

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 26 ■ Temmuz-Aralık | July - December 2016

usûl

İslam Araştırmaları Islamic Researches | بحوث إسلامية

Sayı | Issue : 26 ■ Temmuz-Aralık | July - December 2016
ISSN 1305-2632

Yayın Türü | Publication Type
Sürelî Yayın | Periodical

Sahibi | Publisher
İlim Yayma Vakfı adına | on behalf of İlim Yayma Vakfı
Yücel ÇELİKBİLEK

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager
Osman ACUN

Editör | Editor
Faruk BEŞER

Editör Yardımcısı | Assistant Editor
Hayati YILMAZ

Yayın Kurulu | Editorial Board
Ahmet BOSTANCI (Sakarya Ü.) | Bilal GÖKKİR (İstanbul Ü.) | Çağfer KARADAŞ (Uludağ Ü.)
Erdoğan AHATLI (Sakarya Ü.) | Hasan HACAĞ (Marmara Ü.) | Muhammet ABAY (Marmara Ü.)
Necmettin GÖKKİR (İstanbul Ü.) | Osman AYDINLI (Marmara Ü.) | Ömer KARA (Atatürk Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board
Abdullah TIRABZON (İstanbul Ü.) | Adem APAK (Uludağ Ü.) | Ahmet YAMAN (N. Erbakan Ü.)
Ali BULUT (FSM Vakıf Ü.) | Bayram Ali ÇETİNKAYA (İstanbul Ü.) | Bekir KUZUDİŞLİ (İstanbul Ü.)
Engin YILMAZ (İYV) | H. Ahmet ÖZDEMİR (N. Erbakan Ü.) | H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.)
İsmail ADAK (Yalova Ü.) | K. Hamdi OKUR (Hitit Ü.) | M. Emin MAŞALI (Marmara Ü.)
Mehmet ÖZŞENEL (Marmara Ü.) | Mesut OKUMUŞ (Ankara Ü.) | Mohammad Jaber THALJI (Yarmouk U.)
Muammer İSKENDERÖĞLU (Sakarya Ü.) | Muhsin AKBAŞ (Kâtip Çelebi Ü.) | Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
Nuh ARSLANTAŞ (Marmara Ü.) | Raşit KÜÇÜK (İSAM) | Saim KAYADİBİ (Malezya Uluslararası İslam Ü.)
Süleymana BAKİ (Tetova Devlet Ü.) | Süleyman KAYA (Sakarya Ü.) | Zekeriya GÜLER (İstanbul Ü.)
Zulkipli Mohd YUSOFF (Malaya U.)

26. Sayı Hakemleri | Referees on 26'th Issue
Abdurrahman ÖZDEMİR | Bilal GÖKKİR | Enbiya YILDIRIM | Halil İbrahim BULUT
Hasan HACAĞ | Haşim ŞAHİN | İlyas ÜZÜM | İsmail ÇALIŞKAN | Osman GÜMAN
Osman ŞAHİN | Ömer ÇELİK | Ömer ÖZPINAR | Süleyman KAYA | Soner DUMAN

Redaksiyon | Redaction
Hasan Turan AYDAR | Uğur ÖZTÜRK

İletişim | Communication
Osman ACUN

Vefa, Akıfpaşa Sk. No: 6 Fatih | İSTANBUL | TÜRKİYE
☎: +90 (212) 511 22 90 | ✉: usul@iyv.org.tr | 🌐: www.usuldergisi.com

Baskı | Printing Press
Erkam Yayın San. ve Tic. A.Ş.

İÇİNDEKİLER | CONTENT

Editörden | Editorial

5 – 6

Makaleler | Articles

Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar-

Faqih and Ethics: Some Notes on Fiqh Ethics

Ahmet YAMAN

7 – 50

Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler
Notes on Fuad Sezgin's Book "Buhârî'nin Kaynakları" (Bukhari's References)

Ali ALBAYRAK

51 – 100

Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi
*The Origin of Dalalat al-Mutaabaqah, al-Tadammun and al-Iltizaam
and Their Entry to Methodology of Islamic Law*

Fetullah YILMAZ

101 – 136

Manzum Fıkıh Metinleri - I

Poetic Islamic Law Texts - I

Ahmet AYDIN

137 – 170

"Şerhu Hutbeti'l-Beyân" da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile İlişkilendirilen
Kur'ân Ayetleri ve Bunların Yorumu

*The Qur'anic Verses Associated with the Hz. Ali and Ahl al-Bayt
and Their Interp-retation from "Şerh-u Hutbeti'l-Beyân"*

Emrah DİNDİ

171 – 210

Sadruşşeria'da Te'vilin Kodları - Yusuf Kıssası Örneği -
Codes of Interpretation in Sadrushariah -Example of the Joseph Parable-

Necattin HANAY / Mehterhan FURKANİ

211 – 240

Dil ve Belâgat Yönüyle Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-'Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-

Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-

*The Linguistics and Rhetoric Aspects of the Irshad al-'aql al-salîm
of Ebussuud Efendi; on the Example of the Art of Mushakala*

Âdem YERİNDE

241 – 276

Tanıtım ve Değerlendirmeler | Reviews

Nûh Kanunları ve Nûhîlik

Muammer İSKENDEROĞLU

277 – 281

Çağdaş İslami Akımlar

Muammer İSKENDEROĞLU

281 – 286

Kur'an ve Çağımız

Tamer YILDIRIM

286 – 292

Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan

İdris CANKILIÇ

292 – 297

Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar

Ayşe Şeyma HASKUL

297 – 302

Yayın İlkeleri | Editorial Guidelines

303 – 304

EDİTÖRDEN | EDITORIAL

26. sayımızla sizleri tekrar selamlıyoruz

Dergimiz hedefine ulaştı ve rüştünü ispat etti. Türkiye'deki ilmi düzeyin yükselişine paralel, dergimizdeki yazıların kalitesi de yükseldi. Bunu her bakımdan sevindirici bir durum olarak görüyoruz. Katkıda bulunan ilim adamlarımıza teşekkür ediyoruz.

Bu sayımızda neler var?

Dr. Ahmet Yaman'ın "Fakih ve Ahlâk - Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar" başlıklı araştırmasını zevkle okudum ve yüksek lisans doktora öğrencilerimin okuması gereken makaleler klasörüne ekledim. Yazarın dediği gibi, ahlâk ile hukuk, insanı insan yapan ve birbirini tamamlayan iki değer alanıdır. Bu yazıda bunun isabetli anlatımını bulacaksınız.

Ali Albayrak'ın "Fuad Sezgin'in 'Buhârî'nin Kaynakları' Kitabı Üzerine Değerlendirmeler" adlı çalışması önemli. Çünkü günümüzde hadise karşı olumsuz tavır takınanlar, hadisin çok uzun yıllar sonra ve hafızaya dayalı olarak kayda geçtiğini, bunun için güvenilemez olduğunu iddia ederler. Fuat Sezgin'in klasikleşmiş eseri ise ilk hadis tedvininde yazılı metinlerin büyük bir yerinin olduğunu ispata çalışır, ama Albayrak'ın da buna diyeceklerinin olduğu anlaşılıyor.

Dr. Fetullah Yılmaz'ın "Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usulüne Girişi" adlı çalışması usulcüler için tahsisi bir konuda bilgilendirici olarak gözüküyor. Bu çalışmada felasife ve mantıkçıların konuya bakışlarıyla usulcülerin bakışını karşılaştırma şansı yakalanabilir.

Dr. Ahmet Aydın'ın "Manzum Fıkıh Metinleri - I" başlıklı yazısı, fıkıhın şiir sanatına dökülmesinin serencamı ve ilmihâl eğitimi açısından ilginç bir makale.

Dr. Emrah Dindi'nin "Şerh-u Hutbeti'l-Beyân'da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile İlişkilendirilen Kur'ân Ayetleri ve Bunların Yorumu" adlı çalışması, Alevî-Bektaşî düşüncesi açısından önemli olan bir konuyu irdelemiş ve sonuçta Hutbetu'l-Beyân'daki efsanevî Ali tasavvurunu ve Ehl-i Beyt sevgisini, ayetlerin zahirini ihmâl ve iskât ederek Kur'ân'la temellendirme çabası içinde olduğu sonucuna varmış.

“Sadruşşeria’da Te’vilin Kodları, Yusuf Kıssası Örneği” adlı çalışma iki ilim adamına ait: Dr.Necattin Hanay ve Dr. Mehterhan Furkani. Çalışmanın konusu ilginç. Sadruşşeria gibi bir usulcünün tevilde irfani, yani bir bakıma batını davranmasının nasıl mümkün olabileceğini bu makalede göreceğiz.

Dr. Âdem Yerinde’nin “Dil ve Belâgat Yönüyle Ebüssuûd Efendi’nin Tefsiri. Müşâkele Sanatı Örneğinde” adlı çalışmasında, Arap dünyasında değeri tartışmasız kabul edilen tek Osmanlı müfessiri Ebüssuûd’un ölümsüz eseri, belagatin özel bir konusu açısından ele alınmış ve vukufu incelenmiş.

Tanıtlara gelince: Bunların neyi okuyalım diye soran erbabı ilim için çok değerli olduğunu düşünüyoruz.

İyi bir ilim adamı olması yanında iyi bir okuyucu ve iyi bir eleştirmen olan Dr. Muammer İskenderoğlu burada da maharetini göstermiş ve Eldar Hasanov’un “Nûh Kanunları ve Nûhîlik” adlı kitabını masaya yatırmış. Nuh Kanunları, dinlerin ötekileştirici yüzü mü, yoksa tabii hukukun bir örneği mi? Aslında bir doktora tezi olan kitabın konusu bu ve bu kavramı ilk kez bize tanıtmaya açısından önemli.

Dr. İskenderoğlu’nun tanıttığı ikinci kitap Dr. Mehmet Ali Büyükkara’ya ait “Çağdaş İslami Akımlar”. Yazıyı değerli kılan sadece İskenderoğlu’nun kaleminden çıkmış olması değil elbet. Öncelikle Büyükkara’nın Türkiye’de bu konunun önemli bir uzmanı olması da yazının önemini artırıyor.

Bir tanıtım da Tamer Yıldırım’ın, Mustafa Aydın’a ait “Kur’an ve Çağımız” adlı edit kitabı üzerine. Kitap Mustafa Aydın’dan başka birden çok değerli ilim adamının makalelerini içeriyor.

Bir başka tanıtım Dr. Cağfer Karadaş’ın “Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan” adlı kitabı. Şahsen bendeniz çok zor kelimeleri herkesin anlayacağı şekilde ifade etme bakımından Cağfer Hoca gibi çok az ilim adamının bulunduğu kanaatindeyim. Anlattıklarını önce kendisinin sindirmiş olması elbette bunun en önemli sebebi olsa gerek. Tanıtmayı İdris Cankılıç yapmış.

Ve son tanıtım bir öğrenci olan Ayşe Şeyma Haskul’a ait. Dr. Kenan Gürsoy’un “Etik ve Tasavvuf-Felsefi Diyaloglar” adlı değerli eseri üzerine.

Zengin içerikli 26. sayımız takdirlerinize sunulur.

Dr. Faruk BEŞER

Fakih ve Ahlâk

- Fıkıh Etiği Üzerine Bazı Notlar -*

Ahmet YAMAN**

Öz: Ahlâk ile fıkıh/hukuk, insanı insan hüviyetine kavuşturan ve birbirini tamamlayan iki değer alanıdır. Ahlâkla fıkıh arasındaki bu lâzimiyyet ilişkisinin, aynı şekilde fıkıhı üreten aktif özneyi de kuşattığı veya kuşatması gerektiği, açık bir husustur. Bu denemede iki başlık altında bu ilişkinin diyânî ve metodolojik veçhelerine kısa değiniler yapılacaktır. Diyânî boyuttan kastımız, fakihin fıkıh faaliyetini sürdürürken Yüce Allah ile olan misakına bağlılığı, kulluğu, âhret kaygısı ve diğer insanlarla ilişkisiyle ilgili olan boyuttur. Metodolojik boyuttan maksudımız ise, fakihin fıkıh faaliyetini ilmi bir çerçevede sürdürürken göz önüne alması gereken ahlâkî ilkeler boyutudur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, fakih, ahlâk, hukuk, fıkıh etiği.

Faqih and Ethics: Some Notes on Fiqh Ethics

Abstract: The imperative relationship between law and morality has always been emphasized by those who value the essence of law than its technique. Law is at the very least morality and in effect an ethical situation in which public authority is linked with material sanctions. A similar case can be produced vis-à-vis fiqh. Moreover, compared with other legal systems, fiqh has very much internalised morality by establishing a system based on morality since it leans on divine authority, includes otherworldly sanctions as well as worldly ones and encompasses all aspects of life both physical and metaphysical. Thus it can be said that morality and fiqh are two value fields enabling humanity to restore its true identity and completing each other. Needless to say, the necessary relationship between fiqh and morality similarly encompasses or ought to encompass the subject that pro-

* Bu makale, ÇÜ İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Ana Bilim Dalı tarafından 30 Nisan-01 Mayıs 2016 tarihlerinde Adana'da düzenlenen İslam Perspektifinden Hukuk/Yargı-Ahlâk İlişkisi Sempozyumu'nda sunulan aynı başlıklı tebliğe dayanmaktadır.

** Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi; Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi, yamanahmet@hotmail.com.

duces fiqh. This essay will shortly deal with the religious and methodological aspects of this issue under two headings. By religious aspect, we mean one's faithfulness with one's covenant with Allah Almighty, servitude, otherworldly worries, and one's relationship with other human beings throughout the process of faqih's fiqh activity. As to methodological aspect, we mean the ethical principles that one needs to observe as faqih while continuing to do fiqh activity within a scientific framework.

Keywords: Fiqh, faqih, morality, law, fiqh ethics.

I. Giriş

Hukuk ile ahlâk arasındaki lâzım-melzûm ilişkisi, hukukun tekniğinden önce mahiyetini önemseyenlerce öteden beri vurgulana gelmiştir. Aşağıda tekrar altı çizileceği üzere hukuk, asgarî ahlâktır ve aslında ahlâkın kamu otoritesinin maddî yaptırımına bağlanmış halidir. Aynı husus, fıkıh için de söz konusudur. Hatta ilâhî iradeye dayanması, dünyevî olanı yanında uhrevî müeyyideye de sahip bulunması ve hayatı fizik-metafizik her yönüyle kuşatması itibariyle fıkıh, diğer hukuk sistemlerine göre ahlâkı daha çok içselleştirmiş; adeta ahlâk temelli bir sistem kurmuştur. Buradan hareketle ahlâk ile fıkıhın, insanı insan yapan ve birbirini tamamlayan iki değer alanı olduğu söylenebilir. Ahlâkla fıkıh arasındaki bu lüzum ilişkisinin, aynı şekilde fıkıhı üreten aktif özneyi de kuşattığı veya kuşatması gerektiği, izahtan vârestedir.

Daha önce fıkıh-ahlâk ilişkisine dair giriş mahiyetinde olmak üzere iki araştırma neşretmiştim. Bunların ilkinde Kur'ân-ı Kerim'in ahkâm ayetlerinin ahlâkî arka planına eğilmiş¹, ikincisinde ise İslâm amelî ahlâkının ilke ve uygulamalarından hareketle fıkıh-ahlâk ilişkisine dair bazı tespitlerde bulunmuşum². Burada ise fıkıh/tefakkuh faaliyetini yürüten kişinin yani fakih ve mütefakkihin ahlâk ile ilişkisine dair bazı ilkeleri sıralamaya çalışacağım.

¹ "Kur'an'da Yasamanın Arka Planı Olarak Ahlâk", *IX. Kur'an Sempozyumu: Kur'an'da Ahlâkî Değerler*, Ankara 2007, s. 169-180; İlk yayımı: *Marife*, 2006, c. VI, sayı: 1, s. 41-50.

² "İslâm Ahlâkının Amelî Boyutu: İlkeler ve Uygulamalar", *Çağımızın Ahlâk Bunalımı ve Çözüm Arayışları -Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı-*, 24-26 Nisan 2009, s. 191-218; İlk yayımı: "Fıkıh - Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve

Bu yazıda iki başlık altında bu ilişkinin diyânî ve metodolojik veçhelerine kısa değiniler yapılacaktır. Konuyu ele alırken, bazı bölümlerini daha önce yayımladığım³ *Fetva Usûlü ve Âdâbı* konulu taslak çalışmama da sıklıkla müracaat edeceğim. Tabiatıyla diyaneti ahlâktan, bu ikisini usûl-den/metodolojiden kesin hatlarla ayırmak her zaman kolay olmayacağından geçişkenlikler de kaçınılmaz görülmelidir.

II. FAKİH-AHLAK İLİŞKİSİNİN DİYANÎ BOYUTLARI

Diyânî boyuttan kastımız, fakihin fıkıh faaliyetini sürdürürken Yüce Allah ile olan misakına bağlılığı, kulluğu, âhret kaygısı ve diğer insanlarla ilişkisiyle ilgili olan boyuttur. Çok söz söylenebilecek bu boyutla ilgili olarak ilk planda şu noktalara vurgu yapılabilir:

A. Âdil olmak

Buradaki adaletten maksat, ilk bakışta akla gelenin aksine yargısal adalet değil; güvenilir bir kişiliğe ve salâbet-i diniyyeye sahip olup şer'-i şerifin buyruklarına uygun müstakîm bir hayat çizgisini takip etmektir.⁴ Buna göre menduplarıyla birlikte dinin gereklerini yerine getirmek, mekruhlarıyla birlikte yasaklarını terk etmek; küçük günahlardan mümkün olduğunca sakınmak, dedikodu, töhmet ve kınamaya sebep olacak davranışlarda bulunmayarak şahsiyeti (murûet) korumak, bir fakih için vazgeçilemez gerekliliklerdir.⁵

Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, *Usûl İslâm Araştırmaları*, 2008, sayı: 9, s. 87-118.

³ Bk. “Güncel Bazı Örnekleri Bağlamında Fetvada Kaynak ve Yöntem Sorunu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009, sayı: 28, s. 7-16; “Fıkıhın Sosyolojik Yürürlüğü Bağlamında Fetvada Değişim”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, c. L, sayı: 2, s. 7-21; “Fetva ve Mezhep: Fetva Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetva-Mezhep İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 48, s. 5-34.

⁴ Sem'ânî, *Kavâtu'l-edille*, Beyrut 1999, c. II, s. 306: فهو أن يكون ثقة مأمونا غير متساهل في أمر الدين

⁵ bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (thk. A.Y.Azzâzî), Demmâm 1996, c. II, s. 156, 330, 338; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, (nşr. A. E. Kal'acı), Beyrut 1986, s. 21; Nevevî, *Âdabü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*, (nşr. B. A. el-Câbî), Dımaşk 1988, s. 18-21; İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetva ve'l-müftî ve'l-müsteftî*,

“Siz kendinizi unutarak diğer insanlara erdemli olmayı mı öğütlüyorsunuz; hem de ilahî kelâmı okuyup durduğunuz halde? Siz hiç aklınızı kullanmaz mısınız?”⁶; “Ey iman edenler! Niçin bir türlü söylüyor, başka türlü davranıyorsunuz? Yapmayacağınız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük bir gazap nedenidir.”⁷ meâlindeki âyet-i kerimeler, özlü bir biçimde bu niteliklere işaret etmektedir.

Adalet şartlarına sahip olmadığı için *fâsık* olarak nitelenen kişilerin, ictihad edebilecek ilmî seviyeye gelmiş olsalar bile fetvalarına itibar edilmeyeceği yönündeki hâkim görüş⁸, fakihdeki adalet vasfının ne denli önemli olduğunun bir göstergesidir. “Adalet, ictihadın sıhhatinin değil, kabulünün şartıdır”⁹ sözü de aynı gerçeğe vurgu yapmaktadır.

Tâbiûnun önde gelen âlimlerinden Hasan el-Basrî (ö. 110/728) gerçek fakihi “dünyaya karşı zâhid olup âhireti arzulayan, dinî hayatını basiret üzere tanzim eden ve Yüce Allah’a kulluğu kesintisiz olan” kişi olarak tanımlamıştır.¹⁰ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) insanların amelî hayatına yön veren kişide bulunması gereken nitelikler arasında halis niyet ile hilim, vakar ve sekineti saymıştır.¹¹ Gazzâlî de (ö. 505/1111) fikhın önderi mesabesindeki büyük müctehidlerin âbid, zâhid, âhiret ilimlerine vâkıf ve kazandığı fıkıh melekesiyle

(nşr. M.N. Elbânî), Dımaşk 1380, s. 13; İbn Nüceym, *el-Bahru’r-râik şerhu Kenzi’-dekâik*, Kahire 1311, c. VI, s. 289; *el-Fetâva’l-Hindiyeye*, Bulak 1310, c. III, s. 309.

⁶ Bakara 2/44.

⁷ Saf 61/2-3.

⁸ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, s. 330; Gazzâlî, *el-Mustasfâ fi ilmi’l-usûl*, Beyrut 1993, s. 373; Nevevî, *Âdabü’l-fetva*, 20; Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli’ş-Şerîa*, Beyrut 1991, c. IV, s. 184, 188; İbn Nüceym, *a.g.e.*, c. VI, s. 289-290; *el-Fetâva’l-Hindiyeye*, c. III, s. 309; Kâsmî, Cemaleddin, *el-Fetva fi’l-İslâm*, (thk. M.A. el-Kâdî), Beyrut 1986, s. 62.

⁹ Sem’ânî, *Kavâtu’l-edille*, c. II, s. 306: إنما تعتبر العدالة في الحكم والفتوى فلا يجوز استفتاء الفاسق وَيَشْتَرَطُ فِي قَبُولِ فَتْوَاهُ الْعَدَالَةَ حَتَّى يُوْتَقَ بِهِ لَا فِي صِحَّةِ اجْتِهَادِهِ

¹⁰ Âcurrî, *Ahlâku’l-ulemâ*, nşr. İ. M. Ensârî-A. A. Âlüşşeyh, Suudi Arabistan 1978, s. 74: إِنَّمَا الْفَقِيهُ الرَّاهِدُ فِي الدُّنْيَا , الرَّاعِبُ فِي الْآخِرَةِ , الْبَصِيرُ فِي أَمْرِ دِينِهِ , الْمُدَاوِمُ عَلَى عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ .

¹¹ İbnü’l-Kayyım, *İ’lâmu’l-muvakkîin an Rabbi’l-âlemîn*, Beyrut 1991, c. IV, s. 152 vd.; İzmirli, *Kitâbü’l-iftâ ve’l-kazâ*, İstanbul 1336-1338, s. 12.

Yüce Allah'ın rızasına nâil olmayı murad eden şahıslar olduğunu beyanla diyânî boyutun önemine vurgu yapmıştır.¹²

B. Kendisini Şâri'in yetkilendirdiğini ve ona hesap vereceğini unutmamak

Fıkıh, ilahî iradeye dayanır. Bir başka ifadeyle fıkıh, İslâm'ın iki temel kaynağından yani Kitap/Kur'ân ve Sünnet'ten elde edilmiş bir bilgi manzumesidir. Fakih, ibadetten siyasete, muamelattan ekonomiye amelî hayatı ilgilendiren hükümleri öncelikle bu iki kaynaktaki belirlemelerde arar. Konuyla doğrudan ilgili bir dinî metin (nas) bulursa bunu uygular; değilse Kitap ve Sünnet'teki hükümlere kıyaslamalar yaparak, bu da mümkün olmazsa yine bu iki kaynağın genel hükümlerini ve nihaî amaçlarını (makâsîdü'ş-şerî'a) çerçeve kabul edip bunun dışına taşmayacak bir yorumlama faaliyeti yani icthad ile sonuca ulaşır. Esasen hem nasların sınırlı oluşuna karşılık olayların sınırsızlığı ve hayatın sürekli akışı, hem de var olan nasların yoruma açıklığı fikhın, müctehidler yani hüküm çıkarma konusunda yetkin hukukçuların eliyle gelişmesi sonucunu doğurmuştur. Fikhın onda dokuzunun rey ve icthad olduğu yönündeki nitelemeler¹³ bu gerçeği dile getirmektedir.

Birçokları arasında özellikle "... İnsanlara, kendilerine indirileni açıklaman ve onların da (üzerinde) düşünmeleri için sana bu Kur'ân'ı indirdik"¹⁴ ayeti, bu süreci açıklamaktadır. Cessâs'ın da (ö. 370/980) sıraladığı üzere ayet üç hüküm kaynağına işaret etmektedir: Allah'ın kitabında yazılı olanlar, Peygamber'in beyanları ve nassın olmadığı yerde bunlara bağlı tefekkür.¹⁵

¹² Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985, c. I, s. 31: "فالفقهاء الذين هم زعماء الفقه وقادة وكل واحد منهم كان عابداً وزاهداً وعالماً بعلوم الآخرة وفقياً في مصالح الخلق في الدنيا الخلق ... ومريداً بفقهه وجه الله تعالى."

¹³ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*, Kahire 1400, c. II, s. 768: "إذا نظر في الفتاوى والأقضية أن تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط ولا تعلق لها بالنصوص والظواهر."

¹⁴ Nahl 16/44.

¹⁵ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. U.C. Neşemî, Kuveyt 1994, c. IV, s. 31: "حَوِّثْ هَذِهِ الْآيَةَ: ثَلَاثَةٌ مَعَانٍ: أَحَدُهَا: مَا نَزَّلَ اللَّهُ تَعَالَى مَسْطُورًا وَالْآخَرُ: بَيَانُ الرَّسُولِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِمَا يَحْتَاجُ مِنْهُ إِلَى الْبَيَانِ وَالثَّلَاثُ: التَّفَكُّرُ فِيمَا لَيْسَ بِمَنْصُوصٍ عَلَيْهِ وَحَمَلُهُ عَلَى الْمَنْصُوصِ."

Hakikatte fakihe bu icthad yetkisini Şâri'in kendisi vermiştir.¹⁶ Şu halde müftî, aslında din ve onun sahibi olan Allah adına konuşmakta; O'nun verdiği vekâlete dayanarak imza atmaktadır.¹⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) benzetmesiyle "Krallar adına imza atmak, değeri inkâr ve şerefi göz ardı edilemez bir konum ise âlemlerin Rabbi adına imza atmak acaba nasıl bir makamdır?"¹⁸.

Aynı gerçeğe Şâtıbî de (ö.790/1388) şu cümlelerle parmak basar: "Müftî, tıpkı Nebî gibi Allah'tan haber veren; mükelleflerin eylemlerine kendi icthadının sonucuna göre şeriatın hükmünü verip altını imzalayan, yine Nebî gibi ümmet içinde emirleri yerine getirilen kimsedir. Bu yüzden şu ayette ülü'l-emri diye isimlendirilmiş ve onlara itaat etmek, Allah ve Rasûlüne itaat etmekle birlikte anılmıştır: 'Ey iman edenler! Allah'a itaat edin; Peygambere itaat edin ve aranızda sorumluluğunuzu üstlenenlere de itaat edin!'"¹⁹ Esasen bunun böyle olduğunu gösteren daha pek çok delil vardır."²⁰

Öyleyse fakih, şer'i hüküm tesisinde Şâri adına konuşmanın ne denli büyük bir sorumluluk gerektirdiğini asla unutmamalıdır. Fakihe vekâlet ve yetki veren iradenin şu beyanları aynı zamanda bu yetkiyi hoyratça kullanmama ikazında bulunmaktadır:

"Sadece dillerinizin yalan yere nitelemesiyle 'Şu helaldir, bu haramdır' diyerek Allah adına yalan uydurmayın! Çünkü Allah adına yalan uyduranlar asla kurtuluşu eremezler."²¹

"De ki: 'Rabbim ancak, açık ve gizli utanç verici davranışları, her çeşidiyle günahı ve haksızlığı, hakkında hiçbir delil indirmedığı herhangi bir şeyi Al-

¹⁶ Âlü İmrân 3/159; Nisâ 4/59, 83; Nahl 16/44; Haşr 59/2; Ebû Dâvûd, "Akdiye", 11; Tirmizî, "Ahkâm", 3; *Müsned*, c. I, s. 83.

¹⁷ Karâfi, *el-Furûk*, Beyrut, t.y.(Âlemü'l-kütüb), c. II, s. 109: *أَنَّ الْمُفْتِيَّ مُخْبِرٌ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَنَّ مَنْ كَذَّبَ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَوْ أَخْبَرَ عَنْهُ مَعَ ضَنْبٍ ذَلِكَ الْخَبْرُ فَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى بِمَنْزِلَةِ الْكَاذِبِ عَلَى اللَّهِ*

¹⁸ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, Beyrut 1991, c. I, s. 9.

¹⁹ Nisa 4/9.

²⁰ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. IV, s. 179.

²¹ Nahl 16/116.

lah'a ortak koşmanızı ve bilmediğiniz şeyi Allah'a izafe etmenizi yasaklamıştır.”²²

“...Bunlar, Allah'ın koyduğu sınırlardır; bunları aşmayın! Kim Allah'ın belirlediği sınırları ihlâl ederse işte onlar zalimlerdir.”²³

“Bir kimseye ilmî dayanaktan yoksun olarak fetva verilirse bunun günahı sadece bu fetvayı verene döner.”²⁴

Bu başlık altında son bir noktaya daha işaret etmek yerinde olacaktır: Fıkıh, meselenin şer'î yani dinî-hukukî hükmünü açıklamak olduğundan fakih, gerek tefakkuh esnasında gerekse iftâ ve ta'lim sırasında abdestli bulunmaya özen göstermeli, besmele, hamdele ve salveleyi unutmamalı ve “Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin”²⁵, “Rabbim! Göğsümü genişlet, işimi kolaylaştır, dilimin düğümünü çöz ki sözümü iyi anlasınlar”²⁶ gibi dualar yapmalı, sonunda ‘Allahu a’lem’, “ve billâhi’t-tevfik”, “vallâhü'l-muvaffik” cümlelerinden birisini söylemeli, eğer yazılı fetva veriyorsa bunu fetva metnine yazmalıdır.²⁷

C. Enâniyetten ve kendisini takdim gayretinden uzak durmak

İslâm ahlâkının aslında her bir Müslümandan beklediği bu davranış, fukaha söz konusu olduğunda daha da anlamlı hale gelmektedir. Zira fukaha aynı zamanda peygamberlerin vârisleri olarak toplumun önderleri ve örnek alacakları şahsiyetlerdir. Onlara enâniyet değil mahviyet; kendini takdim gayreti değil diğerkâmlık yaraşır. Gerçek fakih, bilmediklerinin yanında bildiklerinin

²² A'râf 7/33.

²³ Bakara 2/229.

²⁴ Ebu Dâvûd, “İlim”, 8; bk. Dârimî, “Mukaddime”, 20.

²⁵ Bakara 2/32.

²⁶ Tâhâ 20/25-28.

²⁷ bk. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 75-76; Nevevî, *Âdabu'l-fetva*, s. 49; İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetva*, s. 59-60; Âlim b. Alâ, *el-Fetâvâ't-Tâtârhâniyye, el-Fetâvâ't-Tâtârhâniyye* (thk. K. S. Hüseyin), Haydarabad Dekken t.y. (Meclis Dâirati'l-Meârifî'l-Osmâniyye), c. I, s. 84; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. III, s. 309; Kâsımî, *el-Fetva fi'l-İslâm*, s. 89-91.

bir hiç mesabesinde kaldığının farkında olan kişidir. Bu sebeptendir ki, Hz. Peygamber'in (s.a.) "Sizin fetva vermeye en cüretkâr olanınız, cehenneme atılmaya en cesaretli olanınızdır."²⁸ ikazını daima hatırında tutarak hareket eder.

Yukarıdaki ilkeyi tamamlayan bu ideal tavrın en güzel örneklerini sahabe-i kirâm ve selef âlimlerimiz sergilemişlerdir. Öyle ki onlar, fetva ve hüküm tesisinde adeta mahviyet tavrını benimsemiştir. Berâ b. Âzib (r.a.) bu durumu şöyle anlatır: "Bedir savaşına katılan üç yüz sahabîyi gördüm ki, her biri fetva verme konusunda diğerrinin kendisini bu sorumluluktan kurtarmasını isterdi."²⁹ Abdurrahman b. Ebî Leylâ da (ö. 83/702) benzer bir tecrübesini nakleder: "Rasulullah'ın ashabı Ensar'dan 120 kişiye yetiştim ki onlardan birine bir mesele sorulunca diğerrine gönderir, o da bir başkasına havale eder, sonunda mesele ilk sorulan sahâbîye döner gelirdi."³⁰

İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) "Fetva ehliyet ve liyakatine, Allah'ın lütfuyla, onun kadar sahip olan bir başkasını görmedim" diye andığı Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814) şöyle demiştir: "Fetva konusunda en âlim olan kişi, bu konuda en az konuşandır; en cahili de bu hususta en çok konuşandır."³¹

Hız. Peygamber'in (s.a.) Abdurrahman b. Semura'ya (r.a.) (ö. 50/670) yaptığı tavsiye fakihin de kulağına küpe olmalıdır: "İdareciliğe sen kendin talip olma! Çünkü talip olduğun için bu görev sana verilirse yük omuzlarına kalır; ama sen istemeden verilirse yardım görür/destek bulursun."³² Konuyu değerlendiren Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) fetva/hüküm vermede hırsıyla ileriye atılıp ön safta görünme gayreti içinde olanların başarılarının az, işlerinin

²⁸ Dârimî, "Mukaddime", 20: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار

²⁹ Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, c. II, s. 347-350: لَقَدْ رَأَيْتُ ثَلَاثِمِائَةً مِنْ أَهْلِ بَدْرٍ مَا مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَهُوَ يُجِبُّ أَنْ يَكْفِيَهُ صَاحِبُهُ الْفَتْوَى. bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, c. I, s. 24.

³⁰ Dârimî, "Mukaddime", 19; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, Kahire t.y. (İdâratu't-Tibâ'ati'l-Müniriyye), s. 117; İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî*, s. 9: أدركت عشرين ومائة من: وهذا الأنصار، من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يسأل أحدهم عن المسألة، فيردها هذا إلى هذا، وهذا إلى هذا حتى ترجع إلى الأول.

³¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, c. II, s. 350: أَعْلَمُ النَّاسَ بِالْفَتْوَى أَشْكُهُمْ فِيهِ ، وَأَجْهَلُ النَّاسِ بِالْفَتْوَى أَنْطَقَهُمْ فِيهِ

³² Buhârî, "Eymân", 1; "Ahkâm", 5; Müslim, "Eymân", 19; Tirmizî, "Nüzûr", 5: لَا تَسْأَلِ إِلَّا مَسْأَلَةً ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكَلْتِ الْبَيْهَا ، وَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أَعْنَتْ عَلَيْهَا

karışık ve çelişkilerinin çok olduğunu; buna karşılık hüküm açıklamaktan geri duran ve tevazu içinde konuyu başkasına havale edenlerin ise Allah tarafından desteklendiklerini ve fetvalarının isabet oranının daha yüksek olduğunu tecrübe ettiğini haber vermiştir.³³

Fıkıh yolunun büyüklerinden nakledilen şu mahviyet örnekleri, kibir, enâniyet, kendini beğenme, başkalarını küçümseme gibi reziletlere karşı fakihin nasıl bir tavır takınacağını göstermektedir:

Tâbiûnun Kûfeli fakihlerinden Mesrûk b. Ecdâ (ö. 63/683 [?]) “Kişiyi ilim olarak Allah’tan korkması; cehil olarak da ilmiyle böbürlenmesi yeter.”³⁴ demiştir.

Hasan el-Basrî de fakih olmanın “verâ, zühd, kendisinden daha düşük seviyede olanları küçümsememek, daha üstün olanları çekiştirip karalamamak, Allah’ın lütfettiği ilim nimetini moloz ayıklamakla heba etmemek” sıfatlarını ikmal etmeye bağlı bulunduğunu söylemiştir.³⁵

Halife Harun Reşid, oğullarına, Ebû Hanîfe’nin (ö. 150/767) başkalarını çekiştirmeyip herkesi hayırla anma özelliğini örnek almalarını öğütlemiştir.³⁶

“İlminizle (başka bir şeyi değil) Yüce Allah’ın hoşnutluğunu kazanmayı hedefleyin” tavsiyesinde bulunan Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ardından şu tecrübesini aktarmıştır: “Alçak gönüllü olma niyetiyle oturduğum her meclisten onların en üstünü olarak ayrılmışım. Fakat en üstünleri olayım diye bulunduğum ortamlarda ise daima rezil olmuşumdur.”³⁷

Öğrencisi Rebî b. Süleyman’ın (ö. 270/884) nakline göre İmam Şâfiî “İnsanların bana kesinlikle bir harfini bile nisbet etmeden kitaplarımdan istifade

³³ Bağdâdî, a.g.e., c. II, s. 350.

³⁴ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 70: *يَحْسِبُ امْرِي مِنَ الْعِلْمِ أَنْ يَخْشَى اللَّهَ ، وَيَحْسِبُ امْرِي مِنَ الْجَهْلِ أَنْ يُعْجَبَ بِعِلْمِيهِ .*

³⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 74: *فَوْقَهُ ، وَلَا يَأْخُذُ عَلَى عِلْمِ عِلْمَهُ اللَّهُ حُطَامًا . وَلَا يَسْخَرُ مِمَّنْ أَشْفَلَ مِنْهُ ، وَلَا يَهْمِزُ مَنْ .*

³⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut 1975, s. 43.

³⁷ Nevevî, *Büstânü'l-ârifîn*, Beyrut 1999, s. 78: *أَرِيدُوا بِعِلْمِكُمْ اللَّهَ فَإِنِّي لَمْ أَجْلِسْ مَجْلِسًا قَطُّ . أَنُوِي فِيهِ أَنْ أَغْلُوهُمْ إِلَّا لَمْ أَقُمْ حَتَّى أَنْوِي فِيهِ أَنْ أَتَوَاضَعَ إِلَّا لَمْ أَقُمْ حَتَّى أَغْلُوهُمْ وَلَمْ أَجْلِسْ مَجْلِسًا قَطُّ أَنُوِي فِيهِ أَنْ أَغْلُوهُمْ إِلَّا لَمْ أَقُمْ حَتَّى أَفْتَضِحَ ; a.m.lf., el-Mecmû, Beyrut t.y. (Dâru'l-Fikr), c. I, s. 28.*

etmelerini ne kadar da isterdim.”³⁸ diyerek mütevazı tavrını ortaya koymuştur. Bir başka öğrencisi Harmele b. Yahya da (ö. 243/858) onun şu sözünü nakleder: “Öğrendiğim her şeyin insanlar tarafından da bilinmesini, beni işçileri olarak görüp de övmemelerini arzu ederdim.”³⁹

D. Takvayı fetvadan farklı kurgulayıp fetva takva ayırımına yol açmamak

Şeriatın belirleyip sınırlarını çizdiği mubah, meşruiyet, hukuk ve yükümlülük alanı, bu çerçeve içinde kalındığı sürece aynı zamanda *takva* alanıdır. Zira bu çerçeveyi kendisinden *tevakki* edilecek Şâri Teâlâ çizmiş ve bundan razı olduğunu beyan etmiştir. Öyleyse bu alanda onun rızasının olmayacağı ya da ötesinde daha çok olacağı vehmiyle hareket edip hukukun meşruiyet alanını daraltmak, Şâri’in tercihlerini yeterli bulmamak anlamına gelir ki, onu her türlü eksiklikten tenzih etmek mecburiyetinde olan müslümana bu tavır yakışmaz.

Şâri’in çizdiği çerçevenin verâ, takva ve ileri dindarlık adına daraltılması Allah ve Resûlü tarafından sık sık eleştirilmiştir.⁴⁰

Bu noktada şu itiraz yapılabilir: “Fıkıh bilginlerinin şu şekilde yapmak caizdir, ama şu şekilde yapmak ihtiyata daha uygundur dediği pek çok mesele vardır. Mesela salt Ebu Hanife’nin görüşlerini dikkate alarak abdest almak fetva ise, diğer müctehidlerin ihtilaflarından çıkmak için başın tamamını mesh etmek, tertibe riayet etmek, niyet etmek vs. hususlar takva değil midir? Şartlar oluştuğunda ruhsata göre hareket etmek fetva ise azimeti esas almak takva değil midir?”

³⁸ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu’ş-Şâfiî ve menâkıbüh*, Beyrut 2003, s. 68: لَوِدِدْتُ أَنْ ؛ أَلْخَلَقُ تَعَلَّمَهُ، وَلَمْ يُنْسَبْ إِلَيَّ مِنْهُ شَيْءٌ أَبَدًا ; İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, Beyrut 1995, c. LI, s. 432: ؛ وِبُودِي أَنْ جَمِيعَ الْخَلْقِ تَعَلَّمُوا هَذَا الْكِتَابَ يَعْنِي كَتَبَهُ عَلَيَّ أَنْ لَا يَنْسَبُ إِلَيَّ مِنْهُ شَيْءٌ ; Nevevî, *el-Mecmû*, c. I, s. 28; a.mlf., *Büstânü’l-ârifîn*, s. 77.

³⁹ İbn Ebî Hâtim er-Râzî, a.g.e., s. 68: وَلَا ؛ وَمَا فِي قَلْبِي مِنْ عِلْمٍ إِلَّا وَدِدْتُ أَنَّهُ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ وَلَا يَنْسَبُ إِلَيَّ أَحَدٌ وَلَا يَنْسَبُ إِلَيَّ أَحَدٌ وَلَا يَنْسَبُ إِلَيَّ أَحَدٌ

⁴⁰ Mesela bk., Nisâ 4/28; Mâide 5/6, 87; Bakara 2/185; Ahzâb 33/38; Buhârî, “İman”, 29; “Edeb”, 80; “Rikâk”, 18; Müslim, “Tahâret”, 98-100; “Birr”, 52; Ebû Dâvûd, “Tahâret”, 136; “Salât”, 223.

Yerinde gibi görülen bu itiraza şöyle cevap verilebilir: Eğer müctehid iseniz ve abdestte başın dörtte birini meshetmek farzdır kanaatindeyseniz bu sizin için takvadır. Eğer “ne olur ne olmaz, belki tamamı farzdır ben en iyisi uygulamada böyle yapayım derseniz müctehidliğinizin bir anlamı kalmaz. Yok müttebi iseniz ve bir mezhebe göre amelî hayatınızı düzenliyorsanız o zaman da ittibanızın ve bir mezhebe bağlılığınızın anlamı olmaz. İctihadınızın ve mezhebinizin hükmü sizin için o konunun ideal hükmüdür ve dolayısıyla takva seviyesidir. Aksi halde eğer müctehid iseniz, dinde kesin kanaate ulaşmadığınız halde sizi de tatmin etmeyen bir hüküm vererek yetkinizi kötüye kullanmış; mukallid iseniz de içselleştiremediğiniz ve tam olarak benimsemediğiniz birini taklid ederek akıl ve vicdanınızla ters düşmüş olursunuz. Her iki halde de dindarlığınızla sürekli gerilim içinde yaşarsınız.

Diğer taraftan ruhsata göre amel de takva kapsamındadır. Zira Hz. Peygamber’in bildirdiğine göre “Yüce Allah, azimetleri kadar ruhsatlarıyla amel edilmesinden de memnun olur”.⁴¹ Hatta öyle bir durum olur ki, “Allah’ın ruhsatını kabul etmeyen kişi Arafat dağları kadar günah yüklenmiş olur.”⁴²; “Seferde oruç tutmak iyilik ve faziletten sayılmaz.”⁴³ Hele ruhsat, Hanefîlerin *iskât ruhsatı*; Şâfiîlerin *vacip ruhsat* dediği kategoriye girerse teayyün bile eder. Son bir husus olarak şunu da kaydedelim ki, ihtiyat ve evla, yine fetva kategorisi içindeki derecelendirmelerdir.

Şu halde, Şâri-i Hakîm’in belirlemeleri içinde kalan her fetva aynı zamanda o konudaki takvanın da ölçüsü ve hatta kendisidir. Bu noktada önemli olan husus, verilen fetvanın ehlinden sâdır ve usûlüne uygun olup olmadığı ile Şâri’in çizdiği sınırlar içinde kalıp kalmadığıdır. Bu noktada fetvanın “iyi” ve “doğru”yu, takvanın ise “daha iyi” ve “daha doğru”yu karşıladığı itirazı yapılabılır. İlk bakışta makul görünmekle birlikte bu itiraz, böyle bir fazilet sıralamasının hangi ölçüye göre ve kim tarafından yapılacağı sorusuna da cevap verilmeli ve bahis konusu olabilecek izafilikleri açıklayabilmelidir. Şu halde ehli tarafından usûlünce verilmiş bir fetvayı, fetva- takva ayırımı açısından değil

⁴¹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, Riyad 1409, c. V, s. 317; *Müsned*, c. II, s. 108; Beyhakî, *Şu’abü’l-İman*, Riyad 2003; V, 397: عَزَائِمُهُ أَنْ تُؤْتَى كَمَا يُجِبُّ أَنْ تُؤْتَى عَزَائِمُهُ

⁴² *Müsned*, c. II, s. 71; IV, 158: مَنْ لَمْ يَقْبَلْ رُخْصَةَ اللَّهِ، كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْإِثْمِ مِثْلُ جِبَالِ عَرَفَةَ

⁴³ Buhârî, “Savm”, 36; Müslim, “Sıyâm”, 92.

belki takva kategorisi içindeki derecesi açısından değerlendirmek daha doğru olacaktır. Tıpkı Yüce Allah'ın şu fermanında olduğu gibi: “Eğer onlara mehir tespit eder de kendilerine el sürmeden boşarsanız, tespit ettiğiniz mehrin yarısı onlarındır. Ancak kadının, ya da nikâh bağı elinde bulunanın (kocanın, paylarından) vazgeçmesi başka. Bununla birlikte erkekler olarak sizin vazgeçmeniz (mehrini tümünü vermeniz) takvaya daha yakındır. Aranızda iyilik yapmayı da unutmayın. Şüphesiz Allah yaptıklarınızı hakkıyla görendir.”⁴⁴

Bu konuda bir ayırımdan yani fetva-takva farklılığından bahsedilecekse bu, şu durumlarda söz konusu olabilir:

1. Fetva ehlinden sâdir olmamıştır; dolayısıyla ilmî kıymeti hakkında ciddi kuşkular bulunur.
2. Müftî ehil olmakla birlikte delillere tam olarak ulaşmamış ya da ulaştığı halde söz konusu delillerin değerlendirilmesinde yöntemsel kusurları olmuştur.
3. Konuyla ilgili birbirine zıt gibi görünen deliller olabilir ve bunların arasındaki ihtilafın giderilmesi amacıyla ortaya konan bir takım yorumlar mükellefin dindarlık algısıyla uyuşmayabilir.
4. İlgili konuda Şâri'in tutumunun çok berrak olarak tesbit edilememesi sebebiyle ortaya konan çözüm, mükellefin dindarlık algısıyla uyuşmayabilir.

Bu son iki ihtimalde Hz. Peygamber'in “Müftiler/insanlar fetva verse de sen kalbine danış”⁴⁵ tavsiyesi gereğince mükellefin kendi dindarlık algısı daha belirleyici olacaktır. Yalnız burada “dindarlık algısı” dediğimiz olgunun da ne kadar sağlıklı olduğu problemi bulunmaktadır. Vesveseli, vehimli, dengesiz, mutlak ruhsat karşıtı yani aslında dinin benimsemeyeceği bir dindarlık ölçütünün bu noktada esas alınmayacağı açıktır.

⁴⁴ Bakara 2/237: إِلَّا أَنْ يَغْفُورَ أَوْ يَغْفُورَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَغْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ ... بَيْنَكُمْ

⁴⁵ bk. Dârimî, “Büyü”, 2: اسْتَفْتِ نَفْسَكَ، اسْتَفْتِ قَلْبَكَ يَا وَابِصَةً - ثَلَاثًا - الْبُرِّ مَا اطْمَأْنَنْتَ إِلَيْهِ النَّفْسُ، وَإِنْ أَتَاكَ النَّاسُ وَأَقْرَبُكَ. *Müsned*, c. IV, s. 194, 227, 228.

Kişilerin bazı öngörülerle sahip oldukları bireysel tercihleri, fetva-takva ilişkisi bağlamında herkese önerilecek standart bir tutum şeklinde değerlendirmek hatalı olacaktır. Daha açık ifadesiyle kimi şahıslar nefislerini eğitmek, kendilerinde gördükleri bir zaafı mücadele etmek veya içinde buldukları vasatı, dinî kişilik gelişimleri bakımından yeterli bulmadıkları için daha sıkı ve dar bir dinî hayat tercihinde bulunabilirler. Bu cümleden olarak ruhsatları terk edebilir, mendub ve müstehabları vacip gibi; mekruh ve müştebihâtı haram gibi görebilirler.⁴⁶ Bu tutum, süreç içinde eleştirilebilecek sonuçlar doğurma ihtimalini taşımakla birlikte, bireysel kaldığı müddetçe müsamahayla karşılanabilir.⁴⁷ Fakat söz konusu tutumu, adına ‘takva’ diyerek dinî bir standart haline getirmek ve buradan hareketle fetvadan ayrı ve onun üstünde daha makbul bir kulluk ölçütü olarak sunmak doğru değildir. Hatta bu durum, dinin mahiyeti ve hükümleri konusunda doğurabileceği yanlış algılar hesaba katıldığında hoş görülebilir bir tutum olarak da nitelenemez.

Takva fetva ayırımı yapmak, amaç o olmasa bile mükellefleri dindarlık ve ahlâkî kişilikleri açısından derecelendirip sınıflara ayırma sonucunu da doğu-

⁴⁶ Bu bağlamda “Helaller açıktır; haramlar da açıktır. Bunlar arasında ise her ikisine de benzerlikler taşıyan bazı şeyler vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler...” ile “Kuşkulandığın şeyi bırak. Kuşkulanmadığın şeyi al!” hadislerinin fetvanın üstündeki bir aşama olarak takvaya işaret ettiği zannedilebilir. Fakat durum böyle değildir. Bu peygamber irşadı, fetva verirken fart-ı hassasiyetle ince eleyip sık dokumaya işaret etmektedir. Hadisler, haram ya da helal olma niteliği çok berrak olmayan işlem ya da nesnelere acele davranıp hemen karar vermemek gerektiğine vurgu yapmaktadır; yoksa şüpheli şeyleri haram saymayı önermemektedir. Zaten hem helalin hem de haramın apaçık olduğunun beyanı, mansûsun aleyh olmayanların ve dolayısıyla insanı tereddüde sevk eden şeylerin hükmünün de neticede müctehidin araştırması sonucunda tebeyün edeceği anlamına gelir. Aksi durum eşyanın hakikatine ve bilgisine dair sofistçe (süfestâiyye) hatta agnostik bir tavır olur ki her ikisinin de İslam akâidiyle uyuşmayacağı izahtan vârestedir. Diğer taraftan, “meşrudan daha ötede takva bilinci” ile hareket etme yönündeki zorlamanın kişiyi وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذْبَ لَا يُغْلِحُونَ (Nahl 16/116) ayetinin muhatabı yapacağı da burada kaydedilmelidir.

⁴⁷ Böyle müsamahalı bir yaklaşım için bk. Süyûtî, *İhtilâfu'l-mezâhib*, (nşr. A. Bes-tevî), Kahire 1989, s. 32.

rur. Bunun bir sonraki adımı, küçümseme ve âhirette geçerli olacak bir din-darlık sertifikası verme aşamasıdır.

E. Ekonomik kaygılarla hareket etmemek

Elbette fakih de insan olması hasebiyle ihtiyaç sahibidir. Şahsî ve ailevî ihtiya-çlarını meşru bir biçimde karşılamak durumundadır. Sağlıklı bir tefakkuh süreci için mütefakkihin ekonomik kaygılardan uzak olması beklenir. Nitekim Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) müftûde bulunması gereken beş nitelik arasın-da, yeterli gelire sahip olmayı da sayar.⁴⁸ Geçmişte devletler kâdılık, müftülük ve müderrislik yapan ilim ehline yeterli maaşlar bağlayarak ilmin ve âlimin onurunu korumuşlardır.⁴⁹ Fakat zaman zaman bu sahiplenmenin gevşediği de görülmüştür.

Durum ne olursa olsun Allah'ın Rezzâk olduğuna inanan bir fakihin, eko-nomik kaygıların esiri olması düşünülemez. Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'in (s.a.) şahsında bütün müminlere yönelttiği şu hitap, peygamber vârisi olan âlimler için evleviyetle dikkate alınmalıdır: "Ailene namazı emret; kendin de ona sabırla devam et. Senden rızık istemiyoruz; aksine biz seni rızıklandırıyor-ruz. Gelecek, takva sahiplerinin olacaktır."⁵⁰

Beytülmâlden ihtiyaçlarını giderecek kadar maaş alan bir fakihin/müftünün, verdiği hizmet karşılığında kişilerden ücret almasının cevazı bir yana, hediye kabulü bile doktrinde tartışılmıştır.⁵¹ Hatta âlimin eşya ile olan münasebetinin adeta görünmez hale gelmesi bile onun saygınlığını koruyan bir önlem olarak kaydedilmiştir. Nitekim Kâdî Şüreyh (ö. 80/699 [?]) Hz. Ömer'in (r.a.) bu konuda kendisini uyardığını ve çarşı-pazarda bizzat ticaret yapmaması tavsi-

⁴⁸ Söz konusu nitelikler şunlardır: a) Halis niyet, b) Hilim, vakar ve sekinet, c) İlmi yetkinlik, d) Yeterli gelir, e) İnsanları ve dünyayı tanımak. bk. İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîn*, c. IV, s. 152 vd.; İzmirli, *Kitâbü'l-iftâ ve'l-kazâ*, s. 12.

⁴⁹ Ömer b. Abdilaziz'in bu yöndeki talimatı şuydu: *انظروا إلى القوم الذين نصبوا أنفسهم للفقهِ فأعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا , فأعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا , فأعط كل رجل منهم مائة دينار يستعينون بها على ما هم عليه من وحبسوها في المسجد عن طلب الدنيا*; bk. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, c. II, s. 347.

⁵⁰ Tâhâ 20/132: *وأمر أهلك بالصلوة واضطر عليها لا تستلك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للمتقوى*

⁵¹ Bk. İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetva*, s. 35 ?; Âlü Teymiyye, *el-Müsevvede fi usûli'l-fikh*, thk. M.M. Abdülhamid, Beyrut t.y. (Dâru'l-kitabî'l-Arabî), s. 545-546.

yesinde bulunduğunu söylemiştir.⁵² Öğrencisi Hasan b. Ziyâd'ın (ö. 204/819) yeminle naklettiğine göre Ebû Hanîfe de hayatı boyunca hiç kimseden ne bir hediye ne de bir mükâfat kabul etmiştir.⁵³

Ekonomik zaafı olan ilim ehlini bekleyen önemli bir tehlike, ilimlerinin ve temsil ettikleri makamların zamanla siyasetin güdümüne girmesidir. Böyle bir gelişme fakihî esir olabilir. Esaretin sonucu ise ilmin hakikatının değil, merkezî yönetimin konjonktürel doğrusunun seslendirilmesidir. Söz konusu omurgasız tavrın örneklerine ilk dönemlerden itibaren rastlanmıştır.⁵⁴ Mesela bazı tespitlere göre, halifenin özel ihsanlarda bulunduğu bir ulema grubu, güdümlü bir sosyal güç olarak Muâviye döneminden (661-680) itibaren belir-meye başlamıştır.⁵⁵ Taberî'nin (ö. 310/923) verdiği bilgiye göre de Muâviye, kendi yönetimine sempati ile bakan ulemaya 300-500 dirhem arasında değişen maaşlar bağlamıştı.⁵⁶

Bu noktada Şâtıbî'nin (ö. 790/1388) bir yorumu da dikkat çekicidir. Kimi aydın ve bilginler arasındaki hilâf sebeplerini anlatırken ikinci sırada keyfî arzuya uymayı (ittibâu'l-hevâ) sayan Şâtıbî devamla şunları söyler: "Sultanlar-dan korktuğu için veya onlardan dünyalık elde etmek ya da özel bir konum kazanmak için keyfî arzularına uyanlar da bu kısma dâhildir. Hükümdarlara eşlik eden kimselerin ve bazı bilginlerin bildirdiğine göre, bu tür kimseler, onların arzularına göre tavır belirler ve onların istediği yönde yorum geliştirir-ler."⁵⁷ Fakihin yöneticilerle ekonomik ilişkisi bağlamında Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) şu sözü de dikkat çekicidir: "Onların beni aşağılamalarından değil

⁵² Mâverdi, *Edebü'l-kâdi*, (thk. M. H. Serhân), Bağdat 1972, c. I, s. 237-238.

⁵³ Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, s. 45.

⁵⁴ Ayrıntılar için bk. Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul 2015.

⁵⁵ Salih Ahmed, *et-Tanzîmâtü'l-İctimâiyye ve'l-İktisâdiyye fî'l-Basra fî'l-Karnî'l-Evvelî'l-Hicrî*, s. 44'ten naklen Câbirî, Muhammed A., *İslâm'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997, s. 477-478.

⁵⁶ Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebî Süfyân*, Ankara 1990, s. 288.

⁵⁷ Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, (nşr. A. Abdüşşâfi), Beyrut 1991, s. 398-399.

de, bana ikramda bulunmaları üzerine gönlümün onlara meyiletmesinden endişe ediyorum.”⁵⁸

6/12. yüzyılın çok yönlü âlimlerinden Ebu'l-Ferac İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) siyasî otoritenin sunduğu menfaatler karşısında onların arzularını yerine getiren fakihlerin mevcudiyetine işaretten sonra onları şöyle eleştirir:

“Selef uleması, adaletsizlikleri açıkça ortaya çıkan yöneticilerden kendilerini korurlardı. Fakat emirler, yönetim işlerinde (vilâyât) ve fetva gereken konularda (fetâvâ) onların farklı ictihatlarına muhtaç oldukları için onları arayıp bulurlardı. Bu durum, şu dünyanın nimetlerine aşırı bir şekilde kendini kaptıran, ilimlerini yöneticilerin amaçları doğrultusunda oluşturan ve bilgilerini maddî bir menfaat karşılığında onlara sunan âlimleri ortaya çıkarmıştır.”⁵⁹

Bu başlık altında, beni biraz riske soksa da, son bir husus olarak temel fıkıh eserlerinin ticarî kaygılarla tercüme edilmesi meselesine değineceğim. Salih selefimizin bize bıraktığı muazzam ve mübarek literatür içinden tarihî veya biyobibliyografik bilgiler veren ya da daha önemlisi fikrî derinliği, usûlî/metodolojik içeriği ve ufuk kazandırıcı özelliği bulunan eserlerin tercüme edilmesi, hem genel okuyucu hem de İslâmî ilimlerle ilgilenenler için kuşkusuz çok faydalı olacaktır. Fakat aynı şeyi genel furû‘ eserleri için söylemek mümkün görünmemektedir.

Tercümenin sıhhati meselesi bir yana, belli tarihsel ve kültürel öğelerden ve yönlendirmelerden bağımsız olmayan genel furû eserlerinin günümüz Müslümanına ne kazandıracığı ve fıkha mesafeli olanlarda nasıl bir şeriat algısı oluşturacağı hesaba katılmalıdır. Bu noktada Ali Bardakoğlu'nun şu serzenişine katılmamak elde değildir:

“Meseleci yöntemle yazılmış bu mufassal literatürün tercümelerinin din hakkında kolayca ve sığ bilgiyle konuşan, dindar olmakla dini bilmeyi aynı şey olarak gören, dinî bilgiyle dinî bilgiye dair yorum ve rivayeti eşdeğer gören câhil cesaretini teşcî etmekten öte bir anlamı var mı? Veya iyi niyetle din hakkında bilgi edinmek isteyen kırkambar kapısı açıp beğendiğini seçmesi

⁵⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 118: مَا أَخَافُ مِنْ إِهَانَتِهِمْ لِي إِنَّمَا أَخَافُ مِنْ إِكْرَامِهِمْ فِيمِيلِ قَلْبِي

⁵⁹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 119.

için bol seçenekler mi sunmuş oluyoruz? Hâlbuki bu klasik mufassal eserler ehl-i ilmin müzakeresine açık, ilim insanı yetiştirmeye matuf önemli malzemelerdir ve çağın sorunlarını da bu zengin mirası içselleştirmiş çağın âlimleri çözecektir. Kitaplar sorun çözmez, sorunların üstesinden gelecek ilim insanlarını ve beyinleri besler. Kendimiz elimizi taşın altına sokmadan, eskilerin ürettiği ve kategorik olarak da *beşerî* ve *zannî* nitelikteki bilgilerin ve yorumların arkasına sığınmak, onları dinî alanda denmesi gerekeni söyleyenler olarak öne sürmek hem bu ulemâya hem de Yüce Dinimize haksızlık olmuyor mu?”⁶⁰

F. Muhatabın yakınlığına göre çözüm aramamak

Fakih ahlâk ilişkisinin diyanî boyutu çerçevesinde ele alınabilecek bir diğer konu, fakih/müftünün, muhatabının kendisine yakınlığına göre seçmecî bir yol izleyip izleyemeyeceğidir.

Burada hemen kaydedelim ki, müsteftînin akraba, komşu ve arkadaş gibi, halini daha yakından bildiği birisi olması, müftîye, mevcut görüşler arasından ona en uygununu fetva olarak verme hakkı doğurmaz. Mâlikî çevrelerde bu yönde bir tutum olduğuna işaret eden İbnü’s-Salâh (ö.643/1245) ve İbn Hamdân (ö. 695/1295) böyle bir davranışın haram olacağına ulemânın ittifak ettiğini söylerler.⁶¹

Şâtıbî’nin yine bir Mâlikî âlim olan Ebu’l-Velîd el-Bâcî’nin (ö. 474/1081) *et-Tebyîn li süneni’l-mühtedîn* isimli eserinden naklettiği bir bilgi, yukarıdaki her iki tesbiti de doğrulamaktadır. Bâcî şunu söyler:

Güvendiğim birinin bana anlattığına göre kendisi, şâyi hisseli (çok ortaklı) bir arazinin bir kısmını kiralamış. Sonra başka birisi de kalan kısmını kiralamış. İlk kiracı kalan kısmı, şuf’a hakkını kullanarak almak istemiş ve ardından o beldeden ayrılmış. Sonuçta İmam Mâlik’in iki görüşünden birisine dayanarak ikinci kiracı lehine, icârede şuf’a hakkı bulunmadığı yönünde fetva verilmiş. Bir müddet sonra ilk kiracı yolculuktan dönmüş ve meseleyi, söz konusu fetvayı veren fukahaya anlatmış. Gerçekte onlar fikhî meseleleri iyice kavrayan

⁶⁰ Bardakoğlu, Ali, “Ahlâkın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması”, s. 19 (19 Mart 2015 tarihinde Ankara’da düzenlenen “Ahlak ve Hukuk” konulu Fıkıh Çalıştayı’nda sunulan ve henüz yayımlanmamış olan tebliğ).

⁶¹ İbnü’s-Salâh, *Edebü’l-müftî ve’l-müsteftî*, s. 63; İbn Hamdân, *Sıfatü’l-fetva*, s. 41.

ve dinde salih oldukları bilinen kimselermiş. İlk kiracıyı tanıyan bu âlimler ona “Biz konunun seninle ilgili olduğunu bilmiyorduk. Mademki mesele seninle ilgili o zaman senin hatırına İmam Mâlik’in Eşheb kanalıyla gelen ‘kiralamada şuf’a vardır’ görüşünü tercih ederiz” demişler ve hep birlikte ilk kiracı için şuf’a hakkı olduğuna dair fetva vermişler. Ardından mahkeme de aynı yönde karar almış.

Olayı böylece resmeden Bâcî, takiben şu haberi verir: Birisi bana, ilmiyle ve yetkinliğiyle tanınan büyük bir fakihin hiç de gizlemeden açıkça şöyle söylediğini aktardı: “Hukukî bir meselesi olan dostum için ona en uygun görüşle fetva vermem benim üzerime bir görevdir.”⁶² Oysa bu sözün sahibi, böyle davranmasının meşru olmadığına inansaydı bunu caiz görmezdi; diyelim ki caiz gördü, o zaman da içindekini böyle açıkça ilan etmezdi. Yemin ve benzeri konularda meselesi olan kimseler çoğu zaman bana, “belki bu konuda bir rivâyet veya bir ruhsat vardır” derler. Onlar bu yaptıklarının herkesçe benim-senen câiz bir arayış olduğunu zannederler.

