlayacak, *Mağrib'in Mütenebbisi* diye anılacak kadar başarılı bir şair olan İbn Hânî'yi yanında tutmuş, onun vefatından da büyük üzüntü duymuştur.

Bu noktada İbn Hânî ile ilgili farklı birkaç çıkarımda bulunmak mümkündür:

İtikâdî açıdan ele alındığında İbn Hânî'nin, Fatimî devletinin desteğiyle şiirlerinde İsmâiliyye fırkasının propagandasını yapması, Halife Muiz'i insanüstü sıfatlarla övmesi ve mezhebin terimlerini sıklıkla kullanması, İsmâiliyye fırkasının Mağrib'den Bağdat'a kadar olan geniş bir coğrafyada tanınmasını ve destekçilerinin artmasına katkı sağladığı tespiti yapılabilir.

Nitekim Mağrib'in ve Endülüs'ün en iyi şairlerinden kabul edilen İbn Hânî'nin divanı, Fatimîlerin, tarih ve kültürleri ile alakalı önemli bilgileri içermesinin yanı sıra İsmâilîlerin inançla ilgili usul ve öğretilerini ve bu mezheple ilgili pek çok kavram ve terimi içerdiği için Arap dünyasındaki en önemli divanlardan biri kabul edilmektedir. Çağdaş yazarlardan Ahmed Emîn'in İhvânü's-safâ'nın *er-Resâil'i* ve İbn Hanî'nin divanının İsmâilîlerin akidelerini kayda geçiren ilk eserler olduğunu belirtmesi, bu önemi daha da artırmaktadır. Aynı şekilde Münîr Nâcî İbn Hânî'nin dîvânını, 1960'lara kadar İsmâilîlerin imâmetle ilgili düşünce ve akidelerini en iyi ortaya koyan kaynaklar arasında saymaktadır. Bu değerlendirmeden, divanın bir edebiyat eseri olmasının yanı sıra yakın zamana kadar İsmâilîlerin bunu birincil başvuru kaynağı kabul ettikleri sonucu çıkarılabilir. Dolayısıyla İbn Hânî'nin şiirleri incelenerek İsmâiliyye fırkasının inanç esaslarını ve imametle ilgili öğretilerini tespit etmek mümkündür.

<sup>126</sup> İbn Hânî, *Divânü İbn Hânî*, 151; Zâhid Ali, *Tebyînü'l-me'ânî*, 577.

#### 1404 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endülüslü Şair İbn Hânî'nin Şiirlerinde Şiflik ...

Şiirlerine üslup açısından bakıldığında, mensubu olduğu mezhebin propagandasını yaptığı beyitlerinde - *her dönemde bir imamın bulunması* konusundaki şiirinde olduğu gibi- İsmâilî öğretilerini kabul ettirebilmek için bazı şiirlerinde, tartışma ve mantıksal gerekçelendirme yönteminden yararlanmıştı. Aynı şekilde şefaitle ilgili şiirlerinde, kanaatini desteklemek ve insanlar nezdinde memdûhuna yüksek bir konum kazandırmak için Mekke, Bathâ, Yesrib, el-Minberu'l-A'lâ, et-Tur'atu'l-Alyâ' gibi İslâm davetiyle alakalı dînî terim ve kutsal mekân adlarına başarılı biçimde yer vermiştir.

Dil açısından ise, methiyelerini Câhiliye üslûbuyla işlemesi, bazı kasidelerini Kâbe'nin duvarına asılan muallakalara benzeterek *müzehhebe* diye isimlendirmesi, gerek lafız gerekse anlam olarak Kur'ân'dan iktibaslarla bulunması eski dilden etkilendiğini göstermektedir. Yine şiirlerinde manadan çok lafza önem vermek suretiyle İsmâilî akidelerini herkese ulaştırmayı amaçlaması, şiirlerinin karmaşık ve kapalıktan uzak olmasına ve manalarını kolaylaştırmasına yol açtığı söylenebilir.

Fâtımî halifelerin, şairlere nazmettikleri şiirlerin konularına göre az ya da çok ödül vermeleri, şiiri ve konularını doğrudan etkilemiştir. Bu tutum, İbn Hânî de dâhil olmak üzere şairleri daha fazla ödül alabilmek için tema seçiminde daha seçici ve özenli olmaya sevk etmiştir. Dolayısıyla İbn Hânî, hilafetin siyâsi ve itikâdî görüşlerini işlemek ve yaymak için yoğun bir mücadele içine girmiş ve bu konuda kendi açısından başarılı olmuştur. Kerbelâ ile ilgili örneklerde de görüleceği üzere, İbn Hânî'nin kasidelerine bakarak Fatımîlerin, Emevîler ve Abbâsîlerle ilişkileri ve izledikleri siyâset hakkında genel bir fikir edinmek de mümkündür.

Son olarak Endülüs'ün tanıdığı ilk Şifî şair kabul edilen İbn Hânî, doğrudan olmasa da Hz. Hüseyin hakkında mersiye konusuna değinen Endülüslü ilk Şifî şair kabul edilmektedir. Şair, 202 beyitle en uzun kasidelerinden biri olmasına rağmen kaliteden ödün vermediği şiirinde, Kerbelâ'da İmam Hüseyin ve Ehl-i beyt etrafında gerçekleşen târîhî ve siyâsî olayları dile getirmiştir.

**Kaynakça**

- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altıntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Ali, Zâhid. *Tebyînü'l-me'ânî fî şerhi dîvânî İbn Hânî el-Endelusî el-Mağribî*. Kahire: Maṭba'atü'l-ma'ârif ve mektebetuhâ, 1932.
- Baṭṭûş, İbrahim 'Abdulkerim. *eş-Şâir ve's-sultâ fî 'aşri'l-Fâtımî*. Ürdün: Mu'te Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bu'âfiye, İmân. *Cemâliyyâtü'l-vaşf fî dîvânî İbn Hânî' el-Endelusî*. Biskre: Ümmü Haydar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Daftary, Farha. *el-İsmâiliyyûn târiḥuhum ve 'akâidühüm*. trc. Seyfuddîn el-Kaşîr. Beyrut: Dâru's-sâkı, 2012.
- Emîn, Ahmed. *el-Mehdî ve'l-Mehdiyye*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2012.
- Emîn, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-ta'lim ve's-sekâfe, 2013.
- Fâḥûrî, Ḥannâ. *el-Câmi' fî târiḥi'l-edebî'l-'Arabî - el-edebu'l-kadîm*. Beyrut: Dâru'l-cil, 1985.
- Ferezdağ. *Dîvânü'l-Ferezdağ*. şrh. Ali Fâ'ûr. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye: 1987.
- Ḥâcirî, Muhammed Ṭaha. *Merḥaletü't-teşeyyu' fî'l-Mağribî'l-ğarbi ve eşeruhâ fî'l-ḥayâti'l-edebîyye*. Beyrut: Dâru'n-nehḍati'l-'Arabiyye, 1983.
- İbnü'l-İmâd el-Ḥanbelî, 'Abduḥayy b. Ḥamed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Maḥmûd el-Arnaût. 11 Cilt. Beyrut - Dimeşk: Dâr İbni Keşîr, 1406/1986.
- İbn Ḥallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebûbekir. *Vefyâtü'l-a'yân*. Thk. İḥsân 'Abbâs. 7. Cilt. Beyrut: Dâru şâdir, 1971.
- İbn Hânî. *Divânü İbn Hânî*. Şrh. Antuvân Na'im. Beyrut: Dâru'l-cil, 1996.
- İlhan, Avni. "Bâtıniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/190-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Karabiber, Namık Kemal. "İmamet Tartışmaları - el-Hillî ve İbn Teymiyye Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/22 (2009), 93-108.
- Keylânî, Muhammed Seyyid. *Eserü't-teşeyyu' fî'l-edebî'l-'Arabî*. Kahire: Dâru'l-'Arab li'l-Bustânî. 2. Basım. 1996.
- Lefte, Ziyâd Ṭarik. "İbn Hânî el-Endelusî - Dirâse Mevdû'îyye fenniyye". *Mecelletü'l-Feth* 24 (2005), 1-19.
- Mekki, Mahmud Ali. *et-Teşeyyu' fî'l-Endelus münzü'l-feth ḥattâ nihâyeti'd-Devleti'l-Umeviyye*. Bursa'îd: Mektebetü's-şekâfeti'd-dîniyye, 1424/2004.
- Nâcî, Münir. *İbn Hânî el-Endelusî dersun ve naḥḍun*. Beyrut: Dâru'n-neşr li'l-câmi'îyyîn. 1963.
- Necm, Münir 'Ubeyd. "el-Mevrûşu'd-dînî fî şî'ri İbn Hânî el-Endelusî". *Câmiatu Bâbil Mecelettü'l-'ulûmi'l-insâniyye* (ts.) 1-24.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. "İmamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Öz, Mustafa. "Şîa - Tarih Boyunca Şîa İktidarı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV yayınları, 2010.
- Öz, Mustafa. "Zülfikar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/553-554. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Şafedî, Şalaḥuddîn. *el-Vâfi bi'l-vefayât*. thk. Ahmed el-Arnaût. 30 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, 2000.
- Şallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *ed-Devletü'l-Fâtımîyye*. Kahire: Müessesetü İkra', 2006.
- Sevsî, Esmâ. "el-Me'ânî'l-aḳdiyye fî ḳasâidi'l-mu'izzîyye li'bni Hânî el-Endelusî". *Şafvetu'l-küttâb fî'l-lugât ve'l-âdâb*. ed. Fevziye Asâsile. ss. 182-193. Ammân: Dâru Ḥâlid el-Lihyânî, 2017.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımiler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/228-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Şevkî Dayf, Ahmed. *el-Fenn ve mezâhibuh fî şî'ri'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'l-ma'ârif, 12. Basım, ts.



**1406 | Harun Özel, Faruk Çiftçi. Endüslü Şair İbn Hân'nin Şiirlerinde Şiflik ...**

eṭ-Ṭayâlisî, Ebû Dâvud. *Müsnedü Ebî Dâvud eṭ-Ṭayâlisî*. thk. Muhammed b. 'Abdulmuḥsin eṭ-Türki. Mısır: Dâru hicr, 1999.

Toprak, Mehmet Faruk. "İbn Hân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/27-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Üzüm, İlyas. "Şîa - Literatür". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/ 121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Zahîr, İhsân İlahî. *el-İsmâiliyye târîh ve 'aḳâid*. Lahor-Pakistan: İdâretü tercümânü's-sünne. 1985.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz. *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2006.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-melâyîn. 15. Basım. 2002.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1407-1428

**Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna  
Uygun Olarak Yeniden Yapılandırılmasına Dair Bazı Öneriler**

*Some Offers for Reconfiguration of Agricultural Commodity Futures  
Contract According to Islamic Law*

**Aytaç Aydın**

Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Studies,  
Department of Islamic Law  
Ankara/Turkey

[ofisaytac@hotmail.com](mailto:ofisaytac@hotmail.com)

[orcid.org/0000-0001-9016-5711](https://orcid.org/0000-0001-9016-5711)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 8 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1407-1428

**Cite as / Atıf:** Aydın, Aytaç. "Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna Uygun Olarak Yeniden Yapılandırılmasına Dair Bazı Öneriler [*Some Offers for Reconfiguration of Agricultural Commodity Futures Contract According to Islamic Law*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1407-1428.

<https://doi.org/10.18505/cuid.778160>

**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>

**Some Offers for Reconfiguration of Agricultural Commodity Futures Contract  
According to Islamic Law**

**Abstract:** Futures contracts in agricultural commodities are an agreement to buy or sell a pre-determined amount of agricultural commodities (such as wheat, corn, cotton, soybeans, live pork, live cattle, cocoa, etc.) at a specific price depending on the price on a specific date in the future. Futures contracts in agricultural commodities are carried out under “commodity futures contracts” on the futures exchange. These contracts are executed in two ways in terms of the delivery of the contract subject; physical delivery and cash settlement. In the physical delivery, the underlying asset is physically received at the end of maturity. In our country, physical delivery method is used in futures contracts made on commodities. In the second contract method that results in cash settlement, there is no physical delivery of the underlying asset at the end of maturity. The transaction takes place over the settlement price at the end of maturity. Futures contracts in agricultural commodities can be analyzed in two categories in terms of Islamic law. First, within the scope of sales where both the goods and the price are on credit; the second is a combined contract that includes a promise to sell and a contract of sale when due. It is more convenient to analyze in the former because the agricultural commodities in the warehouse are kept ready to be delivered when due and the commodities price is also delivered on time. In this category, it resembles the sale of a credit on credit, which is prohibited in Islamic law. We can see that there are five parties within the exchange organization regarding the futures contracts in agricultural commodities; futures and options exchange, clearing house, brokerage houses, market participants, supervisory institutions. When the transactions of the related parties are examined in terms of legal capacity and power of representation; it is observed that brokerage houses transacting on behalf of sellers and customers operate by proxy. On the other hand, the Exchange, the Clearinghouse (Takasbank) and the custody warehouse within the scope of the exchange system; carries out transactions on behalf of the parties both as a proxy and a guarantor. Therefore, this futures transaction has the nature of containing more than one contract. When analyzed in terms of the establishment of the contract; if there are agricultural commodities that are considered as legitimate property of the Islamic law (mütekavvim), there is no objection regarding the parties and the offer-acceptance. In addition the delivery time of the commodity subject to the contract must be equal to the amount sold and the amount in the warehouse, which is guaranteed to be in the warehouse. In terms of invalid condition, one-sided benefit causing conflict for the parties contains something prohibited by the legal order. It is seen that it does not contain conditions contrary to the content of the contract and established practices. However, except for the condition that the collateral is retained with interest income in direct proportion to the period of stay in the Clearinghouse (Takasbank), in order to obtain the highest return. In terms of enforcement conditions, after the approval of the buyer and seller, transactions are carried out within the exchange system without asking for the right and approval of another person. Therefore, this contract can be considered as a running contract. In terms of the bindingness of this contract; at first glance, it can be seen as a mutual promise and non-obligatory promise based on the fact that the commodity and its price are not cash. But when the subject is examined in depth, it turns out to be a different situation. Because both parties are under mutual obligation by paying the guarantee stipulated by the Exchange, one party is obliged to deliver the commodity on time and the other party to deliver the price. In addition, the contract does not allow the parties to imagine the right. So, this contract can be considered as an obligatory contract. However, based on the current functioning futures contracts in agricultural commodities as a whole, it is considered inappropriate to Islamic law. In this study, first, the nature of futures contracts in agricultural commodities that are not deemed suitable for Islamic law in its current form are determined. Then, an analysis from the point of view of Islamic law was made and some offers were made for a model that was reconfigured according to Islamic law.

**Keywords:** Islamic Law, Agricultural Commodity Futures Contract, Sales Promise, Actual Physical Delivery, Cash Settlement.

### Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna Uygun Olarak Yeniden Yapılandırılmasına Dair Bazı Öneriler

**Öz:** Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmesi; iki taraf arasında nitelikleri, miktarı ve vadesi önceden belirlenmiş tarımsal ürünlerin (buğday, mısır, pamuk, soya fasulyesi, canlı domuz, canlı sığır, kakao, vd.) gelecekte öngörülen değerine bağlı olarak belirli bir fiyat ile bugünden alım-satım işlemidir. Bu sözleşme, riskten korunmak (hedging), spekülasyon ve arbitraj amacıyla yapılmaktadır. Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmeleri vadeli işlem borsasında "emtia vadeli işlem sözleşmeleri" altında gerçekleştirilmektedir. Bu sözleşmeler, sözleşme konusunun teslimi açısından; fiziki teslimat ve nakdi uzlaşma olmak üzere iki şekilde gerçekleştirilir. Fiziki teslimat ile sonuçlandırılan vadeli işlem sözleşmelerinde vade sonunda dayanak varlık fiziki olarak teslim alınır. Ülkemizde emtia üzerine gerçekleştirilen vadeli sözleşmelerde fiziki teslimat şekli uygulanmaktadır. Nakdi uzlaşma ile sonuçlanan ikinci sözleşme yönteminde ise, vade sonunda dayanak varlığın fiziki olarak teslimi söz konusu olmayıp vade sonu uzlaşma fiyatı üzerinden işlem gerçekleşir. Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmeleri İslam hukuku açısından iki şekilde değerlendirilebilmektedir: Birincisi, mal ve bedelinin ikisinin de veresiye olduğu satış kapsamında; ikincisi ise, tarafları yükümlülük altına sokan bir satış vaadi ve vadesi geldiğinde satış sözleşmesini içeren mükkep bir sözleşme. Birinci şekilde değerlendirmek daha uygundur zira depoda olan tarımsal ürün vadesi geldiğinde teslim edilmek üzere hazır olarak bekletilmektedir. Ürün bedeli de vadesinde teslim edilmektedir. Bu şekliyle İslam hukukunda yasak kapsamında değerlendirilen veresiye ile veresiyenin satış işlemine benzemektedir. Borsa organizasyonu içinde tarım ürünlerine dayalı vadeli işlem sözleşmesi ile ilgili beş taraftan söz etmek mümkündür; vadeli işlem ve opsiyon borsası, takas kurumu, aracı kurumlar, piyasa katılımcıları, denetleyici kurumlar. İlgili tarafların işlemleri hukuki ehliyet ve temsil yetkisi açısından incelendiğinde; satıcı ve müşteri adına aracı kurumların vekâleten işlem yaptıkları görülmektedir. Borsa ve kapsamındaki Takasbank ile saklama deposu ise; taraflar adına hem vekil hem de kefil olarak işlemleri yürütmektedir. Dolayısı ile bu vadeli işlem bünyesinde birden fazla sözleşme barındıran niteliğe sahiptir. Bu sözleşme in'ikadı açısından incelendiğinde, müteakvım mal kapsamında değerlendirilen tarımsal ürünler olduğu takdirde taraflar ve icab-kabûl ile ilgili bir sakınca görülmemekle beraber akdin konusu malın teslim zamanı depoda olması garanti olan ve satılan miktar ile depodaki miktarın örtüştüğü oranda olması şartı aranır. Fasit şart açısından; teminatın Takasbank'ta kaldığı süre ile doğru orantılı olarak en yüksek getiri elde dileyek şekilde faiz geliri ile nemalandırılması şartı dışında tek taraflı yarar sağlayan; taraflar için çekişmeye yol açan; hukuk düzeninin yasakladığı bir şey içeren; akdin muhtevasına ve yerleşik uygulamalara aykırı şartlar içermediği görülmektedir. Bu sözleşmeye yürürlük şartları açısından baktığımızda; alıcı ve satıcının onay vermesinden sonra başka birinin hakkı ve onay ihtiyacı olmaksızın borsa sistemi içinde işlemler gerçekleşmektedir. Dolayısı ile nafiz bir satış sözleşmesi olarak değerlendirilebilir. Bu sözleşme bağlayıcılık açısından; ilk bakışta ürün ve bedelinin peşin olmamasından yola çıkarak her iki tarafın da karşılıklı vaadde bulunduğu ve bağlayıcılığı olmayan vaad olarak görülebilir ancak konu derinlemesine incelendiğinde farklı bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira her iki taraf da Borsa'nın öngördüğü teminatı ödeyerek karşılıklı olarak mükellefiyet altına girmiş olup bir taraf malı vadesinde teslim ile diğer taraf da parayı teslim ile mükelleftir. Ayrıca sözleşme taraflara muhayyerlik hakkı da tanımamaktadır. Dolayısı ile bu sözleşme lazıf bir akit olarak değerlendirilebilir. Ancak bir bütün olarak tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlemlerin günümüzdeki mevcut işleyişi esas alındığında İslam hukukuna uygun görülmemektedir. Bu çalışmada, mevcut haliyle İslam hukukuna uygun görülmeyen tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmesinin mahiyeti ortaya konulduktan sonra fıkhi tahlili yapılarak İslam hukukuna göre yeniden yapılandırılmış bir model için öneriler getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmesi, Satış Vaadi, Fiziki Teslimat, Nakdi Uzlaşma.

## Giriş

Günümüzde piyasanın pek çok tanımının yapılabilmesinin yanında, genel kabul gören tanımına göre; mal veya hizmet satıcılarının arzı ile müşterilerin talebini ve fiyatların oluşumunu ifade eder.<sup>1</sup> Diğer bir ifade ile “çeşitli mal ve hizmetlerin alış-verişinin yapıldığı fiziki veya sanal mekânlar” olarak da tarif edilebilir. Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmeleri, vadeli piyasalar içinde yer alan türev ürünler kapsamında değerlendirilmektedir.

Türev ürünler, iki taraf arasında vasıfları önceden tespit edilmiş bir veya daha fazla varlığın gelecekte öngörülen belirli bir fiyata göre bugünden alım satımının yapılması için düzenlenen sözleşmelerdir.<sup>2</sup> Türev ürünler, fiyatları başka bir ürünün fiyatına bağlı olup vade içerisindeki veya sonundaki değeri, sözleşme konusu varlığın fiyatı tarafından belirlenen bir finansal varlıktır. Örneğin, buğday üzerine yapılan bir vadeli işlem sözleşmesinde, bu sözleşmenin getirisi, üzerinden türetildiği buğdayın piyasadaki fiyat hareketi ile doğru orantılıdır. Diğer vadeli işlem sözleşmelerini de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür.

Türkiye’de, İslam hukuku açısından türev piyasalar ve türev ürünler ile ilgili çalışmalar sınırlıdır. Ülkemizde bu alanda yapılmış ve bizim ulaşabildiğimiz ilgili çalışmalar şunlardır: Servet Bayındır, “Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fikhi Tahlili”;<sup>3</sup> “Katılım Bankacılığı için Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fikhi Açından İncelenmesi”;<sup>4</sup> Abdullah Durmuş, “Döviz Opsiyon İşlemleri ve Fikhi Değerlendirmesi”.<sup>5</sup> Ayrıca 2. Uluslararası İslam Ticaret Kongresinde de konu ele alınarak müzakere edilmiştir.<sup>6</sup> Bu çalışmalarda mal vadeli işlem sözleşmeleri ve finansal türev varlıklar üzerine yapılan sözleşmeler fikhi açıdan tahlil edilmiş ancak bu sözleşmelerin yeniden yapılandırılarak günümüzde uygulanabilir bir modeli ortaya konulmamıştır. Biz bu çalışmada; mevcut fikhi incelemelerden de istifade ederek, tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmelerinin İslam hukukuna göre yeniden yapılandırılmasına hizmet edebilecek önerileri ortaya koymaya çalışacağız.

## 1. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem (Futures) Sözleşmelerinin Tarihi Arka Planı

Türev piyasanın tarihi gelişimi ve türev ürünlerin kullanımına yönelik ilk bilinen kanıtlar, M.Ö. 4. yy. dayanmakta ise de bunu, M.Ö. 18. yy. Hammurabi kanunlarındaki hasat ödemelerine kadar götürülenler de vardır. Modern anlamda ise türev piyasası; önceleri standart nitelikte olmayan forward işlemleri üzerinde başlayıp 16. yüzyılda Hollanda lâle ticaretine ve sonraki yıllarda dünyanın ilk düzenli vadeli işlem borsası olan Chicago Board of Trade (CBOT)’in 1848 yılındaki kuruluşuna kadar uzanmaktadır.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Halil Seyidoğlu, *Ekonomik Terimler Ansiklopedik Sözlük* (Ankara: Güzem Yayınları, 1992), 690.

<sup>2</sup> Ali Ceylan-Turhan Korkmaz, *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi* (Bursa: Ekin Kitabevi, 2000), 178; Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası Terimler Sözlüğü, “Türev Ürünler” (Erişim 15 Haziran 2020).

<sup>3</sup> Servet Bayındır, “Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fikhi Tahlili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 51-74.

<sup>4</sup> Servet Bayındır, “Katılım Bankacılığı için Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fikhi Açından İncelenmesi”, *Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı*, ed. Aydın Yabancı (İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2012), 155-206.

<sup>5</sup> Abdullah Durmuş, “Döviz Opsiyon İşlemleri ve Fikhi Değerlendirmesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 313-334.

<sup>6</sup> Abdullah Durmuş, “Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri” *II. Uluslararası İslam Ticaret Kongresi “Günümüzdeki Meseleler”* (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2016), 997.

<sup>7</sup> Mark Powers, *Starting Out in Futures Trading* (New York: The McGraw-Hill Companies, 2001), 303; Cantürk Kayahan, “Finansal Türevler: Efsaneleri ve Algılanma Hataları” *Yönetim ve Ekonomi, Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1 (2009), 24; Rıza Aşıkoğlu-Cantürk

1970'li yıllarda Bretton Woods sisteminin terkedilmeye başlanması ile döviz, faiz ve emtia fiyatlarında yaşanan olağanüstü dalgalanmalar vadeli işlemlere duyulan talebi arttırmıştır. Önceleri tezgâh üstü piyasalar olarak başlayan işlemler, modern teknolojik gelişmelerin de desteği ile zamanla günümüz borsalarındaki halini almıştır. İlk olarak ABD'de gelişen vadeli işlem borsaları sonraki yıllarda dünyanın hemen her bölgesinde kurulmaya başlanmıştır.<sup>8</sup>

Türkiye'de ilk olarak 2002 yılında İzmir'de kurulmuş ve Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası A.Ş. adı altında 4 Şubat 2005 tarihinde işlem yapmaya başlanmıştır.<sup>9</sup> Vadeli İşlemler ve Opsiyon Borsası (VOB) ile Borsa İstanbul Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) alım satım platformları 5 Ağustos 2013 tarihi itibarıyla birleşmiştir.<sup>10</sup> Günümüzde hızlı bir gelişim seyri izleyen vadeli işlem sözleşmelerinin (futures) yıllık üye bazında işlem hacmi 2019 yılı itibarıyla 2.870.605.704.076,55 TL olarak gerçekleşmiştir.<sup>11</sup>

Ülkemizde tarımsal vadeli işlem sözleşmeleri "emtia vadeli işlem sözleşmeleri" altında işlem görmektedir.<sup>12</sup> Geçmişte lisanslı depolarda "makbuz senedi" ile gerçekleştirilen işlemler günümüzde, 5300 sayılı Kanun ve ilgili mevzuat kapsamında lisanslı depo işletmecisi tarafından oluşturulan elektronik ürün senetleri (ELÜS) ile bu senetlere dayalı vadeli işlem sözleşmelerinin ticaretinin yürütülmesini sağlamak üzere borsacılık faaliyetinde bulunmak amacıyla kurulan Tarım İhtisas Borsaları (TÜRİB) vasıtasıyla gerçekleştirilmektedir.<sup>13</sup>

İslam iktisat tarihi açısından meselenin tarihi arka planına baktığımızda; cahiliye döneminde uygulama alanı bulmuş olan vadeli işlemler, İslami dönemde Rasûlullah (sav)'in tavsiye ve uygulamaları ile yeniden yapılandırılarak, faizden arındırılıp İslam hukukuna uygun bir formatta uygulanagelmıştır. Hz. Peygamber (sav) döneminde, selem/selef ve istisnâ' adı altında yapılan vadeli işlemlerin olduğu ve bunlara cevaz verildiği görülmektedir.<sup>14</sup> Ayrıca borçlanmalarda da vadeli uygulamalar vardır ancak, vade karşılığında "faiz" alma yasağı getirilerek<sup>15</sup> İslam hukuku normlarına uygun bir borçlanma yapısı geliştirilmiştir.

Kur'an'da "*Ey iman edenler! Belirlenmiş bir zamana kadar bir borç ilişkisi kurduğunuzda bunu yazın...*"<sup>16</sup> ayeti yorumlanırken; vadeli satışlar için delil olduğuna ve bu çerçevede; hem veresiye satış, hem selem satışı hem de ödünç vermeyi kapsadığı görüşünde ortak bir kanaate varılmıştır.<sup>17</sup> Vadeli satış, kitap ve sünnet ile sabittir;<sup>18</sup> ancak, Rasûlullah (sav) dönemi piyasa uygulamalarında günümüzdeki tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem türü bir uygulamaya rastlanmamaktadır.

---

Kayahan, "Global Finansal Sistem Etkileşimiyle Türkiye'nin Türev Piyasa Görünümü", *Afyon Kocatepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/2 (2008),159.

<sup>8</sup> Jack D. Schwager-Mark Etkorn, *A Complete Guide to the Futures Market* (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2017), 4; Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi* (İzmir: Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası Yayınları, 2012), 15.

<sup>9</sup> *Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası Yatırımcı Rehberi* (Erişim 3 Haziran 2020).

<sup>10</sup> *Borsa İstanbul 2013 Faaliyet Raporu* (Erişim 6 Haziran 2020).

<sup>11</sup> *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası Verileri* (Erişim 20 Şubat 2020).

<sup>12</sup> İsmail Çelik, *Vadeli İşlem Piyasasında Fiyat Keşfi, İzmir Vadeli İşlem Ve Opsiyon Borsasında Ampirik Bir Uygulama*, (İstanbul: 2012, Türkiye Bankalar Birliği), 29.

<sup>13</sup> Türkiye İhtisas Borsası (TÜRİB), *Hakkımızda* (Erişim 18 Ekim 2020).

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Selem", 1, 2, 7; Ebu'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc, el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Müsâkât", 128.

<sup>15</sup> Kur'an Yolu Türkçe Meâl Tefsir, çev. Hayrettin Karaman, vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Bakara 2/275.

<sup>16</sup> el-Bakara 2/282.

<sup>17</sup> Hayrettin Karaman-Ali Şafak, *İslam Hukukuna Göre Alış Verişte Vade Farkı ve Kâr Haddi* (İstanbul: İlimi Neşriyat, 1994), 23.

<sup>18</sup> el-Bakara, 2/282; Muhammed b. İsa b. Serve b. Musâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Buyû", 18; Buhârî, "İstikrâz", 1, "Buyû", 14; Müslim, "Müsâkât", 124-126.

Bu kısa girişten sonra öncelikle tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmelerinin tanımı, temel özellikleri ve çeşitlerini ifade ederek mahiyetini ortaya koymaya çalışacağız. Devamında günümüz piyasasında işlem gören tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmesinin pratiğini örnek bir uygulama ile gösterip, bu uygulamanın fihki tahlilini yaparak İslam hukukuna göre yeniden yapılandırılmış alternatif bir model için önerilerimizi ortaya koymaya çalışacağız.

## 2. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmelerinin Mahiyeti Ve Pratiği

### 2.1. Tanım

Vadeli işlem (futures) sözleşmeleri; standart miktar ve nitelikte bir varlığı önceden belirlenmiş bir fiyat ile gelecekte belirli bir tarihte teslim etme ya da teslim almaya dair düzenlenen yasal sözleşmelerdir.<sup>19</sup> Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmesi ise; iki taraf arasında nitelikleri önceden belirlenmiş tarımsal ürünlerin (buğday, mısır, pamuk, soya fasulyesi, domuz iškembesi, canlı domuz,<sup>20</sup> canlı sığır, besi sığırı, soya fasulyesi yağı, kakao, vd.) gelecekteki değerine bağlı olarak belirli bir bedel ile bugünden alım-satımı işlemidir.<sup>21</sup> Örneğin 5 ton Anadolu kırmızı sert buğdayı, kilosu 1,87 TL'den gelecek Temmuz ayında teslim etmek ya da teslim almak üzere yapılan bir sözleşme, tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmesidir. Bu sözleşme fiziksel olarak<sup>22</sup> tarımsal ürün üzerine olabileceği gibi bu ürüne bağlı olarak üretilen "türev ürün" üzerine de olabilmektedir.

### 2.2. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmelerinin Temel Özellikleri

Vadeli işlem sözleşmelerinde dört temel esas vardır: Nitelik, fiyat, miktar ve vade. Bu dört temel esas borsalarda işlem gören vadeli işlem sözleşmelerinde standardize olduğu için tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmelerinde de aynen geçerlidir.<sup>23</sup> Bu sözleşmelerin temel özelliklerini aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:<sup>24</sup>

- Standart miktar ve nitelikte bir varlığı önceden tespit edilmiş bir fiyattan gelecekte belirli bir tarihte teslim etme ya da teslim almayı içerir.
- Nakit uzlaşma ya da fiziki teslimat yoluyla sona erer.
- Vadeli işlem borsalarında işlem yapma yetkisine sahip üye aracı kurumlar tarafından yapılır ve belirlenen fiyatlar takas kurumu vasıtasıyla ilan edilir.
- Belirli bir başlangıç teminatını içerir. Tarafların sorumluluklarını yerine getirmeye zorlamak amacıyla aracı kuruma toplam anlaşma değerinin belli bir yüzdesi başlangıç teminatı olarak yatırılmak zorundadır.
- Taraflar açısından kredi riski yoktur, zira taraflar birbirlerine karşı değil takas kurumuna karşı sorumludurlar.
- Kâr veya zarar günlük olarak belirlenir. Yani, işlem yapılan ürünün günlük fiyat değişimine göre kar ve zarar durumları belirlenip tarafların uğradıkları zararlar

<sup>19</sup> Schwager-Etzkorn, *A Complete Guide to the Futures Market*, 3; Moorad Choudhry, *The Futures Bond Basis* (New York: John Wiley & Sons Ltd, 2006), 2; Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Sözleşmeleri* (Erişim 6 Haziran 2020), 1.

<sup>20</sup> Ülkemizde hayvansal ürünler, "tarımsal ürünler" kavramı içinde anlaşılmamaktadır ancak, Avrupa ve Amerika'da "agricultural futures" işlemleri içinde hayvansal ürünler (sığır ve domuz) yer almaktadır. *Commodity Prices* (Erişim 20 Haziran 2020).

<sup>21</sup> İhsan Ersan, *Finansal Türevler* (İstanbul: Literatür Yayınları, 1997), 36.

<sup>22</sup> Fiziksel olarak yapılan işleme dair açıklama "Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmelerinin Çeşitleri" başlığı altında ele alınacaktır.

<sup>23</sup> Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Sözleşmeleri* (Erişim 6 Haziran 2020), 1.

<sup>24</sup> Ali Ceylan, *Finansal Teknikler* (Bursa: Ekin Kitabevi, 1995), 232-233; Alpan, Fulya, *Örneklerle Vadeli İşlem (Futures) Anlaşmalar ve Opsiyonlar* (İstanbul: Literatür yayıncılık, 1999), 8-18; Mahmut Vefa Toroslu, *Çağdaş Finansal Teknikler* (İstanbul: Beta Basım Yayın, 2000), 80; Kemal Yılmaz, *Döviz Vadeli İşlem Sözleşmeleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2002), 54-63; Schwager-Etzkorn, *A Complete Guide to the Futures Market*, 3-9.

günlük olarak yatırılan teminatlardan karşılır. Bu borç ödenmediği takdirde takas kurumu aldığı depozito ve marjinle (teminatla) ödemeleri yapar.

- g) Denetlenebilirler.
- h) Fiyatların aşağı ve yukarı yönde hareket edebileceği fiyat limitleri vardır. Sözleşme bu sınıra ulaştığında sistem, bu sınırın ötesindeki bir başka işleme izin vermez. Böylece aşırı fiyat artışı engellenmiş olur.

### **2.3. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmelerinin Çeşitleri**

Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmeleri, sözleşme konusunun teslimi açısından; fiziki teslimat ve nakdi uzlaşma olmak üzere iki çeşittir.<sup>25</sup>

#### **2.3.1. Fiziki Teslimat İle Sonuçlandırılan Vadeli İşlem Sözleşmeleri**

Bu tür sözleşmelerde vade sonunda dayanak varlık fiziki olarak teslim alınır. Bu sözleşmelerin takası T günü saat 18:15'te başlar ve takas sorumluluğunun işlem gününü takip eden ikinci işlem günü (T+2) saat 16:45'e kadar ifa edilmesi gerekmektedir.<sup>26</sup>

Fiziki teslimatı gereken bu sözleşmede vade sonunda taraflar, ilgili varlığı teslim etmek ve teslim almakla mükelleftir. Fiziki teslimatın teorik olarak lisanslı depolar vasıtasıyla, satıcının deposunda ya da alıcının deposunda olabilme imkânı vardır ancak, dünyada yaygın olarak kullanılan usul, teslimatın lisanslı depolar aracılığı ile gerçekleştirilmesidir. Bu usule göre satıcı malını lisanslı depoya teslim edip bir makbuz alır. Lisanslı depo ise teslim aldığı mal ile ilgili gerekli kontrolleri yapar ve malı temsil eden bir makbuz senedi düzenleyerek satıcıya verir. Depoya bırakılan ürün emanet hükmündedir. Deponun verdiği makbuz üzerinde mal ile ilgili ayrıntılı bilgiler yer alır. Makbuz senedi el değiştirdiğinde malın mülkiyeti de el değiştirmiş olur ve böylece teslimat sona erer. Ülkemizde emtia üzerine gerçekleştirilen vadeli sözleşmelerin uzlaşma yöntemi olarak fiziki teslimat uygulanır.<sup>27</sup>

#### **2.3.2. Nakdi Uzlaşma ile Sonuçlanan Vadeli İşlem Sözleşmeleri**

Bu tür sözleşmelerde, vade sonunda dayanak varlığın fiziki olarak teslimi söz konusu olmayıp vade sonu uzlaşma fiyatı<sup>28</sup> üzerinden işlem gerçekleşir. Örneğin Anadolu kırmızı buğday vadeli işlem sözleşmesi vade sonunda 5.000 kg (5 ton) için 0.2 TL fiyatlar düşmüş ise 1.000 TL (5000x0.2=1.000 TL) zarar ile sözleşme kapatılmış olur. Satıcı ise 1000 TL kâr ile kapatmış olur. Uzlaşma fiyatına göre hesaplanan kâr ve zarar taraflar arasında el değiştirmektedir. Tarafların üzerinde anlaştıkları vade geldiğinde ters işlem<sup>29</sup> yapılarak hesap kapatılmış olur.

### **2.4. Teminatın Faizde Değerlendirilmesi**

Vadeli işlem piyasalarında teminat olarak yatırılan para Takasbank tarafından en yüksek faiz getirisi sağlayacak şekilde muhafaza edilmektedir. Bu fâiz, aracı kurumlar vasıtası ile işlemleri gerçekleştirilen bâyi ve müşterilerin hesaplarına aktarılır. Örneğin 20.000 TL ile ya-

<sup>25</sup> Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 78-95; Schwager-Etzkorn, *A Complete Guide to the Futures Market*, 8-9.

<sup>26</sup> İstanbul Borsası, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) İşleyiş Esasları Genelgesi* (Erişim 5 Haziran 2020); Borsa İstanbul, *"Fiziki Teslimatlı Buğday Vadeli İşlem Sözleşmeleri ile Risk Yönetimi" semineri Konya'da düzenlendi* (Erişim 19 Mart 2020); Borsa İstanbul, *Sorularla Vadeli İşlem Ve Opsiyon Piyasası* (Erişim 18 Mayıs 2020).

<sup>27</sup> Borsa İstanbul, *Uzlaşma Yöntemi* (Erişim 19 Mart 2020).

<sup>28</sup> Uzlaşma Fiyatı; vadeli işlem piyasalarında alım satım konu sözleşmelerde vade sonunda teminatların güncellenmesi ve geçici kâr zararların hesaplanmasında baz alınan değerlendirme fiyatıdır. Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) Terimler Sözlüğü* (Erişim 18 Mayıs); Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 23.

<sup>29</sup> Ters işlem; tarafların sahip oldukları pozisyonun aksi yönde işlem yapmasıdır. Mesela, satış işlemi yapan tarafın satın alma işlemi yapmasıdır. (Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 21).



#### 1414 | Aytaç Aydın. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna ...

tırım yapan kişiye hesabındaki paranın ne kadarını kullanırsa kullansın, mevcut bakiye üzerinden nemâ adıyla fâiz geliri sağlanır. Bu kişi paranın 10.000 TL'si ile işlem yapsa ve 10.000 TL'si boşta da olsa; 20.000 TL üzerinden nemâ adıyla fâiz geliri elde etmiş olur.<sup>30</sup>

#### 2.5. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmesi Örneği

Ülkemizde tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlemler kapsamında pamuk ve buğday üzerine işlemler yapılmaktadır. Çalışmamızda buğday üzerine düzenlenecek bir vadeli işlem sözleşmesinin iki çeşidini (nakdi uzlaşmalı ve fiziki teslimat) örnek olarak ele alacağız.<sup>31</sup> Bu sözleşmede, yukarıda ifade ettiğimiz temel unsurlar; nitelik, fiyat, miktar ve vadenin mutlaka belirtilmesi gerekir. Bu çerçevede Tablo 1'de belirtilen özellikleri haiz bir buğday vadeli işlem sözleşmesi örneğini aşağıdaki şekilde değerlendirebiliriz.<sup>32</sup>

Tablo 1: Buğday Vadeli İşlem Sözleşmesi Örneği

Dayanak Varlık	:	Anadolu Kırmızı Sert Buğday
Sözleşme Büyüklüğü	:	5 ton (standart sözleşme)
Vade Ayları	:	Ocak, Şubat, Mayıs, Temmuz, Eylül ve Aralık
Kotasyon Şekli	:	TL/Kg
En Düşük Fiyat Adımı	:	0,0005 TL (2,5 TL'ye karşılık gelmektedir)
Günlük Fiyat Hareket Sınırı	:	± %10
Teminat Tutarı	:	1150 TL
Teslimat Şekli	:	Nakdi uzlaşma
İşlem saatleri	:	09:30-18:15
Son İşlem Günü	:	Vade Ayının son iş gününden bir önceki iş günü
Sürdürme Seviyesi	:	%75
Uzlaşma Fiyatı	:	Seansın son 10 dakikasında yapılan asgari 10 işlemin ağırlıklı ortama fiyatıdır.

Mesela Mehmet Bey vadeli buğday sözleşmesinden 20 adet (20x5 ton=100 ton) satın almak istemektedir. Sözleşme büyüklüğü 5 ton olduğu için bu miktardan az olan bir sözleşme yapamaz. Yukarıdaki bilgiler doğrultusunda mayıs ayında eylül ayı vadeli sözleşme satın alıyor. Bu sözleşmede teslimat nakdi uzlaşma ile gerçekleştirilmektedir. Vade sonunu beklemeden mayıs ve eylül ayları arasında herhangi bir işlem gününde geri satış (ters işlem) yaparak

<sup>30</sup> Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) Kılavuzu* (Erişim 6 Mayıs 2020); Cahit Alkım Biket, *Yatırım Bankalarında Emtialara Dayalı Vadeli Enstrümanların Kullanımı Ve Türkiye Uygulaması* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015), 23, 122.

<sup>31</sup> Ülkemizde emtia vadeli işlem sözleşmeleri kapsamında işlemler; Ege Pamuk, Anadolu Kırmızı Buğday ve Makarnalık Buğday üzerine fiziki teslimat ile gerçekleştirilmektedir. İstanbul Borsası, *Dayanak Varlıklar* (Erişim 18 Mayıs 2020).

<sup>32</sup> Nakdi mutabakat ve fiziki teslimat usulü ile gerçekleştirilen örnekler Borsa İstanbul Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) tanıtım kitapçığındaki bilgiler ve Fiziki Teslimatlı Buğday Vadeliler Çalışma Toplantısı bilgileri göz önüne alınarak modellenmiştir: Borsa İstanbul, *Anadolu Kırmızı Buğday Vadeli İşlem Sözleşmeleri* (Erişim 20 Mayıs 2020); Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Sözleşmeleri* (Erişim 6 Haziran 2020); Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem Sözleşmeleri* (Erişim 10 Mayıs 2020); Borsa İstanbul, *VİOP-KTB-ZRY İşbirliğiyle Fiziki Teslimatlı Buğday Vadeliler Çalışma Toplantısı* (Erişim 16 Mayıs 2020).

## **Aytaç Aydın. Some Offers for Reconfiguration of Agricultural Commodity Futures ... | 1415**

nakdi uzlaşma ile kapatılabilir. Fiziki teslimat ile olması durumunda vade sonunu bekleyip teslim alması gerekecektir.

Yukarıdaki sözleşme özelliklerini haiz bir sözleşmede 20 adet mayıs ayında Eylül sözleşmesi için 23000 TL teminat yatırmak gerekmektedir.<sup>33</sup> Bu işlemin iş akışını Tablo 2’de gösterebiliriz.

Tablo 2: Vadeli İşlem Sözleşmesi İş Akış Örneği

Gün	Alış/Satış	İşlem Fiyatı	Uzlaşma Fiyatı TL	Teminat Bakiyesi TL	Kâr/zar TL	Yatırılan/Çekilen Teminat TL
1.	Alış	1,8000	1,8000	23000	0	23000
2.			1,8050	23500	500	0
3.			1,7250	20500	-8000	7500
4.			1,8050	31000	8000	0
5.			1,8000	23000	-500	-7500
6.	Satış	1,8100	1,8200	0	1000	-24000
<b>Net Toplam</b>					<b>1000</b>	

Not: Sürdürme seviyesi 0,75 tir. (17250 TL)

Yukarıdaki tabloda Mehmet Bey’in işlem yaptığı 1. gün ile hesabını kapattığı 6. gün aralığındaki hesap hareketlerini aşağıdaki şekilde değerlendirebiliriz:

Mehmet Bey bir aracı kurumda hesap açmış ve bu aracı kuruma 20 adet Temmuz vadeli buğday sözleşmesi satın alma talimatı vermiştir. Fiyatı 1,8000 TL/kg.

Mehmet Bey:

- Birinci gün; 1,8000 TL’den 20 adet (100 ton) buğday vadeli işlem sözleşmesi işlemi yapıyor. Bu işlem için 23000 TL tutarında teminatı yatırıyor. Uzlaşma fiyatı gün sonunda: 1,8000 TL olduğu için herhangi bir kâr-zarar gerçekleşmiyor. Sonuç: Kâr-zarar durumu: 0 (sıfır)

- İkinci gün; hiçbir işlem yapmamasına rağmen uzlaşma fiyatı yükseldiği (1,8050’ye çıktı) için 500 TL kâr ediyor ( $100.000 \times 0,0050 = 500$  TL). Sonuç: Teminat bakiyesi 23500 TL olur ( $23000 + 500 = 23500$  TL).

- Üçüncü gün; fiyatların düşmesi sonucu (1,7250 TL), 8000 TL zarar ediyor ( $1,8050 - 1,7250 = 0,0800$  ve  $100.000 \times 0,0800 = 8000$  TL). Sonuç: Teminat bakiyesi =  $23500 - 8000 = 15500$  TL oluyor. Mehmet Bey’in teminatı sürdürme seviyesinin altına indiği için sürdürme seviyesi olan 23000 TL’ye tamamlamak üzere 7500 TL ilave teminat (sürdürme teminatı) yatırıyor ( $23000 - 15500 = 7500$  TL). Böylece teminat miktarı tekrar 23000 TL seviyesine çıkmış oluyor.

- Dördüncü gün; fiyatlar yükseliyor (1,8050 TL) ve önceki güne göre 8000 TL kâr ediyor ( $100.000 \times 0,0800 = 8000$  TL). Sonuç: Teminat bakiyesi =  $23000 + 8000 = 31000$  TL oluyor. Mehmet Bey hesabından para çekmiyor.

<sup>33</sup> Risk parametreleri tablosunda bir sözleşme için yatırılması gereken başlangıç teminatı: 1150 TL olarak belirlenmiştir (100 sözleşme büyüklüğü için  $20 \times 1150$  TL = 23000 TL.) BISTECH Risk Parametreleri Tablosu Nisan 2020 bk. Takas İstanbul, *Merkezi Risk Yönetimi Ekibi* (Erişim 18 Mayıs 2020).

• Beşinci gün; Fiyat düşüyor (1,8000 TL), bir önceki güne göre 500 TL zarar ediyor (100.000 x 0,0050 = 500 TL). Sonuç: Teminat bakiyesi olarak kalan; 31000-500=30500 TL. Ayrıca Mehmet Bey teminat hesabından 7500 TL para çekiyor (30500-7500=23000 TL).

• Altıncı gün; geri satış yaparak pozisyonunu gün içerisinde 1,8100 TL'den kapatıyor.<sup>34</sup> Günün kârı ise (100.000x0,01=1000 TL) oluyor. Sonuç: 5. gün kârı olan 1000 TL'yi ve toplam teminat bakiyesi olan 24000 TL'yi çekerek bu işlemde 1000 TL kâr kazanmış oluyor.

Özetle, bu işlemde Mehmet Bey sözleşme için gerekli teminatı yatırmış ve 6. Günün sonunda geri satış işlemi (ters işlem) yaparak hesabını kapatmıştır. Bu zaman zarfında fiyat değişimlerinden dolayı yapılan güncelleştirme işleminde teminat bakiyesi kâr ve zarar durumuna göre değişiklik göstermiştir. Teminatı sürdürme seviyesinin altına düştüğünde ilave teminat 7500 TL yatırması gerekmiş ve pozisyona devam etmiştir. 6. günde pozisyonunu net 1000 TL kâr ile kapatmıştır.<sup>35</sup>

Yukarıdaki sözleşme fiziki teslimat ile Eylül ayında sona erecek şekilde gerçekleştirmiş olsaydı üzerinde anlaşılan miktar kadar buğday el değiştirmiş olacaktı. Örneğin, Mayıs ayında spot piyasada kilosu 1,8000 TL olan bir Anadolu Kırmızı Buğdayı 1,8600 ile Eylül ayı vadeli satışa sunulsa vade geldiğinde 20 adet (20 x 5 ton = 100 ton) buğday vadeli satışı için 186000 TL öder. Eylül ayında piyasada spot satış fiyatı 1,8800 TL olduğunu varsayarsak 2.000 TL kâr etmiş olacaktır (100.000 x 0,0200 = 2000 TL). Spot piyasa fiyatı 1,8400 TL olduğunda ise 2000 TL zarar etmiş olacaktı. Fiziki teslimatta üzerine sözleşme yapılan dayanıklı varlık kaydı olarak (yılı itibarıyla vasıtasıyla) el değiştirmiş olup bu şekilde işlem yapan kişinin mali ilgili depodan teslim alması sağlanacaktır.<sup>36</sup>

### 3. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmelerinin İslam Hukuku Açısından Tahli

#### 3.1. İslam Hukuku Açısından vadeli Piyasalara Genel Bir Bakış

İslam hukuku açısından piyasaların tanımı, alış-veriş yapanların bir araya geldiği ortamlar olmaları bakımından, günümüz piyasa tanımı ile aynıdır. Ancak, genel olarak günümüz beşeri iktisat teorilerinin şekillendirdiği piyasalar ile İslam mali piyasa anlayışını<sup>37</sup> mukayese ettiğimizde pek çok farklılığın olduğu görülmektedir. Bu farklılıkların başında İslam ekonomisinin vahyi kendisine kaynak olarak kabul etmesi ve buna bağlı olarak gelen faiz yasağıdır.<sup>38</sup> İslam hukuku kurallarına uygun işleyen bir iktisat teorisi için "İslam İktisadı" kavramını kullanırsak<sup>39</sup>; İslam iktisat teorisi, günümüzdeki diğer iktisat teorilerinin yanında kendine has özellikleri ile özgün bir yeri haizdir. Bu özgün yapının bir uzantısı olarak günümüz dünyasında yaygınlık kazanmış mali piyasa uygulamalarından bir kısmını uygun görürken diğer bir kısmını uygun görmez. Vadeli işlemlerle ilgili de durum aynıdır. İslam hukukunda, bir sözleşme vadeli olması açısından üç şekilde düşünülebilir:

- a) Mal peşin bedeli veresiye,
- b) Mal veresiye bedeli peşin,
- c) Hem mal hem de bedeli veresiye.

<sup>34</sup> Hesap kapatmak; Vadeli işlem opsiyon piyasasında vade sonunu beklemeden satın alım kişi konumunda ise (uzun pozisyon) satma yönünde; satma işlemi yapan kişi (kısa pozisyon) ise alım yapma yönünde işlem yapmasıdır bk. Borsa İstanbul, *Sorularla Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası* (Erişim 18 Temmuz 2020).

<sup>35</sup> Not: Bu senaryoda işlem maliyetleri göz önüne alınmamıştır.

<sup>36</sup> Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 69.

<sup>37</sup> İslam hukuku kurallarına göre işlemlerin yapıldığı piyasayı "İslam mali piyasası" olarak tanımlayabiliriz.

<sup>38</sup> el-Bakara, 2/275.

<sup>39</sup> Hayrettin Karaman, "İslam İktisadı", *İzlenim Aylık Dergi* 40 (1996), 4.

Bu şekillerden birincisi; taksitli satışları; ikincisi İslam iktisadında “selem/selef” olarak isimlendirilen alış-veriş şeklini ifade eder. Bu iki şekil de İslam hukuku açısından uygun görülmele birlikte asıl tartışma, hem mal hem de bedelinin veresiye olduğu satış şeklindedir.

Klasik fıkıh anlayışına göre bu üçüncü şekil, “Veresiye ile veresiyenin satışı caiz değildir” ortak paydasında buluşan rivayetleri<sup>40</sup> esas alarak caiz görülmemiştir. Konumuz olan “tarıma dayalı vadeli işlem sözleşmeleri” kısmen farklılık olsa da işleyişi bakımından daha çok üçüncü şekil içinde değerlendirilebileceğimiz bir yapıya sahiptir.

Yukarıda mahiyeti ve işleyişi ortaya konulan tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmeleri dikkatlice incelendiğimizde iki şekilde değerlendirme imkânımız vardır. Birincisi; iki tarafın da taahhüt altına girdiği, veresiye ile veresiyenin satışını içeren vadeli işlemidir. İkincisi ise; başlangıçta satış vaadi sözleşmesi ve vadesi geldiğinde de satış sözleşmesinden mürekkep bir işlemidir. Biz bu iki değerlendirmeden birincisi üzerinden fıkıh tahlilimizi yürütmeyi tercih ediyoruz. Zira klasik akıtlarımızdan olan selem ve istisnâ da da aynı durum söz konusudur. Yani her ikisinde de sözleşme, gelecekte teslim yapılacağı üzerine kurulmuştur. Burada başta yapılan satış işleminin vadesi geldiğinde hukuksal prosedürü yapılmaktadır diye düşünülebilir. Ancak yapılan sözleşmenin her iki tarafı da bağlayıcı olması ve taahhütleri gerçekleştirmeyen tarafa yaptırımın olması satış vaadinden ziyade lâzımî bir akit olmasını desteklemektedir.

Vadeli işlem sözleşmelerini yukarıda ifade ettiğimiz birinci sözleşme tipi üzerinden değerlendirerek öncelikle buradaki gerçekleştirilen satış sözleşmesi İslam hukuku akit teorisi çerçevesinde; akdin kuruluş şartları, sıhhat şartları, yürürlük şartları, bağlayıcılık şartları açısından değerlendirilip sözleşmenin gerçekleştiği borsa organizasyonu ve ilgili diğer meseleler de ele alındıktan sonra yeniden yapılandırılması için önerilere yer verilecektir.

### **3.2. İslam Hukuku Akit teorisi Açısından Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Sözleşmelerinin Mahiyetinin Tespiti ve Değerlendirilmesi**

#### **3.2.1. Akdin Tarafları Açısından**

Vadeli işlem sözleşmesi ile ilgili olarak borsa organizasyonu içinde beş taraftan söz etmek mümkündür; vadeli işlem ve opsiyon borsası (VİOB), takas kurumu, aracı kurumlar, piyasa katılımcıları, denetleyici kurumlar.

Bu tarafları ve fonksiyonlarını aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz.

Borsa/Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası: Alıcı ve satıcı tarafların ticari değeri olan malların alım ve satım işlemlerini yapmak üzere bir araya geldikleri ve hükümet tarafından denetlenen yer, piyasadır.<sup>41</sup> Borsaların kendine has hukuki ve idari bir düzeni vardır. Borsa, tüzel kişiliği haiz bir kurum olarak ilgili tarafların İslam hukukuna göre meşru ve gayri meşru pek çok işlemi yapabilmelerine müsait bir pazardır.

Takas Kurumu (Takasbank): Borsada tarafların hak ve yükümlülüklerinin güvence altına alınması; ödeme ve teslimat sorumluluklarının zamanında gerçekleştirilmesi, risklerin takibi, kontrolü ve teminatların tesisini sağlayan kurumdur. Vadeli işlem sözleşmelerinin takası bu kurum tarafından sonuçlandırılır ve kayıtları sürekli muhafaza edilir.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrüt: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/266; Ebû'l-Hasen Alf b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 3/71-72; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alf b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-Evtâr Şerhu'l-Munteka'l-Ahbâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/176; Karaman-Şafak, *İslam Hukukuna Göre Alış Verişte Wade Farkı ve Kâr Haddi*, 23.

<sup>41</sup> Seyidoğlu, *Ekonomik Terimler Ansiklopedik Sözlük*, 93; Çetin Ali Dönmez, “Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası”, *3 Aylık Ekonomi ve Düşünce Dergisi Çerçeve* 20/58 (2012), 162.

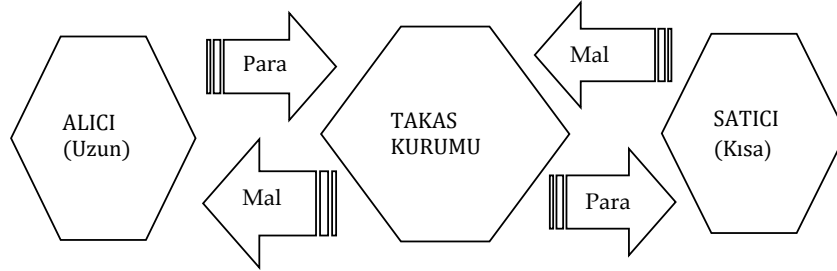
<sup>42</sup> İsmail Kurca, *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri* (Ankara: Bankacılık Enstitüsü Yayınları, 2000), 73.

#### 1418 | Aytaç Aydın. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna ...

Takas kurumu sayesinde, birbirlerini hiç tanımayan taraflar, vadeli işlem sözleşmeleri ile güvenli bir şekilde alım ve satım yapabilirler. Müşteriye karşı satıcı ve satıcıya karşı da müşteri statüsündedir.

Vadeli piyasalarda işlem yapıldığında, alıcı ve satıcı statüsündeki taraflar aldıkları pozisyonun değerinin belirli bir yüzdesi kadar teminatı<sup>43</sup> Takas Merkezi'ne yatırır. Müşterilerinin hesaplarında bulunan bu teminat ücretleri için tüm TL nakitler, Takasbank Fon Yönetiminin limitlerine göre günlük olarak nemalandırılır.<sup>44</sup> Takas merkezinin teslimat sürecindeki rolünü Şekil 1'de özetle görmek mümkündür.

Şekil 1: Takas Merkezinin Teslimat Sürecindeki Rol



Kaynak: Borsa İstanbul, Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) Kılavuzu, 47-48

Vadeli piyasalarda her iki taraftan da alınan başlangıç teminatları Takas Merkezi'nde bir teminat havuzunda tutulur. Bu teminat havuzu, bir garanti fonksiyonu icra eder ve bu sayede tarafların zarar etmeleri durumunda sisteme zarar vermelerinin önüne geçilmiş olur. Taraflar, nakdi uzlaşa ile sone eren sözleşmelerde zarar ettiğinde istenen tutarı yatırmazsa teminatına başvurulur ve buradan karşılanır. Vadenin sona erdiği tarihte, Takas Merkezi'nde havuzda tutulan ve bloke edilmiş olan teminatlar tarafların sorumluluklarını yerine getirmesi şartıyla ilgili taraflara iade edilir. Sonuçta, Borsa İstanbul'da gerçekleştirilen tüm işlemler Takasbank sermayesi ile garanti altında tutulduğu için karşı taraf riski olmaksızın işlemler gerçekleştirilmiş olmaktadır.

Aracı Kurumlar (Üyeler): Borsada işlem yapmak isteyen taraflara (satıcı-alıcı) her türlü aracılık hizmetini veren kurumlardır. Vadeli işlem piyasalarında alım-veriş yapmak isteyen taraflar borsa üyesi bir aracı kurumda hesap açtırmak zorundadır. Piyasa katılımcıları (bayi-müşteri) işlemleri doğrudan kendileri gerçekleştiremezler ancak, aracı kurumlar vasıtasıyla gerçekleştirebilirler.

Piyasa Katılımcıları: Piyasada işlem yapmak üzere en az iki taraf vardır; vadeli işlem sözleşmesi satın alıcısı (uzun pozisyon) ve satıcısı (kısa pozisyon). Vadeli işlem (futures) sözleşmesi almak ya da satmak isteyen taraflar, özel ya da tüzel kişiler olabilir. Taraflar, işlemlerini aracı üyeler tarafından yaptırmak zorundadır.

Denetleyici Kurumlar: Piyasaların güvenli ve sağlıklı işleyebilmesi için borsalar ve borsalarda işlem yapma hakkına sahip aracı kurumlar ile piyasalarda yapılan işlemleri denetleyen kurumlardır. Bu kurumlar, vadeli işlemlere kamu adına taraftırlar.<sup>45</sup> Piyasalardaki disiplini sağlamanın yanında tarafların menfaatlerinin korunması için de destekleyici bir fonksiyon icra ederler.

<sup>43</sup> Bir tek vadeli işlem sözleşmesinde pozisyon alabilmek için zorunlu teminatı ifade eder.

<sup>44</sup> Borsa İstanbul, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) Kılavuzu*, 47-48.

<sup>45</sup> Ülkemizde bu görev SPK tarafından yerine getirilmektedir. Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 35.

Yukarıdaki taraflara hukuki ehliyet ve temsil yetkisi açısından baktığımızda; Borsa sistemi içinde satıcı ve müşteri doğrudan alış-veriş yapamadığı için onlar adına aracı kurumlar, vekâleten işlemleri yapmaktadır. Borsa ve kapsamındaki Takasbank ile saklama deposu ise; taraflar adına hem vekil hem de kefil olarak işlemleri yürütmektedir.<sup>46</sup> Dolayısı ile bu vadeli işlem bünyesinde birden fazla sözleşme barındıran niteliğe sahiptir. Bu işlemde taraflar olarak yer alan gerçek ve tüzel kişilerin, taraf olmaya engel bir durumu söz konusu değildir.

### **3.2.2. İcâb-Kabul/Rıza Beyanı Açısından**

İcâb ve kabulün özünü tarafların dışı yansıyan irade beyanı oluşturduğu için bu sözleşmede ilgili iletişim araçları kullanılarak tarafların onayının alındığı ve rıza beyanı olduğu açıktır. Satıcı ve alıcı aracı kurumlar vasıtasıyla taleplerini ilgili iletişim araçlarını kullanarak gerçekleştirmektedirler. Bu açıdan da fıkhi bir problem görülmemektedir.

### **3.2.3. Akdin Konusu Açısından**

Tarımsal ürünler kapsamında borsada: tahıllar (buğday, arpa, mısır, soya fasulyesi ve ürünleri), canlı hayvan ve hayvan ürünleri akdin konusu olabilmektedir.<sup>47</sup> Bu sözleşmeyi akdin konusu ve ilgili hususlar açısından aşağıdaki şekilde tahlil edebiliriz:

Akdin konusunun mütekavvim mal olması açısından; dinen ve hukuken kendisinden faydalanmanın meşrû olduğu mallardan olması açısından bakıldığında; akdin konusunu; buğday, arpa, pamuk gibi tarımsal ürünler teşkil ettiği takdirde bu ürünlerin akdin konusu olmasında bir sakınca yoktur. Ancak, tarımsal ürün kapsamında domuz gibi hayvanlar da bu sözleşmenin konusu olabilmektedir. Domuz da İslam hukukunda mütekavvim mal olmadığı için satış akdine konu olamaz. Dolayısıyla, mütekavvim mal kapsamında değerlendirilen, buğday, pamuk, soya fasulyesi gibi tarımsal ürünleri akdin konusu olduğu takdirde bir sakınca görülmemektedir.