Verdiği bu bilgilerden sonra Bâcî şu yorumu yapar: Eğer fukahâ bu gibi sözlere baştan itibaren tepki göstere gelseydi ne onlar böyle bir talebe muhatap olur, ne de benden veya bir başkasından bunun gibi bir istekte bulunulurdu. Allah’ın dini konusunda kişinin ancak kesin bir biçimde hak olduğuna inandığı görüş dışında başka bir görüşle fetva vermesinin hiçbir kimse için caiz ve meşru olmadığı hususunda icmada sözü geçerli olan Müslümanlar arasında hiçbir ihtilaf yoktur. Verilen hükme razı olan olsun, kızan kızsın, hakikat budur. Müftî verdiği hükümlerle Yüce Allah’tan haber veren kimse konumunda-dır. Hal böyle olunca Allah’a ait olduğuna ve onun vacip kıldığına inandığı hükmün dışında ondan nasıl başka bir şeyi haber verebilir? Öyle ki Yüce Allah kendi elçisine (s.a.) “Onların arasında Allah’ın indirdiğiyle hüküm ver ve onların heveslerine uyma!”⁶³ buyurmuşken! İşte böyle bir müftî için kendi arzusuna göre hüküm vermesi nasıl caiz olabilir? Amr’a vermediği bir hükmü, arkadaş olmaları gerekçesiyle veya başka bir amaçla Zeyd’e nasıl verebilir? Müftî, Allah’ın hak olarak indirdiği ile hüküm vermeyi ve o hükmü elde etmek üzere bütün gayretiyle çalışması gerektiğini kendisine emrettiğini; aynı şekilde

⁶² إِنَّ الَّذِي لَصَدِيقِي عَلَيَّ إِذَا وَقَعَتْ لَهُ حُكْمَةٌ أَنْ أَفْتِيَهُ بِالرَّوَايَةِ الَّتِي تُوَافِقُهُ

⁶³ Mâide 5/49.

o hükme muhalefet edip ondan sapmayı yasakladığını bilmelidir. İlim ve ictihad ehlerinden olsa bile Allah'ın muvaffak kılması, yardımını ve hatadan koruması olmasaydı bu müftî nasıl kurtuluşa erebilirdi?⁶⁴

İşte Mâlikî âlim Ebu'l-Velid el-Bâcî'nin icmaya aykırı bularak eleştirdiği bu yanlış yaklaşım, sonraki Mâlikîler arasında daha makul bir çizgiye çekilmiştir. Nitekim Desûkî (ö. 1230/1814) “Müftî için dostuna, onun gerçekten zaruret içinde olduğunu anladığı zaman meşhur olmayan görüşle fetva vermesi caizdir; çünkü dostun hali gizli değildir”⁶⁵ diyerek, söz konusu tercih imkânının, yukarıda geçtiği üzere, gerçekten baş göstermiş zaruret halleriyle sınırlı olduğuna vurgu yapmıştır.

Bu ilke bağlamında avâma/sıradan kişilere görüşlerden ağır olanla, yöneticilere ve havâssa hafif olanı ile fetva vermenin yanlışlığına da işaret edilmelidir. Âlimler böyle davranmayı fîsk, dine ihanet ve müslümanlarla oyun oynamak olarak nitelendirmişlerdir.⁶⁶

Yakınları ve dostları koruyup kayırma sâikiyle fıkıh mirası içinden “şâz” bile olsa onlara en uygun görüşü arayıp bulma yanlışlığına bir kere de İmam Evzâî'nin (ö. 157/774) şu sözüyle vurgu yapalım: “Ulemanın şâz görüşlerini (nevâdir) benimseyen kimse İslâm dairesinin dışına çıkar.”⁶⁷

G. Muhatabın mahremiyetine saygı göstermek

Fakih ahlâk ilişkisinin diyânî boyutu kapsamında son olarak, insan ilişkileri bağlamında gösterilmesi gereken bir duyarlılığa işaret edeceğiz.

Fakih, kendisiyle ilgili bir meselenin şer'î hükmünü öğrenmek isteyen müsteftin özel hayatının gizliliğine ve onun mahremiyet hakkına saygı duymalıdır. Fakihin kendisine sorulan meseleleri üçüncü kişilerle paylaşması hem

⁶⁴ Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, c. IV, s. 100-101; ayrıca bk. İbn Ferhûn, *Tebssiratü'l-hükkâm*, c. I, s. 57.

⁶⁵ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale'ş-Şerhi'l-kebir*, c. IV, s. 130; ayrıca bk. Karadâvî, *İslâm Hukuku*, s. 107; Dahîl, *el-Fetva*, s. 313

⁶⁶ Karâfî, *el-İhkâm*, s. 250; bk. *el-Fetâva'l-Hindiyye*, c. III, s. 309; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 118-119.

⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, c. X, s. 356, hadis nr. 20918: مَنْ أَخَذَ بِتَوَادِرِ الْعُلَمَاءِ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ ; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, (thk. E. el-Eserî), Riyad 2000, s. 1108.

kendisinin kişisel saygınlığını hem de temsil ettiği hüküm/fetva makamının mehâbetini sarsar. Kaldı ki, Hz. Peygamber de “Kendisine danışılan kişi güvenilir bir emanetçi hükmündedir”⁶⁸; “Meclislerde konuşulanlar orada kalır”⁶⁹ buyurmuştur.

Ulemanın örnek ahlâkını anlatan müellifler bu meyanda, başkalarının hatalarını naklederek yaymamayı, düşmanın bile sırrını ifşâ etmemeyi, gıybetten uzak durmayı özellikle saymışlardır.⁷⁰

III. FAKİH-AHLÂK İLİŞKİSİNİN METODOLOJİK BOYUTLARI

Metodolojik boyuttan maksadımız, fakihin fıkıh faaliyetini ilmî bir çerçevede sürdürürken göz önüne alması gereken ahlâkî ilkeler boyutudur. Gerek ictihad yani hüküm istinbat ederken gerekse iftâ yani istinbat edilen hükmü önündeki somut olaya uygularken fakih, sadece profesyonel bir tekniker gibi davranamaz. Teknik gerekliliklerin ötesinde o, hem fıkıh tarihi ve doktrinine hem fikhî bilgiye ulaşma süreçlerine hem de meslektaşlarına yönelik ahlâklı bir duruş da sergilemek zorundadır. İşbu başlık altında söz konusu ahlâklı duruşun bazı boyutlarına değineceğiz.

A. Fıkıh mirasını bırakan ustalara ve doktrine saygı göstermek

Fıkıh sahasında söz söyleme hakkına sahip bulunan herhangi birinin, kendisinden öncekilere müracaat etmeden ve onların eserlerini mütalaa etmeden bu seviyeye gelmesi mümkün değildir. Zira fıkıh, müktesep bir ilimdir. İktisap kaynakları da usûlüyle furûuyla fıkıh literatürüdür. Aksi halde ortak bir kavramsal çerçeve içinde konuşulamaz, amelî hayat algısı oluşturulamaz ve tarihî süreklilik sağlanamazdı.

Diğer taraftan fikhî bilgi, doğrudan ana kaynaktan da kolayca elde edilemez. Öyle olsaydı peygamberlerin beyan görevinin bir önemi olmadığı gibi Kur’ân’da defaatle övülen ilk neslin icması yani anlayış/görüş birliği de belirle-

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 114; Tirmizî, “Zühd”, 39; İbn Mâce, “Edeb”, 37; Müsned, c. V, s. 274.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 32; Tirmizî, “Bir”, 39.

⁷⁰ Bk. Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 64: وَلَا يُشِيعُ الذُّنُوبَ عَنْ غَيْرِهِ، وَلَا يُفْشِي سِرَّ مَنْ عَادَاهُ، وَلَا مُعْتَابٍ

yici olmazdı. Sonuçta Müslümanlar adına ortak bir din, inanç ve amel teori-pratiğinden bahsedilemezdi.

Mirasın oluşum ve aktarımında rolü olan mezhepleri ve özel anlamda müctehid, meşâyih, müellif ve müderrisleri aşağılayanlar bile son tahlilde onların ürünü olduklarını lisan-ı halleriyle itiraf ederler. Şöyle ki, ya onların geliştirdiği istilahları kullanırlar ya sistematığı benimserler ya kendi görüşlerini onlar üzerinden isbata/tahkime yeltenirler ya da adres göstermeden iktibaslarla bulunurlar. Bütün bu tutumlar, en azından nankörlükle nitelenebilir ki bunun fakihe yakışmayacağı izahtan vârestedir.

Öyleyse metodolojik ahlâkın ilk gerekliliği, kendilerine çok şey borçlu olduğumuz ve ne yaparsak yapalım müstağni kalamayacağımız ustalarımıza ve onların eserlerine saygı göstermek olmalıdır. Kendilerinden sâdır olan ve esasen masum olmadıkları için de aksi düşünülemez olan kişisel ya da ilmî hatalarının varlığı onlara saygı duymaya engel değildir. Selefe saygısızlık kendimize saygısızlığa onay vermek anlamına gelir. Ebû Yûsuf'un nakline göre Ebû Hanîfe'ye Alkame mi (ö. 62/682) yoksa Esved mi (ö. 75/694) daha faziletlidir diye sorulduğunda o, selefe saygının gereği olan şu muhteşem cevabı vermiştir: "Allah'a and olsun ki ben onların büyüklükleri karşısında kendilerini ancak dua ve istiğfar ile anabilecekken nasıl karşılaştırma yapabiliyim ki?"⁷¹

Şuna da işaret edilmelidir ki, redd-i mirasta bulunmayarak ustalara saygı gösterme erdemi, mirası kutsama boyutlarına da ulaşmamalıdır. Bize intikal eden fıkıh mirası göz kamaştırıcıdır, mübarektir, muazzamdır ama son kerte de beşer gayretiyle oluştuğu için mukaddes değildir. Zira klasik fıkıh kaynaklarında mevcut doktriner bilgi ve ictihadî çözümler, eğer doğrudan delâleti kat'î nasslara dayanmıyorlarsa, ait oldukları tarihî ve toplumsal bağlamdan soyutlanarak algılanamazlar. Dolayısıyla fıkıh doktrininde bulunan hükümler, ilgili olduğu konuyu her durumda mutlak ve nihaî olarak çözüme kavuşturan sonuçlar olarak görülmemelidir. Bilindiği üzere ictihad kat'î değil zannî bilgi verir; müctehidin görevi de zann-ı galibine dayanarak fikir beyan etmekten

⁷¹ Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe*, s. 45: *والله ما قدرى أن أذكرهما إلا بالدعاء والاستغفار إجلالا لهما فكيف أفضل بينهما؟*

ibarettir.⁷² Hal böyle olunca, klasik doktriner çözümler karşısında donup kalmak onlara tersinden saygısızlık yapmak demek olacaktır. Zira Karâfi'nin de (ö. 684/1285) dediği gibi “Kitaplarda yazılı olanlar karşısında donup kalmak, dinî anlayışta bir sapma ve müslüman âlimlerle selevin maksatları konusunda bir bilgisizlik demektir.”⁷³

Klasik doktrine ve sahiplerine gösterilmesi gereken saygının başka bir vechesi de fukahanın icthadlarını kendi tarihsellikleri içinde değerlendirmek, anakronizme kapılıp tenkit kolaycılığına düşmemektir. Mesela fukahanın en uzun hamilelik süreleri, ceninin ne zaman canlandığı, abartılı istincanın orucu bozması, kadının kocasına ön ismiyle hitap etmesi, evlilik nafakasının miktarı, emred meslesi vb. pek çok konudaki yaklaşımları kendi dönemlerinin bilgi, telakki, örf ve algısına dayandığı için günümüzün bilgi ve örfüyle tenkit edilmesi haksızlık olacaktır.

B. Fıkhi, müteselsil bir gelenekten iktisap etmek

İlk bakışta ahlâkla ilişkilendirilmesi zor görünse de müteselsil bir bilgilenme ağı, pek çok açıdan erdem haritasına olumlu katkılar yapmaktadır.

Kendi gayretleriyle yetişmek karşısındaki bu olumsuz tavır, her ne kadar bireysel gayretlere ket vurmak gibi bir algılanma riski taşısa da, bir hocadan ilim tahsil etmek, fıkhi ilminin ve kaynaklarının tam olarak kavranabilmesi yanında kitaplardan öğrenilmeyen görgü, nezaket, ahlâk ve kültürün kazanılması, böylelikle ehliyetin kemâle ulaşması açısından da önem taşımaktadır. Nitekim Abdullah b. Mes'ûd (r.a.) “İnsanlar ilmi büyüklerinden, güvendikleri kişilerden ve âlimlerinden aldığı sürece hayır üzere olurlar”⁷⁴ derken, Karâfi

⁷² Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. IV, s. 11: أَنْ الْإِجْتِهَادَ اسْمٌ قَدْ اخْتَصَّ فِي الْعُرْفِ وَفِي عَادَةِ أَهْلِ الْعِلْمِ، دُونَ إِصَابَةِ الْمَطْلُوبِ بِعَيْنِهِ، فَإِذَا اجْتَهَدَ الْمُجْتَهِدُ، فَقَدْ أَدَّى مَا كَلَّفَ الْإِنْسَانَ فِيهِ غَالِبَ ظَنِّهِ، وَمَبْلَغَ اجْتِهَادِهِ، دُونَ إِصَابَةِ الْمَطْلُوبِ بِعَيْنِهِ، فَإِذَا اجْتَهَدَ الْمُجْتَهِدُ، فَقَدْ أَدَّى مَا كَلَّفَ، وَهُوَ مَا أَدَّاهُ إِلَيْهِ غَالِبَ ظَنِّهِ.

⁷³ Karâfi, *el-Furûk*, c. I, s. 177: وَالْجُمُودُ عَلَى الْمُنْقُولَاتِ أَبَدًا صَلَالٌ فِي الدِّينِ وَجَهْلٌ بِمَقَاصِدِ عُلَمَاءِ ; II, 109-110. Bu konudaki farklı yaklaşımlar için bk., Telkenaroğlu, Rahmi, *Tevcihü'l-halef fîmâ ihtelefe fîhi's-selef: Dirâse nakdiyye li ba'di's-şübühât havle'l-ihtilâfâtî'l-fıkhiyye*, İstanbul 2013, s. 135 vd.

⁷⁴ Bağdâdî, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, c. II, s. 155: لَا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا أَخَذُوا الْعِلْمَ عَنْ أَكْبَرِهِمْ وَعَنْ أَمَنَائِهِمْ وَعُلَمَائِهِمْ ، فَإِذَا أَخَذُوهُ مِنْ صَغَارِهِمْ وَشِرَارِهِمْ هَلَكُوا.

“Dayanağıyla ve metniyle kitapların satırlarında nakledilmeyen nice bilgiler vardır”⁷⁵ tespitiyle söz konusu ilkenin önemini perçinlemektedir.⁷⁶

İbn Hacer el-Heytemî'nin şu cümlelerinde de benzer bir hassasiyet bulunmaktadır: “Fıkıh kitaplarını bir hocanın önünde değil de kendi başına mütalaa eden bir kimsenin fetva vermesi hiçbir şekilde caiz değildir. Çünkü böyle okumakla ne dediğini bilmeyen avamdan bir cahil olma niteliğinden kurtulmuş olmaz. Hatta muteber hocalardan ders almış bir kişi bile olsa, öyle okuduğu bir-iki hatta Nevevî'ye göre on kitapta bulduğu bir görüşle fetva veremez. Okuduğu kitap sayısı ister on olsun ister yirmi, bunların hepsi, mezhepte zayıf olan bir görüşe dayanmış olabilirler. Bu konuda o kitapları taklit etmek câiz değildir. Fakat ilmi ehlinden alan ve kendisinde bir meleke hâsıl olan mahir bir kimsenin fetvası böyle değildir. O, sahih olanı olmayanından ayırır, meseleleri ve çeşitli bağlantılarını güvenilir şekliyle bilir. İşte insanlara fetva verecek olan ve insanlarla Allah Teâlâ arasında vasita olmaya layık olan kimse budur. Ama böyle olmayan (yani ilmi ehlinden almayan ve kendilerinde fıkıh melekesi oluşmayan) kimselere gelince, bunlar eğer kendilerini el çabukluğuyla bu şerefli makama oturturlarsa, işte o zaman onları ve emsallerini, sayılmayacak kadar mefsedete sebep olan bu kötü davranıştan caydıracak şiddetli bir ceza ile cezalandırmak gerekir.”⁷⁷

Fıkıhı böyle bir eğitim modeliyle tahsil etmeyen bazı müelliflerin “selîtu'l-lisân” olarak tavsif edildiğini de bir son not olarak buraya kaydedelim.

⁷⁵ Karâfî, *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm*, (nşr. A. Ebû Ğudde), Beyrut 1995, s. 213: فكم من علم لا يوجد مسطورا بنفسه و نصه أبدا.

⁷⁶ Fıkıh ilmini yetkin bir hocadan öğrenmeden sırf kitaplara bakarak fetva vermenin câiz olmadığı, hatta bu davranışın cezayı bile gerektireceği konusunda bk. Karâfî, *a.g.e.*, s. 213, 244; İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetva*, s. 27; Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübra'l-fıkhiyye*, Kahire 1357, c. II, s. 72; IV, 332; İbn Âbidîn, “Ukûd resmi'l-müftî”, c. I, s. 15-16

⁷⁷ Heytemî, *el-Fetâvâ'l-kübrâ*, c. IV, s. 332; ayrıca bk. II, 72; İbn Âbidîn, “Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsemmât bi Ukûdi resmi'l-müftî”, *Mecmûatü'r-Resâil*, İstanbul 1320, c. I, s. 15-16.

C. Doğruyu/İsabetli hükmü takdir edebilmek

İstinbat ve iftâ sırasındaki erdemli davranışlardan birisi de doğruyu takdir edebilmektir. Fukahanın mütekaddiminde bu ahlâkî tavrın örnekleri çokça görülmektedir.

Mesela mütekaddim Hanefilerden Cessâs (ö. 370/980) “bir müctehidin taklidi” konusunu ele aldığı yerde şunları kaydeder:

“Bir müctehidin, kendisinden daha âlim bir başka müctehidi taklidi bizim imamlarımız arasında tartışılmıştır. Ebû Hanîfe taklid etmesini yani onun görüşüyle amel etmesini caiz görürken imâmeyn aksi kanaattedir. Sahabeden gelen pek çok örnek bunun meşru olduğunu göstermektedir. Ebû'l-Hasen el-Kerhî (ö. 340/952) diğer müctehidin ilmîni, delillerini ve istidlal şeklini takdir ederek onu taklid etmenin de aslında bir tür icthad olduğunu belirtmiştir.⁷⁸ Dolayısıyla bana göre de bir müctehid kendi meselesi hakkında bu minvalde başkasını taklid edebileceği gibi herhangi bir müsteftîye bu görüşle fetva da verebilir.”⁷⁹

Müteahhir Hanefilerin satım akdinde gabn-i fâhiş ile aldanan kişinin (mağbûn), satıcının aldatma kasdı (tağrîr) varsa malı iade edebileceği konusunda Mâlikî mezhebini benimsemiş olmasını,⁸⁰ aynı şekilde yetim ve vakıf malları ile gelir getirmeye hazır malın gasbı halinde menfaatin tazmini hususunda Şâfiî icthadını kabul etmelerini⁸¹ buna örnek olarak kaydedebiliriz.

Fetvada mezhebin dışına çıkmayı doğru bulmayan Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) livâta suçunun cezası meselesinde Ebû Hanîfe ile iki öğrencisinin görüşlerini verdikten sonra “Amma ashaptan rıdvânullahi teâlâ aleyhim

⁷⁸ إِنَّ تَقْلِيدَ الْمُجْتَهِدِ لِعَيْرِهِ مَمْنٌ هُوَ أَغْلَبُ مِنْهُ، وَتَزَكُّ رَأْيِهِ لِزَأْيِهِ صَرَبٌ مِنَ الْإِجْتِهَادِ فِي تَقْوِيَةِ رَأْيِ الْآخَرِ فِي نَفْسِهِ عَلَى رَأْيِهِ، لِفَضْلِ عِلْمِهِ وَتَقَدُّمِهِ، وَمَعْرِفَتِهِ بِوُجُوهِ النَّظَرِ وَالِاسْتِدْلَالِ

⁷⁹ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, c. IV, s. 283-284: عَلَى قَوْلِ أَبِي حَنِيفَةَ فِي جَوَابِ: تَقْلِيدِهِ لِعَيْرِهِ بَيْنَ أَنْ يَقْلِدَهُ لِتَأْخُذِ بِهِ فِي شَيْءٍ أُبْتَلِيَ بِهِ فِي أَمْرِ نَفْسِهِ، وَيَبِينُ أَنْ يُفْتِيَ بِهِ عَيْرَهُ، يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَفْعَلَ ذَلِكَ فِي الْأُمُورِ جَمِيعًا. Fakihin başka mezheplere ait görüşlere yönelik tutumunu ve bunun iftâdaki etkisini etraflıca takip edebilmek için bk. Yaman, Ahmet, “Fetva ve Mezhep Fetva Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetva-Mezhep İlişkisi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 48, s. 5-34.

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 68; Osmânî, M. Takî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbüh*, Karaçi 2011, s. 203.

⁸¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, c. IV, s. 337, 408; Osmânî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbüh*, s. 203.

ecmaîn nakl olunan vecihlerin her biri ile katl meşrudur” diyerek⁸² sahabe görüşünü esas alması da bu kabilden bir örnektir.

İmam Gazzâlî de (ö. 505/1111) sular konusunda, kendi İmamı Şâfiî'nin görüşü hakkında, “Onun bu konudaki kanaatinin Mâlik'in kanaati gibi olmasını ne kadar isterdim” demiş ve ardından İmam Mâlik'in “Su, ancak bozulmakla ve değişmekle necis olur” ictihadını tercih ettiren yedi ayrı delil sıralamıştır.⁸³

Mâlikî âlim Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1147), toprak ürünlerinin zekâtı meselesinde çerçeveyi dar ve geniş tutan mezheplerin görüşlerini naklettikten sonra, kendi mezhebinin görüşüne muhalefet edip, haklılığını ve sağlamlığını öne sürerek Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşünü benimsemiştir. Bu tercihinin gerekçelerini gösteren şu cümleleri, aynı zamanda fakihin hatt-ı harekâtının nasıl olması gerektiği yönündeki ilkeyi de öğretmektedir: “Bu meselede delil açısından en kuvvetli görüş, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür. Fakirlerin lehine daha ihtiyatlı olan ve nimetin şükrünü ifade bakımından daha uygun olanı yine budur. Zaten âyet ve hadislerin genel anlamları da buna işaret etmektedir.”⁸⁴

Doğruyu takdir edememek, ictihadı mutlaklaştırmak anlamına gelir. Oysa ictihad, kesin ve değişmez bilgi (yakîn) değil sonuç itibariyle galebe-i zandır. Cessâs'ın da dediği gibi zanna bağlı ictihad, gerçekte (fi'l-hakîka) hükmün beyanı demek değildir.⁸⁵ Hükmü, Şâri beyan eder. Mansûs olan, beyandır;

⁸² Düzenli, Pehlül, *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, İstanbul 2012, s. 388.

⁸³ Nitekim sonraki birçok Şâfiî âlim “Rengi veya tadı ya da kokusunu değiştirmedikçe hiçbir şey suyu necis hale getirmez” hadisine dayanarak İmam Mâlik'in görüşünü tercih etmiştir. Bk. Büceyrimî, *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb (Hâşiyetü'l-Büceyrimî ale'l-Hatîb)*, yy. (Dâru'l-Fikr) 1995, c. I, s. 90: وَعِنْدَ مَالِكٍ لَا يَنْجُسُ الْمَاءُ بِمَلَأَقَاةِ النَّجَسِ إِلَّا بِالْتَّغْيِيرِ وَإِنْ كَانَ قَلِيلًا وَاخْتَارَهُ كَثِيرٌ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ كَمَا قَالَهُ ابْنُ حَجْرٍ، وَاسْتَدَلُّوا بِخَبَرِ: الْمَاءُ لَا يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَلَبَ عَلَيْهِ لُؤْنُهُ أَوْ طَعْمُهُ أَوْ رِيحُهُ.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. II, s. 479 ve *Âridatü'l-ahvezî Şerhu't-Tirmizî*, c. III, s. 135'ten naklen Karadâvî, *İslâm Hukuku Evrensellik Süreklilik*, (çev. A.Yaman-Y.İşıcık), İstanbul 1997, s. 108-109.

⁸⁵ Cessâs bu cümleyi, ictihadı beyanın beşinci kısmı olarak sayan Şâfiî'yi tenkit amacıyla kurmuştur. Zira Cessâs'a göre beyan şudur: أَنَّ الْبَيَانَ هُوَ إِظْهَارُ الْمَعْنَى وَإِضَاحُهُ مُنْفَصِلًا مِمَّا يَلْتَبَسُ بِهِ

ictihadla ulaşılan sonuç ise beyan değil, zandır.⁸⁶ Öyleyse daha doğru olduğu hem akıl⁸⁷ hem de vicdan tarafından itiraf edilen görüşü gündeme almak, kişinin kendi mezhebine saygısızlık etmesi olarak değerlendirilmemeli, aksine bir bütün halinde fıkhı saygı duymak olarak kaydedilmelidir.⁸⁸

Bizim erdem saydığımız ve istinbat/iftâ ahlâkı çerçevesine aldığımız bu husus, mezhep bütünlüğünü berhava eden bir tutum olarak değerlendirilmemelidir. Selefe saygı başlığı altında da îma ettiğimiz gibi mezhepler son derece önemli kurumlardır ve sadece sıradan kişiler (âmmî) değil, mutlak müctehid (meselede müctehid değil) olmadığı sürece âlim de bir mezhep sistematigi içinde yaşamak durumundadır. Burada söylemeye çalıştığımız şey, bir mezhebe bağlı olarak yaşarken selim akıl ve salih vicdanın daha çok benimseyeceği başka bir görüş bulunursa buna amelî hayatta yer verilmesidir. Binaenaleyh salâbet ile taassup birbirine karıştırılmamalıdır. Bunların birbirlerine karıştırılması halinde nasıl bir manzaranın ortaya çıkacağını Hanefî âlim Fahrulislâm Pezdevî'nin (ö. (ö. 482/1089) uyarılarından takip edelim:

“Mezhepte salâbet vacip iken taassup caiz değildir. Salâbet, kişinin dağru ve hak olarak gördüğü mezhebe uygun davranmasıdır. Taassup ise sefâhet (aptallık ve idraksizlik), diğer mezhebin imamına karşı haddi aşmak ve onu itibarsızlaştırmaya çalışmaktır. Böyle bir tutum sergilemek caiz değildir. Zira bilinmelidir ki, Müslümanların imamları hakkın/isabetli hükmün peşindeydiler ve böyle olmakla da doğru bir yol üzerindeydiler.”⁸⁹

⁸⁶ Cessâs, *el-Fusûl*, c. II, s. 16: مَا قَامَتْ الدَّلَالَةُ عَلَى صِحَّةِ الْقَوْلِ بِهِ فَإِنَّ مَا يُؤَدِّيهِ إِلَيْهِ إِنَّمَا (هُوَ) غَلْبَةُ ظَنِّ لَيْسَ بِبَيِّنٍ، وَمَا كَانَ كَذَلِكَ فَلَيْسَ يَفْعَلُ بِهِ بَيَانَ الْحُكْمِ فِي الْحَقِيقَةِ. أَلَا تَرَى إِلَى قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى {لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [النحل: ٤٤] فَذَكَرَ الْمُنْتَوِصِ وَوَضَعَهُ بِالْبَيِّنِ وَلَمْ يَجْعَلْ مَا كَانَ طَرِيقَهُ الْإِحْتِهَادَ فِي حَيِّزٍ مَا وَقَعَ الْبَيِّنُ فِيهِ.

⁸⁷ Rivayete aşırı bağlılık ve zâhirilikle itham edilen İmam Şâfiî bile ictihadlarının akıl süzgecinden geçirilmesini ve ona göre kabul edilmesini tavsiye etmiştir. İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbüh*, s. 68: كُلُّ مَا قُلْتُ لَكُمْ، فَلَمْ تَشْهَدْ عَلَيْهِ عُقُوبَتُكُمْ: وَتَرَهُ حَقًّا فَلَا تَقْبَلُوهُ، فَإِنَّ الْعَقْلَ مُضْطَرُّ إِلَى قَبُولِ الْحَقِّ. وَتَقْبَلُهُ، وَتَرَهُ حَقًّا فَلَا تَقْبَلُوهُ، فَإِنَّ الْعَقْلَ مُضْطَرُّ إِلَى قَبُولِ الْحَقِّ.

⁸⁸ Ayrıntılı bir tahlil olarak bk. Telkenaroğlu, Rahmi, *Tevcihü'l-halef fimâ ihtelefe fihi's-selef: Dirâse nakdiyye li ba'di's-şübühât havle'l-ihtilâfâtî'l-fikhiyye*, s. 86-97.

⁸⁹ *Cevâhiru'l-fetâvâ*'dan naklen İbn Âbidîn, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkîhi fetâvâ'l-Hâmidîyye*, Bulak 1280, c. II, s. 333. الصَّلَابَةُ فِي الْمَذْهَبِ وَاجِبَةٌ، وَالتَّعَصُّبُ لَا يَجُوزُ، وَالصَّلَابَةُ أَنْ يَعْمَلَ بِمَا هُوَ مَذْهَبُهُ وَيَرَاهُ حَقًّا وَصَوَابًا، وَالتَّعَصُّبُ السَّفَاهَةُ، وَالْجَفَاءُ فِي صَاحِبِ الْمَذْهَبِ الْآخِرِ وَمَا يَزُجُّ إِلَى نَقْصِهِ وَلَا يَجُوزُ ذَلِكَ فَإِنَّ أُمَّةَ الْمُسْلِمِينَ كَانُوا فِي طَلَبِ الْحَقِّ وَهُمْ عَلَى الصَّوَابِ.

Doğruya saygı gösterme erdeminin önemini, bir başka Hanefî âlim Ebû Zeyd ed-Debûsî'nin (ö. 430/1039) sözleriyle perçinleyelim:

“...Hz. Peygamber'in (s.a.) övdüğü çağlarda (sahabe ve tâbiûn dönemlerinde) yaşayanlar delili/doğruyu, âlimlerine veya kendilerine ait zannetmiyorlardı. Ne var ki, dördüncü yüzyılda yaşayanların çoğunda takva kaybolup insanlar delil arama konusunda tembelleşince âlimlerini hucet yerine koydular ve onları taklit ettiler. Artık kimi Hanefî oldu, kimi Mâlikî, kimi de Şâfiî. Delili kişilerle kuvvetlendirip, doğrunun da bir mezhepte olduğuna inanmaya başladılar. Sonraki her nesil, kendi âlimleri ne demişse araştırma yapmaksızın onu taklit etti. Öyle ki, sünnetlerin yerini bid'atler aldı. Doğru, hevâ arasında kayboldu. Bu arada bir de kendilerine olan tutkularından dolayı Allah'ın sevgili kulları olduklarını söyleyen gruplar ortaya çıktı. Bunlar Allah'ın kendi kalplerinde tecelli ettiğini ve onlarla konuştuğunu iddia ettiler. Bundan dolayı kendi nefislerinin kuruntularını delil, hevâlarını ilah edindiler. Öyle ki, artık bunları gerçek delile ulaştırarak bir yol kalmadı. Allah bizi bütün bunlardan muhafaza buyursun”.⁹⁰

Bir sonraki metodolojik erdeme geçmeden önce, üzerinde konuştuğumuz konuyla ilgili olarak kabullenmekte zorlandığım bir tavra da işaret etmeliyim. Bazı âlimler, doğruya başkası ulaştığı zaman onu takdir edip benimsemek yerine fakihin aynı doğruyu kendi mezhebinin usûlü içinde tahrîc yoluyla elde etmesini önermişlerdir.⁹¹ İlk bakışta mezhep disiplinini korumak adına olumlu bir öneri gibi görünse de bunun ne kadar ahlâkî sayılabileceği sorgulanmalıdır. Başkasına ait bir malın, farklı bir ambalaj içinde sahiplenilmesinin vicdanları rahatsız etmeyeceği, sanırım kolay kolay söylenemez. Kaldı ki, mezhep çerçevesini koruma amacıyla ortaya konacak bu girişimin, benzeri tahrîc örnekleri arttıkça zaman içinde mezhebi kendi özgün yapısından çıkarıp çıkarmayacağı da hesaba katılmalıdır.

⁹⁰ Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, (thk. H.M. Meys), Beyrut 2001, s. 399:

يبصرون الحجة بالرجال و يعتقدون الصحة بالميلاد على ذلك المذهب ثم كل قرن بعدهم اتبع عالمه كيف ما اصابه بلا تمييز.

⁹¹ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmu'l-muvakkîîn*, c. IV, s. 183: وَالصَّوَابُ أَنَّهُ إِذَا تَرَجَّحَ عِنْدَهُ قَوْلُ غَيْرِ إِمَامِهِ بِدَلِيلٍ رَاجِحٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَخْرُجَ عَلَى أَصُولِ إِمَامِهِ وَقَوَاعِدِهِ؛ فَإِنَّ الْأَيْمَةَ مُتَّفِقَةٌ عَلَى أَصُولِ الْأَحْكَامِ، وَمَتَى قَالَ بَعْضُهُمْ قَوْلًا مَزْجُوحًا فَأَصُولُهُ تَرُدُّهُ وَتَقْتَضِي الْقَوْلَ الرَّاجِحَ، فَكُلُّ قَوْلٍ صَحِيحٍ فَهُوَ يَخْرُجُ عَلَى قَوَاعِدِ الْأَيْمَةِ بِلَا رَيْبٍ؛ فَإِذَا تَبَيَّنَ لِهَذَا الْمُجْتَهِدِ الْمُقَيَّدِ رُجْحَانُ هَذَا الْقَوْلِ وَصِحَّةُ مَا أَخَذَهُ خَرَجَ عَلَى قَوَاعِدِ إِمَامِهِ فَلَهُ أَنْ . يُنْفَتِي بِهِ، وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ. bk. Apaydın, H. Yunus, “İbn Kayyim el-Cevziyye”, *DİA*, c. XX, s. 117.

Bu kanaatlerime karşılık olarak, eleştirdiğim bu yöntemin aslında, bir meselenin mezhebin kendi dinamikleriyle çözülmesi olarak görülmesi gerektiği ve esasen asırlarca ulemanın da böyle davrandığı itirazı yapılabilir. Fakat dikkat edilmelidir ki, yukarıda eleştirdiğim yaklaşım, fikhî meseleleri özgün mezhep usulü ile çözümlenmeyi önermiyor. Bir meselenin mezhebin kendi dinamikleriyle çözülmesine kimse itiraz edemez. İtiraz bir tarafa, bu zaten olan ve olması gereken bir tutumdur. Eleştirdiğim ve anlamakta zorlandığım şey, başkasına ait olan çözümün, adını ve referansını vererek almak dururken ve hakkı teslim etmek erdemi gösterilmeliyken bunu yapmayarak zaten var olan o çözümü kendi ıstılah ve usûlüyle yeniden üretmek ve sahiplenmektir. Ulemamızın geçmişte yaptığı şey, adını ve kaynağını göstererek almaktır. Tıpkı Ebû Yûsuf'un (ö. 182/798) "Bu konuda Medineli kardeşlerimizin görüşüyle amel etmiş oluruz" demesi; Şâfiî Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) ve Mâlikî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1147) yukarıda zikrettiğim açık ifadeleri, Ebû Hafs en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*'de Hanefi mezhebinde fetvaya esas olan görüşlerin hiyerarşisini zikrederken İmam Züfer'den sonra İmam Şâfiî'nin ichtihadına bakılacağını onu da İmam Mâlik'in takip edeceğini belirtmesi⁹², Ebû'l-Berakât en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) Hanefilerin, zaruret söz konusu olduğunda Mâlikî mezhebine meyletmış olduklarını söylemesi gibi.

D. Münazara adabına riayet etmek

Büyük oranda insan çabasıyla oluşmuş sistemlerin yeknesak olmayacağı, aksine bünyelerinde irili-ufaklı farklılıklar bulunacağı bilinen bir husustur. Farklılıklar ister esasta (hılâf) isterse ayrıntılarda olsun (ihtilaf), insanî bir insiyak olarak, gerçeğin ortaya çıkması için görüşlerin tartışılması ve savunulması kaçınılmaz olmuştur. İnsan hayatını neredeyse bütün boyutlarıyla düzenlemeyi hedefleyen fıkıh da bundan vâreste değildir. Mezhepler ve fakihler kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat ve muhatabına ikrar ettirmek için kendi aralarında erken dönemlerden itibaren münazaralar yapı gelmişlerdir. Bu doğal bir süreçtir. Fakat doğal olmayan şey, münazara süreçlerinde hedeflenen amaç, takınılan tavır ve takip edilen üslûptaki bozukluklardır.

⁹² ثُمَّ فَتَاوَى زُفَرَ وَبَعْدَهُ ** مَا هُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ وَحَدَهُ
ثُمَّ فَتَاوَى مَالِكِ ابْنِ أَنَسٍ ** وَهُوَ لِأَهْلِ الْفُقَهَةِ حَيْزٌ مُؤَنَسٌ

Fıkhî münazaranın amacı “cedel” yani isabetli veya hatalı olmasına aldırmaksızın belli bir ichtihadın üstün gelmesini veya geçersiz kılınmasını sağlamak olmamalıdır. Aksine hangi görüşün metodolojik açıdan sağlam, müdellel ve makâsıd-ı şeriaya uygun olduğunu ortaya çıkarmak olmalıdır. Çünkü hangi yolla ve neye mâl olursa olsun muhatapı mutlak surette mağlup etmek, Müslüman ahlâkının onay vereceği bir tutum değildir. Keza hakikat ortaya açıkça çıktıktan sonra inat etmek de ahlâk-ı hamîde sahibi fakihe yakışan bir davranış değildir.⁹³ Fakat ne yazık ki, İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) kaydettiği gibi şeytanın fukahaya kurduğu ‘galip gelip böbürlenmek için yapılan cedel tuzağına’ pek çok fakih düşmüştür.⁹⁴

Oysa “Kur’ân’da tartışmaların en güzel şekilde yapılması istenmiştir. Muhatapın amacını hedefinden saptırmak, ileri sürmediği bir görüşü isnat edip onu mağlup etmeye çalışmak, muarızın kişiliğini küçük düşürücü tavırlar takınmak, kesin delile dayanmadan cedele girişmek, gerçeğin ortaya çıkmasından sonra tartışmayı sürdürmek, hakkı bâtil ve bâtili hak diye göstermeye çabalamak gibi ilmî ve ahlâkî nitelikler taşımayan tartışmalar yerilmiştir. Yine Kur’ân’da, gerçeği savunmak amacıyla yapılması emredilen en güzel tartışma için bazı şartlar öngörülmüştür. Tartışmayı uygun zeminde yapmak, kesin delile dayanmak, getirilen açık delili kabul edip tartışmayı bitirmek ve muhataba karşı nazik davranmak bu şartların başlıcalarını oluşturur.”⁹⁵

Her dönemin fakihlerine örnek olmak üzere, fıkhın kurucu şahsiyetlerinin münazaralarının yukarıdaki amaçlar ve kurallar çerçevesinde olduğunu gösteren pek çok veri bulunmaktadır. Mesela İmam Ebû Hanîfe ile İmam Mâlik (ö. 179/795), yatsı namazından sonra Mescid-i Nebevî’de otururlar müzakerede bulunurlardı. Her biri benimsediği görüşü savunur ama birbirlerini hatalı saymaz ve kırmazlardı. Bu hal, aynı yerde sabah namazını beraberce kılınca

⁹³ Bk. Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 57, 60: وَذَلِكَ أَنَّهُ وَاجِبٌ عَلَيْهِ أَنْ يُجِبَّ صَوَابَ مُنَاطِرِهِ , وَيَكْزُرَهُ , وَيَكْزُرُهُ لَهُ مَا يَكْزُرُهُ لِنَفْسِهِ مُرَادِي أَنْ يَنْكَشِفَ لِي عَلَى لِسَانِكَ الْحَقُّ , s. 61: ; وَخَطَأَهُ , كَمَا يُجِبُّ ذَلِكَ لِنَفْسِهِ , وَيَكْزُرُهُ لَهُ مَا يَكْزُرُهُ لِنَفْسِهِ فَاصْبِرْ إِلَى قَوْلِكَ , أَوْ يَنْكَشِفْ لَكَ عَلَى لِسَانِي الْحَقُّ , فَتَصْبِرْ إِلَى قَوْلِي مِمَّا يُؤَافِقُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ وَالْإِجْمَاعَ , فَإِنْ كَانَ هَذَا مُرَادَنَا رَجَوْتُ أَنْ تُحْمَدَ عَوَاقِبُ هَذِهِ الْمُنَاطِرَةِ , وَتُؤَفَّقَ لِلصَّوَابِ , وَلَا يَكُونَ لِلشَّيْطَانِ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ نَصِيبٌ .

⁹⁴ İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs*, s. 116, 119.

⁹⁵ Yavuz, Y. Şevki, “Münazara”, *DİA*, c. XXXI, s. 576.

kadar devam ederdi.⁹⁶ Yine Ebû Hanîfe başta olmak üzere Hanefî meşâyihî, kendi ictihadlarının hataya, diğer ictihadların da doğruya ihtimali bulunduğunu söylemişlerdir.⁹⁷ İmam Şâfiî de muhatabının yanılmasını arzu ederek münazara yapmadığını ve kendisinde bulunan bilgiye de herkesin sahip olmasını istediğini açıkça dile getirmiştir.⁹⁸ “Ne zaman birisiyle bir konuda tartışmış olsam hep onun haklı çıkmasını istemişimdir. Çünkü böyle olunca ben iki defa kazançlı çıkarım: Birincisi, yeni bir şey öğrenmiş olurum; ikincisi ise haklı çıkmakla gurura kapılma tehlikesinden kurtulmuş olurum”⁹⁹ sözü de ona aittir. Onun Ebû Hanîfe hakkında dile getirdiği “İnsanlar fıkıh söz konusu olduğunda Ebû Hanîfe’nin çocukları mesabesindedir”¹⁰⁰ cümlesi de bu bağlamda hatırlanabilir.

İmam Ebû Hanîfe ile oğlu Hammâd arasında geçen şu olay, münazaranın hedef ve üslûbunun ne olması gerektiğini ortaya koymaktadır: Hammâd’ın kelâmî konularda sert münazaralar yaptığını görünce Ebû Hanîfe onu uyarır ve bundan vaz geçmesini tembihler. Etraftakiler kendisinin de yeri geldiğinde münazara yaptığını hatırlatınca Büyük İmam şu cevabı verir: “Biz tartışırken hakikati arıyoruz ve karşımızdakini suçlamaktan öyle korkuyoruz ki, sanki

⁹⁶ Saymerî, *Ahbâru Ebi Hanîfe ve ashâbih*, s. 81.

⁹⁷ . نَسَفِي، *el-Musaffâ*’dan naklen İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Beyrut 1999, s. 330. Fer’î konularda yaklaşım böyledir; itikadda ise ilke şudur: الْحَقُّ مَا نَحْنُ عَلَيْهِ وَالْبَاطِلُ مَا هُوَ خَصُومُنَا عَلَيْهِ.

⁹⁸ İbn Ebi Hâtim er-Râzî, *Âdâbu’ş-Şâfiî ve menâkıbüh*, s. 68: مَا نَظَرْتُ أَحَدًا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ يُخْطِئَ، وَمَا فِي قَلْبِي مِنْ عِلْمٍ، إِلَّا وَدِدْتُ أَنْتَهُ عِنْدَ كُلِّ أَحَدٍ، وَلَا يُنْسَبُ إِلَيَّ. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’-d-dîn*, c. I, s. 33. Bid’atçilerle tartıştığında ise Şâfiî’nin tavrı farklıdır. Bu defa onların itikâdî ve amelî yanlışlıklarına karşı halkın bilinçli olmasını sağlamak için sert ve baskındır. İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, c. LI, s. 384: مَا نَظَرْتُ أَحَدًا فَأَحْبَبْتُ أَنْ يَخْطِئَ إِلَّا صَاحِبَ بَدْعَةٍ فَإِنِّي أَحِبُّ أَنْ يَنْكَشِفَ أَمْرُهُ لِلنَّاسِ

⁹⁹ Benzer nakiller için bk. Nevevî, *Büstânü’l-ârifîn*, s. 77: مَا كَلِمَتُ أَحَدًا قَطُّ إِلَّا أَحْبَبْتُ أَنْ يَخْطِئَ، وَيُفَوِّقُ وَيَسُدُّ وَيَعَاوَنُ وَيَكُونُ عَلَيْهِ رِعَايَةٌ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَحِفْظٌ. ناظرت أحدا قط على الغلبة ووددت إذا ناظرت أحدا أن يظهر الحق على يديه.

¹⁰⁰ İbn Abdilber, *el-İntikâ fî fedâili’s-selâseti’l-eimmeti’l-fukahâ*, Beyrut t.y. (Dâru’l-kütübü’l-ilmiyye), s. 136: وَمَنْ أَرَادَ الْفِقْهَ فَهَوَّ عِيَالًا عَلَى أَبِي حَنِيفَةَ

başımızın üstünde kuş var da uçacakmış gibi davranıyoruz. Ama bakıyorum siz hep muhatabımız yanılınsın da üste çıkalım diye tartışıyorsunuz.”¹⁰¹

Netice itibariyle fakihin münazaradaki şîârı Hz. Ömer’in şu duaları olmalıdır: “Bana kusurlarımı gösteren kişiye Allah rahmetiyle muamele buyursun”; “Beni, haktan saptığımda doğrultacak bir topluluk içinde var eden Allah’a hamd olsun.”¹⁰²

E. Hukuka aykırı hilelerden (hiyel) uzak durmak

Hukuka aykırı hileden kasıt, bilindiği üzere, kanuna karşı olan hiledir. Bu tür hilelerin genel özelliği, görünürde meşru bir işlem izlenimi vermekle birlikte şer’î hükümlere aykırı sonuçlara ulaştırması, daha açık ifadeyle bir hakkın düşürülmesi, helâlin haram veya bir haramın helâl kılınması sonucunu vermesidir. Klasik örnekleriyle, kocasından boşanmak isteyen kadına dinden çıkmayı tavsiye etmek veya zengin birisine malının zekâtını vermemesi için, zekât mevsimi gelince onu eşine hibe edip sonra geri almasını önermek¹⁰³ böyledir.

Fakat hukukun meşru sınırları içinde kalmak kaydıyla insanlara çıkış yollarının gösterilmesi veya sıkıntıdan kurtarılması bu kapsamda görülmemiştir.¹⁰⁴ Böyle çözüm yolları bulmaya literatürde, hukuk içinde meşru çıkış ve çözüm yolu anlamında *mahrec* (çoğulu: mehâric) ve *hile-i şer’iyye* (çoğulu: hiyel)

¹⁰¹ Benzer bir anlatım için bk. Zeylaî, *Tebyînü’l-hakâik*, Kahire 1313, c. I, s. 135; İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-Kadîr*, Kahire 1970, c. I, s. 351: كُنَّا نُنَاطِرُ وَكَأَنَّ عَلَيَّ رُءُوسِنَا الطَّيْرِ: وَمَنْ أَرَادَ زَلَّةً صَاحِبِهِ فَقَدْ أَرَادَ كُفْرَهُ فَهُوَ قَدْ مَخَافَةٌ أَنْ يَزِلَّ صَاحِبُنَا وَأَنْتُمْ تُنَاطِرُونَ وَتُرِيدُونَ زَلَّةً صَاحِبِكُمْ، وَمَنْ أَرَادَ زَلَّةً صَاحِبِهِ فَقَدْ أَرَادَ كُفْرَهُ فَهُوَ قَدْ كَفَرَ قَبْلَ صَاحِبِهِ.

¹⁰² Râğîb Isfehânî, *ez-Zerîa ilâ mekârimi’ş-şerîa*, Kahire 2007, s. 217; Abdülazîz Buhârî, *Keşfu’l-esrâr*, Beyrut 1997, c. III, s. 346: رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَهْدَى إِلَيَّ عُيُوبِي؛ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنِي بَيْنَ قَوْمٍ إِذَا رَغِبْتَ عَنِ الْحَقِّ قَوْمُونِي.

¹⁰³ Ne yazık ki Gazzâlî gibi bir âlim bile bu hileleri Hanefîlerin kurucu imamlarına atfedebilmiştir. bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn*, c. I, s. 25: وحكى أن أبا يوسف القاضي كان يهب ماله لزوجه آخر الحول ويستوهب ماله إسقاطاً للزكاة فحكى ذلك لأبي حنيفة رحمه الله فقال ذلك من فقهه

¹⁰⁴ Hile kavramına oldukça mesafeli duran âlimler bile böyle çözümleri “darlıktan çıkış yolu” olarak nitelendirmişlerdir. Bk. İbnü’l-Kayyım, *İ’lâmu’l-muvakkîîn*, c. III, s. 149: وَنُسِّيهِ وَجُوهَ الْمَخَارِجِ مِنَ الْمَصَاتِقِ، وَلَا نَسِّيهِ بِالْحِجْلِ الْبَيِّ يَنْفِرُ النَّاسُ مِنْ أَسْمِهَا.

denmiştir.¹⁰⁵ Mesela eşinin bir ay boyunca nafakasını temin etmemeye yemin eden kişiye, bu bir ay içinde eşine borç vermesi sonra da onu ibra edip geri almaması veya kadının kocası adına borçlanarak nafakasını temin etmesi yollarının gösterilmesi bu kabilden meşru mahreç örnekleridir. Aynı şekilde “Ramazan ayında eşimle gündüz cinsel ilişkide bulunmazsam üç talakla boş olsun” diyen kişiye, Hz. Ali, eşiyile birlikte sefere çıkıp sözünü seferî iken yerine getirmesini, evliliği kurtaran bir çare olarak önermiştir.¹⁰⁶

Hem bilgi hem de oldukça hassasiyet gerektiren bu meşru çözüm bulma işlevi, zaman zaman, görünürde meşru vasıtaları kullanarak dinin ve hukukun onaylamayacağı gayri meşru sonuçlara ulaştıracak yollara fetva verilmesi tarzına da evrilmiştir. Böyle fetvalar veren kişiler literatürde “müftî-yi mâcin” olarak nitelenmiş ve fetva ehliyetlerini yitirdikleri belirtilmiştir.¹⁰⁷

Günümüzde rastlanmaya devam eden şu fetvalar da yukarıdakilerle aynı derecede olmasa bile kötü örnekler arasında sayılabilir: Hanefilerde, zekât alacaklısının temlike ehil bir zî-ruh (canlı bir insan) olması şartı arandığı için günümüzde hayır kurumlarına verilmek istenen zekâtlar, araya anlaşmalı bir fakir konup onun eliyle ulaştırılmakta; hava parası caiz görülmediği için dükkân içine kırık-dökük sandalye masa ilave edilip onların bedeli alınıyor gibi davranılmakta, namaz-oruç eksliğini telafi ve keffâret borçlarını kapatmak için ıskât ve devir mekanizması işletilmekte, Avrupa ülkelerinde market çalıştıran müslümanlara, parasını ayrı kasada tutup kazanca karıştırmamak kaydıyla alkollü içki satabilecekleri söylenmektedir.

Şu halde, hem devraldığı mirasa hem de Şâri Teâlâ ve insanlar nezdindeki konumuna saygı duyan bir fakihin, hukuka aykırı hilelere bulaşmaktan uzak duracağı âşikardır.

¹⁰⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, İstanbul 1983, c. XIV, s. 4; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, (thk. T. F. Ahmed), Kuveyt 1985, c. II, s. 95: وَأَيْنَمَا يَجُوزُ مِنَ الْحَيْلِ مَا كَانَ مُبَاحًا يَتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مُبَاحٍ فَأَمَّا فِعْلُ الْمُخْطُورِ لِيَصِلَ بِهِ إِلَى الْمُبَاحِ ، فَلَا يَجُوزُ .

¹⁰⁶ Başka çözüm örnekleri için bk., Bağdâdî, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh.*, c. II, s. 411-413; Zerkeşi, *a.g.e.*, c. II, s. 97-105; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 406-417.

¹⁰⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, c. XXIV, s. 157; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, c. VI, s. 291; VIII, 88; a.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 87; konu hakkında genel bilgi için bk. Köse, Saf-fet, *İslâm Hukukunda Kanuna Karşı Hile: Hile-i Şer'îyye*, İstanbul t.y. (Birleşik Yayıncılık).

F. Zâhirî tutarlılık yanında ahlâki bütünlüğü de hesaba katmak

Fakih ahlâk ilişkisinin önemli bir veçhesi de şer'î-hukukî hüküm verilirken, şekli-zâhirî ve lâfzî tutarlılığı gözetmekle yetinmeyip, bunun yanında en az bunlar kadar önemli olan dinin hedeflediği *ahlâkî kişiliği geliştirme duyarlılığı* ve bununla bütünleşmiş *küllî bir tutarlılık kaygısının* hesaba katılmasıdır. Ne demek istediğimizi, nispeten yeni bir örnek ile açıklayalım:

Günümüzde özellikle Körfez ülkelerinde görülen ve tarafların ayrı evlerde yaşayıp evlilik akdinin hukukî gereklerinden birçoğunu kendi istekleriyle ıskât ederek sadece cinsel ihtiyaçları için bir araya gelmeleri anlaşması üzerine kurulan *misyâr nikâhı* bazı fakihlerden onay almıştır.¹⁰⁸

Söz konusu fetva sadece şekli uygunluğu esas almış; iffet, istikrar, sevgi, rahmet, akrabalık gibi dinin, aile kurumu ve nikâh ile amaçladığı güzellikleri bir tarafa bırakmıştır. Dahası böyle girişimlerin doğuracağı ahlâk zaafiyetini ve dolayısıyla bunun fertler ve hatta toplumlar üzerindeki çözücü ve bozucu etkilerini göz ardı etmiştir. Nitekim bu önemli ahlâk unsurunu hesaba katmadan verilen fetvalar, bir adım sonra “yaz nikâhı” diye çevirebileceğimiz *zevâcü'l-misyâf/ez-zevacü's-sayfî* lere ve *zevâcü'l-frend* lere İslâm toplumlarında rastlanmasına sebep olmuştur. Öyle ki, artık katalog üzerinden seçilen eşlerle kısa süreli evlenmeler görülür olmuştur.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Cevâz verenler arasında Mısır'ın en yüksek fetva makamı olan *Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye* (2007 yılındaki 5. celse 135 nolu kararı), Mekke (Râbita) merkezli *el-Mecmau'l-Fıkhiyyü'l-İslâmî* (18. Devre kararı) gibi kurullar ile Muhammed Seyyid Tantavî, Yûsuf Karadâvî, Vehbe Zühaylî, Ali Cumu'a, Abdülmecid Zindânî ve Abdülaziz b. Bâz gibi âlimler de bulunmaktadır. Bk. <http://www.youtube.com/watch?v=ljPZBGUC23M> (06.12.2009); <http://www.g111g.com/vb/t65690.html> (06.12.2009). Kapsamlı ve eleştirel bir çalışma olarak bk. Mutlak, Abdülmelik b. Yûsuf, *ez-Zevâcü'l-örfi dâhile'l-Memleketi'l-Arabiyyeti's-Suûdiyye ve hâricehâ*, Dâru'l-Âsime, Riyad 2006. Ayrıca bk. Köse, Saffet, “Misyâr Nikâhı: Kur'an ve Sünnetin Çizdiği Aile Modeli Çerçevesinde Bir Yaklaşım”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2009, sayı: 13, s. 13-34; Günay, H. Mehmet, “Gizli Evlilik, Misyar Nikâhı ve Tescil Edilmeyen Nikâhlar”, *Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı V*, Ankara t.y. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları), s. 505-521.

¹⁰⁹ Bu tür rezaletleri, özellikle Batı ülkelerinde öğrenci olmak, sürekli seyahat eden iş adamı olmak gibi gerekçelerle onaylayan bir fetva için bk. “Zevâcü'l-Friend: Nikâh lâ Sifâh”, *el-Müstakbelü'l-İslâmî*, sayı: 148 (2003), s. 28.

Oysa fıkıh, Şâtıbî'nin de (ö. 790/1388) dediği gibi, kalbin fiilleri ile zâhirî fiilleri uzlaştıran bir yapıdır. Fıkıhın en başat idesi olan adalet, bilindiği üzere, her bir süjeye o konumdaki hakkı neyse onu tam olarak vermek ve keyfi değerlendirmelerden uzak durmaktır.¹¹⁰ Fikhî düşüncenin ana kaynağını teşkil eden Kur'ân-ı Kerim, müslümanın nihâî hedefi olan dâreyn mutluluğunun adeta birincisine yani adalete sıkı sıkı tutunup ikincisinden yani keyfi değerlendirmelerden olabildiğince kaçınmaya bağlı olduğuna sık vurgular yaparak hukuku şekillendiren ahlâkî temelin sağlam kalmasını istemiştir.¹¹¹ Fakihler de, evvelemerde Yaratıcı ve Buyurucu (halk ve emir sahibi) tarafından yapılan¹¹² hukukî düzenlemeleri, işte bu sağlam temel üzerinde kurumsallaştırmayı hedeflemişlerdir. İnsan doğasına yerleştirilen “birbirine düşman olma” güdüsü¹¹³ sonucunda yekdiğerinin kurdu haline gelen bireylerin toplumsal hayatını, ahlâktan beslenen hukuk düzeniyle ideal boyutta tutmaya çalışmışlardır. İmam Ebû Hanîfe'nin “İmanın kaynağı kalptir, uzantıları ise bütün organlardır”¹¹⁴ sözü, bu çabanın müslüman bilincine yansıyan bir ifadesidir.

Fıkıh/hukuk ve ahlâk bağlamında belirtelim ki, hukuk asgarî ahlâktır ve aslında ahlâkın kamu otoritesinin maddî yaptırımına bağlanmış halidir. Bir başka ifadeyle ahlâk ve hukuk, insanı insan hüviyetine kavuşturan ve birbirini tamamlayan iki değer alanıdır.¹¹⁵ Eğer hüküm tesisinde ya da iftâda bu değer alanları beraberce hesaba katılmaz ve sırf “zâhiri-sistemik” tutarlılık kaygısıyla hareket edilirse fıkıh sonuçta aklın ve vicdanın onaylamayacağı şekli bir hukuk sistemi haline dönüşür. Böyle olunca da Gazzâlî'nin aslında ağır bulduğumuz şu eleştirisi haklılık kazanır: “Fakihin bakış açısı, sadece dünya ile sınırlıdır, âhirete uzanmaz. O, dil ile zâhire yansıyan yöne iltifat eder; kalp fakihin yetki alanına dâhil değildir... Âhirette kalbin sınırları, nuru ve ihlâsı fayda verecektir ki, bu hususlar fıkıh ilmini ilgilendirmez. Fakihin bu konulara

¹¹⁰ Tânevî (Tehânevî), *Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn*, İstanbul 1984, c. II, s. 1015-1016.

¹¹¹ Nisâ 4/135; Mâide 5/8; Kasas 28/50; Sâd 38/26.

¹¹² Nisâ 4/105; Mâide 5/44-50; A'râf 7/54; Rûm 30/4; Ahzâb 33/36.

¹¹³ Bakara 2/36; A'râf 7/24; bkz. Bakara 2/30; Mâide 5/27-31; Şems 91/8.

¹¹⁴ Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ebvat, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (çev. M.Öz), İstanbul 1981, içinde s. 63: الإیمان معدنه ومستقره القلب وفرعه في الجسد.

¹¹⁵ Ayrıntılar için bk. Yaman, Ahmet, “Fıkıh-Ahlâk İlişkisi: İslâm Amelî Ahlâkının İlke ve Uygulamaları Çerçevesinde Bir Giriş”, *Usûl: İslâm Araştırmaları*, sayı: 9 (2008), s. 87-118.

Çünkü “Allah sizin için kolaylık ister, zorluk istemez.”¹¹⁹; “Göklerde ve yerde ne varsa hepsini Allah sizin hizmetinize vermiştir”¹²⁰; “Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar”¹²¹; “İyilik ve takvâda yardımlaşın; gûnahta ve düşmanlıkta yardımlaşmayın”¹²²; “Kolaylaştırın, zorlaştırmayın”¹²³; “Din kuşkusuz kolaylıktır”¹²⁴ vb. naslar ancak genel çerçeve ve temel bakış açıları sunarlar; yoksa tek tek fer’î hükümlere kaynaklık etmezler. Eğer böyle bir işleve sahip olsaydı Kur’ân ve Sünnet’te tafsîlî delillere yer verilmezdi.

Bu bağlamda mesela “Ne haksızlık edin ne de haksızlığa uğrayın!” âyetine¹²⁵ dayanarak, tasarruf arzı ile kredi talebini eşitleyen denge faizinin ya da popüler deyimiyile basit veya düşük oranlardaki piyasa faizinin ribâ sayılmayacağı görüşü ile¹²⁶ “Eşyada asıl olan ibâhadır” kaidesine dayanarak ceninin cinsiyetinin belirlenebileceği fetvası eleştiriyi hak etmektedir.¹²⁷

Fıkıh geleneğinin müsellemler hatt-ı harekât kanununa göre, bir şer’î-fer’î mesele, öncelikle doğrudan kendisiyle ilgili tafsîlî delillere müracaat edilerek ve bu delillerin iç bağlantıları dikkatle kurularak çözümlenmelidir. Fıkıh usûlü, esasen bunu sağlayan bir disiplin olarak teşekkül etmiştir. Bu tesbit, genel nitelikli nasların bir başka ifadeyle şer’î küllî yargıların hüküm çıkarımında etkisiz eleman sayılacağı anlamına gelmemelidir. Aksine onlar her zaman devrede tutulmalı ve genel tutarlılığı sağlamak görevini üstlenmelidir.

¹¹⁹ Bakara 2/185: يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْعُسْرَ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ

¹²⁰ Câsiye 45/13; Lokman 31/20: إِنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

¹²¹ Bakara 2/286: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا

¹²² Mâide 5/2: وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

¹²³ Buhârî, “İlim”, 11; Müslim, “Cihad”, 4; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 17: يسروا ولا تعسروا

¹²⁴ Buhârî, “İman”, 29; Nesâî, “İman”, 28; Müsned, c. V, s. 69: إن هذا الدين يسر

¹²⁵ Bakara 2/279: لَا تَطْلُبُونَّ وَلَا تُظْلَمُونَ

¹²⁶ Bu yöndeki yaklaşımları için bk. Uludağ, Süleyman, *İslâm'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakış*, İstanbul 1988, s. 168-171 ve türlü yerler; Özsoy, İsmail, *Faiz ve Problemleri*, İzmir 1993, s. 274-365; a.mlf., “Faiz”, *DİA*, c. XII, s. 122-124.

¹²⁷ Ezher ve Mısır Müftülüğü’nün verdiği cinsiyet belirlemenin cevazı fetvası için bk. *el-Alemü'l-İslâmî*, sayı: 2023, Mekke 14 Nisan 2008, s. 6.

ler.¹²⁸ Fakat konuyla ilgili bir özel/tafsîlî delil varsa ki, evvelemirde bu araştırılmalıdır, mesele bu özel delil istikametinde ele alınmalıdır.

Külliyât-ı şerianın önemini sık sık vurgulayan Şâtîbî de (ö. 790/1388) bu inceliğe işaret eder:

“Küllî sonuçlar ile özel delilleri beraberce değerlendirmek esastır. Küllî/tümel esası göz ardı ederek cüz’iden hüküm çıkaran nasıl hatalı ise, cüz’î/tikel/tafsîlî delili atlayarak doğrudan küllî esasa tutunan da hatalıdır. Öyleyse her bir meselede ikisini beraberce değerlendirmeye almak gerekir.”¹²⁹

Burada cüz’î delil ile küllî yargının çatışması halinde ne yapılacağı sorusu sorulabilir. Bu, teknik olarak da önemli bir sorundur ve gönülleri ilk adımda küllîden yana sevkeden bir husustur. Fakat duygusal ve aceleci yönelişlerden önce bu durumda şu ihtimallerin söz konusu olacağı unutulmamalıdır:

a. Cüz’î/tafsîlî delil sübut ve/veya delâlet açısından kat’î ya da ona yakın bir derecede olabilir. Bu halde cüz’î delilin gereği yerine getirilir ve bunun küllî yargıya, kanun koyucu tarafından getirilen bir istisna ya da yine onun tarafından yapılan bir tahsis olduğu söylenir. Böyle bir işlemin Kur’ân ve Sünnet’te pek çok örneğinin bulunduğu bilinmektedir. İstihsân da son tahlilde böyle bir işlemdir.¹³⁰

b. Cüz’î/tafsîlî delil sübut ve/veya delâlet açısından zannî olabilir. Bu durumda o zannî delilin hemen kabulü ya da reddi yerine iyice araştırılması gerekir.¹³¹ Araştırma sonunda, ümmetin söz konusu delili çoğunlukla benimsemiş olması, selefin delil yönünde ikna edici açıklamalar yapmış olması gibi tatmin edici ek dayanaklar bulunabilirse bu cüz’î delil yönünde, değilse küllî ilke doğrultusunda çözüm üretilir.

¹²⁸ “Kavâide muhalif hüküm ve fetva yok hükmündedir”, bk. Karâfi, *el-İhkâm*, s. 135-136, 210.

¹²⁹ *el-Muvâfakât*, c. II, s. 3-11, c. IV, s. 163, 168: قَدْ تَبَيَّنَ فِي كِتَابِ الْأَدْلَةِ أَنَّ اعْتِبَارَ الْكُلِّيِّ مَعَ اطِّرَاحِ الْجُزْئِيِّ خَطَأٌ كَمَا فِي الْعَكْسِ

¹³⁰ İstihsânın bu özelliği için bk. Yaman, Ahmet, “İstihsân Ne Değildir?”, *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 8 (2009), s. 169-173.

¹³¹ Şâtîbî, *a.g.e.*, aynı yer.

c. Cüz'î/tafsîlî delil sübut ve/veya delâlet açısından ciddi zaafı taşıyorsa terk edilir; genel tutarlılığı ve yeknesaklığı temin bakımından daha çok imkan sağlayan küllî yargılar esas alınır.

d. Cüz'î/tafsîlî delil, eğer kesin, genel ve kaçınılmaz, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) diliyle ifade edersek kat'î, küllî ve zarurî bir maslahatla çatışacak olursa terk edilir ve her açıdan baskın olan maslahat yönünde hüküm verilir.¹³²

H. Fıkıh mirası içinden arzuya uygun seçmecilik yapmamak

Zengin fıkıh mirası içinde bulunan bütün icthadların, dayanak sorgulamasına ve yöntem eleştirisine tabi tutulmadan mutlak doğru kabul edilip gerektiğinde onlardan herhangi birisiyle fetva verilmesi bir başka metodolojik ahlâkî kusurdur.

Bu yaklaşım, fıkıh usûlü geleneğinde “Her müctehid isabet etmiştir” düşüncesinde olan Musavvibe'ye dayanarak sergilenmektedir. Buna göre, madem ki her müctehid isabet etmiştir ve her icthad doğrudur öyleyse bunlardan herhangi birisiyle amel edilebileceği gibi fetva da verilebilir. Oysa durum bu kadar basit ve bir icthada “isabetli” kararını vermek o kadar kolay değildir. Nitekim Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Mâlik başta olmak üzere âlimlerin çoğunluğu, hatta Kâsânî'ye bakılırsa genel olarak Ehl-i sünnet, *muhattî*dir yani doğrunun teaddüt etmeyeceği görüşündedir.¹³³

Hal böyle olunca her bir icthad, kaynak ve yöntemi açılarından ayrı ayrı değerlendirmeye tabi tutulmalı; sırf vaktiyle ehlinde sudûr etmiş olması cihetiyle fetva ve amele mesned kılınmamalıdır. Selefî küçümseyerek fetvalarına kapıyı bütünüyle kapatmak nasıl yanlış ise, onları nass telakki edip eleştiriden muaf tutmak da o denli yanlıştır. Bunların yanında bir başka yanlış

¹³² *el-Müstasfâ*, Beyrut 1993, s. 176.

¹³³ Bu konuda bk. Debûsî, *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fıkh*, s. 407-416; Mâverdi, *Edebü'l-Kâdî*, c. I, s. 524-534; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 352-361; Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 1986, c. VII, s. 4; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl*, s. 1060-1074; Ayrıntılı bir araştırma olarak bk. Telkenaroğlu, M. Rahmi, *İctihadda İsabet ve Hata Meselesi*, Ankara 2010, özellikle s. 83-109.

da, usûl-i fıkıh ilkelerine göre¹³⁴ değil de o anda işimizi görmesi esasına göre keyfi bir ayıklama ve seçimle mirasyedi davranışı sergilemektir.

Karâfi'nin (ö. 684/1285) "Müctehitlerden sâdır olan her fetvaya uymak ve her ictihatla amel etmek caiz değildir. Aksine her mezhepte öyle meseleler vardır ki, bunlar iyiden iyiye araştırıldığı zaman bu konularda o mezhep imamının taklit edilmesinin mümkün ve caiz olmadığı görülür"¹³⁵ sözü ile Şâtıbî'nin "Ulema öyle farazî meseleler kurgulamışlardır ki, onlarla fetva vermek doğru değildir"¹³⁶ şeklindeki tesbitleri, bu noktada dikkat çekicidir.

Benzer bir yanlış yöntem de mezheplerin, uygulanması kolay, daha hafif ve daha az sorumluluk yükleyen hükümlerini tarayarak bir araya getirmek ve onlarla fetva vermektir. Literatürde "tetebbuu ruhası'l-mezâhib" olarak yer alan bu tutum hakkında bazı Hanefî fakihleri olumlu düşünse de çoğunluk buna karşıdır.

İnsan tabiatının kolayla meyletmeye hazır yaratıldığını ve değişik mezheplerin ictihadlarından seçmeler yapmayı yasaklayan bir delil olmadığını ileri süren bazı Hanefîlere¹³⁷ karşılık, ruhsat/kolay-hafif seçiciliğini doğru bulmayan cumhurun gerekçesi şudur: Ortada herhangi bir zaruret veya özür yokken, arayıp bularak her bir mezhep ya da müctehidin görüşlerinden en kolay olanını uygulamak şer'î teklifin yapısını bozar. Diğer taraftan İslâm, heva ve heveslerin peşine takılmamayı emretmişken bu durum, nefsi istek ve arzulara göre

¹³⁴ Mesela bk. Serahsî, *Usûl*, Beyrut 1993, c. II, s. 249–250, 253; Zencânî, *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl*, Beyrut 1979, s. 376–377; Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît, el-Bahru'l-muhît*, y.y., t.y. (Kahire 1992?), c. VI, s. 130.

¹³⁵ *el-İhkâm*, s. 136: ليس كل الأحكام يجوز العمل بها، ولا كل الفتاوى الصادرة عن المجتهدين يجوز. a.mlf., *el-Furûk*, I, 177; II, 109-110.

¹³⁶ *el-Muvâfakât*, c. IV, s. s. 138: وَقَدْ فَرَضَ الْعُلَمَاءُ مَسَائِلَ مِمَّا لَا يَجُوزُ الْفُتْيَا بِهَا وَإِنْ كَانَتْ صَحِيحَةً فِي نَظَرِ الْفَقْه

¹³⁷ bk. İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fıkıh* (İbn Emîr Hâc, *et-Tahrîr ve't-tahbîr* ile birlikte), Beyrut 1983, c. III, s. 351; Emîr Padişah, *Teysîru't-Tahrîr*, Kahire 1351, c. IV, s. 254; Ensârî Abdülâlî, *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerh Müsellemi's-sübût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* ile birlikte), Beyrut 1993, c. II, s. 406; Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul 1333, c. I, s. 307-309. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, Beyrut 1992, c. I, s. 75.

hareket etmek anlamına gelir. Bir adım sonrasında da insanı haramlarla karşı karşıya bırakır. Zira insanoğlu sorumluluktan kaçma ya da onu azaltma eğilimindedir. Dolayısıyla ruhsatların peşine düştü mü, zamanla dinin gereklerine bağlı, samimi, sabırlı ve sâlih bir mümin niteliğini kaybeder.¹³⁸

Bu vesileyle ifade edilmelidir ki, bir görüşün kolay uygulanabilir/ruhsat oluşu onu tercih sebebi değildir.¹³⁹ Tercih, bilindiği üzere belli bir yöntem, mantığa ve sıralamaya bağlı olarak yapılır.¹⁴⁰

Sonuç

Bu yazının amacı, günümüz fakih ya da mütefakkihlerinin ilmî çalışmaları ve bunun sonuçlarının halka indirgenmesi diyebileceğimiz iftâ ve eğitim hizmetleri sırasında göz önünde bulunduracakları özel ahlâk ilkelerine işaret etmektir. Bu ilkelere bir anlamda “fıkıh meslek etiği kuralları” da denebilir. Fakih, sırf bir teknisyen olmadığı gibi, sadece kendisinden sorumlu bir birey de değildir. O, bir geleneğin sürdürücüsü, toplumun amelî hayatını yönlendiren bir önder, âhirette hesap vereceğini hiç unutmayan bir mü'min ve mirası sonrakilere bırakma azmi taşıyan sorumluluk sahibi bir vicdandır. Bütün bu yönleriyle hem bireysel Müslüman ahlâkı, hem de meslek ahlâkı onun kimliğinin vazgeçilmez öğeleridir.

İşte bu çerçevede fakih, mesleğinin gerek diyânî gerek pratik/amelî boyutuyla ilgili ahlâkî ilke ve kurallarına göre faaliyet icra etmek durumundadır. Daha pek çoklarının da ilave edilmesi mümkün olmakla birlikte bu yazıda diyânî ahlâk ilkeleri arasında şunlar öne çıkmıştır:

Kendi özel hayatında âdil olmak yani şer'-i şerifin buyruklarına uygun bir hayat çizgisini takip etmek, Şâri adına konuştuğunun bilinciyle hareket etmek; enâniyet, kibir ve kendisini takdim gayretinden uzak durmak, zihinlerde fetva-

¹³⁸ Taraflar ve delilleri hakkında bk. Çalış, Halit, *İslâm'da Kolaylaştırma İlkesi: Azimet Ruhsat İlişkisi*, Konya 2004, s. 220-250. Çağdaş pek çok araştırmacının konuyla ilgili yorum ve tercihleri için ayrıca bk. *Mecelletü Mecma'î'l-Fıkhi'l-İslâmî*, VIII/1 (Cidde 1994), s. 43-640.

¹³⁹ bk. İbnü's-Salâh, *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî*, s. 60; İbn Hamdân, *Sıfatü'l-fetva*, s. 39; krş. Seyyid Bey, *a.g.e.*, c. I, s. 307-309.

¹⁴⁰ bk. Serahsî, *Usûl*, c. II, s. 253 vd.; Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, s. 374-383.

yaya sarılmıştır. Bunlar birbirine eşit değillerdir. Zira sâhib-i ilim olan, Allah'ın rızasını kazanıp dururken sâhib-i dünya, azgınlık içinde boğulur.” dedikten sonra birinciler için “Allah’a karşı ancak; kulları içinden âlim olanlar derin saygı duyarlar.”¹⁴³ âyetini, ikinciler için de “Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder.”¹⁴⁴ âyetini okumuştur.¹⁴⁵ Başarı yalnız Allah'tandır ve her şeyin en doğrusunu da O bilmektedir.

Kaynakça*

- Abdülazîz Buhârî, Alaaddin (ö. 730/1330), *Keşfu'l-esrâr alâ Usûli'l-Pezdevî*, Beyrut 1997.
- Âcurrî, Ebû Bekir (ö. 360/970), *Ahlâku'l-ulemâ* (nşr. İ. M. Ensârî-A. A. Âlûşşeyh), Suudi Arabistan 1978.
- Âlim b. Alâ, Ferîdüddin (ö. 786/1384), *el-Fetâvâ't-Tâtârhâniyye* (thk. K. Seccâd Hüseyin), Haydarabad Dekken ts. (Meclis Dâirati'l-Meârifil-Osmâniyye).
- Âlü Teymiyye, *el-Müsevede fî usûli'l-fikh* (thk. M.M. Abdülhamid), Beyrut ts. (Dâru'l-kitabi'l-Arabî).
- Bağdâdî, el-Hatîb (ö. 463/1071), *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, (thk. A.Y.Azzâzi), Demmâm 1996.
- Beyhakî, Ebû Bekir (ö. 458/1066), *es-Sünenü'l-kübrâ*, Haydarâbâd 1344; Beyrut 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir (ö. 458/1066), *Şu'abü'l-îman* (thk. Abdülalî A. Hâlid), Riyad 2003.
- Büceyrimî, Süleyman (ö. 1221/1806), *Tuhfetü'l-habîb alâ şerhi'l-Hatîb (Hâşiyetü'l-Büceyrimî ale'l-Hatîb)*, yy. (Dâru'l-Fikr) 1995.
- Câbirî, Muhammed Âbid (ö. 2010), *İslâm'da Siyasal Akıl*, (çev. Vecdi Akyüz), İstanbul 1997.
- Cessâs, Ebû Bekir (ö. 370/980), *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. U.C. Neşemî, Kuveyt 1994.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn (ö. 478/1085), *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (thk. A.Dîb), Kahire 1400.
- Debûsî, Ebû Zeyd (ö. 430/1039), *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*, (thk. H.M. Meys), Beyrut 2001.

¹⁴³ Fâtır 35/28.

¹⁴⁴ Alak 96/6-7.

¹⁴⁵ Âcurrî, *Ahlâku'l-ulemâ*, s. 68: صَاحِبٌ " مَنْهُومانَ لَا يَشْبَعَانِ: صَاحِبُ الْعِلْمِ , وَصَاحِبُ الدُّنْيَا , وَلَا يَسْتَوِيَانِ , أَمَّا صَاحِبُ الْعِلْمِ , فَيَزِدُّهُ رِضَا اللَّهِ , وَأَمَّا صَاحِبُ الدُّنْيَا , فَيَزِدُّهُ فِي الطُّغْيَانِ. قَالَ: ثُمَّ قَرَأَ عَبْدُ اللَّهِ: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ} [فاطر: ٢٨] , ثُمَّ قَرَأَ لِالْآخِرِ: {كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ} [العلق: ٧]

* *Concordance'a* uygun baskıları kullanıldığı için *el-Kütübü't-Tis'a*'ya burada yer verilmemiştir.

- Desûkî, Ebû Abdillâh (ö. 1230/1815), *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*, Kahire ts. (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye).
- Düzenli, Pehlül, *Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, İstanbul 2012.
- Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ebsat, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri* (çev. M.Öz), İstanbul 1981.
- Emîr Padişâh (ö. 987/1579), *Teysîru't-Tahrîr*, Kahire 1351.
- Ensârî Abdülâlî, Muhammed (ö.1225/1810), *Fevâtihu'r-rahâmût bi şerh Müsellemi's-sübût* (Gazzâlî, *el-Müstasfâ* ile birlikte), Beyrut 1993
- Gazzâlî, Ebû Hâmid (ö. 505/1111), *el-Mustasfâ fi ilmi'l-usûl*, Beyrut 1993.
- Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, İstanbul 1985.
- Heytemî, İbn Hacer (ö. 974/1567) , *el-Fetâva'l-kübra'l-fıkhiyye*, Kahire 1357.
- İbn Abdilber, en-Nemerî (ö. 463/1071), *el-İntikâ fi fedâili'selâseti'l-eimmeti'l-fukahâ*, Beyrut ts. (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye).
- İbn Âbidîn, Muhammed (ö. 1252-1836), *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 1992.
- İbn Âbidîn, "Şerhu'l-Manzûmeti'l-müsemmât bi Ukûdi Resmî'l-müftî", *Mecmûatü'r-Resâil*, İstanbul 1320, c. I, s. 10-52.
- İbn Abidin, *el-Ukûdü'd-dürriyye fi tenkihi fetâvâ'l-Hâmidîyye*, Bulak 1280.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali (ö. 571/1176), *Târihu Dımaşk* (thk. Amr b. Ğarâme Amravî), Beyrut 1995
- İbn Ebî Hâtîm er-Râzî (ö. 327/938), *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkıbüh*, Beyrut 2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir (ö. 235/849), *el-Kitâbü'l-musanneffî'l-ehâdis ve'l-âsâr* (thk. Kemâl Yûsuf el-Hût), Riyad 1409.
- İbn Ferhûn, Ebû'l-Vefa Burhaneddin (ö. 799/1397), *Tebîratü'l-hukkâm fi usûli'l-akdiye ve menâhici'l-ahkâm*, Beyrut 1995.
- İbn Hamdân, Necmeddin (ö. 695/1295), *Sıfatü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (nşr. M.N. Elbânî), Dımaşk 1380.
- İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 750/1351), *İlâmu'l-muvakkîn an Rabbi'l-âlemîn*, Beyrut 1991.
- İbn Nüceym, Zeynüddin (ö. 970/1563), *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Kahire 1311.
- İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Beyrut 1999
- İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), *Telbîsü İblîs*, Kahire ts. (İdâratu't-Tıbâ'ati'l-Münîriyye).
- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin (ö. 861/1457), *Fethu'l-Kadîr*, Kahire 1970.
- İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr* (Emîr Padişâh, *Teysîru't-Tahrîr* ile), Kahire 1351.
- İbnü's-Salâh, eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Edebü'l-müftî ve'l-müsteftî* (nşr. A. E. Kal'acı), Beyrut 1986.
- İzmirli, İsmail Hakkı (ö. 1946), *Kitâbü'l-iftâ ve'l-kazâ*, İstanbul 1336-1338.
- Karadâvî, Yûsuf, *İslâm Hukuku Evrensellik Süreklilik* (çev. A.Yaman-Y.İşıcık), İstanbul 1997.

- Karâfi, Şihâbüddin (ö. 684/1285), *el-İhkâm fî temyizi'l-fetâvâ ani'l-ahkâm ve tasarrufâtî'l-kâdî ve'l-imâm* (nşr. A. Ebû Ğudde), Beyrut 1995.
- Karâfi, *el-Furûk*, Beyrut ts. (Âlemü'l-Kütüb).
- Kâsânî, Ebû Bekir (ö. 587/1191), *Bedâiu's-sanâi*, Beyrut 1986.
- Kâsımî, M. Cemaledin (ö. 1914), *el-Fetvâ fi'l-İslâm*, (thk. M.A. el-Kâdî), Beyrut 1986.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen (ö. 450/1058), *Edebü'l-kâdî*, (thk. M. H. Serhân), Bağdat 1972.
- Nevevî, Ebû Zekerîya (ö. 676/1277), *Âdabü'l-fetvâ ve'l-müftî ve'l-müsteftî* (nşr. B. A. el-Câbî), Dımaşk 1988.
- Nevevî, *Büstânü'l-ârifîn*, Beyrut 1999.
- Nevevî, *el-Mecmû şerhu'l-Mühezzeb*, Beyrut ts. (Dâru'l-Fikr).
- Osmânî, Muhammed Takî, *Usûlü'l-iftâ ve âdâbüh*, Karaçi 2011.
- Râğıb İsfehânî (ö. 502/1108), *ez-Zerîa ilâ mekârimi's-şeria*, Kahire 2007.
- Saymerî, Ebû Abdillâh (ö. 436/1045), *Ahbâru Ebi Hanîfe ve ashâbih*, Beyrut ١٩٨٥.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer (ö. 489/1096), *Kavâtu'l-edille fi'l-usûl*, Beyrut 1999.
- Serahsî, Şemsüleimme (ö. 483/1090), *el-Mebûât*, İstanbul 1983.
- Serahsî, *Usûl*, Beyrut 1993.
- Seyyid Bey, Mehmed (ö. 1925), *Usûl-i Fıkıh: Medhal*, İstanbul 1333.
- Süyûtî, Celaleddin (ö. 911/1505), *İhtilâfu'l-mezâhib* (nşr. A. Bestevî), Kahire 1989.
- Şâtıbî, Ebû İshak (ö. 790/1388), *el-Muvâfakât fî usûli's-Şeria*, Beyrut 1991.
- Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, (nşr. A. Abdüşşâfi), Beyrut 1991.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh (ö. 1250/1834), *İrşâdü'l-fuhûl* (thk. E. el-Eserî), Riyad 2000.
- Telkenaroğlu, M. Rahmi, *Tevcihü'l-halef fîmâ ihtelefe fîhi's-selef: Dirâse nakdiyye li ba'di's-şübühât havle'l-ihtilâfâtî'l-fıkhiyye*, İstanbul 2013.
- Yaman, Ahmet, "Fetva ve Mezhep Fetva Usûlü ve Tarihinin Tartışmalı Bir Konusu Olarak Fetva-Mezhep İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, sayı: 48, s. 5-34.
- Yaman, Ahmet, *Siyaset ve Fıkıh*, İstanbul 2015.
- Zencânî, Şihâbüddin (ö. 656/1258), *Tahrîcü'l-furû ale'l-usûl* (thk. M. E. Salih), Beyrut 1987.
- Zerkeşî, Bedreddin (ö. 794/1392), *el-Bahrü'l-muhît*, yy., ts. (Kahire 1992?).
- Zeylaî, Fahreddin (ö. 743/1342), *Tebyinü'l-hakâik fî şerhi Kenzî'd-dekâik*, Kahire 1313.

Fuad Sezgin'in "Buhârî'nin Kaynakları" Kitabı Üzerine Değerlendirmeler

Ali ALBAYRAK*

Öz: Fuad Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı kitabı, 'hadis rivayetinin uzun bir dönem sadece ezberden yapıldığı' şeklindeki kanaati sorgulamakta ve *Sahih-i Buhârî* temelinde bu düşüncenin yanlışlığını ispatlamaya çalışmaktadır. Kitabın ana konusunu oluşturan bu meseleyle alakalı olarak Sezgin, Buhârî'nin hadisleri tasnif etmede kendinden önceki yazılı kaynaklara uyduğunu ve *Sahih*'teki mu'allak rivayetlerin de 'daha önce yazılan kitaplardan doğrudan aktarılanlar' anlamına geldiğini savunmaktadır. Ayrıca *Sahih*'in farklı nüshalarına, özellikle de Yûnîni nüshasına değinmekte ve Buhârî'nin Tefsir bölümündeki kaynaklarını ve bu kaynaklardan yaptığı alıntılarını ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Bu makale bütün bu konuları ele alırken Sezgin'in yanlış olduğuna kanaat getirilen yaklaşımları üzerinde durmakta ve Buhârî'yle ilgili yapılan çalışmalarda pek değinilmeyen meselelere odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Fuad Sezgin, Buhârî'nin kaynakları, bâb tasnifi, Buhârî nüshaları, Yûnîni.

Notes on Fuad Sezgin's Book *Buhârî'nin Kaynakları* (Bukhari's References)

Abstract: Fuad Sezgin's book titled *Buhari'nin Kaynakları* (Bukhari's References), criticizes persuasion that 'hadith had been transmitted for a long time only by memory' and tries to prove the mistake of that idea based on *Sahih al-Bukhari*. Regarding that assumption which is the main subject of the book, Sezgin argues that Bukhari has benefited from the earlier sources when he classified ahadith of his book and that the mu'allaq ahadiths (hanging traditions) in *Sahih al-Bukhari* 'have been directly taken from earlier sources'. In addition, Sezgin deals with different versions of *Sahih al-Bukhari*, especially with Yûnîni, and focuses on Bukhari's references and his quotations from these sources in the chapter of Tafsir. While this article discusses these subjects, it examines Sezgin's approaches that are deemed inaccurate and emphasizes some topics about Bukhari which have not been discussed in earlier studies.

Keywords: Fuad Sezgin, Bukhari's references, classification of subjects, *Sahih al-Bukhari*, Yûnîni.

* Araştırmacı, binicimusavirlik@hotmail.com.

Giriş

Fuad Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı kitabı¹ şüphesiz takdir edilmesi gereken bir çalışmadır. Yıllar önce kaleme alınmasına rağmen alanında yazılmış tek eser olma özelliğini halen devam ettirmektedir. 'Hadis rivayetinin uzun bir dönem sadece ezberden yapıldığı' şeklindeki genel kanaati sorgulayan bu değerli çalışma, etraflıca incelenmeyi ve geliştirilmeyi hak etmektedir. Fakat vakıa bu şekilde olmamış, ne kitapta dile getirilen görüşler herhangi bir incelemeye tâbi tutulmuş ne de içerdiği yanlışlara değinilmiştir.

Şu bir gerçek ki kitabı okuyan birçok kişide oluşan ilk izlenim, bu kitabın Buhârî ve geleneksel hadis ilmi aleyhinde olduğudur. Rivayetlerin sadece sözlü olarak aktarılmadığını, aynı zamanda yazıldığını ispatlamaya çalışması sebebiyle geleneksel hadis rivayetini kuvvetlendiren bir yönü olmasına rağmen kitabın okuyucularda böylesine ters bir intiba uyandırmasının sebebi, bu incelemeye konu olan yanlışlar ve hatalı yorumlardır.

Kitapta değinilen konuların yorumlandığı ve tashih süzgecinden geçirilmeksizin kullanılmaya başlayan söz konusu yanlışların ele alındığı bu çalışmanın birinci bölümü, Buhârî'nin (ö. 256) *el-Câmi'u's-sahîh* adlı eserindeki hadislerin daha önceki kitaplarda mevcut olduğu iddiasıyla ilgilidir. Genel olarak biz de aynı kanaate sahip olduğumuzdan, sadece 'yanlış anlaşılmanın önüne geçmek için' gerekli alıntılarını yapıp bazı hususları netleştirmeye çalışacağız.

Kitapta Buhârî'nin kaynaklarıyla doğrudan alakalı iki konu daha vardır. Birincisi, Buhârî'nin hadisleri tasnif etmede, yani hadisleri konularına göre düzenlenmede önceki kitaplara tâbi olduğu iddiasıdır ki, buna ikinci bölümde değinilecektir. Mu'allak rivayetlerle ilgili olan ikinci konu ise üçüncü bölümde ele alınacaktır. Bu konuya dair bilgiler çok az olduğundan ve mevcut bilgilerde bir karmaşa bulunduğundan, daha çok kendi sayım ve tespitlerimizi aktaracağız. Şüphesiz bu konunun daha çok geliştirilmesi gerekmektedir; ama bu bölümün başında aktardığımız tespitlerin de, gerek mu'allak rivayet konusunu

¹ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara, 2000 (Birinci baskı: *Buhârî'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul, 1956).

gerekse Buhârî'nin bu husustaki usulünü anlamada önemli bir katkı sağlayacağına inanıyoruz.

Makalenin bu bölümlerinde, bazen uzun tutulan genel değerlendirmelerden sonra Fuad Sezgin'in iddia ve değerlendirmeleri tek tek ele alınmıştır.

Fuad Sezgin'in, "*el-Câmi'u's-Sahîh*'in Rivayetleri" başlığında değindiği meseleler dördüncü bölümde, "Buhârî'nin Kur'ân Tefsiri ve Kaynakları" başlığında zikrettiği meseleler ise beşinci bölümde incelenecektir. Bu bölümlerde *Sahîh-i Buhârî*'nin farklı nüshaları ve bu farklılığın sebepleri, bugünkü baskılarda temel alınan Yûninî nüshasının tanıtımı ve zayıf noktaları, Buhârî'nin Tefsir bölümündeki usulü ve kaynakları gibi Fuad Sezgin'in takdir edilecek bir cesaretle eğildiği ama bilgi eksikliği sebebiyle tam vâkıf olamadığı, onun dışındakilerin ise neredeyse hiç değinmediği meseleler ele alınacaktır.²

Makalenin sonunda da tercüme ve bilgi hatalarından örnekler verilecektir.³

I. Buhârî'nin Kaynakları

Buhârî'nin neredeyse bütün meşhur şeyhlerinin kitapları vardı. Onlardan önceki neslin, yani Mâlik (96-179)⁴ ve çağdaşlarının da kitapları veya hadis notları mevcuttu. Çünkü hadisler, küçük tâbiîn denilen İbn Şihâb ez-Zührî (50-124) ve onun emsalleri döneminde tedvin edilmeye, yani derlenip yazılmaya başlamıştı. Hadis yazımıyla alakalı bundan sonraki gelişmelerin çoğu, bunların kitap haline gelmesiyle ve bu kitapların düzenleniş tarzıyla ilgilidir.

Durum böyle olmakla beraber gerek yazının henüz gelişmemiş olmasından, gerekse bu ilmin kurallara uygun olarak aktarılması istendiğinden kitaplar bizzat yazarları tarafından okutuluyor veya bunların rivayet edilebilmesi için güvenilir talebelere izin/icâzet veriliyordu. Yazının geliştiği, kitapların yaygın-

² Fuad Sezgin'in Buhârî'ye ve onu savunan İbn Hacer'e yönelttiği tenkitlerin tek tek incelendiği ve bilgi/baskı yanlışlarının düzeltildiği bölümler, makaleyi neredeyse üç katına çıkaracağından başka bir çalışmanın konusu yapılmıştır.

³ Bu yazıyı okuyup gerekli tashihlerde bulunma inceliğini gösteren Fatma Kızıl'a ve Hasan Yaldızlı'ya teşekkür ediyorum.

⁴ Rivayetlerde ve muhaddislerin dönemini tespitinde ölüm tarihi kadar doğum tarihleri de önemli olduğundan, nispeten uzun ömürlü olanların doğum yılları da mümkün olduğunca belirtilmiştir.

laştığı ikinci asrın sonlarında bile rivayet çok önemliydi; çünkü bu, nüshaların doğru ve güvenilir olarak aktarımını (meşruluğunu) gösteriyordu.⁵

Böylesi bir arka planda, Buhârî'nin kaynaklarının yazılı olduğunu vurgulamak ne anlama gelmektedir?

Bilindiği gibi, bugün çok meşhur olan *Kütüb-i sitte* hicri üçüncü asırda yazılmıştır. Bu kitaplar, daha önceki kitaplarda bulunan hadisleri içerdiğinden zamanla öncekileri tedavülden kaldırmıştır.⁶ Diğer yandan, klasik hadis ilminde muhaddislerin güçlü hafızalarına vurgu çok fazladır. Onları yüceltmek için yapılan abartılı anlatımlar yanında, bizzat muhaddislerin derslerini ezberden yapmayı tercih etmeleri de bilinen bir husustur. Hadisleri naklederken daha çok *haddesenâ* 'bize söyledi', *ahberenâ* 'bize haber verdi' gibi lafızları kullanmaları da, rivayetlerin sadece sözlü olarak aktarıldığını **çağrıştıran** diğer bir noktadır.

Kısaca belirtmeye çalıştığımız bu tür etkenler, insanların çoğunda 'Buhârî öncesi hadis rivayetinin sadece şifahi olduğu' kanaatini zamanla hâkim kılmıştır. İşte Fuad Sezgin, Buhârî örneğinde bu konuyu ele alarak *Kütüb-i sitte* öncesi dönemlerde de hadislerin kitaplara kaydedildiğini, Buhârî'nin kaynaklarının bunlar olduğunu vurgulamış olmaktadır.

Peki, Buhârî ve emsalleri, hadislerini naklettikleri bu kitapları bizzat hocalarından dinlemişler midir? Yoksa kitaplardan aldıkları hadisleri, yazarlarının ismini belirterek mi aktarmışlardır? Diğer bir ifadeyle Buhârî, mesela namazla ilgili bölümlerde *haddesenâ Ebû Nu'aym* diye başladığı bir rivayeti Ebû Nu'aym Fadl b. Dükeyn (ö. 212) adlı şeyhinden bizzat dinlemiş midir, yoksa

⁵ Nitekim ilk dönemlere ait bazı meşhur nüshalar, kabûl edilir bir şekilde rivayet edilmediğinden sahih sayılmamıştır. İbn Abbas'a nispet edilen tefsir rivayetlerinin bir kısmı bu konudadır. Buhârî'nin *Sahîh*'e almaması yönünden baktığımızda bu nüshaların sayısı daha da artmaktadır.

⁶ İbn Cüreyc (ö. 150) ve Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'nin (70-156) *Sünen*, Hammâd b. Seleme'nin (90-167) *Musannef* olarak zikredilen eserleri erken dönemde kaybolmuştur. Tedavülden kalkmayan İmam Mâlik'in *Muvattâ'*ı 'salt hadis kitabı olmadığından', İmam Ahmed'in (164-241) *Müsned*'i de 'istifade edilmesi zor bir kitap olduğundan' *Kütüb-i sitte* gibi göz önünde olmamıştır.

bu hadisi onun *Kitâbu's-salât* adlı günümüze ulaşmayan kitabından mı almıştır?

Fuad Sezgin çoğu yerde, Buhârî ve diğerlerinin rivayetlerinin 'rivayet hakkı elde edilen' kitaplardan olduğunu özellikle belirtmektedir ki, bazı ifadelerini aktarmak yerinde olacaktır:

Böylece hadisler herhangi bir kitaptan münferiden veya gruplar halinde çıkar, diğer muhtelif kitaplara yerleşirdi. Bir musannifin, bir hadisi çok eski kaynağından alması ile, bilvasıta diğer kaynaklardan alması aynı şey demektir. Mühim olan, ya bu kitabı müselsel bir rivayet ile okumuş olmak veya onun cüzlerini ihtiva eden diğer kitapların rivayetlerini ele geçirmektir. Bir hadisin mevcut olması veya bilinmesi başka, onu rivayet edebilme veya râvileri arasına girme daha başka bir şeydi... İmam Şâfi'î, ezberlemiş olduğu *Muvattâ'*ın rivayetini alabilmek için İmam Malik'in bulunduğu yere gitmeye mecbur kalmıştı.⁷

Haddesenâ 'Abdullah b. Ebî Şeybe ifadesiyle serdettiği hadisleri, onun diğer muhtelif kitaplarından aldığını zannediyoruz. Bu takdirde, Buhârî'nin, üstadının büyük musannaf kitabının rivayet hakkını alamamış olması icab etmektedir.⁸

Buhârî'den evvel zengin bir yazılı edebiyat vardı (...) Hadisler gibi bu kitapları da râvilerinden veya musannıflardan okumuş olmak veya şeyhlere okumak veyahut da tahammul-ül-ilmîn muteber şekilleriyle rivayet hakkını almış olmak lazımdı. Ancak bu rivayetlerle gelen kitaplardan faydalanıp *haddesenâ* ve *ahberenâ* gibi lafızlarla hadis nakledilirdi. Rivayeti temin olunmamış kitaplardan nakil, ancak vicade nev'inde tecviz edilen tabirlerle, hassaten *kâle* ile olurdu.⁹

Kitapta bu mesele anlatılırken yanlış anlaşılabilir bazı yorumlar yapılsa da, bu yorumların yukarıda alıntıladığımız cümlelerde ifade edilen ana fikir dâhilinde düşünülmesiyle sorun ortadan kalkacaktır. Kitabın ana fikriyle çelişir gözükse de bu tür yorumların üsluptan veya zihin karışıklığından kaynaklandığını görmek üzere ilginç bir örneği ele alalım:

Onlar için kitap sahibi bir 'şeyh'in adı, eserini ifade ederdi. Şerh ve izahıyla meşgul oldukları bir kitaptaki herhangi bir hadisin kaynağına işaret etmek istedikleri zaman '*ahreçehû an...*' tabirini kullanırlardı. Bu tabirin yerine '*tahrîc*' masdarının da kâim olduğu vâkiydi. (...) Mezkur tabiri ihtiva eden enteresan misallerden birini de, Muslim'in "Buhârî'den aldığı" mânasına gelen ve *inne Müslimen tilmîzuhu ve*

⁷ Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 75.

⁸ Age., s. 105.

⁹ Age., s. 126.

hırrîcuhû ifadesi teşkil eder. Bununla *el-Câmi'ü's-Sahih*'inde Buhârî'den hiç hadis nakletmediğini bildikleri Muslim'in, hakikatte, başka râviler gösterdiği halde, hadisleri bazen Buhârî'nin kitabından çıkardığını ifade ediyorlardı.¹⁰

Fuad Sezgin, buradaki *hırrîcuhû* ifadesini yanlış anladığı gibi Muslim'le ilgili farklı anlaşılmaya müsait bir yorum da yapmıştır. İlk baskıda *tahrîcuhu* şeklinde geçen kelime ikinci baskıda aslına uygun olarak düzeltilmiş, ama tercümesi aynen bırakılmıştır. Hâlbuki buradaki hata, sadece baskı hatası değildir. *Hırrîcuhu*, 'talebesi' demektir; bu kelimenin hadis ilmindeki *tahrîc/ihrâc* ile hiçbir alakası yoktur.¹¹

"Muslim'in (ö. 261) hakikatte başka râviler gösterdiği halde hadisleri bazen Buhârî'nin kitabından çıkarması" ne demektir? İlk akla gelen "Muslim'in Buhârî'deki hadisleri alıp kendi şeyhlerinden nakledilmiş gibi göstermiş olduğu" düşüncesinin kastedilmediğine kanaat getirmek, Sezgin'in yukarıda naklettiğimiz düşüncelerinin bir gereğidir. Peki, böylesine yanlış bir ifadeyle anlatılmak istenen nedir?

Sezgin bu ifadeyi Süyûtî'den,¹² o da İbn Hacer'den aktarmaktadır. Devamındaki ifadelerin ve İbn Hacer'in başka yerlerdeki izahlarını şu şekilde toplamak mümkündür: Buhârî bu kitabıyla çığır açmış, diğerleri onun kitabına göre kitaplarını telif etmiş ve temel hadisleri belirlemede onun yolunu izlemiştir. Önemli hadis hafızlarından olan ve el-Hâkim el-Kebîr olarak tanınan Kerâbisî (285-378) bunu şöyle açıklamaktadır: "Allah, İmam Muhammed b. İsmail [Buhârî]'ye merhamet etsin. Asılları telif eden ve insanlara açıklayan odur. Ondan sonra bir şey yapan herkes, muhakkak onun kitabından almıştır. Mesela Muslim b. Haccâc, onun kitabının çoğunu kendi kitabına serpiştirmiştir..."¹³

¹⁰ Age., s. 94

¹¹ *Tahrîcuhu* ifadesinin bu cümlede hiçbir anlamı yoktur. Fakat Sezgin'in alıntı yaptığı kaynaktaki diğer yorumlar ile bu ifade arasında bir bağ kurmasında bu yazım yanlışlığının da etkili olduğu görülmektedir.

¹² Süyûtî, *Tedribu'r-râvî* (tah. Muhammed Avvâme), Dâru'l-yüs, Medine, 2016, 2/295.

¹³ İbn Hacer, *Tağlîku't-ta'lik* (tah. Sa'îd Abdurrahman Musa), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985, 5/425.

Zamanının Buhârî'si olan Dârekutnî (306-385) ise bu durumu şu şekilde izah etmektedir: "Buhârî olmasaydı Müslim böyle bir eser telif edemezdi. Zaten o, Buhârî'nin kitabını alıp ona müstahrec yazmış,¹⁴ bazı hadisleri de eklemiştir."¹⁵

Görüldüğü gibi burada vurgulanan nokta, kitap telifi meselesidir. Çünkü *Sahîh* gibi bir kitap daha önce yazılmamıştır. Bundan sonra gelenlerin onun kitabından beslenmeleri kaçınılmazdır. Bunlar arasında Müslim'in, Buhârî'nin kitabındaki bâbları esas kabul ederek kitabını yazmış olduğu hususu *Sahîh-i Müslim*'de bâb isimlerinin belirlenmemiş olmasından da anlaşıl-maktadır.¹⁶ Bâbları belirlemediği halde bu şekilde düzenli bir kitap yazabilme-si, başka bir kitabı esas aldığını göstermektedir. Vurgulanan sadece budur; konunun hadis rivayetiyle hiçbir alakası yoktur. Buhârî'nin kitabındaki bütün hadisler daha önce yazılı olarak mevcuttu. Nasıl ki Buhârî bu **hadisleri dinlemeden** veya kitapların icazetini almadan kendinden önceki müsned ve mu-sanneflerden çıkarmış değilse, sonrakiler de kitaplarında zikrettikleri muhad-disleri dinlemeden bu hadisleri Buhârî'nin kitabından almış değillerdir.

Sonuç olarak şöyle diyebiliriz: Buhârî kendisinden önceki *Muvattâ*'dan, *Musannefler*den nasıl beslenmişse Müslim, Ebû Davud, Nesâî ve Tirmizî de onun *Sahîh*'inden beslenmiştir. Fuad Sezgin de büyük bir ihtimalle bunu kastetmiş ama kastı aşan bir ifadeyle anlatmıştır.

Bu bölümü bitirmeden önce, Buhârî'nin kaynakları konumunda olan ilk kitapları zikretmek yerinde olacaktır. Hadis edebiyatında adları geçen kaynak-

¹⁴ Bir hadis kitabına müstahrec yazmak, o kitaptaki hadisleri yazarın dışındaki şeyhlerden aktarmak demektir.

¹⁵ Yaşar Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *DİA*, İstanbul, 1993, 7/114. (Bk: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, Lübnan, 1982, Mukaddime [*Hedyu's-sârî*], s. 9)

¹⁶ *Sahîh-i Müslim*'de bulunan bâb isimlerini Nevevî (ö. 676) belirlemiştir. Nevevî, Müslim'in bâb isimlerini zikretmediğini ama kitabının bâblara göre tanzim edildiğini mukaddimedede belirtmektedir. Bk. Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (thk. Şeyh Halil Şihâ), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1997, 1/138. Bu husus Nevevî öncesi *Sahîh-i Müslim* yazmalarından da teyit edilebilmektedir. Bk. Arafat Aydın, "Yazma Eserlerdeki Semâ' Kayıtlarında Dâru'l-hadisler", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-hadisler Sempozyumu*, 8-9 Eylül 2012, Çankırı, s. 108.

ların gerçekten var olduklarının somut delilleri olduğundan ve İbn Hacer'in elinde veya faydalandığı ikincil kaynaklarda bulunan bu kitapların ancak bir kısmı günümüze ulaştığından bu liste önem arz etmektedir. Kısmen de olsa günümüze ulaşanlar koyu renkle belirtilmiştir.

İbn İshak (80-151): **es-Sîre**, Mûsa b. 'Ukbe (60-141): *es-Sîre*,¹⁷ Ali b. Ebî Talha (ö. 153): *es-Sahîfe*, Abdurrahman el-Evzâ'î (80-157): **Kitâbu's-Siyer**, Süfyân es-Sevrî (ö. 161): *el-Câmi'*, **et-Tefsîr**, Mâlik b. Enes (ö. 179): **el-Muvatta'**, Süfyân b. 'Uyeyne (107-198): *et-Tefsîr*, Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 196): *el-Musannef*, *et-Tefsîr*, İbn Vehb (125-197): **el-Câmi'**, Ebû Davud et-Tayâlisi (ö. 204): **el-Müsned**, Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî (126-212): *el-Musannef*, *et-Tefsîr*, Yezîd b. Hârûn (117-206): *Kitâbu'l-Ferâid*, Abdurrezzâk (129-211): **el-Musannef**, **et-Tefsîr**, Humeydî (ö. 219): **el-Müsned**, *Kitâbu'n-Nevâdir*, Âdem b. Ebî İyâs (132-220): *et-Tefsîr*,¹⁸ İbn Ebî Şeybe (160-235): **el-Musannef**, **el-Müsned**, Sa'îd b. Mansûr (137-227): **es-Sünen**, Ebû 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm (154-224): **Fedâilu'l-Kur'ân**, *Kitâbu'n-Nikâh*, **Kitâbu'l-Emvâl**, Ebû Sâlih Abdullah b. Sâlih (ö. 223): *el-Müsned*, Müsedded (150-228): *el-Müsned*, Osman b. Ebî Şeybe (157-239): *el-Müsned*, İshak b. Râhûye (161-238): **el-Müsned**, *et-Tefsîr*, Ahmed b. Hanbel (ö. 241): **el-Müsned**, **el-İlel**, **Kitâbu'l-Îmân**, 'Abd b. Humeyd (170-249): *et-Tefsîru'l-kebir*,¹⁹ Muhammed ez-Zühli (ö. 252): *ez-Zühriyyât*, *'İlelu hadîsi'z-Zührî*.

II. Buhârî'nin Bâbları Tasnifi

Fuad Sezgin, Buhârî'nin bâbları tasnif işinde kendinden önceki yazılı kaynaklara tâbi olduğunu ısrarla savunmaktadır. Bu iddia, onun bu kitaptaki en büyük yanlıgısıdır. Sezgin bu bölümde, Buhârî'nin önceki kitaplardan aktardığı belli olan ve zaten İbn Hacer tarafından kaynakları belirtilen nakillerini 'onun bâbları tasnif işinde öncekilere uyduğu' şeklinde yorumlamaktadır.

¹⁷ Günümüze ulaşamamıştır, ama Beyhakî'nin *Delâilu'n-nübüvve* adlı kitabının içeriğinde mevcuttur.

¹⁸ *Tefsîru Mücâhid* ismiyle neşredilen kitap aslında Âdem b. Ebî İyâs'ın kitabı gibi gözükmektedir. Ama onun kaynaklarda zikredilen *Tefsîr*'i bu mudur, belli değildir.

¹⁹ Çok küçük bir kısmı günümüze ulaşmıştır. *Müsned* adlı kitabının özeti de günümüze ulaşmıştır ama İbn Hacer'in bunu kaynak olarak gösterdiğine biz rastlayamadık.

Hâlbuki bir rivayetin önceki kaynaklarda bulunması ile terâcim, yani bâb başlıkları arasında doğrudan bağlantı kurulması baştan hatalı bir yaklaşımdır.

Buhârî'nin bâbları belirleme konusunda öncekilere ne kadar uyduğunu tespit etmenin tek yolu, bâb başlıklarının ve sonrasındaki açıklamaların daha önceki kitapların bâb başlıkları ve muhtevasıyla mukayese edilmesidir. Fuad Sezgin'den yapacağımız alıntılarda görüleceği gibi az miktarda yapılan bu mukayese çok zayıf kalmaktadır. Şüphesiz bunda Buhârî öncesine ait birçok kaynağın 1950'li yıllarda henüz tespit edilmemiş olmasının da etkisi vardır. Hatta İbn Ebî Şeybe'nin ve Abdurrezzak'ın *Musannef* adlı kitaplarıyla ilgili değerlendirmeler dahi bunların yazma nüshalarından yapılmıştır ki, bu bile kapsamlı bir karşılaştırma yapmaya engeldir. Fakat günümüzde birçok kaynak basılmıştır ve bu konuda daha somut bir şekilde konuşmak artık mümkündür.

Bâblara ayırma işini ilk defa Buhârî'nin yaptığını, bildiğimiz kadarıyla kimse savunmamaktadır. Mâlik'in (ö. 179) *Muvattâ*'ı ortada iken böyle bir şeyi savunmak mümkün olmasa gerektir. Hicrî üçüncü asrın muhaddisleri olan *Kütüb-i sitte* müellifleri tasnifle ilgili iki şey yapmışlardır: 1. Hocalarının çoğu müsned tarzını²⁰ tercih ettiği halde bunlar, Mâlik ve Sevrî gibi 'hocalarının hocaları' konumundaki âlimlerin tercih ettiği tasnif tarzına²¹ dönmüşler, ancak onların naklettiği mevkuf ve maktû rivayetleri nakletmemişlerdir. Böylece onlar 'sadece merfû hadisler nakletmek ama bunları bâblara ayırarak aktarmak' suretiyle müsned ile musannef tarzını birleştirmişlerdir. 2. Bâblara ayırma işini daha da geliştirmişlerdir. Buhârî ise, bunların yanında, çok daha ayrıntılı ve çoğu yerde farklı bir bâb tasnifi yapmıştır.

Biraz daha ayrıntıya girerek Buhârî'nin bâblarla ilgili yapmış olduğu yenilikleri şöyle maddeleştirebiliriz:

1. Sadece merfû/müsned hadisleri rivayet etmiştir ki, diğer beş kitabın hepsi bu yolu izlemiştir. Sahabe ve sonrakilerin görüşlerini ise sadece bilgi olarak

²⁰ Müsned, konulara göre ayırmadan merfû hadislerin peş peşe sıralandığı hadis kitaplarına verilen isimdir.

²¹ Tasnif, hadisleri konularına göre ayırarak belli başlıklar dâhilinde düzenlemektir.

aktarmıştır.²² Bu hususta ona sadece Tirmizî uymuştur; ama Tirmizî daha çok, fakih muhaddislerin görüşlerini nakletmekle yetinmiştir.

2. Bâbları tasnif ederken merfû hadisleri dikkate almış ve buna uygun bir düzenleme getirmiştir ki, diğerleri bu noktada da ona tamamıyla uymuştur. Bilindiği gibi önceki kitapların en gelişmişleri olan İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi* ve Sa'îd b. Mansur'un *Sünen*'inde bâb tasnifi çok ayrıntılıdır ama hadisten daha çok fetvalar üzerine bina edilmiştir. Bu durumda Buhârî *Muvattâ*'ı geliştirmiş, İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*ni ve Sa'îd b. Mansur'un *Sünen*'ini ise özetlemiş ve 'merfû hadis esaslı' bir şekilde düzenlemiş olmaktadır.

3. Buhârî ilginç bâblar belirlemede ve bir hadisi çokça tekrarlamada tek kalmıştır. Bu açıdan diğer beş kitap, Buhârî'ye göre daha sade bir konumdadır.

Bâb tasnifinin gelişimi pek işlenmemiş bir konu olduğundan, bu konuya ayrıca değinmek yerinde olacaktır.

A. Bâb Tasnifinin Gelişimi

"Tedvin" denilen rivayetleri toplama ve yazılı hale getirme²³ döneminden sonra hadislerin belli başlıklar/bâblar altında toplandığı tasnif dönemi başlamıştır. Şüphesiz bu tasnif döneminin fıkıhla doğrudan bir ilişkisi vardır. Çünkü ilk tasnifler fıkıh ağırlıklı olduğu gibi, ilk musannifler olarak isimleri geçen Mekkeli İbn Cüreyc (79-150) ve Basralı Sa'îd b. Ebî 'Arûbe (70-156) aynı zamanda birer fakihtir. Bunlardan hemen sonra gelen Süfyan es-Sevrî (ö. 160), Evzâî (ö. 157), Mâlik (ö. 179) ve Hammâd b. Seleme (ö. 167) de birer fakihtirler. Mâlik'in *Muvatta*'ı örneğinde görüldüğü gibi bu musanniflerin kitaplarında fıkıh ağırlıklı bir bâb tasnifi vardır ve önceki fakihlerin görüşleri de nakledilmiştir.

Şu'be (ö. 160), Hammâd b. Zeyd (ö. 179) ve Ebû Avâne (ö. 176) gibi fıkıhla ve bâblarla irtibatları hiç zikredilmeyen kişilerin eserlerine de musannef denilmesi veya ilk musannifler arasında bunların isimlerinin zikredilmesi ancak iki şekilde izah edilebilir. Ya tasnif kelimesi, bu musannef eserlerin ilk kitaplar

²² Bilgi olarak zikretme meselesine bundan sonraki bölümlerde değinilecektir.

²³ Tedvin ifadesi, kökü olan "divan" kelimesinin 'bilgilerin toplandığı ve kayda geçirildiği yer' anlamıyla doğrudan ilintilidir.

olmasından esinlenerek zamanla aldığını zannettiğimiz 'kitap yazma' anlamını daha o zamandan kazanmış ve bu şahısların hadis notları da tasnif olarak kabul edilmiştir. Ya da çeşitli illeri dolaşır önemli isimlerin ve özellikle de ilk tedvin ehlinin rivayetlerini toplama noktasında ilk muhaddisler arasında anıldıklarından bunlar da tasnif ehli olarak kabul edilmiştir.

Fıkıh ağırlıklı bâb tasnifinde sadece fakih muhaddislerin değil, kelimenin tam anlamıyla muhaddis olmayan yahut fakihliği muhaddisliğinden önde olan (muhaddis fakih) kimselerin de etkisi vardır. Kûfe'de Ebû Hanîfe (ö. 150), Ebû Yusuf (ö. 182) ve Muhammed (ö. 189), Mekke'de Şâfiî (ö. 204), Medine'de Mâlik'in hocaları Rebî'a (ö. 136) ve İbn Hürmüz (ö. 148) bunların başında gelmektedir.

Kûfe'nin bu süreçteki yerini ayrıca incelememiz, bâb tasnifindeki fıkıh-hadis etkileşimini görme yönünden fayda sağlayacaktır. Bilindiği gibi Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32) sahabe içerisinde belki de en fakih olan kişidir. Onun yetiştirdiği talebeler de Kûfe'de hukukun gelişmesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunlardan sonra gelen İbrahim en-Neha'î (45-94), Kûfe'nin Zührî'si konumundadır; öncekilerin ilmini toplamış ve bunu hem nakletmiş hem de geliştirmiştir. Ama o yazmayı sevmediği veya yazar olmadığı gibi erken yaşta da vefat etmiştir. Ondan biraz daha büyük olan ve daha çok rivayet yönüyle öne çıkan Şa'bî (19-104) de Kûfe için önemli bir isimdir.

Bundan sonra, bize göre Kûfe iki gruba ayrılmaktadır. Birinci grup, re'yi önceleyen ve asıllar (usûl) denen fikhî temellere göre fıkıhı devamlı geliştiren Hammâd b. Ebî Süleyman (ö. 126) ve onun en önemli talebesi Ebû Hanîfe ekolüdür. İkinci grup ise, rivayetleri önceleyen ve Hicaz ilim çevresine daha yakın olan A'meş (61-148) ve Mansûr b. Mu'temir (60-132) ile bunların en önemli talebesi olan Süfyan es-Sevrî (ö. 161) ekolüdür.

Bunlardan sonra gelen ve Kûfe'de ilk musannef eseri yazan²⁴ Yahya b. Zekeriyâ b. Ebî Zâide (ö. 182) her iki gruptan da beslenmiş ve böylece tasnif

²⁴ Bk. Ahmet Yaman, "Yahyâ b. Zekeriyâ", *DİA*, İstanbul, 2013, 43/270. Buradaki musannef kelimesi, tasnif tarzına göre yazılmış geniş hacimli eser anlamındadır. Yoksa daha önce yazılmış olan Sevrî'nin *Câmi'* adlı eseri de musannef tarzında yazılmış, yani bâblara ayrılmış bir kitaptır.

tarzını geliştirmiş bir isimdir. İkinci grubun en önemli isimlerinden olan Vekî b. el-Cerrâh'ın (ö. 196) da musannef tarzı bir kitabı vardır. Daha sonraki bir isim olan ve *Musannef* adlı kitabı günümüze ulaşan İbn Ebî Şeybe (ö. 235) daha çok muhaddis olarak öne çıkmaktadır.

Bu noktada, bâb tasnifinin aşamaları üzerinde de durmak gerekmektedir. İbn Ebî Şeybe'nin ve Abdurrezzak'ın *el-Musannef* adlı eserleri ile Sa'îd b. Mansûr'un *es-Sünen* adlı eseri, bâb tasnifinin en ayrıntılı ve gelişmiş olanlarıdır. Mâlik'in *Muvatta'* adlı eseri ve büyük bir ihtimalle Sevrî ile Hammâd b. Seleme'nin eserleri de orta seviyededir. İlk tasnifler olduğu söylenen İbn Cüreyc'in ve İbn Ebî 'Arûbe'nin eserleri de ilk seviyede olmalıdır. Burada ilk seviyeden kastımız, İbn Nedîm'in İbn Cüreyc'in *Sünen*'ini tanıtırken belirttiği ana başlıklardır: *Kitâbu't-tahâre*, *Kitâbu's-salât*, *Kitâbu's-sıyâm*... Bunların bazı alt başlıklarının olması da kuvvetle muhtemeldir.²⁵

Günümüze ulaşan *Câmi'* adlı kitabın yazarı Ma'mer b. Râşid (ö. 153) de ilk musannifler arasında zikredilmektedir. Ama onun bu kitabı, fikhî konuların dışındaki bâbları içermektedir. Zaten ismini de bu anlamdan almaktadır.²⁶ Bu

²⁵ Sa'îd b. Ebî 'Arûbe'nin günümüze ulaşan hacla ilgili kitabı (*Kitâbu'l-menâsik* [tah. 'Âmir Hasan Sabrî], Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2000) bahsettiğimiz bu ilk hali yansıtmaktadır. İçinde hiçbir bâb veya başlık mevcut değildir; ama meseleler "İbn Ebî Arûbe'ye şu soruldu" ifadesiyle aktarılmakta ve bu sorulara, çoğu Katede'den (ö. 117) olmak üzere rivayetlerle cevap verilmektedir. Sorularda geçen bu ifadelerin bir kısmı, daha sonraki musannef tarzı kitaplarda bâb başlığı olarak mevcuttur. Mesela *suile 'an hacci'r-racul 'ani'r-racul hel yusemmihi* şeklinde ifade edilen ve cevaptan da 'telbiye sırasında ismini söylemenin' kastedildiği anlaşılan konu, İbn Ebî Şeybe tarafından *Fi'r-racul yehuccu 'ani'r-racul yusemmihi fi't-telbiye em lâ* şeklinde bâb yapılmıştır: *el-Kitâbu'l-musannef*, (tah. Muhammed Abdüsselam Şahin), Dâru'l-kütubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, 3/205.

²⁶ Görebildiğimiz kadarıyla *câmi'* adı iki anlamda kullanılmaktadır. Birincisi, Sevrî'nin eseri gibi fikhin bütün konularını veya daha fazlasını içeren ve daha sonra terimleşecek olan anlamı (*câmi'*: kapsamlı) yansıtan kitapları anlatmaktadır. İkincisi ise, ilk dönemde daha yaygın olan ve 'daha önce zikredilen şeylerin dışındaki veya bir başlık altında zikredilmeyenleri toplayan' anlamındaki kullanımıdır. Ma'mer'in kitabı dışında, Mâlik'in kitabının son bölümü (*Kitâbu'l-Câmi'*) ve İbn Vehb'in (ö. 193) *Câmi'* adlı eseri de bu anlamı yansıtmaktadır.

yönüyle bu kitap, fıkıh konuları dışındaki bâblara dair belki de ilk tasnif olmaktadır.

Bu genel değerlendirmeden sonra, Fuad Sezgin'in bu bölümde kullandığı delilleri ayrıntılı olarak incelemeye geçebiliriz:

Buhârî'nin bâblarının tanziminde ve muhtevalarının tasnifinde şeyhlerine tabi olduğunu sık sık ve en vâzıh bir şekilde şârihlerinden el-Kirmânî (öl.787) iddia etmiştir. Kirmânî mezkûr iddialarını ilk olarak Buhârî'nin Kitâbu'l-'ilm'de bir hadisi birbirini takip eden farklı iki bâbda iki şeyhinden ayrı ayrı almış olduğunu görünce ileri sürüyor: "Buhârî'nin Kuteybe'den (öl. 240) gelen rivayeti hadis naklinin manası beyanında, Hâlid b. Mahled'den (öl. 213) gelen rivayeti ise şeyhin meseleyi tilmizlerine arzı beyanındadır. Buhârî bu hadisi, şeyhi hangi mesele için rivayet etmişse o meseleyle ait babda rivayet etmiştir."

İbn Hacer ise şöyle demektedir: "(...) Kuteybe ve Hâlid b. Mahled'den herhangi birinin (...) bablara göre tasnif edilmiş eserlere sahip buldukları, onların hayat ve ahvâlinde bahsedilen hiç kimse tarafından iddia edilmemiştir."

İbn Hacer'in bunların musannef eserlerine ait her hangi bir bilgiye sahip olmadığı şeklindeki iddiası pek sağlam değildir (...) Kuteybe b. Sa'îd'in "hadise dair entere-san bir kitap sahibi olduğunu, şeyhlerinin isimleri üzerine muhtelif renkli işaretler koyduğunu" bizzat İbn Hacer nakletmektedir.²⁷

Kirmânî'nin iddiası, ifadelerinden ve Sezgin'in sonraki sayfalarda aktardığı diğer örneklerden anlaşılacağı gibi sadece bir tahmindir. Onun rivayetlerle ilgili konularda tahminle izahta bulunması meşhurdur. Zaten İbn Hacer'in şerhi boyunca ona yaptığı itirazların önemli bir kısmı, burada olduğu gibi rivayetlerle ve hadis edebiyatıyla ilgili teknik konulardadır. Burada bizi asıl ilgilendiren, İbn Hacer'in Kuteybe ve Hâlid b. Mahled'le ilgili ifadelerine Fuad Sezgin'in yaptığı itirazdır. İbn Hacer'in "bâblara göre tasnif edilmiş eserleri bilinmiyor" dediğini bizzat nakletmesine rağmen Fuad Sezgin'in 'bâblara göre tasnif edilmediği belli olan' kitaplara dair bilgiler aktarması gerçekten garip bir durum arz etmektedir. Kitabında musannef ile müsned tarzını tanıtan Fuad Sezgin'in burada bunları karıştırmasının, hazmedilmemiş yoğun bilgi yuma-ğından kaynaklandığı açıktır.²⁸

²⁷ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 106.

²⁸ Fuad Sezgin'in yorumlarını tahkik etmeden benimseyen Mehmet Bilen de İbn Hacer'in bu konuyla ilgili söylediklerinin çelişkili olduğu iddiasını daha ayrıntılı

(...) İbn Hacer de: “(...) bilakis, ekseriyet onun *bâblarının tafsilatının* kendine has mesaisinin mahsulü olduğunu söylemişlerdir (...)” şeklinde itiraz etmiştir.²⁹

Fuad Sezgin’in *terâcim* ifadesini ‘bâbların tafsilatı’ şeklinde çevirmesi isabetli olmamıştır. Çünkü *Sahih*’ten bahsederken kullanılan terâcim ifadesi, Buhârî’nin bâb başlıklarını ve sonrasında nakletmiş olduğu bilgileri ifade etmektedir; bunlardan sonra gelen hadisler buna dâhil değildir. ‘Bâbların tafsilatı’ denildiğinde ise bâbların bütün ayrıntısı anlaşılmakta, sadece bâb başlıkları akla gelmemektedir.

Diğer yandan İbn Hacer burada nakledilen cümlesinde “bâb başlıklarının çoğunluğu” şeklinde özellikle belirtmesine rağmen Fuad Sezgin bu kelimeyi tercüme etmemiştir.³⁰ Burada tercüme edilmeyen ayrıntı, İbn Hacer’in düşüncesini ve aynı zamanda hakikati tam olarak yansıtmaktadır. Ama Fuad Sezgin, İbn Hacer’e ‘savunmacı’ ön yargısıyla baktığından cevaplarındaki önemli ayrıntıları bu şekilde gözden kaçırmıştır.

Fuad Sezgin’in görüşlerini aktarmaya devam edelim:

Bu iş için işaret edilen evsafta birkaç hadis kitabı, ezcümle Buhârî’nin üstadlarından el-Humeydi’nin (öl. 219) Haydarâbâd’da bir hususi kütüphanede nüshasının varlığı haber verilen *Musannaî* ele geçirilinceye kadar, mukayese işinde daha evvelki nesillerin mahfuz kalmış kitaplarından faydalanmak zarureti vardır. Bu hususta en müsait kaynak, İmam Mâlik’in *Muvattâ*’ıdır (...) *Sahih*’ine gerek doğrudan doğruya, gerekse üstadlarının kitapları vasıtasıyla almış olduğu hadislerin çok zaman aynı bâblara idhali, bâblarına İmam Mâlik’in bâb başlarında serdettiği hadisleri alarak yerleştirmesi, bu bâbların taksimatında da aynı unvanları, kendilerini takip eden hadislerle birlikte almış bulunması, mevcut hadis edebiyatının tasnifinden faydalanmış olduğuna kâil şârihlerin lehine, hassaten İbn Hacer’in reddi aleyhine kuvvetli deliller olarak ortaya çıkmaktadır.³¹

1. Humeydi’nin kitabı uzun bir süre önce basılmıştır. Yani mukayese yapmamız artık mümkündür.

bir şekilde ama yine müsned-musannef ayrımını göz ardı ederek tezinde tekrarlamaktadır. (Mehmet Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî’ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar* [basılmamış doktora tezi], Ankara, 2004, s. 31-37)

²⁹ Buhârî’nin Kaynakları, s. 107.

³⁰ Dipnottaki metin şu şekildedir: “... بل الذي صرح به الجمهور أن غالب تراجمه من تصرفه ...”

³¹ Buhârî’nin Kaynakları, s. 111.

2. Bu kitap müsned tarzında yazılmıştır, yani sahabe isimleri başlık yapılmış ve aktardıkları hadisler peşpeşe sıralanmıştır.³² Nitekim kaynaklarda kitabın *müsned* olduğu belirtilmekte, yazma nüshalarında da *Müsnedü'l-Humeydî* olarak geçmektedir. Fuad Sezgin'in kitabı musannef olarak nitelemesinin bir dayanağı yoktur. Aynı şekilde, Buhârî'nin bâb tasnifinde Humeydî'den istifade ettiğini düşünmek de yanlış bir tahminden öteye geçememiştir.

3. "...hadislerin çok zaman aynı bâblara idhali, bâblarına İmam Mâlik'in bâb başlarında serdettiği hadisleri alarak yerleştirmesi, bu bâbların taksimatında da aynı unvanları, kendilerini takip eden hadislerle birlikte almış bulunması..." ifadeleri de çok yüzeysel bir genellemeden öteye gidemeyecek iddialardır. Bunun bir genelleme olduğunun en somut delili, Fuad Sezgin'in *Sahih*'teki Mâlik rivayetlerini *Muvattâ*'da bulmaya çalışırken³³ kendi tespitine göre 591 Mâlik rivayetinin tam 295 tanesini bulamayışıdır.³⁴ Hâlbuki tekrarları da dâhil sadece 62 (tekrarsız: 47) tanesi *Muvattâ*'da yoktur. Bu miktarda bir yekûnu bulamayışının temel sebebi, hadislerin bulunduğu bâbların, hatta kimi zaman ana başlıkların bile farklı oluşudur.

4. Bir önceki meselede gördüğümüz gibi İbn Hacer "Buhârî'den önce kimse bâb başlıkları koymamıştır." demiyor. Onun üzerinde durduğu, *Sahih*'i orijinal kılan ayrıntılı bâb tasnifidir. Bundan sonraki alıntıda bu daha net bir şekilde görülecektir.