Akdin konusunun mevcut olması açısından; bu sözleşme ilk bakışta veresiye ile veresiyenin satışı ya da deynin deyn karşılığı satışı olarak görülmektedir. Zira, satıcı müşteriye ürünü gelecekte anlaştıkları bir tarihte teslim etmektedir ve müşteri de ücreti gelecekte anlaştıkları tarihte ödemektedir. Fıkıhta genel ilke olarak “ma’dûmun satışı yasaktır” prensibi<sup>48</sup> işletilerek mebiin satış esnasında mevcut olması şartı koşulmuştur.<sup>49</sup> Bu açıdan bakıldığında; vadeli olarak gerçekleşen bu sözleşmede hem mal hem de bedel veresiyedir. “Ma’dumun satışı yasaktır” prensibi buraya uygulandığında caiz olmaması gerekir, ancak bu konu daha derin olarak incelenip yasaklamanın illeti tahlil edildiğinde görülmektedir ki; yasak olan “garara sebebiyet veren yokluktur”.<sup>50</sup> Dolayısı ile garar içermeyen yokluk (ma’dumiyet) bu kapsamda değerlendirilmez.<sup>51</sup> Bu çerçevede, burada söz konusu olan; teslimi garanti edilen, tarafları belirli bir mükellefiyet altına sokarak herhangi bir garar içermeyecek şekilde düzenlenen akit bu kapsamın dışındadır. Mesela “selem” akdinde ise henüz ortaya çıkmamış misli bir ürünün satışına cevaz verilmiştir. “Selem” akdinde bedellerden biri peşin olma şartı ileri sürülebilir ki bu takdirde de her mal hem de bedelin veresiye olabildiği bir sözleşme olarak “istisna” akdini örnek verebiliriz. Henüz ortaya çıkmayan emek ve emeğin çıktısı olarak meydana gelecek

<sup>46</sup> Bayındır, “Katılım Bankacılığı için Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fıkhi Açından İncelenmesi”, 165.

<sup>47</sup> Ersan, *Finansal Türevler*; 36; Schwager-Etzkorn, *A Complete Guide to the Futures Market*, 127-137.

<sup>48</sup> Ahmed Cevdet Paşa, *Açıklamalı Mecelle*, Metni ve Açıklamaları Kontrol Eden: Ali Himmet Berki (İstanbul: Hikmet yayınları, 1985), 420, md. 205.

<sup>49</sup> Alâüddin Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu’s-Sanâi’* (Beirut: Dârü’l-kütübî’l-ilmîyye, 1986), 5/138.

<sup>50</sup> İsmail Bilgili, *İslam Hukukunda Sözleşme Esasları ve Mevcut Olmayan (Ma’dum) Malın Satımı* (Konya: İdeal Usta Fotokopi Basım Yayın Dağıtım, 2010), 211-213; “İslam Hukukunda Ma’dumun Satışı” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2006), 236.

<sup>51</sup> Bayındır, “Katılım Bankacılığı için Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fıkhi Açından İncelenmesi”, 169-172.

## 1420 | Aytaç Aydın. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna ...

sipariş ürün ortada olamadığı halde satışa konu olması caiz görülmüştür. Gerçi, Hanefi fakihlerinden bazılarına göre istisnâ' akdindeki vaad, bağlayıcı değildir<sup>52</sup> ancak kanaatimizce "bağlayıcı" olduğu görüşü daha isabetlidir. Zira burada vaad sebebiyle iki taraf da teklif altına girmiş olmaktadır. Akdin konusunun teslimi mümkün ve ilgili tarafın teslim edebilir kudrette olması (makduru't-teslim) olması gerekir.<sup>53</sup> Kişi sattığı malın teslimine güç yetiremeyecek durumda ise bu durum akdin butlanını gerektirir. Meselâ, kurban pazarından kaçmış ve nerede olduğu belli olmayan bir kurbanlığın satışı böyledir. Bu açıdan bakıldığında; bu akdin konusu teslimi mümkün ve makduru't-teslim olarak değerlendirilebilir. Zira piyasada misli bulunan standart tarımsal ürünlerden olup teslim zamanı geldiğinde kendi elinde hazır olmasa bile piyasadaki aynı standartta olan ürünü temin ederek teslim etme imkânı vardır.

Deynin deyn karşılı satış meselesine gelince; her iki taraf da gelecekte belirlenen bir vadede mal ve bedelini ödemek üzere anlaşmış buldukları için sözleşmenin yapılmasından itibaren borçlu konumuna düşmektedirler. Ancak burada mevcut bir borcu başka bir borca karşılık satmak söz konusu olmayıp karşılıklı olarak bedellerin teslim tarihinin gelecek bir vadeye bağlanması söz konusudur. Vadeli satışın caiz oluşu da hem kitap hem de sünnet ile sabittir. Dolayısı ile bir satış işleminin şimdi gerçekleştirilip ücreti belirlenen vadede ödenebilir. Buradaki fark her iki bedelin de vadeli oluşudur. Yukarıda "veresiyenin veresiye ile satışı" konusunda değinildiği gibi konu derinlemesine incelendiğinde caiz olmayışının illetinin "garar" olduğu fikrinden hareketle "garar" ortadan kaldırıldığında bu işlemi caiz olarak değerlendirmek mümkündür. Bu işlemde akdin konusu ile ilgili herhangi bir "garar" söz konusu değildir.

Mevcut fakat mülkiyette bulunmayan malın satışı ve teslim edilebilir olması açısından meseleyi incelediğimizde; İslam hukukunda genel anlayış, kişinin mülkiyetinde olmayan malı satamayacağı şeklindedir. Hanefi, Şafii, Hanbelî ve Mâlikî hukukçuları genelde bu görüşü benimsemektedir.<sup>54</sup> Kişi mülkiyetinde olmayan şeyi sattığında teslimine güç yetiremeyebilir. Ancak, burada satışa sunulan mal, selem sözleşmesinde olduğu gibi piyasada bulunan misli mallardan olmasının yanında her iki taraf da yatırdıkları teminat ile teklif altına girmektedirler. Ayrıca tarafların taahhütlerini noksansız yerine getirmelerinin Takasbank tarafından garanti altına alınmış olması da "teslim edilebilir" olmalarını desteklemektedir. Dolayısı ile bu malı "teslim edilebilir" olarak değerlendirmek mümkündür.

Kabz açısından; fiziksel teslim ile sona eren bu sözleşmelerde, vadesinde depolara teslim edilen malların alım-satımı makbuzu (elektronik ürün sertifikası/ELÜS) üzerinden gerçekleşir. Makbuzun kabzı malın kabzı hükmündedir. Makbuz hukuken temsil ettiği malın teslimi anlamına gelir ve vade sonunda bu makbuz ile mal nihaî müşteriye teslim edilir. Bir malın/menfaatin kıymetli evraka bağlı olarak el değiştirmesi ile tedavülü mümkündür. Bu durumda satışı gerçekleştirilen mal miktarı ile depodaki mal miktarının örtüşmediği; depodaki malın kat be kat fazlasının piyasada kâğıt üzerinde gösterilerek tedavül edebildiği durumlarda kumar benzeri bir kazanç kapısı aralanır ki, İslam hukuku bu işleme cevaz vermez. Dolayısı ile; satışı yapılan malın depodaki mal ile örtüşmesi şartıyla ve açığa satmamak kaydıyla işlemler gerçekleşirse İslam hukuku açısından uygun olduğu değerlendirilebilir.

Akdin konusunun malum olması açısından; kazanç gayesi ile gerçekleştirilen akitlerde akdin konusunun anlaşmazlığa düşmeyi engelleyecek şekilde malum olması; aşırı bilinmezlik içermemesi gerekir. Bu sözleşmede malın miktarı, niteliği, teslim zamanı, teslim yeri belirlidir ve Takasbank tarafından garanti edilmiştir. Dolayısı ile akdin konusunu malum olarak nitelendirebiliriz.

Netice olarak; bu akdin in'ikadı açısından mütekavvim mal kapsamında değerlendirilen tarımsal ürünler olduğu takdirde taraflar ve icab-kabûl ile ilgili bir sakınca görülmemekle

<sup>52</sup> Mustafa Demiryay, "Vaad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/404.

<sup>53</sup> Ahmed Cevdet Paşa, Açıklamalı Mecelle, 41, md. 198.

<sup>54</sup> Abdülganî b. Tâlib el-Meydânî, *el-Lübâb Fi Şerhi'l-Kitâb* (İstanbul: Dersaadet, ts.), 2/43; Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû* (Dimeşk: Dâru'l-Fıkr, 1989), 4/603-614.

beraber akdin konusu malın teslim zamanı depoda olması garanti olan ve satılan miktar ile depodaki miktarın örtüştüğü oranda olması şartı aranır.

#### **3.2.4. Satış İşleminin Geçerlilik (sıhhat) Şartları Açısından Tahlili**

Bu sözleşmeyi geçerlilik (sıhhat) şartları açısından değerlendirmizde; cehalet, garar ve fasit şart açısından aşağıdaki şekilde değerlendirebiliriz.

Cehalet açısından; konu ve bedel bakımından bir bilinmezlik içermediği görülmektedir. Sözleşmenin başında tüm detayları ile kayıt altına alınarak icap ve kabulde bulunulmuştur. Ancak, yukarıda da açıklandığı üzere konu ve bedelin vadeli oluşu açısından klasik sözleşmelerden ayrılmakla beraber herhangi bir cehalet söz konusu değildir.

Garar açısından; haksız kazanca yol açacak derecede bir belirsizlik içermediği görülmektedir. Henüz elde olmayan bir malın satışını ya da elde olsa bile ileri bir vadede teslimi içeren bir satış olması açısından klasik sözleşmelerden ayrılmaktadır, ancak; bu sözleşmede iki tarafı da teklif altına sokan bir mükellefiyet söz konusudur ve garar söz konusu değildir. Ayrıca, bu sözleşmedeki ileri vadede teslim şartı selem ve istisna akitlerinde de vuku bulmaktadır ve tarafları çekişmeye götürmediği ve garar içermediği için caiz olarak değerlendirilebilir.

Fasit şart açısından; tek taraflı yarar sağlayan; taraflar için çekişmeye yol açan; hukuk düzeninin yasakladığı bir şey içeren; akdin muhtevasına ve yerleşik uygulamalara aykırı şartlar içermediği görülmektedir. Her iki taraf da bu sözleşme ile yarar sağlamaktadır. Satın almak isteyen taraf; vade sonunda muhtemel fiyat yükselmelerine karşı kendini korumaya alarak (hedge) fayda sağlarken satıcı taraf da; vadesi geldiğinde şimdiden belirlediği fiyattan malı satmış olmanın rahatlığını yaşamaktadır. Her iki taraf da bu sözleşme ile ihtiyacını gidermiş olmaktadır.

#### **3.2.5. Satış İşleminin Yürürlük (nefâz) ve Bağlayıcılık (Luzûm) Açısından Tahlili**

Bu sözleşmeye yürürlük şartları açısından baktığımızda; alıcı ve satıcının onay vermesinden sonra başka birinin hakkı ve onay ihtiyacı olmaksızın borsa sistemi içinde işlemler gerçekleşmektedir. Vadesi geldiğinde ilgili hükmün doğmasına engel teşkil eden bir durum söz konusu değildir. Dolayısı ile bu sözleşme ileri bir tarihte teslim taahhüdü içeren nafiz bir satış sözleşmesi olarak değerlendirilebilir.

Bağlayıcılık açısından ise; ilk bakışta ürün ve bedelinin peşin olmamasından yola çıkarak her iki tarafın da karşılıklı vaadde bulunduğu ve bağlayıcılığı olmayan vaad olarak görülebilir ancak konu derinlemesine incelendiğinde farklı bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira her iki taraf da Borsa'nın öngördüğü teminatı ödeyerek karşılıklı olarak mükellefiyet altına girmiş olup bir taraf malı vadesinde teslim ile diğer taraf da parayı teslim ile mükelleftir. Ayrıca sözleşme taraflara muhayyerlik hakkı da tanımamaktadır. Dolayısı ile bu sözleşme lazımlı bir akit olarak değerlendirilebilir.

### **3.3. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlem Borsalarının Organizasyon Yapısı Açısından Tahlili**

İslam hukukuna uygun işleyişe sahip ticaret ve finans organizasyonlarının kurulup işletilmesi gayet tabii ve hatta İslam iktisadının gelişimi açısından da zaruridir. Hz. Peygamber (sav) Medine'ye hicretinden sonra iktisadi hayatla ilgili yaptığı ilk işlerden biri "Medine İslam Pazarı"nı kurmak olmuştur.<sup>55</sup>

Günümüzde finansal işlemlerle uğraşanların toplandıkları yer ve organizasyonlarda Müslümanların yer alması, ilgili ticari işlemleri yapmaları İslam hukuku kurallarına göre alış-veriş ve ilgili işlemleri yaptıkları sürece normaldir ve hatta gereklidir. Yapılması gereken yeni

<sup>55</sup> Cengiz Kallek, *Hz. Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa* (İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 1992), 30-36.



## 1422 | Aytaç Aydın. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna ...

pazarların ve pazarlama yöntemlerinin gelişmesine paralel olarak hukuk kurallarının da güncellenmesidir. Zira “Zamanlar değiştikçe hükümler de değişir”<sup>56</sup> prensibi tam da bu hukuki güncellemeyi ifade etmektedir.

Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlemlerin gerçekleştiği borsa organizasyonu, takas kurumu (Takasbank), aracı kurumlar, piyasa katılımcıları ve denetleyici kurumların değerlendirilmesini aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

Bir Pazar organizasyonu olması açısından borsa; pazar yeri olması bakımından meşru alış-veriş işlemlerinin yürütülmesi kaydıyla İslam hukuku açısından bir sakıncası yoktur. Zira organizasyonda yapılan hukuki iş ve işlemler önem arz etmektedir. Mesela, helal işlerle meşgul bir şirketin fabrikasına (ör. çimento fabrikasına) ait bir hisse senedinin borsada alış-veriş yapılması –diğer şartları da haiz olması şartıyla- caizdir. Ancak, Hz. Peygamber (sav)’in Medine Pazarı örneğinde olduğu gibi, mümkün olan en kısa zamanda tüm iş ve işlemleri meşru olan bir pazar ortamının, tüzel kişiliği haiz bir borsanın Müslümanlar tarafından oluşturulması daha uygundur.

Takas kurumunu (Takasbank) vekil ve kefil sıfatıyla değerlendirebiliriz. Zira alıcı ve satıcı taraf adına nakit ve ilgili ürünün teslimi ile görevli merkezi bir kurum olarak vekâleten işleri yürütmenin yanında ilgili teminatları yöneterek kefâlet/garanti görevini de icra etmektedir. İlgili taraflar adına teslim alma ve teslim etme taahhütlerinden sorumludur. İlgili taraflar adına yaptığı bu işler karşılığında işçilik olarak belirlenen bir aracılık ücreti almasının sakıncası olmamakla beraber kendisine bırakılan teminatları nemalandırarak faiz ödemesi için aracılık yapması İslam hukukuna göre caiz değildir.

Aracı kurumları ise; ücretle vekâleten iş yapan kişiler mesabesinde değerlendirmek mümkündür. İslam hukuku açısından aracının, müşteri namına meşru olan şeylerin alım-satımını ücret karşılığı yapması Kur’ân<sup>57</sup> ve sünnet<sup>58</sup> ile sabit olup bütün mezhepler göre caizdir.<sup>59</sup> Aracı kurumlara verilen bu vekalet özel veya genel olabilir.

Piyasa Katılımcıları; bâyi ve müşteri konumundadır. İslam hukuku açısından icab-kabulü (rızasını) çeşitli şekillerde belirten özel ve tüzel kişilerin, akit ehliyeti ve hukuki temsil yetkisi olması kaydıyla piyasa katılımcısı olarak taraf olmalarında bir sakınca yoktur.

Denetleyici Kurumlar; piyasaların güvenilir işlemesi için borsalar, aracı kurumlar ve piyasalarda yapılan işlemleri denetleyen kurumlardır. Ülkemizde bu tür bir denetleme görevini SPK yapmaktadır. SPK muadili kurumların, İslam mali piyasası içinde yer alması ve aktif görev yapması hem kitap hem de sünnetin ruhuna uygundur. Bu kurumlar ile ilgili olarak yapılacak sınırlandırma; meşru işleri gerçekleştirmek ve yürüttükleri muamelelerin İslam akit teorisi ile örtüşmesi şeklinde olur. Hz. Peygamber (sav), Medine’ye hicretinden sonra pazarı bizzat denetliyor ve zaman zaman ashabını uyarıyordu. İslam hukuk tarihinde uygulama alanı bulan, ihtisab teşkilatını buna örnek olarak gösterebiliriz. Bu teşkilata bağlı muhtesipler hem kamu düzeni açısından Pazar denetliyor hem de genel ahlaki normları kontrol ediyorlardı.<sup>60</sup> Organize ve dünya çapında piyasaların kurularak işletilebildiği günümüzde bu pazarları denetleyici ve disipline edici kurumların oluşturulması pazarın güvenliği açısından gerekli ve İslam hukukunun ana gayelerine (makâsıdu’s-şerfaya) uygundur.

<sup>56</sup> “Ezmânın tağayyürü ile ahkâmın tağayyürü inkâr olunamaz” Ahmed Cevdet Paşa, Açıklamalı Mecelle, 22, md. 39.

<sup>57</sup> et-Tevbe, 9/60.

<sup>58</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 5/74.

<sup>59</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 5/74; Muhammed eş-Şahhât el-Cüdi, *Muâmeletu'l-Borsa Fi's-Serîati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü'n-Nahda'l Arabiyye, 1988), 43.

<sup>60</sup> Cengiz Kallek, “Hisbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/133-143; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013), 232-233.

#### 4. Tarımsal Ürünlere Dayalı Vadeli İşlemlerle İlgili Diğer Konuların Değerlendirilmesi

##### 4.1. Teminatın Nemalandırılması ve Faiz

Vadeli işlem sözleşmesi için yatırılması zorunlu teminatın Takasbank'ta kaldığı süre ile doğru orantılı olarak en yüksek getiri elde dilecek şekilde faiz geliri ile nemalandırılması söz konusudur. Bu uygulama İslam hukukunda ticari işlemlerdeki faiz yasağı kapsamında<sup>61</sup> caiz görülmemektedir.

Tarımsal ürünlere dayalı vade işlemlerde fiyatlar gelecek vadede öngörülen fiyattır. Vadeli işlemlerin teorik fiyat hesaplanırken taşıma maliyeti<sup>62</sup> kapsamında vadeye kadarki gün ve faizin de etkisi vardır. Yani üç ay vadeli bir işlemin fiyatı ile altı ay vadeli olan işlemin vadeli fiyatı arasında vadeye bağlı olarak farklılık olacağı gibi işlemin yapıldığı zamandaki faiz oranlarının da fiyat farklılığında etkisi vardır. Bu durumun yasak kapsamındaki faiz olarak değerlendirilemeyeceği kanaatindeyiz. Zira enflasyonik bir ortamda fiyatların farklılaşması ve borçlanmalardaki faiz oranları piyasa tahmini bağlamında bir etkiye sahiptir. Taraflar hür iradeleri ile fiyat hususunda anlaşma yapmakta olduğu için burada faizin etkisi, sadece geleceğe dair ürünün fiyatının yorumlanması konusundadır.

##### 4.2. Fiziki Teslimat ve Nakdi Uzlaşma Açısından Değerlendirme

Günümüzde tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmelerinin sadece %3'ü fiziki teslimat ile sonuçlanmakta; %97'si ise nakdi uzlaşma ile gerçekleşmektedir.<sup>63</sup> Dolayısı ile çoğunluk gerçek bir ihtiyacı karşılamaktan ziyade fiyat farklılıklarından yararlanarak, spekülasyon amaçlı para kazanmak şeklinde yorumlanabilmektedir. Fiyat farklılıklarından para kazanmak bile amaçlanmış olsa neticede fiyat risklerinin dengelenmesinde aktif olarak kullanıldığı için tarafların öngörülebilir fiyatlarla alış-veriş yapmasına zemin hazırladığını ifade etmek mümkündür. Mesela, buğday eken kişi borsada hasılat beklediği miktar kadar buğdayın vadeli sözleşmesini (futures) satın alarak ettiği buğdayın riskini dengeler. Piyasada fiyatların yüksek olması durumunda buradan kazanır fakat piyasaya vereceği buğdaydan da o nispette fiyat eksilir ve neticede elde edeceği kârı dengelemiş olduğu düşünülebilir. Her iki sonuçlandırma şeklini de aşağıdaki şekilde değerlendirebiliriz.

##### 4.2.1. Fiziki Teslimat ile Sonuçlanan Aktillerin Değerlendirilmesi

Fiziki teslimat ile gerçekleşen işlemlerde, vadesinde teslim almak ve teslim aldığı tekrar satmak İslam hukuku açısından uygundur. Ancak nakdi uzlaşma ile olan işlemlerde teslim almadan vadesi gelmeden ters işlem yaparak işlem kapatılmakta ve vadesi gelene kadar onlarca el değiştirebilmektedir. Yerleşik İslam hukuk prensibine göre; menkul malın kabz edildikten sonra satılabileceğinde ittifak vardır ancak, kabz edilmeden önce satılması konusu tartışmalıdır. Genel anlayışa göre sözleşmenin sıhhati ve mülkiyetin karşı tarafa geçişi için kabz edilmesi gereken bir şeyin kabz edilmeksizin satışı yasaktır. Bu yasaklığa sadece Osman el-Bettî'nin muhalefet ettiği bilinmektedir.<sup>64</sup> Kabz edilmezden önce satım yasağının gerekçesi olarak da aşağıdaki hususlar ifade edilmektedir:

- Hz. Peygamber (sav)'den gelen hadisler,<sup>65</sup>
- Satın alınan mal üzerindeki mülkiyetin kabz edilmeden önce istikrar bulmaması,
- Kabz etmeden önce teslim gücüne yetirme şartı tam olarak gerçekleşmeyebilir.

<sup>61</sup> Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*, 5/74.

<sup>62</sup> Taşıma maliyetine etki eden unsurlar; mala bağlanan para sonucu feragat edilen faiz geliri, malı tutarak kazanılan temettü veya faiz geliri, enflasyon, malı saklamanın (depolama-sigorta gibi) maliyetleri (Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 44-46).

<sup>63</sup> Vadeli İşlem Ve Opsiyon Borsası, *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*, 77.

<sup>64</sup> Hacı Yunus Apaydın, "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/45-49.

<sup>65</sup> Buhârî, "Buyû", 54-55; Müslim, "Buyû", 29-41.

Hız Peygamber (sav)'den gelen hadisleri ve ilgili görüşleri değerlendirdiğimizde; satın alınan malların kabz edilmeden önce satış yasağının ta'lili ile ilgili şu iki noktayı tesbit etmemiz mümkündür: helak riskinin bulunması ve garar. Örneğin Hanefilerden İmam Muhammed gayr-i menkulde kabz edilmeden önce satışa cevaz verirken "helak riskinin bulunmaması"na gerekçe göstermiştir.<sup>66</sup> Ayrıca miras ve vasiyet gibi ıvazlı olmayan akitlerde garar riski bulunmadığı için kabz edilmeden önce tasarrufta bulunmaya müsamaha gösterilmiştir.<sup>67</sup> Ayrıca Hanefiler, infisah riski bulunmadığı için; mehir, muhâlea bedeli veya amden adam öldürmede sulh bedeli olarak elde edilen bir malın kabz edilmeksizin satılmasını veya başka bir hukukî işleme konu edilmesini câiz görmüşlerdir.<sup>68</sup> Bir diğer husus, kabz edilmeden önce satın alınan malın satışını câiz görmeyen İslam hukukçuları bedelde (para) tasarrufun câiz görmekte olduklarıdır. Çünkü para helâk olursa infisah riski yoktur; para tayinle belirlenmiş hale gelmez, başka bir para ile de ödenebilir. Dolayısıyla bir mal, menkul ya da gayr-i menkul, helak riski ve garar yoksa, muhalefet edenler olmakla birlikte, prensip olarak satışına cevaz verilmiştir. Buradaki dikkat çekilmesi gereken önemli nokta cevaz verilen mallarda sözleşme; henüz varlık safhasına çıkmamış, ma'dûm mallar üzerinde değil; piyasada mevcut olup da kabzedilmeyen mallar üzerinedir. Dolayısıyla, varlık safhasına çıkmamış ma'dûm malı tekrar satışa imkânını veren böyle bir sözleşme, İslam hukuku açısından uygun görülmez. Zira bu Borsadaki açığa satışta olduğu gibi mal olmadığı halde satış ve kumar uygulamalarına kapıyı aralar ve bu da caiz değildir. Tarımsal ürünlere dayalı vadeli (futures) işlemlerinde de mal, selem sözleşmesinde olduğu gibi, teslimi garanti altına alınabilirdiği takdirde satış caiz olarak değerlendirilebilir. Bu tür malların yeniden satış için malın kabz edilmesinden sonra satış yapılması esastır. Zira böyle olmadığı takdirde piyasada olmadığı halde sanal mallar üzerinden büyük haksız kazançların elde edilmesi söz konusu olabilir.

#### 4.2.2. Nakdi Uzlaşma ile Sonuçlanan Akitlerin Değerlendirilmesi

Nakdi uzlaşmada iki durumdan bahsedebiliriz: Birincisi; mevcudu depoda olan ve kayıt altına alınmış bir malın ürün sertifikası ile piyasada tedavülü ve nakdi uzlaşma ile işlemin sonuçlandırılması. İkincisi ise; depoda bulunmayan ve mevcudu da bulunmayan bir malın üzerine işlem yapılarak bu işlemin de nakdi uzlaşma ile sonlandırılması.

Birinci durumda gerçek ürüne bağlı bir ürün sertifikası çıkarılmış ve çıkarılan ürün sertifikası kıymetli evrak olarak depodaki ürünü temsil ettiği takdirde bu işleme de cevaz verilebilir kanaatindeyiz. Zira bir hak ya da menfaatin kıymetli evraka bağlı olarak tedavülü mümkündür. Kıymetli evrakı aldığınızda o evrak ile depodaki malı teslim alma imkânınız bulunmaktadır. Depodaki malınızı, arkadaşınıza sattığınızda malı teslim ve ispat için depodaki gerçek malı temsil eden kıymetli evrakı arkadaşınıza teslim etmiş olursunuz. Ancak bu malın göstermelik olarak depoda tutulup tekrar tekrar satışa söz konusu olabilmesi durumu ortaya çıkarsa; bu durum hilelere kapı açarak kabz ruhu ile örtüşmeyecektir ve sanal bir döngü üzerinden haksız kazancın kapısı açılmış olur. Dolayısıyla burada kıymetli evrak eşliğinde fiziki teslimat şartının olması bu durumun önüne geçilebilmesi için daha sağlıklıdır ve haksız kazancı yasaklayan İslam hukukunun ruhuna daha uygundur.

İkinci durumda ise; depoda olmayan, kayıt altına alınmamış bir sanal mal üzerinden işlemler gerçekleştirilirse bu kumar şeklinde sadece talep oluşturup talebin yüksekliği oranında para kazanma yolu olur ki haksız bir kazancın kapısı açılmış olacağı gerekçesi ile cevaz verilemez.

Fiziki teslimat şartı ile olmak şartıyla bu işlem yapıldığında vadesi geldiğinde misli mal olduğu için piyasadaki temin edilerek gerçekleştirilebilir. Örneğin çiftçi, hasat edeceği ürün için satış işlemi gerçekleştirerek hasat istediği oranda olmadığı; misli mal olduğu için vadesinde piyasadaki satın alarak teslimi gerçekleştirilebilir ve bunun bir sakıncası olmaz kanaatindeyiz.

<sup>66</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 5/180.

<sup>67</sup> Apaydın, "Kabz", 24/48.

<sup>68</sup> Apaydın, "Kabz", 24/45-49.

### **5. İslam Hukukuna Göre Yeniden Yapılandırılması için Öneriler**

Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlemlerin İslam hukukuna uygun olarak yeniden yapılandırılması için önerilerimizi özetle aşağıdaki şekilde ifade edebiliriz:

**İbkâ olan kısımlar:** Borsa organizasyon yapısı sistem olarak (borsa tüzel kişiliği, aracı kurumlar (üyeler), takas kurumu, piyasa katılımcıları, denetleyici kurumlar) olduğu gibi muhafaza edilebilir. Fiziki teslimat yöntemi (mevcut gerçek mütekavvim mal üzerinde olmak şartı ile) baki kalır.

**İlgâ olanlar:** Tarımsal ürünlerden mütekavvim mal olmayanlar (domuz gibi) gerçek mal olarak kayıt altına alınamayan ve depolarda bulundurulamayacak özellikteki mallar için yapılan işlemler, Takasbank tarafından, teminatlara nemalandırma kapsamında verilen faizler uygun değildir. Nakdi uzlaşma ile gerçekleşen ve depoda teslimi mümkün olmayan, fiziki teslimat olmayan mallar için olan uygulama uygun değildir.

**Tashih edilenler:** Tarımsal ürünler mütekavvim mal olanlarla sınırlandırılır; depoda saklanabilir olan ve saklanan gerçek ürünler satışa konu edilir. Gerçekte bulunan ürün miktarının üstünde ve sanal nitelikteki mallar üzerinden satış işlemi gerçekleştirilemeyecek şekilde düzenlenir.

Yukarıdaki şekilde yeniden yapılandırılan tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmesi, selem sözleşmesi ve istisna sözleşmesinde olduğu gibi toplumun ihtiyaçlarını gidermeye yardımcı bir vasıta olarak meşrû çerçevede işlerliğini devam ettirebilir. Tarımsal ürün sahibi çiftçi (örneğin, buğday üreticisi) satışı garanti altına almanın rahatlığını yaşarken bu ürünlere ihtiyaç duyan girişimci (örneğin, un fabrikası sahibi) de gelecekte belirli bir fiyattan ürün satın almayı garanti altına aldığı için riskini dengelemiş olur.

### **Sonuç**

Tarımsal ürünlere dayalı vadeli işlem sözleşmelerine mahiyeti açısından baktığımızda; veresiye ile veresiyenin satışı olarak düşünmenin yanında iki akitten (satış vaadi sözleşmesi ve normal satış sözleşmesinden) mürekkep bir akit olarak düşünme imkânı olmakla beraber birincisine göre değerlendirmek daha isabetli bulunmuştur. Zira, klasik sözleşmeler arasında sayılan selem ve istisnâ' akitlerinde de vaad söz konusudur ve vadesi geldiğinde sözleşme şartları yerine getirilir. Tarıma dayalı vadeli işlemlerde de gerçekleştirilen satış işleminin sadece prosedürünün yerine getirilmesi belirlenen tarihe bırakılmıştır. Veresiye olan bu sözleşmede de garar söz konusu olmadığı için ma'dum olan malın, mevcut satış işleminin sıhhatine mani olmadığı değerlendirilmiştir.

İslam hukuku açısından uygulanabilirliğini değerlendirdiğimizde; bu sözleşme mevcut haliyle uygun değildir ancak, İslam hukuku akit teorisi kapsamında yeniden yapılandırılmak suretiyle İslam hukukuna uygun şekilde borsa sistemi içinde uygulanabilirliği mümkündür ve İslam iktisat sistemini esas alarak işleyen piyasalar için alternatif bir araç olarak değerlendirilebilir.

Bu yeniden yapılandırılma çerçevesinde yapılması gerekenler:

- a) Mevcut borsa organizasyonu içinde sözleşme konusu ürünlerin mütekavvim mal olması sağlanmalıdır. Zira günümüz uygulaması domuz satışını da mümkün kılmaktadır.
- b) Mütekavvim mal niteliğinde satışı yapılan ürünlerin miktarı mevcut depodaki miktar ile örtüşmelidir. Yani, sanal bir ürün varsayımı üzerinden gerçekte bulunamayacak miktarda ürünlerin satışı yapılmamalıdır. İşlemler, teslim edilebilir nitelikteki misli mallar üzerinden yapılmalıdır.
- c) Sözleşmenin sona ermesi fiziki teslimat ile olmalıdır.

**1426 | Aytaç Aydın. Tarımsal Ürönlere Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna ...**

Yukarıdaki öneriler kapsamında sözleşmeye konu olan tarımsal ürünlerin Lisanslı Depo İşletmesine teslim edilmek şartıyla kıymetli evrak niteliğindeki ürün senedi ya da elektronik ürün senedine (ELÜS) bağılı olarak alım, satım ve rehin konusu olması İslam hukuku açısından uygundur.

Hakkında sarıh ve kesin bir nass bulunmayan bu sözleşme İslam hukukuna göre yeniden yapılandırılmış modeliyle uygulandığı takdirde; haksız kazancın ve bir tarafın zor durumda kalmasından istifadenin olmadığı, ihtiyaca binâen yapılan ve toplum maslahatına hizmet eden bir yapıya sahiptir.

**Kaynakça**

- Ahmed Cevdet Paşa. *Açıklamalı Mecelle*. Metni ve Açıklamaları Kontrol Eden: Ali Himmet Berki. İstanbul: Hikmet yayınları, 1985.
- Alpan, Fulya. *Örneklerle Vadeli İşlem (Futures) Anlaşmalar ve Opsiyonlar*. İstanbul: Literatür yayıncılık, 1999.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Kabz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/45-49. Ankara: TDV Yayınları, 2001.
- Aşıkoğlu, Rıza-Kayahan Cantürk. "Global Finansal Sistem Etkileşimiyle Türkiye'nin Türev Piyasa Görünümü". *Afyon Kocatepe Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 19/2 (2008), 157-179.
- Bayındır, Servet. "Finansal Türev Varlıklar ve Bu Varlıklar Üzerine Yapılan Sözleşmelerin Fikhi Tahlihi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005), 51-74.
- Bayındır, Servet. "Katılım Bankacılığı için Yeni Bir Ürün Olarak Mal (Emtia) Vadeli İşlem Sözleşmeleri ve Fikhi Açından İncelenmesi". *Finansal Yenilik ve Açılımları ile Katılım Bankacılığı*. ed. Aydın Yabancı. 155-206. İstanbul: Türkiye Katılım Bankaları Birliği, 2012.
- Biket, Cahit Alkm. *Yatırım Bankalarında Emtialara Dayalı Vadeli Enstrümanların Kullanımı ve Türkiye Uygulaması*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015.
- Bilgili, İsmail. *İslam Hukukunda Sözleşme Esasları ve Mevcut Olmayan (Ma'dûm) Malın Satımı*. Konya: İdeal Usta Fotokopi Basım Yayın Dağıtım, 2010.
- Bilgili, İsmail. "İslam Hukukunda Ma'dûmun Satışı". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 18 (2006), 211-238.
- Borsa İstanbul 2013 Faaliyet Raporu. Erişim 6 Haziran 2019, [https://www.borsaistanbul.com/docs/default-source/yay%20C4%B1nlar/2013\\_borsa\\_istanbul\\_faaliyet\\_raporu.pdf?sfvrsn=6](https://www.borsaistanbul.com/docs/default-source/yay%20C4%B1nlar/2013_borsa_istanbul_faaliyet_raporu.pdf?sfvrsn=6)
- Borsa İstanbul, "Fiziki Teslimatlı Buğday Vadeli İşlem Sözleşmeleri ile Risk Yönetimi" semineri Konya'da düzenlendi. Erişim 19 Mart 2020. <http://www.borsaistanbul.com/duyurular/2016/04/05/fiziki-teslimatli-bugday-vadeli-islem-sozlesmeleri-ile-risk-yonetimi-semineri-konya-da-duzenlendi>
- Borsa İstanbul, Sorularla Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası. Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.borsaistanbul.com/docs/default-source/viop/viop-hakkinda-sikca-sorulan-sorular.pdf?sfvrsn=4>
- Borsa İstanbul. *Anadolu Kırmızı Buğday Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. Erişim 20 Mayıs 2020. <https://www.borsaistanbul.com/urunler-ve-piyasalar/urunler/vadeli-islem-sozlesmeleri/emtia-vadeli-islem-sozlesmeleri/anadolu-kirmizi-bugday-vadeli-islem-sozlesmeleri>
- Borsa İstanbul. *Sorularla Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası*. Erişim 18 Temmuz 2020. <https://www.borsaistanbul.com/files/VIOP-Hakkinda-SSS.pdf>
- Borsa İstanbul. *Uzlaşma Yöntemi*. Erişim 19 Mart 2020. <https://www.borsaistanbul.com/urunler-ve-piyasalar/piyasalar/vadeli-islem-ve-opsiyon-piyasasi/uzlasma-yontemi>
- Borsa İstanbul. *Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. Erişim 10 Mayıs 2020. <https://www.borsaistanbul.com/urunler-ve-piyasalar/urunler/vadeli-islem-sozlesmeleri>
- Borsa İstanbul. *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VIOP) Kılavuzu*. Erişim 6 Mayıs 2020. [https://www.borsaistanbul.com/uyeozel\\_files/SoftwareAndDocuments/viop/Vadeli\\_Islem\\_ve\\_Opsiyon\\_Piyasasi\\_Kilavuz\\_v5.pdf](https://www.borsaistanbul.com/uyeozel_files/SoftwareAndDocuments/viop/Vadeli_Islem_ve_Opsiyon_Piyasasi_Kilavuz_v5.pdf)
- Borsa İstanbul. *Vadeli İşlem ve Opsiyon Sözleşmeleri*. (Erişim 6 Haziran 2020). [https://www.borsaistanbul.com/data/kilavuzlar/VIOP\\_Tanitim\\_Kitapci.pdf](https://www.borsaistanbul.com/data/kilavuzlar/VIOP_Tanitim_Kitapci.pdf)
- Borsa İstanbul. *VIOP Terimler Sözlüğü*. Erişim 18 Mayıs. <https://www.borsaistanbul.com/data/kilavuzlar/VIOP-Terimler-Sozlugu.pdf>
- Borsa İstanbul. *VIOP-KTB-ZRY İşbirliğiyle Fiziki Teslimatlı Buğday Vadeli İşlem Çalışma Toplantısı*. Erişim 16 Mayıs 2020. <https://www.borsaistanbul.com/files/viop-fiziki-teslimatli-bugday-vadeli-islem-sozlesmeleri-ile-risk-yonetimi-mart-2016-konya.pdf>
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ceylan, Ali. *Finansal Teknikler*. Bursa: Ekin Kitabevi, 1995.
- Ceylan, Ali-Turhan Korkmaz. *Sermaye Piyasası ve Menkul Değerler Analizi*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2000.
- Choudhry, Moorad, *The Futures Bond Basis*. New York: John Wiley & Sons Ltd, 2. Basım, 2006.
- Commodity Prices. Erişim 20 Haziran 2020. <https://www.agriculture.com/markets/commodity-prices>
- Cüncü, Muhammed eş-Şahhât. *Muâmeletü'l-Borsa Fi's-Şerati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'n-Nahda'l Arabiyye, 1988.
- Çelik, İsmail. *Vadeli İşlem Piyasasında Fiyat Keşfi, İzmir Vadeli İşlem Ve Opsiyon Borsasında Ampirik Bir Uygulama*. İstanbul: 2012, Türkiye Bankalar Birliği.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Demiray, Mustafa. "Vaad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/403-404. Ankara: TDV Yayınları, 2012.

## 1428 | Aytaç Aydın. Tarımsal Ürünler Dayalı Vadeli İşlemlerin (Futures) İslam Hukukuna ...

- Dönmez, Çetin Ali, "Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası", *3 Aylık Ekonomi ve Düşünce Dergisi Çerçeve* 20/58 (2012), 162-166.
- Durmuş, Abdullah, "Döviz Vadeli ve Emtia Vadeli İşlem Sözleşmeleri". *II. Uluslararası İslam Ticaret Kongresi "Günümüzdeki Meseleler"*. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları (2016), 977-990.
- Durmuş, Abdullah. "Döviz Opsiyon İşlemleri ve Fıkhi Değerlendirmesi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 313-334.
- Ersan, İhsan. *Finansal Türevler*. İstanbul: Literatür Yayınları, 1997.
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- İstanbul Borsası, *Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası (VİOP) İşleyiş Esasları Genelgesi*. Erişim 5 Haziran 2020. <http://www.borsaistanbul.com/data/Genelge/gn433yeni.pdf>
- İstanbul Borsası. *Dayanak Varlıklar*. Erişim 18 Mayıs 2020. <https://www.borsaistanbul.com/urunler-ve-piyasalar/piyasalar/vadeli-islem-ve-opsiyon-piyasasi/dayanak-varliklar>
- Kalaycı, İrfan. "Finansal Enfeksiyon ve "Aşı" Kuramı: Bir Genel Kriz Eleştirisi". *Maliye Dergisi* 160 (2011), 28-56.
- Kallek, Cengiz. "Hisbe", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 18/133-143. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Kallek, Cengiz. *Hız Peygamber Döneminde Devlet ve Piyasa*. İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, 1992.
- Karaman, Hayrettin - Şafak, Ali. *İslam Hukukuna Göre Alış Verişte Vade Farkı ve Kâr Haddi*. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1994.
- Karaman, Hayrettin. "İslam İktisadı". *İzlenim Aylık Dergi* 40 (1996), 4-5.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1986.
- Kayahan, Cantürk. "Finansal Türevler: Efsaneleri ve Algılanma Hataları". *Yönetim Ve Ekonomi, Celal Bayar Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* 16/1 (2009), 23-37.
- Kırca, İsmail. *Hukuki Yönüyle Borsa Opsiyon İşlemleri*. Ankara: Bankacılık Enstitüsü Yayınları, 2000.
- Köse, Saffet, *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2013.
- Kur'an Yolu Türkçe Meâl Tefsir, çev. Hayrettin Karaman, vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Meydânî, Abdülğani b. Tâlib. *el-Lübâb Fi Şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. İstanbul: Dersaadet, ty.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc en-Neysabûrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Yayınları, 1992.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Powers, Mark. *Starting Out in Futures Trading*. New York: The McGraw-Hill Companies, 2001.
- Schwager, Jack D.-Mark Etkorn. *A Complete Guide to the Futures Market*. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2. Basım, 2017.
- Seyidoğlu, Halil. *Ekonomik Terimler Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Güzem Yayınları, 1992.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-Evtâr Şerhu'l-Münteka'l-Ahbâr*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ty.
- Takas İstanbul. *Merkezi Risk Yönetimi Ekibi*. Erişim 18 Mayıs 2020. [https://www.takasbank.com.tr/documents/file/Takasbank\\_Announcement/1628-1df0bcbe-ef40-43d9-a3f4-b40cb328f419.pdf](https://www.takasbank.com.tr/documents/file/Takasbank_Announcement/1628-1df0bcbe-ef40-43d9-a3f4-b40cb328f419.pdf)
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Serve b. Musâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Toroslu, Mahmut Vefa. *Çağdaş Finansal Teknikler*. İstanbul: Beta Basım Yayın, 2000.
- Türkiye Cumhuriyeti Merkez Bankası Terimler Sözlüğü. "Türev Ürünler". Erişim 15 Haziran 2020. <https://www.tcmb.gov.tr/wps/wcm/connect/TR/TCMB+TR/Main+Menu/Banka+Hakkında/Egitim-Akademik/Terimler+Sozlugu/>
- Türkiye İhtisas Borsası (TÜRİB), *Hakkımızda*. Erişim 18 Ekim 2020. <https://www.turib.com.tr/Kurumsal.aspx?id=home>
- Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası Yatırımcı Rehberi*. Erişim 3 Haziran 2020. <https://docplayer.biz.tr/500341-Yatirimci-rehberi-vadeli-islem-ve-opsiyon-borsaso-vob-nedir.html>
- Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası. *Türev Araçlar Lisanslama Rehberi*. İzmir: Vadeli İşlem ve Opsiyon Borsası Yayınları, 2012.
- Vadeli İşlem ve Opsiyon Piyasası Verileri*. Erişim 2 Haziran 2018. <http://www.borsaistanbul.com/veriler/verileralt/vadeli-islem-ve-opsiyon-piyasasi>
- Yılmaz, Kemal. *Döviz Vadeli İşlem Sözleşmeleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2002.
- Zuhaylî, Vehbe, *el-Fıkhu'l-İslâmî ve Edilletuhû*. 9 Cilt. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 1989.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1429-1454

**Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu?  
-Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-**

*Do the Translations of the Qur'ân Reflect the Art of İltifât (Reference Switching)?  
- The Example of the Art of İltifât Between Mâzi and Muzâri' Verb Modes-*

**Osman Arpaçukuru**

Öğr. Gör. Dr. Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belâgatı  
Anabilim Dalı  
*Dr. Lecturer, Tekirdağ Namık Kemal University, Theology Faculty,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Tekirdağ, Turkey*

[orapacukuru@nku.edu.tr](mailto:orapacukuru@nku.edu.tr) [orcid.org/0000-0002-7514-475X](https://orcid.org/0000-0002-7514-475X)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 11 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 12 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1429-1454

**Cite as / Atıf:** Arpaçukuru, Osman. "Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği- [*Do the Translations of the Qur'ân Reflect the Art of İltifât (Reference Switching)?- The Example of the Art of İltifât Between Mâzi and Muzâri' Verb Modes*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal*24/3 (Aralık 2020): 1429-1454.

<https://doi.org/10.18505/cuid.779372>

**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>



**Do the Translations of the Qur'ân Reflect the Art of *İltifât* (Reference Switching)?  
- The Example of the Art of *İltifât* Between *Mâzî* and *Muzâri'* Verb Modes-**

**Abstract:** The *iltifât* (reference switching) is one of the arts of high literary value, widely practiced in the Qur'ân. This art takes place in the form of switching to another person, verb mode, number, preposition or sentence type contrary to the necessity of the situation, while continuing the word as a certain person, verb mode, number, preposition or sentence type. The art of *iltifât* adds certain meanings to words such as certainty, continuity and movement. It keeps the curiosity, desire, excitement and shiver alive. Similar to those who read the Qur'ân, those who read the translation of the Qur'ân are expected to be able to notice these meanings as much as possible and feel the literary pleasure of this art. There are important structural differences between Arabic and Turkish. In addition, the text that needs to be translated into Turkish is Holy Qur'ân, which has a divine infinite dimension, and it is a limited human mind attempts to translate it. This situation requires an advanced level of caution and diligence in transferring the art of *iltifât* to the translations of Qur'ân. The issue of the art of *iltifât* and the transfer of this art to the translations of the Qur'ân has also been studied in scientific research in different world languages such as Arabic, English and Indonesian. As far as we can determine, the only study in Turkish that examines the reflection of the *iltifât* in the Qur'ân is the article titled "The Translation Problem of the Art of *iltifât* in the Translation of the Qur'ân" by Haşim Özdaş. In the mentioned article, five different Qur'ân translations of eight verses from different types of the art of *iltifât* were examined. It has been claimed that there is no art of *iltifât* in Turkish language and literature, and that the translation of the art of *iltifât* in the verses into Turkish is an obstacle to understanding the verses and leads to a wrong or incomplete understanding. As a solution, while the verses are being given and translated, it is suggested that the art of *iltifât* in the verses be ignored. In this research article, the cases of the translations of the Qur'ân reflecting the art of *iltifât*, as an example of *iltifât* between *mâzî* (past tense) and *muzâri'* (present tense) verbs modes in the verses are discussed. In addition, it discusses the opinions that say there is no art of *iltifât* in the Turkish language, that the exact transfer of the art of *iltifât* found in the Qur'ân to the translations of the Qur'ân causes wrong or incomplete understanding, therefore, the art of *iltifât* should be ignored when the verses are being translated. As a result, the present study argues that the art of *iltifât* is also a subject of Turkish rhetoric, which should be reflected in the translations of the Qur'ân as much as possible, and the transfer of the art of *iltifât* in the translations of the Qur'ân does not constitute an obstacle to understanding the verses, on the contrary, the reference to this art in the verses will contribute to the realization of the divine purpose and wisdom. The data sources of the research were created from 6 verses and their 22 different translations, using various sampling methods. The data collected from these were analysed using the comparative text analysis method on the basis of the inductive approach. Qualitative data was converted into quantitative data, processed in the SPSS application, and the findings were presented as numerical figures in tables. At the end of the research, it was determined that *iltifât* between *mâzî* and *muzâri'* verbs modes studied in the science of rhetoric was also a subject of grammar as the phenomenon of time shifts in verbs. It was seen that the art of *iltifât* was applied in an average of 800 places in the Qur'ân, and the *iltifât* between *mâzî* and *muzâri'* verbs modes accounted for 6.9% (55 pieces) of this amount. Most of these fifty-five *iltifâts* were *iltifât* from the *mâzî* verb mode to the *muzâri'* verb mode (63.6%), while the amount of *iltifât* the *muzâri'* verb mode to the *mâzî* verb mode was less (36.4%). In the analysed translations of the Qur'ân, it was determined that the *iltifât* between *mâzî* and *muzâri'* verbs modes was not reflected at a rate of 90.9%, and the art of *iltifât* was completely abandoned in 14 of the 22 translations. It was concluded that the reason why the art of *iltifât* in the verses was not reflected in the translations of the Qur'ân was the belief that this art was not found in Turkish and that the transfer of this art leads to wrong and incomplete understanding. In the research, it was proposed to increase the number of scientific studies in which various translation strategies and techniques were tested in the transfer of the art of *iltifât* in the verses in the translations of

the Qur'an. In this respect, this research article is expected to pave the way for more research on the issue of transferring the arts used in the Qur'an and to be useful for future translations of the Qur'an.

**Keywords:** Arabic Language and *Balāgha*, Reference Switching (*İltifāt*), Qur'an, Qur'anic Studies, Styles of the Qur'an, Translation, Turkish Translations of the Qur'an

### Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu?

#### -Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifât Sanatı Örneği-

**Öz:** İltifât, Kur'an'da çokça uygulanan, yüksek edebî değere sahip sanatlardan biridir. Bu sanat, sözü durumun gereğine göre belli bir şahıs, fiil kipi, sayı, edat veya cümle türü üzere sürdürürken, durumun gereğine aykırı bir şekilde diğer bir şahıs, fiil kipi, sayı, edat veya cümle türüne geçiş yapma biçiminde gerçekleşmektedir. İltifât sanatı söze kesinlik, süreklilik, hareket gibi birtakım anlamlar katmakta; merak, arzu, heyecan ve ürpertiye diri tutmaktadır. Kur'an'ı okuyanlara benzer biçimde meâl okuyanların da bu anlamları mümkün olduğunca fark edebilmeleri ve bu sanatın edebî hazzını hissedebilmeleri beklenmektedir. Arapça ile Türkçe arasında önemli yapısal farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca Türkçeye çevrilmek istenen metin, ilahî sonsuz boyuta sahip Kur'an-ı Kerim ve onu çeviriye teşebbüs eden de sınırlı insan aklıdır. Bu durum iltifât sanatının meâllere aktarımında ileri seviyede dikkatli ve özenli olmayı gerektirmektedir. İltifât sanatı Arapça, İngilizce ve Endonezyaca gibi farklı dünya dillerinde bilimsel araştırmalarda da incelenmiştir. Bu çalışmaların bir kısmında, iltifât sanatı Kur'an'ın metniyle sınırlı çerçevede ele alınırken; diğer bir kısmında, Kur'an'daki iltifât sanatının meâllerde aktarımı meselesi konu edinilmiştir. Meâllerin Kur'an'daki iltifât sanatını yansıtma durumlarını inceleyen Türkçe tek çalışma, tespit edebildiğimiz kadarıyla, Haşim Özdaş'a ait "Kur'an Tercümelelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu" başlıklı makaledir. Adı geçen makalede iltifât sanatının farklı türlerinden gelen sekiz âyetin beş farklı meâldeki çevirileri incelenmiştir. Türk dili ve edebiyatında iltifât sanatının bulunmadığı, âyetlerdeki iltifât sanatının Türkçeye çevrilmesinin âyetleri anlamının önünde bir engel olduğu, yanlış veya tam anlaşılmamaya yol açtığı öne sürülmüştür. Bu çerçevede, âyetlerdeki iltifât sanatını yansıtan meâller hatalı kabul edilmiş; çözüm olarak da âyetlere meâl verilirken âyetlerdeki iltifât sanatının yok sayılarak tercüme edilmesi önerilmiştir. Bu araştırma makalesinde ise, meâllerin âyetlerdeki mâzi ve muzâri fiil kipleri arasında iltifât örneği içinde iltifât sanatını yansıtmaları konu edinildi. Araştırma Türk dilinde metin eleştirisi üzerine kurulmakla beraber Türk belâgatında iltifât sanatının teorik zemini, etrafına ele alınması zarureti, bu araştırma makalesinin bunu hedeflemesi ve makale hacminin sınırlılıkları sebebiyle konu edilmedi. Türk belâgatında iltifât sanatının yazımı, bütün yönleriyle ele alınacağı bağımsız, kapsamlı araştırmalara havale edildi. Ayrıca Türk dilinde iltifât sanatının bulunmadığı, Kur'an'da bulunan iltifât sanatının meâle aynen aktarımının yanlış veya eksik anlamalara yol açtığı, bu sebeple âyetlere meâl verirken onlardaki iltifât sanatının yok sayılması gerektiğini öne süren görüşler tartışıldı. Sonuç olarak, iltifât sanatının Türk belâgatının de bir konusu olduğu, âyetlerdeki iltifât sanatının meâllerde mümkün olduğunca yansıtılması gerektiği, iltifât sanatının meâllerde aktarımının âyetlerin anlaşılması önünde bir engel oluşturmayacağı aksine âyetlerde bu sanata başvurulmasından hedeflenen ilahî maksat ve hikmetin gerçekleşmesine katkı sağlayacağı fikri öne sürüldü. Araştırmanın veri kaynakları, çeşitli örnekleme yöntemleri kullanılarak, 6 âyetten ve bunların 22 meâldeki çevirilerinden oluşturuldu. Bunlardan toplanan veriler tümevarım yaklaşımı temelinde karşılaştırmalı metin analizi yöntemiyle analiz edildi. Nitel veriler nicel verilere dönüştürülerek SPSS programında işlendi ve bulgular tablolarda sayısal rakamlar olarak sunuldu. Araştırma sonunda, Belâgat ilminde incelenen mâzi ve muzâri fiil kipleri arasındaki iltifâtın, fiillerde zaman kaymaları olgusu olarak dil bilgisinin de bir konusu olduğu belirlendi. Kur'an'da iltifât sanatına ortalama 800 yerde başvurulduğu, mâzi ve muzâri fiiller arasındaki iltifâtın, bu miktarın %6,9'unu (55 adet) oluşturduğu görüldü. Bu elli beş iltifâtın da büyük bölümünü mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifâtın oluşturduğu (%63,6), muzâri fiil kipinden mâzi fiil kipine iltifâtın miktarının daha az (%36,4) olduğu anlaşıldı. İncelenen meâllerde mâzi ve muzâri fiil kipleri arasındaki iltifâtın

%90,9 oranında yansıtılmadığı, 22 meâlden 14'ünde iltifât sanatının tamamen terk edildiği belirlendi. Âyetlerdeki iltifât sanatının meâllerde yansıtılmama sebebinin, bu sanatın Türk dilinde bulunmadığı ve meâllerde aktarımının yanlış ve eksik anlamaya yol açtığına dair benimsenen kanaat olduğu sonucuna ulaşıldı. Araştırmada âyetlerdeki iltifat sanatının meâllere aktarımında çeşitli çeviri strateji ve tekniklerinin denendiği bilimsel çalışmaların sayısının artırılması teklif edildi. Bu itibarla bu araştırma makalesinin, Kur'an'ın sanatlarının meâllerde aktarımı meselesi üzerine daha fazla araştırma yapılmasının yolunu açması ve Kur'an'ın gelecekte yapılacak Türkçeye çevirileri için faydalı olması beklenmektedir.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, İltifât Sanatı, Kur'an, Kur'an Araştırmaları, Çeviri, Kur'an'ın Türkçe Meâlleri.

### Giriş

İltifat, Kur'an-ı Kerim'in yüksek edebî değere sahip, dikkat çekici sanatlarından biridir. İltifâtın özü geçiştir. Bu geçiş, sözü durumun gereğine uygun olarak belli bir şahıs, zaman, fiil kipi, sayı, edat veya cümle türü üzere sürdürürken, beklenmedik ve durumun gereğine aykırı bir şekilde diğer bir şahıs, zaman, fiil kipi, sayı, edat veya cümle türüne geçiş yapma biçiminde meydana gelmektedir.

İltifat, insanın akıl ve ruhu üzerinde etkisi olan retorik bir araçtır. Kur'an'da diğer edebî sanatlarla bir arada kullanılmıştır. İltifat sanatıyla âyetlere lafızlarının gösterdiği ötesinde birtakım ince anlamlar kazandırılmıştır. Kur'an'ın meâllerini okuyanların da Kur'an'ı okuyanlara benzer biçimde bu ince anlamları mümkün olduğunca fark edebilmeleri ve bu sanatın edebî haz ve etkisini hissedebilmeleri beklenmektedir.

Arapça ile Türkçe arasında farklı dil ailelerine mensup olmalarından kaynaklanan önemli yapısal farklılıklar bulunmaktadır. Ayrıca Türkçeye çevrilmek istenen metin, ilahî sonsuz boyuta sahip Kur'an-ı Kerim ve onu çeviriye teşebbüs eden de sınırlı insan akıldır. Bu durum iltifât sanatının meâllere aktarımında oldukça dikkatli ve özenli olmayı gerektirmektedir. Aksi halde iltifâtın bir dilden diğerine aktarılması, bir sorun teşkil edebilir; çeviri faaliyetinde hatalar meydana gelebilir ve önemli anlam unsurları gözden kaçabilir.

Araştırma özü itibarıyla Türk dilinde metin eleştirisi olmakla beraber Türk belâgatında iltifat sanatının teorik zemini, etraflıca ele alınması gereği, bu araştırma makalesinin bunu hedeflememiş olması ve makale hacminin sınırlılıkları sebebiyle bu çalışmada konu edilmemiştir. Türk belâgatında iltifat sanatı konusu, bütün yönleriyle ele alınacağı bağımsız, kapsamlı yeni araştırmalara havale edilmiştir.

İltifât sanatı Arapça, İngilizce, Endonezyaca gibi farklı dünya dillerinde de bilimsel araştırmalarda incelenmiştir. Bu çalışmaların bir kısmı sadece Kur'an'ın metniyle sınırlı olup, iltifât sanatını Kur'an'dan örneklerle incelerken;<sup>1</sup> diğer bir kısmı, Kur'an'da yer alan iltifât sanatının meâllerde aktarımı meselesini konu edinmiştir. Bu araştırmalarda âyetlerdeki iltifât

<sup>1</sup> Örneğin bk. Hasan Tabl, *Üslûbu'l-iltifât fi'l-belâgati'l-Kur'âniyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1418/1998); İsmâil el-Hâc Abdülkadir Sibûker, *Suveru'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve mekâsıduhu'l-belâgiyye ve'l-i'câziyye* (Sudan: Cami'atu Umm Durman el-İslâmiyye, Kulliyetu'l-lugati'l-Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1428/2008); Mehmet Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât -Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş-* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008); Müşerref Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eylül 2008); Sâhib İslâm - Ziyâu'l-Hak, "el-İltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün tahliliyye (An Analytical Review of İltifât in the Holy Qur'ân)", *el-İzâh* 29 (Aralık 2014); M. A. S. Abdel Haleem, "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: İltifât and Related Features in the Qur'ân", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/3 (1992); Mahinnaz Mirdehghan vd., "İltifat, Grammatical Person Shift and Cohesion in the Holy Quran", *Global Journal of Human Social Science Volume* 12/2 (Ocak 2012); Najat Ali Muhammed Ahmed Al- Badani vd., "Expansion Strategy in the Translation of İltifât in Sûrat Al-Baqarah", *Arab World English Journal (AWEJ) Special Issue on Translation -/5* (Mayıs 2016); Mohamad Zaka Al Farisi, "The Translation of İltifat Verses: An Analysis of Translation Ideology", *CONAPLIN and ICOLLITE - Tenth Conference on Applied Linguistics and the Second English Language Teaching and Technology Conference in collaboration with the First International*

sanatının meâl aktarılıp aktarılmadığı, aktarımda ne tür çeviri stratejilerinin ve tekniklerinin uygulandığı veya uygulanabileceği vb. konu ve meseleler çeşitli yönlerden ele alınmıştır. Araştırma sonunda bazılarında Kur'an meâllerinde iltifât sanatının aktarılmadığı sonucuna ulaşılmış ve sorunun giderilmesine yönelik çeşitli çeviri stratejileri önerilmiştir.<sup>2</sup>

Meâllerin Kur'an'daki iltifât sanatını yansıtırma durumunu inceleyen, tespit edebildiğimiz Türkçe tek çalışma Haşim Özdaş'a ait "Kur'an Tercümelelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu"<sup>3</sup> başlıklı makaledir. Adı geçen makalede, iltifât sanatının farklı türlerinin bulunduğu sekiz âyetin beş farklı meâldeki çevirileri incelenmiş ve meâllerin iltifât sanatını yansıtırma durumu ortaya konmuştur. Araştırmada, Türk dili ve edebiyatında iltifât sanatının bulunmadığı, âyetlerdeki iltifât sanatının Türkçeye çevrilmesinin, okuyucuya yabancı geldiği ve âyetleri anlamamanın önünde bir engel olduğu, yanlış veya tam anlaşılmamaya yol açtığı iddia edilmiştir. Bu çerçevede iltifât sanatını isabetle yansıtan meâller de hatalı kabul edilmiştir. Çözüm olarak da âyetlere meâl verilirken, âyetlerdeki iltifât üslûbunun mümkün merteye yok sayılarak, görmezden gelinerek tercüme edilmesi önerilmiştir.<sup>4</sup>

Araştırmanın veri kaynaklarının oluşturulmasında farklı yöntemler uygulandı. Öncelikle ayrıntılı literatür tarama yöntemiyle araştırma konusunun bilgi kaynaklarına ulaşıldı. Bunlar doküman analizi yöntemiyle tarandı. Tarama sonunda iltifâtla gelmiş âyetlerin miktarının ortalama 800 adet olduğu belirlendi.<sup>5</sup> Sayının büyüklüğünden ötürü âyetler gruplu örnekleme yöntemiyle iltifât türlerine göre gruplandırıldı. Bunlar içinden rastgele örnekleme yöntemi kullanılarak miktarı 55 olan mâzî ve muzâri fiiller arasındaki iltifât sanatı türü seçildi. Bu türü oluşturan grubun miktarının çokluğundan dolayı miktarın %10'unun çalışmaya alınması uygun görüldü. Söz konusu elli beş eleman benzer özelliklerine göre mâzî fiilden muzâri fiile iltifât (35 adet) ve muzâri fiilden mâzî fiile iltifât (20 adet) olmak üzere benzer iki alt gruba ayrılarak, her iki gruptan %10 oranında birim seçildi. Böylece ilk gruptan 4 ve ikinci gruptan da 2 adet âyet alınarak âyetler veri kaynağı oluşturuldu. Bu âyetlerin tam metinleri değil araştırmaya esas teşkil eden iltifât sanatının bulunduğu bölümleri çalışmaya alındı.