Muvattâ'dan alınmış olan hadisler arasında böyle bir münasebeti ifade eden misallerden birkaçını ayırarak gözden geçirelim. (...) bunların en bariz misallerinden

³² Sadece Hz. Âişe ile Ebû Hureyre'nin hadisleri namaz, oruç gibi çok genel birkaç bölüme ayrılmıştır İbn Abbâs'ta ise bir tek hac başlığı vardır. Çokça rivayeti olan diğer sahabede bu kadarı bile yoktur. Mevcut miktarın bile müsned tarzı bir kitap için yeni bir gelişme olduğu açıktır; ama bu gelişme, kitaba musannef ismini verecek bir metot şeklinde değildir. Asıl meselemiz olan Buhârî'yi etkilemesi açısından ise herhangi bir şey ifade etmemektedir.

³³ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 315-326.

³⁴ Benim yaptığım sayıma göre *Sahih*'te 643 adet Mâlik rivayeti vardır. Tüm tekrarları çıkarırsak geriye 362 rivayet kalmaktadır. Bazen bir hadiste Mâlik'in birden fazla şeyhi olduğu dikkate alınırsa toplam 446 adet tekrarsız sened etmektedir.

olmak üzere *Muvattâ*'daki "Kusûf" bâbını teşkil eden dört hadisin aynı faslın bâb-ları içine alınmış olması bu kabildendir (...) ³⁵

Bu kısımda Fuad Sezgin, Arapça asıllarını da aktararak *Muvattâ* ile *Sahih*'i mukayese etmekte fakat bu karşılaştırmadan çok yanıltıcı bir sonuç çıkarmaktadır. Dikkatle baktığımızda, buradaki durumun onun yorumlarına uygun olmadığını görebiliriz:

1. Genel başlıklardaki uyumun tartışma konusu olmadığı açıktır. Yani güneş tutulması ile ilgili namazın bayram namazı bölümünde anlatılması gibi bir durum zaten düşünülemez.

2. Mâlik kûsûf namazı için bir kitâb, yani ana başlık oluşturmuş ve orada dört hadis aktarmıştır. Bu dört hadis için ise iki adet bâb, yani ara başlık belirlemiştir: Kûsûf Namazında Amel Bâbı ³⁶ (üç hadis) ve Kûsûf Namazına Dair Gelen Rivayetler Bâbı (bir hadis). İkincisinin de ana başlık gibi genel bir isimlendirme olduğu dikkate alınır, aslında tek bir ara başlık bulunduğunu söyleyebiliriz.

3. Buhârî ise *Muvattâ*'da birinci bâbda bulunan birinci hadisi, "Kûsûfta Sadaka Vermek Bâbı"nda zikretmiştir. ³⁷ *Muvattâ*'da aynı yerdeki ikinci hadisi ise, "Kûsûf Namazının Cemaatle Kılınması Bâbı"na almıştır. Üçüncü hadisi de "Kûsûfta Kabir Azabından Sakınma Bâbı"nda zikretmiştir. *Muvattâ*'da ikinci bâbda geçen dördüncü hadisi ise, "Kûsûfta Kadınların Erkeklerle Beraber Namaz Kılması Bâbı"nda aktarmıştır. Görüldüğü gibi Buhârî, Mâlik'in bu iki bâb başlığını da kullanmamıştır. Sadece bu kadarı bile Buhârî'nin farklılığını göstermektedir.

4. Gelelim değinilmeyen kısma. Buhârî, 'Kûsûf Kitabı' ana başlığı altında tam on dokuz bâb açmıştır. Güneş tutulmasıyla ilgili tek bir olay ve iki-üç rivayet olduğunu düşündüğümüzde, Buhârî'nin kendisinden önceki bâb tasnifini nasıl geliştirdiğini daha iyi anlamış oluyoruz.

³⁵ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 111

³⁶ Kûsûf namazında nasıl amel edileceği, yani bu namazın nasıl kılınacağı anlamındadır.

³⁷ Çünkü bu rivayette "sadaka verin" emri geçmektedir.

Bu durum, Buhârî'nin bâb tasnifinde tamamen başarılı olduğu anlamına gelmiyor. Bu, ayrı bir konudur. Burada mühim olan, onun ne yapmış olduğunun doğru anlaşılmasıdır.

Fuad Sezgin'in delil olarak sunduğu hususları değerlendirmeye devam edelim:

Yine İbn Hacer (...), onun [Humeydi'nin] ayrıca malzemeleri bâb esasına göre tasnif olunmuş *Müsned*'ini de Buhârî'nin birçok bâbının kaynakları arasında göstermektedir.³⁸

Humeydi'nin *Müsned*'inin 'bâb esasına göre tasnif edildiği' bilgisinin yanlış olduğunu daha önce açıklamıştık. Kaynak olarak gösterilen *Hedyu's-Sâri*'de yazarın iddiasını destekleyecek en ufak bir işaret dahi yoktur. Fuad Sezgin'in işaret ettiği sayfalarda İbn Hacer mu'allak bazı rivayetlerin Humeydi'de mevsûl, yani senedli olarak geçtiğini belirtmekte, bâblarla ilgili hiçbir izah yapmamaktadır. Burada aktarmadığımız aynı sayfadaki diğer örnekler de bâb başlıkları ile ilgili değil, sadece mevsûl olarak geçtikleri kaynaklarla ilgilidir. Daha önce belirttiğimiz gibi Buhârî'deki herhangi bir hadisin daha önce yazılmış müsned tarzı bir kitapta bulunması ile bâbların belirlenmesi arasında hiçbir bağ bulunmamaktadır.

(...) Hatta *Sahîh*'in bazı rivayetlerinde "Bu bâbda "Hacc" bahsinde Mâlik'in İbn Şihâb'dan aldığı hadisi naklederler. Fakat ben tekrarlamış olmak endişesiyle almıyorum." şeklinde, Buhârî'nin, kendinden evvel meydana getirilmiş kitapların bâblarıyla olan münasebetini en açık bir tarzda gösteren bir ibare de vardır.³⁹

Sahîh'in yalnızca bazı nüshalarında geçen bu söz, "Vakfeye Acele Gidilmesi Bâbı"nda aktarılmaktadır. Mezkûr hadisi bulmak için *Muvattâ'*ya baktığımızda ise bu bâbı bulamıyoruz; çünkü orada böyle bir bâb yoktur! Böylece Buhârî'nin, kendinden önceki kitapların bâbları ile olan münasebetini en açık bir tarzda öğrenmiş oluyoruz. Burada Fuad Sezgin'in, Buhârî'nin bâblandırma mantığını tam anlayamadığını görüyoruz. Aslında bunu anlamak kimi zaman hiç de kolay bir şey değildir; kesinlikle bir Buhârî uzmanının açıklamalarına ihtiyaç vardır. Fakat yazarımız, bu alanın tartışmasız ismi olan İbn Hacer'in

³⁸ Age., s. 115

³⁹ Age., s. 116

açıklamalarına ‘savunmacı’ mantığıyla baktığından bundan istifade edememiştir.

Peki, işin aslı nedir?

Buhârî bir bâb başlığı koyuyor: *Bâbu't-ta'cîl ile'l-mevkîf*. Fakat burada hiçbir rivayet aktarmıyor ve elimizdeki nüshalara göre hiçbir açıklamada da bulunmuyor. Şârihlerden öğrendiğimiz kadarıyla bazı nüshalarda Buhârî'nin şu açıklaması bulunmaktadır: “Bu bâba Mâlik'in İbn Şihâb'dan naklettiği hadis eklenebilir.⁴⁰ Fakat ben tekrar bir şey dâhil etmek istemiyorum.” Bu tür açıklamaları en çok içeren Sagânî (ö. 650) nüshasında bu son kısım daha net olarak geçmektedir: “Fakat ben tekrarlanmamış bir şey dâhil etmek istiyorum.”⁴¹ Nitekim Buhârî bu hadisi bir önceki bâbda,⁴² ondan önceki bâbda⁴³ ve iki bâb öncesinde⁴⁴ olmak üzere 3 defa, ama ayrı senedlerle zikretmiştir. Konumuz olan 90'ıncı bâbda ise, anlaşıldığı kadarıyla, farklı bir sened bulunmadığından sadece işaret etmekle yetinmiştir. Zaten bu tür ‘göndermeler’ *Sahih*'te bolca mevcuttur. Meselenin daha iyi anlaşılması için buna benzer bir örnek daha aktarabiliriz:

Buhârî, Cihâd kitabınının 112. bâbında meşhur Câbir (ö. 72) hadisini aktardıktan sonra 113. bâba geçmiş ve başlıktan sonra sadece bu hadise işaret etmekle yetinmiştir: *Fîhi Câbir 'ani'n-Nebî*. Bu rivayetin *Sahih*'te çokça tekrarlanan bir hadis olduğunu dikkate aldığımızda meselenin Buhârî'nin bâbları tasnif tarzıyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada hem bu konuyu hem de Buhârî'nin bâbları belirleme usulünü netleştirecek bazı açıklamalar yapmak uygun olacaktır. Buhârî'nin bazı bâbları ve beraberindeki açıklamaları önceden belirlediği, alttaki hadisleri ise sonradan yerleştirdiği anlaşılmaktadır. Çünkü zaman zaman terâcim kısmında ‘bu bâbda şu hadis vardır’ demek, ama altında naklettiği hadisler arasında o

⁴⁰ Metinde ‘Hacc bahsi’ geçmediği gibi, ‘naklederler’ diye bir ifade de yoktur.

⁴¹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 3/405.

⁴² *Bâbu kasri'l-hutbe bi'Arafa* (89).

⁴³ *Bâbu'l-cem' beyne's-salâteyn bi'Arafa* (88).

⁴⁴ *Bâbu't-tehcîr bi'r-ravâh bi'Arafa* (86).

rivayet de bulunmaktadır.⁴⁵ Belki de, kendisi için hatırlatıcı bir not gibi duran bu ifadelerin çoğunu kaldırmış ama bir kısmını unutmuştur. Yahut bu tür notlar zaten bu kadardı; ama bir kısmında ilgili rivayeti sonradan yerleştirmiş, yukarıda örneklerini gördüğümüz diğer bir kısmında ise farklı bir *tarik* bulamadığından mezkûr rivayeti ayrıca zikretmemiştir.

Buhârî 2500 kadar hadisi, tekrarlarıyla 7 bin küsur rivayet olarak aktarmıştır. Bunlardan bazılarını yirmiden fazla tekrarladığı bilinmektedir. Farklı senedlerle yapmış olduğu bu binlerce tekrar içerisinde, bizim tespitimize göre sadece 200 tanesi **aynen** tekrarlanmıştır.⁴⁶ Aslında aynı senedi tekrarladığı hadis sayısı beş yüze yakındır. Ama Buhârî ya ikinci bir sened ekleyerek ya da metni kısaltarak üç yüz kadarını 'aynen tekrar' olmaktan çıkarmaya çalışmıştır.

Bu rakamlar ve Buhârî'nin yukarıda nakledilen ifadeleri, onun hadisleri aynen tekrar etmemek için bir plân yaptığını ama iki yüz kadarını gözden kaçırdığını göstermektedir. Özellikle peşpeşe gelen bâblarda yaptığı hadis tekrarlarında ise 'aynen tekrar' vaki değildir. İşte yukarıda zikredilen örnekler de, hadislerin peşpeşe tekrarlandığı yerlerdendir.

Diğer bir alıntıyla devam edelim:

Hatta el-Kutubu's-sitte diye meşhur olan hadis musannafatına, evvelce mevzulara göre tasnif edilmiş malzemenin, hulâsa şeklinde, yeni bir tertibi nazarıyla bakmak bizzat musannıflarının telif maksatlarına uygun bir hareket tarzı olacaktır (...) Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin, *Sunen*'ini telif maksat ve metotlarından bahseden risalesinde bizim için çok aydınlatıcı olan bir ibare vardır. O, kaynaklara dair hayli enteresan malumat verdikten sonra: "*Sunen*'de sadece ahkâmı tasnif ettim, zühd kitaplarını, "fadâilu a'mâl" ve sâir mevzularla ilgili kitapları tasnif etmedim (...)" demektedir.⁴⁷

⁴⁵ Mesela Nikâh, 37'de (*Bâbu izâ kâne'l-veliyyu huve'l-hâtib*) terceme kısmında yapmış olduğu açıklamalardan sonra şöyle demektedir: "*Ve kâle Sehlun: Kâletî'mraatun li'n-Nebiyi...*" Burada senedsiz olarak belirtilen hadis, bu bâbda nakledilen hadislerin ikincisidir (5132. hadis).

⁴⁶ Bu sayının 23 olarak verilmesi (Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *DÎA*, 7/116) yanlıştır.

⁴⁷ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 116

1. Bu kitaplara yeni bir tertip nazarıyla ama ‘merfû hadis esaslı’ ve ‘geliştirilmiş’ telifler olarak bakmak gerektiği hususuna daha önce değinmiştik. Etkilenme açısından bakacak olursak, Ebû Davud’un (ö. 275) ve diğerlerinin asıl etkilendiği kaynak Buhârî’nin kitabıdır.

2. Ebû Dâvud’un sözündeki ‘kitaplar’ ifadesi, yazarımızın bir kez daha yanlış olmasına sebep olmuştur. Muhaddisler, konuların ana başlıklarına “kitap” ismi verirler: Namaz Kitabı, Oruç Kitabı vs. Yani Ebû Dâvud şöyle demiş oluyor: “Ben, *sünenin* bölümlerinden sadece ahkâma dair olan hadisleri tasnif ettim; zühd ve faziletlerle ilgili hadisleri tasnif etmedim.”

3. Ebû Davud, kendisinden önceki diğer kitaplarla olan durumunu **aynı risalede** daha açık bir şekilde zaten dile getirmektedir: “*Sünen*’deki hadisler, çok azı müstesna, Vekî’ ve İbn Mübârek’in kitaplarında mevcut değildir. Çünkü bunların kitaplarındaki hadislerin çoğu mürseldir. *Sünen*’de Mâlik b. Enes’in *Muvattâ*’sında yer alan bir miktar hadis bulunmaktadır. Aynı şekilde Hammâd b. Seleme ve Abdurrezak’ın *Musanneflerinde* yer alan hadislere de rastlamak mümkündür. Öyle sanıyorum ki, *Sünen*’de bulunan hadislerin üçte biri bile anılan kitaplarda yer almış değildir.”

Fuad Sezgin’den son bir nakille bu kısmı bitirelim:

“Kitâbu’l-îmân”ın ilk babı birçok hususiyeti ihtiva etmesi bakımından bizim için iyi bir misal teşkil etmektedir. Şârihler bize, bu babda meydana getirilen müstakil kitaplardan başka, Buhârî’den evvelki musannıfların kitaplarının bu babı ihtiva ettiğini bildirmektedir.⁴⁸ Onların bildirdiklerine göre, ‘Abdurrahman b. ‘Umer b. Yezîd b. Ruste’nin (188-254) müstakil Kitâbu’l-îmân’ı, Sahîh’in aynı isimli faslındaki (kitab) mu‘allak hadislerin hepsini ihtiva etmektedir. Bunların bir kısmının Ebû Bekr b. Ebî Şeybe’nin (öl. 235) musannaf kitabının aynı babında bulunmasına rağmen, Sahîh’in mevzubahis ta‘liklerindeki, hem babı takip eden sözler, hem de arka arkaya gelen ta‘likleri İbn Ruste’nin kitabında aynen bulabilmişlerdi.⁴⁹

Sayın Fuad Sezgin’in kaynaklardaki bilgileri okuma şeklini genel olarak şu şekilde nitelersek herhalde insafsızlık etmiş olmayız: Alelacele ve yüzeysel,

⁴⁸ Yazar buradaki dipnotta, Kastallâni’ye bakılmasını söyleyerek şu açıklamayı yapmaktadır: O, misal olarak İbn ‘Uyeyne, Süfyân es-Sevrî, İbn Cüreyc gibi birçoklarının musannafatının babları arasında bu babı bulduklarını söylemektedir.

⁴⁹ *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 127

aşırı abartılı ve zihninde olanı metne yansıtan! Bu çalışma boyunca göreceğimiz bu okuma tarzının en çarpıcı örneklerinden biri de yukarıda naklettiğimiz paragraftır. Şöyle ki:

Buradaki ilk iddia, *Sahîh*'teki Kitâbu'l-Îmân'ın ilk bâbının Buhârî'den evvelki birçok musannifin kitabında bulunduğu şeklindedir. Ona göre Kastallânî bunu açıkça ifade etmektedir. Hâlbuki Kastallânî işaret edilen yerde böyle bir şey söylememektedir.⁵⁰ Çünkü burada ismi geçenlerin imanla ilgili bâblar oluşturmaları bir yana, bu konuda kitapları bile yoktur. Bu listede Mücâhid (ö. 103) gibi tasnif döneminin çok öncesinden bir ismin bulunması zaten her şeyi açıklamaktadır. Bu bölümün sonunda göreceğimiz gibi, iman konusundaki ilk kitaplar Buhârî'ye çok yakın bir dönemde yazılmıştır ve çoğunda da bâb yoktur.

Paragraftaki ikinci iddia, *Sahîh*'in bu bölümündeki mu'allak rivayetlerin hepsinin Rüste⁵¹ lakaplı Abdurrahman b. Ömer'in (178-250) *Kitâbu'l-Îmân*'ında mevcut olduğu hususudur.⁵² Şârihlerin açıklamalarına binâen yapıldığı söylenen bu yorum da yanlıştır; çünkü şârihler, Îmân bölümünün tamamı içerisinde sadece ilk bâbdaki bir cümlenin ve daha sonraki bölümlerde de bir mütâbaatın Rüste'nin kitabında senedli olarak bulunduğunu belirtmişlerdir.⁵³ İlk bâbdaki cümlelerin tamamının onun kitabında bulunduğu dair hiçbir açıklama mevcut değildir.

⁵⁰ Kastallânî, Buhârî'nin *Ve huve kavrun ve fi'lun* cümlesini açıklarken bir önceki cümlenin şerhi uzadığandan tekrar konuya dönmek üzere şu ifadeyi kullanmış, Fuad Sezgin de burayı yanlış anlamıştır: *Ve huve ey el-îmânu'l-mübeveb 'aleyhi 'inde'l-musannif ke-İbn 'Uyeyne ve's-Sevrî ve İbn Cüreyc ve Mücâhid ve Mâlik b. Enes ve gayrihim...* Yani "bâb konusu yapılan iman, İbn Uyeyne ve diğer ismi zikredilenlerde olduğu gibi musannife göre de söz ve fiildir." (Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts., 1/85.) Bu cümlede 'diğerlerinin bâb yapması' şeklinde bir ifade yoktur.

⁵¹ İbn Rüste ismiyle meşhur olan kişi, *el-A'lâku'n-nefise* kitabını kaleme alan coğrafyacısıdır (ö. 300).

⁵² Rüste'nin kitabı günümüze ulaşmamıştır; içinde bâbların olduğuna dair bir bilgi de yoktur.

⁵³ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1/68. Bunların bu kaynakta bulunması, Buhârî'nin ondan aldığı anlamına gelmemektedir. Mesela bu kaynakta senedli olarak bulunan *Yûnus*

Bu bölümü bitirmeden Buhârî'nin bâbları belirlemede faydalandığı kaynaklara topluca değinmek yerinde olacaktır.

B. Buhârî'nin Bâbları Belirlemede Faydalandığı Kaynaklar

Buhârî'nin bâblara göre yazılmış kitaplardan istifadesi iki hususta olabilir: Bâbların isimlerini belirlemede ve ilgili rivayetleri o bâblarda nakletmede. Bu etkilenmenin tespit edilebilmesi için, Buhârî'den önce yazılmış bâb esaslı (musannef) kitapların ve tek bir konuya ayrılmış müstakil eserlerin incelenmesi gerekmektedir. Aslında böyle bir karşılaştırma için, Buhârî'den önce en gelişmiş musannef eserler olan İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235) *Musannefi* ile Sa'îd b. Mansûr'un (ö. 227) *Sünen*'i⁵⁴ yeterlidir. Abdurrezzak'ın (ö. 211) *Musannefi* de önemli bir kaynaktır ama bâb başlıkları yönünden daha sadedir.⁵⁵ Buhârî'nin bâb başlıklarından sonra (terâcimde) aktardığı birçok bilginin bu kitaplardan alındığı bilindiğinde bunların neden yeterli olacağı anlaşılmış olur.

Fakat tam bir karşılaştırma yapmak için, birinci bölümün sonunda zikredilenler dışında günümüze ulaşmış şu kaynakları da dikkate almak gerekmektedir: Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*; Abdullah b. Mübârek, *Kitâbu'l-Cihâd, Kitâbu'z-Zühd ve'r-rakaik, Kitâbu'l-Birri ve's-sıla, el-Müsned*⁵⁶; Ebû Yusuf (ö. 182), *Kitâbu'l-Harâc*; Ebû İshak el-Fezârî (ö. 185), *Kitâbu's-Siyer*; Mu'âfa b. 'İmrân (ö. 186), *Kitâbu'z-Zühd*; İmam Şâfi'î (ö. 204), *el-Ümm*; Yahya b. Âdem

rivayeti, *Sahih*'te Zührî hadisinin sonunda geçmektedir. Zührî hadislerinin sonundaki mütâbaat ifadelerinin, yani rivayeti başka kimlerin naklettiğini gösteren bilgilerin Zühli'nin (ö. 258) meşhur *Zühriyyât*'ından alınmış olma ihtimali bize göre daha yüksektir.

⁵⁴ Bu kitabın ilk kısmı kayıptır. Mevcut kısımda Cihad, Miras, Vasiyet, Nikâh ve Talak bölümleri vardır. İleride belirtileceği gibi daha sonra bulunan Fadâilu'l-Kur'ân ve Tefsîr bölümleri neşredilmiş olup zühd bölümü de neşre hazırlanmaktadır.

⁵⁵ Daha önce yazılmış olan Abdurrezzak'ın *Musannefi* 31 kitap, 2133 bâb ve yaklaşık 19 bin rivayet içermektedir. İbn Ebî Şeybe'nin *Musannefi*inde ise 41 kitap, 5434 bâb ve yaklaşık 38 bin rivayet mevcuttur.

⁵⁶ Bu kitaba müsned denmesi, Dârimi'nin *Sünen*'inde olduğu gibi sadece müsned yani merfû hadisler içermesi sebebiyledir. İçerik olarak bu kitap, hocası Ma'mer'in *Câmi'* adlı kitabına benzemektedir; ama içinde sadece üç tane başlık vardır.

(ö. 204), *Kitâbu'l-Harâc*; Ebû 'Ubeyd Kasım b. Sellâm (154-224), *Kitâbu'l-Îmân*; Nu'aym b. Hammâd (ö. 228), *Kitâbu'l-Fiten*; Ebû Hayseme Züheyr b. Harb (ö. 234), *Kitâbu'l-Îlm*; Vekî' b. el-Cerrâh (ö. 196) *ez-Zühhd*; İbn Ebî Şeybe (ö. 235), *el-Edeb*; Ahmed b. Hanbel (ö. 241), *Kitâbu'z-Zühhd*; İbn Ebî Ömer (ö. 243), *Kitâbu'l-Îmân*.

Bu karşılaştırma sonrasında ortaya çıkacaktır ki, Buhârî bu kitaplardaki bâb tasnifinden faydalanmış ama kendisi bunlara çok şey ilave etmiştir. Bu durum hem bâbların isimlerini belirlemede hem de bâblardaki hadisleri tespit etmede böyledir. Bu karşılaştırmayı burada yapmamız mümkün değildir; ama bazı örnekler aktarmak yerinde olacaktır.

Buhârî'nin ibadetlerden önce zikrettiği bölümlerden biri de *Kitâbu'l-Îlm*'dir. Bu başlık İbn Ebî Şeybe'nin ve Abdurrezzak'ın *Musanneflerinde* yoktur. Abdurrezzak'ın *Musannefinin* sonunda bulunan Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'* adlı eserinde ise tek bâb olarak (bâbu'l-ilm) mevcuttur⁵⁷ ve burada zikredilen rivayetlerden de sadece bir iki tanesi *Sahîh*'teki 'İlm bölümünde vardır. İmam Mâlik'in *Muvatta'* adlı eserinde böyle bir başlık vardır ama o da aslında bâbdır⁵⁸ ve orada sadece Lokman Hekîm'in bir cümlesi aktarılmaktadır. Buhârî'nin hocalarından olan Ebû Hayseme Züheyr b. Harb'in müstakil bir eser olarak yazdığı *Kitâbu'l-Îlm*, bilindiği kadarıyla Buhârî öncesinde türünün tek örneğidir. Fakat bu eserde de hiçbir bâb yoktur ve rivayetler daha çok sahabe ve sonraki nesillerdendir.⁵⁹ Yani Buhârî'nin bu bölümde yapmış olduğu bâb tasnifi ve bunları hadislerden çıkarmaya çalışması, bize ulaşan kaynak ve bilgilere göre tamamen kendi eseridir.⁶⁰

⁵⁷ Abdurrezzak, *el-Musannef* (tah. Habîburrahman el-A'zamî), el-Mektebû'l-İslâmî, Beyrut, 1983, 11/252-257. Daha sonraki *kitâbu'l-ilm* başlığı, 'ilmin yazılması' anlamındadır ve o da bir bâb ismidir

⁵⁸ *Muvattâ'nın* son bölümünde, aslında bâb olan başlıklar bazı nüshalarda kitâb olarak aktarılmıştır. Bâb olarak aktarılması daha doğrudur; çünkü tek bir rivayetin aktarıldığı bölümü kitâb olarak nakletmek çok garip durmaktadır.

⁵⁹ *Züheyr b. Harb ve Kitâbu'l-Îlm Adlı Eseri* (thk. ve terc. Salih Tuğ), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.

⁶⁰ Buhârî'nin çağdaşı olan İbn Ebî Âsım'ın (206-287) *Kitâbu'l-Îlm*'i günümüze ulaştırmıştır.

Buhârî'den önceki *Kitâbu'l-Îmân* adlı eserler veya bölümler de karşılaştırma açısından önemli bir malzemedir. Bilebildiğimiz kadarıyla bu konuda ilk eser yazan muhaddis Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm'dır.⁶¹ İbn Ebî Şeybe'nin meşhur kitabında da böyle bir bölüm mevcuttur.⁶² Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Ebî Ömer'in *Kitâbu'l-Îmân* isimli kitapları da günümüze ulaşmıştır; ama onlarda başlık bulunmamaktadır. Buhârî'den biraz büyük olan Rüste lakaplı Abdurrahman b. Ömer'in aynı isimdeki kitabının ise günümüze ulaştığına dair herhangi bir kayıt yoktur.

İbn Ebî Şeybe'nin *Kitâbu'l-Îmân* bölümünde 6 başlık bulunmakta olup bunlardan ikisinde de sadece bâb kelimesi vardır. Ebû Ubeyd'in kitabı ise, hadis kitabından daha çok kelâm kitabına benzemektedir; çünkü o, iman konuları üzerinde uzunca yorumlar yapmaktadır. Buna rağmen onda da sadece 8 başlık mevcuttur. Buhârî'nin *Kitâbu'l-îmân* bölümündeki 42 bâb başlığı içerisinde bunlara benzeyen iki başlık vardır: *Bâbu'l-me'âsi min emri'l-câhiliyye ve lâ yukefferu sâhibuhâ bi'rtikâbihâ illâ bi's-şirk* (22) ve *bâbu ziyâdeti'l-îmân ve nuksânihî* (33).⁶³ Yani elimizdeki bilgilere göre Buhârî'nin *Îmân* bölümü de ağırlıklı olarak kendi planlamasıyla oluşmuştur.⁶⁴ İman konularına değindiği diğer bir yer olan ve *Sahîh*'te son bölümü oluşturan *Kitâbu't-Tevhîd* ise bilebildiğimiz kadarıyla tamamen Buhârî'nin tasnifidir. Fakat içerik olarak

⁶¹ Ma'mer b. Râşid'in *Câmi'* adlı eserinde bu konuyla ilgili tek bir başlık vardır: *Bâbu'l-îmân ve'l-islâm*. (Abdurrezzak, *el-Musannef*, 11/126-131)

⁶² Onun bu başlıkla müstakil bir kitabı da neşredilmiştir. Fakat buradaki rivayetler aşağı yukarı aynı olduğu gibi, başlık olarak da bir tane bâb (*Mâ zukira fi'l-îmân*) bulunmaktadır.

⁶³ Ebû Ubeyd'de bunlara benzeyen başlıklar şu şekildedir: *Bâbu'z-ziyâdeti fi'l-îmân ve'l-intikâsı minh* (2); *bâbu zikri'z-zünûb elletî telhaku bi'l-kebâir bilâ hurûc mine'l-îmân* (8). (Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Îmân*, [tah. Nasîruddîn el-Elbânî], el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, s. 24 ve 48)

⁶⁴ Buhârî'yi kelâm konularında etkilediği söylenen Ebû Ali Hüseyin el-Kerâbisî'nin (ö. 248) eserleri günümüze ulaşmamıştır.

Nu'aym b. Hammâd'ın (ö. 224) *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241) *Kitâbü's-Sünne* adlı kitaplarından faydalandığı anlaşılmaktadır.⁶⁵

Daha önce geçtiği gibi, Buhârî'nin kendinden önceki tasniften ne kadar etkilendiği ve bunu nasıl geliştirdiği konusunda İbn Ebî Şeybe (ö. 235) iyi bir örnektir. O, *Musannef* adlı kitabındaki *Edeb* bölümü haricinde bu konuda müstakil bir kitap yazan belki de ilk kişidir. Aralarındaki farkı görme açısından bir tespit aktarmak iyi olacaktır. Bu kitapta İbn Ebî Şeybe, anne babaya iyilik konusu için tek bir bâb ayırmıştır: Bâbu birri'l-vâlideyn. Buhârî ise *el-Edebü'l-müfred* adlı kitabında bu konuya tam 24 bâb ayırmıştır.⁶⁶ *Sahîh*'teki Kitâbu'l-Edeb bölümünün baş kısmında da bu konuyla ilgili 7 bâb vardır.⁶⁷

Buhârî'yi farklı kılan hususlardan biri de, bâb başlıklarını belirlerken Hz. Peygamber'den nakledilen ifadeleri öncelemesidir. İbn Hacer'in şerhinden öğrendiğimiz kadarıyla, kendi ifadesi gibi gözüken birçok başlık aslında rivayetlerden alınmıştır. Hatta Buhârî, o bâbda aktarılan hadisten alındığı belli olan ifadenin yanında kullanılan diğer ifadeleri de hadisin orada nakledilmeyen *tariklerinden* almaktadır. Bu da birçok hadis kitabında bulunan bâb başlıklarından farklı başlıklar ortaya çıkarmaktadır. Buna dair bir örnek, bu hususun daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır:

Buhârî, namaz bölümünde camilerin temizliğiyle ilgili şu bâbı zikrediyor: *Bâbu kensi'l-mescid ve'l-tikâti'l-hırak ve'l-kazâ ve'l-îdân* (Buhârî, Salât, 72). Bu bâbda zikredilen hadiste (458) ise sadece camiye temizlemekle ilgili bir ifade mevcuttur. İbn Hacer'in aktardığına göre bu hadisin başka bir tarikinde *kânet teltekıtu'l-hırak ve'l-îdân* ifadesi, başka bir rivayette de *kânet mûla'aten bi-*

⁶⁵ Bk. İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, 13/324-325 (Bâbü's-süâl bi-esmâillâhi ve'l-isti'âzeti bihâ). Sahîh-i Buhârî'nin bu son bölümü bazı nüshalarda Kitâbü't-Tevhîd ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye şeklindedir.

⁶⁶ İbn Ebî Şeybe, *Kitâbu'l-Edeb* (tah. Muhammed Rıza Kahveci), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1990, s. 14 (nâşirin girişi).

⁶⁷ *Sahîhu'l-Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, 7/68-71.

laktı'l-kazâ ifadesi geçmektedir.⁶⁸ Görüldüğü gibi Buhârî bunları birleştirmekle farklı bir bâb ismi belirlemiştir.⁶⁹

III. Mu'allak Hadisler

Buhârî, *Sahih*'inde *haddesenâ* ve *ahberenâ* lafızlarıyla aktardığı çoğu rivayetin haricinde *kâle* ve benzeri lafızlarla gerek şeyhlerinden, gerekse daha üstteki isimlerden doğrudan merfû, mevkuf ve maktû birçok rivayet nakletmiştir. Senedi tam olmayan bu tür rivayetlere mu'allak ismi verilmiştir.⁷⁰

İleride görüleceği gibi Fuad Sezgin bu şekilde aktarılan nakillerin, rivayeti elde edilememiş kitaplardan alıntıyı yansıttığını ve 'tabiri caizse rivayetin fantezisini yıkmak için böyle yapıldığını' savunmaktadır. Sezgin'in ifadelerine geçmeden önce, bu konuyu doğru anlayabilmek için *Sahih*'teki mu'allak rivayetlerle ilgili tabloyu tam olarak yansıtmamız gerekmektedir. Çünkü Buhârî'nin mu'allak rivayetlerine dair aktarılan bilgiler genelde çok karışık ve birbirinin tekrarı şeklindedir.

Buhârî bu tür rivayetleri terâcim, mütâbaât ve hadislerin asıl aktarıldığı bölüm olmak üzere üç farklı alanda kullanmıştır.

Buhârî'nin bâb başlıklarına ve sonrasındaki açıklamalarına terâcim denmektedir⁷¹ ve Buhârî'yi doğru anlamanın ön şartı, kitabının terâcim kısmının farkını kavramaktır. O, kitabının bu kısımlarında gerek Hz. Peygamber'den gerekse sahabe ve sonraki âlimlerden birçok rivayet ve bilgi aktarmıştır. Büyük bir çoğunluğu senedsiz olan bu rivayetler, bazen bâb başlığını belirtmek içindir. Bazen de başlıktan sonraki açıklama kısımlarında, sahabenin ve sonrakilerin meseleye bakışını nakletmek veya ihtilafı aksettirmek yahut da farklı görüşte olanlara cevap vermek için aktarılmıştır. Buhârî'nin burada 'hadis rivayet etmek' gibi bir amacı kesinlikle yoktur.

⁶⁸ *Fethu'l-Bârî*, 1/439.

⁶⁹ *Muvattâ'* da *kensu'l-mesâcid* bâbı, hatta mescidlerle ilgili genel bir bâb mevcut değildir. İbn Ebi Şeybe ise sadece *Fi kensi'l-mescid* demiştir ve Buhârî'nin bu bâbda aktardığı hadis de burada yoktur (*el-Kitâbu'l-Musannef*, 1/349, 176. bâb).

⁷⁰ Bk. Abdullah Aydın, "Muallak", *DİA*, İstanbul, 2005, 30/309.

⁷¹ Bk. Erdinç Ahatlı, "Terceme", *DİA*, İstanbul, 2011, 40/483-484. Bu isimlendirme, terceme kelimesinin 'açıklama' anlamıyla doğrudan ilintilidir.

Terâcimde aktarılan mu'allak rivayetler içerisinde merfû olanlar, tekrarlarıyla birlikte 516 adettir.⁷² Bunların çoğu *Sahih*'in başka bir yerinde, hatta kimi zaman o bâbın içerisinde mevsûl (senedli) olarak nakledilmiştir. Bunlardan sadece 46 rivayet *Sahih*'te senedli olarak mevcut değildir. Peki, terâcimde zikredilen bu 46 hadis, rivayetlerin senedli olarak aktarıldığı asıl bölüme neden alınmamıştır? Diğer bir ifadeyle, Buhârî asıl kısımda nakletmediği bu hadisleri neden terâcimde zikretmiştir? Bazı hadislerin Buhârî'nin gözünden kaçmış olduğu ihtimalini bir kenara bırakırsak, bu rivayetleri incelediğimizde şunu görmekteyiz: Bunların çoğunun senedinde belirgin kusurlar mevcuttur; ama aktarılan diğer rivayetlerle anlam olarak uyumlu olduklarından yan delil olarak belirtilmişlerdir. Özetle şöyle diyebiliriz: Buhârî sadece terâcimde naklettiği rivayetlere de itibar etmiş ama onları ikincil deliller olarak kabul etmiş ve başkalarını bağlayıcı olarak görmemiş, bu yüzden de ana metne almamıştır.⁷³

Terâcimin diğer kısmını oluşturan mevkuf ve maktû rivayetler ise, *Sahih*'in asıl konusu olmadıklarından kitabın başka bir yerinde de mevsûl olarak mevcut değildir. Buhârî bunları, benimsediği görüşü netleştirmek veya ihtilafı belirtmek için nakletmiştir.⁷⁴ Hadisleri anlamak ve onlardan hüküm çıkarmak açısından, hadisleri bize nakleden âlimlerin anlayış ve fetvaları çok önemlidir. Bu sebeple, "Hz. Peygamber'in hadislerinin aktarıldığı bir kitapta bunların ne işi var?" demek, "Hadis kitabında âyetlerin ne işi var?" demek kadar garip bir şeydir. Nitekim daha önce belirttiğimiz gibi ilk tasnif ehli, hadislerle beraber sahabe ve tâbiînin önemli isimlerinin görüşlerini de nakletmişlerdir. Bu bir tercih ve anlayış meselesidir.

Bu noktada mu'allak rivayetlerde cezm ve temrîz kalıplarını kullanma konusuna da değinmemiz gerekmektedir.⁷⁵ İbn Hacer, temrîz kalıbıyla aktarılan

⁷² Bu rakama, Buhârî'nin zayıf olduklarını özellikle belirttiği 10 kadar hadis dâhil değildir.

⁷³ Bu anlayışın bir uzantısı olarak Buhârî kimi zaman bazı zayıf rivayetleri bâb başlığı olarak kullanmış, ama bunların hadis olduğunu belirtmemiştir.

⁷⁴ İbn Hacer'e göre bunların sayısı 1608'dir (*Feth*, 13/466).

⁷⁵ 'Dedi', 'rivayet etti' gibi kesinlik bildiren ifadelerle cezm, 'denildi' ve 'rivayet edildi' gibi kesinlik bildirmeyen ifadelerle de temrîz kalıpları denilmektedir. Bu konu,

rivayetlerin Buhârî'ye göre zayıf oldukları anlamına gelmediğini tespit etmiştir. *Sahîh*'in başka bir yerinde rivayet olarak naklettiği bazı hadisleri bile terâcimde *yuzkeru* şeklinde aktarmış olması bunun açık ispatıdır. İbn Hacer'in temrîz kalıplarıyla ilgili olarak yaptığı "Buhârî'nin bir hadis metnini kendi lafızlarıyla aktardığında bu tür ifadeleri kullandığı" açıklaması,⁷⁶ örneklerle uyusmaktadır. Cezm kalıbıyla aktardığı rivayetlerin Buhârî'ye göre sahih oldukları söylenebilir; ama bunun bir kısmı yukarıda izah ettiğimiz gibi dolaylı olarak sahihtir. Yoksa Süheyl b. Ebî Sâlih'in tek kalmadığı rivayetleri bile *Sahîh*'inde aktarmamışken, onun tek kaldığı "*ed-Dînu en-nasîhatu...*" rivayetini sadece terâcimde nakletmesinin bir izahı olamaz.

Terâcimde geçen mu'allak rivayetlerle ilgili açıklamalardan sonra, Buhârî'nin bu tür nakilleri en çok kullandığı ikinci alan olan mütâbaat kısmına geçebiliriz. Birçok hadisin sonunda zikredilen mütâbaat ifadeleri, o hadisle ilgili diğer tarikleri belirtmek içindir. Buhârî, hadislerin sonundaki açıklamaları daha çok sened ve metindeki farklılıkları belirtmek veya râvinin tek kalmadığını ya da ilgili rivayetin başka sahabiler tarafından da aktarıldığını açıklamak için yapmıştır. Kitabında bir hadisin farklı tariklerini değişik yerlerde çokça tekrar eden Buhârî, bu sebepten olsa gerek, mütâbaat kısmını olabildiğince kısa tutmuş ve bu rivayetleri mu'allak olarak aktarmıştır.⁷⁷ Bu, tercih ettiği tarzın doğal bir sonucudur. Hadisleri ayrı yerlerde genelde tekrarlamayı tercih eden Müslim ise mütâbaatları senedli olarak aktarmış ama senedleri kısa tuttuğu gibi metinlerin de sadece farklı yönlerini belirtmiştir. Bunun hadisleri bizzat dinlemek veya dinlemediği kitaplardan aktarmak ile hiçbir alakası yoktur. Çünkü *Sahîh-i Buhârî*'de hadislerin sonunda mu'allak olarak

Buhârî'nin bu kalıpları sadece terâcim kısmında kullanmış olması sebebiyle aslında önemli bir mesele değildir. Çünkü Buhârî terâcimdeki rivayetlerle değil, sonrasındaki hadislerle bir sonuca varmaktadır. Terâcimdeki hadislerin durumuyla ilgili bilgi, sadece ayrıntılara dair bir bilgidir. Fakat muallak konusunun geçtiği her yerde buna da değinildiğinden bu meseleye kısaca temas etmek yerinde olacaktır.

⁷⁶ Bk. Aydın, "Muallak", *DİA*, 30/310.

⁷⁷ Terâcimde olduğu gibi bazen bu kısmı da mevsûl aktardığı olmuştur.

aktarılan bu mütâbaatların dörtte bir kadarı kitabın diğer bölümlerinde senedli olarak mevcuttur.⁷⁸

Mütâbaatlardan sonra asıl mu'allak rivayetlere geçebiliriz. Merfû hadislerin aktarıldığı ana gövdede zikredilen mu'allak rivayetler hem sayı hem de şekil yönünden diğerlerinden farklıdır. Şekil yönünden farklıdır; çünkü buradaki rivayetler mu'allak olarak başlamasının haricinde tam bir rivayet şeklindedir ve hepsi Hz. Peygamber'den aktarılmıştır.⁷⁹ Sayı olarak da farklıdır; çünkü bu kısımdaki mu'allak rivayetler sadece 136 tanedir.⁸⁰

53 tanesi Leys b. Sa'd'den (ö. 176) aktarılan bu 136 mu'allak rivayetin 45'i zaten ikili sened şeklindedir ki, yanındaki diğer sened mu'allak değildir. 4 tanesinin aynı tarikten mevsûl hali vardır.⁸¹ 58 tanesi ise, *Sahîh*'te aynı sahabe-den başka bir senedle mevsûl hali de bulunan rivayetlerdir. 9'u, farklı sahabe-den de olsa *Sahîh*'te benzer metinleri olan rivayetlerdir.

Geri kalan 20 tanesi ise *Sahîh*'te benzeri olmadığı halde aktarılmış rivayetlerdir. Buhârî'nin mu'allak rivayetleri derken asıl konuşulması gereken kısım sadece bu yirmi rivayettir. Buhârî, ister hocalarının doğrudan kitabından naklettiğinden ister şeyhinin ismini gizli tutmak istediğinden bunları mu'allak yapsın, anlaşıldığı kadarıyla sıhhatleri konusunda bir şüphesi olmaması sebebiyle bunları bu kısımda nakletmiştir.

⁷⁸ Bizim tespitimize göre 1158 mu'allak mütâbaatın 307'si *Sahîh*'in başka yerlerinde senedli olarak aktarılmıştır.

⁷⁹ Yani bunlar arasında kâle'n-Nebî, harece'n-Nebî, reâ Ebû Mes'ûd, kâle Sa'id b. el-Müseyyeb, kâle'z-Zührî şeklindeki mu'allaklar yoktur.

⁸⁰ Bu sayıma, tekrarlar (16 adet) ile terâcimdeki gibi sahabe veya tâbiinden doğrudan aktarılanlar (6 adet [bunlardan ikisinin *Sahîh*'te mevsûl hali yoktur; ama ikisi de bilgi için zikredilmiştir]) dâhil değildir. İbn Hacer'in verdiği 160 rakamı ise (*Feth*, 13/466), metni tam olarak verilen mu'allak mütâbaatlar da sayıma dâhil edilince elde edilir ki, kanaatimizce yanlış bir değerlendirmedir.

⁸¹ 3'ünde aradaki şeyh zikredilmiştir. 1'inde ise aynı şeyhten (Muhammed b. Kesir) *mevsûl* olarak aktarılmıştır ve *Sahîh*'teki tek örnektir. Bu tek örnekte *mu'allak* olan uzuncadır ve şeyhinin ya da Zühli'nin kitabından alınmışa benzemektedir.

Bu bilgilerden çıkan sonuç şudur: *Sahîh-i Buhârî*'de dikkate alınması gereken mu'allak hadis sayısı 136'dır. Bunların da sadece 20 tanesinin *Sahîh*'te aslı yoktur.⁸²

Burayı bitirmeden, İbn Mende'ye (ö. 392) atfedilen "Buhârî'nin *kâle* lafızlarının tedlîs olduğu" yorumuna⁸³ değinmek gerekmektedir. Sadece *Sahîh*'i kastemediği özellikle belirtilen bu ifadenin bütün mu'allak rivayetler için söylenildiğinin zannedilmesi önemli bir hatadır. Çünkü herhangi bir rivayette *tedlîs* olabilmesi için, rivayette bulunma ihtimali olan kişilerden nakledilmiş olması gerekmektedir. İbn Mende'nin bu ifadeyle kastettiği rivayetler, Buhârî'nin sadece kendi şeyhlerinden *kâle* lafzıyla aktardığı hadislerdir ki, *Sahîh* açısından bunlar 59 tanedir. Bu sözü doğru anladıktan sonra şunu diyebiliriz ki, İbn Mende burada yanılmaktadır. Çünkü tedlîste esas olan kapalıdır ve bir insanın tedlîs yaptığının tespit edilebilmesinin tek yolu, başkalarının aynı kişiden aktardığı ve aradaki râviyi gösterdiği diğer rivayetlerdir. *Sahîh*'te binlerce rivayeti şeyhlerinden *haddesenâ* ve benzeri ifadelerle aktaran Buhârî'nin 60 kadar rivayeti *kâle* lafzıyla aktarması, bunların farkını açıkça ortaya koyan bir durumdur. "Tedlîs yapanlar *kâle* lafzını kullanırlar; buna göre Buhârî'nin bu lafızları da tedlîstir." türünden yorumların ilmî bir değerinin olmadığı açıktır.

Genelde fazla bilginin olmaması, İbn Hacer'in verdiği rakamların aynen tekrar edilmesi ve bu konuda birçok kimsede zihin karışıklığı olması sebebiyle uzun tuttuğum bu açıklamalardan sonra Fuad Sezgin'in konuyla ilgili görüşlerine birkaç alıntıyla değinelim:

(...) Sıhhatinden emin olunan kitaptan rivayet hakkı alınmamış olsa dahi faydalanmak lazımdı. Onların 'vicâde' diye adlandırdıkları bu yoldan faydalanmak münakaşa mevzuu idi (...) Buhârî, kendinden evvel mevcut hadis edebiyatını hülâsaya

⁸² Bu 20 rivayet için bk: Zeyd Taban, *Buhârî'nin Muallak Hadisleri*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Lisans Bitirme Tezi, İstanbul, 2013, s. 39-43.

⁸³ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129. (İbn Mende'nin bu sözü *Şurûtu'l-eimme* adlı kitabında söylediği belirtilmektedir. Bugüne ulaşan ve bu isimle basılan kitapta bu ifade yoktur; çünkü bu kitabın asıl ismi *Risâle fî beyâni nakli'l-ahbâr ve şerhi mezâhibi'l-âsâr ve hakîkati's-sened ve tashîhi'r-rivâyât* şeklindedir ve onun başka bir kitabıdır. İbn Mende'nin *Şurûtu'l-eimme fî'l-kirâeti ve'l-münâveleti ve'l-icâzeti* adlı kitabının günümüze ulaştığına dair herhangi bir kayıt mevcut değildir.)

teşebbüs ederken böyle müşkil bir durum karşısındaydı. Ya kendisine rivayeti gelmiş olan kitapların muhtevasıyla iktifa edecekti veya bu zengin edebiyattan faydalanıp sıhhatlerinden emin olduğu kitapların ayrıca rivayetini almış olmaya takılıp kalmayacaktı. Filhakika Buhârî, geniş çapta ikinci şıkkı tercih etmiş, tabir caizse o, kitapların tamamen yerleştiği bir devirde, rivayetin artık fantezi ifade eden otoritesini parçalamak istemişti (...)⁸⁴

"Rivayetin artık fantezi ifade eden otoritesini parçalamak istemişti" cümlesi, çok iddialı ve kulağa hoş gelen bir ifade; ama gerçeklerle hiçbir alakası yoktur! Fuad Sezgin, Buhârî'nin *kâle* ile başlayan bütün nakillerini düşünerek bunu söylemektedir. Bilgi için aktardıkları ile rivayet olarak aktardıklarının ayrı değerlendirilmemesinin önemli bir kusur olduğunu yukarıda belirtmiştik. Bu konuda konuşulurken dikkate alınmayan diğer gerçekler ise şunlardır:

1. Fuad Sezgin'in bizzat naklettiği gibi Buhârî, aslında şeyhleri olan kişilerden bir râvi aracılığıyla iki yüz kadar rivayette bulunmuştur.⁸⁵ Yani merfû hadislerin aktarıldığı kısımda geçen bu rivayetleri şeyhlerinden mu'allak olarak aktarmamış; rivayetleri bizzat dinlediği kimselerden nakletmeyi tercih etmiştir.

2. Yukarıda izah ettiğimiz gibi terâcim kısmında mu'allak olarak aktarılan yüzlerce hadis, kitabın diğer yerlerinde mevşûl olarak mevcuttur. Rivayetin otoritesini yıkmak isteyen birisi bunları ayrıca senedli olarak neden aktarsın ki?

3. Buhârî 60 kadar rivayeti şeyhlerinden *kâle* lafzıyla aktarmıştır. Şayet bunları da *haddesenâ* lafzıyla aktarsaydı kimse bu hadislerin farkını, yani 'aslında dinlenmemiş olduklarını' anlayamazdı.

4. Buhârî çok az da olsa bazı rivayetleri şeyhlerinden bizzat dinleyip dinlemediği hususunda şüpheye düşüp bunu özellikle belirtmekte, bir yerde ise aktardığı rivayetin bir kısmını başka bir şeyhinin netleştirdiğini zikretmekte,

⁸⁴ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 135

⁸⁵ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131.

başka bir yerde de ‘naklettiği rivayetin tamamını şeyhinden dinlemediği’ anlamına gelen bir ifadeyle hadise başlamaktadır.⁸⁶

5. Ana metindeki 136 mu‘allak rivayetin 45 tanesi iki senedle aktarılmıştır ve bu ikinci sened muhakkak mevsûldür.⁸⁷

Kitapta zikredilse bile göz ardı edilen bu bilgiler ışığında, “rivayetin artık fantezi ifade eden otoritesini parçalamaktan” bahsedilemeyeceği açıktır.

Hassaten Sahîh’inde geniş bir yer tutan ta‘likleri bakımından diğer muhaddislerden bariz bir şekilde ayrılan Buhârî’nin mütâba‘at hadisleri de diğerlerinkine benzemektedir. Veyahut onun mütâba‘atları usûlcülerin tarifine uymamaktadır. Zira onun mütâba‘at hadislerinin senedlerini hemen hemen her zaman, şârihler veya mustahricler bulabilmişlerdir. Hatta bunların çoğu bizzat Buhârî tarafından kitabının diğer bablarında isnat edilmiştir. Bir misal olmak üzere (...) ‘Usmân b. ‘Amr [Doğrusu: ‘Umer] ve Leys’in mütâba‘at hadislerini zikredelim (...) Buhârî’ye mütâba‘at diye izafe olunan nev’i, kendisine vicâde yoluyla gelmiş bulunan müellefattan son râvileri hafzederek kitabına aldığı ta‘likler olarak kabul edeceğiz.⁸⁸

Fuad Sezgin buradaki dipnotta Suyutî’nin *Tedribu’r-râvi*’sinden mütâbaatın tarifini de aktarmaktadır. Herhalde bu tarifin uzunca ve karışık olmasından, mütâbaatın bulunması zor bir şey olduğunu düşünmüş ve Buhârî’nin mütâbaat olarak adlandırılan mu‘allak rivayetlerinin kolay bulunması sebebiyle usûlcülerin tariflerine uymadığına hükmetmiştir.⁸⁹ Hâlbuki Buhârî’nin hadis sonlarında belirttiği mütâbaatları diğerlerinkinden ayıran tek şey, onların

⁸⁶ Haddesenâ Muhammed b. Sâbık ev el-Fadl b. Ya‘kûb ‘anhu... (Sahîhu’l-Buhârî, 3/199); Haddesenâ Muhammed b. Sabbâh ev beleşânî ‘anhu... (4/261); ...Ve ef-hemenî ba‘dahû Ahmed... (3/154); Haddesenâ Ebû Nu‘aym binahvin min nısfî hâze’l-hadîs... (7/179) gibi.

⁸⁷ Bize göre Buhârî’nin bu rivayetleri sadece mevsûl olan senedle aktarmamasının bir sebebi, bu senedlerin başka yerlerde tekrarlanmış olmasıdır. Aradığı lafzın/cümlelerin, mu‘allak olarak aktardığı metinde bulunması da bunun diğer bir sebebidir.

⁸⁸ *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 134

⁸⁹ Gerçek şu ki mütâbaatın anlaşılması da bulunması da kolaydır. Mesela İbn Uyeyne’nin Zührî’den aktardığı bir rivayeti Malik de aktarmışsa, Malik bu rivayetiyle İbn Uyeyne’ye mütâbaat etmiştir. Mesele bu kadar basittir ve mevcut rivayetlerin çoğunluğu mütâbaattır.

mu'allak olarak aktarılmasıdır ki buradaki amacı 'rivayette bulunmak' değil, bilgi vermek veya değerlendirme yapmaktır.

Hazmedilmemiş yoğun bilgilerin sebep olduğu karışıklıklardan biri de bu yorumun son kısmıdır. Fuad Sezgin, Buhârî'nin mütâbaat olarak aktardığı rivayetlerin bir kısmının *Sahîh*'in başka bir yerinde tam senedli olarak geçtiğini belirtmesine rağmen bunları 'kendisine vicâde yoluyla gelmiş bulunan eserlerden son râvileri hazfederek kitaba alması' şeklinde değerlendirmekle nasıl bir çelişki içine düştüğünü fark edememiştir.

(...) *Kâle* tâbiriyle alınmış olan bir hadisin *Sahîh*'de diğer bir bâbda *haddesenâ* veya *ahberenâ* lafzıyla serdedildiği vâkiydi ve nadir değildi (...) Şu halde *kâle* veya benzer tâbirlerle alınanlara *vicâde*, yani muttasıl bir rivayet yoluyla değil de rivayetsiz kitaplardan menkuldür, diye hükmetsek, aynı hadislerin diğer tarafta *haddesenâ* gibi tâbirlerle alınıp rivayetin her hangi bir şekline delâlet etmesi, bu hükmü tamamen ortadan kaldırıyordu (...) Acizâne görüşümüze göre, bâblarının tanziminde kendinden evvelki musannaf edebiyatın bâblarına tâbi oluşu meselesidir (...) Rivayeti kendine kadar ulaşmış kitaplardan *haddesenâ* ve *ahberenâ* lafızları ile, rivayetine sahip olmadığı kitaplardan ise, *kâle* tâbiriyle alıyordu. *Sahîh*'in diğer bâblarını meydana getirirken, sonradan karşısına, önce *kâle* lafzıyla aldığı bir hadis, *semâ'* ve *kırâat* yoluyla gelen bir kitabın bâbları içinde bulunarak çıkıyordu, veyahut önce *ahberenâ* veya *haddesenâ* lafzıyla almış olduğu bir hadis, hayli zaman, belki seneler geçtikten sonra, diğer bâbı meydana getirirken kendisine rivayet yoluyla gelmemiş olan bir kitabın alakalı bâbında karşısına çıkınca *kâle* tâbiriyle alıyordu (...) ⁹⁰

1. Buhârî'nin mu'allak rivayetlerinin tamamının, 'rivayeti elde edilemeyen kitaplardan nakil' olduğunu düşünmek yanlıştır. Başta naklettiğimiz ayrıntılardan çıkan sonuç şudur: Kitaplardan doğrudan aktarma ihtimali, bizzat kendi şeyhlerinden *kâle* lafzıyla mu'allak olarak aktardığı 60 kadar rivayette söz konusudur.

2. *Sahîh*'in bir yerinde *haddesenâ* tabiriyle aktarılmış olan bir hadisin diğer bir bâbda *kâle* tabiriyle nakledilmesi meselesi de, 'nadir değildi' ifadesinden anlaşıldığı gibi bütün mu'allaklar düşünülerek dile getirilmiştir. Bu genellenin yanlışlığına yukarıda değindiğimizden bunu tekrar etmiyoruz.

⁹⁰ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 125-127

3. Buhârî'nin kendi şeyhlerinden burada bahsedildiği şekilde aktardığı örnekleri de bir kenara bırakıyoruz. Çünkü Fuad Sezgin bunları ayrıca zikretmektedir. Fuad Sezgin'in bahsettiği durum, asıl metin kısmında bulunan Leys b. Sa'd (ö. 176) rivayetleri için vakidir ve nadirdir. Bir yerde mevsûl olarak, başka bir yerde mu'allak olarak aktarılan bu Leys rivayetlerini incelediğimizde "ve *kâle'l-Leys*" şeklinde başlayan rivayetin farklılık içerdiğini görürüz. Çünkü bu rivayetlerin çoğu, Leys'in kâtibi Abdullah b. Sâlih'ten (ö. 223) alınmıştır. Evet, Buhârî'nin Ebû Salih'in bu kitabını ondan dinlememiş olma ihtimali de vardır; ama bunların bir kısmını diğer kitaplarında mevsûl olarak aktardığını dikkate alırsak⁹¹ bizce asıl etken onun tartışmalı biri olmasıdır. Nitekim Buhârî, tartışmalı bazı râvilerden aynen bu şekilde kontrollü olarak rivayette bulunmakla meşhurdur.

Fuad Sezgin'den yaptığımız alıntılarını değerlendirmeye devam edelim.

Buhârî metninde mücerret *kâle* ve *zekere* ve benzer tabirlerden başka, pek sık olmamakla beraber bir de *kâle lî* veya *kâle lenâ* veya *zâdenâ* tabirlerinin kullanıldığı görülüyor (...) Buhârî'nin münhasıran bu tabiri, kitaplarının rivayetini almamış olduğu fakat kendileriyle bir müddet temasta bulunduğu şeyhlerinin kitaplarından nakletmek istediği zaman kullandığını, yakın bir temas gösteren bir zamirin *kâle*'ye ilavesiyle, kendisiyle bu şeyh arasında vaktiyle bu hadisi ihtiva eden kitap üzerinde bir nevi müzakere vuku bulduğuna işaret etmek istediğini anlamak mümkündür.⁹²

Yani "Buhârî bir kitaptan *kâle lî* şeklinde bir hadis aktarıyor. Bu hadisi de, sadece *kâle* lafzıyla aktardığı diğer mu'allaklar gibi hocasından dinlememiş; ama bunun bir farkı var: Buhârî, bu hocasıyla biraz müzakerede bulunmuş." Bu, üzerinde pek düşünülmemiş bir yorum olsa gerekir! Bu tabirin, müzakere şeklinde de olsa bizzat rivayeti ifade ettiği açıktır. İbn Hacer'in izahı şu şekildedir: "Bu tür ifadelerin kullanıldığı rivayetlerin çoğu mevkuf rivayetler, yani sahabe sözleridir. Bir kısmı da içinde zayıf râvi olan, ama asıl rivayetle ilgili ek

⁹¹ Mesela meşhur el-Ervâhu cünûdun mücennedeh hadisi Sahih'te mu'allak (Sahihü'l-Buhârî, 4/104, K. Ehâdisu'l-Enbiyâ, 2, [3336]) iken el-Edebu'l-müfred'de mevsûldür (Fadlullâh el-Cilâni, Fadlullâhi's-Samed fi tavidhi'l-Edebi'l-müfred, Mektebetü dâri'l-İslâm, 1995, 2/344).

⁹² *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 129

bilgi içeren nakillerdir."⁹³ İbn Hacer'in bu tespitinde hatalı olarak görülebilecek tek nokta, 'çoğu' ifadesinin yeridir. Çünkü bunların çoğu, senesinde bir tür zayıflık bulunan merfû rivayetlerdir. Bunun gelişigüzel bir yorum olmadığını görebilmek için bu tür rivayetlerle ilgili ayrıntılara bakmamız gerekmektedir:

Bu rivayetler 42 tanedir.⁹⁴ Bunun 19'u tercemeye dâhildir, yani bâb başlığının devamında geçmektedir ki, bunların sadece 2 tanesi merfû hadistir ama zayıf râvilerden aktarılmıştır.⁹⁵ Kalan 23'ü ise merfû olarak asıl bölümde nakledilmiştir ve hepsinde bir zayıflık mevcuttur.⁹⁶ *Sahîh*'te İbn Hacer'in genellemesine uymayan sadece birkaç rivayet vardır; fakat çok ilginçtir ki, bu iki üç rivayette de nüsha farklılığı mevcuttur. Yani bir kısım nüshada *lî* veya *lenâ* lafızları olmadan mu'allak olarak aktarılmıştır.

Şunu da eklemek gerekir ki, İbn Mende'ye (ö. 392) göre icâzeti, Ebû Cafer b. Hamdân'a (ö. 311) göre arz ve münâveleyi⁹⁷ anlatan *kâle lî* türü ifadeler Buhârî'nin *et-Târîh* adlı kitaplarında bolca bulunmaktadır. Hatta denilebilir ki, *et-Târîhu'l-kebir* adlı kitabında bulunan merfû hadislerin en az yarısı bu şekildedir. Üstelik bu rivayetler arasında yukarıdaki ayrımın bir benzerini yapmak da mümkün değildir. Mevcut bilgiler dâhilinde söyleyeceğimiz ancak şudur: Buhârî için *haddesenâ* ile bu tür ifadeler arasında 'rivayetleri elde etme' açısından bir fark olsa bile, bu muhtemel fark sadece ilk dönem kitapları için geçerlidir. *Sahîh*'te geçen bu tür ifadelerin ise başka bir amaca yönelik olarak kullanıldığı açıktır ki, İbn Hacer'in bu konudaki tespitlerinin isabetli olduğunu yukarıda görmüş olduk.

⁹³ *Fethu'l-Bârî*, Mukaddime, s. 397 ve 2/150.

⁹⁴ *Zâdenî* ve *zâdenâ* ifadeleri hariçtir; ama bunlar da 5'i geçmez.

⁹⁵ Diğer 15'i sahâbeden, 2'si de daha sonrakilerden aktarılmaktadır.

⁹⁶ Bunların 17 tanesi Halife b. Hayyât'tandır (ö. 240) ki, bunlar ya mütâbaat ya da şahid şeklinde nakledilmiştir. Buhârî'nin bu şahsa çekince koyduğu şuradan da bellidir: Bu tür rivayetlerin haricinde ondan 4 tane de *tahdîs* ifadesiyle hadis aktarmıştır; ama bu dört rivayetin üçünde ikinci bir sened vardır. Bir tanesi de Bedir'e katılanların isimlerini zikrettiği bölümde geçmektedir ki, Buhârî bu bölümde sadece isim tespitinde bulunduğundan mevkuf rivayet bile nakletmiştir.

⁹⁷ Tarifleri için bk: *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 63-64.

(...) Onun *ta'lik*lerinin diğeri bir nev'i de kendine muasır bazı muhaddislerden *ta'lik*en aldığı hadislerin bir kısmının kitabının diğeri yerlerinde bir vasıta ile zikredilmiş olanlarıdır (...) Buhârî'nin bu *ta'lik*i için *Sahih*'inin "Kitâbu'l-cenâiz" kısmında Haccâc b. el-Minhâl'den (öl. 217) *kâle* lafzıyla almış olduğu halde "Ehâdîsu'l-enbiyâ" kısmında *haddesenâ Muhammed, haddesenâ Haccâc b. el-Minhâl* şeklinde rivayet ettiği hadisi misal olarak gösterirler (...) İbn Hacer tarafından isnadın muhtasar ve mufassal şekli diye ifadeye çalışılmış olan bu gibi *ta'lik*leri de, Buhârî'nin muasırlarından, kitaplarını doğrudan değil de râvisinden dinlemiş olduğu hadisler için kullandığı şekilde anlamak mümkündür.⁹⁸

Fuad Sezgin'in, İbn Hacer'in açıklamalarına 'öylesine' baktığı bir kez daha anlaşılmaktadır. Çünkü İbn Hacer 'muhtasar ve mufassal şekli' derken seneden değil, metinden bahsetmektedir. Nitekim *lâkinnehû evradehû hunâ muhtasaran ve evradehû hunâke mebsûtan* dedikten hemen sonra *fekâle fî evvelihî...* diyerek hadis metninin burada aktarılmayan kısmını da nakletmekte⁹⁹ ve böylece neyi kastettiğini açıklamış olmaktadır.

Son bir alıntıyla bu bölümü bitirelim:

"Buhârî'nin meçhul fiillerle kaydettiği, sonradan müteahhir şârihler tarafından *temrîd* diye adlandırılan *ta'lik*lerin izahı da, sebebin isnadların hususiyetinde aranmasından mütevellid yanlışlıklardan kurtulamamıştır (...) *Sahih*'de *temrîd* sığasıyla bulunan bir hadisin bizzat Buhârî tarafından, *el-Edebü'l-mufred* adlı kitabında isnad edilmiş olması karşısında, şârihlerin, senedlerin illetli buldukları takdirde *temrîd* sığasının kullanıldığı şeklindeki iddiaları tamamen çürümektedir.¹⁰⁰

Buhârî'nin bu tür ifadelerinde bir ilke olup olmadığı ayrıntılı bir meseledir. İbn Hacer, *Sahih*'teki *temrîz* sığalarının 'zayıf rivayet' manasına gelmediğini savunmaktadır ki yukarıda bundan bahsetmiştik. Fakat biz burada Fuad Sezgin'in bu sonucu, hadisin aynı zamanda *el-Edebü'l-mufred*'de bulunmasından çıkarmış olmasına değinmek istiyoruz. Buhârî'nin, bu kitabında sıhhat şartı aramadığı hadis ilminde meşhur bir meseledir. Nitekim bu kitabında, senedinde kopukluk olan veya zayıf râvilerin bulunduğu birçok zayıf hadis

⁹⁸ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 130-131

⁹⁹ *Fethu'l-Bârî*, 3/176.

¹⁰⁰ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 131-132

mevcuttur ve *Sahîh*'te tek bir rivayetine bile yer vermediği isimlerin¹⁰¹ hadislerini bu kitapta nakletmiştir.

Sonuç olarak şunu belirtmek isteriz: Buhârî'nin mu'allak hadisleriyle ilgili olarak bu bölümün başında aktarmış olduğumuz tasnif ve ayrıntılar dikkate alınmadan yapılan genellemeler, bu tür rivayetlerin doğru bir şekilde anlaşılmasına engeldir.¹⁰²

IV. *Sahîh-i Buhârî*'nin Farklı Rivayetleri

Fuad Sezgin, Yûnînî'nin (621-701) 'yeni bir metin inşa ettiğini ve kendi belirlediği kısımları kenarda bıraktığını' düşünmektedir. Nitekim o, şöyle söylemektedir:

Yûnînî'nin bazı kaynak isimlerini edisyonunun kenarına terk ederken ne gibi esasa dayandığını anlamak kâbil olmamaktadır (...) Anlaşıldığına göre Yûnînî, edisyonunu meydana getirirken, Buhârî'yi, kendisine sonradan izafe edilen şartlardan uzaklaştıracak kısımlardan mümkün olduğu kadar kurtarmaya çalışmıştır.¹⁰³

Fuad Sezgin edisyon ifadesini 'yeniden yazma, metin oluşturma' manasında kullanmaktadır ki bu anlayışını yansıtan diğer bir ifadesi şöyledir:

Yûnînî, muhtelif rivayetlerden kendi metninin konstrüksiyonunu meydana getirişinde sahihleri sakime tercih ederken, umumiyetle, fevkalâde bir muvaffakiyet göstermiş olmakla beraber, varyantların tespiti işinde daima aynı takdiri muhafaza etmemiştir.¹⁰⁴

"Yûnînî'nin yeni bir metin oluşturduğu, bazı nüshaları kenarda bırakıp bazılarını metne aldığı, sahihleri tercih edip zayıfları bıraktığı" düşüncesi gerçeği yansıtmamaktadır. Bir kitabın farklı nüshalarını birleştirip yeni bir metin elde etmek hadis ehlinin geleneğine aykırıdır. Yûnînî'nin burada yaptığı, kendi

¹⁰¹ Süheyl b. Ebi Sâlih (ö. 133), Hammâd b. Seleme (ö. 167), Amr b. Şu'ayb (ö. 110), el-'Alâ b. Abdurrahman (ö. 130 civarı), Ebu'z-Zübeyr el-Mekki (ö. 126), İbn İshak (ö. 151), Abdullah b. Lehi'a (ö. 156)... (Başka bir isimle beraber veya mütâbaat olarak rivayetlerinin zikredilmesi konumuzun dışındadır.)

¹⁰² Bu konuda (ve İbn Hacer'e 'savunmacı' indirilmesiyle bakmada) Fuad Sezgin'den etkilenmeye örnek olarak bk: Mehmet Bilen, *İbn Hacer'in Buhârî'ye Yöneltilen İtirazlara Verdiği Cevaplar* (basılmamış doktora tezi), Ankara, 2004, s.129-144.

¹⁰³ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 201

¹⁰⁴ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 200

elindeki metnin yanında dört ayrı nüshayı daha tek kitapta yansıtmaktır.¹⁰⁵ Bu durumu daha iyi anlayabilmek için, onun ne yaptığına dair biraz daha ayrıntıya girmek yerinde olacaktır.

Yûnîni Nüshası ve Nüshalardaki Farklılıklar

Şam bölgesindeki Hanbelîlerden olan ve daha çok hadisçiliğiyle öne çıkan Ali b. Muhammed el-Yûnîni, kendi dinlemiş olduğu Ebu'l-Vakt rivayeti¹⁰⁶ haricinde ulaşabildiği ve sıhhatlerinden emin olduğu 4 nüshanın farklılıklarını da çeşitli işaretler kullanarak göstermiş ve böylece o, bir nüsha içerisinde 5 ayrı nüshayı yansıtmıştır.¹⁰⁷ Bu bilgileri, yani kendi nüshası ile diğer dört nüshayı (*usûl*) ve onlar için kullandığı sembolleri (*rumûz*) açıkladığı risalesinde¹⁰⁸ Yûnîni diğer nüshalara çok güvenmesini 'herbirinin hadis hafızı ve nüshalarının da gayet sahih oluşuna' bağlamaktadır.¹⁰⁹ Bu sebeple bu nüshalar, Yûnîni'nin ana metninden daha az hata içermektedir. Şu bir gerçek ki, Yûnîni'nin asıl metninde bazı hatalar mevcuttur.¹¹⁰ Bu nüshayı çok değerli yapan, önemli nüshalardaki farklılıkları belirttiği kenarlardaki notlardır. Nitekim bu notları dikkate almadan sadece ana metin üzerinden yapılan *Sahîh*

¹⁰⁵ Bulak baskısının tamamında bu çok açık olduğu halde bunun görülememesi, hadis rivayeti geleneğinden uzak olmakla ve yazarın zihninin bugünkü kitap tahkikine kaymasıyla ilintilidir.

¹⁰⁶ Buhârî (194-256) – Firebrî (231-320) – İbn Hammûye Serahsî (293-381) – Davûdî (374-467) – Ebu'l-Vakt (458-553) – Zebîdî (546-631) – Yûnîni. (Asıl yaygınlaştıran kişi olduğundan Ebu'l-Vakt rivayeti olarak meşhurdur.)

¹⁰⁷ Bu dört nüsha Ebû Zer (ö. 434), Asîlî (ö. 392), İbn Asâkir (ö. 571) ve Sem'ânî (ö. 562) nüshalarıdır.

¹⁰⁸ Bu risale için bk: Cum'â Fethî, *Rivâyâtü'l-Câmi'i's-sahîh ve nusehîhi*, Dâru'l-felâh, Mısır, 2013, s. 667-677.

¹⁰⁹ Yûnîni nüshasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için şu makaleye bakılabilir: Arafat Aydın, Ali Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnîni Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim Nüshası" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016), 1-39.

¹¹⁰ Bu durum, râvilerinden birçoğunun bu nüshayı çocuk yaşta dinlemiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

baskılarında bariz hatalar bulunmaktadır ki, bunlar ayrı bir çalışmanın konusudur.¹¹¹

Bugün elimizde bulunan Buhârî nüshası, talebesi Firebrî'nin (ö. 320) rivayetidir. Firebrî'den bunu aktaranların nüshalarında ise birçok farklılık mevcuttur. Firebrî nüshasının kenarlarında bulunan bilgilerin¹¹² aktarılması konusunda talebelerinin farklı davranması, nüsha farklılıklarının temel sebeplerinden biridir. Çünkü kimisi bunların bir kısmını aktarmış, kimisi de bunları tam yerine koyamamıştır. Fuad Sezgin'in kimi yerde vurguladığı şekliyle İbn Hacer'in bu farkları önemsememesi veya geçiştirmesi mümkün değildir. Tam aksine, bu tür açıklamaları en çok aktaran Sagânî (ö. 650) nüshası¹¹³ onun en çok önemseydiği nüshalardan birisidir. Onun itirazları, bu bilgileri doğru yerde aktaramayan bazı nüshalardır.

Nüsha farklılıklarının diğer bir sebebi olarak şu rivayet zikredilmektedir:

Sahîh'i Buhârî'den nakleden Firebrî'nin râvisi Müstemlî (ö. 374) şöyle demiştir: "Buhârî'nin kitabını, Muhammed b. Yusuf el-Firebrî'de bulunan aslından yazdım. Henüz tamamlanmamış olduğunu gördüm ki, boş bırakılmış birçok yer vardı. Bunların bir kısmı 'sonrasında hiçbir şey yazılmamış başlıklar', bir kısmı da 'başlığı konulmamış hadisler' şeklindeydi. Bunları birbirine ekledik."¹¹⁴

Müstemlî'den bunu aktaran, meşhur Buhârî râvisi Ebû Zer el-Herevî'dir (ö. 434). *Şuyûhu'l-Buhârî* olarak da isimlendirilen kitabında bunu Ebû Zer'den bizzat aktaran da kişi de Ebu'l-Velîd el-Bâcî'dir (ö. 474). Nakledenler açısından gayet güvenilir olan bu bilgi nüsha farklılığından daha çok, *Sahîh*'in son

¹¹¹ Bu hatalarla ilgili henüz yayımlanmamış bir kitap çalışması mevcuttur: Ali Albayrak, *Sahîh-i Buhârî'nin Tashihi*.

¹¹² Kanaatimizce kenarlardaki bu bilgiler ya Buhârî'nin ders sırasında yapmış olduğu açıklamalardır ya da *Sahîh*'i iki kez dinleyen Firebrî'nin, bu iki dinleme arasında Buhârî'nin yapmış olduğu değişikliklerle ilgili kayıtlardır.

¹¹³ Sagânî nüshasıyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Aydın ve Albayrak, adı geçen makale.

¹¹⁴ Ebû Lübâbe Hüseyin, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî ve kitâbuhû "et-Ta'dîl ve't-tecrîh limen harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-sahîh", Dâru'l-livâ', Riyâd, 1986, 1/311 (Bâcî'nin mukaddimesinin sonu). Ayrıca bk: İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Mukaddime, s. 6

halini almadığını anlatmaktadır.¹¹⁵ Her ne kadar Fuad Sezgin'in hatalı tercümesi¹¹⁶ bazı değişiklikler yapıldığını ifade etse de, doğrusu böyle değildir. Müstemlî burada, asıl nüshadaki hadisler arasında boşluklar bulunduğunu söylemekte -çünkü onun bahsettiği durum ancak mevcut boşluklarla anlaşılabilir- ve kendisinin bu boşlukları kaldırdığını haber vermektedir. Burada anlatılan husus, elimizdeki *Sahîh*lerde şöyle ortaya çıkmaktadır: Bazı hadisler, ilgisi olmayan bir bâbda bulunmaktadır. Bazı bâb başlıkları da ya bir sonraki bâb başlığıyla birleştirilmiş ya da -bazı nüshalarda- kaldırılmış durumdadır.

Bu noktada şunu özellikle belirtmek gerekmektedir: Nüsha farklılıklarının çoğu bâbların yeri ve tertibiyle, önemli bir kısmı da Buhârî'nin bazı açıklamalarının farklı yerde oluşu veya hiç olmayışıyla ilgilidir. Bir kısmı da göz kayması, yanlış harekeleme ve benzer bir kelimeyle karıştırma gibi doğal hatalardır ki, bunlar bugünkü baskı hataları konumundadır. İzahı zor olan farklılıklar ise çok azdır; bu tür farklılıkların görmezden gelinmesi de hatadır, abartılması da hatadır.

V. *Sahîh-i Buhârî*'nin Tefsir Bölümü

Fuad Sezgin, Buhârî'nin Tefsir ve kısmen Ehâdîsu'l-enbiyâ' bölümlerinde bolca naklettiği garîbu'l-Kur'ân tarzı, yani Kur'ân kelimelerinin çok kısa tefsiri niteliğindeki bilgilere iki yönüyle değinmektedir. Birincisi, bu tür nakillerin *Sahîh*'te bulunuşunun garipliği ve kitaba sonradan izafe edilen şartların ne kadar gerçek dışı olduğu vurgusudur.¹¹⁷ İkincisi de bu tür bilgilerdeki kaynağının çoğunlukla Ebû Ubeyde'nin (117-209) *Mecâzu'l-Kur'ân*, kısmen de

¹¹⁵ Bu durum, *Muvattâ* başta olmak üzere birden fazla tek râvisi olan bütün kitaplarda mevcuttur. Çünkü bu kitapların yazarları bunları devamlı okutmakta ve kitaplarında zamanla bir kısım eklemeler ve çıkarımlar yapmaktadırlar. Bu yüzden, mesela İbn Hacer'in elinde Sevrî'nin (ö. 161) *Câmi'* adlı kitabıyla Müsedded'in (ö. 228) *Müsned* adlı kitabının ikişer nüshası mevcuttur ve *Sahîh*'teki bazı *mu'allak* rivayetleri bazen bir nüshada bazen de diğer nüshada bulabilmektedir.

¹¹⁶ Bk: *Buhârî'nin Kaynakları*, s.188.

¹¹⁷ "... kitaba sonradan izafe edilen şartların ne kadar muhayyel olduğu... Buhârî'nin, kendisine atfedilen şartlardan ziyade, kitabını tasnif ederken bazı eserlerin üslûb ve muhtevasına nasıl tâbi olduğu kolayca anlaşılır." (*Buhârî'nin Kaynakları*, s. 165-166)

Ferrâ'nın (ö. 215) *Me'âni'l-Kur'ân* adlı kitapları olduğu ve Buhârî'nin bu dilcilere hayranlık duyduğu vurgusudur.¹¹⁸

Buhârî'nin bu tür açıklamalardaki kaynağının bu isimler olduğunu İbn Hacer ayrıntılı nakillerle ortaya koymuştur. Ondan sonra belki de hiçbir kimse- nin değinmediği bu konuyu Fuad Sezgin'in ele alması ve daha önce tahkik etmiş olduğu *Mecâz* ile karşılaştırması gerçekten takdir edilecek bir durumdur. Ama bu karşılaştırma sırasında kimi üstünkörü değerlendirmeler yapıldığı ve bilgi kusurlarının bulunduğu da bize göre bir gerçektir. Bunların tamamının tek tek ele alınmasını başka bir çalışmaya bırakıp burada sadece "Buhârî'nin bu bilgileri *Sahih*'e dâhil etmesi" ve "tefsir bölümündeki usulü" konularını genel değerlendirmeler şeklinde ele alacağız.

Buhârî, Tefsîr bölümünde Kur'ân âyetleriyle ilgili sahih rivayetleri tasnif ederken sureleri tek tek ele alıp hakkında hadis bulunan âyetleri "bâb başlığı" yapmakta, ondan sonra da ilgili rivayetleri nakletmektedir. Buhârî bunu yaparken, tefsir konusuyla ilgili kendince önemli olan bir şey daha yapıp âyetleri anlamayı kolaylaştıracak bolca sözlük bilgisini ve biraz da dilbilgisini bu bölüme dâhil etmektedir. Ama bâb başlığı yapmadığı âyetlerle ilgili lügat bilgilerini surenin başında bir giriş olarak, bâb başlığı olarak kaydettiği âyetlere dair lügat açıklamalarını da o bâbın başında nakletmektedir.

Buhârî, *Sahih*'ini müsned hadisleri temel alarak tasnif etmiştir ve kitabı için kendisine atfedilen şartlar, bu müsned hadisler için geçerlidir. Fakat Buhârî, sahip olduğu fıkıh, siyer ve tefsir bilgisini, bunlar için ayrıca kitaplar yazarak değil de, *Sahih*'i tasnifte izlediği metotla ortaya koymak istemiştir. Nitekim o, Megâzî bölümünde de birçok malûmat aktarmaktadır: Harplerin ve önemli olayların yılları, Bedir harbine katılanlardan bazılarının listesi vs. Talâk ve Hiyel bölümlerinde ise, Hanefîlere fikhî itirazlarda bulunmaktadır.¹¹⁹ Bu bir

¹¹⁸ "Buhârî'nin Ferrâ'dan, surelerin tefsirinde naklettiklerinden başka, kitabının muhtelif bâblarında pek küçük münasebetler bularak aldıkları, mevzuu ile alakasından ziyade, adı geçen filoloğa karşı duyduğu hayranlığın bir ifadesi diye mülahaza edilebilir." (*Buhârî'nin Kaynakları*, s. 179)

¹¹⁹ Buhârî'nin, hadis rivayeti yanında çeşitli bilgiler aktarmaya önem verdiği meşhur bir meseledir. Hatta Nevevî, onun gayesinin sadece çok hadis nakletmek değil, bi-

tercih meselesidir. Nitekim Müslim, bu tür bilgiler bir yana *Sahîh*'ine bâb başlıkları bile koymamıştır.

Buhârî'nin Tefsir Bölümündeki Usulü

Buhârî'nin kendinden önceki kitaplardan en çok nakilde bulunduğu Tefsir bölümünde dahi kendine has bir tarz oluşturduğu gerçeği, üzerinde pek durulmamış bir konudur. Şöyle ki:

Buhârî'den hemen önceki hadis ehli içerisinde tefsirle ilgili tasnifte bulunanlar Abdurrezzak (126-211),¹²⁰ Âdem b. Ebî İyâs (125-220),¹²¹ Muhammed b. Yusuf el-Firyâbî (ö. 212), İshak b. Râhûye (ö. 235), İbn Ebî Şeybe (ö. 236),¹²² Sa'îd b. Mansûr (ö. 228)¹²³ ve Abd b. Humeyd (ö. 249)¹²⁴ olarak gözükmekte-

lakis usûl, fûrû, zühd, âdâb, emsâl vb. konularda hadislerden çıkarımda bulunmak olduğu kanaatindedir. (Bk: *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 137-138)

¹²⁰ Abdurrezzak es-San'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân* (tah. Mustafa Müslim Muhammed), Mektebetu'r-rüşd, Riyâd, 1989.

¹²¹ *Tefsîru Mücâhid* adıyla neşredilen ve iki tahkiki bulunan kitap (*Tefsîru Mücâhid* [tah. Abdurrahman es-Sûretî], el-Menşûrâtü'l-'ilmiyye, Beyrut; *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr* [tah. Muhammed Ebu'n-Nîl], Dâru'l-fikri'l-İslâmiyyi el-hadîse, Mısır, 1989) aslında Âdem b. Ebî İyâs'ın eklediği tefsirleri de içermektedir. Ama büyük bir kısmını Mücâhid'in tefsir nüshasının oluşturduğu bu kitabın Âdem'in kaynaklarda bahsedilen tefsir kitabı olup olmadığı net değildir.

¹²² Tefsiri günümüze ulaşmamıştır. Süleymaniye Kütüphanesi'nde onun tefsiri olarak kaydedilen nüsha (Bk: Ali Yardım, "İbn Ebî Şeybe", *DİA*, 19/443), İbn Ebî Şeybe'ye ait değildir. . Çünkü İbn Ebî Şeybe'nin *Tefsîr*'i rivayet tefsiridir. Buradaki yazmada ise hiçbir rivayet bulunmamakta ve daha çok *garibu'l-Kur'ân* tarzı bir tefsire benzemektedir.

¹²³ Onun *Sünen*'i yakın zamana kadar kayıptı. Önce, hâlâ kayıp olan ilk kısımdan sonra gelen ve Cihâd, Nikâh, Talak, Miras, Vasiyet bölümlerini içeren cüzler bulundu. Daha sonra Fadâilu'l-Kur'ân ve Tefsîr'in ilk kısmı 5 cilt olarak (*Sünenü Sa'îd b. Mansûr* [tah. Sa'd el-Humeyyid], Dâru's-sumey'î, Riyad, 1993), ondan sonra da Tefsîr'in kalan kısmı 3 cilt olarak (*Sünenü Sa'îd b. Mansûr* [tah. el-Humeyyid – el-Cüveysî], Dâru'l-alûkah, Riyad, 2012) neşredilmiştir. Kitabın son bölümü olduğu söylenen Zühd kısmı ise neşre hazırlanmaktadır.

¹²⁴ Bu tefsirin çok küçük bir parçası neşredilmiştir.

dir. Bunlar arasında hadis kitabı içerisine tefsir bölümünü ekleyen ve böylece Buhârî'ye öncülük etme ihtimali olan Sa'îd b. Mansûr'dur.¹²⁵

Bu kitapların büyük bir kısmı, *garîbu'l-Kur'ân* denilen 'anlamı yaygın olarak bilinmeyen' veya çok anlamlı olan Kur'ân kelimelerinin bir iki kelimelik izahı şeklindedir. Anlamında bir miktar kapalılık bulunan yahut birkaç ihtimal içeren âyetlerdeki anlamın netleştirilmesi de buna dâhildir. Bu tür tefsiri başlatan kişi, tefsir alanında bariz bir şekilde öne çıkan Hz. İbn Abbas'tır (ö. 68). Doğrudan İbn Abbas'tan aktarılan ama arada onun talebelerinin olduğu kabul edilen Ali b. Ebî Talha'nın (ö. 143) meşhur *sahîfesi* tamamen bu şekildedir.¹²⁶ İbn Abbas'ın bütün talebeleri bunu devam ettirmiş olsa da, bu tarzı en fazla geliştiren kişi Mücâhid'dir (ö. 104).

İşte Buhârî, İbn Abbas'ın tefsirlerini aktarmada genelde Ali b. Ebî Talha'nın bu nüshasını tercih etmiş, tâbiîn nesli içerisinde ise 'tedlîsi olmayan ve mürsel rivayetleri bile itibarlı olan' Mücâhid'in tefsirlerini en sağlam olarak kabul etmiştir. Katâde'nin (ö. 117) de en az Mücâhid kadar bu tarz tefsirleri olmasına rağmen¹²⁷ onun müdellis oluşu, yani kaynaklarının bilinmeyişi Buhârî'yi ihtiyatlı olmaya itmiştir.¹²⁸

¹²⁵ Bazı kaynaklarda Tefsîr ve Zühd bölümleri ayrı kitaplar olarak belirtilmektedir. (Bk. Mehmet Efendioğlu, "Sa'îd b. Mansûr", *DİA*, İstanbul, 2008, 35/562.) Hâlbuki *Sünen*'i tahkik edenler, son bölüm olan Zühd'ün sonunda "Bu, *Sünen*'in sonudur" ibaresinin bulunduğunu söylemektedirler. (Bk. Sa'îd b. Mansûr, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, [Riyâd 1993], 1/170.) Tefsîr kısmında *Fedâilu'l-Kur'ân* bölümünün bulunması da bunların *Sünen*'in birer parçası olduğunu teyit etmektedir.

¹²⁶ Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 160) günümüze kısmen ulaşan tefsiri de ağırlıklı olarak bu şekildedir: *Tefsîru's-Sevrî* (tah. İmtiyaz Ali Arşî), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1983.

¹²⁷ Abdurrezzak'ın *Tefsîr*'indeki hadis harici yaklaşık 3200 rivayetin %70'ini Ma'mer'in (ö. 153) *Tefsîr* kitabı, onun kitabının %65'ini de Katâde'nin *Tefsîr* kitabı (1480 rivayet) oluşturmaktadır.

¹²⁸ Fuad Sezgin'in tespitine göre (s. 148) Buhârî, İbn Abbas'tan sonra (187 tefsir) en fazla Mücâhid'den nakilde bulunmuştur (144 tefsir). Katâde'den 16, İkrime'den 12 ve Sa'îd b. Cübeyr'den 10 adet yorum aktardığı dikkate alınırsa, Buhârî'nin tercihleri anlaşılabilir olur.

Buhârî kendisinden önceki hadisçilerin de nakletmiş olduğu bu tür tefsirlerin yanında, daha öncekilerin yapmadığı bir şeyi yaparak tefsirle ilgilenen dilcilerden de nakilde bulunmuştur. Onlardan aktardıkları daha çok *garibu'l-Kur'ân* tarzı çok kısa izahlar olmakla beraber gelişmekte olan dil ve sözlük bilgileri de aktarmaktadır. Buhârî'den sonra onun gibi hadis ehlinde olup da müstakil rivayet tefsiri telif edenlerden İbn Ebî Hâtim (240-327) dilcilerin görüşlerini aktarmazken İbnü'l-Münzir (242-318) ile Taberî (224-310) – belki Buhârî'den etkilendiklerinden belki de dilbilimsel tefsirin giderek daha etkin olmaya başlamasından – başta Ebû Ubeyde olmak üzere dilcilerin görüşlerini aktarmayı tercih etmişlerdir.¹²⁹

Buhârî *terâcim* kısmında aktardığı bu tefsirlerin yanında, hadisleri rivayet etmiş olduğu asıl kısımda da önemli bir atılım göstermiş ve doğrudan veya dolaylı olarak tefsirle alâkalı olduğunu düşündüğü hadis sayısını artırmış ama bunların müsned/mevsûl ve sahih olmasına dikkat etmiştir.¹³⁰ Hadis külliyyâtı içerisinde tefsir bölümü oluşturmada Tirmizî¹³¹ (ö. 279) ile Nesâî¹³² (ö. 303) de Buhârî'yi takip etmiş; fakat onlar sadece bu hadisleri aktarmakla yetinmişlerdir.

Buhârî'nin kendisinden önceki tefsir edebiyatını ayıklayan¹³³ ve geliştiren bu tefsir tarzı, kanaatimizce daha etraflıca incelenmeyi hak etmektedir. Ama her şeyden önce dikkat edilmesi gereken husus şudur ki, *Sahîh*'in rivayetlerden oluşan bir ana gövdesi ve bir de Buhârî'nin çeşitli açıklamalarını içeren

¹²⁹ Çok zayıf kabul edilen kimselerin yorumlarını aktarıp muteber dilcilerin tefsirlerini bırakmak kanaatimizce önemli bir kusurdur.

¹³⁰ Mesela Abdurrezzak'ın *Tefsîr*'inde bulunan 434 hadisın 230'u mürsel rivayet şeklindedir.

¹³¹ *Sünen*'i içerisindeki Kitâbu't-tefsîr'de aktardığı hadis sayısı, *Sahîh*'tekiyle neredeyse aynıdır.

¹³² Onun *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında bulunan tefsir kitabı ayrı olarak da basılmıştır. Rivayet sayısı *Sahîh*'tekinin iki katına yakındır.

¹³³ Buhârî, İbn Abbas'tan aktarılan tefsirlerin tamamını nakletmediği gibi öncekilerden Süddî (ö. 127), Kelbî (ö. 146), Mukatil (ö. 150), İbn İshak (ö. 151) ve Yahya b. Sellâm'ın (ö. 200) tefsirlerine de itibar etmemiştir. Bundaki en büyük etken de bu isimlerin kaynaklarının belirsiz oluşudur.

bölemleri vardır; kitapla ilgili yorum yapanların bu farkı bilmesi gerekmektedir.

Buhârî'nin dilcilerden kısa ifadeler şeklindeki tefsirler aktarmasını 'dilcilere duyulan hayranlık' şeklinde yorumlamak gerçekten gariptir. Çünkü Fuad Sezgin'in 'hayranlık' dediği merak ve ilginin tamamıyla Kur'ân tefsirine yönelik olduğu çok açıktır. Verilen örneklerde de, kitabının birçok yerinde de bu ilgi ve arzuyu görmek mümkündür. Onun usulü şu şekildedir: Pek bilinmeyen bir kelime şayet Kur'ân'da da mevcutsa veya benzer bir örneği varsa, ilgisi olsun veya olmasın bu Kur'ân kelimesinin izahı yapılarak açıklanmaktadır. Yani Buhârî, *garîbu'l-hadîsi garîbu'l-Kur'ân* ile izah etmeyi tercih etmektedir. Şayet bu sırada yan bir konu daha çıkarsa, bunu da muhakkak zikretmektedir. Burada Fuad Sezgin'in ifadesiyle 'hayranlık' konuyadır; bunun dilcilerle olan alakası ise sadece 'güven' meselesidir. Nitekim Buhârî aynı davranışı Mücâhid'den nakilde bulunarak da yapmaktadır.¹³⁴

VI. Tercüme ve Bilgi Hatalarına Örnekler

Makaleyi bitirmeden önce, tamamını başka bir çalışmada konu edineceğimiz tercüme ve bilgi hatalarına dair birkaç örnek aktarmak yerinde olacaktır. Bunları belirtmedeki amacımız, kitaptaki bilgileri kullanırken ihtiyatlı olmanın gerekliliğine dikkat çekmektir.

Ahmed b. Hanbel'e, "Şu'be (öl. 160) imla mı ettirirdi yoksa okur muydu?" diye sorulunca, "O okur, biz de -bunlar arasında Âdem ve 'Alî en-Nesâ'i de vardı- yazardık." demiştir.¹³⁵

İbn Ebî Hâtim'in meşhur kitabından aktarılan bu notta Ahmed b. Hanbel'e 'şahit olduğu bir şeyden' değil, 'bilgi sahibi olduğu bir şeyden' sorulmuştur ve Sezgin'in nakilde bulunduğu kaynaktaki cevapta 'biz' ifadesi yoktur. Olması da mümkün değildir; çünkü Ahmed b. Hanbel 164 yılında doğmuştur. Sorunun aslında bulunan 'onlar da yazardı' ifadesinde kastedilenler, Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220) başta olmak üzere Şu'be'nin râvileri olan kişilerdir.

¹³⁴ Mesela Ezan, 33'teki rivayette (655) geçen *âsârekum* lafzını, doğrudan ilintili olmadığı halde 36/Yasin 12'deki *âsâr* kelimesinin Mücâhid tarafından yapılan tefsiriyle açıklamıştır.

¹³⁵ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 35

Yahya b. Kesir (öl. 129) ve onun kitaplarına uzanan isnadlara dair şu kayıt bizi benzer şekilde aydınlatmaktadır (...) “Ali b. el-Mübârek (öl. takriben hicrî 200) Yahya b. Kesîr’in, birini kendisinden işittiği (*kitâbu semâ’*) ve diğerini işitmediği (*kitâbu irsâl*) iki kitabına sahipti (...) *Kitâbu irsâl*’in rivayeti Vâkîdî’de ‘an ‘Alî ‘an Yahya ‘an ‘İkrime şeklinde bulunuyor; *kitâbu semâ’* ise genel olarak (*ketebe ileyye* ifadesiyle) *mukâtebe* tarzında rivayet edilir.¹³⁶

Burada tercümesi yapılan metnin aslı başka bir sayfada aktarılmaktadır.¹³⁷ Orada yapılan tercüme ise şu şekildedir: (...) “Ali b. el-Mübârek’in yanında Yahya b. Ebî Kesîr’e ait *Kitâbu semâ’* ve *Kitâbu irsâl* diye iki kitap vardı (...) Vekî’in kitabına ‘Alî-Yahya-‘İkrime senediyle almış oldukları, *Kitâbu irsâl*’i gösterir. Halk *kitâbu’s-semâ’* yazardı (...)”

Bu iki farklı tercüme de Fuad Sezgin mi yapmış, bilemiyoruz; ama ikisinde de hata vardır. Şöyle ki:

1. İlk tercümede iki yerde de Yahya b. Kesîr olarak aktarılan ismin doğrusu Yahya b. **Ebî** Kesîr’dir.

2. İlk tercümede Vâkîdî olarak aktarılan ismin doğrusu da, ikinci tercümedeki gibi Vekî’dir (ö. 196).

3. Ali b. Mübârek’in ölüm tarihi takriben 200 değil, 160’tır.¹³⁸

4. İlk tercümedeki son kısım tamamen yanlıştır; asıl metinle hiçbir alakası yoktur. Bunun doğrusu, ikinci tercümededir. Ama orada da “*Kitâbu’l-irsâl*” ifadesi, sanki kitabın özel ismi olarak yansıtılmıştır. Asıl kaynak olan İbn Nedim’in *el-Fihrist*’inde *min kitâbi irsâl* olarak geçtiğini de dikkate alarak bu kısmın şu şekilde tercüme edilmesi gerekmektedir: “Vekî’in ‘an ‘Alî ‘an Yahya ‘an ‘İkrime şeklinde aktardıkları, [Ali’nin] işitmediği kitaplandır.”

5. İkinci tercümenin de ilk kısmı yanlıştır; bu kısmın doğrusu ilk tercümededir. Aslında *Kâne ‘inde ‘Alî b. Mübârek kitâbâni ‘an Yahya b. Ebî Kesîr kitâbu semâ’ ve kitâbu irsâl* ifadesi bu şekilde tercüme edilmeye de uygundur.

¹³⁶ *Buhârî’nin Kaynakları*, s. 47

¹³⁷ Kâne ‘inde ‘Alî b. el-Mübârek kitâbâni ‘an Yahya b. Kesîr: *kitâbu semâ’* ve *kitâbu irsâl* fe-kultu li ‘Abbâs el-‘Anberî: *keyfe na’rifu kitâbe irsâl? Fe-kâle: ellezî ‘inde Vekî’ ‘an ‘Alî ‘an Yahya ‘an ‘İkrime, kâle hâzâ kitâbu irsâl. Kâle ve kâne’n-nâsu yektubûne kitâbe’s-semâ’.* (*Buhârî’nin Kaynakları*, s. 99)

¹³⁸ Zehebî onu 151-160 yılları arasında vefat edenler listesinde tanıtmaktadır.

Fakat buradaki vurgunun Yahya'nın iki kitabına değil de, Ali b. Mübârek'in Yahya'dan bunları işitip işitmediği meselesine olduğunu öğrendiğimizde ilk tercümenin doğru olduğu netleşir. Nitekim bu ifadeyi aktaran İbn Hacer burayı böyle anladığı gibi, beraberinde zikrettiği diğer nakiller bu anlamı daha açık bir şekilde yansıtmaktadır.¹³⁹

Umumiyetle musned hadisler îrâd etmesi lazım gelen kitabında bol bol mu'allak haberler ileri süren Buhârî'nin, "Kitâbu'l-'ilm" diye ayırmış olduğu faslında, geniş çapta hocası el-Humeydî'nin *Kitâbu'n-nevâdir*'inden faydalandığı anlaşılmaktadır.¹⁴⁰

Mu'allak hadislerle ilgili ifadeleri üçüncü bölüme havale ederek, burada "Humeydî'den (ö. 219) geniş çapta faydalanma" iddiasını değerlendireceğiz. Fuad Sezgin bu iddiayı İbn Hacer'in açıklamalarından çıkardığını da belirtmektedir. Bu üstünkörü çıkarımın yanlışlığını göstermek üzere Kitâbu'l-'İlm bölümünden bir ayrıntıyı ve İbn Hacer'in görüşlerini naklediyoruz:

Buhârî, bu bölümde sadece 1 defa "*Kâle el-Humeydî*" diyerek, onun hocası Süfyan b. Uyeyne'nin bir yorumunu aktarıyor. Bu açıkça isim belirtmenin dışında, "birisi" ve "Hicazlı birisi" şeklinde kapalı bir ifadeyle sadece 2 yerde daha alıntıda bulunuyor.¹⁴¹ *Sahih*'in ilim bölümündeki onca rivayet içerisinde bunlardan başka Humeydî'den nakledilme ihtimali olan ve İbn Hacer tarafından da belirtilen herhangi bir rivayet yoktur.

Buhârî, en yaşlı şeyhlerinden biri olan 'Abdullah b. Mûsa el-'Absî (öl. 213) için "Süfyan'ın *Câmi*'i onun yanında bulunuyordu, fakat o kitabı küçümserdi." demişti.¹⁴²

Buradaki ismin doğrusu Ubeydullah b. Musa'dır. *Tehzîb*'den aktarılan ve başka bir sayfada aslı da verilen cümlemin¹⁴³ doğru tercümesi şu şekildedir:

¹³⁹ Bk: *Fethu'l-Bârî*, Mukaddime (*Hedyu's-sârî*), s. 429.

¹⁴⁰ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 68

¹⁴¹ İbn Hacer önce ikisinin de Humeydî olduğunu ve bunları *Kitâbu'n-Nevâdir*'inde söylediğini açıklamakta, daha sonra ise 'birisi' ifadesinden asıl kastedilene sonradan bulduğunu belirterek 'mukaddimedeki izahı başka birisine uyararak yaptığını' zikretmektedir. İbn Hacer'in bu ilk bilgiyi kimden aldığını tespit edemediğimiz gibi, Humeydî'nin böyle bir kitabı olduğunu da henüz netleştirebilmiş değiliz.

¹⁴² *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 77

¹⁴³ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 303: 'İnde hû Câmi'u Süfyân ve yestesğiru filhi.

“Kendisinde Sevrî'nin *Câmi'* adlı kitabı vardı ama onda [Sevrî'den rivayette] zayıf kabul edilirdi.”¹⁴⁴ Nitekim Buhârî onun Sevrî rivayetlerini kitabına almamıştır.

Bir kısmı, mesela Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'nin (öl. 235) yaptığı gibi, aldıkları musned hadisleri, aynı zamanda kendi aralarında bablara ayırıyorlardı.¹⁴⁵

İbn Hacer'den aktarılan *ve minhum men sannefe 'ale'l-ebvâb ve 'ale'l-mesânîd me'an ke-Ebî Bekr b. Ebî Şeybe* cümlesinin doğru karşılığı şudur: “Bir kısmı da İbn Ebî Şeybe gibi hem bâblara hem de müsnedlere¹⁴⁶ göre kitap yazmıştır.” Yani İbn Ebî Şeybe'nin hem *Müsned* hem de *Musannef* adlı kitapları vardır ki, günümüzde ikisi de basılmıştır. ‘Aldıkları müsned hadisleri, aynı zamanda kendi aralarında bâblara ayırıyorlardı’ tercümesi tamamen yanlıştır; İbn Ebî Şeybe'nin *Müsned*'i açısından da hakikati yansıtmamaktadır. Çünkü bu *Müsned* tam olarak günümüze ulaşmasa da, ulaşan kısım içerisinde 430 rivayeti bulunan İbn Mes'ûd müsnedinde hiçbir bâb mevcut değildir.¹⁴⁷

Sonuç

Fuad Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışması, gerek değindiği konular gerekse yazma eserler başta olmak üzere her türlü malzemeyi kullanması sebebiyle çığır açıcı bir kitaptır. Ele aldığı meselelerin her biri müstakil araştırmalara konu olacak bu kitapla ilgili herhangi bir çalışma yapılmamış olması önemli bir eksiklidir.

Bu kitaptaki konuların teferruatlı bir şekilde ele alındığı bu makalede yazarın “Buhârî'deki bütün hadislerin daha önceki kitaplarda mevcut olduğu”

¹⁴⁴ İbn Hacer bu durumu bir yerde (*Fethu'l-Bâri*, Mukaddime, s. 422) *ve kâne yusted'afu fih* şeklinde, başka bir yerde (*Takrîbu't-tehziib* [tah. Ebu'l-Eşbâl Sağîr Ahmed], Dâru'l-âsime, Riyad, H. 1416, s. 646) *ve'stugire fi Süfyân es-Sevrî* şeklinde ifade etmektedir. Fuad Sezgin'in naklindeki kelime de *yustesgaru* şeklinde okunmalıdır ve bunun anlamı da bizim verdiğimiz gibidir.

¹⁴⁵ *Buhârî'nin Kaynakları*, s. 88

¹⁴⁶ Müsned türü kitaplar için *'ale'l-mesânîd* denmesinin sebebi, her bir sahabenin rivayet ettiği hadislerin bu kitaplarda *müsnedu Ebî Bekr*, *müsnedu 'Umer* şeklinde ayrı ayrı nakledilmesidir.

¹⁴⁷ *Müsnedu İbn Ebî Şeybe* (tah. 'Âdil el-Gazâvî ve Ahmed el-Mezîdî), Dâru'l-vatan, Riyad, 1997.

şeklinde ifade edilebilecek temel düşüncesini kabul ettiğimizden, bu konunun yanlış anlaşılmasının önüne geçmek için gerekli alıntılar yapılmış ve bazı hususlar netleştirilmeye çalışılmıştır.

Sezgin'in "Buhârî'nin hadisleri bâblara göre tasnif ederken önceki kaynaklara tâbi olduğu" şeklindeki değerlendirmesinin abartılı bir genelleme olduğunu açıklarken daha somut mukayeselere yer verilmiş ve bu konunun özü olan 'bâb tasnifinin gelişimi' meselesi ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. "*Sahîh*'teki mu'allak rivayetlerin, rivayet hakkı elde edilememiş kitaplardan doğrudan nakledilenler anlamına geldiği" iddiasını ele alırken de bunun sadece küçük bir miktar için geçerli olabileceği ifade edilip *Sahîh*'teki bütün mu'allak rivayetleri aynı düzeyde değerlendirmenin yanlış olduğu üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Sezgin'in *Sahîh-i Buhârî* nüshaları ve Yûnînî nüshası üzerindeki değerlendirmelerinin eksik olduğunu ele alırken de nüsha farklarına değinilmiş ve Yûnînî nüshasıyla ilgili yeni bilgiler nakledilmiştir.

Buhârî'nin aktardığı tefsir ifadeleri ile bu tefsirlerin alındığı kaynak olan Ebû Ubeyde'nin *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı kitabını beraber etüt eden Fuad Sezgin, söz konusu alıntıların birçoğunda hatalar olduğunu ortaya koymaya çalışmış ve bu tefsirlerin *Sahîh*'te olmasını garipsemiş, hatta *Sahîh*'e izafe edilen şartların hayalî olduğunu iddia etmiştir. Bu konuya değinirken Buhârî'nin tefsir kısmındaki tablonun tamamının görülemediği üzerinde durulmuş ve Buhârî'nin tefsir bölümündeki usulü tespit edilmeye çalışılmıştır.

Fuad Sezgin'in bu kitapta değindiği konuların önemine dikkat çekerken bu çalışmanın boyutu ve derinliğiyle uyumlu olmayan hatalı bazı bilgi ve yorumlara işaret etmekteki amacımız, bunların geleneksel hadis ilmiyle ilgili dikkatizlikten kaynaklandığını ve bu tür çalışmalarda geleneksel hadis bilgisinin ihmâl edilmemesi gerektiğini vurgulamaktır.

Kaynakça

- Abdullah Aydınlı, "Muallak", *DİA*, İstanbul, 2005, 30/309.
Abdurrezzak, *el-Musannef* (thk. Habiburrahman el-A'zamî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983
....., *Tefsîru'l-Kur'ân* (thk. Mustafa Müslim Muhammed), Mektebetu'r-rüşd, Riyâd, 1989.
Ahmet Yaman, "Yahyâ b. Zekeriyâ", *DİA*, İstanbul, 2013, 43/270.

Ali Albayrak, *Sahîh-i Buhârî'nin Tashihi* (Yayınlanmamış kitap çalışması).

Ali Yardım, "İbn Ebî Şeybe", *DİA*, 19/443.

Arafat Aydın, Ali Albayrak, "Sahîh-i Buhârî Nüshalarına Dair Yeni Bulgular: Bulak Baskısı, Yûnînî Yazmaları ve Abdullah b. Sâlim Nüshası" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 35 (2016), 1-39.

Arafat Aydın, "Yazma Eserlerdeki Semâ' Kayıtlarında Dâru'l-hadisler", *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Dâru'l-hadisler Sempozyumu*, 8-9 Eylül 2012, Çankırı, ss. 103-127.

Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l- Buhârî*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Cum'a Fethî Abdülhalim, *Rivâyâtul-Câmi'î's-sahîh ve nusehihi*, Dâru'l-felâh, Mısır, 2013.

Ebü Lübâbe Hüseyin, *Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî ve kitâbuhû "et-Ta'dil ve't-tecrih limen harrace lehu'l-Buhârî fi'l-Câmi'î's-sahîh"*, Dâru'l-livâ', Riyâd, 1986.

Ebü Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Îmân*, (thk. Nasîruddîn el-Elbânî), el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1983.

Erdinç Ahatlı, "Terceme", *DİA*, İstanbul, 2011, 40/483-484.

İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbu'l-musannef*, (thk. Muhammed Abdüsselam Şahin), Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

....., *Kitâbu'l-Edeb* (thk. Muhammed Rıza Kahveci), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1990

....., *el-Müsned* (thk. 'Âdil el-Gazâvî ve Ahmed el-Mezîdî), Dâru'l-vatan, Riyad, 1997.

İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Lübnan, 1982.

....., *Tağlîku't-ta'lik* (thk. Sa'îd Abdurrahman Musa), el-Mektebu'l-İslâmî, Beyrut, 1985.

....., *Takribu't-tehzîb* (thk. Ebu'l-Eşbâl Sağîr Ahmed), Dâru'l-'âsime, Riyad, 1416.

Kastallânî, *İrşâdü's-sârî*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

Mehmet Efendioğlu, "Sa'îd b. Mansûr", *DİA*, İstanbul, 2008, 35/562.

M. Yaşar Kandemir, "el-Câmi'u's-Sahîh", *DİA*, İstanbul, 1993, 7/114-123.

Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. Haccâc*, (thk. Şeyh Halil Şihâ), Dâru'l-Ma'rif, Beyrut, 1997

Sa'îd b. Ebî 'Arûbe, *Kitâbu'l-menâsik* (thk. 'Âmir Hasan Sabrî), Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 2000.

Sa'îd b. Mansur, *Sünen* (thk. Sa'd el-Humeyyid), Dâru's-sumey'î, Riyad, 1993

Süyûtî, *Tedribu'r-râvî* (thk. Muhammed Avvâme), Dâru'l-yûsr, Medine, 2016.

Zeyd Taban, *Buhârî'nin Muallak Hadisleri*, (Lisans Bitirme Tezi), İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2013.

Züheyr b. Harb, *Kitâbu'l-İlm* (thk. ve terc. Salih Tuğ), İÜ Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1984.

Mutabakat, Tazammun ve İltizam Delâletlerinin Kökeni ve Fıkıh Usûlüne Girişi

Fetullah YILMAZ *

Öz: Bu makalenin konusu *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam* delâletleridir. Delâleti bu şekilde üç kısma ayıran İbn Sina'dır. Tanım konusuyla ilgili olarak ortaya konan bu kavramlardan biri olan *mutabakat*, *lafzın vaz'* edildiği manânın tamamına birebir delâletini ifade ederken; *tazammun*, *lafzın vaz'* edildiği anlamın bir parçasına karşılık gelir. *İltizam* ise *lafzın* anlamının dışında fakat onunla ilişkili bir manâya delâletidir. Bunların *usûl-i fıkha* girişi yine tanım bağlamında Gazâlî'nin *el-Mustasfâ*'da yazdığı mantık mukaddimesiyle olmuştur. Gazâlî mantıktaki tanım ilkelerinin *şer'î* terimlerin tarifinde kullanılması gerektiğini düşündüğünden dolayı tanım nazariyesinin bir parçası olan bu delâletlere yer vermiştir. Râzî, bu kavramları lafızların delâletine uyarlamakla konuya farklı bir boyut kazandırmıştır. Râzî, *mantukun* kapsamında yer alan *emir*, *nehy*, *zâhir*, *nas* ve *mücmel* gibi konuların tamamını *mutabikî delâlet* çerçevesinde ele almış; *mefhumun delâleti* kapsamındaki *iktiza*, *mefhum-ı muvafakat*, *mefhum-ı muhalefet* gibi delâlet türlerini *iltizamî delâlet* bağlamında değerlendirmiştir. *Tazammunî* delâlete ise lafızlar bağlamında yer vermemiştir. Biz bu makalede konuyu üç müellif bağlamında fıkıh usûlü açısından ele alacağız.

Anahtar Kelimeler: Delâlet, lafız, manâ, İbn Sina, Gazâlî, Râzî.

The Origin of Dalalat al-Mutaabaqah, al-Tadammun and al-Iltizaam and Their Entry to Methodology of Islamic Law

Abstract: The subjects focused on in this article are dalalat (*indication*) of *al-mutaabaqah* (*conformity*), *al-tadammun* (*inclusion*) and *al-iltizaam* (*commitment*). The scholar who divided the dalalat concepts into three categories in this manner was Ibn Sina. *Mutaqabah*, which is one of the concepts that manifested in relation to the issue of definition, stands for the exact dalalat of the whole meaning in

* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
fetullahyilmaz64@gmail.com.

which *lafz* (the word) is indicated; while *tadammun* corresponds to a part of the meaning in which *lafz* is indicated. As for *iltizam*, it is out of the meaning of *lafz* but is a *dalalat* that is in relation to its meaning. The entry of these concepts into *Usûl al Fiqh* (which literally means the roots of the law) occurred, again in the context of definition, with the introduction of logic written by Ghazali in *al-Mustasfa*. Since Ghazali considered the necessity of using the principles of definition in *mantiq* (logic) to describe religious terms, he allowed for such *dalalat* that are a part of the theory of definition. However, Razî added a different dimension to this matter by adapting these concepts into the *dalalat* of the words. Razî dealt with all of the issues within the context of *mantuq* (the mentioned) such as *order*, *prohibition*, *apparent* (*dhahir*), *explicit text* (*nass*) and *concise* within the frame of *dalalat al-mutaabaqah* and he evaluated *dalalat* types such as *iktiza* (*need*), *mafhum al-muwafaqah* (*congruent meaning*), *mafhum al-mukhalafa* (*divergent meaning*) that are in the frame of the sign of *mafhum* in the context of *dalalat al-iltizaam* (*committed dalalat*). He did not give place to *dalalat al-tadammun* (*included sign*) within the context of *lafz*. In this article, we will deal with this issue within the framework of the three authors in terms of *fiqh* methodology (*Usûl al Fiqh*).

Keywords: Dalalat, wording, meaning, Ibn Sina, Ghazali, Razî.

Giriş

“Söz”ü esas alan ilimlerde araştırma ve ihtilafların önemli bir bölümünü lafız-manâ arasındaki “delâlet” ilişkisi oluşturmaktadır. Dolayısıyla “delâlet” eksenli çalışmalar sadece dil bilimcilere has olmayıp başta usûlcüler olmak üzere, mantık, tefsir, hadis ve diğer birçok disipline mensup ulema tarafından da bu alanda önemli araştırmalar yapılmıştır.¹

Bu makalede lafzın vaz‘ edildiği manânın tamamına delâleti olan *mutabakat*, manânın bir parçasına delâleti olan *tazammun* ve bütün ve parça dışında, söz konusu manâ ile irtibatlı olan başka bir unsura delâleti olan *iltizamın* mantık ilmiyle ortaya çıkış ve usûl-i fıkhâ giriş serüveni ele alınacaktır. Başka bir ifadeyle araştırmamızın gayesini mantık ile usûl ilimleri arasındaki irtibatın delâlet üzerinden nasıl gerçekleştiği meselesi teşkil etmektedir. Bunu bir

¹ İbrahim Özdemir, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık-Vaz’ İlminin Temel Meseleleri*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), s. 22.

makale çerçevesinde ortaya koymak zor olduğu için konu, lafzî-vaz'î delâletin *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam*dan oluşan üç şekli ile sınırlandırılacaktır.²

Mutabakat, *tazammun* ve *iltizam* delâletlerinin mantık tarihinde ilk görüldüğü yer İbn Sina (ö.428/1037)'nin eserleridir. Bu sebeple söz konusu kavramların mantıktaki arka planını İbn Sina üzerinden açıkladıktan sonra fıkıh usûlüne girişi ve usûldeki konularla bağlantısının kurulması noktasında Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî (ö.505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö.606/1210)'nin eserlerine başvuracağız. Burada Gazâlî'nin, delâlet meselesi özelinde mantığı usûlle irtibatlandırırken tam olarak ne yaptığını ortaya koymaya, daha sonra bunun Razî tarafından nasıl yerleşik hâle getirildiğini göstermeye çalışacağız.

Konunun önemi özellikle lafız-manâ ilişkisi bağlamında mantık ile usûl arasındaki irtibatın özünü teşkil etmesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla konu; tanım nazariyesi ve nassların delâlet yollarıyla ilgili olduğu için anlama ve yorumlamaya ilişkin yöntem tartışmalarının sürdürüldüğü günümüzde bu yöndeki çalışmalara katkı sağlama potansiyeline sahiptir.

I. İbn Sina: Üç Delâletin İlim Dünyasına Girişi

Delâletin *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam* kısımlarına ayrılması İbn Sina öncesi mantıkçıların eserlerinde bulunmamaktadır.³ Dolayısıyla meselenin bağlamını tam tespit etmek için, mantık ilminin konusundan başlamak uygun olacaktır. İbn Sina'ya göre mantık ilmi, eşya ve hadiselerin hariçte veya zihinde mevcut olmalarıyla ilgilenmediği gibi eşyanın mâhiyetleri ile de –sadece onların mâhiyet olmaları açısından- ilgilenmez. Bilakis bu mâhiyetlerin

² İlim tarihimizde delâlet iki temel kısma ayrılarak incelenmiştir: Lafzî (sözlü) ve gayr-i lafzî (söz-dışı) delâlet. Lafzî ve lafzî olmayan delâletten her biri de kendi içerisinde aklı, tabii ve vaz'î olmak üzere üçer kısma ayrılarak incelenmiştir. Dolayısıyla böyle çok yönlü olan delâletin lafzî-vaz'î kısmına dâhil olan *mutabakat*, *tazammun* ve *iltizam*ın seçilmesi uygun görülmüştür. Delâletin kısımları hakkında klasik mantık ve belâgat kitaplarında ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Meselâ bkz. Muhammed Alî b. Alî Tahânevî, *Keşşâfu Istilâhâti'l-Fünûn*, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1998), c. II, s. 120-121.

³ Ömer Türker, *Seyyid Şerif Cürçani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri*, (doktora tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 139.

mevzû-mahmûl, *küllî-cüzî* gibi onlara arız olan durumlarını inceler. Yine İbn Sina, lafızlar konusunun esasen mantıkçının temel ilgi alanını teşkil etmediğini, bunun bir zorunluluk gereği mantığa dâhil olduğunu belirtir. Çünkü lafızlar hitap ve diyalog için gereklidir. Şayet mantık, saf düşünceyle yani lafızlar olmaksızın manâlar akledilmek suretiyle öğrenilebilseydi bu yeterli olurdu. Fakat insanın düşünmesi ve kendi kendine konuşması bile neredeyse tahayyül edilen lafızlarla olduğundan, doğru hükümler verebilmek için mantık ilmi, lafızların durumlarını incelemek zorunda kalmıştır. İbn Sina dâhil, Müslüman mantıkçılar lafız konusuna Aristo'dan daha fazla yer vermişlerdir. Ancak İbn Sina mantığın konusunun “manâya delâleti bakımından lafızlar olduğu” yönündeki yaklaşıma karşı çıkar. Mantıkçının lafızlara olan ilgisi diğer ilimlerde olduğu gibi aslî (zâtî) değil, arazîdir. Netice olarak mantık açısından lafızlar, bilgi ve düşüncenin ifade aracı olmaları hasebiyle önemlidir.⁴

İbn Sina'ya göre insanın kemale ermesi, *hakkı* hak olduğu için, *hayrı* da onunla amel için bilmesine bağlıdır. Bilgi ancak *kesb* ile elde edilir. Kesb, *mechulün* kesbidir. İnsan *mechulün* malumdan nasıl elde edildiğini, bunların kendi içerisinde nasıl bir düzene tabi olduklarını bilmelidir. Burada birinci aşama, bir şeyin zihinde temessül etmesi anlamına gelen *tasavvurdur*. Tasavvur seviyesindeki bilgiye ulaştıran söze *kavl-i şârih* denir. *Hadd* ve *resm* gibi tanım türleri de bu kısma dâhildir. Tasavvur edilen mefhumların birbirlerine *mevzû* (konu) ve *mâhmûl* (yüklem) kılınması (haml) suretiyle bir sonuca veya yeni bir bilgiye varılması ise *tasdîktir*. “Her beyaz arazdır.” dendiğinde beyaz ve arazın manâlarının zihinde bulunması birer tasavvur iken bunların birbirine hamledilmesi tasdîktir. Amaçlanan (matlûb) tasdîke ulaştıran sözlere de mantık dilinde *hüccet* denir.⁵

İşte mantık, *tasavvur* ve *tasdîkin* bilgisini doğru olarak elde etmeye vasıta olan ilimdir. Bu ise insanın önce tasavvuru oluşturan sözün nasıl olması gerektiğini bilmesine bağlıdır. Kişi ancak bundan sonra “şeyin zâtının hakikati”ni

⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantik-el-Medhal*, (Kumm: İntişârâtü Zevî'l-Kurbâ, 1430), VII, 22-23; Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-mu'teber fi'l-hikme*, (Haydarâbâd, Dekkan: İdâretü Cem'iyeti'l-Maârif el-Usmâniyye, 1358), c. I, s. 6.

⁵ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, (thk. Süleyman Dünya, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1983), c. I, s. 136-137.

tarif edebilir. Yapılacak tanımla şeyin zâtının hakikatine ulaşılmasa da sözün (kavl) o şeye nasıl delâlet ettiği yanında, nasıl fasit olduğunu da bilmelidir. Bundan sonra İbn Sina *tasdîkin* de bilinmesi gerektiğini, burada maksadın, nakzedilemeyecek yakını bilgiyi ortaya koymak olduğunu anlatır.⁶

Yeni bir bilgi olan *tasdîk*, *mürekkeb (bileşik)* bir mâhiyete sahiptir. Parçalar bilinmeden *mürekkeb bütüne* ulaşamaz. Dolayısıyla önce *müfred*lerden işe başlamak gerekir.⁷ Bu yüzden mantıkçı, mürekkeb manâların durum ve doğruluklarına riayet edebilmek için müfred manâların durumlarını gözetmek ihtiyacındadır.⁸ Lafız ve manâ arasında bir tür alâka mevcuttur. Bundan dolayı mantıkçının lafızları herhangi bir topluluğun diliyle mukayyet olmaksızın dikkate alması gerekir.⁹

Böylece üç delâletin çıkış noktasını belirlemeye biraz daha yaklaşmış bulunuyoruz. İbn Sina, bazı kavramları esas alarak üç delâlete ulaşır. Bunların temelini *mâhiyet* oluşturur. *Mâhiyet* ise *mâ hiye/o nedir?* sorusuna verilen cevapla elde edilir. Bu cevapta, *şeye* yüklem kılınan, fakat bu şeyden farklı olan durum ve şeyler bulunmalıdır.¹⁰ Dolayısıyla yüklem, *şeyin* “ne”liği konusunda bilgi vermiş olurlar ve böylece mâhiyet ortaya çıkmış olur. Şöyle ki yüklem kılınanlar ya kendisi hakkında konuşulan nesnenin *hüviyet*, *mâhiyet* ve *hakikatinden* olan *cüzlerdir* veya ondan birer cüz olmayıp ayrılmaz unsurları (levâzım) yahut da kendisinden yer yer ayrılabilen arızî durum veya unsurlardır (avâriz). Diğer bir anlatımla, *şeyin zâtına* birebir uymayan (mutabık olmayan) her yüklem (mahmul) ya *mukavvim*, ya *lâzım*, ya da *arızdır*. Bunları aşağıdaki gibi açıklamak mümkündür.

1. Mukavvim (yapıcı, temel unsur), *şeyin mâhiyetine dâhildir*. Bu *mukavvim* başkasıyla da birleşip şeyi oluşturur. Yapıcı unsurdan kasıt, insanın yara-

⁶ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantık-el-Medhal*, c. VII, s. 16-18.

⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ*, c. VII, 21; a.mlf, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. I, s. 129.

⁸ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. I, s. 130.

⁹ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, c. I, s. 131.

¹⁰ “Her şeyin bir mâhiyeti vardır. Bu, dış dünyada tahakkuk edebileceği gibi, sadece zihinlerde tasavvur edilen bir mâhiyet de olabilir. Şey, cüzleriyle birlikte tasavvur edilir. Mâhiyetin bütün mukavvimleri tasavvurda mâhiyete dâhildir.” İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s. 154-155.

tılmış, doğmuş veya ihdas edilmiş olması gibi şeyin varlık sahasına geçmede kendisine ihtiyaç duyduğu unsurlar değildir. Amaç, şeyin mâhiyetini oluşturan ve bir parça olarak ona dâhil olanlardır. Üçgenin *şekil*, insanın *cisim* olması böyledir.

2. Lâzım (gerek), şeyin zâtî gerçeklik kazandıktan sonra, kendisiyle vasıflanması zorunlu olandır. Lâzım, şeyin zâtına tabi olup onun zâtının hakikatine dâhil değildir. Üçgenin kenarlarının eşitliği ve karenin yarısı olması gibi üçgene ait diğer özellikler lâzıma örnektir. Bu gibi vasıfların sonu olmadığından, bunlar *mâhiyet* için şart değildir.

3. Ârız (ilinti) ise şeyin kendisiyle vasıflanmış olduğu unsurdur. Ancak şeyin o vasfı sürekli taşıması zorunlu değildir. İnsanın genç ve yaşlı olması gibi ona ilişkin haller ârıza örnek olarak verilebilir.

Mukavvim ile lâzım, şeyden ayrılmama noktasında birleşirler. Lâzım ile ârız ise şeyin hakikatinin dışında olma ve hakikatin varlığından sonra şeye iltihak etmede müşterektirler.¹¹

İbn Sina mukavvim, lâzım ve ârızları tasnif eder. *Mukavvimler* beş tûmeline üçünü oluşturan *cins*, *nev'* (*tür*) ve *fasıl* (*ayrım*)dır. Burada konuyla ilgili olan iki önemli kavrama daha atıfta bulunmamız gerekmektedir. Bunlar *zâtî* ve *arazî*dir. Zira mantıkta küllî (tûmel) lafızlar olarak adlandırılan beş tûmelden her biri ya şeyin zâtına ya da arazlarına delâlet ederler. Bunlardan *cins*, *nev'* ve *fasıl* tanımlanan şeyin zâtıyla ilgili (*zâtî*), *hâssa* ve *araz-ı âmm* ise şeyin arazıyla ilgilidir (*arazî*).

¹¹ Ayrıca hakikat ve mâhiyette cüzlerden mürekkep olmayan *basit* şeylerin birkaç mukavvimi olmaz. İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyin*, (Kâhire, 1328/1910), s. 13-14; a.mlf, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 151. Burada şu hususun dikkate alınması faydalı olabilir: Cüz kavramı, birkaç anlamda kullanılmaktadır. Ancak konumuzla ilgili kullanımı itibarıyla, bir şeyin kendisi ve başkasıyla oluştuğu şey demek olup dış dünyada mevcut olabileceği gibi, akılda da mevcut olabilir. Bu bağlamda *cins* ve *fasıl* da birer "akli" cüzdür. Bkz. Kutbeddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî, *Levâmi'u'l-esrâr*, (Kumm: Menşûrâtu Kütübi'n-Necefi, ts.), s. 59; Tahânevî, c. I, s. 251.

Zâtî Olan Küllîler:

Konulara (*mevzû*) yüklem (*mahmûl*) kılınanlar, “zâtî” ve “lâzım arazî” ile “gayr-i lâzım arazî” olabilirler. Zâtî, mukavvimin karşılığı olup şeyin özü/zâtına ilişkin demektir. Zâtî olan mahmûller, mevzûların mâhiyetinin tahakkukunda kendilerine ihtiyaç duyulan ve mâhiyete dâhil olan cüzlerdir.¹²

1. *Cins*, daha genel bir mâhiyete delâlet eden küllî-zâtî olup şeylerin manâsının hakikati bilinmek istenip de ne oldukları sorulduğu zaman verilen cevabı oluşturur. Nitekim “İnsan, sığır ve at nedir?” diye sorduğunda “Hayvandır.” diye cevap verilir.
2. *Nev/tür*, daha özel bir mâhiyete delâlet eden, “O nedir?”in cevabı olarak verilen küllî lafızdır. Meselâ “Zeyd, Amr ve Halit nedir?” diye sorduğunda “İnsandır.” cevabı gibi.
3. *Fasl/ayırım*, her birinin kendi içinde hangisi olduğu sorulduğunda verilen cevaptır. İnsanın hangi hayvan olduğu sorulduğunda “düşünen/nâtık” denilmesi gibi. Öyleyse “düşünen”, insanın hangiliğinin cevabıdır. İşte tümel zâtî ve “Hangi şey?” sorusunun cevabı olan şeye *fasl* denir.

Arazî Olan Küllîler:

1. *Hâssa*, kendisine yüklem kılındığı konuya özel olan küllî-arazî (ilintisel) lafızdır. İnsana hamledilen “gülen” ve “yazan” nitelikleri böyledir.
2. *Araz-ı âmm*, birkaç mevzûya mahmul olabilecek nitelikteki küllî-arazî lafızlara denir. Hem insanın hem başka şeyin hareketli veya beyaz olması gibi birden çok tümele ait vasıflar böyledir. “Öyleyse her tümel lafız ya hayvan gibi cins ya insan gibi tür ya konuşan gibi ayırım ya gülen gibi hâssa/özellik yahut hareketli, siyah ve beyaz gibi genel arazîdir.”¹³

¹² İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 151.