Araştırmanın diğer veri kaynağını oluşturan meâllerin miktarının da 200'den fazla olması<sup>6</sup> sebebiyle bunların da sınırlı bir miktarının araştırmaya alınması kararlaştırıldı. Gruplu örnekleme yöntemi kullanılarak öncelikle meâller benzer özelliklerine göre "klasikleşmiş olarak nitelendirilebilecek meâller", "Arap dili veya tefsir alanlarındaki akademisyenlere ait meâller", "Arap dili veya tefsir alanlarından başkasında çalışan akademisyenlere ait meâller",

*Conference on Language, Literature, Culture, and Education* (2017); Abdurrahman Özdemir, "Kadim bir Söz Sanatı: İltifât ve Kur'an'da İltifât Örnekleri", *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006).

<sup>2</sup> Bunlardan bazıları için bk. Najat Ali Muhammed Ahmed Al-Badani vd., "Reference Switching (İltifât) in Arabic And Its Translation into English: An Intertextual Analysis", *International Journal of Asian Social Science* 4/6 (2014); Najat Ali Muhammed Ahmed Al-Badani vd., "The Implicature of Reference Switching (iltifât) from Second Person to Third Person in the Translation of Sûrat Al-Baqarah", *Arab World English Journal (AWEJ. Special Issue on Translation)* 3 (2014); Zaka Al Farisi, "Speech act of iltifât and its Indonesian translation problems", *Indonesian Journal of Applied Linguistics* 4/2 (January 2015); 4/2 (Ocak 2015); Mamat Zaenuddin, "Uslûb İltifât dalam Alquran", *TAJDI* 25/2 (Haziran 2018).

<sup>3</sup> Haşim Özdaş, "Kur'an Tercümelelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu", *İlahiyat Tekikleri Dergisi* -/53 (Haziran 2020).

<sup>4</sup> Bu görüşlerle ilgili kısa bir tartışmaya "Tartışma ve Sonuç-Öneriler" bölümünde yer verilecektir.

<sup>5</sup> Tabl, Uçar ve Ulusu (Ülgen) çalışmalarında Kur'an'da iltifâta geçtiği yerleri sure ve âyet numaralarıyla tablolar halinde sunmuşlardır. Ancak onlar bu yerleri numaralandırıp sıralamadıkları gibi miktara ilişkin herhangi bir sayı da belirtmemişlerdir. Tablolardaki iltifât yerlerini saydığımızda iltifâtın Kur'an'da geçtiği yerlerin ortalama sayısının Tabl'da 795, Uçar'da 822 ve Ulusu (Ülgen)'da 780 olduğunu gördük. Daha fazla bilgi için bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât*, 171-228; Hasan Uçar, *Kur'an-ı Kerim'deki Anlamsal Bed'i Sanatları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktor Tezi, 2013), 280-288; Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifât Sanatı*, 74-157.

<sup>6</sup> Günümüzde meâllerin sayısı 200'ü aşmış durumdadır.

“kurumsal düzlemde dini temsil etme makamında bulunan Diyanet İşleri Başkanlığı ve istikrarlı tarafından yayımlanan meâller” ve “sosyal tabanı olan meâller” şeklinde beş gruba ayrıldı. Amaçlı örnekleme yöntemi kullanılarak, bunlar arasından, grubunu en iyi temsil ettiğine kanaat edilen meâller seçildi. Böylece ilk gruptan Elmalılı Hamdi Yazır (öl. 1942), Hasan Basri Çantay (öl. 1964) ve Ömer Nasuhi Bilmen’e (öl. 1971) ait meâller seçilip çalışmaya alındı. İkinci gruptan Salih Akdemir, Süleyman Ateş, Hüseyin Elmalı-Ömer Dumlu, Mustafa Öztürk, Murat Sülün, Mehmet Sait Şimşek ve Mehmet Nuri Yılmaz’a ait meâller seçildi. Üçüncü gruptan Hüseyin Atay, Arif Aytekin, Hamdi Döndüren ve Yaşar Nuri Öztürk’e (öl. 2016) ait meâller çalışmaya dâhil edildi. Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) tarafından yayımlanan *Kur’an Yolu Meâli* (çev. Hayrettin Karaman vd.) ve *Kur’an-ı Kerim Meâli* (çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin) ile Türkiye Diyanet Vakfı (TDV) tarafından yayımlanan *Kur’an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli* (çev. Hayrettin Karaman vd.) adlı kitaplar dördüncü grubu oluşturmak üzere çalışmaya alındı. Sosyal tabanı olan meâllerin oluşturduğu son gruptan da Hasan Tahsin Feyizli, Mustafa İslamoğlu, Osman Zeki Soyuyiğit, Osman Nuri Toptaş ve Mahmut Ustaosmanoğlu’na ait meâller çalışmanın meâl veri kaynaklarına dahil edildi.

İlk üç grubu oluşturan on üç meâl kitabıyla araştırmanın asıl meâl veri kaynakları meydana getirildi. Bu meâllerden de âyetlerin çalışmaya esas teşkil eden bölümlerinin tercümelemeleri esas alındı. Meâl kitaplarının kime ait olduğu meâlin baş tarafında yazarlarının soyadları veya yayıncısının kısaltılmış adıyla gösterildi. Kitapların tam bibliyografik bilgileri dipnotta sadece ilk geçtikleri yerde verildi. Meâller, karşılaştırmalı metin analizi aşamasında önce ifadelerinin yapısal ve anlamsal benzerliklerine göre gruplandırıldı. Ardından her bir grup tek başına ele alınarak, grubu oluşturan çeviriler tek tek incelendi ve değerlendirildi. Araştırmanın dördüncü ve beşinci grubundan seçilen meâller, ikinci dereceden meâl veri kaynakları olarak çalışmaya dahil edildiler. Bu yazarlara ait meâllere araştırmanın sınırlılıkları sebebiyle metin içinde yer verilmeyip, dipnotta sadece iltifâtı yansıttıkları veya yansıtmadıkları belirtilmekle yetinildi. Neticede beş farklı kategoriden toplam 22 meâl araştırmanın meâl veri kaynakları oluşturuldu. Araştırmanın kaynaklarından elde edilen veriler/bilgiler SPSS programında işlendi ve analiz edildi. Bu işlemler sonunda meâllerin âyetlerdeki mâzî ve muzârî fiiller arasında iltifât örneğiğinde iltifât sanatını yansıtma durumlarını gösteren bulgulara ulaşıldı. Bu bulgular sayısal ve yüzdelik değerler halinde tablolarda gösterildi. Her bir âyetin meâllerinin inceleme ve değerlendirme işlemlerinin sonunda tarafımızdan bir meâl teklif edildi.

Verilerin analizi ve bulguların yorumlanmasında tümevarım yaklaşımı benimsendi, karşılaştırmalı metin analizi tekniği uygulandı. Bu aşamada klasik ve modern döneme ait birçok tefsir, Kur’an ilimleri, belâgat, dil ve edebiyat kaynaklarından faydalanıldı. Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*, Fahrüddin er-Râzî’nin (öl. 606/1210) *Mefâtihu’l-gayb*, Ebû Hayyân’ın (öl. 745/1344) *el-Bahrü’l-muhît*, Âlûsî’nin (öl. 1270/1854) *Rûhu’l-me’ânî* ve İbn Âşûr’un (öl. 1973) *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* adlı eserleri araştırmada başvurulan tefsir kaynaklarından bazılarıdır. Yine Sekkâkî’nin (öl. 626/1229) *Miftâhu’l-’ulûm*, İbnü’l-Esîr’in (öl. 637/1239) *el-Meselü’s-sâ’ir*, Hatîb el-Kazvîni’nin (öl.739/1338) *el-İzâh*, Teftâzânî’nin (öl. 792/1390) *el-Mutavvel*, Tabl’ın *Üslûbu’l-iltifât fi’l-belâgatü’l-Kur’âniyye* ve Mehmet Dağ’ın *Kur’ân’da Üslûp Diyalektiği: İltifât* adlı kitapları; Hasan Uçar’ın *Kur’an-ı Kerim’deki Anlamsal Bedî’ Sanatları* isimli doktora ve Müşerref Ulusu (Ülger)’nun *Arap Dili ve Belâgatında İltifât Sanatı* adlı yüksek lisans tezleri ile Abdurrahman Özdemir’in “Kadim bir Söz Sanatı: İltifât ve Kur’an’da İltifât Örnekleri” isimli makalesi istifade edilen belâgat kaynaklarından bazılarıdır. Süleyman Hüsnü Paşa’nın (öl. 1892) *İlm-i Sarf-ı Türkî*, Ahmet Cevdet Paşa’nın (öl. 1895) *Tertîb-i Cedîd Kavâid-i Osmâniyye*, Şemseddin Samî’nin (öl. 1904) *Nev-Usul Sarf-ı Türkî*, Manastırlı Mehmet Rifat’ın (öl. 1907) *Mükemmel Osmanlı Sarfı*, Banguoğlu’nun (öl. 1989) *Türkçenin Grameri*, Korkmaz’ın *Türkiye Türkçesi Grameri* ve Yaman’ın *Türkiye Türkçesinde Zaman Kaymaları* adlı dil bilgisi kitapları da çalışmada başvurulan temel kaynaklardan birkaçıdır.

### 1. Arap Belâgatında İltifât Sanatı

Sözlükte, bir şeyi olağan, doğru yönünden başka bir tarafa çevirmek anlamına gelen iltifât,<sup>7</sup> belâgat ilminde de bir sanatın adıdır.<sup>8</sup> Bir anlatım sanatı olarak iltifâtın birçok tanımı yapılmıştır.<sup>9</sup> Bununla beraber, geçmiş tanımları da kapsadığı ve efradını cami ağıyarını mâni niteliğe sahip olduğu düşüncesiyle teklif ettiğimiz tanım şöyledir: *İltifât*, sözü durumun gereğince belli bir şahıs, sayı, fiil ve zaman kipi veya edatla yahut isim ya da fiil cümlesi olarak sürdürürken, durumun gereğinin dışına çıkarak, bunların kendi arasında birinden diğerine geçiş yapma anlamında bir belâgat terimidir.

İltifât sanatının meydana gelmesi için bazı şartlar bulunmakta olup, bunlardan öne çıkan beşi başlıkları şunlardır:<sup>10</sup>

a) Üzerinde konuşulan konu, fikir veya mesele aynı olmalı, değişmemelidir.<sup>11</sup> İltifâta değişen, hitabın tarafı, sayı, fiilin kipi ve zamanı gibi hususlardır. Bunların birinden diğerine geçiş yapıldığında fikir ve muhteva değişmişse, bu üslûp farklılıkları iltifât olarak kabul edilmez.

b) Üslûp farklılığı, durumun gereğine aykırı olarak gerçekleşmelidir.<sup>12</sup> Şayet farklılık durumun gereği olarak meydana gelmişse, bu dil ve üslûp değişimleri iltifât olarak nitelendirilmez.

c) İltifât halin gereğine uygun bir üslûp değildir.<sup>13</sup> Bu nedenle, sözü, durumun gereğinin dışında bir üslûpla söylemeyi gerektiren önemli bir mana ve maksat bulunmadıkça iltifâta başyurulmamalıdır.<sup>14</sup>

<sup>7</sup> Ebû'l-Huseyn Ahmed el-Kazvîni İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Juga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dımaşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1423/2002), 5/208; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beirut: Dârü Sâdir, 1414/1993), 2/84-85.

<sup>8</sup> İltifât sanatı hakkında bk. Ebû Ya'kûb Yûsuf es- Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1407/1987), 296; Nasrullah b. Muhammed Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir fi edebi'l-kâtib ve's-sâ'ir*; thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beirut: el-Mektebetu'l-Asriyye li't-tbâ'ati ve'n-neşr, 1420), 2/139; Hatîb el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga: el-Me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010), 67; Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh et- Tîbî, *et-Tibyân fi'l-beyân* (Abdussâtir Hüseyin Mebrûk Zemmûd, Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1397/1977), 158; el-Müeyyed-Billâh Yahyâ b. Hamza, *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*, thk. Abdulhamîd Hindâvi (Beirut: Mektebetü'l-'asriyye, 1423/2002), 2/105; Bahâüddîn Ahmed b. Alî es- Sübkî, *Arûsü'l-efrâh, fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, thk. Halil İbrahim Halil (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2017), 1/296; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd el- Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, nşr. Muhammed Mustafa Ramazan (Trablus: el-Münşe'etü'l-âimme, 1983), 257; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer et- Tefâtânî, *el-Mutavvel: Şerhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013), 287; Ahmed b. Muhammed İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*, nşr. Halil İbrahim Halil (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002), 1/288.

<sup>9</sup> İltifâtın farklı tanım incelemeleri için bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât*, 12-22; Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 25-90; Özdemir, "Kadim bir Söz Sanatı: İltifât ve Kur'an'da İltifât Örnekleri", 152-156; Ahmet Yüksel, "Seyri Üzerine Bir İnceleme", "Arap Dilinde İltifât Sanatının Tarihi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (Şubat 2010), 65-81. Türk belâgatında iltifâtın tanımları için bk. Muhittin Eliaçık, "İltifât Sanatı Üzerine Bir İnceleme", *ASOS Journal (the Journal of Academic Social Sciences)* 85/85 (Aralık 2018), 3-5.

<sup>10</sup> İltifâtın şartlarına dair bir inceleme için bk. Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 117-122.

<sup>11</sup> İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh*, 1/288; Mehmet Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri -I: Belâgat* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 248.

<sup>12</sup> Tefâtânî, *el-Mutavvel*, 287.

<sup>13</sup> Bâbertî, *Şerhu't-Telhîs*, 257; İbn Ya'kûb el-Mağribî, *Mevâhibü'l-fettâh*, 1/287.

<sup>14</sup> Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir*, 2/4; Tîbî, *et-Tibyân fi'l-beyân*, 158; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es- Süyûtî, *Mu'cem mekâli'di'l-'ulûm fi'l-hudûd ve'r-rusûm*, thk. M. İbrahim İbâde (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 1424/2004), 95.

İltifât, meydana geldiği ögelere göre çeşitli türlere ayrılır. İltifâtın belli başlıları türleri şunlardır:<sup>15</sup>

### 1.1. Şahıs Kipleri Arasında Birinden Diğere İltifât

Bu, durumun gereğine aykırı şekilde hitabın birinci, ikinci ve üçüncü tarafları arasında birinden diğere geçiş yapmaktır. Şu âyetdeki iltifât bunun bir örneğidir: *فَقَضَاهُنَّ سِنْعَ سَمَاوَاتٍ فِي قَفْضَاهُنَّ* “Böylece onları iki günde yedi gök olarak var etti, her göğe görevini vahyetti ve dünya semasını kandillerle donattık.”<sup>16</sup> Sözü başında ... *فَقَضَاهُنَّ* “var etti... vahyetti” lafızlarıyla Allah hitapta üçüncü taraf olarak yer almıştır. Sözü devamında ise, konu değişmemekle beraber beklenmedik bir şekilde anlatımda durumun gereğinin dışına çıkılarak, hitap tarafları arasında geçiş yapılmış ve *رَبَّنَا* “donattık” lafızıyla Allah Teâla hitabın birinci kişisi (konuşanı) olmuştur.<sup>17</sup>

### 1.2. Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasında Birinden Diğere İltifât

Bu, durumun gereğine aykırı şekilde mâzi ve muzâri fiiller arasında birinden diğere geçiş yapmaktır. *فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ* “Bir kısmını yalanladılar, bir kısmını öldürüyorlar”<sup>18</sup> âyetindeki iltifât böyledir.<sup>19</sup> Âyette Yahudilerin geçmişte işledikleri iki fiilden ilki *كَذَّبُوا* “yalanladılar” şeklinde mâzi kipte gelirken, ikinci fiil durumun gereğine aykırı olarak *يَقْتُلُونَ* “öldürüyorlar” lafızıyla muzâri kipte gelmiştir.

### 1.3. Haber ve İnşâ Kipleri Arasında Birinden Diğere İltifât

Bu, durumun gereğine aykırı olarak haber (bildirme) ve inşâ (dilek) kipleri arasında birinden diğere geçiş yapmaktır. Şu âyetdeki iltifât bu şekildedir: *أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ* “Rabbim adaleti emretti ve her secde ettiğinizde yüzlerinizi O'na çevirin.”<sup>20</sup> Âyette söz, *emretti* lafızıyla haber kipinde başlamıştır. Başka bir konuya geçilmediğinden sözün, durumun gereğince *ve içimizi* lafızıyla devam etmesi beklenir. Fakat durumun gereğinin dışına çıkılıp, *ve çevirin* denilerek haber kipinden inşâ kipine geçiş yapılmıştır.<sup>21</sup>

### 1.4. Tekil, İkil ve Çoğul Sayıların Birinden Diğere İltifât

Bu, durumun gereğine aykırı bir şekilde tekil, ikil ve çoğul sayılar arasında birinden diğere geçiş yapmaktır. *...onu razı etmelerine Allah ve Resulü daha lâyıktır*<sup>22</sup> âyetindeki iltifât bu şekildedir. Âyette razı edilmeye layık olma bakımından önce *Allah ve Resulü* şeklinde sayı ikil getirilmiş, devamında ise beklenmedik bir şekilde aynı kişilerden *onu razı etmeleri* şeklinde tekil olarak söz edilmiştir.

<sup>15</sup> Daha fazla bilgi için bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât*, 54–168; Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 204–277; Uçar, *Kur'an-ı Kerim'deki Anlamsal Bedî' Sanatları*, 72–91; Uluşu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifât Sanatı*, 69–157.

<sup>16</sup> Fussilet 41/12.

<sup>17</sup> Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâ'ir*, 2/139; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es- Süyûtî, *Mu'terekü'l-akrân fi'l-câzi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988), 1/288.

<sup>18</sup> el-Mâide 5/70.

<sup>19</sup> Nasrullah b. Muhammed Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Câmi'u'l-kebir fi sinâ'ateyi'l-manzûm mine'l-kelem ve'l-menşûr*; thk. Mustafa Cevâd (Bağdat: Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmî, 1375/1956), 102.

<sup>20</sup> el-A'râf 7/29.

<sup>21</sup> Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselû's-sâ'ir*, 2/145; Abdurrahmân b. Ebî Bekr es- Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'amme li'l-küttâb, 1394/1974), 3/295.

<sup>22</sup> et-Tevbe 9/62.

### 1.5. Eş veya Yakın Anlamlı kelimelerin Birinden Diğeri İltifât

Bu, eş veya yakın anlamlı iki kelimedenden biri kullanıldıktan sonra ardından diğeri kullanılmasıdır. *“Andolsun, biz Nûh'u kendi kavmine peygamber olarak gönderdik. O da elli yıl hariç bin sene onların arasında kaldı”*<sup>23</sup> âyetinde *“sene”* kelimesinden eş anlamlısı olan *“yıl”* kelimesine geçiş yapılmıştır.

### 1.6. Gramer Yapıları Arasında Birinden Diğeri İltifât

Bu, nahiv ve sarf ilimlerinin alanına giren konu ve meselelerde durumun gereğine aykırı şekilde birinden diğeri geçiş yapmaktır. *“وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أَرِيدَ بَمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشْدًا”* *“Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü dilendi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi?”*<sup>24</sup> âyetindeki iltifât bu şekildedir. Âyette aynı fiilin *“diledi”* şeklinde meçhul kipi kullanıldıktan sonra *“diledi”* şeklinde malum kipi geçiş yapılmıştır.

### 1.7. Aynı Fiil veya İsim Sıygaları Arasında Birinden Diğeri İltifât

Bu, durumun gereğine aykırı şekilde, bir fiilin veya ismin iki sıygası yahut fiil ve isim arasında birinden diğeri geçiş yapmaktır. Şu âyetteki iltifât bunun bir örneğidir: *“فَلَمَّا نَبَّأَهَا بِهِ قَالَتْ مَنْ أَنْبَأَكَ هَذَا قَالَ نَبَّأَنِيَ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ”* *“Peygamber bunu ona haber verince o, “Bunu sana kim bildirdi?” dedi. Peygamber, “Bunu bana, hakkıyla bilen ve hakkıyla haberdar olan Allah haber verdi” dedi.”* Âyette aynı fiil kökünün önce tef'îl babı (نَبَّأَ), ardından if'âl babı (أَنْبَأَ) ve sonrasında tekrar tef'îl babı (نَبَّأَ) getirilmiştir.

### 1.8. İsim ve Fiil Cümleleri Arasında Birinden Diğeri İltifât

Bu, durumun gereğine aykırı olarak, isim cümlesinden fiil cümlesine veya fiil cümlesinden isim cümlesine geçiş yapmaktır. *“وَإِخْشَاؤُهَا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدَ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَارٍ عَنِ وَالِدِهِ”* *“Hiçbir babanın çocuğuna hiçbir yarar sağlayamayacağı, hiçbir çocuğun da babasına hiçbir yarar sağlayamayacağı günden korkun!”*<sup>25</sup> âyetindeki iltifât böyledir. Âyette aynı meselede ilk cümle *“وَالِدَ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا يَجْزِي وَالِدَ عَنْ وَلَدِهِ”* şeklinde fiil cümlesi olarak geldikten sonra *“وَالِدَهُ”* şeklinde isim cümlesine geçiş yapılmıştır.

## 2. Mâzi ve Muzâri Fiil Kipleri Arasındaki İltifâtı Yansıtma Bakımından Meâllerin Değerlendirilmesi

Girişte de belirtildiği üzere iltifât sanatına Kur'an'da ortalama 800 yerde<sup>26</sup> başvurulmuştur. Bunlardan 55'ini (%6,9) mâzi ve muzâri fiil kipleri arasında birinden diğeri iltifât oluşturmaktadır. Bunların da ortalama 35'i (%63,6)<sup>27</sup> mâziden muzâriye iltifât, 20'si (%36,4)<sup>28</sup> muzâriden mâziye iltifât biçiminde gerçekleşmiştir. Aşağıda mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtın bulunduğu 4 âyet ve muzâri fiilden mâzi fiile iltifâtın bulunduğu 2 âyet olmak üzere 6 âyetin 22 meâldeki karşılıkları iltifât sanatını yansıtma açısından değerlendirilmektedir.

<sup>23</sup> el-Ankebût 29/14.

<sup>24</sup> el-Cin 72/10.

<sup>25</sup> Lokmân 31/33.

<sup>26</sup> bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât*, 171–228; Uçar, *Kur'an-ı Kerîm'deki Anlamsal Bedî' Sanatları*, 280–288; Ulusu (Ülger), *Arap Dili ve Belâgatında İltifat Sanatı*, 74–157.

<sup>27</sup> Uçar mâzî fiilden muzâri fiile iltifâtın geçtiği yerler arasına Yâsîn 36/21, 34. âyetlerini de dahil ederek böylece bu iltifâtın geçtiği yerlerin sayısını 37'ye çıkarmıştır (bk. Uçar, *Kur'an-ı Kerîm'deki Anlamsal Bedî' Sanatları*, 287). Ne var ki, bu ondan bir sehiv olsa gerektir; zira gösterdiği Kur'an âyetlerinde söz konusu iltifât bulunmamaktadır.

<sup>28</sup> Tabl muzâri fiilden mâzi fiile iltifâtın geçtiği yerler arasına el-Hadîd 57/14. âyetini de dahil ederek bu sayıyı 21'e çıkarmıştır. bk. Tabl, *Üslûbu'l-iltifât*, 171–178.



## 2.1. Örnek 1: el-Bakara 2/87

فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَقَرِيقًا تَقْتُلُونَ

Âyette Yahudilerin geçmişte peygamberlere karşı takındıkları tutumlardan ikisi bildirilmektedir. Bunlar geçmişte olup bitmiş, tamamlanmış işler olduğundan bu durumun gereği olarak ilk fiil, كَذَّبْتُمْ "yalanladınız" lafzıyla mâzi fiil kipinde gelmiştir. Konu değişmediği halde durumun gereğine aykırı olarak ikinci fiil, تَقْتُلُونَ "öldürüyorsunuz" lafzıyla muzâri fiil kipinde getirilmiştir.

Fiilin mâzi kipte gelmesi gerekirken muzâri kipte getirilmesi, sözde birtakım ince ve derin anlamların hedeflendiğini göstermektedir. Mâzi fiil kipi, geri dönüşü mümkün olmayacak biçimde eylemin olup bittiğini, tamamlandığını ve bu hususta hiçbir şüphe ve tereddüdün bulunmadığını bildirir.<sup>29</sup> Muzâri fiil kipi ise, eylemin her zaman yapıldığını, yapılmakta olduğunu ya da yapılacağını belirtir.<sup>30</sup> Eyleme süreklilik anlamı ve hareket katarak, âdeta eylemin meydana gelişini hareketli bir film sahnesine dönüştürür ve izlettirir.<sup>31</sup> Böylece muhatabın, olan veya yapılan işin zarafet veya fecaatini hissetmesi hedeflenir.

Âyette yalanlama eyleminin mâzi fiil kipinde getirilmesiyle, Yahudilerin peygamberleri yalanladıklarında hiçbir şekilde kuşkuya, tereddüde mahal bulunmadığına ve fiilin, geri dönüşü mümkün olmayacak biçimde işlenip tamamlandığına işaret edilmektedir. Öldürme eyleminin muzâri fiil kipinde getirilmesiyle ise, Yahudilerin peygamber öldürme teşebbüslerinden Medine döneminde dahi vaz geçmediklerine ve bir peygamberi öldürmenin, yürekler acısı korkunç bir durum olduğuna ihtarda bulunulmaktadır.<sup>32</sup>

Meâller âyetteki mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifâtı yansıtma yönüyle aşağıda incelenmektedir:

DİB: "...bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi?"<sup>33</sup>

Kur'an Yolu: "...kimini yalanladınız, kimini de öldürdünüz."<sup>34</sup>

Öztürk(M): "...kimi peygamberleri yalancılıkla suçladınız, kimi peygamberleri de...öldürdünüz."<sup>35</sup>

Sülün: "Kimini yalanladınız, kimini öldürdünüz!"<sup>36</sup>

TDV: "...kimini yalanladığınızı kimini de öldürdüğünüz..."<sup>37</sup>

<sup>29</sup> Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî ez- Zeccâcî, *el-İzâh fi ileli'n-nahv*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beirut: Dâru'n-Nefâ'is, 1986/1406), 87; Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Mufaşşal fi şinâ'ati'l-irâb*, thk. Alî bû-Mulahham (Beirut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993), 319; Ebû'l-Bekâ Muvaaffakuddîn İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemahşerî*, thk. İmîl Bedî' Ya'kûb (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/207; İbnu'l-Hâcib el-Kurdî el-Mâlikî İbnu'l-Hâcib, *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*, nşr. Şâlih 'Abdul'azîm eş-Şâ'ir (Kahire: y.y., 2010), 44.

<sup>30</sup> Zeccâcî, *el-İzâh fi ileli'n-nahv*, 87.

<sup>31</sup> Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, *el-Meselü's-sâ'ir*, 2/14.

<sup>32</sup> Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er- Râğib el-İsfehânî, *et-Tefsîr* (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Çurâ, 1424/2003), 1/256; Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407/1987), 1/162; Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtilhu'l-gayb: et-Tefsîrül-kebir* (Beirut: Dâru' İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1420/1999), 3/597; Ebû Yûsuf el-Munteceb b. Ebû'l-'İzz el- Munteceb el-Hemezanî, *el-Kitâbu'l-Ferid fi İrâbi'l-Çurâni'l-Mecid*, thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh (Medine: Dâru'z-Zemân, 1427/2006), 1/322; Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît fi't- tefsîr*, thk. Sıdkî M. Cemîl (Beirut: Dâru'l-Fıkr, 1420), 1/483; Şehâbüddîn Mahmûd b. Abdullâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azim ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/318.

<sup>33</sup> *Kur'an-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009).

<sup>34</sup> *Kur'an Yolu Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018).

<sup>35</sup> *Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

<sup>36</sup> *Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012).

<sup>37</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009).

Âyetteki كَذَّبْتُمْ mâzi fiili, *Kur'an Yolu* meâlinde ve Sülün'e ait meâlde "yalanladınız", Öztürk(M)'e ait meâlde "yalancılıkla suçladınız" ifadeleriyle geçmiş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. DİB'ye ait meâlde "yalanlayıp" biçiminde, "(y)Ip" ekli zarf-fiil olarak gelmiştir. Zarf-fiil, kendisinden sonraki fiile bağlı olup, ondaki şahıs ve zaman kavramını yüklediğinden<sup>38</sup> "yalanlayıp" ifadesi "yalanlamadınız ve... öldürmediniz" yerindedir; geçmiş zaman bildirmektedir. كَذَّبْتُمْ mâzi fiili, TDV'ye ait meâlde ise, "yalanladığımız" biçiminde "-Dik" sıfat-fiil ekiyle geçmiş zaman bildiren sıfat-fiil olarak karşılanmıştır.<sup>39</sup> تَقْتُلُونَ muzâri fiili de *Kur'an Yolu* meâlinde ve Öztürk(M) ve Sülün'e ait meâllerde "öldürdünüz" ve DİB'ye ait meâlde "öldürmediniz" ifadeleriyle geçmiş zaman fiil kipinde gelmiştir. TDV'ye ait meâlde ise, "öldürdüğünüz" lafzıyla geçmiş zaman bildiren sıfat-fiil olarak karşılanmıştır. Netice olarak, âyetteki mâzi ve muzâri fiillerin, bu meâllerin tamamında sadece geçmiş zaman bildiren kip ve yapılarla karşılandığı görülmektedir. Meâller, sadece bir tek zaman gösterdiklerinden âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

Ateş: "Kimini yalanladınız, kimini de öldürüyordunuz?"<sup>40</sup>

Meâlde كَذَّبْتُمْ mâzi fiili "yalanladınız" şeklinde geçmiş zaman kipi; تَقْتُلُونَ muzâri fiili de "öldürüyordunuz" lafzıyla şimdiki zaman kipinin hikâyesi olarak karşılanmıştır. Hikâye kipi, geçmiş zamanı göstermektedir.<sup>41</sup> Âyetteki mâzi ve muzâri fiiller Türkçede sadece geçmiş zaman bildiren kiplerle karşılandığından meâl âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadır.

Bilmen: "...bir kısmını tekzip etmiş olacak, bir kısmını da öldürecek misiniz?"<sup>42</sup>

Çantay: "...kiminiz yalanlayacak, kiminiz de öldüreceksiniz..."<sup>43</sup>

Elmalı-Dumlu: "...onlardan bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürecek misiniz?"<sup>44</sup>

Âyetteki كَذَّبْتُمْ mâzi fiili, Bilmen'e ait meâlde "tekzip etmiş olacak" şeklinde "mlş ol-" birleşik fiili olarak karşılanmıştır.<sup>45</sup> Çantay'a ait meâlde "yalanlayacak" ifadesiyle gelecek zaman kipinde ve Elmalı-Dumlu'ya ait meâlde de "yalanlayıp" lafzıyla zarf-fiil olarak gelmiştir. Meâllerin üçü de gelecek zaman bildirmektedir. تَقْتُلُونَ muzâri fiili ise, meâllerin hepsinde "öldürecek" lafzıyla, gelecek zaman fiil kipinde gelmiştir. Bu meâller, sadece gelecek zaman bildirdiklerinden âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

<sup>38</sup> "(y)Ip" zarf-fiil ekiyle türetilen zarf-fiil hakkında bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedid Kavâid-i Osmâniyye*, nşr. Esra Karabacak (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007), 79; Şemseddin Sami, *Nev-Usul Sarf-ı Türkî*, nşr. Furkan Hamit (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 71; Halit Ziya Bey, *Kavâid-i Lisân-ı Türkî*, (*Türkçenin Dil Bilgisi*), nşr. Kaya Türkay (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 53; Süleyman Hüsnü Paşa, *İlm-i Sarf-ı Türkî* (*Türkçe Yapı Bilgisi*), nşr. Recep Toparlı - Dilek Yücel (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2018), 33; Manastırlı Mehmet Rifat, *Mükemmel Osmanlı Sarfı*, nşr. Ferhat Tamkoç (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013), 53; Mehmet Kaya Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi* (Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 2009), 274; Zeynep Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 999-1000, 1043, 1101.

<sup>39</sup> "-Dik" ekiyle türetilen sıfat-fiil hakkında bk. Süleyman Hüsnü Paşa, *İlm-i Sarf-ı Türkî*, 33; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 915; Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedid Kavâid-i Osmâniyye*, 88; Heyet, *Mufassal Yeni Sarf-ı Osmânî: İkinci Seneye Mahsus*, nşr. Recep Toparlı (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003), 83; Ahmet Cevdet Paşa, *Medhal-i Kavâ'id*, nşr. Nevzat Özkan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 56.

<sup>40</sup> *Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli* (Ankara: Hayat Yayınları, 2017).

<sup>41</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 733, 739; Şemseddin Sami, *Nev-Usul Sarf-ı Türkî*, 71; Heyet, *Mufassal Yeni Sarf-ı Osmânî*, 77; Fuat Bozkurt, *Türkiye Türkçesi (Dilbilgisi-Anlatım)* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2017), 82-83; Muhittin Bilgin, *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 391.

<sup>42</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985).

<sup>43</sup> *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerim*, nşr. Mürşid Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 1990).

<sup>44</sup> *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014).

<sup>45</sup> "Mlş ol-" birleşik fiilinin görev ve işlevi hakkında bk. Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 803; Bilgin, *Türkçemiz*, 398; Tufan Demir, *Türkçe Dilbilgisi* (Ankara: Kurmay Kitap, 2013), 352.

## 1440 | Osman Arpaçukuru. Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? ...

Elmalılı: "...kimine yalan der kimini öldürür müsünüz?"<sup>46</sup>

Meâlde âyetteki كَذَّبْتُمْ mâzi fiili "der" ve تَقْتُلُونَ muzâri fiili de "öldürür" lafızlarıyla, geniş zaman fiil kipinde gelmiştir. Meâlde sadece bir fiil kip ve zamanı bulunduğundan âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtılmamaktadır.

Akdemir: "...kimilerini yalanlamıştınız, kimilerini de öldürmüştünüz."

Meâlde âyetteki كَذَّبْتُمْ mâzi fiili "yalanlamıştınız" ve تَقْتُلُونَ muzâri fiili de "öldürmüştünüz" lafızlarıyla, öğrenilen geçmiş zaman fiil kipinin hikayesi olarak karşılanmıştır. Meâl sadece geçmiş zaman bildirdiğinden âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtılmamaktadır.

Yılmaz: "Kimini yalanlıyor, kimini de öldürüyordunuz."<sup>47</sup>

Âyetteki كَذَّبْتُمْ mâzi fiili, meâlde "yalanlıyor" lafızıyla ve تَقْتُلُونَ muzâri fiili de "öldürüyordunuz" lafızıyla şimdiki zamanın fiil kipinin hikayesi olarak karşılanmıştır. Cümledeki "de" bağlacı, öncesindeki fiili zaman ve şahıs bakımından sonrasındaki fiile bağladığından "yalanlıyor" ifadesinin "yalanlıyordunuz ve..." yerinde ve anlamında olduğunu göstermektedir. Meâl sadece geçmiş zaman bildirdiğinden âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtılmamaktadır.<sup>48</sup>

Şimşek: "... kimini yalanladınız, kimini de öldürüyorsunuz?"<sup>49</sup>

Meâlde âyetteki كَذَّبْتُمْ mâzi fiili "yalanladınız" lafızıyla, görülen geçmiş zaman ve تَقْتُلُونَ muzâri fiili de "öldürüyorsunuz" lafızıyla, şimdiki zaman fiil kiplerinde karşılanmıştır. Bu meâl, âyetteki mâzi ve muzâri fiil kiplerini Türk dilinde denk veya yakın fiil kipleriyle karşıladığından âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtılmaktadır.<sup>50</sup>

Bu isabetli meâlle beraber âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifât şu şekilde de gösterilebilir:

"...bir kısmını yalanladınız, bir kısmını öldürüyorsunuz..."

### 2.2. Örnek 2: Hûd 11/98.

يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ

Âyet, Firavunun Kıyamet gününde kavminin önüne düşmesi ve onları cehenneme götürmesi hakkındadır. Âyette haber verilen işler, Kıyamet gününde yapılacağından durum gereği olarak bunların gelecek zaman bildiren muzâri fiil kipinde hikâye edilmesi gerekir. Ancak âyette, "kavmin önüne düşme" fiilinin يَقْدُمُ lafızıyla muzâri fiil kipinde; "ateşe götürme" fiilinin ise, أَوْرَدَ lafızıyla mâzi fiil kipinde geldiği görülmektedir.

İltifât sanatına başvurularak, muzâri fiilden sonra mâzi fiilin getirilmesi, âyete, ancak iyice düşünüldüğü zaman fark edilebilen bazı ince ve derin anlamlar katmıştır. Muzâri fiil yerinde mâzi fiil kullanılması, Kıyamet gününde Firavunun, kavmini ateşe götürmesinin bitmiş, tamamlanmış, değiştirilmesi mümkün olmayan, kesin bir iş olduğuna işaret etmektedir.<sup>51</sup> Henüz gerçekleşmemiş, ileride gerçekleşecek bir işin mâzi fiil kipiyle hikâye edilmesinde akıbet

<sup>46</sup> Kur'an-ı Kerim 3.0 (Yazılım, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.).

<sup>47</sup> Kur'an-ı Kerim ve Meâli (Ankara: Kürsü Yayıncılık, 1998).

<sup>48</sup> Âyetteki iltifât sanatı şu meâllerde de Türkçeye yansıtılmamıştır: *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005); *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı (Kur'an-ı Kerim Meali)* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2012); *Feyzül-Kur'an* (İstanbul: Server İletişim, 2015); *Kur'an -Türkçe Çeviri-* (Ankara: Atay Yayınları, 2015); *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016); *Açıklamalı Yeni Meal: Kur'an-ı Kerim'i Konu Bütünlüğü İçinde Anlama Gayreti* (İstanbul: Mirac Yayınları, 2019).

<sup>49</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012).

<sup>50</sup> Âyetteki iltifât sanatı şu meâllerde de Türkçeye yansıtılmıştır: *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali* (İstanbul: Yeni Boyut, 2013); *Hayat Kitabı Kur'an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014); *Kur'an-ı Mecid ve Tefsirli Meâlî Âlîsi* (Erişim 05 Mayıs 2020).

<sup>51</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/246; İbn Atye el-Endelüsi, Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-veciz, fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/205; Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/394; Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 6/329; Muhammed Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, et-Tûnusî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 12/156.

yönelik bir tehdit ve korkutma da söz konusudur.<sup>52</sup> Diğer yandan, Firavunun kavminin önüne düşmesi işinin muzâri kiple anlatılması, bu işe süreklilik anlamı ve hareket kazandırmıştır. Böylece Firavun zihniyetinin, insanları Allah'ın yolundan saptırma faaliyetlerini bitirip sonlandırmadığı, doğru yoldan ayırıp yanlış yola sevk etmeye devam etmekte olduğu ithar edilmiştir.

Bu ince ve derin anlamların meâllerden de mümkün mertebe anlaşılabilmesi asıl ve ideal olanıdır. Bu ise ancak, anlatımda iltifât sanatına başvurularak, âyetteki farklı fiil kip ve zamanlarını mümkün mertebe muhafaza etmekle mümkün olacaktır. Meâller, bu bakımdan durumlarının belirlenmesi maksadıyla aşağıda incelenmektedir:

Elmalı-Dumlu: *"Firavun, kıyamet gününde kendi toplumuna öncülük eder de onları cehenneme götürür."*

Meâlde âyetteki *يَقْدُمُ* muzâri fiilinin *"öncülük eder"* lafzıyla ve *فَأَرْدَاهُمْ* mâzi fiilinin de benzer şekilde, *"götürür"* lafzıyla, geniş zaman fiil kipinde karşılandığı görülmektedir. Âyetteki mâzi ve muzâri fiil kipleri sadece geniş zaman fiil kipiyle karşılandığından meâl, âyetteki muzâri fiilden mâzi fiile iltifâtı yansıtmamaktadır.

Bilmen: *"Kıyamet gününde kavminin önüne düşer. Derken onları ateşe götürmüş olur."*

Bu meâlde âyetteki *يَقْدُمُ* muzâri fiil kipi, *"düşer"* lafzıyla, geniş zaman fiil kipinde ve *أَوْرَدَاهُمْ* mâzi fiili de *"götürmüş olur"* şeklinde birleşik fiil olarak karşılanmıştır. *"-Miş ol-"* birleşimi içindeki *"ol-"* yardımcı fiili, geniş zaman çekiminde yer aldığından *"götürmüş olur"* birleşik fiili geniş zaman bildirmektedir.<sup>53</sup> Âyetteki mâzi ve muzâri fiil kipleri meâlde geniş zaman fiil kipiyle karşılandığından meâl âyetteki muzâri fiilden mâzi fiile iltifâtı yansıtmamaktadır.

Akdemir: *"Ancak o, kıyamet gününde halkının önüne geçecek ve böylece onları ateşe götürecektir."*

DİB: *"Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne geçecek ve onları ateşe götürecektir."*

Kur'an Yolu: *"Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları ateşe götürecektir."*

Öztürk(M): *"Nitekim Firavun kıyamet günü halkının önüne düşecek ve...cehenneme sürükleyecektir..."*

Sülün: *"O, Kıyamet Günü de kavmine öncülük edecek ve onları su diye Ateş'e götürecektir..."*

Şimşek: *"O kıyamet günü de kavminin önüne düşecek ve onları ateşe götürecektir."*

TDV: *Firavun, kıyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları (çekip) ateşe götürecektir.*

Yılmaz: *"Firavun kıyamet gününde kavminin önüne düşecek ve onları cehenneme götürecektir."*

Âyetteki *يَقْدُمُ* muzâri fiilinin, Akdemir ve DİB'e ait meâllerde *"geçecek"*, Kur'an Yolu, Öztürk(M), Şimşek, TDV ve Yılmaz'a ait meâllerde *"düşecek"* ve Sülün'e ait meâlde de *"edecek"* lafızlarıyla, gelecek zaman fiil kipinde karşılandığı görülmektedir. Aynı şekilde *أَوْرَدَاهُمْ* mâzi fiili de DİB, Kur'an Yolu, Sülün, Şimşek, TDV ve Yılmaz'a ait meâllerde *"götürecek"* ve Öztürk(M)'e ait meâlde de *"sürükleyecektir"* lafızlarıyla gelecek zaman fiil kipinde gelmiştir. Yüklemlerin sonundaki *"-Dir"* bildirme eki, ateşe götürme eylemine kesinlik anlamı katmak

<sup>52</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 6/205.

<sup>53</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 802.

### 1442 | Osman Arpaçukuru. Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? ...

içindir.<sup>54</sup> Âyetteki mâzi ve muzâri fiil kipleri meâllerde gelecek zaman fiil kipiyle karşılandı-  
ğınan meâller âyetteki muzâri fiilden mâzi fiile iltifâtı yansıtılmamaktadır.<sup>55</sup>

Çantay: “O, kıyamet günü kavminin önüne düşecektir. Artık o, bunları (suya götürür gibi) ateşe götürmüştür.”

Elmalılı: “Kıyamet günü kavminin önüne düşer, derken onları suya götürür gibi ateşe götürmüştür.”

Ateş: “(Firavun) kıyamet günü kavminin önünde gidiyor. İşte onları ateşe getirdi.”

Âyetteki muzâri fiili Çantay’a ait meâlde “düşecektir” lafzıyla, gelecek zaman; Elmalılı’ya ait meâlde “düşer” lafzıyla, geniş zaman ve Ateş’e ait meâlde de “gidiyor” lafzıyla, şimdiki zaman fiil kiplerinde karşılanmıştır. مَازِي fiili ise, Çantay’a ve Elmalılı’ya ait meâllerde “götürmüşt(d)ür” lafzıyla, öğrenilen geçmiş zaman ve Ateş’e ait meâlde de “getirdi” lafzıyla, görülen geçmiş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. Ateş’e ait meâlde şimdiki zamandan geçmiş zamana, Çantay’a ait meâlde gelecek zamandan geçmiş zamana ve Elmalılı’ya ait meâlde de geniş zamandan geçmiş zamana iltifât bulunmaktadır. Türk dilinin şimdiki, geniş ve gelecek zaman fiil kiplerinin Arap dilinde muzâri fiil kipine denk düştüğü itibara alındığında bu meâllerin âyetteki muzâri fiilden mâzi fiile iltifâtı yansıttıkları söylenebilir.<sup>56</sup>

Âyetteki muzâri fiilden mâzi fiile iltifât aşağıdaki meâlimizde belirgindir:

“Kıyamet gününde kavminin önüne düşüyor; işte onları ateşe getirdi.”

### 2.3. Örnek 3: el-Furkân 25/25

وَيَوْمَ تَشْقَى السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنْزِيلًا

Âyet, Kıyamet gününde göğün bulutla yarılması ve meleklerin bölükler halinde yeryüzüne indirilmesi hakkındadır. Bu olaylar henüz gerçekleşmediği ve ancak gelecekte olup biteceğinden onları haber veren fiillerin muzâri kipte gelmesi durumun gereğince asıldır. Ancak âyette göğün bulutla yarılması تَشْقَى “yarılıyor” lafzıyla muzâri fiil kipinde, meleklerin bölükler halinde yeryüzüne indirilmesi ise, نُزِّلَ “indirildi” lafzıyla mâzi fiil kipinde bildirilmiştir.

Göğün yarılması muzâri fiil kipinde hikâye edilerek, olaya süreklilik anlamı ve hareket kazandırılmıştır. Böylece meleklerin dünyaya inişleri, âdeta canlı bir film sahnesine dönüştürülerek, şu an meydana gelen bir olay gibi izlettirilmek, olayın ihtişamı ve dehşeti hissettirilmek istenmiştir. Diğer yandan, Kıyamet gününde meleklerin yeryüzüne incek olmaları, adeta olup bitmiş, tamamlanmış bir iş gibi mâzi fiil kipinde anlatılmıştır. Bu kip sayesinde, bu olayın muhakkak gerçekleşeceğine, bunda en küçük bir şüphe ve tereddüde mahal olmadığına işaret edilmiştir. Ayrıca mâzi fiil kipi, meleklerin yeryüzüne indirilişlerinin süratle tamamlanacağını, inişin uzun sürmeyeceğini göstermektedir.<sup>57</sup> Bu ince ve derin anlamlardan ötürü âyette iltifât sanatına başvurulmuş, muzâri fiil kipinden mâzi fiil kipine geçiş yapılmıştır.

Meâller âyetteki iltifât sanatını yansıtmaya bakımından aşağıda incelenmektedir:

Akdemir: “O gün ki, gök bulutlarla parçalanacaktır ve melekler sıra sıra indirilecektir.”

Bilmen: “Ve o gün ki, gök bir bulutla parçalanacaktır, melekler de indirilmekle indirilecektir.”

Çantay: “O gün semâ, bulutlar (cıkıb), parçalanacak, melekler ... indirilecek, indirilecek.”

DİB: “O gün gök bulutlarla yarılıp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir.”

<sup>54</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 727.

<sup>55</sup> Şu meâllerde de âyetteki iltifât sanatı yansıtılmamıştır: *Evensel Çağrı Kur’ân-ı Kerim*, *Yüce Kur’an’ın İnsanlığa Mesajı*, *Hayat Kitabı Kur’an*, *Fezûl’-Kur’an*, *Kur’an -Türkçe Çeviri-*, *Kurân-ı Kerim Türkçe Mealî*, *Açıklamalı Yeni Meal*.

<sup>56</sup> Âyetteki iltifât sanatı şu meâlde de yansıtılmıştır: *Kur’ân-ı Mecîd ve Tefsirli Mealî Âlîsi*.

<sup>57</sup> Âlûsî, *Râhu’l-me’ânî*, 10/11.

*Kur'an Yolu: "O gün semayı örten bulutlar (perdeler) açılacak, melekler peş peşe indirilecek."*

Öztürk(M): "Gün gelecek, gökyüzü parçalanıp bulutsu bir şekle dönüşecek ve melekler bölük bölük indirilecek."

TDV: "O gün gökyüzü beyaz bulutlar ile yarılacak ve melekler bölük bölük indirilecektir."

Yılmaz: "O gün gökyüzü beyaz bulutlarla yarılacak ve melekler bölük bölük indirilecektir."

Âyetteki تَشَقُّقُ muzâri fiilinin Akdemir, Bilmen, Çantay ve DİB'ye ait meâllerde "parçalanacak", Kur'an Yolu meâlinde "açılacak", Öztürk(M)'e ait meâlde "dönüşecek" ve TDV ve Yılmaz'a ait meâllerde "yarılacak" lafızlarıyla geldiği görülmektedir. نَزَّلَ mâzi fiili de meâllerin hepsinde "indirilecek" lafızıyla gelmiştir. Bu fiillerin hepsi gelecek zaman bildirmektedir. Fiillerin sonuna eklenen "-Dır" bildirme kipi, fiildeki oluş anlamını kesinleştirmek içindir. Meâller sadece gelecek zaman belirttiklerinden âyetteki muzâri fiil kipinden mâzi fiil kipine iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

Ateş: "Göğün bulutları parçalayıp meleklerin bölük bölük indirildiği gün..."

Meâlde âyetteki تَشَقُّقُ muzâri fiili, "parçalayıp" lafızıyla, "-(y)Ip" ekli zarf-fiil olarak karşılanmıştır. Zarf-fiil eki bağlaç görevi de gördüğünden kendisinden sonraki "indirildiği" sıfat-fiiline bağlanmış ve ondaki şahıs ve zaman kavramını yüklenmiştir.<sup>58</sup> Dolayısıyla cümle, "parçaladığı ve ...indirildiği" yerindedir, geçmiş zaman bildirmektedir. نَزَّلَ mâzi fiili de "indirildiği" lafızıyla, "-Dık" ekli sıfat-fiil olarak gelmiştir, geçmiş zaman bildirmektedir. Bu suretle âyetteki muzâri ve mâzi fiillerin meâlde geçmiş zaman bildiren yapılarla karşılandığı görülmektedir. Meâlde sadece bir tek zaman bulunduğundan âyetteki iltifât sanatını yansıtmamaktadır.

Sülün: "Göğün, beyaz bulutlar hâlinde paramparça olacağı ve meleklerin bölük bölük indirilecekleri gün..."

Şimşek: "Göğün bulutlarla parçalanacağı ve meleklerin bölük bölük ineceği gün"

Âyetteki تَشَقُّقُ muzâri fiilinin Sülün'e ait meâlde "olacağı" ve Şimşek'e ait meâlde de "parçalanacağı" lafızlarıyla "-AcAk" ekli sıfat-fiil olarak karşılandığı ve gelecek zaman bildirdiği görülmektedir.<sup>59</sup> نَزَّلَ mâzi fiili de Sülün'e ait meâlde "indirilecekleri" ve Şimşek'e ait meâlde de "ineceği" lafızlarıyla "-AcAk" ekli sıfat-fiil olarak karşılanmıştır ve aynı şekilde gelecek zaman bildirmektedir. Bu meâller sadece gelecek zaman belirttiklerinden âyetteki muzâri fiil kipinden mâzi fiil kipine iltifâtı yansıtmamaktadır.

Elmalı-Dumlu: "O gün, gök yarılıp parçalanır; bulutlar ortaya çıkar ve sürekli olarak melekler inerler."

Meâlde تَشَقُّقُ muzâri fiili "parçalanır; ... ortaya çıkar" lafızlarıyla ve نَزَّلَ mâzi fiili de "inerler" lafızıyla geniş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. "Yarılıp parçalanır" ifadesi "yarılır ve parçalanır" yerinde olduğundan "yarılıp" lafzı da benzer şekilde geniş zaman bildirmektedir. Farklı iki fiil kipi ve zamanı bulunmadığından meâl âyetteki iltifât sanatını yansıtmamaktadır.<sup>60</sup>

Elmalı: "Hem o, Semâ'nın gamâm ile yarılabacağı ve melâikelerin peyderpey indirildiği gün."

<sup>58</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 999-1000, 1043, 1101.

<sup>59</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 966.

<sup>60</sup> Âyetteki iltifât sanatını şu meâller de yansıtmamışlardır: *Evensel Çağın Kur'an-ı Kerim*; *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı*; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*; *Hayat Kitabı Kur'an*; *Feyzül-Kur'an*; *Kur'an -Türkçe Çeviri-*; *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*; *Açıklamalı Yeni Meal*; *Kur'an-ı Mecid ve Tefsiri Meâlî Âlîsi*.

#### 1444 | Osman Arpaçukuru. Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? ...

Elmalılı'ya ait meâlde تَشْكُرُ muzâri fiilinin "yarılacağı" lafzıyla, "AcAk"ekli sıfat-fiil olarak karşılandığı ve gelecek zaman bildirdiği görülmektedir.<sup>61</sup> نَزَلَ mâzi fiili ise, "indirildiği" lafzıyla, "Dik"ekli sıfat-fiil olarak gelmiştir, geçmiş zaman bildirmektedir.<sup>62</sup> Bu suretle anlatımda gelecek zamandan (muzâri fiilden) geçmiş zamana (mâzi fiile) geçiş yapılmıştır. Meâl, âyetteki muzâri fiilden mâzi fiil iltifâtı yansıtmaktadır.

Bununla beraber, âyetteki iltifât sanatı daha belirgin halde şöyle de gösterilebilir:  
"O gün, gök bulutla yarıyor ve melekler bölükler halinde indirildiler."<sup>63</sup>

#### 2.4. Örnek 4: en-Neml 27/40

وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ

Âyette her kim şükretmişse, başkasının değil ancak kendi menfaat ve faydası için şükretmiş olacağı haber verilmektedir. Anlatımda mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtle söze birtakım derin ve ince anlamlar katılmıştır. Bunların belli başlıları şunlardır: Mâzi fiil kipi, şükürün bitmiş, tamamlanmış kesin bir iş olduğunu bildirerek, şükretmenin kesinlikle yapılması gereken, ihmal ve terkinin mümkün olmadığı önemli bir iş olduğunu ihtar etmektedir. Muzâri fiil kipi de eylemde süreklilik ve hareket anlamlarıyla, muhakkak başlanmış şükür eyleminin sona erdirilmeyip, şükretmeye devam edilmesi gerektiğine işarette bulunmaktadır.

Meâller, âyetteki mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifâtı yansıtmaya yönüyle aşağıda incelenmektedir:

Ateş: "Şükreden kendisi için şükretmiş olur..."

Kur'an Yolu: "Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur."

Şimşek: "...şükreden ancak kendi nefsi için şükretmiş olur."

TDV: "Şükreden ancak kendisi için şükretmiş olur."

Bu meâllerin hepsinde شَكَرَ mâzi fiili "şükreden" lafzıyla, "An"ekli sıfat-fiil olarak karşılanmıştır. "Şükreden" sıfat-fiili, kendi başına zaman anlamı vermeyip, geniş zaman anlamını yüklemden ("olur" yardımcı fiilinden) almıştır.<sup>64</sup> Benzer şekilde يَشْكُرُ muzâri fiili de "-miş ol-"eylemiyle birleşik-fiil olarak karşılanmıştır. "Ol-"yardımcı fiili, geniş zaman çekiminde yer aldığından şükretme eyleminin henüz gerçekleşmediğini; ancak gelecekteki bir zaman diliminde mutlaka gerçekleşeceğini bildirmektedir.<sup>65</sup> Adı geçen meâller sadece geniş zaman bildirdiğinden âyetteki mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

Bilmen: "...her kim şükrederse ancak kendi nefsi lehine şükreder."

DİB: "Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur."

Elmalı-Dumlu: "Kim şükrederse bilsin ki ancak kendisi için şükretmiş olur."

Elmalılı: "Her kim şükrederse sırf kendi lehine eder."

Öztürk(M): "...her kim...şükrederse kendi iyiliği için şükretmiş olur."

Sülün: "Kim şükrederse, ancak kendisi için şükretmiş olur."

Yılmaz: "Kim şükrederse ancak kendisi için şükretmiş olur."

Âyetteki شَكَرَ mâzi fiili bu meâllerde "şükrederse" lafzıyla, şart-fiil olarak karşılanmıştır, geniş zaman bildirmektedir. يَشْكُرُ muzâri fiili ise, Bilmen'e ait meâlde "şükreder" lafzıyla

<sup>61</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 966.

<sup>62</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 911, 914.

<sup>63</sup> Bu âyete şu şekilde de mana verilebilir: "Göğün bulutla yarılabacağı ve meleklerin bölükler halinde indirildikleri gün".

<sup>64</sup> "-An" yapıları sıfat-fiil hakkında bk. Süleyman Hüsnü Paşa, *İlm-i Sarf-ı Türkî*, 34; Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedid Kavâid-i Osmâniyye*, 70; Şemseddin Sami, *Nev-Usul Sarf-ı Türkî*, 71; Mehmet Rifat, *Mükemmel Osmanlı Sarfı*, 56; Midhat Sadullah, *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri*, nşr. Tuncer Gülensoy - Mustafa Fidan (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004), 137; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 943; Bozkurt, *Türkiye Türkçesi (Dilbilgisi-Anlatım)*, 228; Bilgin, *Türkçemiz*, 436.

<sup>65</sup> "-Miş olur" ekleriyle gelen birleşik fiil hakkında bk. Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 623, 802.

gelmiştir. Elmalı'ya ait meâlin ifadesi de Bilmeninkiyle benzer olup, birleşik fiilden asıl fiil (şükür) lafzen düşürülerek “eder” yardımcı fiiliyle yetinilmiştir. Her iki meâlde geniş zaman bildirmektedir. Diğer meâllerde يَشْكُرُ muzâri fiili, “-miş olur” ekleriyle, geniş zaman bildiren birleşik fiil olarak karşılanmıştır. Meâller sadece geniş zamanı gösterdiğinden âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

Akdemir: “Kim şükredecek olursa, ..., o, ancak kendisi için şükretmiş olur.”

Âyetteki شَكَرَ mâzi fiili meâlde “şükredecek olursa” lafzıyla dilek-şart kipinde gelmiştir, geniş zaman bildirmektedir. يَشْكُرُ muzâri fiili de “şükretmiş olur” lafzıyla, “-miş olur” ekli, birleşik fiil olarak karşılanmıştır, benzer şekilde geniş zaman göstermektedir. Âyetteki mâzi ve muzâri fiiller, meâlde geniş zaman bildiren yapılarla karşılandığından âyetteki iltifât sanatını yansıtmamaktadır.

Çantay: “Kim şükrederse kendi fâidesinedir.”

Çantay'a ait meâlde شَكَرَ mâzi fiili, “şükrederse” lafzıyla şart-fiil olarak, geniş zaman kipinde karşılanmıştır. يَشْكُرُ muzâri fiili ise, “fâidesinedir” şeklinde ad soylu yüklem olarak gelmiştir, benzer şekilde geniş zaman bildirmektedir.<sup>66</sup> Meâl, sadece bir fiil kipi içerdiğinden âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadır.<sup>67</sup>

Bu eksik meâllere karşın teklif ettiğimiz aşağıdaki meâl mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifâtı belirgin şekilde yansıtmaktadır:

“Kim şükretti ise, ancak kendisi için şükrediyor.”

## 2.5. Örnek 5: es-Sebe' 34/25

لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرْنَا وَلَا نَسْأَلُ عَمَّا نَعْمَلُونَ

Bu cümle, müşriklerle diyalogun çerçevesini belirleyen âyetlerden biridir. Âyette, müminlere isnat edilen eylem, أَجْرْنَا “suç işledik” şeklinde mâzi fiil kipinde; müşriklere isnat edilen eylem ise, نَعْمَلُونَ “iş yapıyorsunuz” şeklinde muzâri fiil kipinde gelmiştir. Mâzi fiil kipi, müminlerin iman etme davranışlarının bitip tamamlandığına, ondan geri dönüşün imkansızlığına; muzâri fiil kipi de müşriklerin şirk koşma faaliyetlerinin henüz bitip tamamlanmadığına, iman etmelerinin her zaman mümkün ve beklenmekte olduğuna işaret etmektedir.<sup>68</sup>

Meâllerin, âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmama durumu aşağıda incelenmektedir:

Akdemir: “Siz, bizim işlediğimiz suçlardan siz sorumlu tutulacak değilsiniz; biz de sizin işlediklerinizden sorumlu tutulacak değiliz.”

Ateş: “Bizim işlediğimiz suçtan siz sorulacak değilsiniz; biz de sizin işlediğinizden sorumlu değiliz.”

DİB: “Bizim işlediğimiz suçlardan siz sorumlu tutulmazsınız. Sizin işlediklerinizden de biz sorumlu tutulmayız.”

Elmalı-Dumlu: “Siz bizim işlediğimiz günahlardan sorulmazsınız. Biz de sizin işlediğiniz günahlardan sorulmayız.”

<sup>66</sup> “-Dir” üçüncü tekil kişi ekiyle ad soylu yüklem belirttiği zaman hakkında bk. Tahsin Banguoğlu, *Türkçenin Grameri* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2019), 536; Bilgegil, *Türkçe Dilbilgisi*, 56; Bozkurt, *Türkiye Türkçesi (Dilbilgisi-Anlatım)*, 75; Bilgin, *Türkçemiz*, 388; Hüseyin Toptaş, *Türkçe Dersleri 2* (İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim, 2016), 748.

<sup>67</sup> Âyetteki iltifât sanatı şu meâllerde de yansıtılmamıştır: *Evrinsel Çağrı Kur'an-ı Kerim*; *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı*; *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*; *Hayat Kitabı Kur'an*; *Feyzül-Kur'an*; *Kur'an - Türkçe Çeviri*; *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*; *Açıklamalı Yeni Meâl*; *Kur'an-ı Mecid ve Tefsirli Meâlî Âlîsi*.

<sup>68</sup> Şerefüddin Hüseyin b. Abdillâh et- Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşfi 'an kınâ'ir-rayb: Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf* thk. Cemîl Benî Atâ (Dubai: Câ'izetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerim, 1434/2013), 12/554; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 11/355; İbn Âşûr, et-Tâhrîr, 22/194.



#### 1446 | Osman Arpaçukuru. Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? ...

*Kur'an Yolu: "Bizim işlediğimiz suçlardan dolayı siz sorumlu olmayacağınız gibi sizin yapıp ettiklerinizden ötürü de biz hesaba çekilmeyiz."*

Öztürk(M): "Ne siz bizim işlediğimiz günahlardan hesaba çekileceksiniz, ne de biz sizin işlediğiniz günahlardan hesaba çekileceğiz."

Sülün: "Bizim işlediğimiz suçlar size, sizin işlediğiniz suçlar da bize sorulacak değil!"

Şimşek: "...Bizim işlediğimiz suçlar sizden sorulmaz, sizin işledikleriniz de bizden sorulmaz."

TDV: "Bizim işlediğimiz suçtan siz sorumlu değilsiniz; biz de sizin işlediğinizden sorulacak değiliz."

Yılmaz: "Bizim işlediğimiz suçtan siz sorumlu değilsiniz, biz de sizin işlediğinizden sorumlu değiliz."

Âyetteki *أَجْرَمْنَا* mâzi fiili, yukarıdaki meâllerin hepsinde "işlediğimiz" lafzıyla, "-Dik" ekli sıfat-fiil olarak karşılanmıştır, geçmiş zaman bildirmektedir. *تَعْمَلُونَ* muzâri fiili ise Ateş, Elmalı-Dumlu, *Kur'an Yolu*, Öztürk(M), Sülün, TDV ve Yılmaz'a ait meâllerde "işlediğiniz"; DİB ve Şimşek'e ait meâllerde "işledikleriniz" ve *Kur'an Yolu* meâlinde de "ettikleriniz" ifadeleriyle geçmiş zaman bildiren sıfat-fiiller olarak gelmiştir.<sup>69</sup> Âyetteki mâzi ve muzâri fiiller bu meâllerde sadece geçmiş zaman bildiren yapılarla karşılanmış olduğundan âyetdeki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

Elmalılı: "...siz bizim cürümlerimizden mesul edilmersiniz, biz de sizin yaptıklarınızdan mesul olmayız."