¹³ “Genel olarak bir türün altında yer alan tikeller birbirinden arazî bir şey ile ayrılırlar. Mesela Zeyd, Amr’dan daha uzun, daha beyaz, başka bir kimsenin oğlu olmasıyla ayrılır. Bütün bunlar arazî sıfatlardır.” İbn Sina, *Dânişnâme-i Alâî-Alâî Hik-*

İbn Sina beş tûmeli şu şekilde özetler: “Küllî-zâtî olan her lafız ya daha genel bir mâhiyete delâlet eder ve buna cins denir. Yahut daha özel bir mâhiyete delâlet eder ve buna tür denir. Yahut da bir varlığa (inniyyet) delâlet eder ve buna fasl denir. Arazî olan nitelik eğer küllî ise bir şeye özel olur ve hâssa denir. Eğer birkaç şey arasında ortak olursa ona da araz-ı âmm denir.”¹⁴

Mantıkta bir şeyin mâhiyetine delâlet eden lafızlar, aynı zamanda onun tanımını durumundadır. Bu nedenle denilebilir ki mâhiyete delâlet eden lafızlar tasavvuratın meyvesi olan tanıma temel teşkil etmek üzere ele alınmaktadır.¹⁵ Konuyu *eş-Şifâ*'da mâhiyete delâlet eden lafızlar bağlamında ele alan İbn Sina'nın üç delâlete varma yolunu, yukarıda anlatılanlar ışığında, şöyle işleyebiliriz: Mâhiyete delâlet eden lafız iki çeşittir: 1. Bir şeyin veya zât olarak farklı olmayan birçok şeyin mâhiyetine delâlet edenler. Güneş sözcüğü, bilinen cisim için kullanılınca, bir şeyin mâhiyetine delâlet eden lafza; Zeyd ve Amr'a delâlet etmesi hasebiyle insan kelimesi zât olarak farklı olmayan birçok şeyin mâhiyetine delâlet eden lafza örnektir. 2. Zâtları öz itibariyle farklılık arz eden şeyler olmaları hasebiyle mâhiyete delâlet edenler. Öküz, at ve eşek için birlikte kullanıldığında “canlı” lafzının delâleti böyledir. Birisi “Bunlar nedir?” diye sorunca, “Canlılardır.” denirse sorulanların hepsini içermesi yönüyle canlı lafzı hakikatin kemaline delâlet etmiş olur.

Zât itibariyle aynı olan ve olmayanların farkını İbn Sina şöyle açıklar: Birinci kısım lafızlar, hem bütünü hem de içerdiği her bir ferdin mâhiyetine delâlet etmektedir. Çünkü insan lafzı Zeyd ve Amr'a ait zâtî hakikate birebir delâlet eder. Ancak insan fertleri, ortak mâhiyetlerinin üstüne kendilerine ait *arazî* vasıflarla geçebilirler. İkinci kısma gelince canlı oluş tek başına insan ve atın mâhiyetine ayrı ayrı delâlet etmez. Yani bunlar mâhiyetlerini sadece canlı oldukları için kazanmazlar. Birbirlerinden *arazî* niteliklerle değil, özlerine ilişkin ayrımlarla (el-fusûlü'z-zâtiyye) farklı ve üstün olurlar. Canlının mâhiyetinin bir parçası olan “duyumsayan (hassas)” lafzı, burada canlı lafzının

met Kitabı, (çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), s. 28-34; a.mlf, *eş-Şifâ-el-Mantık-el-Medhal*, c. VII, s. 46.

¹⁴ İbn Sina, *eş-Şifâ-Mantık-Medhal*, c. VII, s. 46.

¹⁵ Hasan Ayık, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), s. 194.

içerdiği toplamın bir cüzüne delâlet eder. İnsan'a kıyasla *nâtıkın* delâleti de aynıdır.

İbn Sina burada gelmesi muhtemel bir itiraza işaret eder:

“Canlı'nın delâlet ettiği anlam ile duyumsayan lafzının medlûlü aynıdır. Yine aynı şekilde 'canlı', canlı olan cisim demektir. Yine, 'duyumsayan' da canlı olan bir cisim değil midir?” İbn Sina'nın buna verdiği cevap, lafzın delâletinden ne kastedtiğini ortaya koymaktadır: “Bizim, 'Bu lafız, şu anlama delâlet etmektedir.' sözümüz, senin anladığın şekilde değildir. Yani, lafız delâlet ettiği zaman işte şu anlamın bulunması zorunlu olur (manâsı yok burada). Biliyorsun ki hareket eden (müteharrik) lafzı anlamına delâlet ettiğinde, burada bir hareket ettirenin bulunması kaçınılmazdır. Yine tavan lafzı delâlet ettiğinde, temelin bulunması zorunludur. Bununla birlikte, 'Hareket eden lafzının mefhum ve delâleti hareket ettiren ile aynıdır; çatının manâ ve delâleti temel ile birdir.' demiyoruz. Çünkü lafzın delâletinin anlamı, lafzın öncelikli olarak (kasd-ı evvel) bu manâ için bir isim olmasıdır. Fakat bu manâyla irtibatlı, hariçten başka bir manâ bulunursa, zihin ilk manâ ile beraber bunu da idrak eder. Ancak lafız o anlama ilk planda delâlet etmemektedir. Belki bu ikinci manâ, lafzın manâsının hamledildiği/yüklem kılındığı şeye mahmûl olabilir. Cisim manâsının algılayan manâsı ile ilişkisi böyledir. Ancak bunların birbirlerine hamledilmesi, hareket ettiren ile hareket edenin ilişkisi gibi değildir.”¹⁶

İbn Sina burada geçen “öncelikli delâlet” konusunu şöyle değerlendirir:

“Lafzın delâlet yoluyla içerdiği manâ birincil ve ikincil olmak üzere iki şekilde olur. Birincil olan, canlı lafzının nefis/can sahibi duyumsayan cismin bütününe delâletidir. İkincil olan delâlet ise canlının sadece cisme delâletidir. Cisim anlamı, canlılık anlamının içerisinde zorunlu olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla canlılığa delâlet eden lafız, cisim manâsını da kapsamaktadır. Fakat bu, hariçten bir işaret şeklinde değildir. Bundan dolayı burada hakiki olarak bir delâlet meydana gelmektedir. Bu birincil olabileceği gibi ikincil de olabilir. Bir de hârici delâlet vardır. Lafız, delâlet ettiği manâyâ işaret ettiği zaman,

¹⁶ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantık-el-Medhal*, c. VII, s. 41-42.

zihin dışarıdan bir şeyin o manâ ile ilişkili (mukarin) olduğunu fakat mutabakat ve indirac (tazammun) yoluyla ona dâhil olmadığını bilir.”¹⁷

İbn Sina, böylece üç delâlete uygun bir zemin hazırlamış olmaktadır. O, üç delâleti kendisinin kavramlaştırdığına işaret ederek şöyle der:

“Bütün bunları kısa ve özlü bir şekilde ortaya koymak istediğimizde (deriz ki): Biz lafızlara ait delâleti üç vecih üzere belirledik: Mutabakat delâleti, canlı lafzının can sahibi ve hassas (duyumsayan) cismin bütününe delâleti gibi; tazammun delâleti, canlı lafzının cisme delâleti gibi; lüzum delâleti, çatı lafzının temele delâleti gibi. Durum böyle olunca, konumuza dönerek deriz ki: Duyumsayandan anlaşılan, onun duyu sahibi bir şey olduğudur. Böylece biliyoruz ki onun bir cisim ve can sahibi olması gerekir. Bunun için, duyumsayanın cisme delâleti lüzum delâleti olmaktadır. Canlı ise -bu ilim ehlinin ıstılahına göre- ‘can sahibi duyumsayan bir cisim’ olup bu anlama tam olarak mutabakat yoluyla, cüzlerine de tazammun şeklinde delâlet etmektedir. Duyumsayan lafzının mutabakat yoluyla delâlet ettiği mânâ sadece canlı lafzının bir parçasıdır. Duyumsayan lafzı, canlının bütününe ve diğer cüzlerine ise lüzum yoluyla delâlet etmektedir.”¹⁸

İbn Sina *Mantıku'l-meşrikiyyîn*'de konuyu şu minvalde açıklar:

“İnsan lafzının düşünen canlıya (hayavan-ı nâtık) delâleti mutabakat delâleti iledir. İnsan lafzının, canlı ve düşünene delâleti tazammun delâletidir. Çünkü bu vasıflardan her biri insan lafzının mutabakat yoluyla delâlet ettiği birer cüzdür. Mahlûk lafzının Hâlık'a, babanın evlada, çatı lafzının duvara ve insanın gülene delâleti ise iltizam delâletidir. Bu delâletler şöyle gerçekleşir: Lafız önce mutabakat yoluyla ilk olarak delâlet ettiği manâyı gösterir. Sonra bu manâya başka bir manâ eşlik eder ve zihin aynı şekilde, birinci manâya uygun düşen ve onunla birlikte bulunan bu ikinci manâya da intikâl eder. Mutabakat ile tazammun delâletleri, şeyin dışında bir duruma delâlet etmeme noktasında birleşirler. Tazammun ile iltizam ise mutabakat delâletinin birer gereği olma noktasında müşterektirler.”¹⁹

¹⁷ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantık-el-Medhal*, c. VII, s. 42-43.

¹⁸ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantık-el-Medhal*, c. VII, s. 43-44.

¹⁹ İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 14-15.

Görüldüğü gibi İbn Sina'nın ortaya koyduğu bu kavramlar, mantık ilmindeki beş tümel, dolayısıyla *tanımla* doğrudan ilişkilidir. Meselâ hayvan (canlı) lafzı veya hayvaniyet (canlılık), öncelikle (kasd-ı evvel) “ruh sahibi ve hassas cism”in toplamına delâlet eder (mutabakat). İkinci olarak da, zorunlu bir şekilde onun zımında bulunan “cism”e delâlet eder (tazammun). Bilindiği gibi *cisim*, *hayvanın* bir üst kategorisidir. Böylece mutabakat *birincil*, tazammun *ikincil* delâlet olmaktadır. İbn Sina burada, “iltizam”ı harici bir delâlet olarak değerlendirir. Şöyle ki iltizamî delâlet, lafzın manâya delâlet etmesinden sonra zihnin dışarıdan bir şeyin onunla ilgili olduğunu bilmesidir. Ancak bu, *indirac* (tazammun) ve *mutabakat* yoluyla lafzın mefhumuna dâhil değildir. Buna “çatı” lafzının “temel”e delâletini örnek verir. İbn Sina bu açıklamalarını özetleyerek, lafızların delâletlerinin mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç şekilde olduğunu belirtir.²⁰

İbn Sina bu konuyu, özellikle *eş-Şifâ (Mantık-Medhal)*, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn* ve *el-İşârât ve't-tenbihât*'ta ele almaktadır. Onun ayrı başlıklar altında işlediği temel mesele, mâhiyete delâlet eden ve özsel olan yüklemi bulmaktır. Her üç mantık kitabının da ana hedefi budur. Bu anlamda klasik mantıkta, anlamı zihinde doğru bir şekilde tertip ederek, eşyanın özünü ortaya koyan tam tanıma ulaşmak çok önemli bir yer tutmaktadır.²¹

İbn Sina'nın üç delâleti tanım nazariyesi bağlamında değerlendirme şekline gelecek olursak, ona göre tanımda ilk amaç, şeyin mâhiyetini lafızla göstermektir.²² İbn Sina tanımın *müfred* veya *müreккеب* şeklinde olduğundan bahsederek, her ikisinin mukavvimle yahut lâzımla olabileceğini belirtir. 1. *Mukavvim* ile yapılan müfred tanım, şeyin *faslı* ile tarif edilmesidir. İbn Sinâ'ya göre *cins* ile tanım yapılamaz. Zira şey, cinsten başkalarıyla ortak olup onunla *türün* tanımı hiçbir şekilde ortaya konamaz. Zira tarif, tahsisi gerektirir. 2. Lâzım ile yapılan müfred tanım, *hâssa* ile olur. Ancak lâzım da genel olması hasebiyle şeyin cüzlerine işaret etmediğinden *cinse* benzemektedir.²³

²⁰ İbn Sina, *eş-Şifâ*, c. VII, s. 43; a.mlf., *el-İşârât ve't Tenbihât*, s. 139.

²¹ Ayık, s. 193.

²² İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantık-el-Medhal*, s. 48.

²³ İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 30.

Tanım türlerinden olan *hadd*, şeyin mâhiyetine delâlet eden sözdür. Dolayısıyla *hadd* şeyin bütün mukavvimlerini içermelidir. Çünkü *haddin* öncelikli amacı, lafız vasıtasıyla şeyin mâhiyetini ortaya koymaktır. Şeyin mahiyetini teşkil eden mukavvimler ise *cins* ve *fasıldan* ibarettir. *Cins* şeyin diğerleriyle ortak olduğu yapıcı unsuru, *fasl* ise onun özel yapıcı unsurudur.²⁴ Şeyin anlamına eşit olan (müsavi) ve mukavvimlerden oluşan mürekkebe tarife “*hadd-i tâm*” denir. Çünkü mukavvimler şeyin mâhiyetinin cüzleri olduğundan onun varlığına gerçeklik kazandırır. Şeyin mâhiyetinin zihinde oluşmasına rağmen cüzlerinin bulunmaması muhaldir.²⁵ “Şeyi başkalarından ayırma ve tarif etme amacıyla kullanılan söz, onu diğerlerinin bir kısmından ayırıyor, bir kısmından ayırmıyorsa; bu ayırım arazîlerle olursa buna *resm-i nâkıs*; zâtîlerle olursa *hadd-i nâkıs* denir. Tanımda kullanılan söz şeyi diğer bütün şeylerden temyiz ediyor ve bu temyiz arazîlerle yapıyorsa, buna *resm-i tâm* –özellikle *cins* yakın olursa-; zâtîlerle yapılan bir temyiz söz konusu ise bazı mantıkçılara göre bu *hadd-i tâm*dir, bazılarına göre ise tanım bütün zâtîleri içerirse *hadd-i tâm* olur.”²⁶

İbn Sina mantıkta bilinen tanım çeşitlerinden ikincisi olan “*resm*”e değinirken, onun şeyin araz ve hassalarından oluşan bir söz olduğunu ifade eder. En uygun *resm*, öncelikle *cinsi* içermelidir. Mesela insan için, “iki ayağı üzerinde yürüyen, geniş tırnaklı, tabiatı icabı gülen *canlı*” şeklinde yapılan *resm* böyledir. *Resm*, şeye ait açık olan *hassa* ve arazlarla yapılmalıdır.²⁷

İbn Sina, tanım nazariyesinin üç delâletle ilişkisine dair şu ifadeyi kullanmıştır: “*Had*, şeyin bütün zâtî manâlarını içerdiği için, şeye bu açıdan mutabakat yoluyla delâlet eder. Bütünü oluşturan bir parçaya ise tazammun yoluyla delâlet eder.”²⁸ Ancak nedense *resmin* delâleti hakkında söz etmemiştir. Ortaya koyduğu kurallar dikkate alınınca şunu söylemek mümkündür: *Resm-i tâm*da –*cinsi* içerdiği için- hem tazammunî hem de –arazîleri içerdiğinden- iltizamî delâlet, *resm-i nâkıs*ta ise sadece iltizamî delâlet bulunmaktadır.

²⁴ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 205.

²⁵ İbn Sina, *Mantıku'l-Meşrikiyyîn*, s. 30.

²⁶ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantik-el-Burhân*, s. 52.

²⁷ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, s. 210-212.

²⁸ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantik-el-Medhal*, s. 49.

İbn Sina'nın prensip olarak tanımın zâtî-mukavvimlerle yapılması gerektiği kanaatinde olduğu açıktır. Ancak o, şeyin ismi, şey hakkında bilinmeyi bildirmeye yetmiyorsa, onun zâtına ait nispet, ârız ve lâzımlar gibi başka açıklamalara ihtiyaç duyulacağını farkındadır. Bu durumda şeye ait lâzım ve araziler anlaşılınca zihin, asıl tanımlanmak istenene ulaşır yahut mâhiyetine olmasa da onun alametlerine intikal eder.²⁹ Farklı yerlerde tanımın mukavvim, lâzım veya arızla da yapılabileceğini söylemesi,³⁰ bu konuda gerektiğinde esneklik taraftarı olduğunu göstermektedir. Aynı bağlamda şöyle der: “Şu lafız şuna delâlet eder.’ dediğimizde, bununla mutabakat veya tazammun yoluyla delâleti kastederiz, iltizamî değil. Hem iltizamın kastedilmesi nasıl olabilir ki? Zira iltizamın sınırı yoktur. Yine şayet iltizamî manâ muteber olsaydı, mukavvim olmayan şeyin, olduğu gibi delâlete elverişli olması gerekirdi. Meselâ ‘gülen’ ‘konuşan canlı’ya delâlet etmektedir. Fakat herkes ittifak etmiştir ki böyle sözler ‘O nedir?’ sorusunun cevabı olmaya elverişli değildir.”³¹ Açıkça görüldüğü gibi İbn Sina esasen lâzım ve ârızla tanım yapmaya pek sıcak bakmasa da varlığı açık olan lâzımlarla yapılacak olan tanımları en faydalı olarak değerlendirir. Meselâ insanın, hassası olan “gülen”le tanımları böyledir. Ârızla tanım ise sadece herhangi bir zaman veya şahıs için yapılırsa uygun olabilir.³²

Tanımın şartlarını ve üç delâletle bağlantısını yukarıdaki gibi ele alan İbn Sina, verdiği örnekleri şer’î kavramlardan seçmiş değildir. Ancak o, İhlâs suresinin tefsirine ilişkin bir risale yazarak burada “Allah” lafza-i celâlinin tam tanımının mümkün olmadığını söylemiştir. Çünkü O’nun *mukavvimleri* yoktur. O sadece *lâzımları* ile tanımlanabilir. O’nun en yakın lâzımı ve tarifte

²⁹ İbn Sina, *eş-Şifâ-el-Mantik-el-Medhal*, s. 48.

³⁰ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, s. 197-198; a.mlf, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s. 29.

³¹ İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, s. 181-182.

³² İbn Sina, *el-İşârât ve’t-Tenbihât*, s. 197-198; a.mlf, *Mantıku’l-Meşrikiyyîn*, s. 29. Yukarıdakilere ek olarak bir risâlesinde (*er-Risâle fi’l-hudûd*) tanımın zorluklarından ve hakikî tarifin yapılmasının nadiren mümkün olabileceğinden söz ederek pek çok mefhumu tarif etmeye yönelmiştir. Bunların arasında akıl, nefis, madde, suret, unsur, tabiat, cisim, yıldız, güneş gibi maddi ve melek, cin gibi manevi varlıklar ve onların hallerine ilişkin onlarca kavramın tanımları yer almaktadır. Bkz. İbn Sina, “*er-Risâle fi’l-hudûd*”, *Resâil fi’l-hikme ve’t-tabî’iyyât*, (Kostantiniyye: Matbaatü’l-Cevâib, 1298), s. 50-69.

en güçlüsü ilah olmasıdır. “O hüviyetin ilâhiyetten (hak mâbud olmaktan) ibaret olan lâzımlarıyla tarif olunması, onun (cins ve fasıl gibi) hiçbir mukavvimi (tamamlayıcı cüzleri) olmadığını da iş’ar eder. Eğer böyle bir şey olsaydı, onları zikretmeyerek yalnız lâzımlarıyla tarif edilivermesi noksan bir tarif olurdu.”³³

İhlâs sûresini bu minval üzere tefsir eden İbn Sina tanım nazariyesindeki mukavvim ve lâzım kavramlarını şer’î ilimlerde de kullanmış ve böylece diğer dinî terimlere tatbikine kapı aralamış olmaktadır. İşte bundan sonra, üç delâleti dikkate alan tanımlar Gazâlî ile İslamî terminolojinin “tahdîd”inde kullanılmaya başlanmıştır.

II. Üç Delâletin Usûl-i Fıkha Girişi: Gazâlî

Lafzî-vaz’î delâletin kısımlarını oluşturan mutabakat, tazammun ve iltizamın çıkış serüveninden sonra, bu üç delâletin Ebû Hâmid Muhammed Gazâlî ile usûle girişini, Fahreddîn Râzî ile de usûl konularına uyarlanışını ele alacağız.

Mantıkçılarcasına klasik mantığın meselelerinden kabul edilen lafzî-vaz’î delâletin ve mutabakat, tazammun ve iltizam kısımlarının usûl eserlerinde ilk defa ortaya çıkışı görüldüğü kadarıyla Gazâlî’nin *el-Mustasfâ*’nın başına koyduğu mantık mukaddimesinde olmuştur.³⁴ Konuyu tanım bağlamında ele alan

³³ İbn Sina, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, (Çev. Ahmed Hamdi Akseki, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), s. 24.

³⁴ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 77. İbn Sinâ’dan Gazâlî’ye kadar geçen dönemde yaşayan şu usûlcülerin eserlerinde bu konuya rastlanmamıştır: Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044), *el-Mu’temed*; İbn Hazm (ö.456/1063), *el-İhkâm*; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ (ö.458/1066), *el-Udde fi usûli’l-fikh*; Ebu’l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081), *İhkâmü’l-fusûl*; Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö.476/1083), *et-Tabsıra fi usûli’l-fikh*; Cüveynî (ö.478/1085), *et-Telhîs* ve *el-Burhân*; Serahsî (ö.483/1090), *Usûl*; Ebu’l-Muzaffer es-Sem’ânî (ö.489/1096); *Kavâti’u’l-edille*. Gazâlî’den sonra ise, Ebu’l-Hattab el-Kalvezânî (ö.510/1116), *et-Temhîd*; Ebu’l-Vefâ İbn ‘Akîl (ö.513/1119), *el-Vâdih fi usûli’l-fikh*. Ebû Bekir İbnü’l-Arabî (ö.543/1148), *el-Mahsûl*’ünde yer vermemişse de, *Kânunu’t-te’vil* adlı eserinde çok kısa bir şekilde değinmiştir: “Lafzın manâya delâlet yönü üç kısımdır: 1. Mutabakat: Ev sözü gibi. 2. Tazammun: Evin çatıya delâleti gibi. 3. İltizam: Çatının duvara delâleti gibi.” Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kânunu’t-*

Gazâlî, İbn Sina'nın dediklerini esas itibarıyla tekrar etmiştir. O da tümelleri *zâtî*, *lâzım* ve *âriz* olarak sıralamış, en uygun tanımın (hadd-i hakikî) bütün zâtîlerin zikredilmesiyle yapılabileceğini söylemiştir. Şeyin hakikat ve mâhiyetinin künhü bu şekilde tasavvur olunabilecektir. O, tanımda kullanılan istilâhların mantıkçılara ait olmakla beraber bunlarda dinen zararlı bir durumun bulunmadığını, dolayısıyla bizim ilimlerimizde kullanılanlar gibi olduğunu ifade etmiştir.³⁵ Bununla birlikte o, özellikle *Mi'yâru'l-ilm*'de mantıkta kullanılan terimlerin İslamî ilimlerdeki karşılıklarını –varsa- zikreder. Meselâ o, mantıktaki “lazımlar (levâzım)” karşılığı olarak kelamcıların “zâta tabi olanlar (tevâbi'u'z-zât)”, bazen de “tevâbi'u'l-hudûs” ifadesini³⁶; “fasl” karşılığı olarak fukahânın “ihtirazen” kelimesini kullandıklarını ancak “ihtiraz”ın hem zâtî hem de arazî olabildiğini belirtir.³⁷

Gazâlî lafzın manâya delâletinin, mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üçe inhisar ettiğini tekrarlar. O, “ev” lafzı ile konuyu izah eder. “Ev” temel, çatı ve duvarların toplamına mutabakat, bunlardan her birine ise tazammun yoluyla delâlet eder. Nitekim aynı örnek İbn Sina'da da vardır. Gazâlî “at” lafzının da tazammunen “cism”e delâlet ettiğini belirtir. Son olarak, iltizamî delâletin ilmî tanım ve incelemelerde kullanılmaması gerektiğini söyler ve bunu iltizamın bir sınırının olmamasına dayandırır. Meselâ çatı duvara, duvar temele, temel yere... iltizamen delâlet eder ve bunun sonu yoktur.³⁸

Gazâlî tanıma ilişkin hususlarda esasen İbn Sina'dan farklı düşünmemektedir. O, İbn Sinâ'nın İhlas suresi tefsiri bağlamında Vâcibü'l-vücûd tanımına ilişkin söyledikleriyle³⁹ İslamî ilimlere girişine kapı araladığı tanım nazariyesini, beş tümel ve dolayısıyla üç delâlet bağlamında şer'î ilimlerin ayrılmaz

Te'vil, (Cidde: Dâru'l-Kible/ Beyrut: Müessetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1406/1986), s. 512-513.

³⁵ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 36-38. Ayrıca bkz. Gazâlî, *el-Munkız Mine'd-Dalâl*, (Kâhire: el-Matbaatü'l-İlâmiyye, 1303), s. 14-15.

³⁶ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961), s. 95.

³⁷ Gazâlî, *Mi'yâru'l-ilm*, s. 102.

³⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 77. Ayrıca bkz. Bkz. Gazâlî, *Mihakku'n-nazar*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), s. 73; a.mlf, *Mi'yâru'l-ilm*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961), s. 72.

³⁹ Gazâlî'nin de bu konuda söyledikleri aynı minval üzeredir. Bkz. *Tehâfütü'l-Felâsife*, (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), s. 162.

parçası haline getirmiştir. Artık fıkıh ve usûl ıstılahlarının tanımı, mantık ilminde belirlenen kurallara göre yapılacaktır.

Gazâlî *el-Mustasfâ*'nın girişinde bu bakış açısıyla *vâcibin* tanımını ele alır. Önce vacibe ilişkin yapılan tanımlara değinir: “Kendisine îcabın taalluk ettiği- dir.”, “Yapılmasına sevap, terkine azap gereken fiildir.”, “Mükellefin terk etmekle âsi olduğu şeydir.”... Gazâlî'ye göre bu gibi tanımların çoğu *lâzım* ve *tâbilere* (tevâbi': hâssa, zaman ve mekân gibi mâhiyetin özüyle bir şekilde ilişkili olan durumlar) nispetle yapılmıştır. Öyleyse *vâcibi* tam olarak tarif edebilmek için önce bunun kelâm ve fıkıh ilimlerinde kullanılan *müşterek* bir isim olduğu dikkate alınmalıdır. Konu fıkıh olduğuna göre bu kavram fu- kahânın kullanımına uygun olarak ele alınmalıdır. *Vâcib* kelimesi, hayvanların değil, insanların “fiiller”i için kullanılan lafızlardandır. Fiiller güç yetirilebilir (makdûr), hâdis, mâlum ve mükteseb olmaları yönünden pek çok kısımlara ayrılabilirse de bu kısımlar usûl ilmini ilgilendirmemektedir. Burada dikkate alınması gereken nokta, fiillerin şer‘in hitabına nispeti açısından incelenmeleri gereğidir. Dolayısıyla aklen özürlü (mecnun) birinin fiilleri gibi şer‘in hitabı- nın taalluk etmediği fiiller yanında, taalluka konu olan fiiller de vardır. Hü- küm bu fiillerden bazısına, yapıp yapmamada muhayyer kılma yönünden taalluk eder ki buna *mübah* denir. Bazılarına ise yapılması terkine ağır basan ve terki yapılmasına ağır basan fiiller olmaları yönünden taalluk eder. Bunlar- dan yapılması ön planda olanlar iki kısımdır: Terkinden dolayı azap olmadığı- na işaret edilen kısım ki buna *mendûb* denir; terki sebebiyle azabın olacağı bildirilen kısım ki buna da *vâcib* denir. Terki ön planda olanlar; yapılması dolayısıyla azap bulunmayan –ki buna *mekruh* denir- ve yapılmasına dünya ve ahirette azap verileceği bildirilen fiiller –ki bunlara *mahzur/haram/masiyet* denir- şeklinde kısımlarına ayrılır.

Gazâlî, *vâcibin* tanımı dolayısıyla açtığı başlık altında beş şer‘î hükmü böyle tarif eder. Ancak beş tümel ve üç delâlet açısından *vâcib*, *mendub*, *mübah* gibi hükümlerin tanımında zâtî unsurların, dolayısıyla mutabakat ve tazammun yoluyla delâlet edilen cüzlerin neler olduğunu tasrih etmez. Kendisinden önce yapılan tanımların *lâzımlar* çerçevesinde, yani iltizamî delâlet dikkate alınarak yapıldığını beyandan başka net olarak dile getirdiği bir husus bulunmamakta- dır.

Sonuç olarak İbn Sina'nın *Zât-ı Bâri* için yaptığı tanım teşebbüsüyle üç delâletin şer'î ilimlere girişi için araladığı kapıyı Gazâlî sonuna kadar açmıştır. Ancak o bununla da yetinmemiş, ilgili konunun başka meselelere uyarlanmasına da öncülük etmiştir. Bu babda, usûlcüler arasında tartışılan konulardan olan “Bir şeyi emretmek, onun zıtlarını nehyetmek sayılır mı?” meselesine bu kavramlar açısından bakmıştır. Konunun özeti şöyledir: Kimi usûlcülere göre, bir şeyi emretmek, o şeyin zıddını yasaklamak anlamına da gelir ve bu, emir bildiren lafzın kendisiyle olur. Çoğunluğu teşkil eden usûlcüler ise bunun lafızla değil, manâ/delâlet yoluyla olduğunu söylemişlerdir. Bazı usûlcülere göre ise, emrin zıddına delâleti, nehy değildir. Hanefilerdeki temel görüşe göre ise emir, zıddının mekruh olmasını gerektirir. Meselâ namazda kıyam emredilmiştir. Emredilen fiilin zıddının nehy olduğunu savunanlara göre, kıyamda olması gereken mükellef kasden oturursa namazı batıl olur. Emrin zıddının nehy olmadığını savunanlara göre ise böyle birisi kıyama telafi ederse namazı bozulmaz. Hanefilere göre ise böyle birinin namazı fasid olmazsa da bu kişi mekruh işlemiş olur.⁴⁰

Gazâlî ise genel bir değerlendirmeden sonra demiştir ki: “Bir şeyi emretmek, onun zıddını nehyetmek değildir. Şöyle ki bu onun birebir aynısı (mutabık) olmadığı gibi, tazammun ettiği veya gerektirdiği (mülâzemet/iltizam ettiği) şey de değildir. Bilakis birisinin, zıtlarından habersiz olarak bir şeyi emretmesi tasavvur edilebilir.”⁴¹ Ancak yine Gazâlî'ye göre, âmirin emrettiği fiilin zıtlarından habersiz olmaması durumunda, zıtlardan nehy söz konusu olur, fakat bu bizzât emrin kendisiyle değil, emredilen fiilin yapılmasının zıtların terkine bağlı olması dolayısıyladır. Yani zıtların terki; vâcib kılan hitabın bizzât kendi sigasıyla değil, aklın delâletiyle, emrin ifasının yegâne vasıtası olduğu için emre konu olur.⁴²

Râzî; emrin, zıddının nehyi anlamına geldiğini, ancak bunun emir ifade eden sözün bizzat kendisi ile değil de iltizamî delâlet yoluyla gerçekleştiğini savunur. Bu görüşüyle o, Mutezile'nin cumhuru ve kendi arkadaşlarının pek

⁴⁰ Ali İhsan Pala, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), s. 185-189.

⁴¹ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 219-220.

⁴² Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 220-221.

çoğundan farklı düşündüğünü ortaya koyar. Zira Râzî'ye göre bir şeyin vücubuna delâlet eden lafız, onun zorunlu kıldığı hususların da vücubuna delâlet eder.⁴³ Râzî, zıtlarından habersiz olarak bir şeyi emretmenin mümkün olduğunu savunan Gazâlî'yi isim vermeden eleştirerek, vücubun mürekkeb bir mâhiyet olduğunu, yani birçok durumun bileşkesinden oluştuğunu, böyle bir gafletin emrin gereğinin iptali olacağını söyler. Dolayısıyla bir şeyin emredilmesi, onun terkinin menedilmesi olduğu gibi, emrin gereğini iptal edecek zıtların da yasaklanmasını dolaylı olarak içerir.⁴⁴

Görüldüğü gibi Gazâlî üç delâleti tanım nazariyesi ve usûldeki emir konusuyla ilgili bir mesele bağlamında ele almıştır. Bunların dışında onun üç delâletle bağlantılı olarak işlediği herhangi bir mesele tespit edebilmiş değiliz.

III. Üç Delâletin Usûle Yerleştirilmesi: Râzî

Fıkıh usûlüne Gazâlî tarafından dâhil edilen üç delâleti –emrin zıddının nehyine delâleti konusunu hariç tutarsak- ilk olarak Fahreddin Râzî usûldeki delâlet türleriyle ilişkilendirerek işlemiştir. Râzî bu faaliyetini; delâlet ve türlerini, Gazâlî'ye ait elfâz taksimine yerleştirerek icra etmiştir. Ancak Râzî'nin, ortaya çıktığı bağlam olan tanım konusuyla irtibatlı olarak bu terimler üzerinde hemen hiç durmaması dikkat çekicidir. Bununla birlikte aşağıda görüleceği üzere Râzî bu konuyu geniş bir alana taşımış, farklı yönlerden ele almıştır. Onun “sırf mantikî taksimde boşluk bırakmamak üzere bazı kısımlardan bahsedip onları diğerleriyle ilişkilendirmesi ve lafız ve manâyı ‘mâhiyet’leri açısından incelemesi dikkat çekicidir.”⁴⁵ Râzî'nin üç delâlet bağlamında mantık ve usûle neler getirdiğinin tam anlaşılabilmesi için, bu konudaki belirlemelerini, kendinden sonraki döneme yansımalarına da dikkat çekerek ele almaya çalışacağız.

Lafızları iki açıdan ele alan Râzî, önce onların delâletinin ya *müsemmâsının* tamamına, ya bir parçası olması itibariyle *müsemmâya* dâhil olan bir manâya,

⁴³ Fahrüddin Muhammed b. Ömer Râzî, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fıkh*, (thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), c. II, s. 199.

⁴⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. II, s. 200-201.

⁴⁵ Tuncay Başoğlu, *Fıkıh Usûlünde Fahreddin er-Râzî Mektebi*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), s. 98.

ya da müsemmâdan hariç olması itibariyle, müsemmânın dışındaki bir manâya nispetle dikkate alınması biçiminde olduğunu belirtir. Bunlar mutabakat, tazammun ve iltizamdır.⁴⁶

Râzî, bu bilgileri verdikten sonra üç delâletle ilgili üç hususa dikkat çeker:

1. “Mutabikî delâlet, lafzın vaz’î delâleti iken tazammun ve iltizam aklîdir. Çünkü lafız, bir müsemmâ (manâ) için vaz edildiğinde, zihin müsemmâdan onun lâzımına intikal eder. Eğer bu lâzım, müsemmâyâ dâhil ise, burada tazammun söz konusudur. Eğer lâzım müsemmânın dışında ise, iltizam var demektir.”⁴⁷ Râzî’nin mefhumun “cüz”ü için de “lâzım” nitelendirmesi yaptığı görülmektedir.

Üç delâletin vaz’î veya aklî olması hususu, konuya Râzî’nin kazandırdığı bir boyut olarak ortaya çıkmış ve kendisinden sonra da tartışılmıştır. Kısaca değinmek gerekirse; usûl, mantık ve beyan âlimleri mutabikî delâletin “lafzın vaz’î delâleti” olduğunda hemfikir olmakla beraber, tazammun ve iltizamın lafzî mi yoksa aklî mi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Bu tartışmalarda iki “mukaddime”den hareket edildiği görülür: 1. Bir lafız kullanıldığında onun manâsı anlaşılır. 2. Manâsı anlaşıldığında, o manânın cüz’ü ve lâzımı da anlaşılır. Birinci öncülden hareketle, tazammunî ve iltizamî delâleti lafızdan anlaşılma-ları nedeniyle mutabakat gibi lafzî saymak gerekir. İkinci öncüle göre ise tazammun ve iltizam aklî delâlettir. Dolayısıyla buradaki ihtilafı *lafzî* görüp, bu şekilde telif etmek mümkündür.⁴⁸

2. “Tazammun, lafzın vaz’ edildiği manânın cüzüne, onun cüz olması ‘haysiyet’iyle delâlet etmesidir.’ şeklindeki tanıma konan ‘haysiyet’ kaydı, lafzın ‘iştirak’ yoluyla, cüze de mutabakaten delâlet etme durumunu tanım dışı bırakmak (ihtiraz) içindir.” Yani, aynı lafız, cüzlerden mürekkebe bir mefhumu

⁴⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 219; a.mlf., *el-Meâlim fi ‘ilmi usûli’l-fıkh*, (thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Kâhire: Müessesetü Muhtâr, 1414/1994), s. 33-34. Râzî’nin, lafızların taksiminde dikkate aldığı ikinci yön, manâya delâlet eden lafızların medlûlünün lafız olup olmaması, lafız ise, müfred veya mürekkebe olması... meselesidir. Bkz. Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 235-236.

⁴⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 219.

⁴⁸ Addurrahman b. Câdellâh Bennânî, *Hâşiyetü’l-Bennânî ‘alâ şerhi’l-Celâl ‘alâ metni Cem’i’l-Cevâmi’*, (Beyrut: Dâru’l-Fıkr, 1402/1982), c. II, s. 239.

delâlet edebileceği gibi, müşterek bir kullanımla, o mürekkebin manânın bir cüz'üne de delâlet edebilir. Râzî, aynı şartın iltizam için de geçerli olduğunu belirtir.⁴⁹ *Mahsûl* şârihlerinin tesbitine göre üç delâlet için "haysiyet" kaydını ilk koyan Râzî'dir.⁵⁰

Sonraki usûlcü ve mantıkçıların bu meseleyle bağlantılı olarak üzerinde durduğu bir nokta da şudur: Lafzın delâletinin cüz ve lâzıma nispet edilebilmesi, medlûlün cüz ve lâzımının bulunması haline mahsustur. Yani mutabakat her zaman tazammun ve iltizamı gerektirmez. Fakat tazammunî ve iltizamî delâlet mutabakata tabi olduklarından, o olmadan bulunmazlar. Meselâ, "nokta" kelimesi gibi *basît* bir manâ için vaz' edilen lafzın tazammunî delâleti olmaz. Çünkü bu kelimenin delâlet ettiği manânın cüzü yoktur. Aynı şekilde iltizam da tazammunu gerektirmez. Zira *basît* manânın lâzımının varlığı dolayısıyla iltizamî delâlet bulunabilirken, manânın cüzü olmadığından tazammunî delâlet bulunmaz.⁵¹

3. "İltizamî delâlette 'hâricî lüzum' dikkate alınmaz. Zira cevher ve araz birbirlerini gerektirirler (mütelâzım). Fakat birine delâlet eden lafız, diğeri için kullanılmamaktadır." *Mahsûl* üzerine çalışma yapanlardan Siraceddîn Urmevî (ö.682/1283) lafzın delâleti ile isti'mâlinin farklı olduğu gerekçesiyle bu görüşü zayıf addeder.⁵² Urmevî'nin dikkat çektiği husus şu olmalıdır: Lafzın hakikat, mecaz, sarîh ve kinaye kısımları, vaz'dan sonra kullanımla ilgili olarak ortaya çıkmakta ve dolayısıyla lafzın vaz'ı ile kullanımı, delâlet ettikleri anlam bakımından farklı olabilmektedir.

Râzî'ye göre, "İki zıt kelime birbirini nefyeder, fakat birine delâlet eden lafız diğeri için de kullanılabilir. Nitekim şu âyette böyledir: 'Kötülüğün cezası

⁴⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 220.

⁵⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî İbn Abbâd 'İclî, *el-Kâşif anî'l-Mahsûl fî İlmi'l-Usûl*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1997), c. II, s. 8; Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005), c. II, s. 575.

⁵¹ İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, c. I, s. 100.

⁵² Siraceddîn Mahmud b. Ebî Bekr Urmevî, *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*, (thk. Abdulahmid Alî Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), c. I, s. 200.

da kötülüktür.⁵³ Onun için, iltizamda geçerli sayılan, açık olarak zihnî lüzumdur. Bu lüzum, şart olup gerektirici (mûcib) değildir.⁵⁴

Râzî'nin burada işaret ettiği üzere lâzımın kısımları bulunmaktadır. Ancak mantık, usûl ve beyan ilimlerinde lâzımın hangi türlerinin dikkate alınması gerektiği konusunda farklı yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşımlar, iltizamî delâletin dikkate alınması için öngörülen şartların farklılığından kaynaklanmaktadır. İltizamî delâletin çerçevesini dar tutan mantıkçılar, lâzımın “özel anlamda açık” yani, *melzum* düşünülduğünde lâzımın da akla geldiği türden olmasını şart koşmuşlardır. Buna binaen mantıkta sadece *zihnî* lâzıma itibar edilmiştir. Bu lüzum dış dünyada fiilen gerçekleşebileceği gibi, gerçekleşmeyebilir de. Çünkü “açık lâzım (lâzım-ı beyyin)” istikrarlı, düzenli, belirgin ve sabit (muttarid) olduğundan, lafzın bizzât kendisinden anlaşılır. Yani lafız, vaz' edildiği asıl manâyı ifade edip bu manâ kendi lâzımını zihnen gerektirdiği zaman, bu lâzımın zihne gelişi lafza izafe edilir ve *lafzın* o lâzıma direkt olarak iltizamen delâlet ettiği söylenir. Lâzım, doğrudan lafızla değil de başka bir vasıtayla zihne gelecek olursa, o zaman lafza değil, o sebebe izafe edilir. İşte Râzî de iltizamî delâlette sadece “zihnî lüzum”un dikkate alınması gerektiğini söylerken, mantıkçılarla aynı safta durmaktadır. Fakat usûl ve beyan âlimlerine göre iltizamî delâlette mutlak anlamda *lüzum* yeterlidir. Bu, aklî veya gayr-i aklî (şer'î, hissî, örfî) olabileceği gibi açık veya kapalı da olabilir.⁵⁵

Mutabakat, tazammun ve iltizama ilişkin bu genel değerlendirmelerden sonra, Râzî'nin bu delâletlerin içerik ve kısımlarına ilişkin yaptığı tespitlere geçebiliriz.

⁵³ Şûrâ 42/40.

⁵⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 220.

⁵⁵ Saduddin b. Ömer Taftâzânî, *Şerhu't-telviḥ ala't-Tavdîḥ*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1462/2005), c. I, s. 277; Karâfî, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, s. 27; Necmüddin Ömer b. Ali el-Kazvîni, *er-Risaletü's-Şemsiyye fi'l-kavâ'id-i'l-mantikiyye*, (Dersaadet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1327), s. 3; Mahmud Es'ad Seydişehrî, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıḥ*, (İzmir: 1313), s. 259.

1. Mutabikî Delâlet

Râzî, mutabikî delâletin taksimini şöyle yapar: “*Mutabakat yoluyla delâlet eden lafız;*

- a. Manânın cüzlerinin bulunması durumunda, lafzın bir cüzü manânın cüzlerinden birine delâlet etmiyorsa bu müfreddir. Ebkem (كءمء-لأل) lafzı gibi. Müfredin anlamı budur.” Burada “elif”, “bâ” ve diğer harfler, “lâl” anlamının bir parçasını oluşturmayıp hepsi birden bu anlama delâlet etmektedir.
- b. “Lafzın cüzlerinden her birinin manânın cüzlerinden birine delâlet etmesi durumda lafız mürekkebdir.
- c. “Lafzın iki cüzünden sadece birisinin manânın bir cüzüne delâlet etmesidir ki bu durum vaki değildir. Çünkü böyle bir şey, anlamı olmayan bir lafzı, bir anlama delâlet için kullanılan lafza eklemek olup faydasızdır.”⁵⁶

Bu üçüncü kısmı konu dışı bırakan usûlcümüz, bundan sonra müfredin kısımlarını ele alır:

Müfredin Kısımları: Müfred; manâsı tasavvur edildiğinde, başka birçok varlığın ortaklığına mani oluyorsa bu cüzîdir; mâni olmuyor ise küllîdir. Râzî, müfred lafzı üç yönden taksime tabi tutar:

1. Cüzî ve küllîlik yönünden. Râzî burada, daha önce değindiğimiz ve mantık ilminin sahasına giren küllî mâhiyet, zâtî-arazî kavramları ve beş tümeli açıklamaya yönelir. Ancak ilginçtir ki doğrudan ilişkili olmasına rağmen bunların üç delâletle olan bağlantısına değinmez.

İbn Abbâd el-‘Iclî (ö.688/١٢٨٩)’ye göre Râzî buraya kadar lafzın taksiminden bahsetmişken bundan sonra manânın taksimine yönelmiştir. Bu ise yapılan taksim için açık bir kusurdur.⁵⁷ Nitekim Râzî de, bu taksimin hakikatte

⁵⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 221.

⁵⁷ ‘Iclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 20.

manâlarla ilgili olduğunu, fakat lafızlar konusunda büyük faydasının bulunduğunu söylemiştir.⁵⁸

2. Manâsı müstakil olarak bilinebilen veya bilinemeyen müfred lafızlar yönünden. Bunlar isim, fiil ve harftir. Muayyen bir zamanla bağlantılı olarak tek başına bir manâya delâlet eden lafızlara *fiil*, zamanla bağlantılı olmaksızın müstakil olarak bir manâya delâlet eden lafızlara *isim*, tek başına bir anlam ifade etmeyenlere ise *harf* denir. Bu açıklamalardan sonra Râzî, sözü edilen kavramlara ilişkin olarak nahiv ve mantık açısından değerlendirmelerde bulunur.⁵⁹

3. Lafız ve manânın tek veya çok olma durumu ve bu taksimden neşet eden kavramlar yönünden. Râzî burada âlem, müteradif, menkul isimler, mutavâtî-müşekkek, örfî-şer'î, hakikî-mecazî, müşterek, muhkem (zahir ve nass), müteşabih (mücmel ve müevvel) lafızlar gibi mantık, luğat ve usûl ilminin ortak kavramlarını işler.⁶⁰

Mürekkebin Kısımları: Râzî'ye göre mürekkebin lafızlar, muhataba bir şeyleri anlatma, anlaşılır kılma (ifhâm) ihtiyacından doğar. Dolayısıyla bir şeyi anlatma ve iletme amacındaki söz (*el-kavlü'l-müfhim*) ya o şeyin talep edildiğini öncelikli olarak ifade eder ya da etmez:

1. Talebi öncelikli olarak ifade eden mürekkebin lafızlar iki kısımdır: Eğer bir şeyin mâhiyetinin zikredilmesine yönelik bir talep olursa bu "istifham"dır. Bir şeyin meydana getirilmesine yönelik bir talep olur ve yukarıdan aşağıya (isti'lâ) yöneltirse bu "emir"dir. Talep aşağıdan yukarıya olursa "sual/isteme", eşitler arasında olursa "iltimas"tır. Uzak durma/yapmamaya yönelik talepte de aynı durumlar geçerlidir.
2. "Bir şeyler ifade etme amacındaki söz" talep etmeyi öncelikli olarak dile getirmiyorsa; doğrulanma ve yanlışlanma ihtimali taşıması halinde bu, "haber"; böyle bir ihtimal taşıması halinde ise "temenni, terecci, kâsem ve nida" olup bunlara "tenbîh" adı verilir.

⁵⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 224.

⁵⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 225-226.

⁶⁰ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 227-231.

Râzî bütün bu hususları mutabikî delâlet başlığı altında ve onun kısımları olarak ele almaktadır.⁶¹

2. İltizamî Delâlet

Râzî; İbn Sina ve Gazâlî'nin özellikle tanım yaparken sakınılması gerektiğini söylediği iltizamî delâleti iki kısımda ele alır. Bunlar, iltizamî delâletin *müfred* veya *mürekkebe* lafızlardan elde edilmesidir.

A. Müfredlerin delâleti *iktizadan* ibaret olup lafzın mutabikî manâsının tam olarak ortaya çıkması ve anlaşılabilmesi için iltizamî manânın bulunması/takdir edilmesi burada şarttır. İktizanın delâletinde iltizamen sabit olan medlûlün de iki türü vardır:

1. İltizamî delâletin şart oluşu *akli* olabilir. Meselâ, “Ümmetimden hata ve unutmaya kaldırıldı.”⁶² hadisindeki manânın sahih olması için “şer’î hüküm” ifadesini takdir etmenin gerekliliğine delâlet eden akıldır. Yani akla göre kaldırılan şey bizzat hata ve unutmaya değil, bunların sebep olacağı hükümdür.

2. İltizamî delâletin şart oluşu *şer’î* olabilir. Kişinin kendisine ait olmayan bir köle için, “Vallahi, bu köleyi kesinlikle azât edeceğim.” demesi, *şer’an* o kölenin mülkiyetini elde etmiş olmasına bağlıdır. Çünkü şer’î açıdan bu sözün gereğinin ifası, ancak mülkiyetin intikalinden sonra mümkün olabilir.

B. İltizamî delâletten hâsıl olan manânın, lafızların oluşturduğu *terkibe* tabi olması. Bu da iki kısımdır:

1. Mürekkebe lafzın lâzımının, lafzın manâsının tamamlayıcılarından (mükemmilât) olması. Anne babaya “öf” demenin haramlığının, onlara vurmanın da haram oluşuna delâleti gibi. Râzî bu delâlet şeklinin ismini zikretmese de, mütekellim usûlcüler buna “fehva’l-hitab/mefhum-ı muvafakat” demişlerdir.

2. İltizamî medlûlün, *sübutî* veya *ademî* olmasıdır.

a. Sübutî olması. Meselâ, “Şimdi onlara (kadınlara)... tanyeri ağarınca kadar yaklaşabilirsiniz.”⁶³ ayeti, münasebette bulunmanın mübah zamanını,

⁶¹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 231-232.

⁶² İbn Mâce, *Talâk*, 16.

⁶³ Bakara 2/187.

tanyeri ağarınca kadar uzatmıştır. Yani bu ayet ilişkinin fecre kadar helalliğine *mutabıkî* anlamıyla, cünüp olarak fecir vaktine erişen birisinin orucunun sahih olmasına da *iltizamen* delâlet etmektedir. Aksi takdirde, gusül alacak kadar bir zaman kalınca ilişkinin haram kılınması gerekirdi.⁶⁴ İbn Abbâd'a göre, burada manânın sübutü olmasından kasıt, sahihliğin sabit ve mevcut olmasıdır. Çünkü sıhhat, *var olmakla* ilgili durumlardandır. Cünüp olarak sabahlayan kişinin orucunun sahihliğine ilişkin ayetin iltizamî delâleti, mürekkebe lafızdan kaynaklanmaktadır.⁶⁵

b. Râzî, iltizamî manânın ademî olmasıyla ilgili olarak şunu söyler: “Bir şeyin sözde özel olarak zikredilmesi, bu şeyin dışındakilerden ilgili hükmün nefyedildiğine delâlet eder mi, etmez mi? Allah en iyisini bilir.”⁶⁶ Bu mesele mütekellim usûlcülerce sahih bir istidlâl yöntemi olarak kabul edilen “mefhum-ı muahalefet” kavramı etrafında ele alınmıştır. Dolayısıyla kendisi de mütekelliminden olan Râzî'nin bu soruya cevabı “Evet.” olmalıdır. Nitekim o, eserinin ilerleyen sayfalarında bu konuyu ayrıntılı ele almaktadır. Burada manânın olumsuz yönden iltizamî delâletten olmasına İbn Abbâd şu hadis örnek verir: “Sâime olan koyunlarda zekât vardır.”⁶⁷ Bu hadis mutabakat yoluyla, senenin çoğunu meralarda otlayarak geçiren koyunlara zekâtın düştüğüne delâlet etmekte, iltizamen de senenin çoğunu ahırda geçiren (ma'lûfe) koyunlarda zekâtın vacib olmadığını -bu görüşü kabul edenlere göre- ortaya koymaktadır. Sâime olmayan koyunlarda zekâtın farz olmaması, ademî bir durumdur. Buradaki iltizamî delâlet de mürekkebe lafızdan elde edilmiştir.⁶⁸

Mütekellim usûlcüler emir, nehy, zâhir, nas, mücmel gibi konuların tamamını *mantukun delâleti*; iktiza, mefhum-ı muvafakat, mefhum-ı muhalefet gibi delâlet türlerini *mefhumun delâleti* kapsamında incelerken, kendisi de mü-

⁶⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 234.

⁶⁵ 'İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 66.

⁶⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 234.

⁶⁷ Yakın lafızla Buhârî, *Zekât*, 38.

⁶⁸ 'İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 68.

tekkellim bir usûlcü olan Râzî mantuku *mutabıkî delâlet*, mefhumu *iltizamî delâlet* kavramının alt birimi olarak işlemiştir.⁶⁹

3. Tazammunî Delâlet

Yukarıda verilen bilgilerden anlaşılacağı gibi Râzî, ahkâma delâlet eden lafızları sadece mutabakat ve iltizam delâleti kapsamında değerlendirmiş, tazammunî delâlete yer vermemiştir. *Mahsûl* şarihlerinden İbn Abbâd el-‘İclî, Râzî’nin bu tavrını, tazammuna değinmeye gerek olmadığı veya konunun açık olduğu gerekçesiyle izah etmiştir.⁷⁰ Diyebiliriz ki bu iki gerekçe birbirini nakzedebileceği gibi, birbiriyle telif de edilebilir. Tazammunî delâlete usûl ve fıkhıta gerek olmadığı, bu gereksizliğin açık olduğu savunuluyorsa -vakıya uygun olmamakla birlikte- çelişki söz konusu olmayacaktır. Yok, eğer tazammunî delâletin ahkâmla ilgisi vardır ve bu da açık bir husustur, bundan dolayı ihtiyaç yoktur denirse biz de tenakuzun açık olduğunu söylemeliyiz.

Yine, İbn Abbâd vaz’ edilen her lafzın zorunlu olarak mutabıkî bir delâleti bulunduğu için mevzû (vaz’ edilen) lafzın bütün fertlerinin buna dâhil olduğunu söyler. Oysa tazammun ve iltizamî delâletin varlığı zorunlu değildir.⁷¹ Ancak bize göre, böyle bir zorunluluk yoksa da eğer bir lafzın delâlet ettiği manânın cüzlerinin var olabileceğini söylüyorsak burada tazammunî delâletten bahsediyoruz demektir. Nitekim Râzî, *fiillerin* manâlarının bir cüzünü de “zaman”ın oluşturduğunu açıkça ifade etmektedir.⁷² Dolayısıyla fiillerin zamanâ delâleti tazammunîdir.

Diğer yandan İbn Abbâd, eserinin ilerleyen sayfalarında konuya tekrar dönerek tazammunî delâletin birkaç şekilde taksim edilebileceğini belirtir. Mesela, *cinsin* kendi cüzlerine delâleti, bir mâhiyetin kendilerinden teşekkül ettiği cüzlerden birine delâleti ve mürekkep sayıların cüzlerine delâleti tazammunîdir. Mezkûr şârihe göre tazammunî delâletin bu tür taksimlerinde usûlcülerin faydalanabileceği bir husus olmadığı gibi, burada ahkâma dair lafzî

⁶⁹ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 232; Davut İltaş, *Fıkıh Usûlünde Mütakellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), s. 128-130.

⁷⁰ ‘İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 17.

⁷¹ ‘İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 17.

⁷² Razi, *el-Mahsûl*, c. I, s. 226.

veya manevî bir delâlet de bulunmadığından Râzî bu kısmı ihmal etmiştir.⁷³ Bu tespite katılmak mümkün gözükmemektedir. Örnek verecek olursak, mutlak olarak namaz emri, onun mâhiyeti dışındaki taharet, setr-i avret gibi şartları iltizamen; kıyam, kıraat ve diğer rükünlerini tazammunen emretmek anlamına gelir. Çünkü bir usûl kaidesine göre “Mürekkebe bir mâhiyeti emretmek, onun her bir cüz’ünü de zımnen emretmek anlamına gelir.”⁷⁴

Yine, birçok usûlcü âmm lafızların, içerdiği bütün fertler için vaz’ edildiği ve her bir ferdin o lafzın medlûlünün bir parçası olduğu gerekçesiyle efradına tazammunen delâlet ettiğini savunmuştur.⁷⁵ Aynı şekilde, mantukun delâletini sarih ve gayr-i sarih şeklinde ikiye ayıran bazı usûlcüler, *sarih mantuku* “lafzın vaz’ edildiği manâya mutabakaten veya *tazammunen* delâlet etmesi” şeklinde tanımlamış,⁷⁶ böylece tazammunî delâlete teorik planda da olsa yer vermişlerdir.

Burada şöyle bir ihtimalden de bahsedilebilir: Tazammunî delâlet, lafızların tasnifinde mutabakat ve iltizam gibi net bir görünüm arz etmediği için Râzî tarafından bahse konu edilmemiştir. Çünkü mürekkebe bir mâhiyete delâlet eden bir lafız ister emir, ister nehy, ister mutlak veya mukayyed olsun, hakikat yahut mecaz olsun, içerdiği cüzlerden her birine tazammunen delâlet eder. Dolayısıyla mutabakat ve iltizam gibi açık bir kurala bağlanıp tasnife tabi tutulması zor gözükmemektedir.

⁷³ ‘İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 68.

⁷⁴ Zerkeşi, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah Bahâdır, *el-Bahru’l-muhît, fi usûli’l-fıkıh*, (thk: Muhammed M. Tâmir, Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlimiyye, 1428/2007), c. I, s. 79; Muhammed Sa’d b. Ahmed b. Mes’ûd Yûbî, *Makâsîdü’ş-Şerî’ati’l-İslâmiyye ve ‘alâkatühâ bi’l-edilleti’ş-Şer’iyye*, (Riyâd: Dâru’l-Hicre, 1418/1998), s. 358.

⁷⁵ Hasen b. Muhammed b. Mahmûd ‘Attâr, *Hâşiyetü’l-‘Attâr ‘alâ Şerhi’l-Celâl el-Mahallî ‘alâ cem’i’l-cevâmi’* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlimiyye, t.y.), c. I, s. 513; ‘Abdulhamîd Şirvânî, *Hâşiyetü’l-Muhtâc, (Havâşî Tuhfeti’l-Muhtâc başlığıyla, Kâhire el-Mektebetü’t-Ticâriyyeti’l-Kübrâ, 1357/1938)*, c. I, s. 191.

⁷⁶ Adudiddîn Abdurrahman İcî, *Şerhu Muhtasari’l-Müntehâ’l-Usûli*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlimiyye, 1424/2004), c. III, s. 160.

4. Hitabdan Hüküm İstidlâli ve Üç Delâlet

Râzî, buraya kadar gördüğümüz değerlendirmeleri, “Lafızların taksimi” başlığı altında yapmıştır. O, başka bir münasebetle lafzın vaz’î delâletine tekrar temas etme gereği duymuş, “şer’î hitab ile istidlâlde bulunma keyfiyeti”ni ele alırken bu delâlet türlerine referansla açıklamalar yapmıştır. Onun taksimine göre “hitab ile istidlâl” üç şekilde olur: Hitabın lafzı, manâsı ve bunların dışında bir şeyle hükme delâleti, yani bir delil başka bir delille bir araya getirilince oluşan “bütün”ün hükme delâleti. Aşağıda bunlara değinilecektir:

- a. Lafzı ile hükme delâlet edenler, “hakikat” anlamı taşıyanlardır. Zira lafız hakikate haml edilmelidir. Hakikat iki kısımdır: Aslî (lugavî) ve arızî (örfî ve şer’î) hakikat. *Hitab* önce şer’î, sonra örfî, sonra luğavî/hakikî, en son da mecâzî manâyâ hamledilmelidir.⁷⁷
- b. Manâsı ile hükme delâlet edenler ise iltizâmî delâlete dâhildir. Râzî, bunları daha önce işlediğini belirtir, dolayısıyla tekrara lüzum görmez.⁷⁸ Burada, daha önce iltizamî delâlet bağlamında ele alınan hususlara işaret eder.
- c. Bir delilin başka delille bir araya getirildiğinde oluşan bütünü (mecmû‘) bir hükme delâlet etmesidir. Râzî bunun dört şekilde olabileceğini söyler:

1- Bir nassın başka bir *nass* ile yan yana getirilmesi. Burada birinci nass, mukaddimelerden birincisine, ikinci nass da ikinci mukaddimeye delâlet eder ve neticeye ulaşılır. “Emrime isyan mı ettin!”⁷⁹ âyeti “Emredilen şeyi terk eden âsidir.” öncülüne, “Allah ve Resûlü’ne isyan ederek Allah’ın sınırlarını aşanı Allah cehenneme sokar.”⁸⁰ âyeti de “İsyan eden azabı hak eder.” öncülüne delâlet etmektedir. Sonuç ise “Emri terk eden azabı hak eder.” şeklinde olur. Bu kısma ikinci bir örnek de hamileliğin en kısa müddetinin dolaylı şekilde tesbit edildiği şu âyetlerdir: “(Çocuğun hamilelikte) taşınması ve sütten kesil-

⁷⁷ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 408-409.

⁷⁸ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 410.

⁷⁹ Tâhâ 20/93.

⁸⁰ Nisâ 4/14.

mesi otuz aydır”⁸¹ ve “Anneler çocuklarını tam iki sene emzirirler”⁸². İki âyet birlikte değerlendirilince hamilelik müddetinin en az altı ay olduğuna istidlâlde bulunulur.

2- Nass ile icmâ’ın bir araya getirilmesi hâlinde bir hükme delâlet etmeleri. Nass, dayının hangi durumda vâris olacağına, icmâ ise teyzenin de aynı konumda olduğuna delâlet etmektedir.⁸³

3- Nassın kıyas ile birlikte ele alınması. Nass, ribanın buğdayda cari olduğuna, kıyas ise elmanın da buğday mesabesinde olduğuna delâlet etmektedir.

4- Nassın kelâm sahibinin hâli ile beraber değerlendirilmesi. Şâri’in bir kelâmı, hem aklî, hem de şer’î bir hükmün tesbiti ihtimali taşıyorsa, bu sözün şer’î hükme hamledilmesi öncelikli olmalıdır. Zira Hz. Peygamber (sas) şer’î ahkâmı beyan için gönderilmiş olup aklın tek başına idrak edebileceği hususları açıklamak için gönderilmemiştir.⁸⁴ Râzî bu kısma bir örnek vermemiştir de İbn Abbâd, “İki kişi ve daha fazlası cemâattir.”⁸⁵ hadisini zikreder ve burada iki şeyin kastedilmiş olabileceğini söyler: 1. Aklî bir hüküm olarak iki ve daha fazla insan, topluluk ifade eder. 2. Şer’an cemaat olabilmek için asgari sayı, iki veya daha fazlasıdır. Hz. Peygamber (sas) şer’î ahkâmı açıklamak için gönderildiğinden, ikinci ihtimal daha galiptir.⁸⁶

Râzî’nin şer’î hitabdan istidlâl keyfiyetinde birinci kısmı oluşturan “lafzı ile hükme delâlet eden nasslar”ı mutabıkî delâlet karşılığında kullandığı rahatlıkla söylenebilir.⁸⁷ Manâsı ile hükme delâlet edenleri iltizamdan sayması da bu duruma *iltizamen* delâlet etmektedir. Ancak o, daha önce “lafızların taksimi”nde zikrettiği kadar ayrıntıya burada yer vermemiştir, sadece mutabıkî delâletin hakikat ve mecaz kısımlarına değinmekle yetinmiştir. Bir nassın başka delille bir araya getirilmesiyle oluşan delâleti, müstakil bir tür olarak

⁸¹ Ahkâf 46/15.

⁸² Bakara 2/233.

⁸³ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 411. Hadiste bu durum şöyle ifade edilmiştir: “Dayı, vârisi olmayanın mirasçısıdır.” Ebû Dâvûd, *Ferâiz*, 8; İbn Mâce, *Diyât*, 7.

⁸⁴ Râzî, *el-Mahsûl*, c. I, s. 412.

⁸⁵ İbn Mâce, *İkâmü’s-salât*, 44; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, c. VI, s. 363.

⁸⁶ ‘İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 517-518.

⁸⁷ Nitekim şârih İbn Abbâd ‘İclî bunu açıkça ifade etmiştir. bkz. *el-Kâşif*, c. II, s. 506.

değerlendirmişse de genel olarak bu kısmın da iltizamî delâlete dâhil olduğu söylenebilir. Nitekim Gazâlî gibi birçok usûlcü, hamileliğin en kısa müddetinin istinbat edildiği ayetlerin söz konusu hükme delâletini “işaretin delâleti” ne örnek vermişlerdir.⁸⁸ İşaretin delâleti ise kelamcı usûlcüler tarafından iltizamî delâletten sayılmıştır.⁸⁹

Değerlendirme ve Sonuç

Mutabakat, tazammun ve iltizam delâletleri, “tanım” bağlamında ortaya çıkmış kavramlardır. Tanım ise Aristo mantığına göre beş tümele göre yapılır. Tanım nazariyesini beş tûmeli esas alarak devam ettiren İbn Sina cins, tür ve faslı *zâtî*, dolayısıyla mâhiyetin/tanımlananın birer cüz’ü saymış, tanımlananın bunların tamamına delâletini *mutabakat*, herhangi birine delâletini *tazammun* saymıştır. Hâssa ve araz-ı âmmı ise *iltizam* delâletine dâhil etmiştir. Eş deyişle *mutabakat* lafzın vaz’ edildiği manânın tamamına birebir delâleti, *tazammun* lafzın vaz’ edildiği anlamın bir parçasına, *iltizam* ise lafzın anlamının dışında, fakat onunla ilişkili bir manâya delâletidir. Dolayısıyla İbn Sina tarafından bu kavramlar üzerinde durulması, şeyler hakkında doğru hükmün verilmesi için gerekli kavram çerçevesi oluşturma amacına matuftur. Bunun esasını oluşturan şey ise tanımdır. O, her bir *mahmûl*ün bir *mevzûya* delâlet ettiğini belirtir. *Mahmûl* verilen hükmü, *mevzû* ise hükme konu olan, hakkında hüküm verilen şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla mahmûl için iki seçenek vardır:

Mevzûn hakikatine tam olarak delâlet ederek, onun yapıcı unsurlarından (mukavvim) hiçbirisinin dışarıda kalmaması, yani her bir mukavvime tazammun, *zâta* ise mutabakat yoluyla delâlet etmesi. Buna “mâhiyete delâlet eden” denir. İbn Sina’ya göre şeylerin isimleri bu minval üzere verildiği gibi, tanımlarda da aynı durum geçerlidir. Şöyle ki mahmûl müfred bir lafız ise bu, şeyin ismidir. Mahmûl, müfred lafız olmayıp da “kavl” olursa bu da şeyin tanımı olur. Meselâ, “insan” lafzı, hiçbir arızî durumla kendisinden ayrılmayan ve

⁸⁸ Gazâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 221; Abdülkerim Ali b. Muhammed Nemle, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli’l-fıkhi’l-mukâran*, (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1420/1999), c. IV, s. 1735.

⁸⁹ Hüseyin Ali Cüfteci, *Turuku delâleti’l-elfâz ‘ala’l-ahkâm el-müttefak aleyhâ*, (master tezi, Câmiatü Ümmi’l-Kurâ, 1401/1981), s. 321.

mâhiyetine dâhil olan fertler arasındaki müşterek bir tabiatın adı yahut “konuşan canlı”dır ki bu, söz konusu tabiatın tanımıdır.

Mâhiyetin dışında bir şeylere delâlet etmesi. Meselâ, insan için “tabiatı icabı gülendir” dense, bu söz mâhiyetin dışında bir şeye delâlet etmiş olur. Evet, bu söz insana delâlet etmektedir. Fakat bu, onun bir lâzımına (gülmek) delâlet etmesi açısından bir delâlettir.⁹⁰

Mutabikî, tazammunî ve iltizamî delâlet yine tanım nazariyesi bağlamında usûl-i fıkha ilk defa Ebû Hâmid Gazâlî tarafından *el-Mustafâ*'daki mantık mukaddimesi ile dâhil edilmiştir. Gazâlî de tıpkı İbn Sina gibi, ıstılahları tanımlarken mantıktaki kuralları dikkate almayı zorunlu görerek, buradaki prensipleri şer'î ilimlere ait terminolojiye uyarlama çabası içinde olmuştur. Yakînî bilginin peşinde olan Gazâlî'nin böyle düşünme sebebi, mantıktaki tasniflerin daha açık ve net bir çerçeve sunduğu varsayımı olmalıdır. İbn Sina bu üç delâleti “Bâri Teâlâ”yı tanımlama girişimiyle şer'î ilimlere dâhil etmiş, Gazâlî ise bunu daha ileriye götürerek her türlü tarif için mantıktaki tasnif ve esasları tatbik yönemiştir. Emrin delâleti kapsamında usûlün diğer konularına da üç delâlet açısından bakılabileceğinin işaretini veren Gazâlî'nin yaklaşımını daha ileri bir aşamaya taşıyan Râzî olmuştur.

Burada Fahreddin Râzî'nin getirdiği yenilik mutabakat, tazammun ve iltizamı usûlün önemli konularından mantuk ve mefhumun delâleti bağlamında değerlendirmek olmuştur. Râzî, *mantukun* kapsamında yer alan emir, nehy, zâhir, nass, mücmel gibi konuların tamamını “mutabikî delâlet”; mefhumun delâleti kapsamındaki iktiza, mefhum-ı muvafakat, mefhum-ı muhalefet gibi hususları ise “iltizamî delâlet” kapsamına almıştır. Sonraki mütekellim usûlcülerin bazıları, lafızların ahkâma delâletini Gazâlî'yi takiben *mantuk* ve *mefhum* kavramlarını esas alarak işlemişler, Râzî'nin mutabakat ve iltizamı merkeze alarak yaptığı tasnifi benimsememişlerdir. Bazı usûlcüler ise *mantuk* ve *mefhum* kavramlarını esas almakla birlikte, bunların tanımını mutabakat, tazammun ve iltizam terimleri ekseninde yapmışlardır. Fakat usûlcülerin çoğu

⁹⁰ İbn Sina, *Mantuku'l-Meşrikiyyîn*, s. 15. Lafzî vaz'î delâletin bu üç nisbeti, mantık ilmi bağlamında ortaya çıkmışsa da, belağat, lughat, usûl, tefsir ve diğer ilimlerde önemli bir yere sahip olmuş, üzerinde ayrıntılı inceleme ve tartışmalar yapılmıştır.

mutabakat, tazammun ve iltizama usûle giriş mâhiyetindeki “lugat” konuları çerçevesinde değinmiş olmakla birlikte, âmm lafızların, kapsadığı fertlere delâleti, emir ve nehyin zıtlarına delâleti gibi konuları işlerken bu üç delâlete atıfta bulunmuşlardır.⁹¹

Genel olarak bakıldığında Râzî, *delâletü'l-elfâzı* işlerken gerek tasnif, gerekse tanım ve örneklemeleriyle çoğu kez “mantıkçı” kimliğiyle öne çıkmıştır. Gazâlî ile filtrelenerek İslam ilim dünyasına girişine kapı aralanan, hatta zorunlu görülen mantık ilmi Râzî ile birlikte hemen bütün İslamî ilimlerle iç içe girmiştir.⁹² Bunun yanında onun, bu alanda ilk olmanın dezavantajlarını yaşadığı da söylenebilir. Mantık kökenli bir sınıflandırmayı usûlde lafızların delâletine uyarlarken mutabakat ve iltizama yer verip tazammunî delâleti ihmal edişinin sebebi bu olsa gerektir. Çünkü Râzî'nin tazammunî delâleti kategorilendirme yoluna gitmemesinin açık bir gerekçesini bulabilmiş değiliz. Tazammunî delâlette ahkâma dair bir yön olmadığı için Râzî tarafından ihmal edilmiş olması, vakiya uygun olmasa gerektir.

Özellikle Râzî ile birlikte vaz', beyan, usûl, tefsir, kelâm ve lugat ilimlerinde bu delâlet şekilleri tanım nazariyesini aşacak bir biçimde benimsenmiş ve ayrıntılarına dair birçok tartışma yapılmıştır. Öyle ki bu ilimler bağlamında mutabakat, tazammun ve iltizam kavramları, birer araştırma konusu teşkil edecek kadar geniş bir muhteva ve önem kazanmıştır.

Seyfüddîn Amidî (ö.631/1233)'nin, içtihadın şartlarını sayarken, müçtehdin müfred-mürekkeb, küllî-cüz'î, hakikat-mecaz gibi lafız türleri yanında

⁹¹ İtaş, *Fıkıh Usûlünde Müteteklimin Yönteminin Delâlet Anlayışı*, s. 190; İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi-Molla Fenârî Örneği-*, (Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014), s. 93.

⁹² Krş. 'İclî, *el-Kâşif*, c. II, s. 29. Râzî'nin *Nihâyetü'l-îcaz fî dirâyeti'l-i'câz* adlı belâğat çalışması bu bağlamda incelenmesi gereken bir eser olarak görünmektedir. Ayrıca onun üç delâleti tefsirinde de kullandığını belirtmeliyiz. Bkz. Muhyiddîn Muhasseb, *'İlmu'd-delâle inde'l-Arab - Fahrüddîn er-Râzî nemûzecen -*, (Fransa: Dâru'l-Kitabi'l-Cedid, 2008), s. 104.

mutabakat, tazammun ve iltizam delâletlerini de bilmesi gerektiğini söylemesi,⁹³ konunun usûl ve fıkıh açısından kazandığı önemi ortaya koymaktadır.⁹⁴

⁹³ Ali b. Muhammed Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (nşr. Abdurrezzak Afifi, Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1424/2003), c. VI, s. 199.

⁹⁴ Denilebilir ki İbn Sina'nın ortaya koyduğu mutabakat, tazammun ve iltizam kavramları delâlet teorisinin en orijinal yönü olup bizzât lafzın delâleti ile akıl ve düşünce yoluyla kurulan dolaylı delâleti birbirinden ayırmakla doğrudan ilgilidir. Binaenaleyh günümüzde “göstergebilim (Ar. ilmu'd-delâle, İng. semiology)” çalışmaları bağlamında üzerinde durulmayı fazlasıyla hak etmektedir. “Göstergebilim” açısından delâlet karşılığı olarak kullanılan “gösterge”, “kendi dışındaki bir şeyi temsil eden ve temsil ettiği şeyin yerini alabilecek nitelikte olan her çeşit biçim, nesne, olgu, vb.dir.” şeklinde tanımlanmakta ve sözcükler, simgeler, işaretler, vb. gösterge olarak kabul edilmektedir. Lafzî delâlete ise “sözel gösterme” adı verilmektedir. Aynı şekilde, lafzî delâletle ilgili konular “anlambilim” başlığı altında da incelenmekte, bu bağlamda “sözcüğün anlam çerçevesi” ya da “sözcüğün anlam açılımı” kavramlarına ilişkin araştırmalar yapılmaktadır. (Bkz. Mehmet Rifat, *Göstergebilimin ABC'si* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), s. 11; Sezai Güneş, *Anlatım Bilgisi*, (İzmir: 1998), s. 1; Nizamettin Uğur, *Anlambilim*, (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007), s. 9. Ayrıca bkz. Abdulcelil Mankûr, *İlmü'd-delâle*, (Dimaşk: İttihadü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001), s. 13 vd.) Georges Fonsegrive ve Pierre Lespinasse'ın *Elements de Philosophie (Mebâdi-i Felsefe: İlmü'n-Nefs)* kitabını çeviren Babanzade Ahmed Naim'in şu tesbiti delâlet nazariyesi ile göstergebilimi mukayese babında önemlidir: “*Delâletin bizdeki envai üçtür: Delâlet-i aklıye, delâlet-i tabiiye, delâlet-i vaz'îye. Bunların herbiri de ya lafzî veya gayr-i lafzî olur ki, delâletin envai altıya çıkmış olur. Kitabımızın bu faslında yalnız devâll-i tabiiye (signes naturels) ile devâll-i vaz'îye (signes artificiels)den bahsedilmiştir. Maamafih, delâlet-i vaz'îyenin enva'-ı selâsesinden -ki delâlet-i mutabakat, delâlet-i tazammun ve delâlet-i iltizamdır- burada hiç bahsedilmemiştir.*” (İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), s. 155). Babanzade'nin vurguladığı gibi, göstergebilim ve anlambilim çalışmalarında mutabakat, tazammun ve iltizam şeklinde açık bir tasnif bulunmamaktadır. Fakat tazammunî delâlete yakın bir muhtevada “altanlamlılık”⁹⁴ (F.R. Palmer, *Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara: Kitâbiyât, 2001, s. 94.) ve iltizamî delâletin içeriğine benzer, “yan anlam” yahut “çağrışım”dan bahsedilmekle birlikte, bunların delâlet nazariyesindeki sistematik bütünlükte olmadığı görülmektedir.

Kaynakça

- Abdulcelil Mankûr, *İlmü'd-delâle*, Dimaşk: İttihadü'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- Âmidî, Ali b. Muhammed, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak Affi, Riyad: Dâru's-Sumey'î, 1424/2003.
- 'Attâr, Hasen b. Muhammed b. Mahmûd, *Hâşiyetü'l-'Attâr 'alâ Şerhi'l-Celâl el-Mahalli 'alâ cem'i'l-cevâmi'*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Ayık, Hasan, *İslam Mantık Geleneği ve Doğuluların Mantığı*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Bennânî, Addurrahman b. Câdellah, *Hâşiyetü'l-Bennânî 'alâ şerhi'l-Celâl 'alâ metni Cem'i'l-Cevâmi'*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1402/1982.
- Cüfteci, Hüseyin Ali, *Turuku delâleti'l-elfâz 'ala'l-ahkâm el-müttefak aleyhâ*, master tezi, Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1401/1981.
- Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbü'l-mu'teber fî'l-hikme*, Haydarâbâd, Dekkan: İdâretu Cem'iyyeti'l-Maârif el-Usmâniyye, 1358.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl*, (*Fevati-hu'r-Rahamût* ile birlikte) Beyrut: Dâru'l-Erkam, t.y.
-, *el-Munkız mine'd-dalâl*, Kâhire: el-Matbaatü'l-İlâmiyye, 1303.
-, *Mihakku'n-nazar*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
-, *Mi'yâru'l-ilm*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 1961.
-, *Tehâfütü'l-felâsife*, Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.
- Güneş, Sezai, *Anlatım Bilgisi*, İzmir: 1998.
- 'İclî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmud el-İsfehânî İbn Abbâd, *el-Kâşif ani'l-Mahsûl fî İlmî'l-Usûl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1997.
- İbn Emîrî'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Sina, *eş-Şifâ*, Kumm: İntişârâtü Zevî'l-Kurbâ, 1430.
-, *el-İşârât ve't-Tenbihât*, thk. Süleyman Dünya, Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1983.
-, *Mantiku'l-meşrikiyyîn*, Kâhire, 1328/1910.
-, *Dânişnâme-i Alâi-Alâi Hikmet Kitabı*, çev. Murat Demirkol, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
-, *"er-Risâle fî'l-hudûd"*, Resâil fî'l-hikme ve tabi'iyât, Kostantiniyye: Matbaatü'l-Cevâib, 1298.
-, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, Çev. Ahmed Hamdi Akseki, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- İbnu'l-Arabî, Ebû Bekir, *Kânunu't-te'vil*, Cidde: Dâru'l-Kible/ Beyrut: Müessetü Ulûmi'l-Kur'ân, 1406/1986.
- İcî, Adudiddîn Abdurrahman, *Şerhu Muhtasari'l-Müntehâ'l-Usûli*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İltaş, Davut, *Fıkıh Usûlünde Müttekellimîn Yönteminin Delâlet Anlayışı*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

- Kara, İsmail, *Bir Felsefe Dili Kurmak*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Karâfi, Şihabüddin Ahmed b. İdrîs, *Şerhu Tenkîhi'l-Fusûl*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1424/2004.
-, *Nefâisü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1425/2005.
- Kazvîni, Necmüddin Ömer b. Ali, *er-Risaletü's-Şemsiyye fî'l-kavâ'idî'l-mantıkiyye* Dersaadet: Matbaa-i Ahmed Kâmil, 1327.
- Muhasseb, Muhyiddin, *İlmu'd-delâle inde'l-Arab - Fahrüddin er-Râzî nemûzecen -*, Fransa: Dâru'l-Kitabi'l-Cedid, 2008.
- Nemle, Abdulkerim Ali b. Muhammed, *el-Mühezzeb fî ilmi usûli'l-fikhi'l-mukâran*, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1420/1999.
- Özdemir, İbrahim, *İslâm Düşüncesinde Dil ve Varlık-Vaz' İlminin Temel Meseleleri*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Pala, Ali İhsan, *İslam Hukuk Metodolojisinde Emir ve Yasakların Yorumu*, Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Palmer, F.R., *Semantik-Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, Ankara: Kitâbiyât, 2001.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsûl fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Alvânî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997.
-, *el-Meâlim fî ilmi usûli'l-fikh*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvaz, Kâhire: Müessesetü Muhtâr, 1414/1994.
- Râzî, Kutbeddin Muhammed b. Muhammed, *Levâmi'u'l-esrâr*, Kumm: Menşûrâtu Kütübi'n-Necefi, ts.
- Rifat, Mehmet, *Göstergebilimin ABC'si*, İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Seydişehrî, Mahmud Es'ad, *Telhîs-i Usûl-i Fıkıh*, İzmir: 1313.
- Şirvânî, 'Abdulhamid, *Hâşiye alâ Tuhfeti'l-Muhtâc*, (*Havâşi Tuhfeti'l-Muhtâc* başlığıyla), Kâhire el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1938.
- Taftazânî, Saduddin, *Şerhu't-telvih ala't-Tavâih*, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1462/2005.
- Tahânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-funûn*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Türker, Ömer, Seyyid Şerif Cürcani'nin Tevil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki Ve Dilbilimsel Temelleri, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- Uğur, Nizamettin, *Anlambilim*, İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2007.
- Urmevî, Siraceddin Mahmud b. Ebî Bekr, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdulahamid Ali Ebû Zenîd, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Yıldırım, İlyas, *Fıkıh Usûlü Mantık İlişkisi - Molla Fenârî Örneği-*, Doktora Tezi, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Yûbî, Muhammed Sa'd b. Ahmed b. Mes'ûd, *Makâsıdü's-Şer'ati'l-İslâmiyye ve 'alâka-tühâ bi'l-edilleti's-Şer'iyye*, Riyâd: Dâru'l-Hicre, 1418/1998.

Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah Bahâdır, *el-Bahru'l-muhît, fî usûli'l-fikh*,
thk: Muhammed M. Tâmir, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlimiyye, 1428/2007.

Manzum Fıkıh Metinleri - I

*Ahmet AYDIN**

Öz: Bu çalışma kronolojik ve sistematik olarak manzum fıkıh edebiyatının tarihi gelişimini incelemeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu çalışmada manzum eser kaleme alınan fıkıhın alt disiplinleri hakkında bilgi verilmeye ve bu eserleri ortaya çıkaran nedenler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Manzum/nazım, ilmihal, muhtasar, fıkıh eğitimi.

Poetic Islamic Law Texts - I

Abstract: This study aims to examine the historical development of poetic fiqh literature in a chronological and systematic order. Moreover, information on the sub-categories of the poetic works of fiqh and the reasons for the emergence of these works will be provided in this article.

Keywords: Verse, poetic, catechism, mukhtasar, fiqh education.

Giriş

Bu çalışma fıkıh tarihinde bir metin telif tarzı olarak kabul gören manzum eserlerin tarihi serencâmını özellikle ilmihal türüne dair eserler üzerinde yoğunlaşarak dört büyük fıkıh mezhebi çerçevesinde incelemeyi hedeflemektedir. Zira fıkıh ilminin farklı sahalarında tercüme ve telif yoluyla manzum metinler yazıldığı ve söz konusu literatürün önemli bir kısmını manzum ilmihal kitaplarının oluşturduğu görülür. Ayrıca bu çalışmada manzum eserlerin kaleme alındığı fıkıhın alt disiplinleri hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır.

Manzum metin üretme geleneği akâid, hadis, siyer, ahlâk ve nahiv gibi İslamî ilimlerin farklı sahalarında olduğu üzere fıkıh âlimleri tarafından da benimsenmiştir. Bu türdeki eserlerin yazılmasındaki temel sâikin, birçok eserin girişinde tasrih edildiği üzere ihtisâr faaliyetlerindeki gibi fıkıh eğitimi-

* Yrd. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi, ahmetydin@gmail.com.

nin kolaylaştırılması olduğu anlaşılmaktadır. Mezhebin temel metinleri haline gelmiş ve tedris faaliyetlerinde kullanılan klasik fıkıh eserlerinin zihinde daha kolay tutulabilmesi ve Arapça bilmeyenlerin temel dini konuları öğrenebilmeleri için başta Arapça ve Türkçe olmak üzere manzum eserler kaleme alınmıştır. Akâid ve fıkha dair temel meseleleri öğretme amacı taşıyan ilmihal kitaplarının bir kısmı da bu amaçla manzum olarak hazırlanmıştır. Fıkıh edebiyatı içerisindeki manzum eser geleneği bu sahada çalışan araştırmacıların yeterince dikkatini çeken bir alan olmamıştır. Manzum fıkıh eserleri daha çok Türk-İslam edebiyatının bir türü olarak bu sahanın uzmanları tarafından dil özellikleri bakımından ve edebî yönleri ile incelenmiş, bir mezhep geleneği içerisinde üretilen fıkıh literatürünün bir parçası olarak muhteva ve sistematik bakımından araştırmaya konu edilmemiştir. Söz konusu eserlerde transkripsiyonu yapılarak yer verilen metinler çalışmanın birinci el kaynakları arasındadır.

Manzum fıkıh eserlerinin ortaya çıkışı ve gelişimi İslamî ilim tedrisatının kurumsallaşma süreci ile paralel bir seyir izlemektedir. Söz konusu eserlerin kendi dönemlerinde hangi ilmî gerekler ve hedefler ile yazıldıklarını tespit edebilmek için tafsilatlı bir fıkıh tarihinin ve özelde fıkıh eğitim tarihinin yazılması gerektiği müsellemidir. Diğer İslamî ilim dallarında olduğu üzere fıkıh sahasında da bu kapsamda bir çalışma ortaya konmuş değildir. Fıkıh tarihinin erken dönemini ele alan araştırmalar, manzum fıkıh telifinin yoğunlaştığı hicrî beşinci yüzyıl sonrasındaki dönemi aydınlatan çalışmalara nazaran oldukça zengindir. Örneğin aşağıda yer verilen birçok manzum eserin ortaya çıktığı Memlûklüler dönemi hakkında yazılanlar sınırlı ve birçok açıdan yetersizdir. Bu durum manzum fıkıh eserlerinin yazıldıkları dönemlerde ortaya çıkmalarına zemin hazırlayan nedenler için zayıf irtibatlar kurulmasının başlıca sebebidir. Eserlerin yazıldıkları dönemlerdeki ilmî ve kültürel durum, mezheplerin gelişim süreçleri ve eğitim kurumlarındaki müfredat ve tedrisât hayatı hakkındaki bilgilerimizin sınırlılığı sebebiyle bu çalışma, modern döneme kadar ki zamanda manzum literatüre dair öne çıkan eserler hakkında kronolojik olarak bilgi vermekten öte bir iddiaya sahip değildir. Konunun genişliği sebebiyle iki ayrı makale olarak planlanan bu çalışmada öncelikle furû‘-i fıkıh sahasındaki manzum eserler üzerinde durulacak, daha sonra yayınlanacak “Manzum Fıkıh Metinleri - II” başlıklı ikinci incelemede ise

ilmihal, kavâid ve fetvâ gibi müstakil literatürlere dair manzum kitaplar tanıtılmaya gayret edilecektir.

I. Manzum Fıkıh Edebiyatı

Türk-İslam edebiyatı içerisinde mensur eserlerin manzum hale getirilmesine yönelik çalışmalar IX/XV. yüzyıl ve sonrasında artış göstermiştir.¹ Manzum fıkıh eserlerinin tarihi serencâmına bakıldığında furû'-i fıkha dair yazılmış eserlerin mezheplerin teşekkülü öncesinde başlayarak fıkıh tarihinde bir mezhebi merkeze alan eğitim anlayışının yerleştiği ve sistemleştiği müteahhirûn döneminde revâç bulduğu ve teliflerinin VIII/XIV. yüzyıl ve sonrasında giderek arttığı görülmektedir. Fıkıh usûlüne dair manzum eserler ise ilk usûl çalışmalarının ortaya çıktığı asra nazaran oldukça geç bir dönem olan IX/XV. yüzyılda yazılmaya başlanmıştır. Manzum furu'-i fıkıh eserlerine yazılan ilk şerh çalışmaları VI./XII. yüzyılda ortaya çıkmış² olsa da bunun IX/VX. yüzyılda diğer manzum fıkıh çalışmalarına paralel olarak yaygınlık kazanmaya başladığı söylenebilir.

Manzum fıkıh eserlerinin bir kısmını telif çalışmalar; bir kısmını ise manzum ya da mensur fıkıh kitaplarından yapılan tercümelemler oluşturmaktadır. Klasik bir fıkıh metninin tercüme edilmesi yoluyla hazırlanan manzum eserlerde bazen eserin tamamının değil de eserden seçilen belirli bölümlerin tercüme edildiği de görülmektedir. Örneğin furû'-i fıkha dair bir eserin sadece ferâizle ilgili bölümünü nazmeden çalışmalara ulaşılabilir. Bir mezhebe ait temel bir metnin tercümesi yoluyla üretilen manzum fıkıh eserlerinde sadece tercüme ile yetinilmediği daha kolay anlaşılması ve faydalı olacağı düşünülmesi sebebiyle metne bazen bir takım eklemelerin yapıldığı, meselelerin örneklendirildiği, bazı kavramların açıklandığı ve esas alınan metinde bulunmayan hükümlerden bahsedildiği görülür. Yukarıda ifade edildiği üzere manzum metinlerin kaleme alınmasındaki temel sâik tedris faaliyetlerinin

¹ Ferdi Kiremitçi, "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdikî'nin Manzum Akâid-Name Örneği", *Turkish Studies*, 7: 1 (2012), s. 1502.

² Eyyüp Said Kaya, "Şerh", *DİA*, c. XXXVIII, s. 563.

kolaylaştırılması olsa da müstakil manzum eserlerin varlığı ve manzum eser müelliflerinin tercüme ettikleri eserler üzerindeki tasarruflarına bakılacak olursa bunun bir metin telif tarzı olduğuna vurgu yapılması gerekir. Esas alınan metnin ihtisarı, bazı başlıklarının tamamen nazmedilmeden geçilmesi, kavramlarının izahı, verilen örneklerin arttırılması, güncel meselelere ve örfi uygulamalara değinilmesi, bazı görüşlerin tenkidi, asıl metinde bulunmayan yeni bölümler, mevzular eklenmesi ve bir takım tavsiye ve nasihatlerde bulunulması cihetlerinden müelliflerin eserlerinde çok sayıda farklı faaliyet tarzını benimsedikleri görülür. Şemsi Paşa'nın (v. 1580) *el-Vikâye* tercümesi³ buna verilebilecek isabetli örneklerden biridir. Aşağıda bu eser üzerinde ayrıntılı olarak durulacaktır.

İlmihal kitapları yahut da fıkıhın namaz gibi muayyen bir meselesini inceleyen eserler dışındaki furu'-i fıkıh ve fıkıh usûlü sahalarındaki manzum metinlerin daha çok esas alınan klasik bir fıkıh metninin manzum hale getirilmesi yoluyla üretildikleri söylenebilir. İlmihal türündeki çalışmalar istisna edilecek olursa manzum hale getirilmek üzere seçilen eserlerin bir mezhebin tarihinde önemli yer tutan metinler oldukları ve bunların büyük bir kısmını da fıkıh muhtasarlarının oluşturduğu görülür. Bu durum muhtasarların fıkıh eğitimi açısından önemi ile doğrudan irtibatlıdır. Medreselerde ders kitabı olarak uzun yıllar okutulan birçok metin aynı zamanda manzum olarak yeniden telif edilmişlerdir. Bu duruma Mâlikî mezhebi içerisinde fıkıh eğitimi açısından büyük kabul gören ve yaygınlık kazanan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (v. 386/996) bir ders kitabı olarak yazdığı *er-Risâlesi*'ni⁴, ve yine Mâlikî mezhebinde "el-Kitâb" olarak tanınan ve hakkında en çok şerh yazılan eserlerden sayılan Halil b. İshâk el-Cündî'nin (v. 776/1374) *el-Muhtasar*'ını manzum hale getiren çok sayıdaki çalışma⁵, Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Ken-*

³ Bkz. Muhittin Eliaçık, "Tercüme ile Şerhin İç İçte Bulunması: Şemsi Paşa'nın Manzum Vikâye Tercümesi", *Turkish Studies*, 4: 6 (2009), s. 104-118.

⁴ Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi: Mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşruha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyani şuruhîha*, Abudabih: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004/1425, c. II, s. 959-960; Ali Hakan Çavuşoğlu, "er-Risâle", *DİA*, c. XXXV, s. 121.

⁵ Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 1618-1619; Eyyüp Said Kaya, "el-Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, s. 74.

zü'd-dekâik'ini⁶ ve Hirakî'nin *el-Muhtasar*'ını manzum hale getiren eserler⁷ örnek verilebilir. Nevevî'nin *Minhâcü't-tâlibîn*'i de buna verilebilecek isabetli örneklerden biridir.⁸ Fıkıh tarihinde nazmedilmek üzere hakkında en fazla çalışma yapılan kitaplardan biri Nevevî'nin mezkûr eseri olmuştur.⁹ Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin aksine Mâlikî mezhebinde manzum bir metnin mezhebin el kitabı kabul edilen temel metinleri arasına girdiği görülür. İbn Âsım el-Gırnâtî'nin (v. 829/ 1426) *el-Âsımiyye* adlı manzum eseri mezhep içerisinde büyük kabul görmüştür.

Fıkıh ilminin farklı sahalılarında yazılan mensur eserlerin sayısı dikkate alındığında nazmın fıkıh âlimleri arasında yaygın bir metot olduğu söylene-
mez. Zira fıkıh eğitiminde öğrencinin mezhebin temel meselelerini, ana çerçeve ve çatısını öğrenebileceği eserler esas alınmakla¹⁰ birlikte manzum fıkıh literatürüne bakıldığında bir mezhebi temsil eden ve mezhep içinde büyük kabul gören tüm kaynakların da aynı zamanda manzum hale getirilmesine yönelik bir geleneğin oluşmadığı görülür. Bu duruma verilebilecek en isabetli örneklerden biri Merginânî'nin (v. 593/1197) *el-Hidâyesi*'dir. Hanefî mezhebinin en temel kaynakları arasında sayılan, müteahhirûn dönemi Hanefî âlimlerince büyük kabul gören ve Hanefî fıkıh tarihinde belki de hakkında şerh, hâşiye ve talik olmak üzere en fazla çalışma yapılan¹¹ bu eseri manzum hale getiren bilinen bir çalışmaya ulaşılamamaktadır. *el-Hidâye*'nin ana metni olan *Bidâyetü'l-mübtedî* hakkında ise aşağıda görüleceği üzere tek bir çalışma tespit edilebilmektedir. Medreselerde ders kitabı olarak uzun yıllar okutulan kitapların başında gelen bu eserin neden manzum hale getirilmediği sorusuna verilebilecek muhtemel cevaplar manzum literatürün oluşumu hakkında yol gösterici olacaktır.

⁶ Recep Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. III: 5, 2005, s. 222.

⁷ Şükrü Özen, "Hirakî", *DİA*, XVII, s. 323.

⁸ Kaya, "Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, s. 61; Bilal Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, c. XXXVIII, s. 244.

⁹ Bkz. Habeşi, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 1930-1931.

¹⁰ Murteza Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, 2. bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2014, s. 71.

¹¹ Bkz. Cengiz Kallek, "el-Hidâye", *DİA*, c. XVII, s. 472-473.

Fıkıh eğitiminde temel bir metnin ezberlenmesi geleneği büyük önem arz etmektedir.¹² Bazı fıkıh eserlerinin ezberlenmeye uygun olmadığı düşünül-
ğünden bu sebeple müellifleri tarafından daha özet hale getirilmeye çalışıldığı
görülür. Fıkıh eserlerini nazmetme yahut da manzum olarak fikhî meseleleri
ele alma geleneği söz konusu bu ezberleme faaliyetine yardımcı olmak üzere
ortaya çıkmıştır. Müelliflerinin manzum hale getirmek için seçtikleri metinler
özellikle dil ve üslup olarak anlaşılması kolay, genelde metin olarak kısa ve
fikhî konuları delillerine yer vermeksizin ele alan kitaplar olmuşlardır. *el-
Hidâye*'nin yerine delillere yer vermeyen ve işlenen meseleler bakımından
daha dar bir çerçeveye sahip olan *Bidâyetü'l-mübtet*'nin¹³ bu sebeple seçilerek
nazma çevrildiği söylenebilir. Mezhebin imamlarının dışında daha sonraki
meşâyihin görüşlerine yer veren ve meseleleri geniş olarak tartışan çalışmaları
manzum hale getirilmeye uygun eserler olarak görülmediği anlaşılmakta-
dır. Yukarıda sözü edilen yönleri ile öne çıkan *el-Hidâye* yerine isminden de
anlaşılacağı üzere bu eserdeki meseleler üzerinde yoğunlaşan Sadrü'ş-Şeria'nın
Vikâyetü'r-rivâye fi mesâil'l-Hidâye'sini yahut da yine aynı ismin *el-
Vikâye*'nin bir özeti mâhiyetindeki *en-Nukâye*'sini manzum hale getiren
çalışmalar eserlerin seçiminde zikredilen kriterlerin dikkate alındığına birer
örnektir.

Müteahhirûn dönemi eserlerinde karmaşık/dolambaçlı bir üslûbun benim-
senmesi, fikhî olmasının yanı sıra aynı zamanda edebî bir eser ortaya koyma
eğilimi ve çoğu zaman ilk okunduğunda anlaşılamayacak bir tarzda eser telif
etme arzusu¹⁴ söz edilen metinleri manzum hale getirme konusunda çalışma
yapan isimleri daha seçici olmaya sevketmiştir. Bu dönemde yukarıda zikredi-
len Kayrevânî'nin eseri gibi öğrenciler için kaleme alınmış, kolay anlaşılabil-
cek bir dille yazılmış ve rahatça ezberlenmeye uygun olan metinler¹⁵ tercih
edilmiştir. Örneğin yazıldığı dönemden itibaren Mâlikî fıkıh çevrelerinde ders
kitabı olarak şöhret bulan ve hakkında en fazla şerh çalışması yapılan eserler-

¹² George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, tercüme ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 163-167.

¹³ Bkz. Habeşi, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşi*, c. II, s. 808.

¹⁴ Müteahhirûn dönemi fıkıh eserlerinin söz konusu özellikleri için bkz. Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *DİA*, c. XLIII, s. 107.

¹⁵ Bkz. Çavuşoğlu, "er-Risâle", *DİA*, c. XXXV, s. 119.

den biri sayılan Halil b. İshâk el-Cündî'nin (v. 776/1374) *el-Muhtasar*'ı Ahmed b. Kâsım el-Bûnî tarafından (v. 1139/1726) manzum hale getirilmiş¹⁶ ve bundan sonra söz konusu esere yönelik manzum çalışmalar giderek artmıştır.¹⁷ Aradan geçen yaklaşık dört yüz seneye rağmen bu eseri nazmetmeye yönelik bu girişimde eserin mezhep içerisindeki şöhretinin de önemli bir payı vardır. Yukarıda ifade edildiği üzere fıkıh eserlerini nazma çevirme çalışmalarında muhtasarlar yoğun ilgiye mazhar olmuşlar ve ilmihal türündeki eserlerin ortaya çıkmasıyla manzum çalışmalar bu sahada yoğunlaşmıştır.

Medrese eğitiminde yaygın olarak ezberletilen eserler içerisinde manzum eserlerin sayısı azdır.¹⁸ Örneğin Memlûklüler döneminde Halep'teki medreselerde İbnü'l-Verdî'nin (v. 749/1349) aşağıda üzerinde durulacak olan furû'-i fıkha dair manzum çalışması okutulmuştur.¹⁹ Manzum ilmihallerin bir kısmının da diğer ilmihal çalışmaları²⁰ gibi sıbyân mekteplerinde okutulduğu anlaşılmaktadır. Birgivi'nin meşhur eseri *Vasiyetnâme* ve bu eseri manzum hale getiren çalışmalar da bu duruma örnek verilebilir. Ayrıca bu türdeki metinler halkın belli bir yer ve zamanda bir araya gelerek oluşturdukları kıraat meclisi adı verilen toplantılarda da okunan eserler arasında yer almıştır.²¹ Nizâmiyye ve dört büyük mezhebin eğitiminin tek bir çatı altında verildiği Müstansiriyye gibi Bağdat'ta kurulan medreseler hakkında yapılan çalışmalar medreselerin teşekkül döneminde fıkıh sahasında manzum metinlerden yararlanılmadığına

¹⁶ Kaya, "el-Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, s. 74.

¹⁷ Bkz. Habeşi, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâsî*, c. III, s. 1618-1619.

¹⁸ Medreselerde okutulan manzum eserler için bkz. Muhittin Eliaçık, "Medreselerde Okutulan Manzum Ders Kitapları", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler Sempozyumu*, 2013, c. II, s. 539-546.

¹⁹ Esra Atmaca, "Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları ve Ulemâ Tarafından Okutulan Ders Kitaplarının Tespiti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2015, s. 60.

²⁰ Hatice Kelpetin Arpaguş, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22: 1 (2002), s. 35-37, 51, 53.

²¹ Zehra Öztürk, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5: 9 (2007), s. 404-406, 422-423.

işaret etmektedir.²² Hicrî VI. ve VII. (XII-XIII) yüzyıllarda Zengiler ve Eyyübîler dönemindeki Dımaşk medreselerinde kabul gören fıkıh eserleri arasında da manzum olanlara tesadüf edilememektedir.²³ Osmanlı medreselerinde fıkıh sahasında okutulan eserlere bakıldığında kıraat ve nahiv gibi farklı ilmî disiplinlerin aksine furu‘-i fıkıh ve usûl-i fıkıh sahalarında manzum eser okutma geleneğinin yerleşmediği, akılda kolay kalması amacıyla yalnızca ferâiz konusunda manzum eserlerin medrese müfredatına dâhil edildiği görülmektedir.²⁴ Örneğin 1752 yılında yazdığı *Tertîb-i Ulûm*’unda İbrahim Hakkı Erzurûmî bir talebenin okuması gerektiğini düşündüğü ilimleri otuz bir dalda toplamış ve bu ilimlere dair temel metinleri zikretmiştir. Bu kitapları farklı bölgelerdeki Osmanlı medreselerinde okutulan eserleri dikkate alarak belirlemiştir. Söz konusu eserlere bakıldığında öğrencilere Arap dili, tecvid ve akâid konularında manzum kitapları okumaları ve hıfzeta tavsîye edilirken Fatih Medreseleri, ardından Süleymâniye Medreseleri ve sonraki dönemde Osmanlı medreselerinde manzum fıkıh metni okutma geleneğinin yerleşmedi-

²² Bkz. George Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, tercüme ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012; Hisham Nashabe, *Muslim Educational institutions: A General Survey Followed by A Monographic Study of al-Madrasah al-Mustansiriyah in Baghdad*, Beyrut: Mektebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1989.

²³ Bkz. Harun Yılmaz, *Zengiler ve Eyyübîler Döneminde Dımaşk’ta “Medrese”*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014, s. 110.

Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII: 1, 2008, s. 30, 37-38; Cahid Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976, s. 37-42; Hasan Akgündüz, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997, s. 400-405; Rahmi Telkenaroğlu, “Osmanlı’dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, s. 157-159, 161-164; Şükran Fazlıoğlu, “Manzûme fî tertîb el-kutub fî el-‘ulûm ve Osmanlı Medreseleri’ndeki Ders Kitapları”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. I. 1, 2003, s. 97-110; M. Hanefi Palabıyık vd., “Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Resulullah Algısı”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 2012, c. II, s. 490-495; Şirin Gül, “Sahn-ı Seman Medreselerinden Günümüz Fıkıh Eğitimine Bir Köprü”, *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 2012, c. II, s. 618-627.

ği görülür.²⁵ İbrahim Hakkı Erzurûmî ile birlikte Osmanlı döneminde başta medreseler olmak üzere eğitim kurumlarında okutulan eserler hakkında bilgi veren az sayıda çalışma arasında sayılan Saçaklızâde adıyla meşhur Muhammed b. Ebûbekir el-Mar‘aşî’nin (v. 1145/1732) *Tertibu’l-ulûm*’u²⁶ ve Nebi Efendizâde olarak tanınan Ali b. Abdullah el-Uşşâkî’nin (v. 1200/1786) *Kasîde fi’l-kütübi’l-meşhûre fi’l-ulûm* adlı manzum eserindeki tespitler de bu dönemde medreselerde fıkıh sahasında sadece ferâize dair manzum metinler okutulduğunu göstermektedir.²⁷ Yazma eser koleksiyonlarındaki farklı müellifler tarafından kaleme alınmış ferâize dair manzum eserlerin sayısı ve nüshalarının fazlalığı da bu durumu destekleyen delillerden biridir. Osmanlı’nın son döneminde medreselerin ıslahına yönelik teklif ve çalışmalara bakıldığında da fıkıh sahasında ferâizi hariç tutan bu geleneğin korunduğu görülür.²⁸ Hint alt kıtasında eğitim ve öğretim faaliyetlerinin en sistemli haline ulaştığı Babürlülür döneminde (1526-1858) medreselerin genelinde takip edilen Ders-i Nizâmî müdredatında da bu yaklaşım benimsenmiştir.²⁹ Manzum eserlerin medrese programlarındaki ana metni oluşturmaya da yukarıda ifade edildiği üzere burada okutulan ve ezberletilen metinlerin hatırda daha kolay tutulmasına yardımcı olmak üzere kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Manzum eser telif etme geleneğinin yanı sıra fıkıh âlimlerinin mensur olarak yazılmış eserlerdeki muayyen bir takım meseleleri nazmettikleri örneklerle de ulaşılabilmektedir. Meselâ İbnü’l-Hümâm nikâh konusunu işlerken nikahı

²⁵ Hüseyin Atay, Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, İslahat Hareketleri, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983, s. 80, 87, 94-95, 97, 190; Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, s. 37-42; Akgündüz, Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi, s. 400-405; Şükran Fazlıoğlu, “Ta’lîm ile İrşâd Arasında: Erzurum İbrahim Hakkı’nın Medrese Ders Müfredatı”, *Dîvân Dergisi*, c. X: 18, 2005/1, s. 115-173.

²⁶ Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar‘aşî Saçaklızâde, *Tertibü’l-ulum*, çev. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş: Ukde Kitaplığı, 2009, s. 189-195.

²⁷ Şükran Fazlıoğlu, “Nebî Efendi-zâde’nin Kasîde fi el-Kutub el-Meşhûre fi el-Ulûm’una Göre Bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitap Haritası”, *Kutadgubilig*, sy. 3, 2003, s. 191-221.

²⁸ Bkz. Hamit Er, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s. 36-37, 75-81.

²⁹ Bkz. Abdülhamit Birışık, “Medrese”, *DİA*, c. XXVIII, s. 334.

içine alacak şekilde temelde akitlerle ilgili konularda sükûtun hükmünü anlattığı bir şiirine yer vermiştir.³⁰ İbnü'l-Hümâm'ın eseri gibi bazı konuları nazmeden isimlerin yanı sıra manzum ve mensur telif geleneklerini birleştirmeye çalışan girişimlere de tesadüf edilebilmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla bu tarzın ilk örneklerinden biri İbn Arabî'nin (v. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'sinde ibadetlerle ilgili hükümler, kendi ictheadları ve bu hükümlerin bâtinî yorumlarından bahsettiği kısımlardır. İbn Arabî konuya öncelikle bir şiirle başlamakta ardından meseleyi mensur olarak ele almaktadır. Daha geç dönemde ise İbrahim Cecelî 1286/1869 yılında basılan *Manzume-i Ceceli İbrahim Efendi*³¹ adlı ilmihal eserinde konuları manzum olarak ele almakla birlikte gerekli gördüğü, nazmedilmesi zor olan ayrıntılı meseleleri mensur olarak ifade etmiş ve bu bölümleri manzum kısımların arasına yerleştirmiştir. Söz konusu bu tarzın ilmihal yazan isimler tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Manzum eserlerin müellifleri çoğu zaman şâirlik yönleri ile öne çıkan isimler olmuşlardır. Fıkıh sahasında uzmanlaşmadığı anlaşılan bazı şâirlerin telif ettikleri metinlerde önemli bilgi hatalarına rastlanmaktadır. Manzum eserlerde metinlerin vezin ve kâfiyeye uygun hale getirilmesinin de zaman zaman bir takım anlaşılma zorluklarının yaşanmasına ve metinde bir takım takdim-tehirlere yol açmasına sebebiyet verdiği görülmektedir.³² Aşağıda söz konusu bu manzum edebiyat içerisinde öne çıkan furû'-i fıkıha dair eserler üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

II. Manzum Furû'-i Fıkıh Eserleri

A. Mezheplerin Teşekkül Dönemi: Hicrî V. Yüzyıla Kadarki Manzum Çalışmalar

Manzum fıkıh edebiyatının tarihi gelişimine bakıldığında erken dönemden itibaren özellikle eğitim amacıyla manzum fıkıh metinlerinin üretildiği görül-

³⁰ İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003, c. III, s. 256.

³¹ İbrahim Ceceli, *Manzume-i Ceceli İbrahim Efendi*, Kastamonu: Kastamoni Matbaası, 1286/1869.

³² Muhittin Eliaçık, "Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-rivâye Tercümesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. II, 2009, s. 17.

mektedir. Bu metinlerin ilk örneklerinden biri Abbâsî dönemi şâirlerinden olan Ebân b. Abdilhamid'in (v. 200/815) günümüze bir kısmı ulaşabilen, müellifinin Hanefî mezhebine göre oruç ve zekât konularını ele aldığı *Kaside-tü's-sıyâm ve'z-zekât* adlı eseridir.³³ Bu dönemde nahiv, tarih, fıkıh ve kelim ilimlerini ilgilendiren mevzulara dair bilgilerin ezberlenmesini kolaylaştırmak üzere çoğu eğitim amaçlı didaktik şiirlerin yazılmaya başlandığı görülür.³⁴

Mezheplerin teşekkülünden sonra kaleme alınan manzum fıkıh eserlerinin ilk örneği olarak Karahanlılar döneminin meşhur Hanefî fakihî Necmeddin en-Nesefî'nin³⁵ (v. 537/1142) hicrî altıncı asırda hilaf ilmine dair yazdığı *el-Manzûmetü'n-Nesefiyye*'si kabul edilmektedir. Nesefî'nin *Nazmü'l-hilâfiyyât* olarak isimlendirdiği bu çalışma aynı zamanda hilâf ilmi hakkında bu mezhebe dair ilk eserlerden biridir. Telifi yaklaşık beş yıl süren bu çalışma, sonrasındaki birçok esere kaynaklık etmiştir. Nesefî on bölümden oluşan eserinde öncelikle Ebû Hanîfe'nin ardından Ebû Yusuf ve İmam Muhammed'in görüşlerine yer vermiştir. Daha sonra öğrencilerinin hocaları ile ittifak içerisinde oldukları ve birbirlerine muhalefet ettikleri görüşlerini zikretmiş ve eserin son kısmında sırasıyla İmam Züfer, İmâm Şâfiî ve Mâlik'in mezhebe muhalif görüşlerini ele almıştır.³⁶ Sade bir dille yazılmış olması ve kolay ezberlenebil-

³³ Necati Kara, "Ebân b. Abdülhamid", *DİA*, c. X, s. 66; Kadri Yıldırım, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII: 1, 2009, s. 179-180.

³⁴ Yıldırım, "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı", s. 171-207.

³⁵ Bkz. Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Haydarabad: Matbaatu Meclis-i Dâire-tü'l-Maarifi'n-Nizâmiyye, 1914, c. I, s. 394-395; Yusuf Ziya Kavakcı, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1976, s. 89-92.

³⁶ Bkz. Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, c. II, s. 1867-1868; Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 225-226; Ferhat Koca, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye", *DİA*, c. XXVIII, s. 34-35; Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî, *Nazmü'l-Hilafîyyat Tercümesi: (Giriş-Dil Özellikleri-Metin-İndeks)*, haz. A. Azmi Bilgin, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1996, s. 18; Mustafa Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII: 8, 1999, s. 42-43.

mesinden dolayı uzun yıllar medreselerde okutulan³⁷ bu eser 732/1332 yılında Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bu metin yazılış tarihi ve istinsah edilmesi bakımından Eski Anadolu Türkçesi'nin en eski çalışmalarından biri sayılmaktadır. Mütercimi insanların ilme olan iştiaklarının zayıflaması, Arapça'nın iyi öğrenilememesi ve ilim öğrenmek isteyenlerin kendisinden bu tercüme talep etmeleri üzerine bu çalışmayı gerçekleştirdiğini söyler. Sözü edilen tarihte Hama şehrinde yapılan bu tercüme bu bölgede yaşayan Türkler'in ilmi durumlarına işaret etmektedir.³⁸ Nesefî'nin mezkûr eseri Ebû'l-Velîd İbnü's-Şihne tarafından Ahmed b. Hanbel'in görüşleri de ilave edilerek bin beyit olarak ihtisar edilmiştir.³⁹ Bu eserin çok sayıda şerhi bulunmaktadır.⁴⁰ Nesefî'nin eseri sonrasında hilâfiyât literatürü içerisinde edebî bir tarz olarak manzum eser telif etme geleneğinin yerleşmediği, onun eserinin ilmî olarak rağbet görmesi ve çok sayıda esere kaynaklık etmesine rağmen telif tarzı açısından bu eserin örnek alınmadığı söylenebilir.⁴¹

Nesefî'nin çalışmasının ilk manzum eser sayılması ile onun ilk müstakil manzum eser olması kastedilmektedir. Zira mezheplerin teşekkülünün hicrî dördüncü asırda tamamlandığı kabul edilecek olursa Nesefî öncesinde bu yüzyılda tespit edilebilen ilk manzum çalışma Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ını nazmeden Ebû Recâ el-Üsvânî olarak tanınan Şâfiî fakihî Muhammed b. Ahmed b. er-Rebi' b. Süleyman b. Ebî Meryem'in (v. 335/947) eseridir. Ebû Recâ el-Üsvânî aynı zamanda şâirliği ve farklı sahalardaki manzum eserleri ile öne çıkan bir isimdir.⁴² Şâfiî mezhebinde Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ından sonra

³⁷ Koca, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye", *DİA*, c. XXVIII, s. 34.

³⁸ Nesefî, *Nazmü'l-Hilafiyat Tercümesi*, s. 5, 19; Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", s. 43.

³⁹ Koca, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye", *DİA*, c. XXVIII, s. 34.

⁴⁰ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. I, s. 33, 39, 230; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1899-1901.

⁴¹ Hilaf ilmine dair literatür hakkında bkz. Şükrü Özen, "Hilâf", *DİA*, c. XVII, s. 536-538.

⁴² Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Tabakatü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964, c. III, s. 70-71; İbn Kadi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987, c. I, s. 115; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1636.

ikinci sırada kabul edilen⁴³ Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin furû'-i fıkha dair *et-Tenbih* adlı eseri ve Hanbelî mezhebinin teşekkülünde önemli rol oynayan ve mezhebin kuruluş safhasının bu eser ile son bulduğu kabul edilen Ebû'l-Kâsım el-Hirakî'nin (v. 334/945) *el-Muhtasar*'ı⁴⁴ da hicrî V. asırda hadis ilminde temâyüz eden bir isim olan Ebû Muhammed Ca'fer b. Ahmed b. el-Hasen es-Serrâc el-Bağdâdî (v. 500/1106) tarafından manzum hale getirilmiştir.⁴⁵ Şirâzî'nin fıkhi yeni öğrenmeye başlayan mübtedî talebeler için de uygun olacağını söylediği *et-Tenbih*⁴⁶ mezhep müntesipleri arasında en fazla ezberlenen eserlerden biri haline gelmiştir.⁴⁷ Bu durumun yazıldıktan kısa bir süre sonra eserin nazma çevrilmesinde büyük etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Daha sonraki dönemde *et-Tenbih*'i nazmetmeye yönelik çok sayıda çalışma yapılmıştır.⁴⁸ Şirâzî'nin eseri öncesinde fıkıh eğitimi amacıyla kaleme alınmış İbnü'l-Mehâmîlî (v. 415/1024) ve Mâverdî gibi isimlerin eserleri⁴⁹ bulunsa da kazandığı şöhret ile paralel olarak Şirâzî'nin eseri nazmedilmeye uygun görülür. Söz konusu bu eserlere bakılarak fıkıh âlimlerinin ilk nazım çalışmalarına bir eserin manzum hale getirilmesi yoluyla başladığı ve bu yöndeki çalışmalara ilk olarak fıkıh muhtasarlarının konu olduğu söylenebilir.

B. Hicrî VI. Yüzyıldan VIII. Yüzyıla Kadarki Eserler

Hicrî altıncı yüzyılda İslâmî ilimlerin farklı dallarında manzum eserlerin sayısı giderek artmaya başlamıştır. Akâid ilmine dair ilk çalışmalardan biri Ebû Dâvud'un oğlu Abdullah'ın (v. 316/929) *Manzûme fi'l-akide* isimli eseri olsa da söz konusu kitabı geride bırakarak bu sahada en fazla şöhret bulan çalışmalardan biri haline gelen Hanefî fakihî Üşî'nin (v. 575/1179) *el-Emâlî*'si

⁴³ Bkz. Bilal Aybakan, "et-Tenbih", *DİA*, c. XL, s. 448.

⁴⁴ Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, s. 58-59.

⁴⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 492; Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. I, s. 665; c. III, s. 1594.

⁴⁶ Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *et-Tenbih fi'l-fikh 'ala mezhebi'l-İmâm eş-Şâfi*, Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1951, s. 8.

⁴⁷ Aybakan, "et-Tenbih", *DİA*, c. XL, s. 448.

⁴⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 492-493; Aybakan, "et-Tenbih", *DİA*, c. XL, s. 449; Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. I, s. 665-666.

⁴⁹ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, c. XXXVIII, s. 243.

(569/1174) bu dönemde kaleme alınmıştır.⁵⁰ Kendisinden önceki hadis usûllerini gölgede bırakacak kadar yaygınlaşmış ve temel bir ders kitabı haline gelmiş olan İbnü's-Salâh'ın (v. 643/1245) *Mukaddime*'si de yazıldıktan kısa bir süre sonra bir öğrencisi tarafından nazmedilmiştir.⁵¹ Farklı ilim dallarındaki bu gelişmeyi medreseleşme olgusu, İslamî eğitimin sistemleşmesi ve İslâmî ilimler arasındaki etkileşim ile izah etmek mümkündür. Zira söz konusu ilim dallarına dair manzum metinler medrese müfredatlarına dâhil edilen çalışmalarlardır.

Bu yüzyılda muhtasarlara nazma çevirmeye yönelik girişimler devam etmiştir. Hirakî'nin eseri Ebû Ca'fer Mekkî b. Muhammed b. Hübeyle el-Bağdâdî el-Mevsilî tarafından yeniden nazmedilmiş⁵² ve İbn Hakîm olarak tanınan Bağdatlı Hanefî fakihî Ebû'l-Muzaffer Muhammed b. Es'ad el-Hakîmî de (v. 567/1172) Kudûrî'nin *el-Muhtasar*'ını manzum hale getirmiştir.⁵³ Dımaşk'ta farklı medreselerde hocalık yapan bu ismin söz konusu eserini tedris faaliyetlerinde kullanmak üzere hazırlamış olması kuvvetle muhtemeldir.⁵⁴ Hanefî mezhebinin ilk muhtasarı sayılan ve çok sayıda şerhi bulunan Tahâvî'nin *el-Muhtasar*'ı⁵⁵ bu bakımdan ilgi görmemiş ve fıkıh âlimleri mezhep içerisinde daha fazla şöhret bulan, ezberlenmesinin bereket getireceği ve fakirlikten kurtaracağı kabul edilen, hatta vebâ salgınlarında teberrüken okunan⁵⁶ Kudûrî'nin eserini manzum hale getirmeye yönelmişlerdir. Hicrî yedinci asırda,⁵⁷ Sirâcüddin Ebû Bekir b. Ali el-Âmilî el-Hanefî (v. 769/1367) tarafından hicrî

⁵⁰ Habeşî, *Câmiü's-ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. I, s. 439.

⁵¹ İbnü's-Salâh'ın *Mukaddimesi*'ni Şâm Kâdilkudâtı Şihâbüddin Muhammed b. Ahmed b. Halil el-Huveyyi *Aksa'l-emel ve's-sûl fi ulûmi hadisi'r-Resûl* adıyla manzum hale getirmiştir. Habeşî, *Câmiü's-ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 1220; M. Yaşar Kandemir, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DİA*, c. XXXI, s. 123-124.

⁵² Habeşî, *Câmiü's-ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1594.

⁵³ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1632; Habeşî, *Câmiü's-ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1631.

⁵⁴ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. II, s. 32-33.

⁵⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1627-1628; Habeşî, *Câmiü's-ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1621-1622.

⁵⁶ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1631.

⁵⁷ Bkz. Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. II, s. 133.

sekizinci yüzyılda ve İshak b. Muhammed el-Bahşî'nin *Nazmu'l-Kudûri*'si ile (v. 1140/1728) hicrî on ikinci asırda bu esere yönelik çalışmalar devam etmiştir.⁵⁸

Hicrî altıncı yüzyılın sonlarında muhtasarların dışında, görüşlerin dayanaklarına, mezhep içi ihtilaflara yer veren ve bu ihtilafların sebepleri üzerinde duran metinlerin de nazmedilmeye başlandığı görülür. Ebû İshâk eş-Şirâzî'nin Şâfiî mezhebindeki en muteber kitaplar arasında yer alan ve Şirâzî'nin mezhebin temel hükümlerini delilleri ile açıklayıp, mezhep içindeki ihtilafların da nedenlerini izah edeceğini dile getirdiği *el-Mühezzeb*'i⁵⁹ bu yüzyılda Mekki b. Muhammed b. ez-Zeccâciyye ed-Dımeşkî (v. 615/1218) tarafından manzum hale getirilmiştir.⁶⁰ *el-Mühezzeb*'in Şâfiî medreselerinde ders kitabı olmasının ve bu metnin ezberletilmesinin⁶¹ nazmedilmesinde önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.

Nevevî öncesinde Şâfiî mezhebinde Şirâzî'nin mezkur eseri ile birlikte en temel metinler içerisinde yer alan Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'i de bu yüzyılda manzum hale getirilmiştir. Gazzâlî furû'-i fıkha dair kaleme aldığı *el-Vasît*'i, Şâfiî eğitim kurumlarında ve mezhebin ilim çevrelerinde öğretime yönelik kullanılması için yeterince uygun bir metin olmadığını düşünerek daha öz bir hale getirmeye çalışmış ve *el-Vecîz*'i yazmıştır. *el-Vasît* gibi zengin bir muhtevaya sahip olan bu çalışma bu döneme kadar mezhep içerisinde muteber kaynaklar olarak görülen Müzenî ve Şirâzî'nin eserlerini gölgede bırakmıştır.⁶² Bu durum tezâhürlerinden biri de *el-Vasît*'in⁶³ aksine *el-Vecîz*'i nazmetmeye yönelik çok sayıda çalışmanın bulunmasıdır. Hicrî altıncı yüzyılda Abdülazîz b. Ahmed b. Saîd ed-Dirîni (v. 694/1295) ve Ebû Muhammed Cemâlüddin Abdür-

⁵⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1632; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1631.

⁵⁹ Ebû İshak Cemaeddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb fî fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhayli, Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1996/1416, c. I, s. 38.

⁶⁰ Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1957.

⁶¹ Bilal Aybakan, "el-Mühezzeb", *DİA*, c. XXXI, s. 519.

⁶² Bilal Aybakan, "el-Vecîz", *DİA*, c. XLII, s. 587.

⁶³ Bkz. Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 2136-2141.

rahim b. Ömer el-Bâcirîkî el-Mevsilî'nin (v. 699/1300) nazım çalışmaları tespit edilebilmektedir.⁶⁴

Hanefî fıkıh tarihinde Necmeddin en-Nesefî'nin manzum fıkıh çalışmalarına öncülük ettiği ve eserlerinin örneklik teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Örneğin onun tarafından nazma çevrilen İmâm Muhammed'in *el-Câmiu's-sağîr*'i⁶⁵ hicrî yedinci asırda Bedrüddîn Ebû Nasr Mahmud b. Ebî Bekir el-Ferâhî⁶⁶ (v. 640/1243) ve Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Ukaylî⁶⁷ (v. 657/1258), hicrî sekizinci yüzyılda ise Muhammed b. Muhammed el-Kabâvî⁶⁸ (v. 726/1325) ve Mahmûd b. Muhammed b. Hamza el-Hüseynî ed-Dımeşkî⁶⁹ (v. 1305/1888) tarafından yeniden nazmedilmiştir. Hanefî fıkıh tarihinde bu esere yönelik modern döneme kadar devam eden⁷⁰ şerh geleneği⁷¹ ile paralel olarak eseri manzum hale getiren çalışmaların da sürdüğü görülmektedir.

İmam Muhammed'in bir diğer eseri olan *el-Câmiu'l-kebîr* de manzum hale getirilmiştir. Hacmi itibariyle *el-Câmiu's-sağîr* manzum hale getirilmeye daha münasip bir metin olarak görülse de *el-Câmiu'l-kebîr*'i altıncı ve yedinci yüzyıllarda nazma çeviren çalışmalara ulaşılabilir. ⁷² Her iki eserin de ezberlendiğine ve hatta bunun için para ödülü konulduğuna bu bağlamda işaret etmek gerekir.⁷³ *Zâhiru'r-rivâye* içerisinde en hacimli çalışma olan *el-Asl*, muayyen bir konuyu işleyen *es-Siyer* ve önceki eserlerine İmam Muham-

⁶⁴ Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 2122.

⁶⁵ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. I, s. 395; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 564; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 730.

⁶⁶ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 564; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 730.

⁶⁷ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. I, s. 98; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 564; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 731.

⁶⁸ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye*, c. I, s. 126-127; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 564.

⁶⁹ Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 731.

⁷⁰ Bkz. Eyyüp Said Kaya, "Zâhiru'r-rivâye", *DİA*, c. XLIV, 1 s. 01.

⁷¹ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 561-562.

⁷² Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 740.

⁷³ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 567-570.

med'in yaptığı eklemelerden müteşekkil *ez-Ziyâdât*⁷⁴ manzum çalışmalara konu olmamıştır. Temel bir metnin nazma çevrilmesi yoluyla yazılan eserlerde esas alınan kitabın hacminin ve mezhebin temel meselelerini kuşatıcı olmasının önem arz ettiği söylenebilir. Hacminin yanı sıra *el-Asl*'ın bir fıkıh kitabı kadar bir hadis kitabı sayılmasına uygun olan muhtevası bu yöndeki çalışmaları engellemiş olması muhtemeldir. Yukarıda zikredilen eserlerin ortak paydası Hanefî fıkıh çevrelerinde fıkıh eğitiminin temelini teşkil ediyor olmalarıdır.⁷⁵

Manzum fıkıh metinlerinin sayısı VIII/XIV. yüzyıl ve sonrasında giderek artmıştır. Fıkıh ilmine paralel olarak kelâm ve hadis ilmi sahalarında da manzum eserler bu yüzyıldan sonra gerek nazma çevirme gerekse manzum olarak telif etme yoluyla artış göstermiştir.⁷⁶ Bu yüzyılda Anadolu ilim havzasında yazılan bu türdeki eserlerin ilk örneğini Gülşehrî'nin (v. 717/1317'den sonra) *Kudûri Tercümesi* oluşturur. Bir sonraki yüzyılda bu gelenek divan şairi Devletoğlu Yusuf'un *Vikâye Tercümesi* ve *Kitâb-ı Manzûme* gibi isimlerle anılan *Vikâyenâme*'si⁷⁷ ile sürdürülmüştür.

VIII/XIV. yüzyıl Anadolusunun mutasavvıf şairlerinden biri olan ve Feridüddin Attar'ın *Mantıku't-tayr*'ını Türkçe'ye ilk olarak *Gülşennâme* isimli eseri ile tercüme eden Gülşehrî, XIII. yüzyılın sonlarında Sultan Veled'in isteği üzerine Kırşehir'de kurduğu tekke de Mevlevî tarikatını tanıtp yayan bir isimdir. Mahlas olarak Gülşehrî'yi kullanmıştır. Onun eserlerinden biri de sözü edilen *Kudûri Tercümesi*'dir. Gülşehrî *Gülşennâme*'deki:

Değme ilme akl yitüren bizüz

⁷⁴ Bkz. Murteza Bedir, "ez-Ziyâdât", *DİA*, c. XLIV, s. 483.

⁷⁵ Bedir, *Buhara Hukuk Okulu*, s. 65-70.

⁷⁶ Söz konusu eserler hakkıdna bilgi için bkz. Ali Çelik, "Bazı Manzum Hadis Usulleri ve Manzûmetü'l-Beykûniyye", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1996, s. 239-241.

⁷⁷ Âmil Çelebioğlu, "Balıkesirli Devletoğlu Yusuf'un Fıkhî Bir Mesnevîsi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 127-140; a.gmlf., "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 362; Mustafa Özkan, "Devletoğlu Yusuf", *DİA*, c. IX, s. 243-244.