Elmalılı'ya ait meâlde *أَجْرَمْنَا* mâzi fiil kipi, "cürümlerimiz" şeklinde isim; *تَعْمَلُونَ* muzâri fiili de "yaptıklarınız" lafzıyla geçmiş zaman bildiren sıfat-fiil olarak karşılanmıştır. Meâlde iki farklı fiil kip ve zamanı bulunmadığından âyetdeki iltifât sanatını yansıtmamaktadır.<sup>70</sup>

Bilmen: "Bizim işlediğimiz günahlardan siz sorulmazsınız, biz de sizin yapar olduğunuz şeylerden mes'ul olmayız."

Çantay: "Bizim işlediğimiz günâhdan siz mes'ul olmazsınız. Sizin yapmakta olduklarınızdan da biz mes'ul olmayız."

Âyetdeki *أَجْرَمْنَا* mâzi fiili her iki meâlde de "işlediğimiz" lafzıyla, sıfat-fiil olarak karşılanmıştır, geçmiş zaman bildirmektedir. *تَعْمَلُونَ* muzâri fiili ise, Bilmen'e ait meâlde "yapar olduğunuz" ve Çantay'a ait meâlde de "yapmakta olduklarınız" lafızlarıyla sıfat-fiil olarak gelmiştir. "Yapar olduğunuz" ifadesi, geçmişte başlamış yapma fiilinin geçmişte, şimdiki zamanda ya da gelecekte alışkanlık halinde sürdüğünü veya süreceğini göstermekte olup, geniş zaman bildirmektedir.<sup>71</sup> Çantay'a ait meâlde gelen "yapmakta olduklarınız" birleşik fiili ise, şimdiki zaman göstermektedir.<sup>72</sup> Netice olarak, Bilmen'e ait meâlde geçmiş zamandan geniş zamana; Çantay'a ait meâlde de geçmiş zamandan şimdiki zamana iltifât söz konusudur. Türk dilindeki geçmiş zaman, Arapçada mâzi fiile; şimdiki ve geniş zamanlar da muzâri fiile karşılık olduğundan her iki meâlin âyetdeki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıttığı söylenebilir.<sup>73</sup>

Âyetdeki mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifât aşağıdaki meâlde daha belirgindir:

<sup>69</sup> Süleyman Hüsnü Paşa, *İlm-i Sarf-ı Türkî*, 33; Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedîd Kavâid-i Osmâniyye*, 88; Ahmet Cevdet Paşa, *Belâgat-ı Osmâniyye*, nşr. Turgut Karabey - Mehmet Atalay (İstanbul: Akçağ Basım Yayım, 2017); Ahmet Cevdet Paşa, *Medhal-i Kavâ'id*, 51-52; Hüseyin Cahit, *Türkçe Sarf ve Nahiv*, nşr. Leylâ Karahan - Dilek Ergönenç (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000), 205-210; Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 424; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 911-912.

<sup>70</sup> Âyetdeki iltifât sanatı şu meâllerde de yansıtılmamıştır: *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerîm*, *Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı*, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, *Hayat Kitabı Kur'an*, *Fezû'l-Kur'an*, *Kur'an - Türkçe Çeviri-*, *Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*, *Açıklamalı Yeni Meal*.

<sup>71</sup> Sadullah, *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri*, 120; Şemseddin Sami, *Nev-Usul Sarf-ı Türkî*, 86; Cahit, *Türkçe Sarf ve Nahiv*, 150; Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 484; Demir, *Türkçe Dilbilgisi*, 350; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 803.

<sup>72</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tertib-i Cedîd Kavâid-i Osmâniyye*, 89; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 870.

<sup>73</sup> Âyetdeki iltifât sanatı şu meâlde de yansıtılmamıştır: *Kur'an-ı Mecîd ve Tefsirli Meâlî Âlîsi*.

"Biz bazı günahlar işledik ki siz onlardan hesaba çekilmeyeceksiniz. Siz de bazı işler yapıyorsunuz ki biz de onlardan hesaba çekilmeyeceğiz."<sup>74</sup>

## 2.6. Örnek 6: en-Naziat 79/22

ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَى

Âyet, Firavunun, Hz. Musa'nın asasının yılanı dönüşmesi mucizesi karşısında geriye dönüp koşarak kaçmasını anlatmaktadır.<sup>75</sup> Firavun âyetin nüzulünden asırlar önce yaşamış olduğundan onunla ilgili fiillerin mâzi (geçmiş zaman) fiil kipinde gelmesi, durumun gereği olarak asıldır.<sup>76</sup> Ne var ki, âyette ilk fiilin, أَذْبَرَ "geriye döndü" lafızıyla mâzi fiil kipinde; ikinci fiilin ise, يَسْعَى "koşuyor" lafızıyla muzâri fiil kipinde geldiği görülmektedir. Mâzi fiil kipi "geriye dönme" eylemine kesinlik anlamı kazandırırken, muzâri fiil kipi de "koşma" eylemine süreklilik anlamı ve hareket kazandırmıştır. Böylece Firavunun korku ve telaş içinde gerisin geriye dönüp, koşarak gitmesi, âdetâ şu an meydana gelmekte olan bir olay ve hareketli bir film sahnesi gibi izlettirilmektedir. Yine bu kip sayesinde, insanlık tarihinin bir döneminde ortaya çıkmış olan Firavun zihniyetinin, Allah'ın davasını geçersiz kılma teşebbüslerinin sona ermediği, şu anda dahi sürmekte olduğuna üstü kapalı işaret edilmektedir.

Meâller âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtma bakımından aşağıda incelenmektedirler:

Sülûn: "Sonra hızla arkasını döndü."

Meâlde âyetteki أَذْبَرَ mâzi fiili, "arkasını döndü" ifadesiyle geçmiş zaman fiil kipinde; يَسْعَى muzâri fiili de "hızla" lafızıyla isim olarak karşılanmıştır. Meâlde iki tane fiil bulunmadığından âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtılmamaktadır.

Kur'an Yolu: "Sonra mücadele etmek üzere sırt çevirdi."

TDV: "Sonra (inkâr için) olanca çabasını göstermek üzere sırtını döndü."

Âyetteki أَذْبَرَ mâzi fiili, Kur'an Yolu meâlinde "sırt çevirdi"; TDV'ye ait meâlde de "sırtını döndü" şeklinde görülen geçmiş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. يَسْعَى muzâri fiili ise, ilk meâlde "mücadele etmek" diğerinde de "çabasını göstermek" lafızlarıyla mastar olarak karşılanmıştır. Mastar, isim olduğundan fiil zamanı bildirmemektedir. Bu meâllerde sadece bir fiil kipi ve zamanı bulunduğu bunlar âyetteki iltifât sanatını yansıtılmamaktadırlar.

Ateş: "Sonra sırtını döndü ... çalışmaya koyuldu."

Ateş'e ait meâlde أَذْبَرَ mâzi fiili, "döndü" ve يَسْعَى muzâri fiili de "koyuldu" lafızlarıyla, görülen geçmiş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. Âyetteki mâzi ve muzâri fiiller meâlde tek bir fiil kipinde karşılandığından meâl âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtılmamaktadır.

Bilmen: "Sonra da koşarak geriye döndü."

Çantay: "Sonra da koşarak arkasını döndü."

Elmalılı: "Sonra koşarak idbara gitti."

Âyetteki أَذْبَرَ mâzi fiili Bilmen ve Çantay'a ait meâllerde "döndü" ve Elmalılı'ya ait meâlde "idbara gitti" lafızlarıyla, görülen geçmiş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. يَسْعَى

<sup>74</sup> Âyetin anlamı şöyle de tercüme edilebilir: "Bizim işlediğimiz günahlardan siz hesaba çekilmezsiniz, sizin yapmakta olduğunuz işlerden de biz hesaba çekilmeyiz!"

<sup>75</sup> Âyete Firavunun, Hz. Musa'nın Allah'a iman davetini reddedip Hz. Musa'yı etkisiz kılmaya çalışması şeklinde anlamlar verilmiştir. bk. Muhammed b. Cerîr et- Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed M. Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 24/201-202; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/696; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/41; İbn Aşûr, et-Tûnûsî, *et-Tahrîr*, 27/295, 30/79.

<sup>76</sup> Nitekim âyetin içinde bulunduğu bağlamda يَسْعَى muzâri fiili dışındaki bütün fiiller mâzi fiil kipinde getirilmiştir. bk. en-Nâziât, 20-25: فَأَرَاهُ الْكَبْرَىٰ فَكَذَّبَ وَعَصَىٰ ثُمَّ أَذْبَرَ يَسْعَىٰ فَحَشَرَ فَنَادَىٰ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَىٰ فَأَخَذَهُ اللَّهُ نَكَالَ الْأَجْرَةِ وَالْأُولَىٰ

muzâri fiili ise, her üç meâlde de “koşarak” lafzıyla, “-(y)ArAk” ekli zarf-fiil olarak karşılanmıştır. Zarf-fiil eki, koşma eyleminin “döndü” ve “gitti” fiilleriyle aynı zamanda veya art arda ve birbirine bağlı olarak gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>77</sup> Neticede âyetteki mâzi ve muzâri fiiller, bu meâllerde sadece geçmiş zaman bildiren kip ve yapılarla karşılandığından âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadırlar.

Akdemir: “Sonra sırtını dönerek oradan koşarak uzaklaşmıştı.”

Meâlde اَدْبَرَ mâzi fiili, “sırtını dönerek” ifadesiyle “-(y)ArAk” ekli zarf-fiil olarak karşılanmıştır. Zarf-fiil eki, bu fiillerin zaman bakımından “uzaklaşma” fiilinden önce veya aynı zamanda, art arda ve birbirine bağlı olarak gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>78</sup> Ayrıca “dönerek” ve “koşarak” zarf-fiilleri, şahıs ve zaman kavramlarını “uzaklaşmıştı” yükleminden almaktadırlar. Dolayısıyla cümle, “sırtını dönmüşü, oradan koşmuştu ve uzaklaşmıştı” yerindedir, geçmiş zaman bildirmektedir. اَدْبَرَ muzâri fiili ise, “uzaklaşmıştı” lafzıyla öğrenilen geçmiş zaman fiil kipinin hikayesi olarak gelmiştir, geçmiş zaman bildirmektedir. Âyetteki mâzi ve muzâri fiil kipleri, meâlde sadece geçmiş zaman bildiren kip ve yapılarla karşılandığından meâl, âyetteki iltifât sanatını yansıtmamaktadır.

DİB: “Sonra sırt dönüp koşarak gitti.”

Şimşek: “Sonra sırtını dönüp giderek işe koyuldu.”

Yılmaz: “Sonra sırtını dönüp var gücüyle fesada yöneldi.”

Âyetteki اَدْبَرَ mâzi fiili, DİB’ye ait meâlde “sırt dönüp” ifadesiyle “-(y)Ip” ılı zarf-fiil olarak karşılanmıştır. Zarf fiili, cümledeki asıl fiilin şahıs ve zaman kavramını yüklediğinden “sırt dönüp” ifadesi, “sırt döndü ve ... gitti” yerindedir, geçmiş zaman bildirmektedir. اَدْبَرَ mâzi fiili, Şimşek’e ait meâlde ise, “sırtını dönüp giderek” ifadesiyle “-(y)ArAk” ekli zarf-fiil olarak gelmiştir. Bu ifade “sırtını dönerek ve giderek” yerinde olup, zaman bakımından bu fiillerin, “işe koyulma” fiilinden önce gerçekleştiğini, dolayısıyla geçmiş zaman bildirmektedir. Yılmaz’a ait meâlde de “sırtını dönüp” zarf-fiili “yöneldi” yüklemının şahıs ve zaman kavramlarını yüklediğinden, “sırtını döndü ve fesada yöneldi” anlamındadır, geçmiş zaman göstermektedir. اَدْبَرَ muzâri fiili ise, DİB’ye ait meâlde “gitti”, Şimşek’e ait meâlde “koyuldu” ve Yılmaz’a ait meâlde de “yöneldi” lafızlarıyla, görülen geçmiş zaman fiil kipinde karşılanmıştır. Yine DİB’ye ait meâldeki “koşarak” lafzındaki “-(y)ArAk” zarf-fiil eki koşmanın, gitme eylemiyle aynı zamanda veya art arda ve birbirine bağlı olarak gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>79</sup> Buna göre “koşarak gitti” sözü, “koştu ve gitti” yerindedir, geçmiş zaman bildirmektedir. Netice olarak, âyetteki mâzi ve muzâri fiil kipleri meâllerde sadece geçmiş zaman bildiren kip ve yapılarla karşılandığından bu meâller âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifâtı yansıtmamaktadır.

Elmalı-Dumlu: “Sonra yüz çevirip, mücadele etmeye çalıştı.”

Öztürk(M): “Ayrıca imana gelmekten yüz çevirip Musa’yı etkisiz kılmamanın yollarını aramaya koyuldu.”

Bu meâllerde اَدْبَرَ mâzi fiili, “yüz çevirip” ifadesiyle, “-(y)Ip” ekli zarf-fiil olarak karşılanmıştır. Zarf-fiil eki, bağlaç görevi de gördüğünden, cümlede yüklem görevli “çalıştı” ve “koyuldu” fiillerine bağlanmış ve onlardaki şahıs ve zaman kavramını yüklenmiştir. Buna göre “yüz çevirip” ifadesi, “yüz çevirdi ve ...” yerindedir, geçmiş zaman bildirmektedir. اَدْبَرَ muzâri fiili ise, Elmalı-Dumlu’ya ait meâlde “çalıştı” ve Öztürk(M)’ye ait meâlde de “koyuldu” lafızlarıyla, görülen geçmiş zaman fiil kipinde gelmiştir. Âyetteki mâzi ve muzâri fiil kiplerini sadece

<sup>77</sup> Süleyman Hüsnü Paşa, *İlm-i Sarf-ı Türkî*, 35; Heyet, *Mufassal Yeni Sarf-ı Osmânî*, 83; Mehmet Rifat, *Mükemmel Osmanlı Sarfı*, 57; Cahit, *Türkçe Sarf ve Nahiv*, 192; Sadullah, *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri*, 192; Banguoğlu, *Türkçenin Grameri*, 430; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 993-996, 1043; Toptaş, *Türkçe Dersleri 2*, 802.

<sup>78</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 994.

<sup>79</sup> Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 994.

geçmiş zaman bildiren kip ve yapılarla karşıladıklarından bu meâller âyetteki iltifât sanatını yansıtmamaktadır.<sup>80</sup>

Bu eksik meâllere karşın, aşağıdaki meâlde âyetteki mâzi fiilden muzâri fiile iltifât belirgindir:

“Sonra geriye döndü, koşuyor.”<sup>81</sup>

### 3. Tartışma ve Sonuç-Öneriler

Bu araştırmada âyetler için teklif ettiğimiz meâller bazıları tarafından dil bilgisi bakımından yanlış kabul edilebilir. Nitekim Naziât suresindeki <sup>82</sup> ثُمَّ أَنْزَلَ بِسْمِ اللَّهِ âyetinin, “Sonra, sırtını döndü; koşuyordu”<sup>83</sup> şeklinde iltifâtı isabetle yansıtan meâlîne, yüklemde zaman uyumsuzluğu bulunduğu gerekçesiyle itiraz edilmiş ve meâlin “dönüp koştu” şeklinde olması gerektiği bildirilmiştir.<sup>84</sup> Doğrusu bu, isabetli bir itiraz değildir. Zira belli kişilerin belirli bir zaman aralığında yaptığı farklı işlerin anlatımında farklı fiil kip ve zamanlarının kullanılması; diğer bir söyleyişle, bir fiil kip ve zamanından diğerine geçiş yapılması, belâgat ilminde iltifât adıyla anılan bir sanattır.<sup>85</sup> Aynı zamanda bu durum, Türk dil bilgisinde de fiilde zaman kaymaları ve işlev değişimleri vb. adlarla incelenen bir dil olgusudur.<sup>86</sup> Dolayısıyla dilde yeri var olan bir dil olgusunu ve yüksek edebî değeri bulunan bir edebî sanatı, dilin yanlış kullanımı olarak nitelemek doğru değildir. Belirli bir zaman aralığında yapılan farklı işlerin uygun dilsel yapılarla anlatılması dilde bir kuraldır. Ancak burada göz önünde bulundurulması gereken bir husus bulunmaktır: Anlam, üç temel unsurun toplamından elde edilen bir kavrayıştır. Bunlar gösterge (söz, metin), gösteren (ses, yazı, şekil) ve gösterilendir (zihinde beliren).<sup>87</sup> Bazen gösteren, görünüşünün gereği olandan başka bir anlamı gösterebilmektedir. Diğer bir söyleyişle, çekimli fiil kipleri, zaman kaymasına uğrayarak kendi asli zaman ve işlevleri dışında başka bir çekimli fiil kipinin zaman ve işlevini yüklenmektedir. Bu suretle geçmiş, şimdiki, gelecek ve geniş zaman fiil kiplerinden her biri diğerinin yerine alabilmektedir.<sup>88</sup> Bu bakımdan farklı iş ve oluşların anlatıldığı cümlelerde fiil kiplerinin görünüş/şekil olarak birbirinin aynı olmaları zorunlu değildir, aynı zamanı kastedip göstermeleri yeterlidir. Zaman kaymasına ve işlev değişimine uğramış fiil kiplerinin gösterdikleri zaman ve işlevler, cümledeki yönlendiricilerden; lafzî ve hâl karinelerinden anlaşılır.

Ayrıca dile getirdiğimiz, “Kur'an'daki mâzi ve muzâri fiiller arasındaki iltifât sanatının mümkün olduğunca meâllerde yansıtılması gerektiği” tezimize karşıt görüş ve tezler de ortaya konabilir. Tezlerin ve antitezlerin, bilimin gelişimine katkısı aşıkardır. Nitekim bir araştırmada, bizim burada dile getirdiğimize karşıt bir tez dile getirilmiştir. Söz konusu araştır-

<sup>80</sup> Âyetteki iltifât sanatı şu meâllerde de yansıtılmamıştır: *Evensel Çağrı Kur'an-ı Kerim; Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı; Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî; Hayat Kitabı Kur'an; Feyzül-Kur'an; Kur'an - Türkçe Çeviri-; Kur'an-ı Kerim Türkçe Mealî; Açıklamalı Yeni Meal; Kur'an-ı Mecid ve Tefsirli Mealî Âlîsi*.

<sup>81</sup> Bu âyete şu şekilde mana vermek de mümkündür: “İman etmeyi reddetti, Musa'nın davasını etkisiz kalmaya çalışıyor.” bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/201-202; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/696; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/41; İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 27/295, 30/79.

<sup>82</sup> en-Nâziât 79/22. âyetinin meâllerinin iltifât yönünden kritiği için bk. başlık: 2.4. ثُمَّ أَنْزَلَ بِسْمِ اللَّهِ.

<sup>83</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Mealî* (İstanbul: Yeni Boyut yayınları, 2013), en-Nâzi'ât 79/22.

<sup>84</sup> bk. Abdulcelil Bilgin, *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 72.

<sup>85</sup> Ziyâüddin İbnü'l-Esîr, *el-Meseli's-sâ'ir*, 2/3; Yahyâ b. Hamza, *et-Tırâz*, 2/71; Dağ, *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât*, 249-250; Uçar, *Kur'an-ı Kerim'deki Anlamsal Bedî' Sanatları*, 86-87; Özdemir, “Kadim bir Söz Sanatı: İltifât ve Kur'an'da İltifât Örnekleri”, 158-159.

<sup>86</sup> Fiilde zaman kaymaları ve işlev değişimleri hakkında bk. Ertuğrul Yaman, *Türkiye Türkçesinde Zaman Kaymaları* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2017); Demir, *Türkçe Dilbilgisi*, 434-438; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 576-583; Toptaş, *Türkçe Dersleri 2*, 739-742.

<sup>87</sup> Mehmet Akif Özdoğan, *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 68.

<sup>88</sup> bk. Yaman, *Türkiye Türkçesinde Zaman Kaymaları*; Demir, *Türkçe Dilbilgisi*, 434-438; Korkmaz, *Türkiye Türkçesi Grameri*, 576-583; Toptaş, *Türkçe Dersleri 2*/739-742

#### 1450 | Osman Arpaçukuru. Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? ...

mada, Türk dili ve edebiyatında iltifât sanatının bulunmadığı, yaygın kullanılmadığı; bu sebeple bu sanatın meâllere aktarımının âyetleri anlamaya engel olduğu, yanlış veya tam anlamamaya yol açtığı dile getirilmiştir. Bu sebeple iltifât sanatını isabetle yansıtan meâller de hatalı kabul edilmiştir. Çözüm olarak da âyetlere meâl verilirken onlardaki iltifât sanatının mümkün olduğunca görmezden gelinerek, yok sayılarak tercüme edilmesi teklif edilmiştir.<sup>89</sup> Biz bu görüşe ve sunduğu çözüme katılmıyoruz. Zira Türk dili ve edebiyatında iltifât sanatının bulunmadığını söylemek ancak edebiyatımızın manzum ve nesir bütün ürünleri iyice incelendikten sonra mümkün olabilir. Kaldı ki Türk dilinde iltifât sanatı, Ahmed Hamdî Şirvânî'nin (öl.1890) *Belâgat-i Lisânî Osmânî* (s.96-97); Ahmet Cevdet Paşa'nın *Belâgat-ı Osmâniye* (ö. 1895) (s.56-); Mehmet Kaya Bilgegil (öl. 1987) *Edebiyat Bilgi ve Teorileri -Belâgat-* (242-249) ve M. A. Yekta Saraç'ın *Klasik Edebiyat Bilgisi -Belâgat-* (204-206) adlı kitapları gibi Türk belâgatî kaynaklarında da incelenmiştir. Belâgat kitaplarımızda yer almış olan bu sanatın günümüzde bağımsız bilimsel çalışmalarda konu edilmemesinden ve terk edilmişliğinden, onun Türk dilinde bulunmadığı sonucunu çıkarmak doğru olmaz. Bir sanatın dilde var olması ile bilimin konusu olarak yazıya geçirilmesi, incelenmesi farklı şeylerdir. Âyetlerdeki mâzi ve muzâri fiillerdeki iltifât sanatını meâle yansıtmak, âyetlerin anlaşılması önünde bir engel oluşturmayacaktır. Aksine iltifât sanatının meâle aktarılması, bu sanatın kullanımından hedeflenen ilahî maksat ve hikmetin gerçekleşmesine sağlayacağı katkı açısından önemlidir.

#### Sonuç

Araştırmanın sonunda görüldü ki, mâzi ve muzâri fiiller arasında gerçekleşen iltifât sanatı söze kesinlik, süreklilik, hareket gibi birtakım anlamlar katmakta; merak, arzu, heyecan ve ürpertiye diri tutmaktadır. Mâzi ve muzâri fiiller arasında meydana gelen iltifât sanatı belâgat ilminin bir konusu olduğu gibi, dilsel bir olgu olarak, fiillerde zaman kaymaları ve işlev değişimleri vb. başlıklarla dil bilgisinin de bir konusudur. Mâzi ve muzâri fiiller arasındaki iltifât sanatı ile fiillerde zaman kaymaları olgusu yapı ve işlev bakımından benzerlik göstermektedir.

Kur'an-ı Kerim'de iltifât sanatına ortalama 800 yerde başvurulmuştur. Mâzi ve muzâri fiil kipleri arasındaki iltifât, bu miktarın %6,9'unu (55 adet) oluşturmaktadır. Bu elli beş iltifâtın da büyük bölümünü mâzi fiil kipinden muzâri fiil kipine iltifât oluşturmakta olup (%63,6 / 35 adet), muzâri fiil kipinden mâzi fiil kipine iltifâtın miktarı daha azdır (%36,4 / 20 adet). Bu âyetlerden ve meâllerinden elde edilen verilerin SPSS programında işlenmesi sonunda aşağıdaki bulgular elde edilmiştir:

Tablo 1: İncelenen Meâllerin Âyetlerdeki Mâzi ve Muzâri Fiiller Arasındaki İltifât Sanatını Yansıtmaya Durumu (Genel Liste)

Cevap	Girilen veri sayısı	Yüzde
Evet	12	%9,1
Hayır	120	%90,9
Toplam	132	%100,0

Tabloda görüldüğü üzere, incelenen meâller, Kur'an'daki mâzi ve muzâri fiiller arasındaki iltifât sanatını %90,9 oranında yansıtmamaktadır. Bu meâllerde Kur'an'daki iltifât sanatının, anlamlarının yanında edebî sanat yönünün de kaybolduğu açıktır. Araştırmanın verilerinin analizinden elde edilen bu sonucun, meâllerin geneli hakkında da geçerli olması muhtemeldir.

Yukarıda tabloda toplam olarak gösterilmiş meâllerin iltifât sanatını yansıtmaya oranlarına dair ayrıntılı bulgular aşağıda tabloda görüldüğü üzere şöyledir:

<sup>89</sup> bk. Özdaş, "Kur'an Tercümelelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu".

Tablo 2: İncelenen Meâllerin Âyetlerdeki Mâzi ve Muzâri Fiiller Arasındaki İltifât Sanatını Yansıtma Durumu (Ayrıntılı Liste)

Meâl	İltifâtın Yansıtıldığı Âyet Sayısı / İncelenen Âyet Sayısı	Yüzdellik Oran
Ateş	1/6	%16,7
Bilmen	1/6	%16,7
Çantay	2/6	%33,3
Elmalılı	2/6	%33,3
İslamoğlu	1/6	%16,7
Öztürk (YN)	1/6	%16,7
Şimşek	1/6	%16,7
Ustaosmanoğlu	3/6	%50,0

Tabloda sadece iltifât sanatını yansıtan meâller yer almaktadır. Bu bulgulardan, 22 meâlden 8'inin iltifât sanatını yansıttığı, 14'ünün ise hiç yansıtmadığı sonucu çıkmaktadır. Yine tabloda, iltifât sanatını en yüksek isabet oranıyla (%50) Ustaosmanoğlu'na ait meâlin yansıttığı; onu Elmalılı ve Çantay'a ait meâllerin (%33,3) izlediği görülmektedir.

Araştırmanın bulgularından elde edilen diğer bazı sonuçlar, meâllerde iltifât sanatının aktarılmamasının yaygın bir olgu ve incelenmesi gereken önemli bir sorun olduğunu göstermektedir. Araştırma ayrıca âyetlerdeki mâzi ve muzâri fiiller arasındaki iltifât sanatının meâllerde yansıtılmamasının sebebini, bu sanat hakkındaki yetersiz bilgi ve bu sanatın Türk dilinde bulunmadığı, bu sanatın meâllerde aktarımının yanlış anlamaya yol açtığına dair benimsenen kanaat olarak tespit etmiştir. Halbuki iltifat sanatı, Arap belâgatının olduğu gibi Türk belâgatının da konularından biridir. Osmanlıca ve Türkiye Türkçesinde kaleme alınan belâgata dair kaynaklarda bu sanat ele alınmıştır. Ancak bu konudaki çalışmaların yok denecek kadar az olması ve bunlarda konunun dar çerçevede ele alınmış olması bu olumsuz duruma yol açmış görünüyor. İltifat sanatı hakkında yapılacak bağımsız geniş çalışmaların bu sanata dair bilgi eksikliğini ve yanlış kanaatleri gidereceği muhakkaktır.

Bu itibarla bu makalenin, Kur'an'ın farklı sanatlarının meâllerde aktarım durumu üzerine daha fazla araştırma yapılmasının yolunu açması ve Kur'an'ın gelecekte yapılacak Türkçeye tercüme için verimli ve faydalı olması beklenmektedir.

### Öneriler

Meâl hazırlama işi, Arap dili ve belâgatının yanında Türk dili ve belâgatını da yeterli seviyede bilmeyi gerektirmektedir. Bu iki dilde bu sanata dair yeterli bilgi edinilmeden Kur'an meâli hazırlamaktan kaçınılmalıdır.

Başta ilahiyat ve İslami ilimler fakülteleri olmak üzere Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı eğitim merkezlerinde Türk dili ve belâgatı ile Arap dili ve belâgatı karşılaştırmalı olarak okutulabilir. Kur'an'ın anlatım sanatlarının Türk dili ve belâgatındaki aynı veya yakın karşılıklarının inceleneceği uygun çalışma ortam ve fırsatları oluşturulabilir. Kur'an'ın anlatım sanatlarının meâllere aktarımı meselesini inceleyen yayınların sayısı artırılabilir; lisans, yüksek lisans ve doktora tezleri hazırlattırılabilir. Bu alanda yapılacak araştırmaların meâllerin kalitesini yükselteceği beklenmektedir.

Bu araştırmada iltifât sanatının sadece bir çeşidini yansıtma yönüyle meâller incelenmiş ve değerlendirilmiştir. Meâlleri iltifât sanatının diğer türlerini yansıtma durumu açısından inceleyecek yeni araştırmalara ihtiyaç vardır.

İltifat sanatının Türk diline aktarımı meselesi çeşitli çeviri strateji ve teknikleri çerçevesinde ele alınmalıdır. Özellikle âyetlerdeki iltifat sanatının meâllere aktarımında farklı çeviri tekniklerinin denendiği bilimsel çalışmalar önem arz etmektedir.

Kur'an'da başvurulmuş sanatların Türk belâgatındaki karşılıkları olan sanatları etrafıca ele alan bağımsız çalışmalara ihtiyaç ortadadır. Bu çalışmaların sayısının artırılması gerekmektedir.

**Kaynakça**

- Açıklamalı Yeni Meal: Kur'an-ı Kerim'i Konu Bütünlüğü İçinde Anlama Gayreti.* çev. Arif Aytekin. 2 Cilt. İstanbul: Mirac Yayınları, 2019.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Medhal-i Kavâ'id.* nşr. Nevzat Özkan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Tertib-i Cedid Kavâ'id-i Osmâniyye.* nşr. Esra Karabacak. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2007.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Belâgat-ı Osmâniye.* nşr. Turgut Karabey - Mehmet Atalay. İstanbul: Akçağ Basım Yayın, 2. Basım, 2017.
- Âlûsi, Şehâbüddin Mahmûd b. Abdullâh. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî.* thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *Şerhu't-Telhîs.* nşr. Muhammed Mustafa Ramazan. Trablus: el-Münşe'etü'l-'âmme, 1983.
- Badani, Najat Ali Muhammed Ahmed vd. "Reference Switching (İltifât) in Arabic And Its Translation into English: An Intertextual Analysis". *International Journal of Asian Social Science* 4/6 (2014), 791–805.
- Badani, Najat Ali Muhammed Ahmed vd. "The Implicature of Reference Switching (iltifât) from Second Person to Third Person in the Translation of Sûrat Al-Baqarah". *Arab World English Journal (AWEJ. Special Issue on Translation)* 3 (2014), 791–805.
- Badani, Najat Ali Muhammed Ahmed vd. "Expansion Strategy in the Translation of İltifât in Sûrat Al-Baqarah". *Arab World English Journal (AWEJ) Special Issue on Translation -/5* (Mayıs 2016), 54–65.
- Banguoğlu, Tahsin. *Türkçenin Grameri.* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri -I: Belâgat.* İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1989.
- Bilgegil, Mehmet Kaya. *Türkçe Dilbilgisi.* Erzurum: Salkımsöğüt Yayınevi, 3. Basım, 2009.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bilgin, Muhittin. *Anlamdan Anlatıma Türkçemiz.* Ankara: Anı Yayıncılık, 3. Basım, 2013.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'anı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri.* 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985.
- Bozkurt, Fuat. *Türkiye Türkçesi (Dilbilgisi-Anlatım).* Konya: Eğitim Yayınevi, 5. Basım, 2017.
- Cahit, Hüseyin. *Türkçe Sarf ve Nahiv.* nşr. Leylâ Karahan -Dilek Ergönerç. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2000.
- Dağ, Mehmet. *Kur'an'da Üslûp Diyalektiği: İltifât -Zamanlar ve Şahıslar Arası Geçiş-* Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.
- Demir, Tufan. *Türkçe Dilbilgisi.* Ankara: Kurmay Kitap, 3. Basım, 2013.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîf fî't-tefsîr.* thk. Sıdkî M. Cemîl. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1420.
- Eliaçık, Muhittin. "İltifât Sanatı Üzerine Bir İnceleme". *ASOS Journal (the Journal of Academic Social Sciences)* 85/85 (Aralık 2018), 1–6. <https://doi.org/10.16992/ASOS.14507>
- Evrensel Çağrı Kur'an-ı Kerim: (Yüce Meâl ve Tefsir).* çev. Hamdi Döndüren. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2005.
- Fahrüddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîrü'l-kebir.* 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Farisi, Mohamad Zaka. "The Translation of İltifât Verses: An Analysis of Translation Ideology". *CONAPLIN and ICOLLITE - Tenth Conference on Applied Linguistics and the Second English Language Teaching and Technology Conference in collaboration with the First International Conference on Language, Literature, Culture, and Education* (2017), 260–265.
- Farisi, Zaka "Speech act of iltifât and its Indonesian translation problems". *Indonesian Journal of Applied Linguistics* 4/2 (January 2015); 4/2 (Ocak 2015), 78–90.
- Feyzü'l-Kur'ân: Tefsirli Kur'an-ı Kerim Meal.* çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim, 9. Basım, 2015.
- Haleem, M. A. S. Abdel. "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: İltifât and Related Features in the Qur'ân". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55/3 (1992), 407–432. <https://doi.org/10.1017/S0041977X00003621>
- Halit Ziya Bey. *Kavâ'id-i Lisân-ı Türkî: (Türkçenin Dil Bilgisi).* nşr. Kaya Türkay. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Hatîb el-Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahmân. *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâga: el-Me'ânî ve'l-beyân ve'l-bed'.* nşr. İbrahîm Şemsüddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2010.
- Hayat Kitabı Kur'an: Gerekçeli Meal-Tefsir.* çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Heyet. *Mufassal Yeni Sarf-ı Osmâni: İlkinci Seneye Mahsus.* nşr. Recep Toparlı. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2003.

- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed et-Tûnusî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusîyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz: fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Fâris, Ebû'l-Huseyn Ahmed el-Kazvîni. *Mu'cemu Mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimâşk: İttihâdu'l-Kuttâbi'l-Arab, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.
- İbn Ya'kûb el-Mağribî, Ahmed b. Muhammed. *Mevâhibü'l-fettâh fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. nşr. Halil İbrahim Halil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ Muvaffakuddîn. *Şerhu'l-Mufaşşal li'z-Zemaşşerî*. thk. İmîl Bedî' Ya'kûb. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Hâcib, İbnü'l-Hâcib el-Kurdfî el-Mâlikî. *el-Kâfiye fi 'İlmi'n-Nahv*. nşr. Şâlih 'Abdul'azîm eş-Şâ'ir. Kahire: y.y., 2010.
- İslâm, Sâhib – Ziyâ'u'l-Hak. "el-İltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm: Dirâsetün tahliyye (An Analytical Review of İltifât in the Holy Qur'an)". *el-İzâh* 29 (Aralık 2014), 238–250.
- Korkmaz, Zeynep. *Türkiye Türkçesi Grameri Şekil Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Kur'an -Türkçe Çeviri-*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Atay Yayınları, 2015.
- Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. nşr. Mürşid Çantay. 3 Cilt. İstanbul: Elif Ofset, 15. Basım, 1990.
- Kur'an-ı Kerim Meali -Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. çev. Murat Sülün. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut, 113. Basım, 2013.
- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meal)*. çev. Hüseyin Elmalı – Ömer Dumlu. İstanbul: Ensar Neşriyat, 8. Basım, 2014.
- Kur'an-ı Kerim'in Yüce Meâli*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Hayat Yayınları, 2017.
- Kur'an Yolu Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Kur'an-ı Kerim* 3.0. Yazılım. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, t.y.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 17. Basım, 2009.
- Kur'an-ı Kerim Türkçe Meali*. çev. Mahmut Toptaş. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. çev. Mehmet Nuri Yılmaz. Ankara: Kürsü Yayıncılık, 1998.
- Kur'an-ı Mecîd ve Tefsirli Meâlî Âlisi*. Erişim 05 Mayıs 2020. <http://kuranimecid.com/index.php?sayfa=0>
- Mehmet Rifat, Manastırlı. *Mükemmel Osmanlı Sarfı*. nşr. Ferhat Tamkoç. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2013.
- Mirdehghan, Mahinnaz vd. "İltifât, Grammatical Person Shift and Cohesion in the Holy Quran". *Global Journal of Human Social Science Volume* 12/2 (Ocak 2012), 44–51.
- Munteceb el-Hemezânî, Ebû Yûsuf el-Munteceb b. Ebû'l-İzz. *el-Kitâbu'l-Ferîd fi İ'râbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Nizâmuddîn el-Fetîh. 6 Cilt. Medine: Dârü'z-Zemân, 1427/2006.
- Özdaş, Haşim. "Kur'an Tercümelelerinde İltifât Sanatının Çeviri Sorunu". *İlahiyat Tekikleri Dergisi -/53* (Haziran 2020), 93–113. <https://doi.org/10.29288/ilted.681329>
- Özdemir, Abdurrahman. "Kadim bir Söz Sanatı: İltifât ve Kur'an'da İltifât Örnekleri". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Güz 2006), 151–160.
- Özdoğan, Mehmet Akif. *Arap Dili ve Belâgatında Lafız ve Anlam*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Huseyn b. Muhammed er-. *et-Tefsîr*. 2 Cilt. Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Kurâ, 1424/2003.
- Sadullah, Midhat. *Türkçe Yeni Sarf ve Nahiv Dersleri*. nşr. Tuncer Gülensoy -Mustafa Fidan. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Yûsuf. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1407/1987.
- Sîbüker, İsmâil el-Hâc Abdülkadir. *Suveru'l-iltifât fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve mekâsıduhu'l-belâgiyye ve'l-i'câziyye*. Sudan: Cami'atu Umm Durman el-İslâmiyye, Kulliyetu'l-lugati'l-'Arabiyye, Yüksek Lisans Tezi, 1428/2008.
- Sübki, Bahâüddîn Ahmed b. Alî. *Arûsü'l-efrâh: fi şerhi Telhîsi'l-Miftâh*. thk. Halil İbrahim Halil. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, 2017.
- Süleyman Hüsnu Paşa. *İlm-i Sarf-ı Türkî (Türkçe Yapı Bilgisi)*. nşr. Recep Toparlı -Dilek Yücel. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2018.



#### 1454 | Osman Arpaçukuru. Meâller İltifât Sanatını Yansıtıyor mu? ...

- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'amme li'l-küttâb, 1394/1974.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mu'terekü'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Şemsüddin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1408/1988.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Mu'cem mekâli'di'l-'ulûm fî'l-hudûd ve'r-rusûm*. thk. M. İbrahim İbâde. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1424/2004.
- Şemseddin Sami. *Nev-Usul Sarf-ı Türki*. nşr. Furkan Hamit. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed M. Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Tabl, Hasan. *Üslûbu'l-iltifât fî'l-belâgati'l-Kur'âniyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1418/1998.
- Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ûd b. Ömer. *el-Mutavvel: Serhu Telhîsi Miftâhi'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 2013.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *et-Tibyân fî'l-beyân*. Abdussâtir Huseyin Mebrûk Zemmûd, Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 1397/1977.
- Tîbî, Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşfi 'an knâ'i'r-rayb: Hâşiyetü't-Tîbî 'ale'l-Keşşâf*. thk. Cemîl Benî Atâ. 17 Cilt. Dubai: Câ'izetu Dubey ed-Devliyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Toptaş, Hüseyin. *Türkçe Dersleri 2*. 2 Cilt. İstanbul: Papatya Yayıncılık Eğitim, 2016.
- Uçar, Hasan. *Kur'ân-ı Kerîm'deki Anlamsal Bedî' Sanatları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Uluşu (Ülger), Müşerref. *Arap Dili ve Belâgatında İltifât Sanatı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Eylül 2008.
- Yahyâ b. Hamza, el-Müeyyed-Billâh. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'asriyye, 1423/2002.
- Yaman, Ertuğrul. *Türkiye Türkçesinde Zaman Kaymaları*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Yüce Kur'an'ın İnsanlığa Mesajı (Kur'an-ı Kerim Meali). çev. Osman Zeki Soyyiğit. İstanbul: Siyer Yayınları, 2012.
- Yüksel, Ahmet. "Arap Dilinde İltifât Sanatının Tarihi: Seyri Üzerine Bir İnceleme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28/28 (Şubat 2010), 63-85.
- Zaenuddin, Mamat. "Üslûb İltifât dalam Alquran". *TAJDI* 25/2 (Haziran 2018), 171-186.
- Zeccâcî, Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân b. İshâk en-Nihâvendî. *el-İzâh fî 'ileli'n-nahv*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'n-Nefâ'is, 1986/1406.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1987.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Mufaşşal fî şinâ'ati'l-i'râb*. thk. Alî bû-Mulahham. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl, 1993.
- Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed. *el-Câmi'u'l-kebîr fî sinâ'ateyi'l-manzûm mine'l-keâm ve'l-menşûr*. thk. Mustafa Cevâd. Bağdat: Matba'atu'l-Mecma'i'l-İlmî, 1375/1956.
- Ziyâüddîn İbnü'l-Esîr, Nasrullah b. Muhammed. *el-Meseli's-sâ'ir fî edebi'l-kâtib ve's-şâ'ir*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye li't-tbâ'ati ve'n-neşr, 1420.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December / Aralık 2020, 24 (3): 1455-1474

**Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği**

*An Analysis on the Relation of Qur'anic Interpretation (Tafsîr) - Qur'ân Translation:  
The Example of Transferring the 184th Verse of Surat al-Baqara To Turkish*

**Yunus Emre Gördük**

Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı.  
Associate Professor, Balıkesir University, Theology Faculty, Department of Tafsîr  
Balıkesir, Turkey

[yunusemre.gorduk@gmail.com](mailto:yunusemre.gorduk@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-7603-7705](https://orcid.org/0000-0001-7603-7705)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 14 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 13 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 December / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1455-1474

**Cite as / Atıf:** Gördük, Yunus Emre. "Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği [An Analysis on the Relation of Qur'anic Interpretation (Tafsîr) - Qur'ân Translation: The Example of Transferring the 184th Verse of Surat al-Baqara To Turkish]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1455-1474.

<https://doi.org/10.18505/cuid.780369>

**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>

**An Analysis on the Relation of Qur'anic Interpretation (Tafsîr) - Qur'an Translation: The Example of Transferring the 184th Verse of Surat al-Baqara To Turkish**

**Abstract:** This article examines tafsir (interpretation of the Qur'an) - translation relationship in the example of the translation of verse 184 of the Surat al-Baqara into Turkish. Undoubtedly, when the verses are translated into another language, it is necessary to reflect to translate what the first interlocutors understood from them. The fact that the rules (hukm) in some verses were repealed (naskh) or allocated (takhsis) later does not change this requirement. In verse 184 of surat al-Baqara, those who can afford to fast but choose not to fast are ordered to pay ransom (fidya) for every day, that is, to pay the daily amount to feed a poor person. According to the detailed information and rumors in the tafsir literature; this rule was applied when the fast was made obligatory (fard) for the first time, and then it was abrogated. However, this practice, which was canceled for healthy and unexcused people, remained as a permission (rukhsa) for those who were too old and sick to fast. Both the narrations conveyed from the companions (sahaba) and the general opinions of the mufassirs confirm the abrogation of this rule and that it remains a rukhsa. The fact that the situation is described as naskh or takhsis does not make a difference in terms of transferring the verse to Turkish or another language. The verses on the subject were examined in the light of the most basic tafsir sources. To give an example that reflects the general opinion; It is stated in the thirty-five narrations reported by Tabari from the companions and tâbi'ûn that the 184th verse expresses the option (takhyir) of not fasting in return for fidya for those who can fast. This option has been canceled in the next verse but it has remained for, -some people with special conditions-, as the elderly who cannot afford to fast, pregnant women and breastfeeding women who worry about harm to themselves or their childrens. According to the qirâ'a that is "وَعَلَى الَّذِينَ يُطُوقُونَهُ", it is said that the verse is not abrogated, it is meant for old men and women. But as emphasized by Abû Ḥayyân, it is understood that this qirâ'a is not actually a qirâ'a but a kind of interpretation of the expression "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ" in terms of rukhsa. Therefore, the claim that it has not been repealed is probably due to the continued practice of fiqh. On the other hand, also rational evidence shows that the right to choose (takhyir), which was given initially, was later repealed. For example, in verse 184, it is stated that those who are sick and travelers should perform fasting on other days with the expression "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ " وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ " ; "أَيَّامٍ أُخَرَ"; "مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ". The repetition in question shows that the two verses were sent not together but at different times. This state of affairs confirms that the second verse has repealed the right of choosing (takhyir) in first one. In addition, as Imam Mâturîdî's determined by hit, if those who cannot endure fasting were meant in verse 184, it would be unwise to call these people at the end of the verse as "However, that you fast is better for you, if you only knew!" In the overwhelming majority of Turkish translations of the Qur'an, it is seen that there is no emphasis on the meaning of the verse when it was first sent. Even the expression "Upon those who are able to fast..." in the verse is translated as "Upon those who aren't able to fast...". Whereas it is more consistent and appropriate to reflect the literal meaning of the verse in the translation and explain the situation with additional notes. In this way, it will be understood that two verses that contain the same words and come one after another are sent different times and about different things, hence the reader will be given accurate information. In the nearly thirty examples of translations in the article, it is seen that the translations belonging to Mehmet Akif and Süleyman Tevfik and the translation of the delegation chaired by Hüseyin Kazım are in full harmony with the data in tafsir literature and the general opinion of mufassirs. Rifat Börekçi, the first president of Religious Affairs of the Republic of Turkey, has criticized the translation committee headed by Hüseyin Kazım extremely harshly. Then, with the choice made by Elmalılı Hamdi, almost the direction of the wind changed and the translators could not surpass it. Although there have been some translations in line with the text of the verse, the relevant explanations of these authors reveal that they did not understand the issue

in detail and did not make a conscious translation. Meantime the analysis made in the aforementioned verse example shows that reliable translations cannot be made without referring to detailed tafsir information and therefore a correct Qur'an translation is often not possible without tafsir.

**Keywords:** Tafsir, al-Baqara, Fasting, Ransom, Translation.

### **Tefsir-Meâl İlişkisi Üzerine Bir Analiz: Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçeye Aktarımı Örneği**

**Öz:** Bu makale, Bakara sûresi 184. âyetin Türkçeye aktarımı örneğinde tefsir-meâl ilişkisine dâir bir incelemeyi içermektedir. Şüphesiz ki âyetler başka bir dile aktarılırken evveleminde ilk muhatapların ondan ne anladığını yansıtmak gerekmektedir. Bazı âyetlerdeki hükümlerin daha sonra nesh yahut tahsis edilmiş olması bu gerekliliği değiştirmez. Bakara sûresi 184. âyette, oruç tutmaya güç yetirebilen kimselerin oruç tutmamayı tercih ettikleri takdirde her gün için fidye vermeleri, yani bir fakirin günlük doyacağı miktarı ödemeleri emredilmiştir. Tefsir literatüründe yer alan detaylı bilgi ve rivâyetlere göre bu hüküm orucun ilk farz kılındığı zaman uygulanmış daha sonra yürürlükten kaldırılmıştır. Ne var ki sıhhatli ve mazeretsiz kimseler için iptal edilen bu uygulama oruç tutamayacak kadar yaşlı ve hasta kimseler için ruhsat olarak baki kalmıştır. Gerek sahâbeden aktarılan rivâyetler gerekse müfessir âlimlerin hâkim kanaatleri hükmün neshedildiğini ve ruhsat olarak kaldığını teyit etmektedir. Durumun nesh yahut tahsis olarak nitelenmesi âyetin Türkçe'ye veya başka bir dile aktarımı açısından bir fark oluşturmamaktadır. Çalışma kapsamında, ilgili âyetler en temel tefsir kaynakları ışığında incelenmiştir. Genel kanaati yansıtan bir örnek vermek gerekirse; Taberî'nin sahâbeden ve tâbiûn âlimlerinden naklettiği otuz beş rivâyette, 184. âyetin oruç tutabilecek olan kimseler için fidye karşılığında oruç tutmama seçeneğini ifâde ettiği belirtilmiştir. Bu seçenek bir sonraki âyetle genel anlamda iptal edilmiş ancak oruca güç yetiremeyen yaşlılar, kendilerine yahut çocuklarına bir zarar endişesi duyan hamileler ve emziren kadınlar gibi özel şartları bulunan bazı kimseler için baki kalmıştır. "وَعَلَى الَّذِينَ يُطُوقُونَهُ" kıraatine göre ise âyetin mensûh olmadığı, yaşlı erkek ve kadınların kastedildiği söylenmiştir fakat Ebû Hayyân'ın vurguladığı üzere bu kıraatin aslında kıraat olmayıp baki kalan ruhsat itibâriyle "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ" ifâdesinin bir nevi tefsiri olduğu anlaşılmaktadır. Mensûh olmadığının söylenmesi de muhtemelen süregelen fikhî uygulama sebebiyledir. Öte yandan akli deliller de ilk başta verilen tahyir hakkının daha sonra iptal edildiğini göstermektedir. Örneğin 184. âyette hasta ve yolcu olanların tutamadıkları orucu başka günlerde tutmaları "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" cümlesiyle; 185. âyette yine aynı husus "وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ" cümlesiyle bildirilmiştir. Kanaatimizce söz konusu tekrar iki âyetin beraber değil farklı zamanlarda nâzil olduğunu göstermektedir. Bu durum ise ikinci âyetin ilk âyetteki tahyir hakkını iptal ettiğini teyit etmektedir. Ayrıca İmam Mâturîdî'nin isâbetle yaptığı tespit üzere şayet 184. âyette oruca dayanamayacak olanlar kastedilseydi âyet sonunda bu kimselere "*oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır*" denilmesi hikmetsiz olurdu. Türkçe Kur'an çevirilerinin kâhır ekseriyetinde âyetin ilk nâzil olduğu zaman ifâde ettiği anlama herhangi bir vurgunun yapılmadığı görülmektedir. Hatta âyette yer alan "*Ona (oruca) gücü yetenlerin...*" ifadesi çoğunlukla "*Ona (oruca) gücü yetmeyenlerin...*" diye çevrilmiştir. Oysaki âyetin lafzî anlamının çeviriye yansıtılıp ek notlarla durumun izah edilmesi daha tutarlı ve uygundur. Böylelikle aynı lafızları içeren ve peş peşe gelen iki âyetin farklı zamanlarda indiği ve farklı şeylerden bahsettiği anlaşılmış, okuyucuya da doğru bilgi verilmiş olacaktır. Makalede yer alan otuza yakın meâl örneğinde Mehmet Âkif ve Süleyman Tevfik'e ait olan çevirilerle Hüseyin Kâzım'ın başkanlık ettiği heyet çevirisinin tefsir literatüründeki verilerle ve müfessirlerin genel kanaatiyle tam bir uyum içinde olduğu görülmektedir. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk Diyanet İşleri Başkanı olan Rifat Börekçi, Hüseyin Kâzım'ın şahsında âyetin bu şekilde yapılan çevirisini son derece sert bir şekilde eleştirmiş; sonraları Elmalılı'nın yaptığı tercihle birlikte âdetâ rüzgârın yönü değişmiş ve meâl yazarları onu aşmamıştır. Her ne kadar âyetin lafzına uygun çeviri yapanlar olmuşa da bu yazarların ilgili açıklamaları meselenin künhüne vâkif olmadıklarını ve bilinçli bir çeviri yapmadıklarını ortaya koymaktadır. Bu arada söz konusu âyet örneğinde

yapılan analiz, detaylı tefsir bilgilerine müracaat edilmeksizin sağlıklı çevirilerin yapılamayacağı; dolayısıyla tefsir olmaksızın doğru bir meâlin de çoğu zaman mümkün olmayacağı göstermektedir.

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

### Giriş

Bu makalede tefsir-tercüme ilişkisi açısından Bakara sûresinin, kendinden önceki ve sonraki âyetlerle birlikte Ramazan orucunu düzenleyici hükümler içeren 184. âyeti ele alınacaktır. Üzerinde duracağımız husus, âyette olumlu bir anlam ifade eden “يَطِئُونَهُ” lafzının meâllere olumsuz olarak yansıtılmasıdır. Bu da âyetle ilgili tefsirlerde yer alan bazı bilgilere binâen yapılan bir tercihten ibarettir. Nitekim ekseri âlimler bu âyetin daha sonra neshedildiğini söylemiş de bazılarının göre âyet mensûh değildir. Dolayısıyla âyetin mensûh olduğu kanaatine göre söz konusu lafzın olumlu, mensûh olmadığı kanaatine göreyse olumsuz anlam takdiriyle yorumlandığı görülmektedir. Âyetin Türkçe meâllerinin büyük çoğunluğunda ikinci görüşün tercih edilmiş olması câlib-i dikkattir. Oysaki tefsir literatürü incelendiği zaman neshe dâir çok kuvvetli rivâyet/delillerin olduğu görülmektedir.

Bir diğer husus âyetin Türkçe çevirisi yapılırken, tefsir bilgileri ışığında zâhiren ve lafzen muhtevâ neyse, öncelikle onun aynen yansıtılmasının zarûretidir. Bu noktada itirâzî mahiyette *meâl* kavramının tercümeden farklı olarak doğrudan lafzın değil, lafızdan anlaşılması gerekenin ortaya konulmasına yönelik bir çaba olduğundan söz edilebilir. Ancak bir âyetin meâlini, onun en yalın şekliyle ne dediğinin diğer bir dile aktarılması faaliyetinden ayrı düşünmemiz mümkün görünmemektedir. Bu çerçevede her ne kadar yüzde yüz bir çevirinin çoğu zaman imkânsız olduğu kabul edilse bile mümkün olan en yakın tercümenin okuyucuyla buluşturulması nihâî ve tabii hedef konumundadır. Yapılacak ek açıklamalar varsa -ki meâlin kaçınılmaz esaslarından biri de budur- gerek parantez içi kısa açıklamalarla gerekse dipnotlarla veyahut başka yöntemlerle yapılmalıdır.

Bu makalede inceleme konusu olarak seçilen âyetin Türkçe meâllerinde çoğunlukla “يَطِئُونَهُ” lafzının kabul-i âmmeye mazhar olan tam karşılığına yer verilmeyip sahâbenin bazılarına ait tercihlerin ve nüzûl süreci içinde değişen hükümler müvâcehesinde varılan son noktanın meâl yansıtıldığı görülmektedir. Halbuki âyetin, indiği ortam ve şartlar itibarıyla daha farklı bir şey söylediği anlaşılmaktadır ve meâllerde ekseriyet itibarıyla bunu görme imkânı sunulmamıştır. Yani âyetin indiği zaman ne dediği hususu çoğunlukla es geçilerek bugün bize ne demek istediğine vurgu yapılmak istenmiştir. Diğer bir deyişle âyetin ne dediği ikinci plana itilmiş, ne demek istediği ise adetâ ilk muhatapların yaşadığı belli bir sürecin sonunda varılan fikhî hükme eşitlenmiştir. Oysaki bir âyetin diğer bir dile aktarımı, mensûh bile olsa, öncelikle lafzî anlamı ve ilk indiği zaman muhatapların ondan ne anladığını yansıtmalıdır.

Yukarıda genel hatlarını çizmeye çalıştığımız meseleye dâir yapılacak analiz makale akışı içerisinde ortaya konulacaktır. Makalenin amacı, bahsi geçen âyetin meâllere yansıtılması esnasında hangi unsurların esas alındığını ve bunun sebeplerini tespit etmeye çalışmaktır. Dolayısıyla tefsir-meâl ilişkisine dâir yapılacak saptamalar da bu kapsama dahildir. Metot itibarıyla; öncelikle ele alınacak âyetle ilgili ilk muhataplardan intikal eden bilgiler klasik rivâyet tefsirlerinden taranarak âyetin nüzûl ortamında ne ifade ettiği belirlenecektir. Daha sonra mezkûr âyetin neshi konusundaki nakiller ve bilgiler incelenecek; dirâyet ağırlıklı klasik tefsirlerde ve son dönem çalışmalarında âlimlerin yaklaşımları gözden geçirilecektir. Son bölümde ise âyet lafzının ifade ettiği ve çeviriye yansıtılması gereken anlam belli başlı Türkçe meâllerle kıyaslanacaktır. Dolayısıyla çalışmada kaynak tarama, içerik analizi ve mukayese yöntemleri kullanılacaktır. Çalışma, konu açısından Bakara sûresi 184. âyetine ve özellikle âyetteki ihtilaf mevzuu olan ifâdenin tetkikine münhasırdır. Kaynak ve mukayese açısından ise tefsir literatürünün en temel eserleri ve öne çıkmış bazı Türkçe meâllerle sınırlıdır.

Bakara sûresinin 184. âyetini özel olarak ele alan iki makalenin yazılmış olduğu görülmektedir. Osman Kara'ya ait makalenin odağında Cumhuriyet'in ilk yıllarında ortaya çıkan bir tartışma vardır. Bu tartışma, eserlerinde Şeyh Muhsin-i Fânî adını kullanan Hüseyin Kâzım Kadri başkanlığında bir heyet tarafından hazırlanan *Nûru'l-Beyân Kur'an'ın Türkçe Tercümesi* adlı eserin İbrahim Hilmi tarafından İstanbul'da (1340/1924) basılıp neşredilmesiyle ortaya çıkmıştır. Esere itirazlar yöneltilmiş ve yine heyet başkanı Hüseyin Kâzım bunlara karşı bazı cevabî açıklamalarda bulunmuştur.<sup>1</sup> Bu makalede ele alınacak konuyla da yakından ilgili olduğu için, bahsi geçen tercümede Bakara sûresi 184. âyete takdir edilen Türkçe çeviri ve bu minvâldeki tartışmadan bir kesite makalenin son başlığı kapsamında yer verilecektir. Daha önce yine bizim kaleme aldığımız makalede ise nâsih-mensûh bağlamında Şah Velîullah ed-Dehlevî'nin dikkat çekici yorumu incelenmektedir. Buna da makale akışı içinde bilvesile değinilecektir.

Öncelikle inceleme konusunu teşkil eden âyetin ne dediğine ve ardından klasik tefsirlerde bu âyetle ilgili hangi rivâyet ve tespitlerin yer aldığına bakılacaktır.

### 1. Bakara Sûresi 184. Âyetin Türkçe Karşılığı

Sûrenin 184. âyeti, kendinden önceki ve sonraki âyetlerle bağlantılıdır. Âyeti bu bütünlük içinde görebilmek için diğer iki âyete de değinerek Türkçe karşılığına bakmaya çalışalım.

Sûrenin 183. âyetinde iman edenlere seslenilerek orucun kendilerine farz kılındığı haber verilmekte; nasıl ki daha önceki müminlere farz kılındıysa Hz. Peygamber'in (sas) ve onun müminlerinin de aynı farziyete muhatap olduğu belirtilmekte ve " *umulur ki sakınırsınız!/korunursunuz!*" hitabıyla bitirilmektedir.<sup>2</sup> 184. âyet ise bir öncekinde bahsedilen farz oruçla müminlerin her zaman değil sayılı günlerde mükellef tutulduğunun belirtilmesiyle başlamaktadır.

Âyet şöyledir: **أَيَّامًا مَّغْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ**

Âyetteki "أَيَّامًا مَّغْدُودَاتٍ" "sayılı günler olarak" anlamındadır. "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ" ifadesi " *Öyleyse sizden kim hasta olursa veya yolculuk halinde bulunursa, (oruç tutamadığı gün) sayısınca sâir günler(de oruç tutsun)!*" demektir. Ardından gelen " **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٍ مَسْكِينٍ** " ifadesinde " *Ona (oruca) gücü yetenlerin ise (oruç tutmadıkları her bir gün için) bir fakiri doyuracak miktarda fidye (vermeleri) gerekir.*" denilmektedir. Genel kanaate göre fiili olumsuz kılacak herhangi lafzî bir unsur bulunmamaktadır. Dolayısıyla âyette oruca gücü yetmeyenler değil yetenler kastedilmiş ve güçleri yettiği halde oruç tutmamayı tercih edecek olanlar içinse fidye seçeneği sunulmuştur. Bu da oruç tutulması gereken her gün için bir miskin için günlük yiyeceği kadar maddî ödemedir. Âyette devamlı " **فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ** " *! Bununla birlikte kim de (farziyetin dışında) gönüllü olarak bir hayır yaparsa (nâfile olarak, ödemesi gereken fidye miktarından daha fazlasını verirse) kendisi için daha hayırlı olur.*" buyrulmakta ve nihâyet " **وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** " (*Meşakkatine rağmen fidyeyle geçiştirmeyip) oruç tutmanız ise, eğerki (faziletini) bilerseniz, sizin için daha hayırlıdır.*" ihtârıyla âyet sona ermektedir. Yani oruç tutmaya alternatif olarak fidye seçeneği sunulmuş ancak o seçeneğin uygulanmayıp oruç tutulmasının daha hayırlı olduğu hatırlatılmıştır.

Sonra gelen 185. âyetin başında Ramazan ayının, insanlar için hidâyet kaynağı olan; doğru yolun ve doğruyu yanlıştan ayırmanın apaçık delillerini ihtivâ eden Kur'ân'ın inzâl edildiği ay olduğu belirtilmektedir. Âyette devamlı; **فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ**; *فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ* " *Meşakkatine rağmen fidyeyle geçiştirmeyip) oruç tutmanız ise, eğerki (faziletini) bilerseniz, sizin için daha hayırlıdır.*" ihtârıyla âyet sona ermektedir. Yani oruç tutmaya alternatif olarak fidye seçeneği sunulmuş ancak o seçeneğin uygulanmayıp oruç tutulmasının daha hayırlı olduğu hatırlatılmıştır.

<sup>1</sup> Osman Kara, "Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kazım Kadri'nin Nûru'l-Beyân'ına Bir Bakış", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 89-91.

<sup>2</sup> "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ"

kavuşturulmuştur: “ Öyleyse sizden kim o aya şahit olursa (ulaşırsa) onu (orucu) tutsun; kim de hasta olur yahut bir sefer üzerinde bulunursa; (oruç tutamadığı) günler sayısınca başka günlerde (kaza etsin). Allah sizin için kolaylık ister zorluk istemez. (Bu kolaylığı istemesi;) o sayıyı (kaza borcunuzu) tamamlamanız ve size doğru yolu göstermesine (orucu nasip etmesine) karşılık Allah’ı tekbirle yüceltmeniz içindir. Umulur ki şükredersiniz.”

Bir sonraki başlığa geçmeden şunu belirtmek gerekir ki âyetlerin çevirilerinde sadece lafza bağlı kalmak ve lafzın harici hiçbir şey söylememek bazen hem tercüme hem de yapılan tercümenin anlaşılmasını güçleştirici bir mâhiyet arz etmektedir. Yukarıdaki âyetler bunun en güzel örneklerindedir. Parantez içi verilen bilgiler başta hadîs ve tefsir kaynaklarından elde edilen ve yalnız lafzın eksiltildiği yerlerini tamamlama görevi yapan bilgilerdir. Parantez içi açıklamalar yokmuş gibi düşünülüp o şekilde okunduğunda anlamın büyük ölçüde bozulduğu görülecektir. Elbetteki bu durum, yani meâlde birtakım bilgilerin verilmesinin zarûrî oluşu, lafzen olumlu bir fiili tercümede olumsuz kalbetmeyi gerektirmemektedir. O halde meâllerdeki bu tercihin sebebi nedir? İşte çalışmamızın odak noktasını işgal eden mesele tam da budur.

## 2. Rivâyet Ağırlıklı Tefsirlerde Bakara Sûresi 184. Âyet

Rivâyet tefsiri denildiğinde akla gelen ilk isim olan İbn Cerîr et-Taberî (öl. 310/922) öncelikle âyette geçen lafzın bütün Müslümanlar tarafından “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” şeklinde kabul edileceğini, bu konuda ihtilaf bulunmadığını, mushaflarda bu şekilde yazılı olduğunu hatta bundan farklı bir kıraatin câiz olmadığını, sahâbe arasında sadece İbn Abbâs’tan “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” şeklinde bir okuyuşun rivâyet edildiğini belirtmiştir. Bu itibarla ekseriyete göre ifâde, orucun ilk farz kılındığı zamanları ilgilendirmektedir. Oruca gücü yeten ve yolcu olmayanlar, isterlerse oruç tutar, isterlerse tutmaz ve her gün için bir miskinın doyurulması şeklinde fidye verirlerdi.<sup>3</sup>

Taberî’nin Muâz b. Cebel, İbn Abbâs, İbn Ömer, Seleme b. el-Ekva’ gibi sahâbilerden ve Hasan el-Basrî, İbrâhîm en-Neha’î, ‘Alkame, ‘Atâ, İbn Şihâb ez-Zührî, Dahhâk, Şa’bî, İbn Ebî Leylâ, ‘Ubeyde, ‘Amr b. Mürre gibi tâbiûn âlimlerinden ikisi merfû’ olmak üzere yirmi rivâyet zikrettiği görülmektedir. Bu rivâyetlerde fidye vermenin ilk başta oruç tutmaya alternatif olan bir seçenek şeklinde sunulduğu; daha sonra 185. âyetle bunun neshedildiği ancak yaşlı ve hastalar için ruhsat olarak baki kaldığı belirtilmektedir. Müellife göre de 184. âyet mensûhtur.<sup>4</sup> İkinci grup rivâyete göre ise 184. âyetin oruç tutmaya güç yetirebilecek yaşlı kimseler için bir ruhsat ifâde ettiği ve bir sonraki âyetle neshedildiği; fakat güç yetiremeyen yaşlılar ve bir zarar ihtimaliyle korktukları zaman hamilelerle emziren kadınlar için ruhsat olarak kaldığı söylenmiştir. Taberî bu hususta İbn Abbâs, İkrime, Katâde, Mücâhid ve Rebî’den on beş kadar rivâyet zikreder.<sup>5</sup> Görüldüğü gibi toplamda otuz beş rivâyet, âyette geçen “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” ifadesiyle kastedilenin oruca güç yetirebilenler olduğu konusunda müttefiktir. Son on beş rivâyetin bazılarında bunun yaşlılara mahsus olduğu belirtilmiştir ki ilk görüşün daha kuvvetli olduğu anlaşılmaktadır. Muhtemelen oruç kesin bir şekilde farz kılınmadan önce verilen seçme hakkını, tabiatıyla daha ziyâde oruçta zorlanabilecek yaşlılar kullanmış, gençler ise yine âyetin tavsiyesi gereği oruç tutmuştur. Dolayısıyla verilen ruhsatın oruca güç yetirebilen yaşlılarla ilgili olduğu telakkisi ve rivâyetlerdeki farklılaşma buna dayanmaktadır.

Taberî’nin taşnifindeki üçüncü grup rivâyetlerde ise “ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ ” kıraatine göre kastın “ يُكْفُونَهُ وَلَا يُطِيقُونَهُ ” şeklinde yaşlı erkek ve kadınlar olduğu; bunların oruçla mükellef olup ancak tâkat getiremeyecek durumda buldukları söylenmiştir. Bu itibarla âyet mensûh olmayıp indiği gündün beri sabit ve geçerlidir. Taberî bu hususta da İbn Abbâs, Hz. Ali, Hz. Âişe,

<sup>3</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vili’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2000), 3/418.

<sup>4</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/418-424, 434.

<sup>5</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 3/424-432.

Mücâhid, İkrime, 'Atâ, İbn Cübeyr gibi zâtlardan on beş kadar rivâyet aktarmıştır. Bunların bazılarında kıraat “يَطُوقُونَهُ” şeklinde olup, nesh durumundan bahsedilmeyerek ifâdenin yaşlılar ve hastalar için olduğu; bazılarındaysa bunun ruhsat bildirdiği söylenmiştir. Ruhsattan bahseden rivâyetlere göre de âyetin yine mensûh sayıldığı anlaşılmaktadır. Lafzın “يَطُوقُونَهُ” şeklindeki kıraati İbn Abbâs'tan ve öğrencilerinden mervîdir. Taberî'nin tasnifindeki üçüncü grup rivâyetlerin epeyce karışık olduğu ve bunlardan bazılarının ikinci grup içinde mütalaa edilmesi gerektiği görülmektedir.<sup>6</sup>

Taberî sonu itibarıyla âyetin bir sonraki âyetle neshedildiği kanaatini yineler. Kaynağında sahâbeden dört farklı ismin anıldığı bilgiye göre ilk zamanlarda müminler oruç tutmakla fidye vermek arasında muhayyer bırakılmış; isteyen istediği gibi tercih kullanmış, daha sonra 185. âyetteki “فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ” emriyle seçim hakkı iptal edilerek oruç mutlak şekilde farz kılınmıştır. Müellife göre farklı sahâbilerden tevârüs eden bu haber tâbiûn âlimlerinden ve sonrakilere gelen diğer rivâyetleri teyit etmektedir.<sup>7</sup>

Taberî'den sonra ikinci en büyük ve en eski rivâyet koleksiyonunun sahibi İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) âyette geçen “وَعَلَى الَّذِينَ نَطِيقُونَهُ” ifadesiyle ilgili dört görüş olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisine göre âyet neshedilmiştir ancak çok yaşlı kimseler, hamile ve emziren kadınlar müstesnâdır. İkincisine göre âyet herhangi bir istisnâ durumu söz konusu olmaksızın neshedilmiştir. Üçüncüsüne göre hamile ve emzikli kadınlar hakkında nâzil olan âyet mensûhtur. Sonuncusuna göre ise oruca gücü yetmeyen yaşlılara ve şifa bulması ümitsiz hastalara bu âyetle ruhsat verilmiş ve neshedilmemiştir. İbn Ebî Hâtim'in nakillerinde ilk üç görüş İbn Abbâs, İbn Ömer, Hasan, Katâde, Muhammed b. Ka'b ve Mücâhid'den; son görüş sadece Mücâhid'den mervîdir.<sup>8</sup> Kaynak açısından oldukça zayıf kalan bu görüşü müellif en sonda zikretmiştir.

Süreç içinde bu tarafa doğru gelindiğinde; Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) kıraat farkları üzerinde durduğu ve konuyla ilgili detaya girmediği görülmektedir.<sup>9</sup> Beğavî (ö. 516/1122) başta İbn Ömer ve Seleme b. el-Ekva' gibi sahâbîler olmak üzere ulemânın çoğunluğunun 184. âyetin mensûh olduğu kanaatini taşıdığını söylemiş ve Taberî'de ayrıntılarıyla yer alan rivâyetlerin bazılarını zikretmiştir.<sup>10</sup> İbn 'Atyye (ö. 541/1147) “يَطِيقُونَهُ” lafzının farklı kıraatlerinden ayrıntılı bir şekilde bahsettikten sonra tıpkı Beğavî gibi bazı örneklerle meseleyi özetlemiştir.<sup>11</sup> İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) âyetin neshedildiği görüşünün hâkim olduğuna değindikten sonra Hz. Ebû Bekir'in de İbn Abbâs'la meşhur olan “يَطُوقُونَهُ” kıraatini kullandığını belirtmiştir.<sup>12</sup> İbn Mes'ûd'un da aynı kıraatle okuduğunu söyleyenler vardır.<sup>13</sup> Hz. Âişe, Mücâhid, Tâvus, 'Amr b. Dînâr gibi zâtların lafzı “اطُوقُ” fiilinin muzâri formuyla “يَطُوقُونَهُ” şeklinde kıraat ettiği de belirtilmiş, bazıları bunun kıraat değil “يَطِيقُونَهُ” lafzının tefsiri olduğunu söylemiştir.<sup>14</sup>

Hâzin (ö. 741/1341), Hz. Ömer'in de dâhil olduğu ekseriyetin 184. âyetin neshine kâni olduğunu belirtir. Bu arada âyetteki ifâdenin İbn Abbâs'a mahsus bilinen “يَطُوقُونَهُ” kıraati itibarıyla anlamından bahseden müellif, ifâdenin yaygın kıraati “يَطِيقُونَهُ” itibarıyla yine İbn

<sup>6</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân*, 3/429-434.

<sup>7</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân*, 3/434-435.

<sup>8</sup> Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muhammed Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1998), 1/307-308.

<sup>9</sup> Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru lhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 2/64.

<sup>10</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru lhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998), 1/196-197.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib İbn 'Atyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2000), 1/252-253.

<sup>12</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), 1/141.

<sup>13</sup> Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Yûsuf es-Seminü'l-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 2/272.

<sup>14</sup> Esfîrüddin Muhammed Yûsuf b. Ali Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr fi't-tefsîr*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 2/188.



Abbâs'a isnat edilen "Gençliğinde oruç tutmaya güç yetiren ancak sonra ihtiyarlık zamanında bundan âciz kalanlara oruca bedel fidye vardır." açıklamasına da yer vermiştir.<sup>15</sup>

İbn Kesîr (ö. 774/1373) âyetteki ifâdenin tahyîr bildirdiğini; ilk başta isteyenin oruç tutup isteyenin fidye verdiğini ve daha sonra bunun neshedildiğini önemle vurgular. Bu hususta Buhârî ve Müslim'in Hz. Âişe, Muâz b. Cebel, İbn Mes'ûd, İbn Ömer ve Seleme'den yaptığı rivâyetlere dikkat çeken müellif; İbn Abbâs, Mücâhid, Tâvus gibi zevâtın görüşünün de bu minvâlde olduğunu belirtir. Yine Buhârî, İbn Ebî Şeybe gibi muhaddislerin eserlerinde yer alan muhalif bazı haberleri de zikreden müellif sonucu şu tespitle bağlar: Sağlıklı ve mukîm olan kimseye başta fidye hakkı verildiği ve ardından "فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ" emriyle bunun neshedildiği sâbittir.<sup>16</sup> Görüldüğü gibi İbn Kesîr, Taberî'nin zikrettiği dört isme iki ismi daha eklemiş ve toplam altı sahâbînin aktardığı bilgilere dayanarak neshin sâbit olduğunu teyit etmiştir.

Ebu'l-Leys es-Semerkindî (ö. 373/973) adıyla basılan fakat asıl müellifinin Alâeddin Ali b. Yahyâ es-Semerkindî (ö. 860/1456) olduğu belirtilen<sup>17</sup> tefsirde de rivâyetler ışığında hâkim kanaat öne çıkarılmıştır. Bu arada Şa'bî'den yapılan nakilde, ilk zamanlarda zenginlerin fidye verip oruç tutmadığı ve orucun adeta fakirler için bir yükümlülük haline geldiği; nihâyet bu hükmün neshedilerek fidye verme seçeneğinin ortadan kaldırıldığı belirtilmiştir. Müellife göre âyetin mensûh olmadığını söyleyenlerin dayandığı noktalardan biri Hz. Âişe'nin "وَعَلَى الَّذِينَ يَطُوقُونَهُ" şeklindeki kıraatidir. Bunun da mükellef oldukları halde tâkat getiremeyenleri (يَكْفُونَهُ فَلَا يَطُوقُونَهُ) işâret ettiği söylenmiştir.<sup>18</sup>

Son olarak rivâyet tefsirinin yine en önemlilerinden birini kaleme alan ancak kendi fikirlerini belirgin bir şekilde ortaya koymayan Suyûtî'nin (ö. 911/1505) kayıtlarına gelindiği zaman; müellifin, kendinden önceki muhaddis ve müfessir ulemânın tespit ettiği rivâyetleri geniş bir şekilde bir araya getirip takdim ettiği görülmektedir. Bahis mevzuu rivâyetler tıpkı Taberî'nin ve İbn Kesîr'in rivâyetlerindeki gibi, ağırlıklı olarak tahyîr bildiren 184. âyetin mensûh olduğu yönündedir. Müellifin de rivâyetlerdeki sıralamasından daha ziyâde bu görüşü kuvvetli bulduğu ve benimsediği anlaşılmaktadır.<sup>19</sup>

### 3. Dirâyet Ağırlıklı Tefsirlerde Bakara Sûresi 184. Âyet

Dirâyet yönü ağır basan tefsirlere göz gezdirdiğimizde, yaygın olmamakla birlikte âyette yer alan "وَعَلَى الَّذِينَ يَطُوقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامٌ مَسْكِينٍ" ifadesi için "Ona (oruca) gücü yetmeyenlerin üzerine..." şeklinde devam eden açıklamaların yapıldığı ve "يَطُوقُونَهُ" fiilinden önce takdîri bir nefiy edatını (لَا) var sayanların olduğu; bazı müfessirlerin bunu Mücâhid'in (ö. 103/721) tefsirine dayandırdığı görülmektedir.<sup>20</sup> Oysaki âyetteki ifade, lafzen oruca güç yetirenlerden

<sup>15</sup> Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*, thk. Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/110-111.

<sup>16</sup> Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Mısır: Dâru't-Taybe, 1999), 1/498-500.

<sup>17</sup> İshak Yazıcı, "Bahrü'l-Ulum", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/517-518.

<sup>18</sup> Ebu'l-Leys es-Semerkindî, *Bahrü'l-Ulûm* (y.y., ts.), 1/122.

<sup>19</sup> Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/430-434.

<sup>20</sup> bk. Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989), 220; Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâtûridî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Basellâm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 2/40, 43; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdîrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/238; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfî-zuddîn en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelîmî't-Tayyib, 1998), 1/159; Celâlüddin Abdurrahman es-Suyûtî - Celâlüddin Muhammed b. Ahmed el-Mahallî, *Tefsîru'l-Celâleyn* (Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.), 38.

bahsetmekte ve gençlik, sağlık gibi şartları uygun olup oruçla mükellef kimseler kastedilmektedir.<sup>21</sup> Bu çerçevede var sayılan nefiy edatının daha ziyâde oruca güç yetiremeyenlerin fidyeye vermesi şeklindeki müesses fikhî uygulamayla ilgili olduğu öngörülebilir.

İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) son derece isabetli bir tespitle, âyetin devamında yer alan “وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ” *Oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır.*” ifadesinin nefiy edatı takdirini ihtimal dışına ittiğini belirtmiştir.<sup>22</sup> Nitekim âyette önce oruca güç yetiremeyenlerden söz edilip sonra yine aynı kimseler için oruç tutmalarının daha hayırlı olduğunun söylenmesi müellife göre mümkün değildir. Kanaatimizce de gerek rivayetlerden çıkan sonuç gerekse işâret edilen bu önemli husus 184. âyetin medlûlünün ilk nüzûl ortamında ne olduğunu netleştirmektedir. Kanaatimizce Mâtürîdî'nin değinmediği ikinci önemli husus 184. âyette geçen “فَمَنْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” ifadesiyle 185. âyetteki “مَنْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ” ifadesinin peş peşe gelmiş olmasıdır. Söz konusu tekrar iki âyetin farklı zamanlarda nâzil olduğunu ve ikincinin, ilk âyette verilen tahyîr hakkını iptal ettiğini teyit etmektedir. Her iki âyetin anlamı da ancak tahyîr hakkı ve bunun iptali nazara alınrsa yerli yerine oturmaktadır.

Mâtürîdî'yi takip eden zaman zarfında İbn Ebî Zemenîn (ö. 399/1008), Mekki b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045), Mâverdi (ö. 450/1058), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn 'Âdil (ö. 775/1373), Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570), Ebu's-Su'ûd (ö. 982/1574), Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi müfessirlerin farklı görüşlere yer verdikleri ancak hadîs ve rivâyetlerle sâbit olan hâkim görüşü benimsedikleri görülmektedir.<sup>23</sup> Ebû Hayyân “تَطِيفُونَ” ifadesinin açık olduğunu, başına bir nefiy edatı olan “لَا”-nın takdirinin karışıklığa sebebiyet vereceği için hatalı olduğunu; ayrıca böyle bir hafz ve takdirin ancak kasem ifadelerinde câiz olabileceğini özellikle belirtmiştir. İbn 'Âdil'in açıklamaları da ona paraleldir. Zemahşerî (ö. 538/1144), Beydâvî (ö. 685/1286), Nesefî (ö. 710/1310), İbn Cüzey (ö. 741/1340) gibi müfessirler de başta hâkim kanaat üzere âyetin neshedildiğini belirterek daha sonra diğer ihtimallere değinmişlerdir.<sup>24</sup>

Konuya farklı yaklaşan müfessirler de vardır. Örneğin Râzî (ö. 606/1209) âyetin mensûh olduğu görüşünün pek çok müfessir tarafından paylaşıldığını söyler ancak bunu ikinci sırada zikreder. Onun öne çıkardığı görüş ise ifâdenin hasta ve yolcularla ilgili olduğudur. Bunların bir kısmı oruca güç yetiremezken, yetirebilenler de olacaktır. Güç yetiremeyenlerin hükmü yine aynı âyette, başka günlerde; yani yolculuk ve hastalık bittikten sonraki günlerde oruç tutsunlar şeklinde belirlenmiştir. “وَعَلَى الَّذِينَ يَطِيفُونَ” ile işâret edilenler ise buna güç yetirebilenlerdir. Yani Yüce Allah yolcu ve hastalar için adeta iki durumu tespit etmektedir. Birinde, oruç tutulması halinde kişiye büyük meşakkat olacağı için tutmayıp sâir günlerde

<sup>21</sup> Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hağâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûnî'l-eğâvîl fî vücûhî't-te'vîl* (Beyrut: Daru'l-Kitabî'l-Arabî, 1985), 1/226; İbn 'Atyye, *el-Muharrer*, 1/253.

<sup>22</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/43.

<sup>23</sup> bk. Ebû Abdillâh Muhammed İbn Ebî Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe/Muhammed b. Mustafa el-Kenz (Kâhire, 2002), 1/200-201; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî İlmi me'âni'l-Kur'ân ve Tefsîrihi*, thk. Heyet (Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatu's-Şârîka/Külliyetü's-Şeria ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008), 1/590-591; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 1/238-239; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîr*, 2/188-190; Ebû Hafz Siracüddîn Ömer b. Ali İbn 'Âdil, *el-Lübâb fî 'ulûmî'l-Kitab*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud/Ali Muhammed Mu'avvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 3/269; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sîracu'l-münîr* (Kâhire: Matbaatu Bulak, 1869), 1/119; Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebu's-Su'ûd el-İmâdî, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/199; Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1992), 1/208.

<sup>24</sup> bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/226; el-Kâdî Nâsirüddîn Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer el-Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlî (Beyrut: Daru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1997), 1/124; Nesefî, *Medârik*, 1/158-159; Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmî't-tenzîl*, thk. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1995), 1/110.

kazâ edecektir. Diğerindeyse kişinin gücü yerindedir ve oruç tutmak kendisine ağır gelmeyecektir; işte o zaman oruç tutmak ile fidye ödeyerek tutmamak arasında muhayyerdir.<sup>25</sup>

Aynı zamanda bir Şâfiî fakîhi olan İzzüddîn b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) herhangi bir görüş farklılığına yer vermeyip doğrudan İbn Abbâs ve Hz. Âişe gibi sahâbilerden mervî kıraate binâen olduğu anlaşılan kısa bir açıklama yaptığı görülmektedir. Bu açıklama sistematik fıkha dayalı bir sonucun tefsire yansımış halidir.<sup>26</sup> Kezâ Kurtubî (ö. 671/1273) cumhurun kıraatine ve diğer kıraatlere detaylıca değindikten sonra; İbn Abbâs'a müstenit sahîh rivâyetler mücibince âyetin mensûh değil hamile ve emzikli hanımlar, ayrıca yaşlı kimseler hakkında muhkem olduğu kanaatini belirtir. Müellife göre yine sahîh olan diğer rivâyetlere göre nesh ihtimali de söz konusudur ancak eğer öyleyse bu, hükmü ortadan tamamen kaldırmak olmayıp tahsîs anlamındaki bir neshtir.<sup>27</sup>

Meselenin odak noktasında bulunan “يُطِيقُونَهُ” ifadesinde fiille birleşen “هـ” zamirinin oruç ibadetine râcî olduğu konusunda müfessirlerin ekseriyeti görüş birliği içindedir. Bunun yanı sıra zayıf ve şâz bir görüş olarak, mezkûr zamirin, âyette yer alan “fidye” veya “taâm” lafızlarına râcî olduğunu söyleyenlerin bulunduğu da belirtilmiştir. Taberî bu görüşün ilim ehli kimselerin te'vîline muhalif olduğunu altını çizirken; Mâturîdî ve İbn 'Atıyye gibi müfessirler de bunun zayıf bir görüş olduğunu kaydeder.<sup>28</sup> Râzî ise âyetin tefsirinde Mu'tezile ekolünün meşhur temsilcilerinden el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) açıklamasını nakletmektedir. Buna göre “فَدْيَةٌ” lafzı zamirden önce zikredildiği için zamirin ona râcî olması mümkün değildir. Ayrıca zamir (هـ) müzekker, “فَنِيَّةٌ” lâfzı ise müennestir.<sup>29</sup> Cübbâî'nin ilk dikkat çektiği kaidenin, zamirin mercii hususunda “طَعَامٌ” lafzı için de geçerli olduğu görülmektedir.

Konuyla ilgili daha farklı bakış açıları geliştirenler de olmuştur. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî (1176/1762) ilginç bir yaklaşımla, âyetteki “يُطِيقُونَهُ” lafzının sonundaki zamirle kastedilenin oruç değil taam olduğunu söyler. Bu taam ise tutulmayan orucun karşılığı olan fidye değil ramazanda verilmesi gereken fitr sadakasıdır. Bir sonraki âyetin sonunda emredilen bayram tekbirleri de müellife göre bunu desteklemektedir.<sup>30</sup>

Reşid Rıza (ö. 1935) “وَعَلَى الَّذِينَ يَشُقُّ عَلَيْهِمْ” ifâdesinin “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ” anlamında olduğunu; yani oruç tutmada zorlanacak kimselerin kastedildiğini söyler. Bu anlayışın kökeninde de yukarıda bahsi geçen kıraat farklarının olduğu görülmektedir. Müellifin, üstadı olan Muhammed Abduh'tan (ö. 1905) aktarımına göre “أَطَاقَ” fiili, bir işin çok zorlanarak ve son derece meşakkat çekilerek ancak yapılabileceğini ifâde etmektedir. Bu durumda zaten takdiri bir nefiy edatına gerek yoktur ve lafız mezkûr anlamı tazammun etmektedir. Kimileri de “أَطَاقَ” fiilinin başındaki hemzenin olumsuz anlam kattığını, -yani tâkat getiremeyenlerin kastedildiğini söylemiştir ki bu da Abduh'a göre makuldür.<sup>31</sup>

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ifâdenin son derece güçsünmek, zor dayanmak, hatta dayanamamak anlamında olduğunu söyler. Müellif “يُطِيقُونَهُ” lafzının, tefsir literatüründe bahsedilen altı farklı kıraatini zikrederek bunların her ne kadar şâz kıraatler olsa da toplamının

<sup>25</sup> Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsî'l-Arabî, 1998), 5/247.

<sup>26</sup> Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz İbn Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 1/188-189.

<sup>27</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 2/288-289.

<sup>28</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân*, 3/438; el-Mâturîdî, *Te'vîlât*, 2/43; İbn 'Atıyye, *el-Muharrer*, 1/253.

<sup>29</sup> Râzî, *Mefâtih*, 5/249-250.

<sup>30</sup> bk. Şah Veliyyullah ed-Dehlevî, *el-Fevzu'l-kebir fi 'usûli't-tefsir*, çev. Selman Hüseyin en-Nedvî (Kahire: Daru's-Sahve, 1986), 85-86; Yunus Emre Gördük, “Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 25-47.

<sup>31</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 2/125-126.

tefsir noktasında büyük önem arz ettiğini belirtir. Bunlardan çıkan sonuç ise, âyetin oruca dayanamayanlardan bahsettiğidir ve bu minvâldeki anlamın mensûh olmadığına ittifak vardır. Dolayısıyla kelimenin nefiy edatını tazammun etmesi hâsıl-ı ma'nâ iledir ve mahzuf bir edattan bahsetmenin gereği yoktur. Nitekim müellife göre Türkçe'de de "filân kişi buna zor dayanır" demek "dayanamaz" demektir. Dahası "dayanmak" kelimesi de aynı vecihle olumlu ve olumsuz anlam ifade eder. Örneğin "filan kişi buna dayanır" demek, "tahammül eder" demek olduğu gibi "dayandı, dayanacak, dayandı kaldı, dayanıp kalacak, tahammül edemedi, tahammül edemeyecek" demektir. Âyette geçen "itâka" kelimesi de buna benzer.<sup>32</sup> Müellifin, verdiği örnekte oldukça tekellüflü bir tevîl yaptığı görülmektedir. Zira "dayandı" kelimesinin "dayanıp kaldı" yani "tahammül edemedi, dayanamadı" şeklinde mütedâvil bir kullanımının olduğunu söylemek zordur.

Elmalı'ya göre netice itibariyle âyetin nüzûl sebebi, oruca güç yetiremeyecek kadar yaşlı kimselerin durumunu hükme bağlamaktır. Bu hüküm müzmin hastaları da kapsayan bir zor dayanmak ve dayanamamak durumudur. Ona göre sahabe arasında, bu âyetin neshedilmediğine ve oruca gücü yetmeyen yaşlılar hakkında inmiş olduğuna dair icmâ vardır. Şâfi mezhebinde kapsam genişletilerek çocuğuna zarar gelmesinden endişe eden hâmile ve emzikli kadınlar da hükme dâhil edilmiştir.<sup>33</sup>

Hasan Basri Çantay (ö. 1964) da "الَّذِينَ يُطِيقُونَ" ifâdesini "oruca gücü yetmeyenler" şeklinde telakki ederek Abduh'un değindiği hususa dikkat çekmiş ve dipnotta if'âl bâbindan olan filin başındaki hemzenin nefiy ve izâle için olduğunu belirtmiştir.<sup>34</sup> Kezâ Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) ifâdeyi Abduh'un işaret ettiği paralele "oruca pek zor dayanabilecek kimse" şeklinde aktarmış ve tefsir kısmında tahyîr ve neshten bahsetmemiştir.<sup>35</sup> Muhammed Esed (ö. 1992) ise ifadenin birincil anlamını esas aldığını, bunun da "ona muktedir olanlar" şeklinde olduğunu; sondaki "a" zamirinin ise "yoksul kişiyi doyurma" fiiline râci olduğunu söyler.<sup>36</sup>

Bütün bu izahatın ışığında; rivâyetleri ve müfessirlerin tespitlerini göz önüne aldığımız zaman Bakara sûresi 184. âyetin ilk muhataplarına bir alternatif önerdiğinden, gücü yettiği halde oruç tutmayı tercih etmeyen kimselerin fidye vermesi gerektiğinden bahsettiği rahatlıkla söylenebilir. Daha sonra bu hüküm neshedilip yürürlükten kaldırılmış ancak oruç tutmaya güç yetiremeyen yaşlı kimseler, kendilerine ve bebeklerine zarar endişesi taşıyan hamileler ayrıca emziren bayanlar için fidye verme ruhsatı baki kalmıştır.<sup>37</sup> Fidyeye verme ruhsatının bâki kalmasının, sahâbenin pratik uygulamasına bağlı olarak tevârûs ettiği anlaşılmaktadır. Mesela İbn Abbâs hâmile (yahut emzikli) câriyesinin oruç tuttuğunu görünce ona "Sen bu halinle, âyette 'oruca güç yetiremeyen(ler)' diye ifade edilenler kimselerdensin. Sana düşen şey oruç tutmadığın her bir gün için bir miskini doyurmaktır. Tutmadığın günleri kaza etmen de gerekmez!" demiştir. Dikkat edilirse İbn Abbâs'ın âyete verdiği anlam ve çıkardığı hüküm yukarıda bahsi geçen "يَطُوقُونَ" kıraati üzerine mebnîdir. Abdullah İbn Ömer'in de bu minvâlde hüküm verdiği nakledilmektedir.<sup>38</sup> En uzun yaşayan sahâbîlerden biri olan Enes b. Mâlik ise yüz on yaşına erişince oruç tutmayı terk ederek her bir gün için bir fakiri ekmek ve etle doyurmuştur.<sup>39</sup>

Dolayısıyla müfessirlerin "ruhsat olarak baki kaldı" diyerek belirttikleri fidye hükmünün kaynağında İbn Abbâs, Hz. Âişe ve diğer bazı sahâbîlerden menkul bazı şaz kıraatlerin

<sup>32</sup> Elmalı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/634.

<sup>33</sup> Yazır, *Hak Dîni*, 1/638-639.

<sup>34</sup> Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Mürşid Çantay-Elif Ofset, 1990), 1/50.

<sup>35</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerîm'in Meal-i Alisi ve Tefsiri* (İstanbul: Nesa Yayın Grubu, ts.), 1/175-176.

<sup>36</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak/Ahmet Ertürk (İstanbul: İşâret Yayınları, 1999), 1/51-52.

<sup>37</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân*, 3/425-429.

<sup>38</sup> Taberî, *Camiu'l-beyân*, 3/428-429; Kurtubî, *el-Câmi'*, 2/288.

<sup>39</sup> Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn 'Âşûr, *Tahrîru'l-ma'na's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 2/166.

olduğu anlaşılmaktadır. Fukahânın da bunu delil addettiği görülmektedir.<sup>40</sup> Bunun aksi olsaydı, neshedilmiş bir âyete binâ edilen hükmün İslâm fıkına mal olması ve ruhsat olarak kalması mümkün olmazdı. Bu durumda “يَطُوقُونَهُ” şeklindeki kıraat ve yukarıda diğer bazıları zikredilen kıraatlara göre âyet mensûh değildir ve takdîri bir nefiy edatına lüzum kalmaksızın âyetten fıdye ruhsatını istidlâl etmek mümkündür. Kaldı ki âyet mensûh kabul edilse bile, sahâbenin ruhsatla ilgili söz ve pratiklerinin farklı kanallar ve sahîh senetlerle aktarıldığı rivâyetler fıkhıta yine delil teşkil edecektir. Bu çerçevede 184. âyetin Türkçe meâlinin, ilgili rivâyetlerin tamamından çıkan sonuç ışığında değil daha ziyâde günümüze kadar tevârüs eden pratik fikhî uygulama müvâcehesinde belirlendiğini söylemek mümkündür.

#### 4. Türkçe Meâller Açısından Bakara Sûresi 184. Âyeti

Âyetin Türkçe meâllere nasıl yansıtıldığına geçmeden, makalenin giriş kısmında değindiğimiz meseleyi özetle takdim edelim.

Hüseyin Kâzım Kadri (ö. 1934) başkanlığındaki heyetin yapmış olduğu *Nûru'l-Beyân* adlı çalışmada, âyette geçen “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ” ifâdesi “*Takati olduğu halde oruç tutmayanların her gün için fıdye vermeleri lazımdır.*” şeklinde çevrilmiştir. Dönemin Diyanet İşleri Reisi Rifat Börekçi (ö. 1941) ise bu çeviri hakkında nüzûl sebepleri, nasih-mensûh, sarf kaideleri gibi ilmî unsurların göz önüne alınmadığını; İslâm’ın şartlarından biri olan orucun tebliğ edildiği âyetin Türkçe’ye tamamen yanlış bir biçimde aktarıldığını ve bu suretle Müslümanların fikirlerinin teşviş edildiğini iddia eden ağır bir eleştiri kaleme almıştır. Hüseyin Kâzım da buna cevâben çalışmanın tercümeden ziyâde tercüme-i tefsîri olduğunu ve Kur’ân’ın başka bir dile mükemmel bir tercümesinin mümkün olmadığını belirterek; âyetteki metnin “oruç tutmaya muktedir olanlar” anlamını taşıdığını ve kullanılacak olumsuz ifadeyle “muktedir olmayanlar” demenin anlamı tahrîf etmek olacağını; dahası İslâm’ın ilk zamanlarında fıdye vererek oruç tutmamak câiz iken bu ruhsatın daha sonra gelen âyetle neshedildiğini ve bu hususun da aynı eserde Bakara suresi 185. âyetin açıklamasında belirtildiğini; netice itibariyle Börekçi’nin ithamının sûzandan ibaret ve kabul edilemez olduğunu söylemiştir.<sup>41</sup>

Kanaatimize göre Hüseyin Kâzım’ın tercih ettiği çeviri klasik tefsir literatüründe yer alan bilgi ve rivâyetlere çok daha uygun ve doğrudur. Yani Rifat Börekçi’nin reddettiği ve sert bir şekilde eleştirdiği anlamın tefsir literatürü açısından öne çıkmış anlam olduğu âşikârdır. Meâlde okuyucunun yanlış anlamasına mahal vermemek için gerekli açıklama da yapılmışsa ortaya herhangi bir problem çıkmayacaktır. Nitekim farklı kıraatlara göre âyetteki ifâdeye olumsuz anlam yüklemek mümkünse de elimizdeki sahîh birçok rivâyet ışığında, ilkin verilen seçim hakkının daha sonra neshedildiğinin çeviriye aktarılması daha isabetli görünmektedir. Tefsir müktesebâtı itibariyle de hem rivâyetlerin yoğunluğu hem de müfessirlerin kanaatleri ve anlam takdirleri nazara alınırsa ibrenin neshi yahut en uzak ihtimalle -Kurtubî’nin dediği gibi- tahsîsi gösterdiği rahatlıkla söylenebilir.

Şimdi Türkçe meâllerde çevirinin nasıl yapıldığını görelim. Makalenin hacmini arttırmamak için nisbeten meşhur bazı meâllere yer verilecek ve bunlarda 184. âyete verilen Türkçe karşılığın müfessirlerce tartışılan kısmı, yani “وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامَ مَسْكِينٍ” ifâdesinin nasıl çevirildiği göz önüne alınacaktır. Nitekim âyetin baş ve son kısmında ihtilaf oluşturacak

<sup>40</sup> bk. Ebû Muhammed Ali İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Muḥallâ bi'l-âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/413; Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *et-Tehzîbu fi fikhî'l-İmâm eş-Şâfi'i*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud-Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 3/137; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997), 2/173.

<sup>41</sup> bk. Kara, “Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kazım Kadri’nin Nûru'l-Beyân’ına Bir Bakış”, 91-94.

bir tercüme farkı bulunmamaktadır. Meâller sıralanırken öncelikle kronolojik olarak vefat etmiş yazarlara, daha sonra alfabetik olarak diğerlerine yer verilecek; Diyanet İşleri Başkanlığı, Türkiye Diyanet Vakfı ve Süleymaniye Vakfı meâlleri sona bırakılacaktır.

"Kudreti varken tutmayanların üzerine bir biçâreyi doyurmaktan ibâret fidye farzolur."<sup>42</sup> (Mehmet Akif Ersoy/ö. 1936)

"Tâkati olanlara bir fakiri it'âmdan ibâret olan fidye vermek icab eder."<sup>43</sup> (Süleyman Tevfik Özzorluoğlu/ö. 1939)

"Ona dayanıb kalacaklar üzerine de fidye: bir miskin doyumu."<sup>44</sup> (Elmalılı Hamdi/ö. 1942)

"Oruca güçlkle dayanan kimseye, bir yoksul taamı olarak fidye lazımdır."<sup>45</sup> (İsmail Hakkı İzmirli/ö. 1946)

"Oruca güçlkle dayananlar, bir yoksul besliyerek fidye (kurtuluş karşılığı) verirler."<sup>46</sup> (Ömer Rıza Doğrul/ö. 1952)

"(İhtiyarlığından, yâhud şifâ bulması ümîd edilmeyen bir hastalıktan dolayı oruç tutmaya) gücü yetmeyenler üzerine de bir yoksul doyumu fidye (lâzımdır)."<sup>47</sup> (Hasan Basri Çantay/ö. 1964)

"Oruca pek zor dayanabilecek kimse üzerine de fidye bir miskin taamı -farzdır."<sup>48</sup> (Ömer Nasuhi Bilmen/ö. 1971)

"Gücü yetmeyenlerin de kurtulmalık olarak bir yoksulu doyurması gerekir."<sup>49</sup> (İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu/ö. 1978)

"Kime oruç zor gelirse her gün için bir yoksulu doyurur."<sup>50</sup> (Abdülbaki Gölpınarlı/ö. 1982)

"Gücü yetmeyenlere de bir yoksulu doyuracak fidye gerekir."<sup>51</sup> (Talât Koçyiğit/ö. 2011)

"Bununla birlikte, orucu tutmakta zorlananların, fidye olarak bir yoksulu doyurmaları gerekir."<sup>52</sup> (Salih Akdemir/ö. 2014)

"Oruca zorlukla dayananlar üzerine düşen, fidye olarak bir yoksulu doyurmaktır."<sup>53</sup> (Yaşar Nuri Öztürk/ö. 2016)

<sup>42</sup> *Kur'an Meali (Fatıha Süresi-Berâe Suresi)*, çev. Mehmed Âkif Ersoy (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2013), el-Bakara/184. Ayrıca bk. *Mehmed Âkif Ersoy'un Kur'an Meâli-Âkif'in Kendi El Yazısıyla İki Cüzlük Meâli*, çev. Mehmed Âkif Ersoy, haz. Necmi Atik (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), el-Bakara/184.

<sup>43</sup> *Tercüme-i Şerîfe: Türkçe Kur'an-ı Kerim*, çev. Süleyman Tevfik Özzorluoğlu (İstanbul: Yeni Şark Kütübhanesi/Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1926), el-Bakara/184.

<sup>44</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/624.

<sup>45</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Ma'âni-i Kur'an)*, çev. İsmail Hakkı İzmirli (İstanbul: Eren Yayınları, ts.), el-Bakara/184.

<sup>46</sup> *Tanrı Buyruğu-Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerîfi*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 1955), el-Bakara/184.

<sup>47</sup> *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, nşr. Mürşid Çantay (İstanbul: Elif Ofset, 1990), el-Bakara/184.

<sup>48</sup> Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Meal-i Alisi ve Tefsiri*, 1/175.

<sup>49</sup> *Kur'an*, çev. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.Ş., 1957), el-Bakara/184.

<sup>50</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958), el-Bakara/184.

<sup>51</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, çev. Talât Koçyiğit (Ankara: Kılıç Yayınevi, ts.), el-Bakara/184.

<sup>52</sup> *Son Çağrı Kur'an*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), el-Bakara/184.

<sup>53</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*, çev. Yaşar Nuri Öztürk (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999), el-Bakara/184.

"Onu tutabilenlere bir yoksulu doyuracak fidye de gerekir."<sup>54</sup> (Abdulaziz Bayındır)

"Zor dayanabilenlerin üzerinde bir yoksulu doyuracak kadar fidye (vardır)."<sup>55</sup> (Ali Bulaç)

"Fazla ihtiyarlık ve devamlı hastalık gibi sebeplerle oruç tutmaya güç yetiremeyenler üzerine, bir yoksul doyuracak kadar fidye vermek lâzımdır."<sup>56</sup> (Ali Fikri Yavuz)

"Bunun dışında çeşitli nedenlerle orucu çok zorlukla tutabilecek olanlar, bir fakiri doyuracak kadar fidye vermelidirler."<sup>57</sup> (Bayraktar Bayraklı)

"Onu tutmaya gücü yetenlerin, bir yoksulu doyuracak kadar fidye vermesi gerekir."<sup>58</sup> (Erhan Aktaş)

"Ona gücü yetenler üzerine, bir yoksulu doyuracak fidye gerekir."<sup>59</sup> (Mustafa İslamoğlu)

"(Hasta veya yaşlı olmadıkları halde), oruç tutmaya dayanamayan kimseler ise tutamadıkları her gün için bir fakiri doyuracak kadar fidye versin."<sup>60</sup> (Mustafa Öztürk)

"Oruç tutamayanlara fidye gerekir. Fidyeye bir fakiri doyuracak miktardır."<sup>61</sup> (Suat Yıldırım)

"Oruca (güç) dayananların fidye vermesi, bir yoksulu doyurması lazımdır."<sup>62</sup> (Süleyman Ateş)

"Orucu güçlkle tutabilenler ise fidye olarak yoksul doyururlar."<sup>63</sup> (Ümit Şimşek)

"Oruca dayanamayanlar, bir düşkünüyü doyuracak kadar fidye verir."<sup>64</sup> (Diyanet İşleri Başkanlığı)

"Oruca gücü yetmeyenler ise bir yoksul doyumu fidye verir."<sup>65</sup> (Diyanet İşleri Başkanlığı)

"(İhtiyarlık veya şifa umudu kalmamış hastalık gibi devamlı mazereti olup da) oruç tutmaya güçleri yetmeyenlere bir fakiri doyuracak fidye gerekir."<sup>66</sup> (Diyanet Vakfı Meâli)

"Orucu tutmakta zorlananlar için bir yoksulun (günlük) yiyeceği kadar fidye yeterlidir."<sup>67</sup> (Diyanet İşleri Başkanlığı-Kur'an Yolu)

<sup>54</sup> Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali, çev. Abdulaziz Bayındır (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2003), el-Bakara/184.

<sup>55</sup> Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meal ve Sözlük), çev. Ali Bulaç (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983), el-Bakara/184.

<sup>56</sup> Kur'an-ı Kerim ve İzahlı Meali Alisi, çev. A. Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.), el-Bakara/184.

<sup>57</sup> Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli, çev. Bayraktar Bayraklı (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), el-Bakara/184.

<sup>58</sup> Kerim Kur'an-Türkçe Çeviri, çev. Erhan Aktaş (Ankara: Dumat Ofset, 2016), el-Bakara/184.

<sup>59</sup> Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran, çev. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), el-Bakara/184.

<sup>60</sup> Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), el-Bakara/184.

<sup>61</sup> Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Suat Yıldırım (İstanbul: Işık Yayınları, 2004), el-Bakara/184.

<sup>62</sup> Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), el-Bakara/184.

<sup>63</sup> Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, çev. Ümit Şimşek (İstanbul: Zafer Yayınları, 2004), el-Bakara/184.

<sup>64</sup> Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal), çev. Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985), el-Bakara/184.

<sup>65</sup> Kur'an-ı Kerim Meali, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara : Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009), el-Bakara/184.

<sup>66</sup> Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, çev. Ali Özek vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), el-Bakara/184.

<sup>67</sup> Kur'an Yolu-Türkçe Meâl ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), el-Bakara/184.

*"Orucu tutabilecek olanların bir çaresizi doyuracak kadar fidye (fitre) vermesi de gerekir."*<sup>68</sup> (Süleymaniye Vakfı Meâli)

### **Değerlendirme ve Sonuç**

Öncelikle tefsir literatüründe yaptığımız detaylı inceleme, 184. âyette yer alan ve makedime konu teşkil eden tahyîr izninin daha sonra yürürlükten kaldırıldığını göstermektedir. Rivâyetler de müfessirlerin görüşleri de ağırlıklı olarak bunu tasdik etmektedir. Sahâbeden Hz. Âişe, Muâz b. Cebel, İbn Abbâs, İbn Mes'ûd, İbn Ömer, Seleme b. el-Ekva gibi zevâtın ve birçok tâbiî bilgininden aktarılarak en sahîh kabul edilen hadis külliyyatları başta olmak üzere birçok kaynakta yer alan rivâyetler; İbn Kesîr'in dile getirdiği üzere âyetin medlûlü itibarıyla sâbittir ve herhangi bir şüpheye yer bırakmamaktadır. Bu kadar çok râvinin teyit ettiği bir durumu gerek senet ve gerekse metin yönlerinden hadis ilminin kriterleriyle cerhetmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca böyle bir konuda, daha ziyâde fikhî eksenli bir nâsih-mensûh meselesinde bu kadar farklı kanaldan asılsız rivâyetlerin gelmesi mümkün görünmemektedir. Bunların uydurulup yayıldığını söylemenin makul ve mantıklı bir izâhının yapılması da hâkezâ. Farzımuhal uydurulmuş olsa bile, bu minvâldeki haberlerin ashâba öğrencilik yapmış müdakkik tâbiî âlimler tarafından es geçilmiş olması düşünülemez. Bu perspektifle âyetin ilk muhataplarına, ilk zamanlarda oruç tutmaya güçleri yettiği halde fidye vererek bu mükellefiyetten kurtulma hakkı verildiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu durumu bir bakıma şarabın yasaklanmasında takip edilen tadrîce benzetmek mümkündür.

Âyetin içerdiği hükmün yürürlükten kaldırılmadığı görüşünü benimseyen müfessirlerin de âyetin neshiyle ilgili rivâyetlerden bahsettikleri ve bunların asılsız olduğuna dâir bir itirazda bulunmadıkları görülmektedir. Bunlardan biri olan Kurtubî'nin, kendi görüşünü desteklemeyen rivâyetleri de sahîh görmesi ve bunlara binâen hükmün tamamen ortadan kaldırılmayıp tahsis anlamındaki bir neshten bahsedilmesini kabul edilebilir sayması, kanaatimizce son derece önemlidir ve konuyla ilgili düğümü çözmek için adeta bir ipucu mahiyetindedir. Esasen neshten bahseden rivâyetlerin çoğunda da hükmün yaşlılar ve hastalar için ruhsat olarak bâki kaldığından bahsedilmektedir. Yani her ne kadar gücü yeten kimselere verilen fidye ile oruç tutmama hakkı iptal edilmişse de gücü yetmeyenler yahut çok zorlanacak olan kimseler için bu hüküm ruhsat olarak bâki kalmıştır. İşte tam da bu noktada Ebû Hayyân'ın "يَطُوقُونَ" şeklindeki kıraatin aslında kıraat olmayıp "يُطِيقُونَ" lafzının tefsiri olduğuna dâir hatırlatması büyük önem arz etmektedir. Kaldı ki âyet bütünüyle mensûh kabul edilse bile, sahâbenin ruhsatla ilgili söz ve pratiklerinin farklı kanallar ve sahîh senetlerle aktarıldığı rivâyetler fıkhîta yine delil teşkil edecektir.

Bütün bunların ışığında müminlere ilkin muhayyerlik hakkının verildiği; daha sonra bunun iptal edildiği, ancak yine de oruca güç yetiremeyenler için ruhsat olarak kaldığı; yani âyetin neshedildiğini söyleyenlerle ruhsat olarak baki kaldığını söyleyenlerin aslında iki farklı zâviyeden aynı durumu tarif ettikleri söylenebilir. Bu sebeple iki görüşten hangisi öncelenirse öncelensin diğer görüşe delil addedilen rivâyetler red ve inkâr edilmemiştir. Yine muhtemelen bu sebeptendir ki aynı kişilerden hem âyetin neshedildiğine hem de ilk günden beri geçerli olduğuna dâir rivâyetler nakledilmiştir. Anlaşılan o ki tahyîr hakkı sağlıklı ve mazeretsiz müminler için iptal edilirken, gerçekten de oruca güç yetiremeyecek mazerete sahip olanlar bu hükmün dışında bırakılmıştır. Buna binâen de Hz. Ali, Hz. Âişe ve İbn Abbâs gibi sahâbilerden, lafız olarak baki kalan "وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ" ifâdesinin ne anlama geldiği bir nevi kısaca tefsir edilmiştir. Literatürde yer alan ve kıraat farklılığı olarak kaydedilen telaffuzların ortaya çıkış sebebi de muhtemelen bu olmalıdır. Yani bu kıraat farklılıkları âyetin ilk nüzûlüne ilişkin değil süreç içinde müminlere ne anlam ifâde ettiğine ilişkin kısa açıklamalar mesâbesindedir. Bu sebeple "يُطِيقُونَ" kıraatinin dışındaki telaffuzlar şaz sayılmış ve kabul-i âmmeye mazhar olmamıştır.

<sup>68</sup> Süleymaniye Vakfı Meali (Erişim 23 Kasım 2020), el-Bakara 2/184.



Örnek olarak zikredilen meâllere gelecek olursak; Mehmet Âkif Ersoy ve Süleyman Tevfik'in meâllerinde, âyette geçen "يَطِيفُونَ" ifâdesinin olumlu fiil kipiyle çevrildiği görülmektedir. Âkif'in, maalesef çok az bir kısmı elimize ulaşan meâlinin, meâl çalışmaları arasında müstesnâ bir yer işgal ettiği muhakkaktır. Hüseyin Kâzım'ın başkanlığını yaptığı heyet çalışmasında da ilgili lafız olumlu anlam ifade edecek şekilde aktarılmıştır. Rifat Börekçi'nin Diyânet İşleri Başkanı sıfatıyla, nesh vurgusunun ve lafzın zâhîrinin esas tutulduğu bu çeviriye gösterdiği sert tepkinin yersiz olduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır'ın, bir yandan söz konusu âyet hakkında neshi reddederken diğer yandan bunun oruca gücü yetmeyen yaşlılar hakkında nâzil olduğu konusunda sahâbe icmânının bulunduğunu ısrarla iddia ettiği de buna eklenmelidir. İsmail Hakkı İzmirli, Ömer Rıza Doğrul, Hasan Basri Çantay, Ömer Nasûhî Bilmen, İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu ve Abdülbâki Gölpinarlı gibi isimler meâllerinde Elmalılı'yı teyit etmiş görünmektedir. İlk kuşak sayılabilecek bu meâl yazarlarını takip eden meâllerin çoğunda ise bunlarda doğru varsayılan tercümenin yinelenildiği ve tefsir müktesebâtı göz önüne alınarak herhangi bir ek açıklamanın yapılmadığı görülmektedir. Gerek Börekçi'nin yukarıda kaydettiğimiz ifadelerinden gerekse Elmalılı ve diğer çağdaşlarının konuya yaklaşımından, okuyucular tarafından yanlış anlaşılma endişesinin taşındığı da söylenebilir.

Erhan Aktaş'a ait olan meâlde lafız olumlu çevrilmiş ancak yapılan açıklamada bundan kastın, "Hasta ve seferde iken oruç tutmaya gücü yettiği halde tutmayanlar" olduğu söylenmiştir. Mustafa İslamoğlu da olumlu lafızla çeviri yapmış ancak "يَطِيفُونَ" lafzına dâir "Kaza etmeye gücü yetenler üzerine bir yoksulu doyuracak fidye gerekir." şeklinde temelden yoksun ve isâbetsiz bir açıklamada bulunmuş; bunun ortaya çıkardığı "Kazası olanlar, kaza ile beraber bir de fidye mi verecekler, yoksa kaza orucu yerine mi fidye verecekler?" sorusunu ise "Kaza ile birlikte gücü yeten üzerine fidye vermek, fidesiz kazadan veya kazasız fideden daha hayırlıdır." şeklinde cevaplamaya çalışmıştır. Mustafa Öztürk ifâdeyi olumsuz olarak aktarmış ancak neshten de bahseden Mâverdî ve İbn 'Âşûr kaynaklı kısa bir açıklama yapmıştır. Oysa yukarıda belirttiğimiz gibi tefsirde en temel kaynak olan Taberî'de, verilen tahyîr izninin iptalinden bahseden otuz beş rivâyet bulunmaktadır ve durum nettir. Bayındır âyetteki ifâdeye olumlu anlam yüklemiş; Süleymaniye Vakfî'na ait çevirideyse âyetteki ifâdeye yine olumlu anlam yüklenmiş ancak kastedilen şeyin fidye değil fitr sadakası olduğu söylenmiştir. Hatırlanacağı gibi Dehlevî'nin bu yöndeki fikri daha önce zikredilmişti. Bunların dışındaki çevirilerde ifâdenin olumsuz olduğu ve herhangi bir açıklamanın yapılmadığı görülmektedir. Bu çerçevede 184. âyetin anlamının, ilgili rivâyetlerin tamamından çıkan sonuç ışığında değil, daha ziyâde başta Elmalılı'nınki olmak üzere kadîm meâllerden etkilenecek; bunun yanında günümüze kadar tevârüs eden pratik fikhî uygulamanın çeviriye yansıtılması suretiyle belirlendiğini söylemek mümkündür. Özellikle Elmalılı Hamdi'nin kendinden sonraki meâl yazarlarına güçlü bir etkisinin olduğu muhakkaktır. Meâl yazma esnasında bu âyetle ilgili ayrıntılı tetkikat yapmaya lüzum görmeyen yazarların ve heyetlerin büyük ölçüde onu ve onun çağdaşı olan diğer müellifleri tekrar ettiği sezilenmektedir. Sonuç itibarıyla örnek olarak yer verdiğimiz çeviriler arasında Mehmet Âkif ve Süleyman Tevfik'e ait olanlarla Hüseyin Kâzım'ın başkanlık ettiği heyet çevirisinin tefsir literatüründeki verilerle ve müfessirlerin genel kanaatiyle tam bir uyum içinde olduğu; Elmalılı ile birlikte rûzgârın yönünün değiştiği ve sonra gelenlerin onu aşmadığı anlaşılmaktadır.

Bakara sûresi 184. âyet için bizim uygun olacağı kanaatini taşıdığımız meâlin bir kısmı makalenin baş tarafında parçalı cümleler şeklinde kaydedilmişti. Şâyet tam bir çeviri-meâl eserinde yer alacak olsa âyetin bütününe karşılayacak çeviri, mevcut tefsir bilgilerinden anladığımız kadarıyla şu şekilde ifade edilebilir:

*"(Oruç) sayılı günler olarak (farz kılınmıştır). Öyleyse sizden kim hasta olursa veya yolculuk halinde bulunursa, (oruç tutmadığı gün) sayısınca sâir günler(de oruç tutsun)! Ona (oruca) gücü yetenlerin ise (oruç tutmadıkları her bir gün için) bir fakiri doyuracak miktarda fidye (vermeleri) gerekir. Bununla birlikte kim de (farziyetin dışında) gönüllü olarak bir hayır yaparsa (nâfile olarak, ödemesi gereken fidye miktarından daha fazlasını verirse) kendisi için*

*daha hayırlı olur. (Meşakkatine rağmen fidyeyle geçiştirmeyip) oruç tutmanız ise eğerki (faziletini) bilerseniz, sizin için daha hayırlıdır."*

Bu meâlle ilgili ek açıklama ise şu şekilde olacaktır: Farklı sahâbilerden ve tâbiûn kuşağına mensup birçok âlimden aktarıldığına göre bu âyetin nâzil olduğu ilk zamanlarda müminler oruç ile fidiye arasında muhayyer bırakılmış; isteyen oruç tutmuş isteyen fidiye vermiştir. Bundan sonraki âyette ise fidiye seçeneği kaldırılıp genç, sıhhatli ve mazeretsiz mükellefler için oruç tutmak zorunlu hale getirilmiştir. İmam Mâturîdî'nin isabetle tespit ettiği üzere şayet 184. âyette oruca dayanamayacak olanlar kastedilseydi âyet sonunda " *oruç tutmanız sizin için daha hayırlıdır*" denilmesinin bir hikmeti olmazdı. Ayrıca 184. âyette hasta ve yolcu olanların tutamadıkları orucu başka günlerde tutmaları " *فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ*" cümlesiyle; 185. âyette yine aynı husus " *وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ*" cümlesiyle bildirilmiştir. Kanaatimizce söz konusu tekrar iki âyetin beraber değil farklı zamanlarda nâzil olduğunu göstermekte ve bu da ikincinin ilkteki tahyîr hakkını iptal ettiğini teyit etmektedir. Bu şekilde okunduğunda her iki âyetin anlamı da yerli yerine oturmakta ve zâhiren ortaya çıkan karışıklık izâle olmaktadır. Bununla birlikte gerçek anlamda oruca tahammül edemeyecek olanlar içinse fidiye ruhsatı baki kalarak sürmüştür. Âyetteki " *يُطَيِّفُونَهُ*" lafzının bu ruhsat doğrultusunda nihâi olarak ne anlama geldiğinin sahâbe tarafından ifâde edilmesi ise farklı kıraatler olarak telakki edilmiştir. Dolayısıyla âyetteki "gücü yetenlerin" ifâdesi hem farklı kıraatler telakkisi hem de süregelen fikhî uygulama nedeniyle meâllere "gücü yetmeyenlerin" şeklinde ve benzeri şekillerde aktarılmıştır. En doğrusunu Yüce Allah bilir.

Sonuç itibarıyla makalenin ihtivâ ettiği bütün unsurlar, tartışmalar ve yapılan çeviriler konusundaki ihtilâfat; aynı zamanda tefsir bilgilerini derinlemesine süzmeksizin doğru ve düzgün bir âyet meâli takdir etmenin imkânsız olduğunu da gösteren deliller hükmündedir. Öte yandan küçük gibi görünen ancak çözülmesi bu kadar uzun ve detaylı bir tahlille ancak mümkün olan bu mesele, dolaylı olarak sadece meâlle din âlimi olunamayacağı ve din anlayışının sadece bir meâl üzerine binâ edilemeyeceği sonucunu da kapsamaktadır. Zira her meâl, öncelikle onu yazan kişinin âyetten anladığını aktarmasından ibârettir. Dolayısıyla mükemmel ve eksiksiz bir tefsir yahut meâl olamayacağı gibi, âyetin meâline bizâtihi âyet diyebilmek de mümkün değildir.

### Kaynakça

- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *et-Tehzîbu fî fiğhi'l-İmâm eş-Şâfi'*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Beydâvî, el-Kâdî Nâsiruddîn Ebî Sa'îd Abdullah b. Ömer. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mar`aşî. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Serdar Bilmen-Bilmen Yayınevi, 1985.
- Dehlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzu'l-kebîr fî 'usûli't-tefsir*. çev. Selman Hüseyinî en-Nedvî. Kahire: Daru's-Sahve, 1986.
- Ebû Hayyân, Esîrüddîn Muhammed Yûsuf b. Ali. *el-Bahru'l-muhît fî't-tefsîr*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebu's-Su'ûd el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koytak/Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşâret Yayınları, 1999.
- Gördük, Yunus Emre. "Bakara Sûresi 184. Âyetin Neshi Meselesi ve Şah Veliyyullah ed-Dehlevî'nin Bu Konudaki Sıra Dışı Yorumu". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (30 Haziran 2019), 25-47. <https://doi.org/10.29288/ilted.519775>
- Halebî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf es-Semîn. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhim. *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. thk. Muhammed Ali Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülâzîz. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- İbn Cüzey, Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullah el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şeriketu Dâri'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, 1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muhammed Tayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr, 1998.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû Abdillâh Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ukkâşe/Muhammed b. Mustafa el-Kenz. 5 Cilt. Kâhire, 2002.
- İbn Hazm el-Endelûsî, Ebû Muhammed Ali. *el-Muhallâ bi'l-âsâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn 'Âdil, Ebû Hafs Siracüddîn Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî 'ulûmi'l-Kitâb*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud/Ali Muhammed Mu'avvid. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbn 'Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *Tahrîru'l-ma'na's-sedîd ve tenvîru'l-akli'l-cedîd min tefsîri'l-Kitâbi'l-Mecîd*. 30 Cilt. Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Mısır: Dâru't-Taybe, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abrürrezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- Kara, Osman. "Bakara/184. Ayetin Meâli Üzerinden Hüseyin Kazım Kadri'nin Nûru'l-Beyân'ına Bir Bakış". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 89-106. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219846>
- Kerim Kur'an-Türkçe Çeviri*. çev. Erhan Aktaş. Ankara: Dumat Ofset, 2016.
- Kur'ân*. çev. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu. Ankara: Yıldız Matbaacılık ve Gazetecilik T.A.Ş., 1957.

- Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. 3 Cilt. İstanbul: Mürşid Çantay-Elif Ofset, 15. Basım, 1990.
- Kur'an-ı Hakîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Suat Yıldırım. İstanbul: Işık Yayınları, 2004.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2009.
- Kur'an-ı Kerim Meali-Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Kur'an-ı Kerim'in Açıklamalı Meali*. çev. Abdulaziz Bayındır. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 2003.
- Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Anlamı: (Meal ve Sözlük)*. çev. Ali Bulaç. İstanbul: Pinar Yayınları, 1983.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Ümit Şimşek. İstanbul: Zafer Yayınları, 2004.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. çev. Ali Özek vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Kur'an-ı Kerim ve İzhahlı Meali Alisi*. çev. A. Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.
- Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1958.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Ma'âni-i Kur'an)*. çev. İsmail Hakkı İzmirli. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal)*. çev. Hüseyin Atay - Yaşar Kutluay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1985.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*. çev. Talât Koçyiğit. Ankara: Kılıç Yayınevi, ts.
- Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meâli*. çev. Yaşar Nuri Öztürk. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1999.
- Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Kur'an Meali (Fatiha Sûresi-Berâe Suresi)*. çev. Mehmed Âkif Ersoy. ed. Recep Şentürk-Cüneyd Köksal. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Kur'an Yolu-Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman vd. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 6. Basım, 2017.
- Kurtubî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hazrecî. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî/İbrâhim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964.
- Mâturîdî, Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Basellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdi, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mehmed Âkif Ersoy'un *Kur'an Meâli-Âkif'in Kendi El Yazısıyla İki Cüzlük Meâli*, çev. Mehmed Âkif Ersoy, haz. Necmi Atik (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016), el-Bakara/184.
- Mekkî b. Ebî Talib, Ebû Muhammed. *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye fî İlmi me'âni'l-Kur'an ve Tefsîrihi*. thk. Heyet. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Câmîatu's-Şârika/Külliyetü's-Şeria ve'd-Dırâsâtî'l-İslâmiyye, 2008.
- Mücâhid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdüsselâm Ebu'n-Nîl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1989.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Hâfızuddîn. *Medârikü't-Tenzil ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nüzul Sırasına Göre Hayat Kitabı Kuran*. çev. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1998.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsîri'l-Kur'an*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Bahru'l-'Ulûm*. 3 Cilt. y.y., ts.
- Son Çağrı Kur'an*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2009.

- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman-Mahallî, Celâluddin Muhammed b. Ahmed. *Tefsiru'l-Celâleyn*. Kahire: Daru'l-Hadîs, ts.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman. *ed-Dürrü'l-mensûr*: 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Yemenî. *Fethu'l-Kadîr*: 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1992.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcu'l-münîr*: 4 Cilt. Kâhire: Matbaatu Bulak, 1869.
- Şirbînî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tanrı Buyruğu-Kur'an-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsir-i Şerifi*. çev. Ömer Rıza Doğrul. 2 Cilt. İstanbul: Bilgi Basım ve Yayınevi, 3. Basım, 1955.
- Tercüme-i Şerife: Türkçe Kur'ân-ı Kerîm*. çev. Süleyman Tevfik Özzorluoğlu. İstanbul: Yeni Şark Kütübhânesi/Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1926.
- Yazıcı, İshak. "Bahrü'l-Ulum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/517-518. İstanbul, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dîni Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Meâli*. çev. Bayraktar Bayraklı. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf'an haqâ'iki gâvâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1985.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December/ Aralık 2020, 24 (3): 1475-1496

## Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi

*Intertwined Narration of Cosmic Qiyāmat and Doomsday in the Qur'ān and Its Effects to Interpretation*

**Nurdane Güler**

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsīr  
Kırıkkale, Turkey

[nurdaneguler@kku.edu.tr](mailto:nurdaneguler@kku.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-2133-9252](https://orcid.org/0000-0002-2133-9252)

### Article Information / Makale Bilgisi

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 24 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 13 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 Aralık / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1475-1496

**Cite as / Atıf:** Güler, Nurdane. "Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi [*Intertwined Narration of Cosmic Qiyāmat and Doomsday in the Qur'ān and Its Effects to Interpretation*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1475-1496.

<https://doi.org/10.18505/cuid.784578>

**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 Arabic and Turkish dictionaries, *qiyāmat* has a meaning that includes both the end of the world and the day of reckoning. In the Qur'ān, apocalypse is used for referring to *the Day of Judgment*. The end of the world is described mostly by *as-sāa* and similar words. First, in order not to cause any confusion, we will use *cosmic qiyāmat* for the event which will take place after the first blowing of the trumpet and which is called *as-sāa* by Qur'ān. We will use *qiyāmat/doomsday* for the event which will take place after the second blowing of the trumpet. According to Qur'ān, the cosmic *qiyāmat* begins with the first blowing of the trumpet. Its characteristic features are, such as a violent shaking, splitting of the sky, walking of the mountains hitting each other like clouds of dust, darkening of the stars, extinction of the sun and the moon at the same time, overflowing and boiling of the seas, and transformation of the world into a plain platform where there is neither a pit nor a mound after all. On the other hand, *qiyāmat/doomsday* begins with the second blowing of the trumpet. Since the sky has already opened and the earth has flattened like stretched animal skin as a result of the cosmic *qiyāmat*, the place is ready. Then people rise from their graves. They are sent in groups to the location of reckoning. There is a court before which no one is subjected to any unfairness; and at the end, there is heaven or hell. There are depictions of apocalypse in many chapters of Qur'ān. In these depictions, it is not clear whether it is the cosmic *qiyāmat* or the *qiyāmat/doomsday*. Qur'ān usually begins with depicting cosmic *qiyāmat* and lasts with portraying *qiyāmat/doomsday*. Namely, both processes are intertwined. This fact causes confusion between the depictions of cosmic *qiyāmat* and the ones of reckoning day. For example, the first 5 verses of Surah *al-Qāri'ah* describe the cosmic *qiyāmat*. *Al-Qāri'ah* is one of the names of the cosmic *qiyāmat*. It is portrayed as a terrible disaster, terrible voice and heart breaking horror. At that moment, people will be thrown here and there like blades around the fire. The mountains will be like coloured wool scattered around. Then the following verse describes the positions of those whose scales are heavy or light. As seen, after a terrifying short scene of cosmic *qiyāmat*, the verses rapidly pass to describe *qiyāmat/doomsday*. This is normal considering the dynamic perspective of Qur'ān. However, some commentators have linked the depiction in the first five verses to the following verses and interpreted it as the *qiyāmat/doomsday*. They tried to justify this through strained interpretations. The same is also true for Surah *az-Zalzalah*. The first five verses of this surah depict violent quakes, shedding of the heaviness of the earth, astonishment of the human being who are crying "what is happening to this?!". It is certain that violent quakes are referring to cosmic *qiyāmat*. The shedding of heaviness of the earth is interpreted as earth's turning upside down. Some commentators claim that the heaviness of the earth means "humans and jinn". They say that this verse articulates the resurrection. In this case, for a meaningful integrity, the two following verses must be replaced. The earth reveals the dead that it has hid underground through resurrection. The reckoning begins and the earth speaks. Human become surprised by this and express their astonishment by crying, "what is happening to this (earth)". However, in such an interpretation, although a meaningful integrity is created via making a replacement, it is not easy to find a place for the following verse "People leave their graves in groups" (*az-Zalzalah* 99/6). It is reasonable to accept that the first five verses belong to the cosmic *qiyāmat* and the sixth verse belongs to the Day of Judgment. Because, as from the sixth verse, like in the previous chapter, it is mentioned that people will be removed from their graves in groups. Despite the confusion we have mentioned, this surah is also interpreted as if the whole surah belonged to *qiyāmat/doomsday* via linking the previous verses to the next verses, similar as in the Surah *al-Qāri'ah*. A similar confusion also exists in the Surah of *al-Infītār*, *al-Inshiqāq* and *at-Takwīr*. The examples clearly revealed the intertwining between the cosmic *qiyāmat* and the *qiyāmat/doomsday* depictions in the Qur'ān.. Knowing the intricacy between the processes of apocalypse scenes in Qur'ān will be a signal for a more accurate interpretation.

**Keywords:** Tafsīr, Qiyāmat, Cosmic Qiyāmat, Doomsday, Sūr

### Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği ve Yoruma Etkisi

**Öz:** Arapça ve Türkçe lügatlerde *kıyamet* hem dünyanın sonu hem de hesap gününü içeren bir anlama sahiptir. Kur'ân'da kıyamet *kıyamet günü* tamlamasıyla *yeniden diriliş ve hesap günü* anlamında kullanılmıştır. Dünyanın sonu/helaki anlamında ise en çok *es-sâetu* kelimesi ve bu âni çeşitli şekillerde niteleyen kelimeler kullanılmıştır. Öncelikle bir karışıklığa yol açmamak üzere, birinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşecek olan ve büyük çoğunlukla *es-sâetu* kelimesiyle ifade edilen kıyamet için *kozmetik kıyamet*; ikinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşecek olan ve yeniden diriliş ve hesabı ifade eden kıyamet için *kıyamet/hesap günü* belirlemesinin kullanıldığını belirtmek gerekir. Kozmik kıyamet, Kur'ân'da birinci sûrun üfürülüşü ile başlar. Şiddetli sarsıntı, göğün yarılması, dağların birbirine vura vura toz duman olarak bulutlar gibi yürüyüşü, yıldızların kararıp dökülmesi, güneş ve ayın sönüp dürülmesi, denizlerin taşıp kaynarak yok olması, bütün bu olanlardan sonra dünyanın ne çukur ne de tümsek bulunmayan bir düzlük haline dönüşmesi kozmik kıyametin özellikleridir. Kıyamet/hesap günü ikinci sûr ile başlar. Kozmik kıyamet sonucunda gök açılmış, yer gerilmiş hayvan derisi gibi dümdüz olmuştur. Bu ortamda insanlar kabirlerinden yeniden dirilişe kalkarlar. Gurup gurup olarak hesap yerine sevk edilirler. Ardından kimseye zerre miktarı haksızlık edilmeyen bir mahkeme ve nihâyetinde cennet veya cehennem vardır. Kur'ân'da kıyamet ile ilgili tasvirler pek çok sûrede yer alır. Bu tasvirlerde kozmik kıyamet ve kıyamet/hesap günü kesin hatları ile belirli değildir. Kur'ân'da genellikle kozmik kıyametle başlayan tasvirler kıyamet/hesap günü anlatımlarıyla son bulur. Her iki süreç iç içedir. Dolayısıyla öndeki kozmik kıyamet tasvirlerinin, arkadan gelen kıyamet/hesap günü anlatımlarına hamledilmesine sık rastlanır. Bu durum kozmik kıyamet ve kıyamet/hesap günü tasvirlerinin birbirine karışmasına yol açmaktadır. Örneğin *Kâria* sûresinde ilk 5 âyet kozmik kıyameti anlatır. *Kâria* kozmik kıyametin isimlerinden biridir. Korkunç felaket, korkunç ses ve yürekleri hoplatan dehşet olarak ifade edilmiştir. İnsanlar o anda ateş etrafındaki pervaneler gibi oraya buraya savrulacaklardır. Dağlar atılmış renkli yün gibi olacaktır. Bu tablonun ardından gelen âyet tartıları ağır ve hafif gelenlerin hallerini anlatır. Dehşetli kısa bir kozmik kıyamet sahnesinden süratle kıyamet/hesap gününe geçilmiştir. Kur'ân'ın dinamik uslubu içinde bu normal bir durumken, bazı müfessirler ilk beş âyette çizilen tabloyu ardından gelen hesapla ilgili âyetlere bağlayarak kıyamet/hesap gününe maletmiş ve zoraki izahlarla açıklamaya çabalamışlardır. Aynı durum *Zilzâl* sûresinde de söz konusudur. Bu sûrede ilk beş âyet, sûreye aynı zamanda isim olan şiddetli sarsıntıları, yerin ağırlıklarını atışını, insanın bu durum karşısında "*buna ne oluyor*" diyerek hayretini ve yerin Allah'ın kendisine bildirdiği haberleri anlatışını resmeder. Şiddetli sarsıntıların kozmik kıyametin tezahürü olduğu kesindir. Yerin ağırlıklarını atması, yerin içinin dışına çıkarak altüst olması olarak tefsir edilmiştir. Yerin ağırlıklarını "insanlar ve cinler" olarak tefsir edenler bu âyetin yeniden dirilişi ifade ettiğini söylerler. Bu durumda anlamlı bir bütünlük için arkadan gelen iki âyetin yer değişmesi gerekir. Yer içinde gizlediği ölüleri yeniden dirilişle açığa çıkarır. Hesap başlamıştır. Yeryüzü dile gelip üzerinde işlenen her şeyi anlatmaktadır. Onun bu işlevi karşısında insan şaşırıp ve "buna ne oluyor" diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Fakat bu durumda her ne kadar takdim tehir ile anlamlı bütünlük oluşturulsa da ardından gelen "*İnsanlar bölük bölük kabirlerinden çıkarlar*" (ez-Zilzâl 99/6) âyetine yer bulmak kolay olmaz. Makul olan ilk beş âyetin kozmik kıyamete, altıncı âyetin ise kıyamet/hesap gününe ait olduğunu kabul etmektir. Çünkü bir önceki sûre gibi altıncı âyetten itibaren insanların bölük bölük kabirlerinden kaldırılıp, zerre miktarı hayır işleyen de, zerre miktarı şer işleyen karşılığını göreceği bildirilmiştir. Bahsettiğimiz mahzurlarına rağmen bu sûre de *Kâria* sûresinde olduğu gibi önceki âyetler sonraki âyetlere bağlanarak sürenin tümü kıyamet/hesap günü manzaraları olarak tefsir edilmiştir. Bahsi geçen surelerde parmak bastığımız durum *İnfîtâr*, *İnşikâk* ve *Tekvîr* sûrelerinde de mevcuttur. Örnekler Kur'ân'da kozmik kıyamet ve kıyamet/hesap günü tasvirleri arasındaki iç içeliği açıkça ortaya koymuştur. Kur'ân'da mevcut kıyamet sahnelerinde bu özelliğin bilinmesi daha isabetli tefsir için uyarıcı olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıyamet, Kozmik Kıyamet, Hesap Günü, Sûr.



### Giriş

Yüce kitabımız Kur'ân'da ahiret hayatı iki süreç halinde yer alır. Her iki süreç de mahiyetini bilmediğimiz *sûrun* üflenışı ile başlayacaktır. “*Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimse-ler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakar-sın onlar kalkmış bekliyorlar.*”<sup>1</sup> *Sûrun* ilk üflenışı, dünyanın içinde bulunduğu evrenle birlikte harap edilerek başka bir mekâna dönüşünü sağlar. “*Sûr'a bir defa üfürülünce, yeryüzü ve dağ-lar kaldırılıp birbirine bir çarptırılınca, işte o gün olacak olmuş (kıyamet kopmuş) tur.*”<sup>2</sup> *Sûrun* ikinci üflenışı ise yeniden dirilişi ve herkesin yaptıklarının hesabını vereceği kılı kırk yaran mahkemeyi gerçekleştirir. Birinci süreç tamamlanmış kâinat bambaşka bir hale gelmiştir. “*Bir gün gelecek yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek.*”<sup>3</sup> *O gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır. Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onun mükafatını göreceklerdir. Kim de zerre ağırlığınca bir kö-tülük işlerse onun cezasını göreceklerdir.*”<sup>4</sup> Genel anlamda *kıyamet* denilen bu iki ayrı süreç Kur'ân'ın pek çok sûresinde çok canlı tasvirlerle yer alır.<sup>5</sup> Aslında Kur'ân'da yer alan tüm tasvirler çok canlıdır.<sup>6</sup> Fakat kıyamet tasvirlerinde ilave olarak birinci *sûr* ile gerçekleşecek olan kozmik kıyamet ile ikinci *sûrun* neticesi olan yeniden diriliş ve hesap anlatımları öylesine iç içedir ki, müfessirlerin yorumlarında bu iki süreç birbirine karışmıştır. Örneğin Kâria sûresinde ilk beş âyetin kozmik kıyamete, ardından gelen âyetlerin hesap gününe aidiyeti makul görünmektedir. Fakat daha çok ya sadece *kâria* kelimesi kozmik kıyamete, diğer âyetler hesap gününe ait olarak yorumlanmış veya baştan itibaren tüm âyetler hesap gününe hamledilmiştir. Aynı durum Zilzâl sûresinde ve daha birçok sûrede söz konusudur.

Kur'ân'da *kıyamet* kelimesi ileride açıklanacağı üzere “ayağa kalkma/ayakta durma” olan sözlük anlamıyla tam örtüşür şekilde sadece “yeniden diriliş (yeniden ayağa kalkma)” ve “hesap (huzurda durma)” anlamlarındadır. Dünyanın sonu/helaki anlamında ise en çok *es-sâetu* kelimesi ve bu âni çeşitli şekillerde niteleyen *el-kâria*,<sup>7</sup> *el-hâkka*,<sup>8</sup> *et-tâmm*<sup>9</sup> gibi kelimeler kullanılmıştır. Kur'ân'da terim olarak da birbirinden ayrılan iki sürecin kendine has nitelikleri olduğu gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Zira ancak bu şekilde her süreci kendi özellikleri çerçevesinde tanımak mümkün olacaktır. Fakat *kıyamet* kelimesinin hem Arapça'da hem de Türkçe'de iki süreç için ortak kullanılması bizi süreçleri birbirinden ayırma imkânından yoksun bırakmaktadır. Dolayısıyla süreçleri birbirinden ayırabilmek için öncelikle her iki süreci kesin olarak ayırıcı kavramlar belirlenmelidir.

Yukarıda bahsedildiği gibi Kur'ân'da gerek dünyanın sonu gerekse hesap ile ilgili anlatımlar ilk bakışta anlaşılacak kadar iç içedir. Bu nedenle tefsirlerde çoğu zaman bu iki farklı olay arasında tam bir ayırım yapılmadığı gözlenir. Bu durum ister istemez bir kafa karışıklığına yol açmaktadır. Bizim bu makalede amacımız, Kur'ân'da *kozmetik kıyamet* ve *hesap*

<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş & Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), ez-Zümer 39/68.

<sup>2</sup> el-Hâkka 69/13.

<sup>3</sup> İbrâhim 14/48.

<sup>4</sup> ez-Zilzâl 99/6-8.

<sup>5</sup> Abdullah Emin Çimen, “Kur'ân-ı Kerim'de Bazı Kıyamet Sahneleri”, *Din ve Hayat* 16 (Haziran 2012), 34.

<sup>6</sup> Seyyid Kutub, *Kur'anda Kıyamet Sahneleri*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 5.

<sup>7</sup> Faruk Tuncer, *El-Hakka Suresi Tefsiri Denemesi ve Bu Suredeki Kıyamet Sahneleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991), 20.

<sup>8</sup> Adem Sav, *Kâri'a Sûresi Bağlamında Kıyamet Sahneleri* (Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 18.

<sup>9</sup> Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân ve Kıyamet* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1997), 162-163.

sahnelerinin iç içeliğine dikkat çekerek ne tür yorum farklılığına yol açtığını gözler önüne sermektir. *Kiyamet* ilahiyat alanında çeşitli yönlerden birçok çalışmaya konu olmuştur.<sup>10</sup> Fakat bizim çerçevesini çizdiğimiz konuda herhangi bir çalışma bulunmamaktadır. Makalede önce kıyametle ilgili kavramlar, sonra dikkat çekilen hususla ilgili örnekler yer almıştır.

## 1. Kiyamet

### 1.1. *Kiyamet* Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamı

Kiyamet kelimesi Arapça'da "قام" fiilinin masdarı olup, sözlükte "yerinden kalkmak, dikilip ayakta durmak" "oturmanın karşıtı" mânalarına gelir.<sup>11</sup> "Dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamında kullanılmaktadır.<sup>12</sup> Dini bir terim olarak *kiyamet* kelimesi "bazen dünya nizamının bozulması ve dünya hayatının sona ermesi (es-sâetu) bazen de ölen varlıkların yeniden diriltilecek ayağa kalkmaları ve mahşere doğru yönelmeleri (ba's ba'de'l-mevt) anlamlarına gelmektedir. Kiyamet birinci anlamında İsrail'in sūra birinci üflemesi ile ikinci anlamında ise ikinci kez üflemesi ile başlayacaktır".<sup>13</sup>

Türkçe'de *kiyamet*, daha çok *dünyanın sonu/ kozmik yok oluş* anlamında kullanılsa da *hesap günü* anlamından bağımsız düşünülemez. Türk Dil Kurumunun hazırladığı Türkçe sözlükte şu anlamlarla yer alır: "1-Tek tanrılı dinlerin inanışına göre dünyanın sonu ve bütün ölümlerin dirilerek mahşerde toplanacağı zaman, hesap günü, kıyamet günü, mahşer günü; 2-Mecaz: Gürültülü karışıklık, gürültü patırtı; 3- Mecaz: Büyük felaket, afet."<sup>14</sup> Diğer bir Türkçe sözlükte şu anlamlar kayıtlıdır: "1- Dünyanın sonu ve ölümlerin diriltilip mahşerde toplanacağı zaman: Kiyamet günü. 2-Büyük gürültü, karışıklık, hercümerç: Kiyamet koptu. 3- Büyük felaket, âfet."<sup>15</sup> Görüldüğü üzere mecaz anlamları bir tarafa bırakıldığında, her iki sözlükte de kıyametin iki anlamı birleşik olarak yer almıştır: 1-Dünyanın sonu, 2-Hesap günü.

### 1.2. *Kiyamet* Kelimesinin Kur'ân'da Kullanımı

Kur'ân'da kıyamet ile ilgili ifadeleri iki gurupta toplamanın uygun olacağını belirtmiştik. Bunlardan birincisi olan kozmik değişiklik, genellikle *es-sâetu* kelimesiyle ifade edilir.<sup>16</sup> *Sâetsözlükte* "bir günün 24'te biri" anlamına geldiği gibi, kısa da olsa bir zaman dilimini ifade

<sup>10</sup> Akademik çalışmalardan araştırma konusuna en yakın olanlar şunlardır: Osman Taştekin, *Kiyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998); Alettin Bozkurt, *Kur'ân'da Kiyamet* (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001); Naci Kahraman, *Kur'ân, Sünnet ve Pozitif Bilimlere Göre Kiyamet* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998); Ömer Faruk Yavuz, *Kur'ân'a Göre Kiyamet ve Sosyal Hayatımıza Etkileri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996); İbrahim Taşçı, *Âyetlerle Kiyamet Sahneleri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992); Sinan Arslan, *Kur'ân'da Kiyamet'in Kopma Anının Tasviri -Tekvîr Süresi Örneği-* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

<sup>11</sup> Râgib el-İsfahânî, "kvm", *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'an* (Lübnan-Beyrut: Dâru'l-kutubu'l-ilmîyye, 1418/1997), 464; İbn Manzûr, "kvm", *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdir, 1414), 12/406.

<sup>12</sup> Bekir Topaloğlu, "Kiyamet", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 15/516.

<sup>13</sup> Şaban Ali Düzgün, *Kelam El Kitabı* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 483/484.

<sup>14</sup> Türk Dil Kurumu, "Türk Dil Kurumu Sözlükleri", erişim: 12 Temmuz 2020, <https://sozluk.gov.tr>

<sup>15</sup> Mehmet Doğan, "Kiyamet", *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 652.

<sup>16</sup> İsfahânî, "sv'a", *Müfredat*, 279.

## 1480 | Nurdane Güler. Kur'an'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

eden "an" anlamıyla da yer almaktadır.<sup>17</sup> Ayrıca "vakti belirleyen âlet" ve "kıyamet" anlamlarına gelen *sâet*, Kur'an-ı Kerim'de kırk sekiz defa zikredilmektedir.<sup>18</sup> Bunların büyük bir kısmında "ferdin ölüm zamanı", "bir topluluğun helaki", "kıyametin kopma anı", "kıyamet günü" veya "az bir zaman" anlamlarının kastedildiği görülmektedir.<sup>19</sup> Bu kelime Kur'an'da kıyametin kopuş anını ifade etmek üzere kırk iki yerde kullanılmıştır. Fiziksel kıyameti ifade eden diğer kelimeleri şöyle sıralamak mümkündür: el-Gâşiye (2 yerde), el-Hâkka (2 yerde), el-Kâria (4 yerde), et-Tâmmetü'l-Kübrâ (1 yerde), Zecre (2 yerde), es-Sâhha (1 yerde), es-Sayha (4 yerde), el-Vâkıa (1 yerde), er-Râcife (2 yerde), er-Râdife (1 yerde), en-Nebeu'l-Azîm (1 yerde), Hâfida (1 yerde), er-Râfia (1 yerde), Ukbâ (5 yerde), Haşr (2 yerde), Emrullah (2 yerde). Bu kelimeler de eklendiğinde Kur'an'da fiziksel anlamda kıyametten toplam 74 yerde bahsedilmektedir.<sup>20</sup>

İkinci anlam olan yeniden diriliş ve hesap ise ikinci sûrun sonucudur ve Kur'an'da birçok farklı ifade ile yer almıştır. Bunlardan en çok kullanılanları şunlardır: Yevmu'l-kıyâme (70 defa), yevmu'l-âhir (26 defa), yevmu'd-dîn (13 defa), yevmun azîm (9 defa), yevmu'l-haşr (13 defa), yevmu'l-hisab (4 defa), yevmu'l-fasl (6 defa), yevmu'l-cem' (6 defa).<sup>21</sup>

Yukarıdaki bilgilerin ışığında Kur'an'da *kıyamet* kelimesinin sûrun ikinci üflenışı yani yeniden dirilme ve hesap alanında yer aldığını söylemek gerekir. Bu durumda yeniden dirilip kalkmayı ve Allah'ın huzurunda durmayı ifade eder ki bu kelimenin sözlük anlamı olan "kalkmak, dikilip ayakta durmak" eylemi ile tam örtüşür. Bu nedenle biz -herhangi bir karışıklığa meydan vermemek için- genellikle *es-sâetu* kelimesiyle ifade edilen ve birinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşen kıyameti *kozmetik kıyamet*, yeniden diriliş ve hesap günü anlamında kullanılan kıyameti *kıyamet/hesap günü* olarak isimlendireceğiz.

## 2. Kur'an'da Kozmik Kıyamet ve Kıyamet/Hesap Günü

### 2.1. Kur'an'da Kozmik Kıyamet

Kur'an'da çok dehşetli kozmik kıyamet sahneleri vardır. Sûrun ilk üflenişinde meydana gelecek olan bu olay ile ilgili tasvirler şu noktalarda yoğunlaşır:

#### 2.1.1. Dağlar

Dağlar çok şiddetli sarsıntılarla birbirine çarptırılacak ve toz duman haline gelecektir. Toz duman halinin tasviri atılmış renkli yün olarak da yapılmıştır. Sonunda bir kum tepesinin dağılışı gibi dağılacak ve hiçbir engebesi olmayan bir düzlüğe dönüşecektir.<sup>22</sup> İlgili âyetlerde bu hususa yapılan vurgular şöyledir.

"Sûr'a bir defa üfürülünce, yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine bir çarptırılınca, işte o gün olacak olmuş (kıyamet kopmuş) tur."<sup>23</sup>

"(Ey Muhammed!) Sana dağların halini soruyorlar. De ki: 'Rabbim onları toz edip savuracak.'"<sup>24</sup>

"Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır."<sup>25</sup>

<sup>17</sup> İbrahim Mustafa vd., "sv'a", *Mu'cemu'l-Vasîf* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 465.

<sup>18</sup> Şakir Kocabaş, "Kur'an ve Hadislerde Kıyamet Günü", *Divân: İlmî Araştırmalar* 6/11 (2001/2): 130-131.

<sup>19</sup> Düzgün, *Kelam*, 484.

<sup>20</sup> Arslan, *Kur'an'da Kıyamet*, 14.

<sup>21</sup> Arslan, *Kur'an'da Kıyamet*, 16-19.

<sup>22</sup> Ayrıntılar için bk. Fahrreddin er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb / Tefsîru'l-Kebîr* (Beyrut, Dâru İhyâi turâsî'l-Arabî, 1420), 31/13-14.

<sup>23</sup> el-Hâkka 69/13.

<sup>24</sup> Tâhâ 20/105.

<sup>25</sup> el-Kâria 101/5.

"Yerin ve dağların sarsılacağı ve dağların akıp giden kum yığını olacağı günü (kıyameti) hatırla."<sup>26</sup>

"O dağlar, adeta bulutlar gibi yürür."<sup>27</sup>

### 2.1.2. Denizler

Kozmik kıyamet ile ilgili âyetlerin kelime tahlillerinden denizlerin, aradaki engeller kaldırılarak birbirlerine akıtılacağı ve taşarak yeryüzünü kaplayacağı, aynı zamanda kayna-yıp fışkırtılacağı ve yok olacağı anlaşılmaktadır. Sonuçta tıpkı dağlar gibi denizlerin yer aldığı çukurlar da yok olup yerleri dümdüz olur.<sup>28</sup> İlgili âyetlerden ikisinin anlamı şu şekildedir:

"Denizler yükselip birbirine katıldığı (tefcîr) zaman,"<sup>29</sup>

"Denizler kaynatıldığı (tescîr) zaman,"<sup>30</sup>

### 2.1.3. Gök, güneş, ay ve yıldızlar

Kozmik kıyamette göğün yarılacağı ve erimiş maden gibi olacağı bildirilmiştir. Bu yarılma sonucu yıldızların saçılmasından, güneşin kararıp sönmelerinden, güneş ve ayın bir araya getirilip dürülmesinden bahsedilmiştir. Göğün yarılması ile ilgili haber İnfîtâr ve İnşikâk sûrelerinde aynı zamanda bu sûrelerin ismi olarak geçmektedir. Yarılma anlamına gelen infitâr ve inşikâk kelimelerine bütün tefsirlerde birbirinin müradifi olarak anlam verilmiştir. Nebe sûresinde göğün açılmasından ve kapı kapı olmasından bahsedilmiştir.<sup>31</sup> Çoğu müfessir tarafından açılma da bir nevi yarılma olarak görülse de hem sözün bulunduğu bağlam hem fiillerin farklılığı, açıklığın yarılma süreci tamamlandıktan sonra oluşan durum olduğu anlaşılmaktadır.<sup>32</sup> İlgili âyetlerden birkaçı şöyledir:

"Gök yarılıp da, yanıp kızaran yağ gibi kırmızı gül haline geldiği zaman (haliniz ne olur?)"<sup>33</sup>

"Göğün, erimiş maden gibi ve dağların atılmış renkli yün gibi olacağı günü hatırla."<sup>34</sup>

"Gök yarıldığı, yıldızlar saçıldığı zaman,"<sup>35</sup>

"Güneş, dürüldüğü, yıldızlar, bulanıp söndüğü zaman,"<sup>36</sup>

"İşte.... ay tutulduğu, güneşle ay bir araya getirildiği zaman!"<sup>37</sup>

### 2.1.4. İnsanlar ve Hayvanlar

Kozmik kıyamette insanlar korku ve dehşetten tanınmaz haledirler. Öyle bir korku ki çocuğun saçlarını ağartıp, ak saçlı ihtiyara dönüştürmüştür. O gün insan sadece bir kaçış arayacaktır. Şiddetli sarsıntı ve gördüklerinden oluşan dehşet karşısında zaten birçoğu da bilincini kaybetmiş ateşe çarpıp düşen pervaneler gibi savrulup sağa sola saçılmıştır. Hayvanlar

<sup>26</sup> el-Müddesir 73/14.

<sup>27</sup> en-Neml 27/88.

<sup>28</sup> Ayrıntılar için bk. Râzî, *Meââtıhu'l-gayb*, 31/65.

<sup>29</sup> el-İnfîtâr 82/3.

<sup>30</sup> et-Tekvîr 81/6.

<sup>31</sup> en-Nebe 78/19

<sup>32</sup> Âyetler arası tahlil için bk. Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehl'i-sünne /Tefsîru'l- Mâturîdî*, thk. Mecdi Bâsilum (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1426/2005, 10/442.

<sup>33</sup> er-Rahmân 55/37.

<sup>34</sup> el-Meâric 70/8.

<sup>35</sup> el-İnfîtâr 82/1-2.

<sup>36</sup> et-Tekvîr 81/1-2.

<sup>37</sup> el-Kiyâme 75/7-9.

## 1482 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

da aynı dehşet ve korkunun etkisiyle saklandıkları yerleri terk etmiş, birbirinin avı olan hayvanlar hiç aldırmandan bir araya gelmiştir. İlgili âyetlerden birkaçı şöyledir:

*"Peki inkar ederseniz, çocukları ak saçlı ihtiyarlara çevirecek o günden kendinizi nasıl koruyabileceksiniz?"*<sup>38</sup>

*"O korkunç ses (kâria)! O ne dehşetli ses! O korku salan sesin ne olduğunu bilir misin? O gün insanlar sağa sola dağılmış pervaneler gibi olur."*<sup>39</sup>

*"Güneş dürülüp karardığında, yıldızlar dökülüp söndüğünde, dağlar sökülüp yürütüldüğünde, doğuracak develer başı boş bırakıldığında, yabani hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde,"*<sup>40</sup>

*"Fakat insan önündekini (kıyameti) yalanlamak ister. 'Kıyamet günü ne zamanmış?' diye sorar. İşte, göz kamaştığı, ay tutulduğu, güneşle ay bir araya getirildiği zaman! O gün insan, 'Kaçacak yer neresi!' diyecektir."*<sup>41</sup>

### 2.2. Kur'ân'da Kıyamet/Hesap Günü

Kur'ân'da kıyamet/hesap günü ikinci sûr ile başlar. İkinci sûr ile başlayan süreçte genel olarak yeniden dirilme (ba's), hesap yerine sevk (haşır) ve hesap olmak üzere üç merhadeden söz edilir. Daha sonrasında cennet ve cehennem hayatı vardır.

#### 2.2.1. Yeniden dirilme (ba's)

İkinci sûr ile başlayan sürecin ilk hadisesi yeniden diriliştir. Bu olayın mahiyeti bilinmemekle birlikte, Kur'ân'da dünyada dönüp duran döngüye, yani kışın ölmüş tabiatın yazın dirilişine benzetilmiştir. Yeniden diriliş kozmik kıyametin sürecini tamamladığı, yer ve göğün büyük bir değişim geçirdiği bir ortamda gerçekleşir.<sup>42</sup> Yeniden dirilişe ve kâinatın geçirdiği değişime vurgu yapan âyetlerden birkaçı şöyledir:

*"Sûr'a üflenir ve Allah'ın dilediği kimseler dışında göklerdeki herkes ve yerdeki herkes ölür. Sonra ona bir daha üflenir, bir de bakarsın onlar kalkmış bekliyorlar."*<sup>43</sup>

*"Dikili putlara akın akın gidercesine, gözleri inmiş, kendilerini zillet kaplamış bir halde mezarlarından süratle çıkacakları o günü hatırla! İşte o, uyarıldıkları gündür."*<sup>44</sup>

*"Bir gün gelecek yer başka yere, gökler de başka göklere dönüştürülecek."*<sup>45</sup>

*"Gök açılmış ve kapı kapı olmuştur."*<sup>46</sup>

#### 2.2.2. Hesap yerine sevk (haşır)

Kıyamet/hesap günü yeniden dirilişten sonra ikinci merhale hesap yerine sevk. Kur'ân'ın genelinden öncelikle insanlar ve cinler olmak üzere ilgili tüm mahlukatın hesap yerine sevk edileceği anlaşılmaktadır.<sup>47</sup> Bazı âyetlerde bu hususa yapılan vurgular şöyledir:

<sup>38</sup> el-Müzzemmil 73/17.

<sup>39</sup> el-Kâria 101/1-4.

<sup>40</sup> et-Tekvîr 81/1-6.

<sup>41</sup> el-Kıyâme 75/5-10.

<sup>42</sup> Geniş bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "ba's", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/98-100.

<sup>43</sup> ez-Zümer 39/68.

<sup>44</sup> el-Meâric 70/43-44.

<sup>45</sup> İbrâhim 14/48.

<sup>46</sup> en-Nebe 78/19.

<sup>47</sup> Geniş bilg için bk. Süleyman Toprak, "Haşır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/416-417.

"Sûra üfürülür. Bir de bakarsın kabirlerden çıkmış Rablerine doğru akan akan gitmektedirler."<sup>48</sup>

"O halde sen de onlardan yüz çevir. Onlar, o davetçinin (İsrafil'in benzeri görülmemiş) bilinmedik (korkunç) bir şeye çağırdığı gün, gözleri düşmüş bir halde dağılmış çekirgeler gibi kabirlerden çıkarlar. Davetçiye doğru koşarlarken kâfirler, 'Bu zor bir gün' derler."<sup>49</sup>

"(İnsanlar öldükten sonra tekrar dirilmeleri için) Sûr'a üfürülecek. İşte bu, tehdidin gerçekleşeceği gündür. Herkes beraberinde bir sevk edici, bir de şahitlik edici (melek) ile gelir."<sup>50</sup>

### 2.2.3. Hesap

Kur'ân'da pek çok âyette insanların kılı kırk yaran bir mahkeme ile hesaba çekileceği ve kimseye zerre miktarı haksızlık edilmeyeceği bildirilmiştir. Ayrıca her ümmetin peygamberi kendi ümmeti hakkında şahitlik edecektir.<sup>51</sup> İlgili âyetlerden ikisi şöyledir:

"Her insanın amelini boynuna yükledik. Kıyamet günü kendisine, açılmış olarak karşılaşıcağı bir kitap çıkaracağız. 'Oku kitabını! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter' denilecektir."<sup>52</sup>

"Kendilerine peygamber gönderilenlere mutlaka soracağız. Peygamberlere de elbette soracağız. Andolsun, onlara (yaptıklarını) tam bir bilgi ile anlatacağız. Çünkü biz onlardan uzak değiliz. O gün amellerin tartılması da haktır. Kimlerin sevabı ağır basarsa işte onlar kurtuluşa erenlerdir. Ama kimlerin sevabı da hafif gelirse işte onlar âyetlerimize haksızlık etmiş olmaları sebebiyle kendilerini ziyana sokanlardır."<sup>53</sup>

## 3. Sürelerde Kozmik Yok Oluş ve Kıyamet/ Hesap Gününün İç İçe Anlatımı

### 3.1. Kâria Sûresi Örneği

الْقَارِعَةُ (1) مَا الْقَارِعَةُ (2) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ (3) يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ (4) وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ (5) فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ (6)

Kâria sûresinde ilk 5 âyet kozmik kıyameti anlatır. Yukarıda bahsedildiği üzere *kâria* kozmik kıyametin isimlerinden biridir. Meallerde korkunç felaket, korkunç ses ve yürekleri hoplatan dehşet gibi ifadelerle tercüme edilmiştir.<sup>54</sup> İnsanlar bu anda ateş etrafındaki pervaneler gibi oraya buraya savrulacaklardır. Dağlar atılmış renkli yün gibi olacaktır. Bu tablonun ardından gelen âyet tartıları ağır ve hafif gelenlerin hallerini anlatır. Dehşetli kısa bir kozmik kıyamet sahnesinden süratle kıyamet/hesap gününe geçilmiştir. Kur'ân'ın dinamik üslubu içinde bu normal bir durumdur. Fakat çoğunlukla ilk beş âyet, ardından gelen kıyamet/hesap

<sup>48</sup> Yâsîn 36/51.

<sup>49</sup> el-Kamer 54/6-8.

<sup>50</sup> Kâf 50/20-21.

<sup>51</sup> Geniş bilgi için bk. Emrullah Yüksel, "Hesap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/240-242.

<sup>52</sup> el-İsrâ 17/13-14.

<sup>53</sup> el-A'râf 7/6-9.

<sup>54</sup> Âyete verilen meallerden örnekler: Abdülbaki Gölpinarlı Meali: "O şiddetli bir gürültüyle gelip çatacak, yürekleri koparacak felaket." Abdullah Parlıyan Meali: "Ah, apansız gelecek dehşetiyle yürekleri koparacak felaket!" Ahmet Varol Meali: "Dehşetle sarsacak olan!" Ali Fikri Yavuz Meali: "(Dehşetiyle kalblere çarpacak) o kıyamet," Bayraktar Bayraklı Meali: "Kapı çalan!" Diyanet İşleri Meali (Eski): "Gürültü koparacak olan!" Diyanet İşleri Meali (Yeni) "Yürekleri hoplatan büyük felaket!" Diyanet Vakfı Meali: 1, 2, 3. "Kapı çalan! Nedir o kapı çalan? O kapı çalanın ne olduğunu bilir misin?" Hasan Basri Çantay Meali: "Felâket kapısını çalacak olan (kıyamet)". Ömer Nasuhi Bilmen Meali: O çarpacak olan felaket. Süleyman Ateş Meali: "Çarpan olay!" Süleymaniye Vakfı Meali: "Gümbürdeyen..." *Türkçe Kur'ân Mealleri* (Erişim 21 Temmuz 2020), el-Kâria 101/1.

#### 1484 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

günüyle ilgili âyetlere hamledilerek izah edilmiştir. Şimdi tek tek âyetlerin nasıl izah edildiğine bakalım.

1-2-3- "*Kâria! Nedir kâria? Kâria'nın ne olduğunu sen ne bileceksin?*": Bu âyetlerde geçen *kâria* kelimesi için muhtelif anlamlar verilmiştir. Râzî (öl. 606/1210) *kâria*nın kıyamet isimlerinden olduğunda ittifak, hangi cihetle verildiğinde ihtilaf edildiğini söyler.<sup>55</sup> Fakat kıyamet derken kozmik kıyameti ve kıyamet/hesap gününü birbirinden ayırmaz. Kelimeye verilen anlamlardan bazıları kozmik kıyameti bazıları da kıyamet/hesap gününü işaret etmektedir. Râzî *kâria* ile ilgili anlamları şöyle sıralamıştır:

a-“Kâria, mahlukatın öldüğü ikinci sayhadır.” (Râzî bu açıklamasında üç sayhayı esas almıştır. 1. sayha baygınlığa, ikincisi ölüme üçüncüsü yeniden dirilişe sebep olur.)

b-“Kâria, kıyamet esnasında yüksek ve alçak kütlelerin çarpışmasından çıkan sestir.” (Dünyadaki yıkımdan bahsedildiğine göre burada kastedilen kozmik kıyamettir.)

c-“Kâria, dehşetiyle insanların kalplerini hoplatandır. Göklerin çatlayıp yarılması, güneş ve ayın söndürülmesi, yıldızların saçılması ve dağların un ufak edilmesi buna sebep olur.” (Râzî bu görüşü Kelbî'den (ö. 146/763) nakleder. Burada bahsedilen olayların hepsi kozmik kıyamete aittir. Dolayısıyla “kâria” kozmik kıyamettir.)

d-“Kâria, kıyametin Allah düşmanlarını, alçaltıcı ve çok dehşetli azap ile vurması; korku ve dehşetten kalplerin hoplamasıdır.” (Müminler azaptan emindirler. Allah'ın düşmanlarını, alçaltıcı ve çok dehşetli azap ile vurması hesaba çekildikten sonra olacaktır. Dolayısıyla bu durumda *kâria* kıyamet/hesap günüdür.) Bu Mukâtil'in (öl. 150/767) görüşüdür. Râzî bazı muhakkik alimlerin Mukâtil'in bu görüşünü, yukarıda bahsi geçen Kelbî'nin görüşüne tercih ettiklerini belirtmiştir.<sup>56</sup>

Taberî (öl. 310/923), Zeccâc (öl. 311/923) ve Mâtürîdî de Kelbî gibi *kâriya* Kur'ân'ın ifadesiyle *es-sâetu* yani kozmik kıyamet anlamını vermişlerdir.<sup>57</sup>

4- "*O gün insanlar saçılmış ferâş gibi olacaktır.*": *Ferâş*, *ferâşe* kelimesinin çoğuludur. *Ferâşe* “kelebek, geceleri ışık ve ateş etrafında çırpınıp uçarak kendisini ateş içine atan dilimizde pervane diye bilinen küçük haşerat” için verilen isimdir.<sup>58</sup>

Bazı müfessirler bu âyeti kozmik kıyamette<sup>59</sup> bazıları da hesap gününde insanların tasviri olarak düşünmüşlerdir.<sup>60</sup> Aslında bu âyet okunduğunda insanın aklına gelen ilk şey kozmik kıyametin şiddetli sarsıntıları ve dehşetiyle insanların tıpkı ateş etrafında dönen pervaneler gibi sağa sola savrulmalarıdır. Nitekim Taberî bu görüşü tercih etmiştir. Buna karşın Zemahşeri âyet için “kelebeğin ateşe yönelmesi gibi ehlinin cehenneme yönelmesi” der. Genel tercih de bu âyeti kıyamet/hesap gününde insanların durumunu tasvir eden Kamer sûresinin şu âyetleri ile birlikte açıklamak yönünde tezahür etmiştir. “*O halde sen de onlardan yüz çevir. Onlar, o davetçinin (İsrafil'in benzeri görülmemiş) bilinmedik (korkunç) bir şeye çağırıldığı gün, gözleri düşmüş bir halde dağılmış çekirgeler gibi kabirlerden çıkarlar.*”<sup>61</sup> Küçük pervane kelekleri ile burada bahsedilen çekirge sürüleri arasında benzerlik kurmak kolay olmamış-

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/265.

<sup>56</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/265-266.

<sup>57</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Cami'ul-beyân fi-te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 1420-2000), 24/ 573; Ebu İshâk İbrahim ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve l'rabuhu*, thk. Abdu'l Celil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1988.), 5/355; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/604.

<sup>58</sup> İsfahânî, “frş”, Müfredât, 421; İbrahim Mustafa vd., “frş”, *Mu'cemu'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 688; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, ts.), 387.

<sup>59</sup> Taberî, *Cami'ul-beyân*, 24/ 574; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/604;

<sup>60</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şahate (Beyrut: Dâru İhyâi't-turâs, 1423 h.), 4/811; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an*, 5/355; Mahmûd b. Ömer ez-Zameşerî, *el-Keşşâf-an-hakâiki gavâmidî't-tenzîl* (Beyrut: Darü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407 h.), 4/790; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/265-266.

<sup>61</sup> Kamer 54/6-7.

tır. Râzî'ye göre insanların çekirgelere benzetilmeleri çokluk açısından, kelebeklere benzetilmeleri ise kıyamet/hesap günü korku ve dehşetten gelişigüzel hareket etmelerinden dolayıdır. Küçük kelebeklerin uçmak için kalktıklarında aynı yöne değil, başka başka yönlere doğru uçtukları bilinmektedir. Râzî şu izahı ilave eder: "Çekirgeler, pervanelere nispetle, büyüktürler. Binâenaleyh aynı şey, aynı anda hem büyük hem de küçük olan şeylere nasıl benzetilebilir? denilirse, biz deriz ki: Tek bir şey, hem büyük hem de küçük olan bu iki şeye teşbih edilmiştir, ama ayrı iki vasıf konusunda. Pervaneye teşbih edilmesi, her birinin belli belirsiz yönlerine gidip gelmelerinden; çekirgeye teşbih edilişi ise, çokluk ve birbirini izlemeleri açısındandır. Şöyle de denilebilir: Mahlukat başlangıçta, tıpkı çekirgeler gibi büyük olurlar. Daha sonra, güneşin harareti ile yanmalar yüzünden, pervaneler gibi, küçük hale gelirler."<sup>62</sup>

5- "*Dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır.*" Önceki âyetleri hesap gününe hamledenler bu olayın da hesap günü gerçekleşeceğini düşünürler. Fakat daha önce de geçtiği üzere dağlar ile ilgili anlatımlar kozmik kıyamete aittir. Olayın hesap günü gerçekleşeceğini söyleyenler bunu izahta zorlanmışlardır. Mukâtil "hesap gününün dehşetinden dağlar bakıldığında dağ görünecek, dokununca bir şey olmadığı anlaşılacaktır" der.<sup>63</sup> Bize göre yukardaki âyet ile birlikte bu âyet kozmik kıyametin anlatımını içermektedir.

6- "*İşte o vakit, kimin tartıları ağır gelmişse, ...:* Bu âyetten itibaren kıyamet/hesap gününden bahsedildiği açıktır.

### 3.2. Zilzâl Süresi Örneği

إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا (1) وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا (2) وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا (3) يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا (4) بَأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا (5) يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ (6) فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ (7) وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ (8)

Bu sûrenin ilk âyetinin kozmik kıyamete ait olduğu açıktır. Çünkü Hâkka sûresinde "*Sûr'a bir defa üfürülünce, yeryüzü ve dağlar kaldırılıp birbirine bir çarptırılınca, işte o gün olacak olmuş (kıyamet kopmuş) tur.*" buyurulmuştur.<sup>64</sup> Yeryüzü ve dağların kaldırılıp birbirine çarptırılması şiddetli sarsıntıların sonucudur. Fakat ikinci âyette "yerin ağırlıkları" ifadesine genel anlamda "gizli hazineler" veya "insanlar ve cinler" şeklinde iki farklı yorum yapılmıştır. Birinci yoruma göre kozmik kıyamet sahnesi devam ediyor demektir. Buna üçüncü ve dördüncü âyetleri eklediğimizde sahne şöyle şekillenir: Yer dehşetli sarsıntılarla kırılıp bükülürken, dağlar birbirine çarpmakta bu arada dehşetli kırılmalarla yer içindeki madenler (gizli hazineler) ortaya çıkmaktadır.<sup>65</sup> Bu oluş insanı dehşet içinde bırakmış "buna ne oluyor" diyerek şaşkınlık ve dehşetini ifade etmiştir. Sanki yer daha önce haber verilen yok oluşla ilgili haberleri bir bir söylemektedir. İkinci yoruma göre kozmik kıyamet sürecini tamamlamış yeryüzü yeni bir yaratılış ile olması gereken şeklini almıştır. Yer içinde gizlediği ölüleri yeniden dirilişle açığa çıkarır. Hesap başlamıştır. Yeryüzü dile gelip üzerinde işlenen her şeyi anlatmaktadır. Onun bu işlevi karşısında insan şaşırır ve "buna ne oluyor" diyerek şaşkınlığını

<sup>62</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/266-267.

<sup>63</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/811.

<sup>64</sup> Hâkka 69/13-15.

<sup>65</sup> Yerin ağırlıklarını atması, yer içinde mevcut olduğunu bildiğimiz ağır madenleri barındıran magmanın yeryüzüne çıkması olarak düşünülebilir mi? "Günümüzde dinler kadar bilim/bilim insanları da dünyanın sonuyla ilgilenmekte ve farklı kıyamet senaryoları ortaya koymaktadırlar. Bunlara göre yeryüzündeki yaşam kısmen insanın kendi eliyle yaptıkları nedeniyle yani çevreye zarar vermesinin bir sonucu olarak kısmen de doğal sebeplerden ötürü gerçekleşecektir. Bu doğal kıyamet teori/senaryolarından birisi de yeryüzünün alt katmanlarında binlerce yıldır sıkışıp kalan elementlerin dev volkanik patlamalara yol açması sonucu dünyanın tamamen yok olması ya da yeryüzündeki yaşamın bütünüyle sona ermesidir." Cengiz Batuk, "Kıyamet Senaryoları", *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 61.



## 1486 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

ifade etmiştir. Bu ikinci sahnede anlamlı bir ifade için üçüncü ve dördüncü âyetlerin yer de-ğiştirilmesi gerekir. Yani dördüncü âyette bahsedilen yerin haberlerini anlatması önce, üçüncü âyette geçen insanın "buna ne oluyor" ifadesi sonra gelmelidir. Aslında bu ikincisi zorlama bir sahnedir. Fakat daha çok tercih edilmiştir. Şimdi tek tek âyetlerin nasıl tefsir edildiğine bakalım.

1-"*Yer sarsıldıkça sarsıldığı zaman*",<sup>66</sup> Mukâtil bu âyetin birinci sûrla gerçekleşecek olan kozmik kıyamete ait olduğunu düşünmektedir: "Diyor ki yer kıyamet günü İsrail'in se-sinin şiddetiyle sarsıldığı, yani hareketlenip ve üzerinde bulunan her şeyi bu sarsıntının şid-detiyle kırıp döktüğü zaman; onun bu sarsıntısı, dağ, yapı ya da ağaç türünden üzerinde bu-lunanların tümünü atmadıkça dinmez. Böylece ondan çıkmış olan herşey tekrar ona girer. Dünya sükun buluncaya kadar bu sarsılmaya devam eder."<sup>66</sup> Taberî ve Mâtürîdî (öl. 333/944) de aynı görüştedir.<sup>67</sup> Mâtürîdî bu olayın ya vadilerin çarpışma ve kırılmalarla dolarak yerin dümdüz olması şeklinde ya da yeryüzünün sarsıla sarsıla değişikliğe uğraması şeklinde ger-çekleşeceğini belirtir. Râzî farklı olarak bahsi geçen sarsıntının 1. sûrda olabileceği gibi, 2. sûrda da olabileceğini söyler.<sup>68</sup>

2-"*Ağırlıklarını çıkarıp attığı zaman*",<sup>69</sup> Mukâtil "Yer titrer, hareketlenir ve içinde bulu-nan insan, hayvan, cin, şeytan ne varsa çıkarır." ifadesiyle kıyamet/hesap gününe işaret eder.<sup>69</sup> Taberî için âyetin anlamı yerin içinde bulunan ölüleri çıkarıp atması yani içinin dışına çıkmasıdır. Bu durumda Taberî kozmik kıyameti kastedmektedir.<sup>70</sup> Zeccâc "Hazineler ve ölüler; kafir buna ne oluyor dediğinde. Çünkü ba'sa inanmıyor." açıklamasını yaparak kıya-met/hesap gününü kastedtiğini ortaya koyar.<sup>71</sup> Aynı şekilde Mâtürîdî "Yerin içinde gömülü hesaba ihtimali olan her şey." diyerek ona katılır.<sup>72</sup> Zemahşerî, (öl. 538/1144) "Hazineler." açıklamasıyla kozmik kıyamete işaret eder.<sup>73</sup>

Râzî yukarıdaki görüşleri iki ihtimal olarak belirtir: Şayet ilk âyette bahsedilen sarsıntı 1. sûrda gerçekleşmiş ise bu âyette kastedilen hazinelerdir; yok 2. sûrda gerçekleşmiş ise bah-sedilen insan ve cindir. Nitekim insan ve cinne "sekaleyn (iki ağırlık)" denmesi bu yüzden-dir.<sup>74</sup>

Daha önce de vurguladığımız gibi bu âyete getirilen yorumlarda oluşan kafa karı-sıklığı kozmik kıyamet ve kıyamet/hesap günü ifadelerinin birbiri içinde yer almasından kay-naklanmıştır. Sure içinde kozmik kıyametten bahseden ayetlerden, hesabı ifade edenlere hızlı ve belirsiz geçiş mevcuttur. Bu nedenle hangisinin kozmik kıyamete hangisinin kıyamet/he-sap gününe ait olduğu net anlaşılamamıştır. Bu örnekte açık bir şekilde kozmik kıyamete ait bir olgu olan "sarsıntı", sonra gelen kıyamet/hesap gününe ait ayetlere hamledilmiş, ilk ayeti takip eden iki âyet hiç gerek yokken takdim-tehir ile izah edilmiştir. Ayrıca yine hiç gereği yokken genel bir ifade olan *insan*, *kafir* olarak hasredilmiştir.

3-"*İnsan 'buna ne oluyor' dediği zaman*",<sup>75</sup> Önceki âyeti kıyamet/hesap günü olarak değerlendirenler bu âyete "Kafir 'buna ne oluyor' der." anlamını vermişlerdir.<sup>75</sup> Bazıları "buna ne oluyor" ifadesinin o gün (kozmik kıyamet) olan şeylerden mecaz olduğunu belirtir.<sup>76</sup>

<sup>66</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/789.

<sup>67</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/547; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/604.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/596; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/255.

<sup>69</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/789.

<sup>70</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/547

<sup>71</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/351.

<sup>72</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/596.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783.

<sup>74</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/254.

<sup>75</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/789; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/351; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/604

<sup>76</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783.

Râzî bu konuda üç ihtimal sıralar: a- Birinci veya ikinci sûrda olayın dehşetinden insanın söylediği sözdür. b- Yeniden dirilişte kafirin söyleyeceği sözdür. c-Yerin haberleri karşısında kişinin nefsinin kinama ve pişmanlık ifadesi olarak söylediği bir sözdür.<sup>77</sup>

4-5- “*İşte o gün, yer, Rabbinin bildirdiği üzere kendi haberlerini anlatır.*”: Bu âyet iki şekilde anlaşılmıştır. a- Mecazen yeryüzü kendisi için haber verilen olayların üzerinde gerçekleşmesiyle bir nevi konuşur. “Yeryüzü zelzele ve ölüleri çıkarmakla Rabbinin bildirdiği şekilde kendisi için verilen haberleri doğrulamıştır.”<sup>78</sup> b-Bizzat konuşarak yeryüzü üzerinde olanları anlatır.<sup>79</sup> Râzî ve Mâtürîdî tercih yapmadan iki şıkka da işaret ederler.<sup>80</sup>

6- “*O gün insanlar amellerinin kendilerine gösterilmesi için bölük bölük kabirlerinden çıkacaklardır.*”: Bu âyet açıkça anlaşıldığı üzere kıyamet/hesap günü ile ilgilidir. Ardından gelen diğer âyetler hesabın ne kadar hassas yapılacağını ifade eder.

Yukarıda meali verilen 6. âyette insanların bölük bölük kabirlerinden çıkacaklarının bildirilmesi yeniden dirilişin açık ifadesidir. İlk beş âyet kozmik kıyameti tasvir etmiş, bu âyet kıyamet/hesap gününe geçişi gerçekleştirmiştir. “Yerin ağırlıklarını atması” yerin içinin dışına çıkışını belirten gizemli bir ifadedir. Şayet bu âyet yeniden dirilişi ifade etmiş olsaydı yukarıda meali verilen 6. âyette insanların bölük bölük kabirlerinden çıkacaklarını tekrar bildirmenin bir anlamı kalmazdı. Aynı sûre içinde kabirden kalkışı bildiren bir âyet varken, “yerin ağırlıklarını atması” âyetine “yeniden diriliş/kabirden kalkma” anlamı vermek ne kadar doğru olur.

### 3.3. İnfitâr Sûresi Örneği

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (1) وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَبَرَتْ (2) وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ (3) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ (4) عَلِمْتَ (5)  
نَفْسٌ مَّا قَدَّمْتُ وَأَخَّرْتُ (5)

Sûre kozmik kıyametin tasviri ile başlamaktadır. Gök yarılmış, yıldızlar saçılmış ve denizler kaynayıp fişkırtılmıştır. “Kabirlerin saçılması” da tıpkı Zilzâl sûresinde geçen “yerin ağırlıklarını çıkarıp atması” âyeti gibi tereddüte sebep olmuştur. Bu âyeti “yeniden diriliş” olarak anlayanlar olduğu gibi “yerin altüst oluşu” anlamını verenler de olmuştur. Ardından gelen âyetin kıyamet/hesap gününe ait olduğu ise açıktır. Daha önce de gördüğümüz gibi bu sûrede de kozmik kıyamet ve kıyamet/hesap gününün iç içe yer alması bazı tefsirlerde ilk üç âyetin de hesap gününün tasviri olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Âyetlere tek tek baktığımızda şu tefsirleri görürüz.

1- “*Gök yarıldığı (infitâr) zaman,*”: Taberî ve Zemahşerî “göğün infitârı inşikâkıdır (yarılma).” der ve bu âyet için başka izaha gerek görmez.<sup>81</sup> Mukâtil “Yani, yüce Rabbin ve meleklerin inmesi için korkudan yarıldığı, sonra da düdüğü zaman.” açıklamasını yapmıştır.<sup>82</sup> Mukâtil’in bu izahında kıyamet/hesap günü ve kozmik kıyamet birbirine karışmıştır. Rabbin ve meleklerin inmesi hesap içindir; göğün yarılması ve düdüğü kozmik kıyamet için kullanılan ifadelerdir. Zeccâc “*O gün gök bulutlarla yarılıp parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir.*”<sup>83</sup> âyetine dayanarak göğün Allah’ın söylediği gibi bulutlarla yarılacığını belirtir.<sup>84</sup> Bu âyetin izahında Mukâtil’in tefsirini verirken dikkat çektiğimiz karışıklığı Maturîdî şöyle dile getirmiştir. “Allah Teâlâ burada *infitâr*dan, yani göğün yarılmasından bahsetmiştir.

<sup>77</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/254.

<sup>78</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/548.

<sup>79</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/789; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/351; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783.

<sup>80</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/604; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/255.

<sup>81</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/267; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/ 714.

<sup>82</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/613.

<sup>83</sup> el-Furkân 25/25.

<sup>84</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/295.

## 1488 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

Bir başka yerde ise *göğün fethi*, yani *açılmasından* söz etmiştir. O da şu ilâhî beyandır: *Gök-yüzü açılır da orada pek çok kapı oluşur*.<sup>85</sup> Bir başka yerde: *Gök yarıldığında...*<sup>86</sup> diye buyurmuştur. Bir başka yerde de: *Gök yarıldığında ve Rabb'ine boyun eğip gerekeni yaptığında*,<sup>87</sup> ifadesini kullanmıştır. Kimi tefsirciler göğün *inşikâk*ve *infitâr*ından maksadın kapıların açılması olduğunu söylemişlerdir. Kimileri de eşyanın ortadan yarılması anlamındaki *yarılma* olduğunu söylemişlerdir. Bu ikinci yorum daha yakındır. Çünkü bağlam inkârcıları korkutma, onları dehşete düşürme amaçlıdır. Kapıların açılmasında böylesi bir korkutma anlamı yoktur. Korku ve dehşet ancak göğün bizzat yarılması halinde söz konusu olur.<sup>88</sup>

Bize göre Maturîdî bu izahında haklıdır. Nebe' sûresinde geçen göğün açılıp da kapı kapı olması ile göğün yarılıp yıldızların saçıldığı, denizlerin kaynayıp fıskırdığı an aynı olmasa gerektir. Fakat bu ayırım pek çok müfessirin dikkatini çekmemiştir.

Râzî bu sûrede kıyametin dört alametinden bahsederek, haşir ve neşrin bundan sonra gerçekleşeceğini belirtir. İkisi gökte ikisi yerde gerçekleşecek bu alametlerin ilki göğün yarılmasıdır. Râzî gökle ilgili âyetleri Maturîdî'nin yaptığı ayırımı yer vermeden bir arada değerlendirebilir. Ona göre "Göğün *iftitâhı* (açılması) ne ise, *inşikâkı* ve *infitârı* (yarılması) da odur."<sup>89</sup>

2- "Yıldızlar saçıldığı zaman," "Yıldızlar dağılıp arkasına dökülüp düştüğü zaman."<sup>90</sup> Maturîdî yıldızların dağılıp savrulmasının hikmetini iki şekilde izah eder. "Birincisi; onların varlığı mevcudatın yararına bulunuyordu. Kıyametle artık onlara ihtiyaç kalmayınca varlıklarının da bir anlamı kalmadı. İkincisi onlar gök için birer süs idiler. Gök yarılıp da dar-madağın olunca artık süse ihtiyaç kalmamıştır."<sup>91</sup> Râzî yıldızların dağılıp dökülmesinin anlaşılır olduğunu belirtir. Zaten gökyüzünün aslî düzeni bozulduğunda yıldızların aynı kalması düşünülemez.<sup>92</sup>

3- "Denizler kaynayıp fıskırdığı zaman," Mukâtil bu âyeti, kelimenin "dolmak, dolup taşmak" manalarından yola çıkarak, "tatlısıyla, tuzlusuyla denizlerin birbiri içine akıtılması" ve "bütün denizlerin tek bir deniz olup taşması" olarak açıklamıştır.<sup>93</sup> Taberî aynı minvalde bir açıklamayla bu zamanın denizlerin bazısının bazısına aktığı ve hepsinin de dolduğu zaman olduğunu belirterek bu konudaki ihtilafa dikkat çeker. İbn Abbas "bazısı bazısına aktı" derken, Kâtâde "tatlısı tuzlusuna tuzlusu tatlısına aktı" demiştir. İbn Abbas'tan "bazısı bazısına aktı ve suları gitti (yok oldu)" manası da gelmiştir. Kelbî ise "doldu" demiştir.<sup>94</sup> Zeccâc "denizlerin tatlısı tuzlusuna karışır" manasını,<sup>95</sup> Maturîdî ise "denizler yükselip birbirine katılır" manasını tercih etmiştir. Maturîdî ayrıca bazı görüşleri nakletmiştir ki ilgi çekici olduğu için birkaçına yer vermek istiyoruz. "Denizlerin suları tek bir denizde toplanır. Sonra bütün suların toplandığı o denizin suları çekilir. O suları ya yer yutar ve içine çeker ya da karaların sırtında bulunduğu belirlenen balığın karnına ya da öküzün karnına dolar. Allah Teâlâ sonra yeryüzünü dümdüz yapar böyle ki ne bir eğrilik ne de bir çukur kalır. Denizler Allah'ın dilediği nesnelere ya dağlar ya da başka unsurlarla sıvanır. Bazıları ise şöyle demişlerdir: Her denizin suyu kendi içine çekilir. Suların hepsi tek bir yerde ve tek bir denizde toplanmaz. Bazıları da şöyle demişlerdir: Aksine sular birbirine karışır sonra ateşe dönüşür ve onunla cehennem ehline azap

<sup>85</sup> en-Nebe, 78/19.

<sup>86</sup> el-Mürselât, 77/9.

<sup>87</sup> el-İnşikâk 84/1-2.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/442

<sup>89</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/72.

<sup>90</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/613; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/267; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/295.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/442.

<sup>92</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/72.

<sup>93</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/613.

<sup>94</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/268.

<sup>95</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/295.

edilir. Allah Teâlâ'nın *ve'l-bahri'l-mesciir*<sup>96</sup> âyetinde de durum aynıdır, hangisi olacak doğru-sunu Allah bilir!"<sup>97</sup>

Râzî ise tercihte bulunmadan bu olayın şu dört şekilde olabileceğini belirtir. a) Denizler tek bir deniz haline gelir. b) Denizler fıskırtıldığında suları gider. c) Denizler kurur; dağların şeklinin değişmesi gibi denizlerin yerleri dümdüz olur. d) Engeller kaldırılır, denizler birbirine akar.<sup>98</sup>

4- "*Kabirlerin içi dışına çıkarıldığı zaman*", Bu konuda şu açıklamalara yer verilmiştir: "Kabirler içindeki ölümler ile alt üst edildiği zaman"<sup>99</sup> "Kabirler hareketlendi, ölümleri diri olarak çıkardı. Kimini kiminin alanına yaydı. Yani en alçaktakini en üste çıkardı."<sup>100</sup> "Toprak altüst olur. Ölümler içinde buldukları yerde dirilirler."<sup>101</sup> "Yani mezarlarda olanlar diriltildiği, kabirler içinde olanları dışarı attığı zaman."<sup>102</sup> Râzî bu konudaki fikirleri derleyerek bizim de sürenin girişinde belirttiğimiz gibi iki madde olarak belirtir ve birinciyi daha doğru bulur. a) Kabirlerin içindeki ölümler diri olarak çıkartılır. b) Kabirler, içinde mevcut olan altın ve gümüşlerin ortaya çıkartılması için, alt-üst edilir. Râzî'nin bu dört âyetteki sıralamanın hikmet ve manası hakkında yorumu da şöyledir: "Bil ki bu âyetlerden kastedilen, bütün kainatın tahrip edileceği, dünyanın yok olacağı ve mükellefiyet zamanının artık o zaman sona ereceğini anlatmaktadır. Gök çatı, yeryüzü de bir bina (yapı) gibidir. Binâenaleyh bir binayı yıkmak isteyen kimse, önce onun tavanını yıkmakla işe başlar. İşte bu husus, *gök yarıldığı zaman*.. âyetiyle anlatılmaktadır. Göğün, yani tavanın yıkılması neticesinde, oradaki kandiller, yani yıldızlar dökülüp saçılır. İşte bu da, *Yıldızlar dağılıp döküldüğü zaman* âyetinin ifade ettiği husustur. Daha sonra Hak Teâlâ, gökyüzünü ve yıldızları harap edişinden sonra, yeryüzünde bulunan her şeyi harap edecektir. Bu da, *Denizler fıskırtıldığı zaman*.. âyetinde anlatılmaktadır. İşin sonunda da, bir bina mesabesinde olan yeryüzünü tahrip edecektir. Bu da, *Kabirler alt-üst edildiği zaman*.. âyetinden anlaşılan husustur ki bu ifade aynı zamanda yeryüzünün içinin dışına, dışının içine döndürüleceğine bir işarettir. Herkes Eserini Önünde Bulacaktır."<sup>103</sup>

5- Herkes yaptığı ve yapmadığı şeyleri bilecek: Bu âyetle birlikte artık hesaptan bahsedildiği açıktır.

### 3.4. İnşikâk Sûresi Örneği

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ (1) وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ (2) وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ (3) وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ (4) وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ (5) يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ (6) فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ (7) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ جِسَابًا يُسِيرًا (8)

*İnfîtâr* ve *inşikâk* kelimeleri bütün tefsirlerde birbirinin müradifi olarak geçmektedir. Daha önce de geçtiği üzere göğün infitârı ne ise inşikâkı da odur. Yani "yarılma". İnfîtâr sûresine benzeyen bu girişte göğün yarılmasından, yerin uzatılıp dümdüz edilmesinden ve içindikileri atıp boşaltmasından söz edilmekte ardından kitabı sağdan ve soldan verilenlerin halleri anlatılmaktadır. Yerin içindikileri atıp boşaltması bazıları tarafından yeniden diriliş olarak nitelendirilse de, göğün yarılması ve yerin dümdüz edilmesi kozmik kıyamet tasvirleri arasında zikredilir. Bu durumda sürenin en azından üç âyeti kozmik kıyametle ilgilidir. Kozmik

<sup>96</sup> et-Tûr 52/6.

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/443.

<sup>98</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/72-73.

<sup>99</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/613;

<sup>100</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/268.

<sup>101</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/295.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/443.

<sup>103</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/73.

## 1490 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

kıyamet ve hesap arasında belirgin ifadelerle bir ayırım söz konusu olmadığından, müfessirler kozmik kıyametle ilgili ilk âyetleri genellikle ardından gelen kıyamet/hesap günü ile ilgili âyetlere bağlayarak değerlendirmişlerdir.

1- "Gök yarıldığı zaman,"; "Allah ve meleklerin nüzûlünde gök yarılr."<sup>104</sup> "Gök parçalandığı ve kapı kapı olduğu zaman."<sup>105</sup> "Gök kıyamet günü yarıldığında insan amelini görür."<sup>106</sup> "İza burada başlangıç edatıdır. Önceden geçen bir sorunun cevabıdır. Peygamberimize amellerin karşılığı ne zaman demişlerdi. Allah Teâlâ da gök yarıldığında ve Rabb'ine boyun eğip gerekeni yaptığında... buyurmuştur."<sup>107</sup> "Gök yarıldığı zaman ifadesinin cevabı mahzûf olup, takdiri insanın ameliyle buluşmasıdır."<sup>108</sup> "Hz. Ali'nin, gökyüzünün, sarsıntıdan ötürü inşikâk ettiğini (yarıldığını) söylediği rivâyet edilmiştir."<sup>109</sup>

Dikkat ederseniz Râzî hariç göğün yarılması ile ilgili yorumlar ikinci sûre ve hesap günü ile ilgilidir. *İnfitâr* ve *inşikâk* kelimeleri bütün tefsirlerde birbirinin müradifi olarak geçmesine rağmen ve göğün infitârı bir önceki sûrede genellikle kozmik kıyametin alameti iken burada hesap gününün başlangıcı olarak görülmüştür.

2- "Rabbine boyun eğip gerekeni yaptığında,"; Genel itibariyle "Rabbini işitip ona itaat ettiğinde." anlamı verilmiştir.<sup>110</sup> Râzî *hukkat* için ayrıca şu açıklamayı yapar. "Âyetteki *hukkat* kelimesi, senin 'Falanca şuna müstehaktır, o buna layıktır ve bu onun hakkıdır' manasında söylediğin deyimlerdendir; yani, 'O gök, boyun eğmeye, karşı koymamaya layıktır, bu onun hakkıdır, ona yakışan budur' demektir."<sup>111</sup>

3- "Yer uzatılıp dümdüz edildiğinde,"; "Yayılmış deri gibi dümdüz olduğunda."<sup>112</sup> "yer genişletildiğinde,"<sup>113</sup> "yer keyfiyetini değiştirdiğinde"<sup>114</sup> anlamları verilmiştir. Râzî ilk ikisini birleştirmiş "yerin dümdüz edilerek genişletilmesi" anlamını vermiştir.<sup>115</sup>

4- "İçindekileri atıp boşaldığında,"; Yani "içindeki ölü canlıları",<sup>116</sup> "içindeki ölü ve defineleri"<sup>117</sup> attığında. Râzî bu ifadenin "Yeryüzü ağırlıklarını çıkardığında..."<sup>118</sup> "Kabirler savrulduğunda..."<sup>119</sup> "Kabirlerde bulunanlar savrulduğunda."<sup>120</sup> ve "Biz yeryüzünü, ölüleri ve dirileri toplayan bir yer kılmadık mı?"<sup>121</sup> âyetleri ile aynı olduğunu iddia eder.<sup>122</sup>

5-6- "Ey insan! Şüphesiz, sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın. Kime kitabı sağından verilirse..." Bu âyetlerin hesap için olduğu açıktır.

İnfitâr sûresinde biraz daha ayrıntılı verilen göğün yarılışı ile başlayan süreç, bu sûrede sonucu itibariyle yer almıştır. Yeryüzü, geçirdiği değişim süreleri (şiddetli sarsıntı,

<sup>104</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/629.

<sup>105</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/309.

<sup>106</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/303.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/469.

<sup>108</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783.

<sup>109</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/96.

<sup>110</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/629; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/309; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/303; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/469; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/96.

<sup>111</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/96.

<sup>112</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/629; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/469; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783.

<sup>113</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/309.

<sup>114</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/303.

<sup>115</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/96.

<sup>116</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/629; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/309.

<sup>117</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/303; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/469; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/783; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/96.

<sup>118</sup> ez-Zilzâl 99/2.

<sup>119</sup> el-İnfitâr 82/4.

<sup>120</sup> el-Âdiyât 100/9.

<sup>121</sup> el-Mürselât 25-26.

<sup>122</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/96.

dağların ufalanması ve denizlerin kuruması) sonucunda dümdüz olmuş, hesap için uygun mekân hazırlanmıştır.

### 3.5. Tekvir Sûresi Örneği

إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ (1) وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ (2) وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ (3) وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ (4) وَإِذَا  
الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (5) وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ (6) وَإِذَا النُّفُوسُ رُوِّجَتْ (7) وَإِذَا الْآلْمُؤُودَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ  
(9) وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ (10) وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ (11) وَإِذَا الْجِبَالُ أُنزِلَتْ (12) وَإِذَا الْجَنَّةُ أُنزِلَتْ (13) عَلِمَتْ  
نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ (14)

Bu sûrede kozmik kıyamet ve hesapla ilgili 12 tasvir yer almaktadır. Bunlardan ilk altısının kozmik kıyamete, diğer altısının hesap gününe ait olduğu değerlendirilmiştir. Âyetleri tek tek incelediğimizde durumu daha açık görebiliriz. Önce kozmik kıyamete ait olduğu düşünülen ilk altı âyeti tek tek inceleyelim.

1- “Güneş katlanıp dürüldüğünde”: Taberî güneşle ilgili dört görüşten bahseder: a- Işığının sönmesi, b-(Yörüngesinden) atılması, c-Dökülüp saçılması, d-Değişmesi.<sup>123</sup> Mukâtil ışığının sönmesi<sup>124</sup>; Zeccâc ışığının toplanması sarık gibi sarılması<sup>125</sup> demiştir. Mâtürîdî dürülüp kararması derken şu ilaveyi de ekler: “Tekvir bir şeyin rengini gözlerden perdeler. *Küvirati’s-şems* denilir ve silinerek ışığının gözlerden alıkonulması anlamına gelir. Bu ifadede şu da bildirilmiş olmaktadır: Güneş önce dış yüzü itibarıyla silinecek sonra değişim özüne sirâyet edecek, çözümlüp dağılacak ve yok olacak.”<sup>126</sup> Râzî de tüm ifade edilenleri üç maddede derleyerek vermiştir. Sarık gibi sarılması, ışığının sönmesi, yörüngesinden atılması.<sup>127</sup>

2- “Yıldızlar döküldüğünde”: Yıldızların *inkidân* ise İnfitar sûresinde geçtiği üzere saçılıp dökülmesidir.<sup>128</sup> Mâtürîdî ayrıca bu âyete “ışığı gittiği zaman” da denildiğini söyler ve şu sonuca varır: “Öyle anlaşılıyor ki önce ışığı gidecek, arkasından da darmadağın olup yok olacaktır.”<sup>129</sup>

3- “Dağlar yürütüldüğünde”: Dağların yürütülmesi ilkin olduğu gibi yerle bir olması<sup>130</sup>, yerlerinden sökülüp darmadağın edilmesi<sup>131</sup>, yürütülüp serap olması<sup>132</sup> anlamlarına gelmektedir.

<sup>123</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/237-238.

<sup>124</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601.

<sup>125</sup> Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/289.

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/430.

<sup>127</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/63.

<sup>128</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/239; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/289; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/430; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/63-64.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/430;

<sup>130</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601

<sup>131</sup> Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/430. Maturîdî bunun merhale merhale gerçekleşeceğini anlatır: “Önce *Dağları görürsün de onların durduğunu sanırsın; oysa onlar bulutlar gibi hareket ederler.* (en-Neml 27/88) âyeti uyarınca onlar yerlerinden söküldüğünde bölük pörçük olacağından çoğalırlar, o kadar ki bakan onların hareket halinde olduğunu farkedemez onları donuk sanır, oysa onlar hareket halindedir. Sonra *kesîb mehîb* yani savrulan kum yığınları halini alırlar. Daha sonra *ihn menfûs* yani atılmış renkli yüne dönerler, sonra da *hebâen mensûryani* parçalanıp un ufak olur ve sonunda tamamen yok olurlar.” Bizce bunlar merhaleler değil olayın değişik açılarından tasviridir.

<sup>132</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/240; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 5/289; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/64.

Nitekim “Dağlar yürütülmüş, serap haline olmuştur.” Râzî “Bulutların yürütüldüğü gibi yürürler” (Neml 27/88) âyetine dayanarak bu yürütülmenin yerde olabileceği gibi havada da (toz halinde) olabileceği kanaatini taşımaktadır.

## 1492 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

4- "Gebe develer salıverildiğinde," Gebe develerin bırakılması kıymetli malların göze görünmemesi demektir.<sup>133</sup> Râzî suyunu tamamen koyuveren bulutlardan kinaye olabileceğini eklemektedir. Delili Arapların bulutları gebe develere benzetmeleridir.<sup>134</sup>

5- "Vahşî hayvanlar haşredildiğinde," Vahşi hayvanların *haşri* vahşi hayvanların bir araya toplanması demektir. Bu toplanma kozmik kıyametin dehşetiyle birbirinin avı olan hayvanların birbirlerinden korkmadan bir araya gelmeleri ve helak edilmeleri olabileceği gibi yeniden diriltilip hesap alanında toplanmaları da olabilir. Maturîdî ve Râzî bu iki ihtimal arasında seçim yapmazlar.<sup>135</sup> Mukâtil ve Taberî birinci şıkkı tercih ederken,<sup>136</sup> Zeccâc ikinci şıkkı tercih eder.<sup>137</sup>

Birinci görüş daha isabetli görünmektedir. Teklif sorumluluğu olmayan canlı türünün hesaba çekilmek üzere toplanması akla yatkın değildir.

6- "Denizler kaynatıldığında," Denizlerin *tescîri* yani tathisiyle, tuzlusuyla birinin diğerinin içine akıtılması ve bütün denizlerin -tıpkı içinde su bulunan bir leğenmiş gibi- tek bir denize dönüşmesi,<sup>138</sup> veya denizlerin taşıp çevreye su fışkırtması<sup>139</sup> ya da suyun dolması manasınadır. *Bahri'l-mescura* dolu deniz demektir. Ayrıca denizin suyu ateş ehlini yakan bir ateş oldu da denilmiştir.<sup>140</sup> Râzî bu konuda üç ihtimal belirtir: 1- Denizlerdeki suyun buharlaşması ve denizlerin kuruması, 2- Denizlerin suyunun birbirine akıp tek deniz haline gelmesi, 3- Denizlerin tutuşturulması.<sup>141</sup>

Önceki bölümde kıyamet ile ilgili tesbitleri dikkate aldığımızda, Tekvîr sûresinin girişinde belirtilen bu altı alametin (es-sâetu) kozmik kıyamet ile alakalı olduğunu düşünmemek için bir sebep yoktur. Râzî bu sûrenin girişinde 12 alametten bahsederek ilk altı alametin, dünyanın tahrib edilmeye başlandığı zamanın hemen başında meydana gelmesinin mümkün olduğunu belirtir. İlk altı konusunda onu ihtiyatlı olmaya sevkeden 5. âyette hayvanların toplanmasının kozmik kıyamette mi yoksa kıyamet/hesap gününde mi gerçekleşeceği konusunda düştüğü tereddüttür. Ardından gelen denizlerin tesciri ile ilgili âyet, İnfîtâr sûresinde geçenden daha farklı tefsir edilmemiştir. Yani kozmik kıyametin süreçlerindedir.

<sup>133</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/240-41; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/289; Maturîdî, *Te'vilât*, 10/430; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/64.

<sup>134</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/64.

<sup>135</sup> Maturîdî, *Te'vilât*, 10/431; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/64.

<sup>136</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/241-42.

<sup>137</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/289.

<sup>138</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601

<sup>139</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/242-244.

<sup>140</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/290.

<sup>141</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/65.

Râzî denizlerin tutuşturulmasının keyfiyeti hususunda görüşleri sıralayarak kendi kanaatini belirtir. Bugünün dünyasından bakıldığında ilgi çekici gelen görüşleri sizinle paylaşmak istiyoruz.

1)"Cehennem, denizlerin dibinde bulunması... Binâenaleyh, bu demektir ki cehennem, şu anda dünya hayatı sürdüğü için, tutuşturulmamış bir durumda mevcuttur. Bu nedenle, dünyanın ömrü sona erdiğinde, Allah Teâlâ, bu ateşin tesirini denizlere de ulaştıracak, böylece hepsi bu yüzden tutuşmuş olacak..." (Henüz yeryüzünün, sıvı ateş durumundaki magmayı saran bir kabuk olduğu bilinmiyor.)

2)"Allah Teâlâ, güneşi, ayı ve yıldızları, denizlere atar böylece denizler de tutuşmuş, yanmış olur." (!) (Güneş ay ve yıldızların yeryüzünden çok çok büyük olduğu ve güneş hariç diğerlerinin ışığı sadece yansıttığı bilinmiyor.)

3)Allah Teala, denizlerde çok büyük bir ateş halkedecek, böylece de denizlerin suları fokur fokur kaynayacak."

Bu iddialar karşısında Râzî'nin şu sözleri de en az iddialar kadar dikkate değerdir: "Ben diyorum ki, yapılan bu izahlar, hiçbirine gerek olmayan zorlama izahlardır. Zira, dünyayı harab etmeye, kıyameti getirmeye kadir olan zatın, denizlere güneşi, ayı atmasına, veya denizlerin dibinde cehennem ateşinin bulunmasına gerek kalmaksızın, ya denizlerin suyunu ateşe çevirmek yahut da başka bir şeyle o suları fokur fokur kaynatmak suretiyle denizlere böyle bir işlemde bulunmaya mutlaka ve mutlaka kadir olur."

Tekvir sûresinin diğer altı âyeti kıyamet/hesap gününü konu edinir. Bu âyetlerden 7 (1) mahiyeti kesin olmamakla birlikte kıyamet/hesap günü ile ilişkili açıklanmıştır. 10 (4)'e kozmik kıyametle bağlantılı anlam verenler olduğu gibi, kıyamet/hesap günü bağlantısı ile açıklayanlar da olmuştur. Diğer âyetlerin kıyamet/hesap günü ile ilişkisi açık olduğu için sadece mealleri bizim için yeterli olacaktır. Şimdi bu âyetlere tek tek bakalım.

7 (1)- "*Nefisler eşleştirildiğinde*,": Nefislerin eşleştirilmesi mümin nefislerin *hûr-ı ıyn* ile, kafirlerin de şeytanlarla eşleştirilmesidir. Ademoğlu ile şeytanı aynı zincire eşleşmiş olarak vurulur. Nitekim Sâffât sûresinde "*Toplayın o zulmedenleri ve onlara eş olanları*"<sup>142</sup> buyurulmuştur.<sup>143</sup> Zevc kelimesinin eş manasının yanında gurup manası vardır. Nefisler sağcı solcu ve öncü olarak guruplara ayrılır.<sup>144</sup> Nitekim Vâkıa sûresinde "*Üç gurup (zevc) olursunuz buyurulmuştur*."<sup>145</sup> Her gurup yandaşlarıyla yakınlaştı. Amelleriyle yakınlaştı dendiği gibi ruh ve beden buluştu da denmiştir.<sup>146</sup> "İnsanlar (amelleriyle) eşleştirilip (buna göre) şekillendirildiğinde; Buna göre kâfirler şeytanlarla, şarapçılar şarapçılarla, zinakârlar zinakârlarla birlik olurlar."<sup>147</sup> Râzî bu guruplamalara birkaç ilavede bulunduktan sonra şöyle söyler: "Bil ki, bahsettiğimiz bu görüşleri iyi anladığımızda, bunlara istediğin kadar ilavede bulunman imkan dahilindedir."<sup>148</sup>

8-9 (2)- "*Diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda*,": Diri diri gömülen kız çocuğunun, hangi günahattan ötürü öldürüldüğü sorulması artık kıyamet/hesap gününden bahsedildiğinin kesin delilidir.

10 (3)- "*Amel defterleri açıldığında*,": Amel defterlerinin kıyamet/hesap günü açılacağı şüphesizdir.

11 (4)- "*Gökyüzü sıyrılıp alındığında*," (*Gökyüzünün "küşitat" olması*): Maturîdî tercihte bulunmadan bu konuda iki görüş açıklar:

Birincisinde *küşitat* kelimesi sıyrılmak, soyulmak anlamındadır. Bu yıldızların dağılıp uçması, güneşin parlaklığının gitmesi ve göğün, yazılı belgelerin tomar halinde dürülmesi gibi dürüldüğü zamandır. Mukâtil ve Taberî bu görüştedir.<sup>149</sup>

İkincisinde *küşitat*, *küşifet* demektir, yani "açıldı" anlamındadır. "Gökyüzü, aynen üzerinden örtüsü kalkan bir nesnenin açılıp ortaya çıkması gibi açılır. Tavanın sökülmesi gibi göğün sökülmesi için de *küşitat* denilir."<sup>150</sup> Zeccâc *Kaf*'la da *kef* le de söyleneceğini belirterek tavanın söküldüğü gibi sökülmek tanımını yapmıştır.<sup>151</sup>

Râzî iki görüşü birleştirerek "Gök, açılıp da, üst taraftan, yani cennet ve arşullah cihetinden koparıldığı zaman..." demektir ki, bu tıpkı, kesilmiş hayvanın derisinin ya da bir şeyin yüzünün, astarının sökülmesi gibidir.<sup>152</sup>

12 (5)- "*Cehennem alevlendirildiği zaman*,": Hesabın sonunda kötülerin gideceği mekan.

13 (6)- "*Cennet yaklaştırıldığı zaman*,": Hesabın sonunda iyilerin gideceği mekan.

14- "*Herkes önceden hazırlayıp getirdiği şeyleri bilecektir*,": Artık hesap bitmiş ahiret hayatı başlamıştır.

<sup>142</sup> es-Saffat 37 / 22.

<sup>143</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/601;

<sup>144</sup> Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/244-246.

<sup>145</sup> El-Vâkıa 56/7.

<sup>146</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 290.

<sup>147</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/431.

<sup>148</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/67.

<sup>149</sup> Mukâtil, *Tefsîr*, 4/602; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 24/249.

<sup>150</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 10/432-433.

<sup>151</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/291.

<sup>152</sup> Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 5/291.



#### 1494 | Nurdane Güler. Kur'ân'da Kozmik Kıyamet ile Hesap Gününün İç İçeliği...

Görüldüğü üzere 10 (4). âyet hariç son altı alametin hesap günü ile alakalı olduğu kesindir. Göğün yarılması ve açılması aynı görüldüğünden, bu âyetin kozmik kıyamete aidiyetiyle, kıyamet/hesap gününe aidiyeti konusunda tereddüt edilmiştir. Daha önce İnfîât sûresinin birinci âyetini açıklarken verdiğimiz Mâturîdî izahı burada bir tereddüte mahal bırakmaz. Göğün açılması ayrı şey, yarılması ayrı şeydir. Bir noktaya daha dikkat çekmek gerekir. Şimdiye kadar incelediğimiz kıyametten bahseden âyetlerde kozmik kıyametten kıyamet/hesap gününe bir geçiş vardır; kıyamet/hesap gününden kozmik kıyamete değil.

#### Sonuç

Arapça ve Türkçe lügatlerde *kıyamet* hem dünyanın sonu hem de hesap gününü içeren bir anlama sahiptir. Oysa Kur'ân'da *kıyamet* kelimesi "kıyamet günü" olarak "yeniden diriliş ve hesap günü" anlamında kullanılmıştır. Dünyanın sonu/helaki anlamında ise en çok *es-sâetu* kelimesi ve bu âni çeşitli şekillerde niteleyen kelimeler kullanılmıştır. Kıyamet kelimesinin hem dünyanın sonu/helaki hem de "yeniden diriliş ve hesap günü" anlamında kullanılması farklı iki sürecin birbirine karıştırılmasına sebep olmaktadır. Öncelikle bu karışıklığa son vermek gerekir. Bu nedenle makalede genellikle *es-sâetu* kelimesiyle ifade edilen ve birinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşecek kıyamet *kozmetik kıyamet*, ikinci sûrun üfürülüşü ile gerçekleşecek kıyamet ise *kıyamet/hesap günü* olarak isimlendirilmiştir.

Kozmik kıyamet, Kur'ân'da birinci sûrun üfürülüşü ile başlar. Şiddetli sarsıntı, göğün yarılması, dağların birbirine vura vura toz duman olarak bulutlar gibi yürüyüşü, yıldızların kararıp dökülmesi, güneş ve ayın sönüp dürülmesi, denizlerin taşıp kaynayarak yok olması, bütün bu olanlardan sonra dünyanın gerilmiş hayvan derisi gibi dümdüz olması kozmik kıyametin özellikleridir. Kıyamet/hesap günü ikinci sûr ile başlar. Gök ve yer büyük bir değişim geçirmiştir. Kur'ân'ın ifadesi ile gök açılmış kapı kapı olmuştur. Yer gerilmiş hayvan derisi gibi dümdüz olmuştur. Bu ortamda insanlar yeniden dirilişle ayağa kalkarlar. Gurup gurup olarak hesap yerine sevk edilirler. Ardından kimseye zerre miktarı haksızlık edilmeyen bir mahkeme ve cennet ceheennem vardır.

Kur'ân'da birbirinden çok farklı özellikteki bu iki süreç çeşitli özellikleri ile pek çok sûrede yer alır. Çok canlı ve dinamik bu tasvirlerde kozmik kıyamet ve kıyamet/hesap günü genellikle iç içedir. Dehşetli kozmik kıyamet sahnelerinden birdenbire yine dehşetli kıyamet/hesap günü sahnelerine geçiş Kur'ân'ın dinamik uslubu açısından olağan bir durumdur. Fakat böyle anlatımlarda arkadan gelen kıyamet/hesap günü tasvirleri önceki kozmik kıyamete ait anlatımların da kıyamet/hesap günü olarak değerlendirilmesine sebep olmuştur. Örneğin Kâria sûresinde ilk beş âyet kozmik kıyameti anlatır. "Karia" kozmik kıyametin isimlerinden biridir. Korkunç felaket, korkunç ses ve yürekleri hoplatan dehşet gibi ifadelerle tercüme edilmiştir. İnsanlar o dehşet anında ateş etrafındaki pervaneler gibi oraya buraya savrulacaklardır. Dağlar atılmış renkli yün gibi olacaktır. Bu tablonun ardından gelen âyet tartırları ağır ve hafif gelenlerin hallerini anlatır. Dehşetli kozmik kıyamet sahnelerinden birdenbire kıyamet/hesap gününe ait vurgulara geçilmiştir. Bu hızlı geçiş ilk beş âyette çizilen tablonun da kıyamet/hesap günü manzaraları olarak anlaşılmasına yol açmıştır. Bu durumda *kâria* da ikinci sûru ifade eder. Oysa ki yukarıda da geçtiği üzere *kâria* kozmik kıyametin isimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Aynı durum Zilzâl sûresinde de söz konusudur. Bu sûrede de yine ilk beş âyet, sûreye aynı zamanda isim olan şiddetli sarsıntıları, yerin ağırlıklarını atışını, insanın bu durum karşısında "Buna ne oluyor?" diyerek hayretini ve yerin Allah'ın kendisine bildirdiği haberleri anlatışını resmeder. Şiddetli sarsıntıların kozmik kıyametin tezahürü olduğu kesindir. Yerin ağırlıklarını atması, yerin içinin dışına çıkarak altüst olması olarak tefsir edilmiştir. Diğer ikisi hayretin ve Allah'ın hükmünde mutlak galibiyetinin ifadesidir. Fakat yerin ağırlıkları *insanlar* ve *cinler* olarak tefsir edilerek bu âyetin yeniden dirilişi ifade ettiği söylenmiştir. Bu durumda anlamlı bir bütünlük için arkadan gelen iki âyetin yer değişmesi gerekir. Yer içinde gizlediği ölülerini yeniden dirilişle açığa çıkarır. Hesap başlamıştır. Yeryüzü dile gelip üzerinde işlenen her şeyi anlatmaktadır. Onun bu işlevi karşısında insan şaşırması ve "buna ne oluyor" diyerek şaşkınlığını ifade etmiştir. Fakat bu durumda her

ne kadar takdim tehir ile anlamlı bütünlük oluşturulsa da ardından gelen “*İnsanlar bölük bölük kabirlerinden çıkarlar*” âyetine yer bulmak kolay olmaz. Makul olan ilk beş âyetin kozmik kıyamet, altıncı âyetin ise kıyamet/hesap gününe ait olduğunu kabul etmektir. Çünkü bir önceki sûre gibi altıncı âyetten itibaren insanların bölük bölük kabirlerinden kaldırılıp, zerre miktarı hayır işleyen de, zerre miktarı şer işleyen karşılığını göreceği bildirilmiştir. Bahsettiğimiz mahzurlarına rağmen bu sûrede de Kâria sûresinde olduğu gibi önceki âyetler sonraki âyetlerle irtibatlandırılmış ve sûrenin tümü kıyamet/hesap günü manzaraları olarak tefsir edilmiştir. Bu durumda *zilzâl* (yerin şiddetli sarsıntısı) ikinci sûre ile birlikte yeniden dirilişte gerçekleşir ki bu akla yatkın değildir. Örnek olarak incelenen İnfîtâr, İnşikâk ve Tekvîr sûrelerinde de benzer durum söz konusudur.

İncelenen örneklerin hepsinde kozmik kıyamet sahneleri önce, kıyamet/hesap günü sahneleri sonra yer almıştır. İç içe yer alan sahnelerde karmaşa olmayıp bir sıra oluşu dikkat çekicidir.

Kıyamet kelimesinin her iki süreç için birlikte kullanılışı süreçlerin birbirine karıştırılmasına sebep olmaktadır. Kur’ân’ın farklı isimlendirdiği bu süreçleri, birbirinden ayırarak isimlendirmek gerekir.

Kur’ân’ın bütünü içinde kozmik kıyamet ile kıyamet/hesap gününün özelliklerini iyi tesbit etmek, âyetleri yerli yerince değerlendirebilmek için çok önemlidir.

**Kaynakça**

- Arslan, Sinan. *Kur'ân'da Kıyametin Kopma Anının Tasviri -Tekvir Suresi Örneği-*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Batuk, Cengiz. "Kıyamet Senaryoları". *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 60-63.
- Bozkurt, Alettin. *Kur'ân'da Kıyamet*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001
- Çimen, Abdullah Emin. "Kur'ân-ı Kerim'de Bazı Kıyamet Sahneleri". *Din ve Hayat* (Haziran 2012): 30-34.
- Doğan, Mehmet. "Kıyamet". *Büyük Türkçe Sözlük* 11. Basım. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Düzgün, Şaban Ali. *Kelam El Kitabı*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. "İkvm". *Lisânu'l-Arab*. 12/406. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-sâdr, 1414 h.
- İsfahânî, er-Râğib. *Müfredâtü'l-elfâzi'l-Kur'ân*. Lübnan-Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1418/1997.
- Mustafa, İbrahim. Abdu'l-Kâdir, Hâmid. Ziyâd, Ahmed Hasan. Neccâr, Muhammed Ali. "sv'a". *Mu'cemu'l-Vasf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- Kahraman, Naci. *Kur'ân, Sünnet ve Pozitif Bilimlere Göre Kıyamet*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kocabaş, Şakir. "Kur'an ve Hadislerde Kıyamet Günü". *Divân: İlmî Araştırmalar* 6/11 (2001/2): 129-154.
- Kutub, Seyyid. *Kur'ânda Kıyamet Sahneleri*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Maturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye. 1426.
- Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâs, ts.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 3. Baskı. 32 Cilt. Beyrut: Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî. 1420h.
- Sav, Adem. *Kâri'a Sûresi Bağlamında Kıyamet Sahneleri*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l beyan fi te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Taşçı, İbrahim. *Âyetlerle Kıyamet Sahneleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Taştekin, Osman. *Kıyamet ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Kıyamet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/516-522. Ankara: TDV Yayınları. 2002.
- Toprak, Süleyman. "Haşr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/416-417. İstanbul: TDV Yayınları. 1997.
- Tuncer, Ömer Faruk. *El-Hakka Suresi Tefsiri Denemesi ve Bu Suredeki Kıyamet Sahneleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1991.
- Türk Dil Kurumu. "Türk Dil Kurumu Sözlükleri". Erişim: 12 Temmuz 2020. <https://sozluk.gov.tr>
- Türkçe Kur'ân Mealleri. "Kâria sûresi". Erişim: 21 Temmuz 2020. <http://kuranmeali.com/Sayfalar.php?sayfa=600>
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'ân'a Göre Kıyamet ve Sosyal Hayatımıza Etkileri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Yavuz, Ömer Faruk. *Kur'ân ve Kıyamet*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ba's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/98-100. İstanbul: TDV Yayınları. 1992.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım. ts.
- Yüksel, Emrullah. "Hesap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/240-242. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbihi*. Thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1408/1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-Arabî, 1407.

*Cumhuriyet İlahiyat Dergisi - Cumhuriyet Theology Journal*  
ISSN: 2528-9861 e-ISSN: 2528-987X  
December/ Aralık 2020, 24 (3): 1497-1516

**Kur'an'a Göre İsâ'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'an Perspektifinden Hıristiyan İnancıyla Mukayeseli Bir İnceleme**

*Jesus' Being the Word of God and the Nature of the Gospel According to the Qur'ân:  
A Comparative Study from the Perspective of the Qur'ân with the Christian Faith*

**Talip Özdeş**

Prof. Dr., Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Professor, Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sivas, Turkey

[tozdes@cumhuriyet.edu.tr](mailto:tozdes@cumhuriyet.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-6989-1900](https://orcid.org/0000-0002-6989-1900)

**Article Information / Makale Bilgisi**

**Article Types / Makale Türü:** Research Article / Araştırma Makalesi

**Received / Geliş Tarihi:** 26 August / Ağustos 2020

**Accepted / Kabul Tarihi:** 13 December / Aralık 2020

**Published / Yayın Tarihi:** 15 Aralık / Aralık 2020

**Pub Date Season / Yayın Sezonu:** December / Aralık

**Volume / Cilt:** 24 **Issue / Sayı:** 3 **Pages / Sayfa:** 1497-1516

**Cite as / Atıf:** Özdeş, Talip. "Kur'an'a Göre İsâ'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'an Perspektifinden Hıristiyan İnancıyla Mukayeseli Bir İnceleme [*Jesus' Being the Word of God and the Nature of the Gospel According to the Qur'ân: A Comparative Study from the Perspective of the Qur'ân with the Christian Faith*]". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi-Cumhuriyet Theology Journal* 24/3 (Aralık 2020): 1497-1516.

<https://doi.org/10.18505/cuid.785750>

**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>

**Jesus' Being the Word of God and the Nature of the Gospel According to the Qur'an: A Comparative Study from the Perspective of the Qur'an with the Christian Faith**

**Abstract:** In this article, the subject of Jesus and the Gospel is discussed according to the Qur'an. By applying a comparative approach, this study focuses on the position of Jesus and the nature of the Gospel from the perspective of the Qur'an by giving general and brief information about the perception of Jesus and the Gospel in the Christian belief. The issue of Jesus and the Gospel has been the subject of different understandings and discussions between Muslims and Christians from the first periods of Islamic history until today. There are serious confusions around them both within the Christian world and Islamic world. Even if there are common points between the information contained in the New Testament and in the Qur'an on these issues, this information does not agree with each other. While Jesus and the Gospel described in the Qur'an are not independent and not detached from the historical process of divine revelation; Jesus, which was placed in a superior position in Christianity, and the Gospels written by different writers on different dates after Jesus, do not integrate with this historical process. As for the Islamic world, it can be said that the perception of Jesus and the Gospel is not directly shaped by the Qur'an, but rather by narratives and common beliefs. In this article where concept analyses are intense, the Qur'an, the Bible, *TDV (Türkiye Religious Foundation) Encyclopaedia of Islam*, dictionaries, commentary resources and studies on Jesus and the Bible were mainly referred to. According to the Qur'an, all the messengers called *rasūl* and *nabī* are human prophets chosen by Allah and none of them are angel or superhuman. Allah is the only God and there is no god but Him. According to the Qur'an, it is not possible for God to adopt a wife or son. Allah is not the third of the three that finds its expression in the Christian belief in the form of the trinity: The Father, the Son and the Holy Spirit (*Rūh al-Quds*). According to the Qur'an, every understanding that deifies Jesus and carries him to a position above human is a deviation from the right path. The deification of Jesus, who was born of Mary without a father, has been a belief formed over time. It is stated in the Qur'an that Jesus is a messenger of Allah and a word He informed Mary, like the other prophets. What is meant by the word of God is that Allah heralds Mary with a child whose name is *Christ, Jesus and the son of Mary*. While it is said in the Qur'an that Jesus is the word of God, it is not meant that the word is embodied and transformed into Jesus; however, it is meant that Jesus was created and brought to life with a word that came from Allah. The fact that Jesus is the word of God can also mean that he will speak to people in the name of Allah when he is in the cradle and then with the words that were revealed to him, and he will notify the way of the Lord in his message. As his birth is a miracle, his talking to people while in the cradle is also a miracle. Allah put His words in the mouth of Jesus like as He put them in the mouth of Prophet Muhammad, and He also revealed the Gospel to Jesus. Thus, the words of God and the messenger who speak in the name of Allah became synonymous. Because when he speaks in the name of Allah, the words coming out of his mouth are not the words of Jesus himself, but the words of God. All prophets, including Jesus, are a single *ummah* sent on Islam. The essence of the books they brought from Allah is one. Although there are some differences in details arising from history, culture and social conditions, there is no difference between them in terms of the basic principles, norms and decrees brought from Allah in matters of faith, worship, morality and law, and especially the principle of unification. According to the Qur'an, the Bible is the name of the divine book that Allah sent down to Jesus who was held responsible for His message, and that confirms the previous books. Contrary to the common belief among Muslims, the Qur'an does not abolish the Gospel sent down to Jesus, but endorses it. In fact, all the books that God sent through the prophets confirm each other in terms of their essence, as well as the basic principles and provisions they contain. Allah taught Jesus the book, the wisdom, the Torah and the Bible, and sent him to confirm the Torah. He also sent down the Qur'an to Prophet Muhammad as confirming the Torah and the Bible. The purpose of these books sent down by Allah is to provide guidance and light to humanity. It is emphasized in the Qur'an that all the prophets are actually one *ummah*, and that God who sent them is the true Lord of

the people and that worship should be done only to Him. The verse in the Qur'an "The only religion in the sight of Allah is Islam" should be understood in this context. In this respect, the common understanding among the scholars who study in the Islamic tradition that Qur'an abrogated the divine books sent to humanity before, which is incompatible with the Qur'an and turned into a common belief, should be reviewed and evaluated.

**Keywords:** Tafsir, Jesus, Word of Allah, Gospel, Qur'an, *Furqan*.

### **Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: Kur'an Perspektifinden Hıristiyan İnançıyla Mukayeseli Bir İnceleme**

**Öz:** Bu makalede Kur'an esas alınarak İsa ve İncil konusu ele alınmıştır. Mukayese için Hıristiyanlık inancındaki İsa ve İncil algısı hakkında genel ve özet bilgi verilerek Kur'an perspektifinden İsa'nın konumu ve İncil'in mahiyeti üzerinde yoğunlaşmıştır. İsa ve İncil konusu, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadar Müslümanlarla Hıristiyanlar arasında farklı anlayış ve tartışmalara konu olmuştur. Hem Hıristiyan dünyasının kendi içerisinde hem de İslâm dünyasında bu konuların etrafında ciddi zihin karışıklıkları mevcuttur. Bu konularda Yeni Ahit'te yer alan bilgilerle Kur'an'daki bilgiler arasında ortak noktalar olsa bile, bu bilgilerin birbirine mutabık olma durumu söz konusu değildir. Kur'an'da anlatılan İsa ve İncil, ilâhî vahyin tarihi sürecinden bağımsız ve kopuk olmayıp onunla bütünleşirken; Hıristiyanlıkta beşer üstü konuma oturtulan İsa ve İsa'dan sonra değişik kalemler tarafından farklı tarihlerde yazılan İnciller bu tarihi süreçle bütünleşmemektedir. İslâm dünyasında ise İsa ve İncil algısının doğrudan Kur'an üzerinden değil, daha çok rivayetler ve yaygın kanaatler üzerinden şekillendiği söylenebilir. Kavram analizlerinin yoğun olduğu bu çalışmada başlıca Kur'an, Kutsal Kitap, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, lügat ve tefsir kaynakları, İsa ve İncil konusunda yapılan çalışmalara müracaat edilmiştir. Kur'an'a göre kendilerine resul ve nebî denilen bütün elçiler, Allah tarafından kavimlerinin arasından seçilmiş, Allah'ın kendilerine vahyettiği, dinin tebliğinden sorumlu tuttuğu beşer peygamberlerdir. Onların hiçbirisi melek veya insanüstü konumda değildir. Tanrı sadece Allah'tır, O'ndan başka tanrı yoktur. Kur'an'a göre Allah'ın bir eş veya oğul edinmesi söz konusu değildir. Allah, Baba-Oğul-Rûhu'l-Kudüs şeklinde Hıristiyanlık inancı içerisinde ifadesini bulan için üçüncüsü de değildir. Kur'an'a göre İsa'yı tanımlayan, onu beşer üstü bir konuma taşıyan her anlayış haktan sapma olmaktadır. Araştırmalara göre Meryem'den babasız olarak dünyaya gelen İsa'nın tanrısallaştırılması zaman içerisinde şekillenen bir inanç olmuştur. Kur'an'da İsa'nın da diğer peygamberler gibi Allah'ın bir elçisi ve Meryem'e bildirdiği bir kelimesi olduğu ifade edilmektedir. Allah'ın kelimesinden kastedilen şey, Allah'ın, ismi "Mesih", "Meryem oğlu İsa" olan bir çocukla Meryem'i müjdelemesidir. Kur'an'da İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğu söylenirken, kelimenin bedenleşerek İsa'ya dönüştüğü kastedilmemiş; ancak İsa'nın Allah'tan gelen bir kelime ile yaratılıp hayat bulmuş olduğu kastedilmiştir. İsa'nın Allah'ın kelimesi olması, onun Allah adına beşikte iken ve daha sonra kendisine vahyedilen kelimelerle insanlara konuşacağını, Rabbin yoluna tebliğde bulanacağını da ifade edebilir. Nitekim onun doğumu mucize olduğu gibi, beşikte iken insanlara konuşması da mucizedir. Allah, kelimelerini Hz. Muhammed'in ağzına koyduğu gibi İsa'nın da ağzına koymuş, İsa'ya da İncil'i indirmiştir. Böylece Allah adına konuşan elçisi ile Allah'ın kelimeleri birbiriyle özdeşleşmiştir. Çünkü Allah adına konuştuğunda, onun ağzından çıkan sözler, Allah'ın elçisi İsa'nın kendi sözleri değil, Allah'ın sözleridir. İsa dâhil bütün peygamberler İslâm üzerine gönderilmiş tek bir ümmettir. Onların Allah'tan getirdikleri kitapların özü birdir. Tarih, kültür ve sosyal şartlardan kaynaklanan teferruatlarda birtakım farklılıklar olsa da, başta tevhit ilkesi olmak üzere iman, ibadet, ahlâk ve hukuk konularında Allah'tan getirdikleri temel prensipler, normlar ve hükümler açısından aralarında bir fark yoktur. Kur'an'a göre İncil, Allah'ın İsa'ya indirdiği, onu tebliğinden sorumlu tuttuğu, kendisinden öncekileri tasdik eden ilahi kitabın adıdır. Müslümanlar arasındaki yaygın kanaatin aksine, Kur'an İsa'ya indirilen İncil'i neshetmeyip tasdik etmektedir. Gerçekte Allah'ın peygamberler aracılığı ile gönderdiği bütün kitaplar özü ve ihtiva ettikleri temel prensip ve hükümler yönünden birbirini doğrulayıp teyit etmektedir. Allah, İsa'ya kitabı, hikmeti, Tevrat'ı

## 1500 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

ve İncil'i öğretmiş, onu Tevrat'ı tasdik edici olarak göndermiştir. Hz. Muhammed'e de Tevrat ve İncil'i tasdik edici olarak Kur'an'ı indirmiştir. Allah tarafından indirilen bu kitapların indiriliş amacı, insanlığa hidayet ve nur olması içindir. Kur'an'da bütün peygamberlerin aslında tek bir ümmet oldukları, onları gönderen Allah'ın insanların gerçek Rabbi olduğu ve ibadetin yalnız O'na yapılmasının gerektiği vurgulanmıştır. Kur'an'da "Allah katında tek din İslâm'dır" mealindeki âyet de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Bu bakımdan İslâmî gelenekte, özellikle tefsir ve fıkıh alanında eser veren âlimler arasında Kur'an'ın daha önce insanlığa gönderilen ilahî kitapları neshettiği şeklindeki Kur'anla uyumsuz, iman haline getirilen yaygın anlayışların yeniden gözden geçirilip değerlendirilmesi gerekir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsa, Kelimetullah, İncil, Kur'an, Furkân.

### Giriş

İsa ve İncil konusu, İslâm tarihinin ilk dönemlerinden günümüze kadar Müslümanlarla Hristiyanlar arasında farklı anlayış ve tartışmalara konu olmuştur. Hem Hristiyan dünyasının kendi içerisinde hem de İslâm dünyasında bu konuların etrafında ciddi zihin karışıklıkları mevcuttur. İsa'nın doğumu, elçilik misyonu, Allah'ın kelimesi olması, ölümü, ref'i, nüzûlü ve İncil'in mahiyeti gibi konular doğası itibariyle tartışmaların üzerinde yoğunlaştığı meseleler olmuştur. Bu konularda Yeni Ahit'te yer alan bilgilerle Kur'an'daki bilgiler arasında ortak noktalar olsa bile, bu bilgilerin birbirine mutabık olma durumu söz konusu değildir. Yine oluşumunda Pavlus'un önemli derecede etkin olduğu Teslis akidesine dayalı Hristiyan inancının,<sup>1</sup> sadece Kur'an'la değil, mevcut İncillerle de ne kadar uyum içerisinde olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Kur'an'da İsa ve İncil hakkında verilen bilgiler, yukarıda zikredilen noktalarla ilgili olarak hem Yeni Ahit'i hem de Hristiyan inancını tashih mahiyetindedir.

Gerek Batı'da gerekse İslâm dünyasında İsa'nın Meryem'den doğumu, kimliği, misyonu, ölümü, ref'i, nüzûlü ve teslis inancıyla ilgili bir kısmından bizim de istifade ettiğimiz eserler ve makaleler telif edilmiş ve edilmeye devam etmektedir.<sup>2</sup> Üzerinde tartışılan konuların aydınlatılması ve değerlendirilmesi noktasında söz konusu çalışmaların her birinin önemli katkıları sağladığı inkâr edilemez. Bu makalenin konusunu ise İsa'nın Allah'ın kelimesi olmasının ne ifade ettiği ve kendisine indirilen İncil'in mahiyeti oluşturmaktadır. Konu, Allah'ın insanla konuşmasının mahiyeti ve tarih boyunca Âdem'den Hz. Muhammed'e uzanan bütün bir vahiy ve risâlet süreciyle bütünlük içerisinde ele alınarak işlenmiştir. Kur'an'a göre Hz. Muhammed'in ve Hz. İsa'nın tebliğ ettikleri din özünde aynı dindir. Allah tarafından onlara indirilen kitaplar inanç, ibadet, ahlâk ve hukuk alanlarındaki temel ilkeler ve değerler açısından birbiriyle uyum içerisinde. Kur'an'ın kendisinden önceki ilahî kitapları neshettiğine dair Müslüman coğrafyadaki yaygın kanaatin aksine, Kur'an, Allah tarafından daha önce gön-

<sup>1</sup> Hristiyan inancındaki İsa algısı için bk. John Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslâmiyât*, c. 3, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 2000), 75-85.

<sup>2</sup> Bu eser ve makalelerden birkaç tanesi için bk. Harputlu İshak Efendi, *Cevab Veremedi*, 36. Baskı, (İstanbul: Hakikat Kitabevi Yayınları 2009); Bilal Philips, *The True Message of Jesus Christ* (The United Arab Emirates: Dar al-Fatah, 1999); Hayri Kırbaoğlu, "Hz. İsa'yı Gökten İndiren Hadislerin Tenkidini", *İslâmiyât*, c. 3, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 2000), 147-168; Muhittin Akgül, "Nüzûl-i İsa Meselesinin Tefsir Geleneğine Yansımaları", *Harar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 16, Sayı: 16, (Aralık 2006), 43-75; Christian W. Troll, *Müslümanlar Soruyor Hristiyanlar Yanıtıyor*, çev. Robert Kaya, (İstanbul: Orhan Matbaacılık Ltd. Şti. ts.); Bart D. Ehrman, *How Jesus Became God*, (U.S.A.: The Great Courses, 2014); Maurice Bucaille, *Kitab-ı Mukaddes, Kur'an ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım, (İzmir: TÖV Yayınları, ts.); Zafer Duygu, "İsa'nın Yeni Ahit'te "Tanrı Oğlu" Olarak Tanımlanması Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59: 1 (2018), 155-181; Mehmet Kılıçarslan, "Hz. İsa'nın Ölümü ve Ref'inin Naslar Bağlamında Tetkiki", *Uluslararası Sosyal Bilimler Eğitimi Dergisi*, 2019: 5 (2)/198-215.

derilen kitapları tasdik edici (onaylayıcı) olarak indirilmiştir. Kavram analizlerinin yoğun olduğu bu çalışmada başlıca müracaat kaynağımız Kur'an, Kutsal Kitap, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, lügat ve tefsir kaynakları, İsa ve İncil konusunda yapılan çalışmalar olmuştur.

## **1. Allah'ın İnsanla Haberleşmesi ve İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması**

### **1.1. Allah'ın İnsanla Haberleşmesinin Mahiyeti**

Kur'an'a göre insan, Allah'ın sadece kendisine ibadet edip yeryüzünü imar etmesi için yaratıp imtihana tâbî tuttuğu, yeryüzünde halife kıldığı, akıl ve irade gücü verdiği, nefis sahibi, hayır ve şer potansiyeline sahip bir varlıktır. Medeniyet inşa edebileceği gibi kan döküp bozgunculuk da yapabilecek ölümlü insanın başıboş bırakılmış olması söz konusu olamaz. Bu şekilde imtihan için yaratılan insan, Yaratıcısını tanıyarak yaratılış gayesini idrak etmesi, doğru istikamet üzerine yaşayarak görevlerini yerine getirebilmesi, zaaflarına yenilerek bozgunculuğa sapmaması için her şeyi yaratan Allah tarafından kendisine doğru yolun gösterilmesine muhtaçtır. İşte bu yol gösterme işi, Allah'ın tarih boyunca insanlar arasından seçtiği elçilerine ilahi kelamını vahyetmesi, onların da gönderildikleri toplumlara bu kelamı tebliğ edip onun doğrultusunda örneklik oluşturmalarıyla gerçekleşmektedir. Allah'ın toplumlara gönderdiği bütün elçiler, insanların arasından seçilmiş tevhit ve ahlâk önderi insan/beşer peygamberlerdir. Çünkü mahiyet olarak insan olmayan insanüstü bir elçinin insanlar için örnek olması düşünülemez. Böyle bir durum insan gerçeği ve sosyolojik vakıyyla uyumsuzdur.

Yukarıdaki bağlamda Allah'ın bütün peygamberler aracılığı ile insanlar için seçtiği din İslâm'dır. Kur'an'a göre bütün peygamberler İslâm üzerine gönderilmiş tek bir ümmettir. Onların Allah'tan getirdikleri kitapların özü birdir. Tarih, kültür ve sosyal şartlardan kaynaklanan teferruatlarda birtakım farklılıklar olsa da, başta tevhit ilkesi olmak üzere iman, ibadet, ahlâk ve hukuk konularında Allah'tan getirdikleri temel prensipler, normlar ve hükümler açısından aralarında bir fark yoktur. Sonra gelen öncekini neshetmeyip tasdik etmektedir. Kur'an'a göre İncil de Allah'ın İsa'ya indirdiği, onu tebliğinden sorumlu tuttuğu, kendisinden öncekileri tasdik eden ilahi kitabın adıdır.

Kur'an'da "Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla yahut perde arkasından konuşur. Yahut bir elçi gönderir, izniyle ona dilediğini vahyeder. Şüphesiz O yücedir, hüküm ve hikmet sahibidir."<sup>3</sup> denilerek Allah'ın beşerle haberleşmesinin hangi yollarla gerçekleştiğine işaret edilmektedir. Âyette geçen "vahiy yoluyla" ifadesi, ilham veya (sadık rüya gibi) vahyin bir türü olarak tefsir edilmiştir. Allah'ın Tûr dağında Mûsâ peygamberle konuşması ise perde arkasından konuşmaya örnek getirilirken, Allah'ın peygambere elçi göndermesi, ilahi vahyin melek/Cebril aracılığı ile peygambere ilkâ edilmesi olarak tefsir edilmiştir.<sup>4</sup> Kur'an'a göre Allah'ın beşerle konuşması/haberleşmesi, ona hidayet edip hakka ve doğruya çağırması ancak bu üç yolla gerçekleşmektedir. Elçi aracılığı ile gerçekleşen haberleşmede vahyi peygambere ilkâ eden varlık melek cinsinden, kendisine vahyedilen ise beşer cinsindedir. Böylece Allah'ın müdahalesiyle hidayete yönelik toplumsal dönüşüm süreci, Allah'ın hidayete çağıracağı bir toplumun içerisinde seçtiği beşer bir peygambere vahyedişinin da kendisine vahyedilen kitabı (Allah'ın kelimelerini) toplumuna tebliğ etmesiyle başlamaktadır. Allah'ın beşere hidayet etmesi konusundaki sünnetullah böyle işlemektedir. Allah'ın bu haberleşme üzerinden insanları hidayete çağırması, tarih boyunca gönderilen peygamberler ve onlarla beraber

<sup>3</sup> *Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), eş-Şûrâ, 42/51.

<sup>4</sup> bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî (Dâru Hecr, ts.), 20/540-541; Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, thk. Murtaza Bedir (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 13/214; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Müessesetu Kurtuba l'it-tab'i ve'n-neşri ve't-tevzî', 2000), 12/294-295.



## 1502 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

içerisinde inanç, ahlâk, ibadet, ahlâk ve hukuk konularında temel ilke ve ölçüleri içeren ilahi kitaplar aracılığı ile yenilenip teyit edilmiştir.

Kur'an'da Allah'ın insan formuna girerek insanların arasına karıştığına, Mesih veya mehdilik rolüne soyunduğuna dair en ufak bir anlatım, en ufak bir ima bile yoktur. Kur'an'a göre Allah birdir, hiçbir şey muhtaç değildir, O'nun dengi yoktur, hiçbir şey O'na denk değildir; O ne eş, ne de oğul edinmiştir. Allah bütün noksan sıfatlardan münezzehtir ve hiçbir şey O'na eş ve ortak olamaz. Kur'an'da Şirkin her türlü reddedilmiştir. Allah, (Baba-Oğul-Rûhu'l-Kudüs şeklinde Hıristiyanlık inancı içerisinde ifadesini bulan) için üçüncüsü de değildir.<sup>5</sup> İsa da Tanrı veya Tanrı'nın oğlu olmayıp diğer peygamberler gibi insanların arasından seçilmiş bir kul, beşer bir peygamberdir.<sup>6</sup> Meryem'den babasız olarak dünyaya gelen İsa'nın tanrısallaştırılması zaman içerisinde şekillenen bir inanç olmuştur.<sup>7</sup>

### 1.2. İsa Allah'ın Kelimesi Olarak İnsanlığa Hidayet İçin Gönderilen Elçilerden Biridir

Kur'an'a göre İsa da diğer peygamberler gibi sünnetullah'ın gereği olarak Allah'ın insanlar arasından seçtiği, kendisine elçilik verdiği, kitap indirdiği beşer bir peygamberdir. Bunun dışında İsa'yı tanımlayan, onu beşer üstü bir konuma taşıyan her anlayış haktan sapma olmaktadır. Yeni Ahit'te İsa'nın misyonuna işaret eden bazı anlatımlar, onun Tanrı olmadığını, diğer peygamberler gibi beşer bir peygamber olduğuna delalet etmektedir. Aşağıdaki örnekler, o anlatımlardan sadece bir kısmıdır:

*"İşte kulum! Onu ben seçtim. Gönlümün hoşnut olduğu sevgili kulum odur. Ruhumu onun üzerine koyacağım; o da adaleti uluslara bildirecek"*<sup>8</sup>

*"Ben İsrâil Evi'nin kaybolmuş koyunlarından başkasına gönderilmedim."*<sup>9</sup>

*"İsa, Yerusâlim'e girdiği zaman bütün kent, 'Bu kimdir?' diye çalkalandı. Kalabalıklar 'Bu, Cebile'nin Nasıra kentinden Peygamber İsa'dır' diyorlardı."*<sup>10</sup>

*"Ama İsa onlara şöyle dedi: 'Hiçbir peygamber kendi memleketinden ve evinden başka yerde hor görülmez.'"*<sup>11</sup>

Hıristiyan inancında İsa hakkında mübalağa yapılarak onun insanüstü bir konuma taşınmasına cevaben indirilen aşağıdaki âyette İsa, *Kelimetullah* (Allah'ın kelimesi) ve "Allah'tan bir ruh" olarak anlatılmaktadır:

*"Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryemoğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın resulü (elçisi/peygamberi), Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah ancak bir tek ilahtır. O çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey onundur. Vekil olarak Allah yeter."*<sup>12</sup>

Bu âyette İsa'nın da diğer peygamberler gibi Allah'ın bir elçisi ve Meryem'e bildirdiği bir kelimesi olduğu ifade buyrulmaktadır. Taberî'ye (ö. 310/923) göre burada *Allah'ın kelimesinden* kastedilen şey, Allah'ın, ismi "Mesih", "Meryem oğlu İsa" olan, kendisine yakınlığına risâlet vereceği salihlerden olacak bir çocukla Meryem'i müjdelemesidir. Yani, "Melekler demişlerdi ki: *Ey Meryem! Allah seni kendisinden bir kelime ile müjdeleyiyor. Adı Meryem oğlu*

<sup>5</sup> en-Nahl, 16/2; el-En'âm, 6/50; Hûd, 11/31; İbrahim, 14/11; el-İsrâ, 17/95; el-İhlâs, 112/1-4; Şûrâ, 42/11; el-En'âm, 6/101; el-Cinn, 72/3; en-Nisâ, 4/48, 116; Yusuf, 12/108; el-Enbiyâ, 21/22; el-Kasas, 28/68; Yâsîn, 36/83; et-Tûr, 52/43; el-Haşr, 59/23; el-Mâide, 5/73.

<sup>6</sup> Kur'an'da İsa ile ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Niyazi Öktem, "Kur'an'da Hz. İsa", *İslâmiyât*, 3/4 (Ekim-Aralık 2000), 169-180.

<sup>7</sup> bk. Mahmut Aydın, "Yahudi Bir Peygamber'den Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci", *İslâmiyât*, 3/4 (Ekim-Aralık 2000), 59-74.

<sup>8</sup> Holy Bible (Old and New Testaments), Authorized King James Version (Belgium: Thomas Nelson Bibles, 2001), Matthew, 12: 17-18.

<sup>9</sup> Holy Bible, Mt, 15: 24.

<sup>10</sup> Holy Bible, Mt, 21: 10-11.

<sup>11</sup> Holy Bible, Mt, 13: 57; Benzer ifade için bk. Holy Bible, Luke, 4: 24; Mark, 6: 4.

<sup>12</sup> en-Nisâ, 4/171.

*İsâ'dır. Mesih'tir; dünyada da, ahirette de itibarlı ve Allah'ın kendisine yakın kıldıklarından-  
dır. İnsanlarla, beşikte iken de, yetişkin iken de konuşacaktır ve o, iyilerdendir.*" mealindeki  
Âl-i İmrân sûresinin 45 ve 46. âyetlerinde de ifade edildiği gibi, Allah'ın bir kelime ile Mer-  
yem'e İsâ'yı müjdelemesidir. Yine Katâde'den (ö. 117/735) gelen bir açıklamada bu kelime,  
Allah'ın "Ol!" emri olarak da tefsir edilmiştir.<sup>13</sup> Yani Allah "Ol!" demiş, İsâ da Allah'ın bu emri  
ile babası olmaksızın bakire Meryem'in rahminde hayat bulmuştur. İsâ'nın Allah'tan bir ruh  
olması ise, Cebrâil'in, Allah'ın "Ol!" emri/kelimesi ile Meryem'in rahmine üfürmesi üzerine  
İsâ'nın hayat bulması olarak tefsir edilmiştir.<sup>14</sup> İbn Kesir tefsirinde de ifade edildiği gibi,  
Kur'an'da İsâ ile ilgili bilgilendirmede onun Allah'ın kelimesi olduğu söylenirken, kelimenin  
bedenleşerek İsâ olduğu, İsâ'ya dönüştüğü kastedilmemiş; ancak İsâ'nın Allah'tan gelen bir  
kelime ile yaratılıp hayat bulmuş olduğu kastedilmiştir. Ruh'un Allah'a izafe edilmesi ise onun  
şerefini yükseltmek içindir.<sup>15</sup> Yaratılan şeylerin Allah'a izafe edilmesi lügatte yaygın bir kul-  
lanımdır. Bu da *arzullâhi* (Allah'ın arzı) izafetinde olduğu gibi Allah'ın o şeyin yaratıcısı olma-  
sından dolayıdır. Çünkü arzı (yeryüzünü/gezegenimizi) yaratan Allah, onun üzerinde mutlak  
takdir ve hüküm sahibidir. Yine kâbe için "Beytullâh" (Allah'ın Evi) denmesi, o şeyin Allah  
katındaki hususiliğine, şerefine, değerine ve mevkiinin yüksekliğine vurgu yapmak içindir.  
Ancak lügatte böyle bir kullanımın olması, gerçekte arzın veya Kâbe'nin Tanrı olduğu,  
Tanrı'nın yeryüzü veya kâbe şeklinde temessül ettiği anlamına gelmez. Benzer şekilde *Keli-  
metullâh* (Allah'ın Kelimesi) da Allah'ın bedenleşerek İsâ'ya dönüştüğü, İsâ şeklinde görün-  
düğü anlamına gelmez. "Benim kalemin" dediğimde, sadece kalemin bana ait olduğunu ifade  
ediyorum; yoksa ben kaleme dönüşmüyorum! "Kelimetullâh" denildiğinde de kelimenin Al-  
lah'a ait olduğu vurgulanıyor; yoksa Allah'ın kelimeye dönüştüğü değil! Râzî'ye göre de İsâ'nın  
Allah'ın kelimesi olması, onu babası olmaksızın vasıtasız olarak "Ol" kelimesiyle Meryem'in  
rahminde yaratılmış olmasıdır. Bu iş Cebrâil'in üflemesiyle gerçekleştiği için de İsâ, Allah'tan  
bir ruhtur. Çünkü bedenler ruhla hayat bulur. Ruhun Allah'a izafe edilmesi, İsâ'nın şerefini  
yükseltmek içindir.<sup>16</sup>

İsâ'nın Allah'ın kelimesi olması, onun Allah adına beşikte iken ve daha sonra kendisine  
vahyedilen kelimelerle insanlara konuşacağını, Rabbin yoluna tebliğde bulanacağını da ifade  
edebilir. Nitekim onun doğumu mucize olduğu gibi, beşikte iken insanlara konuşması da mu-  
cizedir. Henüz beşikte iken onun ağzından çıkan kelimelerin gerçek sahibi Allah'tır. Beşikteki  
çocuk, Allah'ın kulu olduğunu, Allah'ın kendisine kitap ve peygamberlik vereceğini, kendisini  
mübarek kıldığını söylemiştir.<sup>17</sup> Beşikte konuşan İsâ, Allah'ın onun ağzına koyduğu kelimele-  
rini telaffuz etmiştir. Necm sûresinde Hz. Muhammed için de, "O, *hevâsından konuşmaz, Onun  
konuştuğu (Kur'an) kendisine vahyolunan bir vahiyden başka bir şey değildir*"<sup>18</sup> buyrulurken  
benzer bir durum ifade edilmiştir. Nitekim Eski Ahit'teki Rabb'in Mûsâ'ya söylediği şu sözlerle  
- Hz. Muhammed veya bir başka peygamber fark etmez - kastedilen kimseyle, Allah'ın vahiy  
yoluyla peygamberinin ağzına koyduğu kelamı telaffuz ederek insanlara bildirecek peygam-  
ber âdeta birbiri ile özdeşleştirilmektedir:

*"Onlara kardeşlerinin arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına  
koyacağım. O, benim kendisine buyurduklarımın tümünü onlara bildirecek. Adıma konuşan peygamberin  
sözlerini dinlemeyeni ben cezalandıracağım. Ancak, kendisine buyurmadığım bir sözü benim adıma söy-  
lemeye kalkışan, ya da başka ilahlar adına konuşan peygamber öldürülecektir."*<sup>19</sup>

<sup>13</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/406-408; 7/701-703; ayrıca bk. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b.  
Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002), 1/424; İbn  
Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/387-389.

<sup>14</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/703-705.

<sup>15</sup> bk. İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/389.

<sup>16</sup> bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 11/116-117.

<sup>17</sup> Meryem, 19: 30-33.

<sup>18</sup> en-Necm, 53:3-4.

<sup>19</sup> "I will raise them up a Prophet from among their brethren, like unto thee, and will put my words in  
his mouth; and he shall speak unto them all that I shall command him. And it shall come to pass, that  
whosoever will not hearken unto my words which he shall speak in my name, I will require it of him.

## 1504 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

Yukarıda "O, hevâsından konuşmaz, Onun konuştuğu kendisine vahyolunan bir vahiyden başka bir şey değildir" şeklinde meali verilen Necm süresindeki iki âyetle Kur'an'da Hz. Peygamber'in Allah tarafından kendisine iletilen vahyi değiştirmeksizin insanlara tebliğ etme sorumluluğuna vurgu yapan aşağıdaki âyetler beraber okunduğunda, "Onlara kardeşlerinin arasından senin gibi bir peygamber çıkaracağım ve sözlerimi onun ağzına koyacağım..." şeklinde çevirisi verilen Eski Ahit'teki anlatımla olan ilişki ve uygunluk dikkat çekmektedir:

"Görebildiklerinize ve göremediklerinize yemin ederim ki, o (Kur'an), hiç şüphesiz çok şerefli bir elçinin sözüdür. O, bir şairin sözü değildir. Ne de az inanıyorsunuz! Bir kâhinin sözü de değildir. Ne de az düşünüyorsunuz! O, âlemlerin Rabbi tarafından indirilmedi. Eğer (Peygamber) bize isnat ederek bazı sözler uydurmuş olsaydı mutlaka onu kudretimizle yakalardık. Sonra da onun şah damarını mutlaka keserdik. Hiçbiriniz de bu cezayı engelleyip ondan savamazdı."<sup>20</sup>

Allah, kelimelerini Hz. Peygamber'in ağzına koyduğu gibi<sup>21</sup> İsa'nın da ağzına koymuş; nasıl diğer peygamberlere hakkı batıldan ayıran ölçüler manzumesi (furkân) olarak kitaplar indirdiyse, Hz. Peygamber'e de kitap olarak Kur'an'ı, İsa'ya da İncil'i indirmiştir. Böylece Allah adına konuşan elçisi ile Allah'ın kelimeleri birbiriyle özdeşleşmiştir. Çünkü Allah adına konuştuğunda, onun ağzından çıkan sözler, İsa'nın kendi sözleri değil, Allah'ın sözleridir. Nitekim İncillerde geçen şu ifadeler de bu anlatımı teyit etmektedir:

"İsa yüksek sesle, 'Bana iman eden bana değil, beni gönderene iman etmiş olur' dedi. 'Beni gören, beni göndereni de görür... Beni reddeden ve sözlerimi kabul etmeyen kişiyi yargılayacak biri var. O kişiyi son günde yargılayacak olan, söylediğim sözdür. Çünkü ben kendiliğimden konuşmadım. Beni gönderen Baba'nın kendisi ne söylemem ve ne konuşmam gerektiğini bana buyurdu. Onun buyruğunun sonsuz hayat olduğunu biliyorum. Bunun için ne söylüyorsam, Baba'nın bana söylediği gibi söylüyorum."<sup>22</sup> "İşittığınız söz benim değildir, fakat beni gönderen Baba'nındır."<sup>23</sup> "Ben kendiliğimden bir şey yapamam; işittiğim gibi hükmederim. Ve benim hükmüm doğrudur; zira ben kendi irademi değil, fakat beni gönderenin iradesini ararım."<sup>24</sup>

Bu bağlamda makalenin ilgili kısmında üzerinde yoğunlaşacağımız İncil anlamına gelen *Gospel* kelimesinin, Allah'ın sözü anlamına gelen *God's spell* (the word of God) den dönüşmüş olması anlaşılabilir bir durumdur. İsa'nın bir mucize olarak babasız dünyaya gelmesinden dolayı, *Allah'ın kelimesi* ve *O'ndan bir ruh* olarak vasıflandırılması, hem annesi Meryem'in hem de onun şerefini ve Allah indindeki derecelerini yükseltmek içindir. Kur'an'a göre İsa'nın Allah'ın emri ve Cebrail meleğinin üfmesiyle babasız olarak Meryem'den dünyaya gelmesi Âdem'in yaratılışına benzemektedir.<sup>25</sup>

### 1.3. Allah Kur'an'ı, Tevrat ve İncil'i Birbirini Tasdik Edici Olarak İndirmiştir

Kur'an'da ifade edildiği gibi Allah Kur'an'ı Tevrat ve İncil'i tasdik edici olarak gönderdiği gibi, İncil'i de Tevrat'ı tasdik edici olarak göndermiştir.<sup>26</sup> Yani Allah'ın peygamberler aracılığı ile gönderdiği bütün kitaplar özü ve ihtiva ettikleri temel prensip ve hükümler yönünden birbirini doğrulayıp teyit etmektedir. Kur'an'da bu gerçeğe şöyle işaret edilmektedir:

"Andolsun, biz Nuh'u ve İbrahim'i peygamber olarak gönderdik. Peygamberliği ve kitabı onların soylarına da verdik. Onlardan kimi doğru yola ermiştir, ama içlerinden birçoğu da fasık kimselerdir. Sonra bunların peşinden artarda peygamberlerimizi gönderdik. Onların arkasından da Meryem oğlu İsa'yı gönderdik, ona İncil'i verdik ve kendisine uyanların kalplerine şefkat ve merhamet duygusu koyduk. (Kendiliklerinden) icat ettikleri ruhbanlığa gelince; biz onu onlara

---

But the prophet, which shall presume to speak a word in my name, which I have not commanded him to speak, or that shall speak in the name of other gods, even that prophet shall die." (Holy Bible, Deuteronomy, 18:20).

<sup>20</sup> el-Hâkka, 69:38-47.

<sup>21</sup> el-Kiyâmet, 75/16-19.

<sup>22</sup> Holy Bible, John, 12:44-50.

<sup>23</sup> Holy Bible, Jn, 14:24.

<sup>24</sup> Holy Bible, Jn, 5:30.

<sup>25</sup> Âl-i imrân, 3/59.

<sup>26</sup> İlgili âyetler için bk. Âl-i İmrân, 3/3-4; el-Mâide, 5/46; es-Sâf, 61/6.

*farz kılmamıştık. Allah'ın rızasını kazanmak için onu kendileri icat etmişlerdi. Fakat ona da gereği gibi uymadılar. Biz de içlerinden iman edenlere mükâfatlarını verdik. Fakat onlardan birçoğu da fâsık kimselerdir.*"<sup>27</sup>

Âyetde geçen *kitap* kavramından kastedilen şey, mushaf halindeki kitap değildir. Kavramsal değerlendirmeye ilgili kısımda da açıklanacağı gibi, Kur'an'da peygamberler ve onlara vahyedilen kitaplar anlatılırken, *kitap* kavramı ile çoğu defa lafız olarak indirilen, henüz mushaf haline dönüşmemiş kelimeler kastedilmektedir. Allah'ın kelâmının daha sonra insanların eliyle yazıya geçirilip iki kapak arasına alınması ayrı bir süreçtir. Allah Nûh ve İbrâhim peygamberlerden sonra ardı ardına peygamberler göndermiş, İsa'yı da onların arkasından, ona kitap olarak İncil'i indirmiş, onun kitabına, yöntemine ve şeriatına tabi olanların kalplerine de şefkat ve merhamet koymuştur.<sup>28</sup> "Andolsun, biz elçilerimizi açık delillerle (mucizelerle) gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mîzânı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler..." mealindeki âyette<sup>29</sup> ise kitapla beraber *mîzân* da indirildiği ifade buyrulmuştur. Ölçü, denge, terazi anlamlarına gelen *mîzân*, bu âyette insanın Allah'la, evrenle, hemcinsleriyle ve yaratılanlarla ilişkilerinde hakkaniyeti, denge ve adaleti gerçekleştirebilmesinin, her şeyi yerli yerine koyabilmesinin temel ölçülerini ifade etmektedir. Allah, vahiy yoluyla indirdiği kitaplarıyla beraber *mîzân*ı ve *furkân*ı; yani hakkı batıldan, doğruyu yanlıştan ayıracak, insanı hidayette kılacak bilgileri, ilkeleri ve delilleri de indirmiştir. Kur'an'da peygamberler ve onlara vahyedilen kutsal kitaplar hakkında bilgi verilirken, *mîzân*, *furkân*, hikmet, hidâyet, nûr ve ziyâ kavramları Allah'ın indirdiği bütün kutsal kitapların, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın tanım ve anlatımında birbiri ile semantik ilişki içerisinde bütünlük arz etmektedir.

## **2. Kur'an'a Göre İsa'ya İndirilen İncil'in Mahiyeti**

### **2.1. İncil Kavramı ve Hıristiyanlık İnancındaki İncil Anlayışı**

İncil kelimesinin orijinali Yunanca olup daha sonra Arapça'ya geçmiş "iyi haber", müjde" anlamını kazanmıştır.<sup>30</sup> Kelimenin Yunanca karşılığı "Εὐαγγέλιον-Εὐαγγέλιο" euaggelion" (euangelion)dur.<sup>31</sup> Latinceye "evangelium",<sup>32</sup> Fransızca'ya "évangile" olarak geçmiştir.<sup>33</sup> Kelimenin İngilizce karşılığı ise eski İngilizce'de "Tanrı sözü" anlamına "godspel" (*God's Spell*) kelimesinden gelen "gospel"dir. Kimine göre Anglo-Sakson kaynaklı bu kelime, "iyi haber", "müjde" anlamına "good news" den gelmektedir.<sup>34</sup> Ancak Gospel'in "God's Spell" yerine "good news"den geldiğini söylemek oldukça zorlama bir iddia olarak gözükmektedir. Kelimenin diğer Semitik dillerden Arapça'ya geçmiş olma ihtimalinden de bahsediliyor. Lisânu'l-Arab'da "İncil" kelimesinin İbranice veya Süryanice olduğuna işaret edildikten sonra, "asıl" anlamına

<sup>27</sup> el-Hadîd, 57/26-27

<sup>28</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 22/427; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 13/433-434.

<sup>29</sup> el-Hadîd, 57/25.

<sup>30</sup> El-Said M. Badawi-Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Handbook Of Oriental Studies, Section One, The Near And Middle East (Leiden-Boston: Brill, Edited by H. Altenmüller · B. Hrouda · B.A. Levine · R.S. O'fahey K.R. Veenhof · C.H.M. Versteegh, 2008), 56-57.

<sup>31</sup> Collins English-Greek Dictionary (Great Britain: Harper Collins Publishers, 1997), 339; Thomas Patric Hughes, *Dictionary of Islam* (New Delhi 1995), s. 211; A Grek-English Lexicon to the New Testament, Revised by The Rev. Thomas Sheldon Green M.A., (London 1976), 76;

<sup>32</sup> A. Merriam Webster, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary* (Massachusetts, U.S.A: Merriam – Webster Inc., Publishers Springfield, Copyright 1987), 528; The Rev J.E. Riddle M.A., *A Complete English-Latin Dictionary for the Use of Colleges and Schools* (London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, Paternoster-Row; And John Murray, Albemarle Street.1838), 144.

<sup>33</sup> Ömer Faruk Harman, "İncil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/270.

<sup>34</sup> "God's Spell" ve "good news" için bk. M.G. Easton M.A., D.D., *Eastons Bible Dictionary* (A Dictionary of Bible Terms), "Gospel" (U.S.A.:Thomas Nelson, Third Edition, 1897), 502; A. Merriam Webster, *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*, 528.

### 1506 | Talip Özdeş, Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

gelen "necl" kökünden gelmiş olduğuna işaret vardır.<sup>35</sup> Kelimenin "necl" kökünden gelmiş olduğu, Âmûl'nin, "Keşkûl" isimli tefsirinde "İncil" kelimesinin İbrânice "müjde" anlamına geldiği Kâmûsu'l-Muhî'te de ifade edilmiştir.<sup>36</sup> Ancak İncil'in Arapça "necl" kökünden türediği yolundaki görüşün temelsiz olduğu ifade ediliyor.<sup>37</sup>

Hıristiyanlara göre İncil yazılı bir metni değil, sadece Mesih ve havâriilerin bildirdiği mesajı ve müjdeyi; o müjdenin şifahi tebliğini ifade etmektedir.<sup>38</sup> Ancak, Yeni Ahit'te "İncil" kelimesinin "the Gospel of the Kingdom" (Melekût'un İncili), "the power of God" (Allah'ın gücü) vb. kullanımlarından,<sup>39</sup> içerisinde müjdeyi de ihtiva eden bu İncil'in Allah katından vahiyle gelen, Mûsâ Peygamber'e indirilen Tevrat'ı tasdik eden, onu teyit edip ikame etmek için indirilen kutsal bir kitap olduğu ve Allah adına tebliğ edildiği anlaşılmaktadır.<sup>40</sup> İncil'in İsa tarafından yazıldığını gösteren hiçbir delil olmamakla beraber, onun tarafından şifahi olarak tebliğ edilen, havâriilerinden de insanlara tebliğ etmelerini istediği bir *İncil*'in (Gospel of the Kingdom; this Gospel; the Gospel) varlığı söz konusudur.<sup>41</sup> Yine Matta İncili'nde geçtiği şekliyle İsa'nın, şeriatı kaldırmak için değil, onu uygulamak için geldiğini söylemiş olması<sup>42</sup> bu noktayı teyit eder. İsa'nın ifadesiyle yer ve gökler durdukça Allah'ın hükümlerini ihtiva eden bu şeriat ortadan kalkmayacaktır. Ne Pavlus'un ne de başkasının onu değersizleştirmeye, devre dışı bırakmaya veya kaldırmaya yetkisi olamaz! Allah bu yetkiyi-peygamber olsun, havari olsun-hiçbir insana vermemiştir. Bu kitabın, Hz. İsa'ya hakıyla iman edip onun tarafından tebliğ edilen ilkelere (şeriata) göre yaşayanlar için bir kurtuluş müjdesini taşıması için tabii gereğidir. Kur'an'da birçok âyette de ifade buyrulduğu gibi kurtuluş müjdesi, ancak şirk koşmaksızın yer ve göklerin Rabbi tek Allah'a ve ahirete iman edip ibadetini yalnız O'na sunan, Allah'ın gönderdiği elçileri örnek alarak onların izinden giden, güzel ahlâk sahibi, salih amel işleyen, iyiliği emredip kötülöklere karşı mücadele eden kimseler için söz konusu olabilir.<sup>43</sup>

<sup>35</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 11/648.

<sup>36</sup> Mütercim Âsım Efendi, *el-Ûkyânûsu'l-Basît fi Tercimeti'l-Kâmûsu'l-Muhî't* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 5/4780-4781.

<sup>37</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 71-72; Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. 'Umer, *El-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil* (Riyad: Mektebetu'l-'Abikân, 1998), 1/526; Râzî, *Mefâthu'l-Gayb*, 7/172-173.

<sup>38</sup> Xavier Jacob, *İncil Nedir? Tarihi Gerçekler* (Ankara: Kent Matbaacılık, 1985), 7-11; Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş* (İstanbul: Orhan Basımevi, 1992), 33, 39-41.

<sup>39</sup> Örneğin "And Jesus went about all Galilee, teaching in their synagogues, and preaching *the Gospel of the Kingdom*, and healing all manner of sickness and all manner of disease among the people." (Holy Bible, Mt, 4: 23); "And Jesus went about all the cities and villages, teaching in their synagogues, and preaching *the Gospel of the Kingdom*, and healing every sickness and every disease among the people." (Holy Bible, Mt, 9: 35); "And *this Gospel of the Kingdom* shall be preached in all the world for a witness unto all nations; and then shall the end come." (Holy Bible, Mt, 24: 14); "So, as much as in me is, I am ready to preach the gospel to you that are at Rome also. For I am not ashamed of the gospel of Christ: for *it is the power of God* unto salvation to every one that believeth; to the Jew first, and also to the Greek. For therein is *the righteousness of God* revealed from faith to faith: as it is written, The just shall live by faith. For *the wrath of God* is revealed from heaven against all ungodliness and unrighteousness of men, who hold the truth in unrighteousness; Because *that which may be known of God* is manifest in them; for *God* hath shewed it unto them." (Holy Bible, Romans, 1: 15-19).

<sup>40</sup> İncil, İncil'e yüklenen anlamlar ve İncillerin yazılması konusunda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Harman, "İncil", 22/271.

<sup>41</sup> Yeni Ahit'te bu noktaya delalet eden anlatım ve ifadeler için bk., Holy Bible, Mt., 4:23, 9:35, 24:14, 26:13; Mr., 1:14, 13:10; 14:9, 16:15.

<sup>42</sup> "Think not that I am come to destroy the law, or the prophets: I am not come to destroy, but to fulfil. For verily I say unto you, Till heaven and earth pass, one jot or one tittle shall in no wise pass from the law, till all be fulfilled. Whosoever therefore shall break one of these least commandments, and shall teach men so, he shall be called the least in the kingdom of heaven: but whosoever shall do and teach them, the same shall be called great in the kingdom of heaven" (Holy Bible, Mt., 5: 17-19).

<sup>43</sup> en-Nebe', 78/31-36; el-Beyyine, 98/7-8.

“İncil” (euaggelion) kelimesini, Ahd-i Cedîd külliyatı içinde Hıristiyanî anlamda ilk defa Pavlus, “İsâ tarafından öğretilen yeni doktrin” anlamında kullanmıştır. Pavlus, Hıristiyan doktrinini kendi anladığı şekilde yaymış ve bu yorumu “benim incilim” (Romalılar’a Mektup, 2: 12; 16: 25; Galatyalılar’a Mektup, 1: 6; 2: 2, 7) veya “müjdelediğim incil” (Korintoslular’a Birinci Mektup, 15:1) şeklinde tanımlamıştır. Pavlus’un incili Mesîh’in ölümü ve dirilişi üzerine temellendirilmiştir (Korintoslular’a Birinci Mektup, 15: 1-15). Ahd-i Cedîd yazarları İncil kelimesine genellikle “Mesîh tarafından insanlığa getirilen ve havârilerce vaaz edilen kurtuluş müjdesi, İsâ Mesîh’in doktrini” mânasını yüklemişlerdir (Matta, 26: 13; Romalılar’a Mektup, 1: 1; 10: 16). Bu anlamıyla İncil, Hıristiyan vahyini ve İsâ Mesîh vasıtasıyla Tanrı ile insanlar arasında yapılan “Yeni Ahit”i ifade etmektedir. Daha sonra kelime, İsâ Mesîh’in şahsını ve faaliyetlerini anlatan ilk Hıristiyan yazıları için kullanılmıştır.”<sup>44</sup>

Önceleri söz konusu kitapların muhtevasını belirtmek, kurtuluş müjdesini bütünlüğü içinde ifade etmek üzere tekil, daha sonra bu bağlamda yazılan kitaplara ad olarak *İnciller* şeklinde çoğul olarak kullanılmıştır. İncil kelimesini kitap anlamında kullanan ilk kişi Justin’dır, 2. yüzyılın ortasında Justin bu kelimeye çoğul şekliyle yer vermiş ve *havâriilerin hâtıratı* olarak nitelemiştir.<sup>45</sup> İncil yazarları İnciller’ini kaleme alırken şifahî rivayetlerden kendilerine ulaşanlarla yetinmemişler, kendi bakış açılarına göre hitap ettikleri cemaatlerin problemlerini de göz önünde bulundurmışlardır. Hıristiyanlık, *incil* adı verilen çok sayıda kitap arasından sadece dördünü muteber addederek onları *ilham edilmiş kitaplar* listesine (canon) dâhil etmiş, diğerlerini ise apokrif sayarak reddetmiştir. Kilise bu dört incilin Matta, Markos, Luka ve Yuhanna tarafından yazıldığını kabul etmektedir. Ancak inciller üzerine yapılan araştırmalar, bu kimselerin söz konusu incillerin gerçek yazarları olup olmadıkları hususunu tartışmalı hale getirmiştir.<sup>46</sup>

## 2.2. Kur’an’da Anlatılan İncil

Kur’an’a göre İncil, peygamberlere indirilen diğer kutsal kitaplar gibi Allah tarafından Hz. İsâ’ya vahyedilen, içerisinde Allah’ın hükümlerinin bulunduğu ilahi kitabın adıdır.<sup>47</sup> Kur’an’da “İncil” kelimesi daha çok Tevrat’la birlikte zikredilmektedir.<sup>48</sup> Kelimenin içerisinde zikredildiği âyetler siyak ve sibaklarıyla incelendiğinde, “Tevrat” kelimesinin yanında aşağıdaki kelime, kavram ve ibarelerin de doğrudan onun semantik alanına dâhil olduğu anlaşılmaktadır:

İsâ (*İsâ*)<sup>49</sup>, kitap (*kitâb*)<sup>50</sup> vahiy<sup>51</sup> (*vahy*), Rûhu’l-Kudüs (*Rûhu’l-Kudüs*)<sup>52</sup> İbrahim (*İbrâhîm*)<sup>53</sup>, nebî (*nebi*), ümmî nebî (*en-nebiyyu’l-ummi*)<sup>54</sup>, resul (*resûl*), furkân (*furkân*)<sup>55</sup> Kur’an (*Kur’ân*)<sup>56</sup>, hidayet (*huden*)<sup>57</sup> nur (*nûr*)<sup>58</sup> hikmet (*hikmet*)<sup>59</sup> Allah’ın indirdiği ile

<sup>44</sup> Harman, “İncil”, 22/270-271.

<sup>45</sup> Harman, “İncil”, 22/271.

<sup>46</sup> Harman, “İncil”, 22/271; Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 6. Basım, Ankara 2017), 54-60.

<sup>47</sup> el-Mâide, 5/47.

<sup>48</sup> el-A’râf, 7/157; Âl-i İmrân, 3/3, 48, 65; el-Fetih, 48/29; el-Mâide, 5/46, 66, 68, 110; et-Tevbe, 9/111.

<sup>49</sup> el-Hadîd, 57/27; el-Mâide, 5/46, 110.

<sup>50</sup> Âl-i İmrân, 3:3, 48, el-Mâide, 5:110; ayrıca Meryem suresi 30. ve Mâide suresi 15. âyetlerde de “İncil” kelimesi zikredilmeksizin doğrudan “el-kitâb” zikredilerek İncil ve Tevrat kastedilmektedir.

<sup>51</sup> Âl-i İmrân, 3/3-4; el-Hadîd, 57/26-27; el-Mâide, 5/46.

<sup>52</sup> el-Mâide, 5/110.

<sup>53</sup> Âl-i İmrân, 3/65; en-Nisa, 4/163; el-Hadîd, 57/26.

<sup>54</sup> el-A’râf, 7/157; Meryem, 19/30.

<sup>55</sup> Âl-i İmrân, 3/4.

<sup>56</sup> et-Tevbe, 9/111.

<sup>57</sup> Âl-i İmrân, 3/3-4; el-Mâide, 5/46.

<sup>58</sup> el-Mâide, 5/15, 46; el-A’râf, 7/157.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân, 3/48; el-Mâide, 5/110.

## 1508 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsâ'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

hükmetmek (*el-ḥukm bimâ enzele'llâh*),<sup>60</sup> iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak (*el-emru bi'l-ma'rûf ve'n-nehyu 'ani'l-munker*), temiz şeylerin helal, pis şeylerin haram kılınması (*iḥlâlu't-tayyibât, taḥrîmu'l-ḥabâ'is*),<sup>61</sup> Ehl-i Kitap, (*Ehlu'l-Kitâb*)<sup>62</sup> Nasârâ (*Nasârâ*),<sup>63</sup> İncil ehli (*Ehlu'l-İncil*).<sup>64</sup> İsrâiloğulları (*Benî İsrâ'îl*) ifadesi de İsâ ve Meryem'le bağlantısı üzerinden İncil'in semantik alanına girmektedir.<sup>65</sup>

Bu kelimelerin içerisinde geçtiği ayetlere göre Allah, İsrâiloğulları'na resul olarak gönderdiği İsâ'ya kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğretmiş, onu Tevrat'ı tasdik edici olarak göndermiştir. Hz. Muhammed'e de Tevrat ve İncil'i tasdik edici olarak Kur'an'ı indirmiştir. Allah tarafından indirilen bu kitapların indiriliş amacı, insanlığa hidayet ve nur olması içindir. Bu kitaplarla beraber hakkı batıldan ayırıcı olarak furkânın da indirildiği zikredilmiştir. Böylece *kitap, Tevrat, İncil, Kur'an, hikmet, furkân, hidâyet, nûr* kavramları semantik bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu da Kur'an'da İncil kelimesiyle sadece salt bir müjde ve mesajın değil, hidayet için Hz. İsâ'ya vahiy olarak indirilen, Tevrat'ı tasdik eden, Kur'an'ın da onu tasdik ettiği, içerisinde müjdeyi de içeren kutsal bir kitabın kastedildiğini gösterir. Bu noktada Kitap-İncil ilişkisi üzerinde biraz daha yoğunlaşmalıyız:

*Kitap*, Arapça *yazdı* anlamına gelen *ke-te-be* fiilinin mastarı olup yazılan şeyin kendisine, yazılı sayfalara isim olmuştur. Kelimenin aslı tabaklanmış derinin diğer bir tabaklanmış deriye dikiş yolu ile eklenmesi, iki şeyin birbirine cem edilmesi anlamındadır. Buradan bazı harflerin diğer bazı harflere hat yolu ile eklenmesi kitap olarak isimlendirilmiştir. Kitabette asıl olan harflerin bir anlam ve bütünlük (nazım) oluşturacak şekilde birbirine eklenmesidir. Ancak bu nazım oluşturma işi yazı ile olabildiği gibi, yazı olmaksızın sadece lafız/söz yoluyla da olabilmektedir. Bundan dolayı Allah'ın kelamı *Kitap* olarak isimlendirilmiştir. “*Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır...*”<sup>66</sup> âyetinde kendisine işaret edilen *Kitap*, hatla yazılı bir kitap değil, kelam olarak indirilen, henüz mushaf haline dönüşmemiş bir kitaptır.<sup>67</sup> Taberî'ye göre de Bakara suresinin 2. âyetinde “*Bu kitap ki...*” diye kendisine işaret edilen şey, henüz gâip olup hazır olmasa bile, vukûu yakın olan kitaptır.<sup>68</sup> Âyetlerde Kur'an'a bu şekilde bir kitap olarak işaret edildiği gibi, Tevrat ve İncil'e de yazılı bir mushaf olarak değil, kelam olarak indirilen kitap olarak işaret edildiği anlaşılmaktadır. “*Onlara, Allah katından ellerinde bulunan Kitab'ı doğrulayıcı bir peygamber gelince, kendilerine kitap verilenlerden bir kısmı, sanki bilmiyorlarmış gibi Allah'ın Kitabı'nı arkalarına attılar*”<sup>69</sup> mealindeki ayetteki kullanım buna örnektir.<sup>70</sup> Ancak bu kelime, Kur'an'da geçtiği yere ve bağlamına göre bazen sahifelere yazılı kitap anlamında da kullanılmaktadır.<sup>71</sup> *Ehl-i Kitap* kavramıyla da Allah tarafından Mûsâ, Dâvûd ve İsâ peygamberler aracılığı ile kendilerine Tevrat, Zebur ve İncil'in gönderildiği İsrâiloğulları, Yahudiler ve kendilerine *Nasârâ* veya *Ehl-i İncil* olarak hitap edilen, İsâ'ya ve İncil'e iman edip tabi olduklarını iddia edenler kastedilmektedir.

Allah, Kur'an'da Hz. Peygamber'e kendisinden önce gönderilenleri tasdik için kitabı hak olarak indirdiğini, daha önce de Tevrat ve İncil'i hidayet ve nur olarak indirdiğini zikrederken, furkânı da indirdiğine, Hz. İsâ'ya kitabı, hikmeti, Tevrat'ı ve İncil'i öğrettiğine işaret

<sup>60</sup> el-Mâide, 5/47, 66, 68.

<sup>61</sup> el-A'râf, 7/157.

<sup>62</sup> Âl-i İmrân, 3/65; el-Mâide, 5/15, 68.

<sup>63</sup> el-Mâide, 5/14.

<sup>64</sup> el-Mâide, 5/47.

<sup>65</sup> es-Sâf, 61/6.

<sup>66</sup> el-Bakara, 2/2.

<sup>67</sup> Ebû Mansûr Muhammed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-lugat* (Mısır: Ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.), 10/150-151; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Sihah* (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 1/208; Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 423.

<sup>68</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 1/229.

<sup>69</sup> el-Bakara, 2/101.

<sup>70</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/698-699.

<sup>71</sup> Ragîb, *el-Müfredât*, 423.

etmektedir.<sup>72</sup> Allah Mûsâ ve Hârûn peygamberlere de İsrâiloğulları'nın doğru yolu bulmaları için bir ışık olarak kitabı ve furkânı vermiştir.<sup>73</sup> Böylece Allah'ın indirdiği bütün kutsal kitapların genel özelliklerini ifade eden furkân, hikmet, hidâyet ve nûr kavramları, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın tanıtım ve anlatımında birbirini bütünlemektedir. Hz. Muhammed de ümmî Arapların arasından gönderilmiş, müminlere Allah'ın âyetlerini okuyan, onları tezkiye eden, onlara kitabı ve hikmeti öğreten bir resul olarak sıfatlandırılmıştır.<sup>74</sup>

Arapça (iki şeyin arasını) ayırdı anlamına *fe-ra-ka* fiilinden türetilen *furkân* kelimesi Kur'an'da özellikle hak ve batılın, doğru ile yalânın, sâlih olanla sâlih olmayanın arasını ayıran Allah'ın kelâmı, delil, hüccet anlamında kullanılmaktadır. *Farğ* kelimesi aynı fiilin mastarı olarak daha geniş bir kullanıma sahipken, *furkân* kelimesi hakla batılın ayrımını ifade eden spesifik bir isim olarak kullanılmaktadır. Tevrat, Zebur, İncil ve Kur'an'la birlikte furkân da indirilmiştir. Kur'an'da furkân kelimesi ile Tevrat'a işaret edildiği gibi, furkân aynı zamanda Kur'an'ın isimlerinden biridir. Yine furkân, Kur'an'da bir surenin adıdır. *Yevmu'l-furkân*, hakla batılın arasının ayrıldığı Bedir günüdür. Allah'ın takva sahibi müminler için furkân yaratması,<sup>75</sup> onların kalplerinde hakla batılı birbirinden ayıracak bir ışık yaratması, bir his ve anlayış vermesidir.

Kur'an'da işaret edildiği gibi Allah, hidayet için gönderdiği resullerine kitapla birlikte hikmeti de vermiş, o resuller de kendilerine tabi olan müminlere kitabı ve hikmeti öğretmişlerdir. Arapça atın yularına hâkim olarak ona hükmetti, (zalimi zulmünden) men etti, hükmetti, hâkim oldu anlamına *ha-ke-me* fiilinden türetilen *hikmet* kelimesi, ilmî ve aklî yönden hakka İsbâbet etmek, hakkı gerçekleştirmek, hakkı tutturmak anlamlarına gelmektedir. Hikmet Allah için kullanıldığında, mutlak olarak eşyanın ilmine sahip olmak ve eşyayı en sağlam ve en mükemmel şekilde olması gereken ölçüler içerisinde icat ederek yerli yerine koyup tanzim etmek, olmaları gereken yerlerine yerleştirmek anlamına gelir.<sup>76</sup> Allah yarattıklarını hikmet üzerine yaratır, hükümlerini de hikmet üzerine vazeder. Allah'ın el-Hakîm olması, her şeyi kuşatan mutlak ilmiyle yarattıklarını hikmet üzerine yaratması, hükümlerini hikmetler üzerine bina etmesidir. Kur'an'ın hakîm olup muhkem kılınması, sapasağlam kitap olarak önünden ve arkasından batılın gelmemesi, hikmetli olması, onda olanın ve anlatılanın gerçek/hak olması, kendisinde bir çelişki ve tutarsızlığın olmamasıdır. Hikmet kavramı, sahip olduğu bu anlam içeriği ile hukuk ve ahlâkın en temel kavramlarından biri olan adalet ile doğrudan semantik bir ilişki içerisindedir. İnsafı, eşitliği, itidali, dengeyi, hakkı hak sahibine vermeyi, eşyayı yerine koymayı ifade eden adalet zulmün karşıtıdır. Adalet, muamele ve yönetimde eşitliği gözetmek, doğruluk üzerine İsbâbetli hüküm vermek, zulmü men ederek hakkı hak sahibine vermek anlamlarına gelmektedir.<sup>77</sup> *El-'Adl*, Allah'ın isimlerinden biridir. Allah'ın resullerine kitabı ve hikmeti vermesi, onların ilahi vahyin bilgisi, ışığı ve ruhundan hareketle tevhit bilincine ulaşarak yaratılışın ve ilahi hükümlerin hikmetlerine marifet sahibi kılınmaları, eylem ve hükümlerinde hikmet, adalet ve doğruluk üzerine olmalarıdır.

*Gönderdi* anlamındaki *er-se-le* fiilinden türetilerek haber getiren, haberle gönderilen elçi anlamına gelen *resûl* kavramı,<sup>78</sup> Kur'an'da Allah'ın ilahi vahyi insanlara tebliğ etmesi için

<sup>72</sup> Âl-i İmrân, 3/3-4, 48; el-Mâide, 5/44, 46, 110. Allah'ın elçileri-kutsal kitaplar-hikmet ilişkisine işaret eden diğer bazı ayetler için bk. el-Bakara, 2/129, 151, 231; Âl-i İmrân, 3/81, 164; en-Nisâ, 4/54, 113; en-Nahl, 16/125; el-İsrâ, 17/39; Lokman, 31/12; Sâd, 38/20; ez-Zuhruf, 43/63; el-Kamer, 54/5; el-Cuma, 62/2.

<sup>73</sup> el-Bakara, 2/53; el-Enbiyâ, 21/48.

<sup>74</sup> el-Bakara, 2/151; Âl-i İmrân, 3/164; el-Cum'a, 62/2.

<sup>75</sup> el-Enfâl, 8/29.

<sup>76</sup> Cevherî, *Sihah*, 5/1901; Râgıb, *el-Müfredât*, 126-128; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 12/140-141; Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 2/617.

<sup>77</sup> Cevherî, *Sihah*, 5/1760-1761; Râgıb, *el-Müfredât*, 325; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/430.

<sup>78</sup> Cevherî, *Sihah*, 4/1709; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Feyrûzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît* (Muessetu'r-Risâle, Beyrut 2005), 1006; William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, 3/1083; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/219-220.



### 1510 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

onların arasından elçi olarak seçip gönderdiği peygamberler,<sup>79</sup> vahiy meleği Cebrâil<sup>80</sup> ve elçilik vazifesi ile görevlendirilen melekler<sup>81</sup> için kullanılmaktadır. Kur'an'da resul kavramı ile haber alan, haber ileten anlamına gelen *nebi* kavramı arasında bir farklılığın olup olmadığı hususu İslâm âlimleri arasında farklı yorumlara konu olmuştur. Bu iki kavramın Kur'an'da birbirinin yerine müteradif olarak kullanıldığı, aralarında bir fark olmadığı görüşünde olanların yanında; onların değişik anlamlar ifade ettiği görüşüne sahip olanlar da olmuştur. Bu görüş sahiplerine göre nebi, sadece kendisinden önceki bir peygambere indirilmiş olan kitap ve hükümleri yaşatıp devam ettiren bir peygamber olduğu halde resul, kendisine Allah tarafından özel bir kitap vahyedilmiş peygamberdir. Buna göre her resul nebi olduğu halde her nebi resul değildir. Bir başka açıdan Allah'ın insanlar arasından seçtiği peygamber Allah ile ilişkisi bakımından, O'nun elçisi olduğu için resul; kullarla ilişkisi bakımından, onlara Allah'ın hükümlerini ulaştırıp bildirdiği için nebi denilmiştir.<sup>82</sup> Örneğin Kur'an'da Hz. Muhammed ve İsa için hem resul hem de nebi kavramları kullanılmaktadır. Kur'an'da vahiy meleği Cebrâil için de Allah'la peygamberleri arasında elçilik yaptığı için resul kavramı kullanıldığı gibi *rûh*<sup>83</sup> ve *rûhu'l-kudus* kavramları da kullanılmaktadır. Allah, İsa'yı rûhu'l-kudus ile teyit etmiştir.<sup>84</sup> Nefislerin kendisiyle hayat bulduğu hayat soluğu anlamına gelen ruh, Allah tarafından peygamberlere indirilen vahiy anlamında da kullanılmaktadır.<sup>85</sup> Bu bağlamda Hz. Muhammed'e vahyedilen Kur'an, *rûh* olarak zikredilmektedir.<sup>86</sup> Çünkü gelen vahiy, şirke bulaşmış, cehaletin karanlığına gömülmüş, manevi olarak ölmüş haldeki ruhlar için onları diriltiren hayat soluğu mesabesindedir.

Allah'ın insanlığa gönderdiği resullerin vasfı, onların her birinin Allah tarafından elçi olarak gönderildikleri kavmin arasından seçilen bir beşer olmalarıdır.<sup>87</sup> Mûsâ, İsa ve Hz. Muhammed bu manada Allah'ın insanlığa gönderdiği resulleridir.<sup>88</sup> İstisnasız bu elçilerin hepsinin misyonu, Allah'ın doğrudan veya rûhu'l-kudus aracılığı ile kendilerine vahyettiği ilahi mesaj ve yasayı insanlara dosdoğru tebliğ etmek, şirke ve zulme karşı tevhit ve hukuk mücadelesi yürütmek, insanlar için onların arasından çıkarılmış beşer bir resul olarak yüksek bir iman ve ahlâk üzerine kendilerine vahyedilen mesajın yaşayan somut bir örneği olmaktır. Tabiatında beşer olmayan bir varlığın beşere örnek olabilmesi mümkün değildir. İsrâiloğullarına ve bütün insanlığa gönderilen tüm elçiler, Allah'tan getirdikleri şeriatların teferruatında birtakım farklılıklar olsa bile hep aynı görevle insanlığa gönderilmişlerdir.

### 2.3. Bütün Peygamberler ve Kutsal Kitaplar İslâm Üzerine Gönderilmiştir

Kur'an, bütün peygamberleri ve onların çağrısına uyarak şirk koşmaksızın Allah'a iman eden mü'minleri "Müslümanlar" olarak isimlendirmektedir. Kur'an'ın ifadesiyle Nuh

<sup>79</sup> el-Bakara, 2/87, 253; Âl-i İmrân, 3/144, 183-184; en-Nisâ, 4/164-165; el-Mâide, 5/70, 75, 109; ez-Zümer, 39/71.

<sup>80</sup> Meryem, 19/19; eş-Şûrâ, 42/51.

<sup>81</sup> el-En'âm, 6/61; el-A'râf, 7/37; Yunus, 10/21; Hûd, 11/69, 77; el-Ankebût, 29/31; el-Hacc, 22/75; el-Fâtır, 35/1.

<sup>82</sup> Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/601-602; bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Mehmet Soysaldı-Songül Şimşek, "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Me-selesi", *EKEV Akademi Dergisi* 7/16 (Yaz 2003), 85-102.

<sup>83</sup> Meryem, 19/17; el-Me'âric, 70/4; en-Nebe', 78/3.

<sup>84</sup> el-Bakara, 2/87, 253; el-Mâide, 5/110; en-Nahl, 16/102; ayrıca bk. Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, ter-tip ve thk: Abdu'l-Humeyd Hendâvî (Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 2/160; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/121; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 2/221.

<sup>85</sup> el-Mu'min, 40/15.

<sup>86</sup> eş-Şûrâ, 42/52.

<sup>87</sup> İbrâhîm, 14/10-11; el-Kehf, 18/110; el-İsrâ, 17/93-94; el-En'âm, 6/8, 50; el-Furkân, 25/7; el-En'âm, 6/8-9.

<sup>88</sup> en-Nisâ, 4/157; el-Mâide, 5/75; el-Bakara, 2/143, 285; Âl-i İmrân, 3/32, 53, 81, 86, 132, 144, 172.

peygamber kavmine *"Ben Müslümanlardan olmakla emrolundum" demiştir*.<sup>89</sup> Allah, İbrahim peygambere *"Müslüman ol!"* diye emredince, *"Alemlerin Rabbine teslim oldum"* demiş,<sup>90</sup> oğlu İsmail'le beraber yapmakta oldukları Kâ'be'yi inşa ederken yaptıkları duada, *"Ey Rabbimiz! Bizi sana teslim (olup Müslüman) olanlardan kıl ve neslimizden de sana teslim olan (Müslüman) bir ümmet çıkar"* şeklinde niyazda bulunmuşlardır.<sup>91</sup> Mûsâ peygamber kavmine, *"Eğer Müslümanlardan iseniz sadece Allah'a tevekkül edin"* demiştir.<sup>92</sup> Havariler de İsâ peygambere: *"Biz Allah'a iman ettik, şahit ol biz Müslümanlardanız"* demişlerdir.<sup>93</sup> Kur'an'da Hz. Muhammed aracılığı ile tebliğ edilen dinin yeni bir din olmadığı, getirilen dinin aslında mahiyet olarak daha önce gönderilen peygamberlerin insanlara getirdikleri dinle aynı olduğu vurgulanmıştır.<sup>94</sup> Bütün peygamberler temelde aynı esasları getirmişlerdir.<sup>95</sup>

Kur'an'da bütün peygamberlerin aslında tek bir ümmet oldukları, onları gönderen Allah'ın insanların gerçek Rabbi olduğu ve ibadetin yalnız O'na yapılmasının gerektiği vurgulanmıştır.<sup>96</sup> Kur'an'da *"Allah katında tek din İslâm'dır"*<sup>97</sup> mealindeki âyet de bu bağlamda anlaşılmalıdır. Aşağıdaki âyette, Allah'ın Nuh, İbrâhim, Mûsâ ve İsâ peygamberlere buyurduğu dini Hz. Muhammed'e de vahyederek ona iman eden müminler için şeriat kıldığına işaret edilmektedir.<sup>98</sup> Matta incilinde *"Kutsal Yasa'yı veya peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmak için geldiğimi sanmayın. Ben (o yasa'yı) geçersiz kılmak için değil, tamamlamaya geldim. Size doğrusunu söyleyeyim. Yer ve gök ortadan kalkmadan, her şey gerçekleşmeden Kutsal Yasa'dan ufacık bir harf ya da bir nokta bile yok olmayacak"* şeklinde Hz. İsâ'ya atfedilen sözler,<sup>99</sup> Allah tarafından şeriat kılınan bu dinin mahiyetine işaret etmektedir. İçi boşaltılmış; şirke, zulme, haramlara, kötü ve çirkin işlere net bir tepki koyamayan, onlara karşı neredeyse nötr bir duruş sergileyen, kesin çizgileri olmayan bir din Allah'ın dini olamaz. Bu noktada Allah'ın gönderdiği elçiler ve onlara vahyedilen kitaplar arasında bir ihtilaf yoktur. Çünkü insanların sözü konusu peygamberler ve kitaplar aracılığı ile davet edildikleri bu din fitrat dinidir. *"Yüzünü hanif (hakka yönelen bir kimse) olarak dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınımsız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru bir dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler"*<sup>100</sup> buyrulurken, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrat'la Allah'ı bildirdiği hak din arasında doğrudan bir ilişkinin varlığına işaret edilmiştir. *"Hanif olan İbrahim'in ümmetine tâbî ol"*<sup>101</sup>, *"Ey Ehl-i kitap! İbrâhim hakkında niçin tartışursunuz? Oysa Tevrat da İncil de kesinlikle ondan sonra indirildi. Hiç düşünmüyor musunuz?"*<sup>102</sup> *"İbrâhim Yahudi veya Nasrânî (Hıristiyan) değildi, ancak hanifti"*<sup>103</sup>, *"(Yahudiler) 'Yahudi olun' ve (Hıristiyanlar da) 'Hıristiyan olun ki doğru yolu bulasınız' dediler. De ki: 'Hayır, hakka yönelen İbrâhim'in dinine uyarız. O, Allah'a ortak koşanlardan değildi'"*<sup>104</sup> buyrulurken, Mûsâ ve İsâ peygamberlerin neslinden geldikleri İbrâhim peygamber'in Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi tarihi olarak kendisinden çok sonraları ortaya çıkan sosyo-kültürel-dini kimliklere nispet edilmesinin anlamsızlığına işaret edilerek onun Hanif; yani muvahhid bir Müslüman olduğuna, müşriklerden olmadığına vurgu yapılmaktadır.

<sup>89</sup> Yunus, 10/72.

<sup>90</sup> el-Bakara, 2/131.

<sup>91</sup> el-Bakara, 2/127-128.

<sup>92</sup> Yunus, 10/80.

<sup>93</sup> Âli İmrân, 3/52.

<sup>94</sup> es-Saffât, 37/18-19; en-Necm, 53/36; eş-Şûrâ, 42/13.

<sup>95</sup> el-Mu'minûn, 23/51-53.

<sup>96</sup> el-Enbiyâ, 21/92; Âli İmrân, 3/83; er-Rûm, 30/30.

<sup>97</sup> Âli İmrân, 3/19.

<sup>98</sup> eş-Şûrâ, 42/13.

<sup>99</sup> Holy Bible, Mt, 5: 17-18.

<sup>100</sup> er-Rûm, 30/30.

<sup>101</sup> en-Nisâ, 4/125.

<sup>102</sup> Âli İmrân, 3/65.

<sup>103</sup> Âli İmrân, 3/67.

<sup>104</sup> el-Bakara, 2/135.

## 1512 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...

Allah'ı birleme, O'na yönelip teslim olma, ibadeti yalnız O'na has kılma anlamına gelen tevhid ilkesi, Allah'ın bütün peygamberler aracılığı ile insanları davet ettiği hak dinin merkezinde yer alır. Kur'an'da kitap ehline hitaben, *"De ki: 'Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir kelimeye geliniz: Yalnız Allah'a ibadet edelim. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi rabb edinmesin.' Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: 'Şahit olun, biz Müslümanlarız'"*<sup>105</sup> buyrulurken, bütün peygamberlerin Allah'tan getirdikleri mesajların merkezinde yer alan asli ilkeye çağrı yapılmaktadır. Bu ilke Kur'an'da son derece açık ve net olarak vurgulanmaktadır. Mekke'de vahyin başlangıcında indirilen ve Mushaf'ın en başına yerleştirilen Fâtiha suresi, hamdin yalnızca âlemlerin Rabbi Allah'a mahsus olduğunu beyanla başlamaktadır. Yine Mekke'de erken dönemde indirilen ve *Tevhid suresi* olarak da isimlendirilen İhlas suresi, bütünüyle Allah'ın bir ve tek olduğunu anlatmaktadır. Sure, *"De ki Allah birdir."* ifadesiyle başlamakta olup, *ehad* Arapça'nın yanında bütün Sami dillerin tamamının ortak kullandığı, bir, tek ve yegâne anlamına gelen bir kelimedir. Aynı kelime Eski Ahit'te *"Dinle Ey İsrail: İlahımız Yahve bir olan Yahve'dir (Yahve ehad / יהוה אחד)"* şeklinde<sup>106</sup> Allah'ın bir, tek ve yegâne oluşunu ifade için kullanılmıştır. Eski Ahit içerisinde Allah'ın bu özelliklerini ifade eden anlatımlar, Eski Ahit'in Tesniye kitabı içerisinde yoğunlaşmıştır. Kitap, temel olarak İsrâiloğulları'nın bir olan Allah'a inancını ve Allah tarafından seçilmiş bir millet olarak O'nunla ilişkisini anlatmaktadır.<sup>107</sup> Tesniye'deki tevhid formülü İsa tarafından da vurgulanmıştır. İsa peygamberin tebliğine soğuk bakan ve her fırsatta onu sorgulamaya çalışan "Yazıcılar" adlı Yahudi grubun Allah hakkındaki sorularına İsa aynı cevabı vermiştir.<sup>108</sup> *"Yazıcılardan biri gelip onları muhasebe ederken işitti ve onlara iyi cevap verdiğini bilerek: 'Bütün emirlerin birincisi hangisidir?' diye ona sordu. İsa cevap verdi: 'Birincisi, dinle ey İsrail: Allah'ımız Rab bir olan Rab'dir.'"*<sup>109</sup> Aşağıda verilen örneklerden anlaşılacağı gibi mevcut İncillerde tevhide işaret eden başka anlatımlar da vardır:

*"Yeryüzünde kimseye 'Baba' demeyin. Çünkü tek Babanız var, o da göksel Baba'dır,"*<sup>110</sup> *"Yer ve gök ortadan kalkacak, ama benim sözlerim asla ortadan kalkmayacaktır. O günü ve saati ne bir insan, ne de gökteki melekler bilir. Sadece Babam bilir."*<sup>111</sup>

*"İsa ona (İblis'e) şu karşılığı verdi: 'Tanrın Rabb'e tapacak, yalnız O'na kulluk edeceksin' diye yazılmıştır."*<sup>112</sup>

*"İsa şu karşılığı verdi: 'Eğer ben kendimi yüceltirsem, yüceliğim hiçtir. Beni yücelten 'Tanrımız' diye çağırduğunuz Babam'dır. Siz O'nu tanıyorsunuz, ama ben tanıyorum. O'nu tanımadığımı söylersem sizin gibi yalancılı olurum. Ama ben O'nu tanıyor ve sözlerine uyuyorum."*<sup>113</sup>

*Baba* ve *oğul* kelimeleri Eski Ahit'te Allah ile İsrâiloğulları arasındaki ilişkiyi anlatmak için mecazi anlamda kullanılmıştır. Mecazi anlamda Allah, İsrâiloğulları'nın babası, onlar da Allah'ın oğludur. Söz konusu kullanım, ilahî vahiyle şekillenen örnek bir toplum oluşturmak için Allah'ın onları diğer kavimler arasından seçmiş olmasını, onlar üzerindeki koruyuculuğunu, gözetimini ve merhametini ima etmektedir. Hatta bu kelimeler, Eski Ahit'te Allah'ın yaratıcılığını anlatmak için bütün yaratıklar için de kullanılmıştır. Söz konusu kullanım, İsa'dan

<sup>105</sup> Âl-i İmrân, 3/64.

<sup>106</sup> Holy Bible, Deut., 6:4; Holy Bible, Deut., 5:6, 6:5; Exodus, 3:14, 20:2.

<sup>107</sup> Mehmet Paçacı, "İhlas Suresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri", *İslâmiyât* 1/3 (Temmuz-Eylül 1998), 52-53.

<sup>108</sup> Paçacı, "İhlas Suresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri", 53.

<sup>109</sup> "And one of the scribes came, and having heard them reasoning together, and perceiving that he had answered them well, asked him, Which is the first commandment of all? And Jesus answered him, The first of all the commandments is, Hear, O Israel; The Lord our God is one Lord." (Holy Bible, Mr, 12: 28, 29).

<sup>110</sup> Holy Bible, Mt, 23: 9.

<sup>111</sup> Holy Bible, Mt, 24: 35-36.

<sup>112</sup> Holy Bible, Lk, 4: 8.

<sup>113</sup> Holy Bible, Jn, 8: 54-55.

sonraki dönemlerde Helenistik kültürün ve başka faktörlerin etkisiyle mecazi anlamından soyutlanıp saptırılarak sadece Allah ile İsa arasındaki ilişkiye indirgenmiş, İsa'nın tabiatı üzerinde yapılan teolojik tartışmaların odak noktasını oluşturmuştur.<sup>114</sup>

Allah'ın peygamberlerinin getirdiği mesajların hepsinde Allah'a şirk koşmadan iman ve teslimiyet, helal kazanç, salih ameller, namaz, oruç, zekât, hac, kurban gibi ibadetler emredilmiştir.<sup>115</sup> İsa Peygamber'in henüz beşikte iken Allah tarafından bir mucize olarak konuşulduğunda ağzından çıkan sözler,<sup>116</sup> onun kim olduğu ve kendisine verilen ilahi kitabın, getirdiği mesajın mahiyeti hakkında fikir vermektedir. Allah, daha önce İsrâiloğulları'ndan gönderdiği peygamberlere itaat edeceklerine, Allah'ı birleyip O'ndan başkasına ibadet etmeyeceklerine, namazı kılıp zekâtı vereceklerine, anne babaya, yakınlara, yetimlere, yoksullara iyilik edeceklerine, birbirlerinin kanını dökmeyeceklerine, zina etmeyeceklerine, birbirlerini yurtlarından çıkarmayacaklarına dair söz almış, buyruklarını yerine getirecek olanları cennetle müjdelemiştir.<sup>117</sup> Bu ve benzeri buyrukların izlerini Kutsal Kitap'ta bulmak mümkündür.<sup>118</sup>

### Sonuç

Allah'ın imtihan için yaratıp sadece kendisine ibadet etmesini istediği, yeryüzünde halife kıldığı, akıl ve irade gücü verdiği, nefisine fücürünü ve takvasını ilham ettiği, hayır ve şer potansiyeline sahip, kan döküp bozgunculuk yapabilecek ölümlü insanı başıboş bırakmış olması söz konusu olamaz. Fani dünya hayatında her nefis gibi insan da ölümü tatmaktadır. Dönüş ise Allah'adır. Sonuçta kurtuluşa erenler, Allah'a tam bir iman ve teslimiyetle nefislerini kötülüklerden ve çirkinliklerden arındırarak imtihanı kazananlar olacaktır. Bu şekilde yaratılan insan, Yaratıcı'sını tanıması, yaratılış gayesini idrak etmesi, doğru istikamet üzerine yaşayarak görevlerini yerine getirebilmesi için Allah'ın kendisine doğru yolu göstermesine muhtaçtır. İşte bu yol gösterme işi; yani Allah'ın beşerle haberleşmesi O'nun tarih boyunca insanlar arasından seçtiği peygamberlerine ilahi kelamını vahyetmesiyle gerçekleşmektedir. İsa da Allah'ın insanlar arasından seçerek hidayet için insanlığa gönderdiği resullerden biridir. İncil de Allah'ın İsa'ya vahyettiği, onu tebliğinden sorumlu tuttuğu, daha önceki kitapları ve Tevrat'ı tasdik eden ilahi kitabın adıdır. Hz. İsa dâhil, Allah'ın toplumlara gönderdiği bütün elçiler, insanların arasından seçilmiş tevhid ve ahlâk önderi beşer peygamberlerdir. Allah'ın bir oğul ve eş edinmesi söz konusu değildir. Beşer olmayan insanüstü bir elçinin insanlar için örnek olması düşünülemez. İsa da Kur'an'da zikredilen diğer peygamberlerin tâbî oldukları sünnete tâbîdir. Allah tarafından beşer bir resul olarak gönderilmiş, peygamberliğinin delili olarak bazı mucizeler göstermiş, İncil'i tebliğ etmiş, diğer peygamberler gibi ruhu kabzedilerek dâr-ı bekâyâ göçmüştür. Bu bağlamda İslâmî gelenekte İsa peygambere Kur'an merkezli değil de hadis ve rivayet merkezli yaklaşımların, İsa hakkındaki yaygın algıların Kur'an'daki İsa anlatımıyla uyum içerisinde olup olmadığı, Kutsal Kitap anlatımlarından etkilenip etkilenmediği, varsa bu etkilenmenin ne derece olduğu araştırma konusudur.

Allah'ın bütün peygamberler aracılığı ile insanlar için seçtiği din ise İslam'dır. Kur'an'a göre bütün peygamberler İslâm üzerine gönderilmiş tek bir ümmettir. Onların Allah'tan getirdikleri kitapların özü birdir. Tarih, kültür ve sosyal şartlardan kaynaklanan teferruatlar

<sup>114</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Paçacı, "İhlas Suresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri", 58-63.

<sup>115</sup> el-Bakara, 2/183; Meryem, 19/30-31, 55; Tâ-hâ, 20/14; el-Enbiyâ, 21/73; el-Hac, 22/ 26-27.

<sup>116</sup> "O (İsa): 'Şüphesiz ben Allah'ın kuluyum. Bana kitabı (İncil'i) verdi ve beni bir peygamber yaptı. Nerede olursam olayım beni kutlu ve erdemli kıldı ve bana yaşadığım sürece namazı ve zekâtı emretti. Beni anama saygılı kıldı. Beni azgın bir zorba kılmadı. Doğduğum gün, öleceğim gün ve diriltileceğim gün bana selâm (esenlik verilmiştir)" (Meryem, 19/30-33).

<sup>117</sup> el-Bakara, 2/83-84; el-Mâide, 5/12.

<sup>118</sup> Örneğin bk. Holy Bible, Ex, 20: 1-17; 23:1-9; Deut, 5: 1-21; 10:12-13; 13:4; 25:12-13; 29:1-18; 30:15-19; Mt, 15: 16-20; 19:16-21; Mr, 10:17-21; Lk, 10: 27; 18: 9-10, 18-22.

**1514 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...**

olsa da, başta tevhid ilkesi olmak üzere iman esasları, ibadet, ahlâk ve hukuk konularında Allah'tan getirdikleri temel prensipler, ilkeler ve hükümler açısından aralarında bir fark yoktur. Sonra gelen öncekilerini tasdik etmektedir. Aynı kaynaktan gelen bu kitapların arasında bir zıtlık olması düşünülemez. Bu bağlamda İslâmî gelenekte, özellikle tefsir ve fıkıh alanında eser veren âlimler arasında Kur'an'ın daha önce gönderilen ilahî kitapları neshettiği şeklindeki yaygın anlayışlar Kur'an'la uyumamaktadır. Kur'an'a göre İsrâiloğulları'na gönderilen Tevrat kendisinden öncekileri, İncil Tevrat'ı ve daha öncekileri, Yedinci yüzyılda Hz. Muhammed'e indirilen Kur'an da İncil ve Tevrat'la beraber onlardan önce gönderilen bütün kitapları tasdik etmektedir.

**Kaynakça**

- A Greek-English Lexicon to The New Testament. Revised by The Rev. Thomas Sheldon Green, M.A. London: Samuel Bagster and Sons Limited, Reprinted 1976.  
Archive. "https://archive.org/details/TheBibleEnglishAndHebrewTorahNeviimKtuvim".  
(Erişim: 26 Ağustos 2020).
- Arthur Jeffery. *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Aydın, Mahmut. "Yahudi Bir Peygamber'den Gentile Tanrıya: İsa'nın Tanrısallaştırılma Süreci". *İslâmiyât*, c. 3, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 2000), 47-74.
- Aydın, Mehmet. "Faraklıt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995, 12/165-166.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Şah*. 7 Cilt. Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- Collins English-Greek Dictionary. Great Britain: Harper Collins Publishers, 1997.
- Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12. Basım, 2011.
- Edward William Lane. *An Arabic-English Lexicon*. 8 Cilt. Beirut: Librairie Du Liban, 1968.
- El-Said M. Badawi-Muhammad Abdel Haleem, *Arabic-English Dictionary of Qur'anic Usage*, Handbook Of Oriental Studies, Section One, The Near And Middle East. Leiden-Boston: Brill, Edited by H. Altenmüller · B. Hrouda · B.A. Levine · R.S. O'fahey K.R. Veenhof · C.H.M. Versteegh, 2008.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed. *Tehzîbu'l-lugat*. 15 Cilt. Mısır: Ed-Dâru'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Tercüme, ts.
- Fahruddîn er-Râzî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Gospel of St. John in Greek and English*, New York: Pub. for the Author by G. F. Bunce, 1830.
- Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*. tertip ve thk: Abdu'l-Humeyd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Ed. by J. Milton Cowan. Liban: Printed by A. J., Third Printing, 1980.
- Harman, Ömer Faruk. "İncil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/270-276. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Henry George Riddell D.D. and Robert Scott D.D. *Greek-English Lexicon*. New York: Harper and Brothers, Seventh Edition, 1883.
- Holy Bible (Old and New Testaments). Authorized King James Version. Belgium: Thomas Nelson Bibles, 2001
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebî'l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed-Muhammed es-Seyyid Reşâd-Muhammed Fadl el-'Ac mâvî-'Alî Ahmed Abdu'l-Bâkî-Hasen Abbas Kutb. 15 Cilt. (Kahire: Müessesetu Kurtuba l'it-tab'i ve'neşri ve't-tevzî, 2000).
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- John Hick, "Hristiyanların İsa'yı Algılama Biçimi ve Bunun İslâm'ın Anlayışıyla Karşılaştırılması", çev. Şaban Ali Düzgün, *İslâmiyât*, c. 3, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 2000), 75-85.
- Karaman, Hayreddin-Çağrı, Mustafa-Dönmez, İbrahim Kâfi-Gümüş, Sadrettin. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kutsal Kitap. Yeni Yaşam Yayınları. İstanbul: 2009.
- M.G. Easton M.A., D.D. *Eastons Bible Dictionary* (A Dictionary of Bible Terms). U.S.A.:Thomas Nelson, Third Edition, 1897.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilât*, thk. Ahmet Vanlıoğlu. 18 Cilt. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005).
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Murtaza Bedir. 18 Cilt. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008).
- Merriam Webster. *Webster's Ninth New Collegiate Dictionary*. Massachusetts, U.S.A: Merriam -Webster Inc., Publishers Springfield, Copyright 1987.

**1516 | Talip Özdeş. Kur'an'a Göre İsa'nın Allah'ın Kelimesi Olması ve İncil'in Mahiyeti: ...**

- Muhammed et-Tâhir b. Aşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye li'n-Neşr, 1884).
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu't-Târîhi'l-Arabî, 2002.
- Mütercim Âsım Efendi. *el-Ükyânûsu'l-basît fî tercimetî'l-Kâmûsu'l-Muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Öktem, Niyazi. "Kur'an'da Hz. İsa". *İslâmiyât*, c. 3, Sayı: 4 (Ekim-Aralık 2000), 169 -180.
- Paçacı, Mehmet. "İhlas Suresi'nin Sami Geleneği Perspektifinden Bir Tefsiri". *İslâmiyât*, c. I, Sayı: 3 (Temmuz-Eylül 1998), 52-53.
- Phillip Cary. *The History of Christian Theology* (Parts I-III). United States of America: The Teaching Company, 2008
- Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Geylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Soysaldı, Mehmet – Şimşek, Songül. "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi". *EKEV Akademi Dergisi*. Yıl: 7, Sayı: 16, (Yaz 2003), 85-102.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Hicr Neşriyat, ts.
- The Rev J.E. Riddle M.A. *A Complete English-Latin Dictionary for the Use of Colleges and Schools*. London: Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans, Paternoster-Row; And John Murray, Albemarle Street.1838.
- Thomas Michel. *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*. İstanbul: Orhan Basımevi, 1992.
- Thomas Patric Hughes. *Dictionary of Islam*. New Delhi: Asian Educational Services, 1995.
- Xavier Jacob. *İncil Nedir? Tarihi Gerçekler*. Ankara: Kent Matbaacılık, 1985.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. 'Umer. *El-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetu'l- 'Abîkân, 1998.