Kim Kudûri nazma getüren bizüz
Değme ilmün sırrını kim söyledük
Değmesinden bir risâle eyledük⁷⁸

Beyitleriyle sözü edilen eserinden bahseder. Bu beyitlerden anlaşılacağı üzere söz konusu tercümenin tarihi 1317’de yazdığı *Gülşennâme*’den öncedir. Fakat bu esere henüz ulaşılammıştır.⁷⁹ Anadolu coğrafyasındaki ilk Türkçe eserin on üçüncü yüzyılın ikinci yarısında Fahrüddin b. Mahmud b. Hüseyin et-Tebrizî’nin *Behcetü’l-hadâyik* (1286) adlı mensur eseri olduğu dikkate alındığında⁸⁰ Türkçe edebiyat içerisinde manzum fıkıh eserlerinin oldukça erken bir dönemde ortaya çıktıkları söylenebilir. Yukarıda ismi geçen *Behcetü’l-hadâyik* içerisinde akaid, peygamberler tarihi, hadis ve âyetlerin meâllerinin yanı sıra ibadetler, ramazan ve kurban bayramları ve fitre gibi fıkıh ilmine dair meseleleri de ihtiva eden bir çalışmadır.⁸¹

Hicrî sekizinci yüzyılda Kudûri’nin eserinin yanı sıra Hanefî mezhebinin en muteber kaynaklarından biri sayılan ve uzun yıllar medreselerde okutulan Merginânî’nin *el-Hidâye*’sinin metni olan *Bidâyetü’l-mübtedî* ile Ebû’l-Berekât en-Nesefî’nin (v. 710/1310) *Kenzü’d-dekâik*’inin nazmedildiği görülür. Merginânî’nin eserini Yemen asıllı bir Hanefî fakihî olan Ebûbekir b. Ali el-Hamilî (v. 769/1368) *en-Nazmü’l-mensûr (Dürrü’l-mühtedî ve zuhrü’l-muktedî)* adını verdiği eseri⁸² ile *Kenzü’d-dekâik*’i ise İbnü’l-Fasîh (v. 755/1354) *Müstahsene-tü’t-tarâ’ik fî nazmi Kenzi’d-dekâik*’i ile yeniden kaleme almıştır. Ayrıca İbnü’l-Fasîh, Semerkandî’nin (v. 556/1161) furu’-i fıkıh sahasında küçük hacimli fakat fıkıhın tüm temel konularını içeren *el-Fıkhü’n-nâfi*’ini de nazma çevir-

⁷⁸ Gülşehri, *Gülşehri’nin Mantıku’t-Tayr’ı (Gülşen-name): Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma*, haz. Kemal Yavuz, Kırşehir: Kırşehir Valiliği, 2007, c. II, s. 655-656.

⁷⁹ Gülşehri, *Gülşehri’nin Mantıku’t-Tayr’ı*, s. I, XIII, XVII, XXXV-XXXI; Çelebioğlu, “Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler”, s. 362. H. İbrahim Şener, Âlim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s.125-127, Necla Pekolcay, *İslami Türk edebiyatı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981, s. 164-174.

⁸⁰ Mustafa Koç, “Anadolu’da İlk Türkçe Eserler”, *Bilig*, sy. 57, 2011, s. 167.

⁸¹ Mustafa Erkan, “Behcetü’l-Hadâik”, *DİA*, c. V, s. 346-347.

⁸² Habeşi, *Câmiü’ş-şürûh ve’l-havâşi*, c. II, s. 880; Cengiz Kallek, “el-Hidâye”, *DİA*, c. XVII, s. 473.

miştir.⁸³ Bağdat ve Dımaşk'ta birçok farklı medresede uzun süre hocalık yapan İbnü'l-Fasîh'in ilmi faaliyetinin mezhep içinde kabul görmüş fıkıh usûlü ve furû'-i fıkha dair metinlerin nazma çevrilmesi olduğu görülür. İbnü'l-Fasîh söz konusu bu faaliyeti çerçevesinde Neseî'nin fıkıh usûlüne dair bir diğer meşhur eseri *el-Menâr*'ını, *Nâzmü Menâri'l-envâr* adıyla manzum hale getirmiştir.⁸⁴ Mezhebin temel metinlerinden bir diğeri olan Mevsûlî'nin (v. 693/1294) *el-Muhtâr* adlı eseri de Neseî'nin eseri ile aynı yüzyılda Ebû Abdullah el-Buhârî (v. 799/1397) tarafından nazmedilmiştir. Tepsit edilebildiği kadarı ile hakkında yapılan tek manzum çalışma bundan ibarettir.⁸⁵

Bu yüzyılda tercüme eserlerin yanı sıra müstakil telif çalışmalarına da ulaşılabilmektedir. Dımaşk'ta Hanefî kâdı'l-kudâtlıgı yapan Necmeddin et-Tarsûsî'nin (v. 758/1357) *el-Fevâ'idü'l-Bedriyye* yahut da *el-Fevâ'idü'l-manzûme* gibi isimler ile tanınan bin beyitlik manzum çalışması furû'-i fıkha dair bu yüzyıldaki manzum Hanefî kaynakları arasındadır.⁸⁶ Hama şehrinde doğan ve Dımaşk'ta eğitim aldıktan sonra bir süre Hama kadılığı da yapan Hanefî fakihî İbn Vehbân'ın (v. 768/1367) bu eserin ardından *el-Manzûmetü'l-Vehbâniyye* adıyla bilinen *Kaydü's-şerâ'id ve nazmü'l-ferâ'id* adlı kitabını yazdığı görülür. Kâtib Çelebi'nin verdiği bilgilere göre İbn Vehbân'ın buradaki temel kaynağını Necmeddin et-Tarsûsî'nin eseri teşkil etmektedir.⁸⁷ Aruz veznindeki bahirlerden olan tavîl bahrine göre yazılan bu manzum eser, dört yüz beyitten oluşmakta ve sistematik bakımından Merginânî'nin *el-Hidâye*'sini örnek almaktadır. Müellifin daha sonra *İkdü'l-kalâ'id fi halli Kaydi's-şerâ'id*

⁸³ Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, c. I, s. 203-204; Ahmet Özel, "Semerkandi", *DİA*, c. XXXVI, s. 479; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 149.

⁸⁴ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1825; Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 222; Ahmet Özel, "İbnü'l-Fasîh", *DİA*, c. XXI, s. 43-44; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s.1864.

⁸⁵ Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 220; Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 1571.

⁸⁶ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1867.

⁸⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1867.

adıyla yaptığı çalışmasının yanı sıra mezkûr eserin çok sayıda şerhi bulunmaktadır.⁸⁸

VIII/XIV. yüzyılda Şâfiî mezhebi içerisinde de manzum telif tarzının benimsendiği görülür. *Tarihu İbn Verdî* adlı eseriyle tanınan tarihçi, dil âlimi ve şair olan Ebû Hafs Zeynüddin Ömer b. Muzaffer b. Ömer İbnü'l-Verdi⁸⁹ (v. 749/1349) Şâfiî fıkına dair tüm temel konuları işleyen *el-Behcetü'l-Verdiyye* adlı en kapsamlı manzum eserlerden birini kaleme almıştır. Bu eser Abdülgaffar b. Abdülkerim el-Kazvîni'nin (v. 665/1266) Şâfiî fıkının muteber kaynaklarından *el-Hâvi's-sağîr*'inin⁹⁰ nazma çekilmiş halidir ve beş bin beyitten oluşmaktadır.⁹¹ Şâfiî mezhebi içerisinde hakkında en fazla şerh yazılan eserlerden biri olan bu çalışma⁹² Şâfiî fakihî Zekerîyya el-Ensârî tarafından *el-Gurerü'l-behiyye fi şerhi Manzumeti'l-Behceti'l-Verdiyye* adıyla on cilt olarak şerh edilmiştir.⁹³ *el-Behcetü'l-Verdiyye* Halep medreselerinde okutulan temel ders kitapları arasında yer almıştır.⁹⁴ Kazvîni'nin Maverdî'nin eserinden ayırmak için “es-sağîr” olarak adlandırdığı eseri yine bu yüzyılda Zeynüddin Ali b. el-Hasen b. Kasım tarafından (v. 755/1354) nazma çevrilmiştir.⁹⁵

Şâfiî mezhebi içerisinde muhtasar literatürüne dair en kısa eserlerden biri olarak tanınan, hakkında en fazla şerh ve hâşiye çalışması yapılan eserlerden sayılan ve tedris faaliyetlerinde kullanılan Ebû Şücâ el-İsfahânî'nin (v. 500/1107'den sonra) *et-Takrîb fi'l-fıkh (Gâyetü'l-ih̄tisâr)*⁹⁶ adlı eseri bu yüzyıl-

⁸⁸ Ahmet Özel, “İbn Vehbân”, *DİA*, c. XX, s. 442; Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1865-1866; Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 1404-1405.

⁸⁹ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1987, c. III, s. 45-46.

⁹⁰ Ahmet Özel, “Kazvîni, Abdülgaffâr b. Abdülkerîm”, *DİA*, c. XXV, s. 155.

⁹¹ Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübra*, c. X, s. 374; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, 45; Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 802.

⁹² Kaya, “Şerh”, *DİA*, c. XXXVIII, 563. Ayrıca bkz. Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 794-803.

⁹³ İbnü'l-Verdi'nin eserinin tam metni için bkz. Ebu Yahya Zeynüddin Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed Zekerîyyâ Ensârî, *el-Gurerü'l-behiyye fi şerhi Manzumeti'l-Behceti'l-Verdiyye*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997/1418, c. X, s. 495-684.

⁹⁴ Atmaca, “Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları”, s. 60.

⁹⁵ İbn Kadi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfiyye*, c. III, s. 34-35.

⁹⁶ Aybakan, “Şâfiî Mezhebi”, *DİA*, c. XXXVIII, s. 244.

da *Nazmu Ebî Şücâ* adıyla Muhammed b. Ahmed el-Mübârekî (v. 727/1327) tarafından nazmedilmiştir. Yine bu çalışma bir yüzyıl sonra Şerefeddin Yahya b. Nureddin Musa el-İmritî'nin (v. 890/1485 civarı) *Nihâyetü't-tedrib fî nazmi't-Takrib*'i ile nazma aktarılmıştır.⁹⁷ Bu faaliyet yukarıda arz edildiği üzere muhtasarların eğitim faaliyetindeki başlıca eserleri teşkil etmesi ve mezhebin öğretilmesinde önemli bir yere sahip olması ile doğrudan ilişkilidir. Modern dönemde bu manzum metin Seyyid Tahir Doğru tarafından *Kavlü'l-musib terceme-i nihâyeti't-tedrib* adıyla Türkçeye tercüme edilmiş ve eserin telif tarzına aykırı bir isimlendirme yapılarak *Manzum Şâfiî İlmihali* adıyla basılmıştır.⁹⁸ Tespit edilebildiği kadarıyla ilk manzum çalışmalardan biri Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ına yönelik olsa da Şâfiî mezhebi içerisinde furû'-i fıkha dair çalışmaların Şirâzî'nin *et-Tenbih*'i ve daha sonra arz edilen bu iki çalışma üzerinde yoğunlaştığı görülür. Şâfiî fıkıh tarihi içerisinde Müzenî'nin eserini nazmeden başka bir çalışmaya ise ulaşılammaktadır.⁹⁹

C. Hicrî IX. Yüzyıldan Modern Döneme Kadarki Manzum Çalışmalar

IX/XV. yüzyıla gelindiğinde manzum fıkıh edebiyatına dair en fazla şöhret bulan isimlerden biri olan Devletoğlu Yusuf Balıkesirî'nin *Vikâye-nâme*, *Manzûm Fıkıh* ve *Kitâb-ı Manzûme* adlarıyla da bilinen *Vikâye Tercümesi*'sini kaleme aldığı görülür. Devletoğlu Yusuf 828/1425 yılında tamamladığı eserini Sultan II. Murad'a (1421-1451) ithaf etmiştir. Bu eserin Sadrü's-Şeria'nın (v. 747/1347) *el-Vikâye* adlı eserinin tercümesi olduğunu söyleyenler¹⁰⁰ bulunmakla birlikte Ebû Hafs Ömer'in (v. 504/1110) takriben 2600 beyitlik Arapça manzum eserinin tercümesi olduğunu da ileri sürenler bulunmaktadır. Bu görüşün temel dayanağı Devletoğlu Yusuf'un eserini manzum olarak telif etmesinin nedenini açıklarken esas aldığı metnin de manzum olduğunu söy-

⁹⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1191; Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. II, s. 1268-1269; M. Kâmil Yaşaroğlu, "el-Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, s. 66-67.

⁹⁸ Yahya b. Nureddin Musa el-İmritî, *Manzum Şafii İlmihali*, çev. Seyyid Tahir Doğru, Bursa: Furkan Ofset, 1992.

⁹⁹ Bkz. Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 1638.

¹⁰⁰ Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 234; Murteza Bedir, "Vikâyetü'r-rivâye", *DİA*, c. XLIII, s. 107.

lemesidir.¹⁰¹ Devletöğlü Yusuf eserin girişinde kendisine kadarki dönemde manzum eserlerin yazıldığını, müelliflerinin bu çalışmaları yüzünden kınanmadıklarını aksine bu eserlerin kabul gördüğünü belirtmekte ve çok sayıda müfessir ve muhaddisin derslerini Türkçe olarak verdiklerine dikkat çekerek Türkçe manzum bir eser yazmasını temellendirmektedir. İlim dilinin bu dönemde Arapça olması sebebiyle bir çekincesi bulunduğu anlaşılan Devletöğlü Yusuf'un Ebû Hanife'nin Farsça kıraata cevaz vermiş olduğunu bu bağlamda hatırlattığı görülür. Halkın bilmesi gereken temel dini bilgilere eserinde yer verdiğini belirten Devletöğlü Yusuf özellikle kadınların bu kitabı iyi okuması gerektiğini belirtir. Eserin Türkçe olarak yazılması onların anlamasını daha kolay hale getirecektir.¹⁰² Gerek Gülşehrî gerekse Devletöğlü Yusuf'un manzum Türkçe eserlerinin, Türkçe'nin fıkıh sahasında bir ilim dili olarak benimsenmesine yönelik katkı sağladığı söylenebilir. Bu dönemde Türkçe fıkıh kitabı yazan diğer müellifler de eserlerini ilim dili olan Arapça yerine Türkçe yazmalarını savunmaya çalışmışlardır. Örneğin *İmâdü'l-İslâm*'in sahibi olan Abdurrahman Aksarayî (v. 854/1450) Hz. Peygamber'in onun yaşadığı diyarda yaşıyor olması halinde dini Türkçe anlatacağını, buradaki hedefin halkın daha kolay anlaması olduğunu belirtir.¹⁰³

Kudûri'nin *el-Muhtasar*'ı gibi Hanefi fıkıh tarihinde hem ders kitabı hem de temel kaynaklardan biri olarak görülen, aynı zamanda mütûn-ı erbaa içinde sayılan Mevsilî'nin (v. 683/1284) *el-Muhtâr*'ı, hakkında çok sayıda şerh ve hâşiye çalışması¹⁰⁴ bulunmasına rağmen nazma çevrilme hususunda Kudûri'nin eseri gibi ilgi görmemiştir. Onu manzum hale getiren tek çalışma

¹⁰¹ Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmir, 1333/1915, c. I, s. 304; Çelebioğlu, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", s. 362; Şener-Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, s. 233-235.

¹⁰² Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 234; Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", s. 44.

¹⁰³ Kara, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", s. 45.

¹⁰⁴ Bkz. Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 1569-1571.

hicrî dokuzuncu yüzyılda Tâcüddin Ebû Abdillâh Abdullah b. Ali el-Bûhârî (v. 899/1493) tarafından kaleme alınmıştır.¹⁰⁵

Bir eserin bizatihi müellifi tarafından manzum hale getirildiğine dair az sayıda örneğe ulaşılabilmektedir. Hicrî dokuzuncu yüzyılda Halep kadılığı sırasında yazdığı ve kadılık görevi yapanların temel kaynaklarından biri haline gelen *Lisânü'l-hükkâm*'ını¹⁰⁶ İbnü'ş-Şihne (v. 921/1515) nazma çevirmeyi hedeflediği ise de onun da ömrü vefa etmemiştir.¹⁰⁷

Bu yüzyılda Şâfiî mezhebi içerisinde, Zehebî'nin de hocaları arasında yer alan İbnü'l-Bârizî'nin (v. 738/1338) manzum *ez-Zübde fi'l-fıkıh*'ını temel alan *Safvetü'z-Zübed*'i ile İbn Reslân adıyla meşhur fakih ve kıraat âlimi Ahmed b. Hüseyin er-Remlî (v. 844/1441) bu literatüre katkıda bulunmuştur. Hicaz, Suriye ve Yemen gibi bölgelerde kabul gören ve öğrencilere ezberletilen bin beyitlik bu manzum çalışma Şâfiî furu'-i fıkıh edebiyatı içerisinde hakkında en fazla şerh kaleme alınan eserler arasındadır.¹⁰⁸ Geç dönem eserlerinden Muhammed b. Ahmed Abdülbârî el-Ehdel'in (v. 1298/1881) *İfâdetü's-sâdeti'l-umed bi-takriri meâni Nazmi'z-Zübed*'i bunlardan biridir.¹⁰⁹

Yukarıda görüldüğü üzere Kazvîni'nin *el-Hâvi's-sağîr*'i manzum çalışmalara konu olan başlıca eserler arasındadır. Bu eserin en önemli muhtasalarından biri olan Afrika, Somali ve Yemen'de büyük şöhret kazanan İbnü'l-Mukrî el-Yemenî'nin (v. 837/1434) *İrşâdü'l-gâvi*'si de nazma çevrilme konusunda Kazvîni'nin eseri gibi ilgi görmüştür. Yazıldığı yüzyılda onu manzum hale getiren dört çalışma tespit edilebilmektedir.¹¹⁰

Şâfiî mezhebinde Nevevî'ye kadarki dönemde en muteber kaynakları Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı, Ebû İshak eş-Şirâzî'nin yukarıda arz edilen iki eseri ile

¹⁰⁵ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1622-1623; Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, 1571.

¹⁰⁶ Şükrü Özen, "İbnü'ş-Şihne", *DİA*, c. XXI, s. 225.

¹⁰⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1549.

¹⁰⁸ Ahmet Özel, "Remlî, Ahmed b. Hüseyin", *DİA*, c. XXXIV, s. 562; Kaya, "Şerh", *DİA*, c. XXXVIII, s. 563.

¹⁰⁹ Muhammed b. Ahmed Abdülbarî Ehdel, *İfâdetü's-sadeti'l-umed bi-takriri meâni Nazmi'z-Zübed*, Cidde: Dârü'l-Minhac, 2006.

¹¹⁰ Bkz. Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. I, s. 152-153.

Gazzâlî'nin *el-Vasît* ve *el-Vecîz*'i oluşturmaktadır.¹¹¹ Ders kitabı olarak okutulan ve ezberletilen tüm bu eserler mezhep âlimleri arasında gördükleri bu ilgiye paralel olarak nazım çalışmalarına konu olmuşlardır. Söz konusu eserler içinde *el-Vecîz* hakkındaki manzum çalışmalar hicrî sekizinci yüzyıla kadar şöhretini devam ettirmiş¹¹² ve hicrî sekizinci yüzyıldan sonra bu çalışmalar Nevevî'nin (v. 676/1277) *Minhâcü't-Tâlibîn*'ini manzum hale getiren eserlerin gölgesinde kalmıştır. Zira bu yüzyıldan sonra Gazzâlî'nin eserini nazmeden bir çalışmaya ulaşılammaktadır.¹¹³ Müteahhirûn dönemi Şâfiî fakihleri arasında büyük kabul gören bu eserini¹¹⁴ Nevevî, hacminin geniş ve ezberlenmesinin zor olması sebebiyle Râfiî'nin *el-Muharrer*'ini ihtisar ederek hazırlamıştır. Bu kitabın ezberlenmesini daha da kolaylaştırmak amacıyla onu aşkın manzum eser kaleme alınmıştır. Söz konusu çalışmaların büyük kısmının hicrî dokuzuncu yüzyılda yoğunlaşması dikkati çekmektedir.¹¹⁵ Hicrî yedinci asır ve sonrasında Nevevî ve Kazvîni'nin eserlerinin mezhep müntesipleri arasında yoğun ilgi görmeye başlaması¹¹⁶ manzum çalışmaları da bu yöne sevketmiştir.

Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin yanı sıra bu yüzyılda Mâlikî âlimler tarafından manzum metinler telif edilmiştir. Mezhep içerisinde gördüğü kabul ve kazandığı yaygınlık bakımından öne çıkan ve yazıldığı dönemden itibaren bir ders kitabı olarak uzun süre okutulan İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (v. 386/996) *er-Risâle*'si bu dönemde birçok isim tarafından manzum hale getirilmiştir. Sözü edilen çalışmalardan en meşhuru aynı zamanda bu eser üzerine yapılmış bir eşbah ve nezâir çalışması olarak görülen ve eserin sistematığıne dair de bir takım tasarruflarda bulunan İbn Gâzi el-Miknâsi'nin *Nezâ'irü'r-Risâle* adlı eseridir. *er-Risâle* üzerinde Ahmed b. Hac el-Gallâvî eş-Şinkitî ve Ahmed b. Müşrif el-Ahsâî tarafından yapılan manzum çalışmalar bulunmak-

¹¹¹ Bilal Aybakan, "el-Vasît", *DİA*, c. XLII, s. 551; a.gmlf., "el-Vecîz", *DİA*, c. XLII, s. 587.

¹¹² Aybakan, "el-Vecîz", *DİA*, c. XLII, s. 587.

¹¹³ Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 2122.

¹¹⁴ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Minhâcü't-tâlibîn", *DİA*, c. XXX, s. 111; Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, c. XXXVIII, s. 244.

¹¹⁵ Bkz. Habeşi, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşi*, c. III, s. 1930-1931.

¹¹⁶ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, c. XXXVIII, s. 244.

tadır.¹¹⁷ Endülüslü bir âlim olan İbn Âsım el-Gırnâtî (v. 829/ 1426) de bu yüzyılda *el-Âsımiyye* adıyla da tanınan *Tuhfetü'l-hükkâm fi nüketi'l-'ukûd ve'l-ahkâm* adlı mezhebin temel metinleri arasında sayılan manzum kitabını yazmıştır. 1698 beyit, on yedi bab ve 109 fasıldan müteşekkil bu eserde yargılama, aile, borçlar, şahıs, ceza ve miras hukukuna dair konulara yer verilmektedir.¹¹⁸ Yine bu dönemde Faslı bir âlim olan Muhammed ez-Zekkâk'ın yargılama usûlüne dair ve Fas ameli hakkında önemli bir kaynak olan *Tuhfetü'l-hükkâm* adlı manzum eseri çok sayıda çalışmaya konu olmuştur.¹¹⁹ Furû'-i fıkıh sahasındaki manzum çalışmalarda yargılama hukukuna dair eserlerin müstakil bir literatür oluşturduğu görülür. Kadılarına yardımcı olmak amacıyla bu eserlerin kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

IX/XV. yüzyılda ilmihal türü içerisinde de değerlendirilebilecek manzum metinlerden biri Abdurrahman b. Ali er-Rak'î'nin (v. 853/1449'dan sonra) Mâlikî kadısı İbn Rüşd'ün (v. 520/1126) *Mukaddime fi'l-ferâ'iz*'ini nazma çevirdiği çalışmasıdır. Eserin ismine bakılacak olursa ferâiz ilmine dair bir monografi gibi gözükse de bu çalışma eserin hâtimesinde belirtildiği üzere bir müslümanın günlük hayatta bilmesi gereken farzlar olan temel ilmihal konularını işlemektedir. Abdurrahman er-Rak'î itikadi meselelerden kısaca bahsettiği bir giriş ilave ederek bu eseri 632 beyit halinde manzum hale getirmiştir.¹²⁰ Eserde öncelikle abdest, gusûl ve teyemmüm konuları ele alınmış, ardından mestler üzerine mesh meselesi kısaca işlenmiş ve daha sonra namaz, zekât, oruç ve hac konuları üzerinde durulmuştur. Bu konulardan sonra eser klasik furû'-i fıkıh kitaplarının sistematığıne aykırı olarak Cuma ve cenaze namazını işlemekte ve kurban bahsi ile son bulmaktadır. Eserde ilmihal kitaplarının telif tarzına uygun olarak bu ibadetlerin farz, sünnet ve mekruhları kesin rakamlar verilerek tespit edilip kısaca açıklanmaktadır. Meselelerin delilleri, bu konudaki ihtilaflar ve mezhep âlimlerinin görüşlerine işaret edilmemiştir.¹²¹

¹¹⁷ Çavuşoğlu, "er-Risâle", *DİA*, c. XXXV, s. 121.

¹¹⁸ M. Kamil Yaşaroğlu, "İbn Âsım, Ebû Bekir", *DİA*, c. XIX, s. 327.

¹¹⁹ Özgür Kavak, "Zekkâk", *DİA*, c. XLIV, s. 221.

¹²⁰ Ali Bardakoğlu, "İbn Rüşd", *DİA*, c. XX, s. 256.

¹²¹ Abdurrahman b. Ali er-Rak'î, *Mukaddime fi'l-ferâ'iz*, Câmîiatu Melik Suûd Kütüphanesi, Nu. 3119, vr. 1-36.

XI/XVI. yüzyılda Sadrüş-Şeria'nın mütûn-i erbaa olarak tanınan Hanefî mezhebinin temel kitapları içinde sayılan *el-Vikâye*'si Enderun'da yetişmiş, Anadolu ve Rumeli Beylerbeyliği yapmış bir devlet adamı olan Şemsî Ahmed Paşa (v. 1580) tarafından bazı bölümleri seçilerek manzum olarak tercüme edilmiştir. 1568 yılında tamamlanan ve 450 beyitten oluşan bu çalışmasını Şemsî Paşa halk içerisinde genç-yaşlı her kimsenin kolaylıkla okuyup anlayabilmesi için hazırladığından bahseder. Edebî yönü ile öne çıkan bir eserden ziyâde insanların rahatlıkla anlayabilecekleri bir tercüme yapmayı hedeflediğini eserinde dile getirir. Bu çalışmada *el-Vikâye*'den ilmihal kitaplarında ele alınan temel konular olan taharet, ezan, namaz, zekât, hac, oruç, kurban ve avlanmakla ilgili bölümler alınarak tercüme edilmiştir. Dil ve muhteva bakımından bu tercüme Ebussuûd Efendi tarafından gözden geçirilmiştir. Şemsî Paşa metnin daha kolay anlaşılmasına yönelik olarak bir takım eklemelerde de bulunmuştur.¹²²

Şemsî Paşa'nın manzum tercümesi *el-Vikâye* ile mukayese edilecek olursa ilgili âyetlerin metinden çıkarıldığı, abdestin sünnetlerinden bahsedilirken bir uzvun kurumadan hemen diğerine geçilmesi gerektiğine vurgu yapılması, abdestte farz olanın bir kere yıkamak olsa da üç kere yıkamanın sünnet olduğunun beyân edilmesi, abdestin müstehâpları zikredilirken bizatihi müstehâp kavramının açıklanması, uzuvlardan günâhların döküleceğinin belirtilmesi, kadına ve avret yerine dokunmanın Şâfiî mezhebine göre abdesti bozacağına söylenmesi, güslün farzları sayılırken hiçbir yerin kuru kalmamasının da buna eklenmesi, güslün sünnetlerini yerine getirmeyenin ehl-i bidatten sayılacağı tasrih edilmesi, artık suların hükmü meselesinde içtikleri sular gibi kedi ve tavukların yedikleri bir yiyecek maddesinin de temiz sayılıp sayılmayacağı tartışılması, sünnete uymanın ve onu ihyâ etmenin önemine vurgu yapılması ve oruç hakkında Gazzâlî'nin *Kimyâ-i Saâdet*'inden iktibasta bulunulması gibi asıl metinde olmayan ilavelerin yapıldığı görülür. Şemsî Paşa abdestle ilgili bölüme abdestin mekruhları adını verdiği *el-Vikâye*'de yer almayan bir başlık ilave etmiştir. Ayrıca onun eserdeki bazı cümleleri ve bir bölüm içindeki bazı

¹²² Eliaçık, "Şemsî Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-rivâye Tercümesi", s. 21-22; a.g.mlf., "Tercüme ile Şerhin İç İçe Bulunması: Şemsî Paşa'nın Manzum Vikâye Tercümesi", *Turkish Studies*, 4: 6, 2009, s. 98-118.

konuları tercüme etmeyerek gözardı ettiği anlaşılmaktadır. Söz konusu kısımlar meseleyle ilgili ayrıntılı bilgileri hâvidir. Mesela Şemsî Paşa ezanın hükmünü ve müezzinlerin namaz vakitlerini bilmeleri gerektiğini belirttikten sonra ezanın nasıl okunacağını detaylı olarak anlatan kısmı ve tekbir getirilirken söylenebilecek lafızlarla ilgili kısmı ve namazın nasıl kılınacağını anlatan bölümü atlamıştır. Bazen de namazı bozan durumlar, namaza sonradan yetişen kimsenin durumu, yolculukta namaz ve Cuma namazının anlatıldığı başlıklar gibi temel bir takım kısımları nazmetmeden geçtiği tespit edilebilmektedir. Zekât konusunda ise sadece mükellefiyet ile ilgili giriş kısmını tercüme etmekle yetinmiştir. Oruçla ilgili olarak da eserin yalnızca ilk cümlesini tercüme ve şerh etmiştir. Atladığı kısımlar arasında teyemmümde niyetin farz olması gibi asıl metinde yer alan ve ayrıntıdan sayılamayacak önemli hususların bazen dikkatten kaçırıldığına tesadüf edilebilmektedir. İlmihal kitaplarının telif tarzına uygun olarak asıl metinde yer verilmemesine rağmen namazın sünnetlerinin on iki olarak kesin rakamlar ile tespit edildiği görülür. *el-Vikâye*'de geçen zekâta mükellef sayılmak için asli ihtiyaçları dışında nisap miktarı mala sahip olunması ifadesinin, o gün için sekiz yüz akçeye mâlik olmak olarak açıklaması Şemsî Paşa'nın dönemindeki şartlara eserinde yer vermesine örnek verilebilir. Kitabın sistematığı üzerinde bir takım değişiklikler yapan müellif örneğin hac konusunu oruçtan önce işlemiştir. Şemsî Paşa'nın eserin sistematığındeki tasarruflarından biri de farklı başlıklar altındaki bilgileri tek bir bölümde zikretmesidir. Namazın şartlarını zikrettikten sonra temizlik bölümünde yer alan necâsetlerle ilgili kısımdan bazı bilgileri aktaran Şemsî Paşa daha sonra namaz konusuna geri dönmüştür.¹²³ Onun eserinde avcılıkla ilgili meselelere değinmesi bu çalışmayı inceleyen araştırmacıların dikkat çektiği üzere herkes için gerekli olmasa da kendisinin bu konuda mâhir olan bir sülâleden gelmesi ve ava düşkün olan padişahların yakınında bulunması¹²⁴ ile ilgili değil bu konunun manzum ilmihallerin bir bölümünü teşkil

¹²³ Krş. Muhittin Eliaçık, "Şemsî Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-rivâye Tercümesi", s. 28-47; Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhari el-Mahbubi Sadrüşşeria, *Şerhü'l-Vikâye*, Amman: Müessesetü'l-Verrak, 2006, c. I, s. 3-294.

¹²⁴ Muhittin Eliaçık, "Şemsî Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-rivâye Tercümesi", s. 28.

etmesi ve sistematiklerinde yer alması sebebiyledir. Şemsî Paşa *el-Vikâye*'yi bir ilmihal eseri haline dönüştürmeye çalışmıştır.

Osmanlı döneminin temel fıkıh kitapları arasında sayılan, medreselerde ders kitabı olarak okutulan¹²⁵ Molla Hüsrev'in (v. 885/1480) *Dürerü'l-Hükkâm* adlı eserinin birçok kitaba kaynaklık etmesi, hakkında çok sayıda şerh ve hâşiye kaleme alınması¹²⁶ ve Türkçeye tercüme edilmesinin¹²⁷ yanı sıra Ahmed el-Halebî (v. 1003/1594) tarafından bu yüzyılda nazma çekildiği görülür. Bu eser 17. yüzyılda Trablus Müftüsü Şeyh Ali el-Hamevî (v. 1090/1679) tarafından 2000 beyit halinde yeniden manzum hale getirilmiştir.¹²⁸

18. yüzyıl ve sonrasında ibarelerinin kısa, açık ve kolay anlaşılır olması, hac ve zekât konularını dışarıda bırakarak abdest, namaz ve oruç olmak üzere küçük yaştaki kimselere gerekli olan bilgilerle sınırlı kalması hasebiyle kısa bir sürede şöhret bulan, medreselerde okutulan ve ezberletilen Şürünbülâli'nin (v. 1069/1659) *Nurü'l-îzâh*'ı ve bunun üzerine müellif tarafından yapılmış bir şerhin özeti olan *Merakı'l-felâh*'ı nazmeden çok sayıda çalışmaya ulaşılabilmektedir.¹²⁹ Müteahhirün dönemi âlimlerinden Muhammed b. Abdillah et-Timurtâşî'nin (v. 1006/1598) *Tenvîru'l-ebşâr*'ı ve bunun şerhi olan Haskefi'nin (v. 1088/1677) *ed-Dürü'l-muhtâr*'ı hakkında birçok şerh ve hâşiye kaleme alınmasının yanı sıra Timurtâşî'nin eseri bu yüzyılda nazmedilmiştir.¹³⁰

Osmanlı'nın son dönemindeki manzum çalışmalardan biri olarak İbn Âbidîn'in (v. 1252/1836) yargılama usûlü hakkındaki, müftiler için kaleme aldığını söylediği¹³¹ risâlesi *Ukûdü resmi'l-müftî*'ye değinmek gerekir. Bu çalışma müellifi tarafından şerh edilmiştir.

¹²⁵ Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 235.

¹²⁶ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965, s. 22.

¹²⁷ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1200.

¹²⁸ Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. II, s. 1200; Ahmet Akgündüz, "Dürerü'l-Hükkâm", *DİA*, c. X, 28; Cici, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", s. 236.

¹²⁹ Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. III, s. 2057-2057.

¹³⁰ Habeşî, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî*, c. I, s. 676-681.

¹³¹ İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkî, *Şerhu Manzume-i Resmi'l-müftî*, y.y., ts., s. 10.

Osmanlı fıkıh geleneğinde olduğu gibi bu yüzyılda Mâlikî mezhebi içerisinde de manzum çalışmalara ulaşılabilmektedir. Mezhebin eğitim faaliyetlerinde kullanılan başlıca eserlerden biri sayılan, fetvâ ve kaza sahalılarında hüküm vermek isteyen fakihler için kaleme alınan Halil b. İshâk el-Cündî'nin (v. 776/1374) *el-Muhtasar*'ı, bu yüzyılda ortaya çıkan ihyâ hareketlerinin mezheplerin geldiği noktayı eleştiren ve sahih rivâyetler ile amel edilmesini savunan yaklaşımlarının tesiriyle etkisi giderek azalmış olsa da Ahmed b. Kâsım el-Bûnî tarafından (v. 1139/1726) manzum hale getirilmiştir.¹³² Aynı zamanda şair olan Ahmed b. Kâsım el-Bûnî ilmî faaliyetini özellikle hadis sahasındaki olmaya üzere hadis, fıkıh ve âkaid ilmine dair eserleri manzum hale getirmenin oluşturduğu dikkat çekmektedir.¹³³

Hanbelî mezhebinin geç dönem eserlerinden İbnü'n-Neccâr el-Fütûhî'nin (v. 972/1565) *Münthe'el-irâdât*'ının ihtisarı¹³⁴ olan Zeynüddin Mer'î b. Yusuf b. Ebi Bekr Kermî el-Makdisî'nin (1033/1624) *Delilü't-tâlib li-Neyli'l-metâlib*'i mezhep içinde kabul gören görüşlere dayanması, tartışmalara, kaynaklara ve delillere yer vermeksizin, kolay ve anlaşılır bir dille kaleme alınması ve küçük bir hacme sahip olmasından dolayı 18. ve 19. yüzyıllarda nazmedilmiştir.¹³⁵ Öğrencilerin bu kitabı ifadelerinin açık, ezberlenmesinin kolay olduğu için tercih ettikleri ve hakkında şerh, hâşiye ve nazım türünde çok sayıda çalışma yapıldığı belirtilmektedir. Hatta Hanbelî fikhını öğrenmek isteyen bu eseri ezberlemesi gerektiğine yönelik bir şiir de meşhur olmuştur.¹³⁶

Sonuç Yerine

Fıkıh edebiyatı içerisinde manzum telif tarzının geniş bir birikim oluşturduğu görülür. Mezheplerin teşekkülü öncesinde başlayan ve mezhepleşme olgusu ile birlikte giderek genişleyen bu zengin literatürün oluşmasında fıkıh

¹³² Kaya, "el-Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, s. 74.

¹³³ Mücteba Uğur, "Bûni, Ahmed b. Kâsım", *DİA*, c. VI, s. 417.

¹³⁴ Zeynüddin Mer'î b. Yusuf b. Ebi Bekr Kermî el-Makdisî, *Delilü't-tâlib li-Neyli'l-metâlib*, Beyrut: Darü'l-Farabi, 2010, s. 31, 43; Mustafa b. Ahmed Dumanî el-Hanbelî, *Hâşiyetu Delili't-tâlib li-Neyli'l-metalib*, Dımaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010/1431, c. I, s. 6, 31.

¹³⁵ Habeşî, *Câmiü's-şürûh ve'l-havâşî*, c. II, s. 907-908.

¹³⁶ Dumanî, *Hâşiyetu Delili't-tâlib li-Neyli'l-metalib*, c. I, s. 6-7.

eğitimi önemli bir sâiktir. Bir mezhebi esas alan fıkıh tedrisinin kolaylaştırılması için o mezhebin temel metinleri manzum hale getirilmeye başlanmıştır. Manzum hâle getirilen metinlerin başında fıkıh muhtasarları gelmektedir. Genelde şâirlik yönleri ile öne çıkan manzum fıkıh eseri kaleme alan müellifler dil ve üslup olarak anlaşılması kolay, delillere yer vermeyen ve bir öğrencinin bilmesi gerektiği derecede mezhebi kuşatıcı olan metinleri seçerek manzum hale getirmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte mezhep içi ihtilaflara ve delillere ver veren geniş hacimli metinlerin de istisnai olarak nazmedildiğine dair örneklere ulaşılabilmektedir. Söz konusu nazım çalışmalarının büyük bölümünü bir eserin manzum hale getirilmesine yönelik faaliyetler oluşturmaktadır. Gerek fıkıh usûlü gerekse furû'-i fıkha dair bir mezhebi temsil eden ve mezhebin muteber kaynakları arasında sayılan bir eserin nazma çevrilmesi yoluyla eserler hazırlanmıştır. Bir eseri manzum hale getirmeye yönelik çalışmalarda izlenen faaliyet tarzları incelendiğinde bu yöndeki faaliyetin sadece eseri manzum hale getirmekten ibaret olmadığını görülmektedir. Fıkıh âlimlerinin söz konusu temel metinler üzerindeki tasarrufları manzum çalışmalarının ihtisar ve şerh çalışmaları gibi bir metin telif tarzı olduğuna işaret etmektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet, "Dürerü'l-Hükkâm", *DİA*, c. X, s. 27-28.
- Akgündüz, Hasan, *Klasik Dönem Osmanlı Medrese Sistemi*, İstanbul: Ulusal Yayınları, 1997.
- Atay, Hüseyin, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları, İcazetnameler, Islahat Hareketleri*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Atmaca, Esra, "Memlûkler Döneminde Halep İlmî Hayatında Ders Halakaları ve Ulemâ Tarafından Okutulan Ders Kitaplarının Tespiti", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 2015, s. 44-81.
- Aybakan, Bilal, "el-Mühezzeb", *DİA*, c. XXXI, s. 518-520.
- _____, "el-Vasît", *DİA*, c. XLII, s. 551-552.
- _____, "el-Vecîz", *DİA*, c. XLII, s. 587-588.
- _____, "et-Tenbih", *DİA*, c. XL, s. 447-449.
- _____, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, c. XXXVIII, s. 233-247.
- Baltacı, Cahid, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul: İrfan Matbaası, 1976.
- Bardakoğlu, Ali, "İbn Rüşd", *DİA*, c. XX, s. 254-257.
- Bedir, Murteza "ez-Ziyâdât", *DİA*, c. XLIV, s. 483-484.
- _____, "Vikâyetü'r-rivâye", *DİA*, c. XLIII, s. 106-108.
- _____, *Buhara Hukuk Okulu*, 2. bs., İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.

- Birişik, Abdülhamit, "Medrese", *DİA*, c. XXVIII, s. 333-338.
- Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915.
- Ceceli, İbrahim, *Manzume-i Ceceli İbrahim Efendi*, Kastamonu: Kastamoni Matbaası, 1286/1869.
- Cici, Recep, "Osmanlı Klasik Dönemi Fıkıh Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. III: 5, 2005, s. 215-248.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan, "er-Risâle", *DİA*, c. XXXV, s. 119-122.
- Çelebioğlu, Âmil, "Balıkesirli Devletioğlu Yusuf'un Fıkıhî Bir Mesnevisi", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 127-140.
- _____, "Türk Edebiyatında Manzum Dini Eserler", *Eski Türk Edebiyatı Araştırmaları* içerisinde, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1998, s. 348-365.
- Çelik, Ali, "Bazı Manzum Hadis Usulleri ve Manzûmetü'l-Beykûniyye", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, 1996, s. 237-247.
- Dumanî Mustafa b. Ahmed el-Hanbelî, *Hâşiyetu Delili't-tâlib li-Neyli'l-metalib*, Dimaşk: Dârü'n-Nevâdir, 2010/1431.
- Ehdel, Muhammed b. Ahmed Abdülbari, *İfâdetü's-sadeti'l-umed bi-takriri meâni Nazmi'z-Zübed*, Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2006.
- Eliaçık, Muhittin, "Medreselerde Okutulan Manzum Ders Kitapları", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler (Uluslararası Sempozyum)*, 2013, c. II, s. 539-546.
- _____, "Tercüme ile Şerhin İç İçe Bulunması: Şemsi Paşa'nın Manzum Vikâye Tercümesi", *Turkish Studies*, 4: 6, 2009, s. 95-119.
- _____, "Şemsi Paşa'nın Manzum ve Muhtasar Vikâyetü'r-rivâye Tercümesi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. II, 2009, s. 16-49.
- Er, Hamit, *Medreseden Mektebe Geçiş Sürecinde Darülhilafe Medreseleri*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Erkan, Mustafa, "Behcetü'l-Hadâik", *DİA*, c. V, s. 346-348.
- Fazlıoğlu, Şükrân, "Manzûme fî tertîb el-kutub fî el-'ulûm ve Osmanlı Medreseleri'ndeki Ders Kitapları", *Değerler Eğitimi Dergisi*, c. I: 1, 2003, s. 97-110.
- _____, "Ta'lim ile İrşâd Arasında: Erzurum İbrahim Hakkı'nın Medrese Ders Müfredatı", *Divân: İlmî Araştırmalar*, X: 18, 2005/1, s. 115-173.
- _____, "Nebî Efendi-zâde'nin Kasîde fî el-Kutub el-Meşhûre fî el-Ulûm'una Göre Bir Medrese Ders Talebesinin Ders ve Kitab Haritası", *Kutadgubilig*, sy. 3, 2003, s. 191-221.
- Gül, Şirin, "Sahn-ı Seman Medreselerinden Günümüz Fıkıh Eğitimine Bir Köprü", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 2012, c. II, s. 615-635.
- Gülşehri, *Gülşehri'nin Mantıku't-Tayr'ı (Gülşen-name): Metin ve Günümüz Türkçesine Aktarma*, haz. Kemal Yavuz, Kırşehir: Kırşehir Valiliği, 2007.

- H. İbrahim Şener, Alim Yıldız, *Türk İslam Edebiyatı*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s.125-127,
- Habeşi, Abdullah Muhammed, *Câmiü'ş-şürûh ve'l-havâşî: Mu'cemun şâmilün li-esmâi'l-kütübi'l-meşruha fi't-türâsi'l-İslâmî ve beyani şüruhiha*, Abudabi: el-Mecmaü's-Sekafi, 2004/1425, c. I-III.
- Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVII: 1, 2008, s. 25-46.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz ed-Dımaşkı, *Şerhu Manzume-i Resmî'l-müftî*, y.y., ts.
- İbn Kadi Şühbe, Ebû's-Sıdk Takıyyüddin Ebû Bekr b. Ahmed, *Tabakâtü'ş-Şâfiyye*, Beyrut: Âlemül-Kütüb, 1987.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâleddin Muhammed b. Abdilvâhid, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Kallek, Cengiz, "el-Hidâye", *DİA*, c. XVII, s. 471-473.
- Kandemir, M. Yaşar, "Mukaddimetü İbni's-Salâh", *DİA*, c. XXXI, s. 121-124.
- Kara, Mustafa, "XIV. ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII: 8, 1999, s. 29-58.
- Kara, Necati, "Ebân b. Abdülhamid", *DİA*, c. X, s. 65-66.
- Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, haz. Şerefettin Yaltkaya, Rifat Bilge, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Kavak, Özgür, "Zekkâk", *DİA*, c. XLIV, 220-221.
- Kavakcı, Yusuf Ziya, *XI. ve XII. Asırlarda Karahanlılar Devrinde Mavara' al-Nahr İslam Hukukçuları*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, 1976.
- Kaya, Eyyüp Said, "Muhtasar", *DİA*, c. XXXI, 61-62.
- _____, "Şerh", *DİA*, XXXVIII, 560-564.
- _____, "Zâhiru'r-rivâye", *DİA*, c. XLIV, s. 101.
- Kelpetin Arpağuş, Hatice, "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihi Geçmişi ve Fonksiyonu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22: 1, 2002, s. 25-56.
- Kiremitçi, Ferdi, "Klasik Türk Edebiyatında Öğretici Mensur Eserleri Nazma Aktarma Çalışmaları ve Sâdıkî'nin Manzum Akâid-Name Örneği", *Turkish Studies*, 7: 1, 2012, s. 1501-1539.
- Koca, Ferhat, "el-Manzûmetü'n-Nesefiyye", *DİA*, c. XXVIII, s. 34-35.
- _____, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem Hanbeli Mezhebi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kocaş, İbrahim, *Manzum İslam İlmihali*, Sivas: Doğu Matbaası, 1957.
- Koç, Mustafa, "Anadolu'da İlk Türkçe Eserler", *Bilig*, sy. 57, 2011, s. 159-174.
- Kureşi, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülkadir b. Muhammed, *el-Cevâhirü'l-mudıyye fi tabakati'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv, 2. bs., Cize: Hicri li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1993.

- Makdisi, George, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, tercüme ve inceleme: Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Nashabe, Hisham, *Muslim Educational institutions: A General Survey Followed by A Monographic Study of al-Madrasah al-Mustansiriyah in Baghdad*, Beyrut: Mek-tebetu Lübnan [Librairie du Liban], 1989.
- Nesefi, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed, *Nazmü'l-Hilafiyyat Tercümesi: (Giriş-Dil Özellikleri-Metin-İndeks)*, haz. A. Azmi Bilgin, Ankara: Türk Dil Kurumu, 1996.
- Özel, Ahmet, "İbn Vehbân", *DİA*, c. XX, s. 442-443.
- _____, "Kazvîni, Abdülgaflâr b. Abdülkerîm", *DİA*, c. XXV, s. 155.
- _____, "Remlî, Ahmed b. Hüseyin", *DİA*, c. XXXIV, s. 561-562
- _____, "Semerkandî", *DİA*, c. XXXVI, s. 479-480.
- Özen, Şükrü, "Hırakî", *DİA*, c. XVII, s. 322-323.
- _____, "Hilâf", *DİA*, c. XVII, s. 527-538.
- _____, "İbnü'ş-Şihne", *DİA*, c. XXI, s. 224-225.
- Özkan, Mustafa, "Devletoğlu Yusuf", *DİA*, c. IX, s. 243-244.
- Öztürk, Zehra, "Osmanlı Döneminde Kıraat Meclislerinde Okunan Halk Kitapları", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 5: 9, 2007, s. 401-445.
- Palabıyık, M. Hanefi vd., "Medrese Eğitiminin Oluşturduğu Resulullah Algısı", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler Sempozyumu*, 2012, c. II, 471-507.
- Pekolcay, Necla, *İslami Türk edebiyatı*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1981.
- Rak'î, Abdurrahman b. Ali, *Mukaddime fi'l-ferâ'iz*, Câmîiatu Melik Suûd Kütüphanesi, Nu. 3119, vr. 1-36.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebû Bekr el-Mar'âşî, *Tertibü'l-ulum*, çev. Zekeriya Pak, M. Akif Özdoğan, Kahramanmaraş: Uke Kitaplığı, 2009.
- Sadrü'ş-Şeria, Ubeydullah b. Mes'ud b. Mahmûd el-Buhârî el-Mahbubî, *Şerhü'l-Vikâye*, Amman: Müessesetü'l-Verrak, 2006.
- Sübkî, Ebû Nasr Abdülvehhab b. Ali b. Abdilkâfi, *Tabakatü'ş-Şafiyyeti'l-Kübra*, thk. Mahmûd Muhammed Tanahi, Abdülfettah Muhammed el-Hulv, Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaleddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf, *el-Mühezzeb fi fıkhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Muhammed Zuhayli, Dımaşk: Dârû'l-Kalem, 1996/1416.
- Telkenaroğlu, Rahmi, "Osmanlı'dan Günümüze Anadolu Medreselerinde Fıkıh Tedrisatı ve Sorunları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 20, 2012, s. 151-177.
- Uğur, Mücteba, "Bûni, Ahmed b. Kâsım", *DİA*, c. VI, s. 416-417.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil, "İbn Âsım, Ebû Bekir", *DİA*, c. XIX, s. 327.
- _____, "Minhâcü't-tâlibîn", *DİA*, c. XXX, s. 111.

- Yıldırım, Kadri, “Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII: 1, 2009, s. 171-207.
- Yılmaz, Harun, *Zengîler ve Eyyûbiler Döneminde Dımaşk'ta “Medrese”*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekeriyya b. Muhammed b. Ahmed, *el-Gurerü'l-behiyye fî şerhi Manzumeti'l-Behceti'l-Verdiyye*, Beyrut: Dârû'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997/1418.

“Şerhu Hutbeti’l-Beyân”da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile İlişkilendirilen Kur’ân Ayetleri ve Bunların Yorumu

Emrah DİNDİ*

Öz: Geçmişte Alevî-Bektaşî inanç ve düşünce sisteminin beslendiği eserler ve bu eserlerde bu inanç ve düşünce sistemini temellendirmek için başvurulan ayetler ve bunların yorumları günümüzde Alevî-Bektaşîleri için büyük önem arz etmektedir. O nedenle bu makalede, Alevî-Bektaşîlerin temel referanslarından biri olan, Hz. Ali’nin sözlerini ihtiva ettiği ileri sürülen “*Hutbetu’l-Beyân*” ve XV. yüzyılın ortalarında Osmanlı döneminde Seyyid Hüseyin Gaybî tarafından bu esere yapılan şerh’te, Kur’ân’a ve ayetlere yapılan atıflar ele alınmıştır. Bu bağlamda, o dönem Anadolu halkının dinî inanç ve kültürlerine ışık tutan bu şerh’te, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt tasavvuruyla ilişkilendirilen Kur’ân ayetleri ve bu ayetleri anlama, yorumlama biçimleri irdelenmiştir. Öte yandan bu ayetlerle ilişkilendirilen yorum ve rivayetlerin, Şi’î ve Sünnî kaynaklardaki yorum ve rivayetlerle bağlantısı tartışılmıştır. Araştırma neticesinde, Şerh’in, *Hutbetu’l-Beyân*’daki efsanevi Ali tasavvurunu ve Ehl-i Beyt sevgisini, ayetlerin zahirini ihmâl ve iskât ederek Kur’ân’la temellendirme çabası içinde olduğu sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Gaybî, Kur’ân, Alevî-Bektaşî, Sünnî-Şi’î, Hz. Ali.

The Qur’anic Verses Associated with the Hz. Ali and Ahl al-Bayt and Their Interpretation from “Şerh-u Hutbeti’l-Beyân”

Abstract: In the past, the books that discuss Alevi-Bektashi beliefs and its thought system and the verses, along with their interpretations, that were used to support this belief and thought system have become very important for the Alevi-Bektashi community. Therefore, in this article, “*Hutbetu’l-Beyân*”, which is one of the main references of the Alevi-Bektashis propoundly containing the words of Hz. Ali, and the references to the Qur’an and the verses in this commentary made by the Seyyid Hossein Gaybi in the middle of the 15th century during the Ottoman period are discussed. Within this context, the Qur’anic verses associated with imaginations

* Yrd. Doç. Dr., Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emrah_dindi@hotmail.com.

regarding the Hz. Ali and love of Ahl al-Beyt and the ways of understanding these verses and interpretation in this commentary that sheds light on religious beliefs and cultures of Anatolian people in that period were studied. On the other hand, the relationship between comments and narratives associated with these verses and the comments and narratives in Shia and Sunni sources were also investigated. As a result of the study, it was concluded that this commentary aims to establish a legendary Ali imagination and some mystical approaches in “*Hutbetu'l-Beyân*” with Qur’an by ignoring and discarding the apparent meanings of the verses.

Keywords: Gaybi, Qur’an, Alevi-Bektashi, Sunni-Shia, Hz. Ali.

Giriş

Alevîlik-Bektaşîlik geçmişte Türk İslam toplumunu derinden etkileyen dinî ve toplumsal bir mesele olmuştur. Bu özelliğini bugün de devam ettirmektedir. Ancak geçmişte özellikle de XVI. yüzyıl sonrası dönemde bu topluluğun mühlid, zındık olarak nitelenmeleri ve günümüzde de Kur’ân ve İslam’ın neresinde olduğunun tartışılması Alevî-Bektaşî anlayışının İslamî olup olmadığı problemini gündeme getirmiştir. Bunların İslam’a aykırı olduğu iddiasının temelinde yatan faktörlerin başında, dinin temel nassları olan Kur’ân ve hadisi anlama ve yorumlama biçimleri gelmektedir. Günümüzde de Alevî-Bektaşîlerin Kur’ân ve İslam’ın hakiki manalarına (bâtinî anlamlar) uydukları söylemi, bu durumda geçmişte Alevî-Bektaşîlere referans olmuş eserlerde Kur’ân’a bakış açısının, onu anlama ve yorumlama yönteminin kapsamlı bir araştırmaya tabi tutulmasının zorunluluğunu ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Alevî-Bektaşî inanç kültürünün yayılmaya başladığı XV. yüzyıl dönemine ışık tutan Hz. Ali’nin sözlerinden mürekkep olduğu kabul edilen Seyyid Hüseyin Gaybî’nin “Şerh-u Hutbeti’l-Beyan” adlı eserinde Kur’ân düşüncesini, onu anlama ve yorumlama biçimlerini ortaya koymanın, aynı zamanda günümüz Alevî-Bektaşîlerin XV. ve XVI. yüzyıl Osmanlı dönemindeki Kur’ân algılarına ışık tutacağı kanaatindeyiz.

Bu çalışmada Kur’ân ayetlerinin istimalini ele almadan önce müellifin hayatına, eserin muhtevasına ve eserde atıfta bulunulan kaynaklara kısaca temas etmek eser hakkında genel bir fikir vermesi bakımından önem arz etmektedir. Bu nedenle önce müellifin hayatı, eserin muhtevası ve kaynakları daha sonra Kur’ân’ın zâhir ve bâtin anlayışını, muhtevasının kapsamını ve Hz. Ali ve Ehl-i

Beyt’le ilişkilendirilen ayetleri ve bu ayetlerin hangi amaçla istişhad edildiğini ortaya koymaya çalışacağız.

I. Gaybî’nin Hayatı, Eserin Tahlili ve Kaynakları

A. Hayatı

Şerh-u Hutbeti’l-Beyan adlı eserin müellifi Seyyid Hüseyin Gaybî’nin hayatı, doğumu, ölümü, nerede yaşadığı ve nerede öldüğü, mezhep ve meşrebi hakkında kesin bilgi veren belgelere sahip olmamakla beraber¹ Gaybî’nin “Fütüvvetnâme” adındaki eserinde Fatih Sultan Mehmet’e övgülerde bulunması ve Osmanlıların şeceresini Fatih’e kadar dayandırmasından hareketle onun XV. yüzyılın ikinci yarısında yaşadığı tahmin edilmektedir.² Gaybî’nin nereli olduğu konusu da kesin bilinmemekle beraber Gölpınarlı, eserin en eski nüshasının Bursa’da bulunması, Bursa’nın fütüvvet ehlinin merkezi olması ve Bursa’da Şî’îliğe mensup İranlıların varlığından hareketle onun Bursalı olabileceğini³ ileri sürmüştür. Konya Bölge Kütüphanesinde bulunan bir başka nüshanın 1 b kısmında ise onun Seyyid Hüseyin b. Seyyid Gaybî Sivasî olduğu ifade edilmiştir. Ancak bunun katalog hazırlayan kütüphane uzmanına ait olduğu ve Sivas bölgesinde bu isimde bir zatın bulunmadığı ayrıca kaydedilmiştir.⁴

Müellifin sûfi, Şî’î ve Sünnî çevreyle olan ilişkisine gelince Gölpınarlı’nın, Gaybî’nin Fütüvvetnâme’sinde verdiği silsilede 6. kişinin Pir Ömer Halvetî (ö. 800/1397-98) olması⁵ ve Gaybî’nin bu eserinde ondan alıntı yapmış olması Halvetiyye tarikatına; Şeyh Ebu’l-Vefa’dan (ö. 896/1491) nakilde bulunması Zeyniyye tarikatına ve Abdurrezzak Kâşânî’den (ö. 730/1330) nakilde bulunması fütüvvet ehline mensup biri olduğu ihtimalini güçlendirir de Sarıka-

¹ Seyyid Hüseyin İbn Seyyid Gaybî, *Şerhu Hutbeti’l-Beyan*, (Haz. M. Saffet Sarıkaya), Fakülte Kitabevi, 1. Bsk., Isparta 2004, s. 6.

² Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yay., İstanbul 2001, s. 29; Bilal Kemikli, *Sunullah Gaybî Divan*, İnceleme-Metin, MEB., İstanbul 2000, s. 14; Gaybî, *a.g.e.*, s. XI.

³ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 30; Gaybî, *a.g.e.*, s. XI.

⁴ Kemikli, *Sunullah Gaybî Divan*, s. 13; Gaybî, *a.g.e.*, s. XI.

⁵ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 69.

ya'nın da ifade ettiği gibi Zeyniyye ve Halvetiyye henüz kurulum aşamasında olduğundan dolayı Fütüvvet ehline ve Kübrevî tarikatına mensup olma ihtimali daha güçlüdür.⁶ Kanaatimizce de eserin muhtevası ve eserin Fütüvvet ehli için kaleme alındığının ifade edilmesi de⁷ onun Fütüvvet ehline mensup biri olduğunu gösterir.

Gaybî'nin Şi'î ve Sünnîlik ile olan bağına gelince eserde 'ehl-i Sünnet ve'l-cemaat' ifadesinin kullanılması⁸ ve zaman zaman dört halifeyi yâd ederek ihtiramla anması ve onlardan çeşitli nakillerde bulunması,⁹ ayrıca Hasan-ı Basrî, İmâm-ı A'zam, İmâm-ı Şafiî, İmâm-ı Gazalî, Mevlanâ ve Yûnus Emre gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinden nakillerde bulunması,¹⁰ Ehl-i Sünnet kaynakları ve Ehl-i Sünnetle olan bağını ortaya koymaktadır. Ancak eserde sürekli Hz. Ali'nin efsanevî yüceliğinden, on iki imamdan ve onların masumiyetinden, ayet ve hadislerin Şi'î gelenekte olduğu gibi Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in muhabbet ve yüceliğine yorumlanması gibi unsurlar, Gölpınarlı'nın ifadesiyle onun Şi'î, Safevî müridi olduğu ihtimalini artırmaktadır.¹¹ Özellikle de Safevîliğin Kübrevî, Halvetî tasavvuf çevresine mensup olduğu ve Hz. Ali ile ilgili kabullerin Kübrevî-Halvetî çevrede de Şi'î-Safevî gelenekten pek farklı olmadığı görülürse¹² onun ait olduğu çevre daha iyi anlaşılabilir olacaktır.

Kanaatimizce eğer eserden hareketle bir sonuca varılacaksa Gaybî'nin "Gördüm ki Rum vilayetinde nice aziz kardaşlarımız yetişdi kim ehl-i erkân-u muhibb-i hanedân u kemerbeste-i Şâh-ı Merdân ehl-i yed ü ehl-i şed ü sahib-i fütüvvet ü ehl-i mürüvvet ü Ehl-i Sünnet cemaat dururlar. Ve enbiyânun ve evliyânun sülûkin ve meşâyihlerin râh-ı rûşenin sulehânın ve budelânun menâkıbın dillerinde zıkr ve gönüllerinde fikr kılurlar. Fakir bunların için tarîk-i fütüvvette ve uhuvette ve sülûk-u safada ve menâkıbat-ı evliyâda kudemânın kelîmâtından müntehâb kılup Türkî dilinde bir nice risâle inşa

⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. XII.

⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 6.

⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 20, 25, 28, 67, 70, 72, 77, 82, 91, 93, 95, 113, 114.

⁹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 5, 15, 60, 105, 107.

¹⁰ Gaybî, *a.g.e.*, s. 13, 43, 47, 69, 92, 116.

¹¹ Gölpınarlı, *a.g.e.*, s. 53; Gaybî, *a.g.e.*, s. XIII.

¹² Gaybî, *a.g.e.*, s. XV.

itmişdüm”¹³ ifadelerinden XIV. ve XV. yüzyıllarda Anadolu’da Sünnî Türkmen kitlelerinde yiğitlik, ahlak ve keramet gibi konularda enbiya ve evliya menâkıbının çok yaygın bir kültür olmasından dolayı ve Hz. Ali’nin de bu kültürün bir figürü olması hasebiyle kaleme alındığı ihtimalini güçlendirmektedir.

B. Eser ve Muhtevası Hakkında

“Hutbetu’l-Beyân”¹⁴ adlı eserin Hz. Ali’ye aidiyeti konusunda Şi’î bibliyografya kitabı “*Ez-Zeria*”da bu eserin Hz. Ali’ye nispet edildiği ve onun hasletlerinden bahseden yetmiş sözden ibaret olduğu ve Selman-ı Farisî’den naklen bu hutbelerin Harici Süveyd b. Nevfel el-Hilâlî’ye karşı irad edildiği belirtilmiştir.¹⁵ Gaybî ise bu eserin asıl isminin, “Kitab-ı Enaniyyet-i Ali” olduğunu ancak bunun “Hutbetu’l-Beyân” adıyla meşhur olduğunu, Muaviye ile Hz. Ali’nin, Hz. Osman’dan sonra hilafet davasına kimin hak sahibi olduğu konusunda Hz. Ali’nin, Muaviye’ye karşı kendisinin daha üstün/fazıl olduğunu ileri sürmesi karşılığında Muaviye’nin, “Yâ Ali kendü faziletün beyan kıl ta istihka-

¹³ Gaybî, *a.g.e.*, s. 6.

¹⁴ “Hutbetu’l-Beyân” ve onun şerhi olan “Şerh-u Hutbeti’l-Beyân”ın isim olarak Alevîler tarafından fek fazla bilinmediği ifade edilse de XV. yüzyıldan itibaren Anadolu’da Alevîler bu eserin muhtevasından özellikle de eserdeki Hz. Ali tasavvurundan büyük oranda beslenmişlerdir. Günümüzdeki çalışmalarda ise bu eser, Alevî-Bektaşîlerin meşhur kaynakları ve yazmaları arasında gösterilmektedir. Bkz. Abdalbâkî Gölpınarlı, “Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Huseyn’in ‘Fütüvvet-Nâme’si”, *İÜİFM*, sy. XVII/I-IV, İstanbul 1955-1956, s. 30; Harun Yıldız, “Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, c. XIV, sy. 30, Yaz 2004, s. 323-359; Doğan Kaplan, “Konya Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Yazma Eserler”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012/62, s. 305-324; İsmail Kaplan, Alevî İnancının Kaynakları ve Alevîlerde Tanrı Kelamına (Kutsal Kitaplara) Bakış: <http://alevi.com,TR/wp-content/uploads/2011/10/Aleviligin-kaynaklari.pdf>, 21.08.2016.

¹⁵ Âga Bozorg-ı et-Tahrânî, *ez-Zeria ilâ Tesânifi’ş-Şîa*, Dârü’l-Edvâ, 3. Bsk., Beyrut 1983, c. VII, s. 200-201.

kın ne kadardır zâhir ola ve bey'ate layık kimdir biline” sözü karşılığında kendisinin kim olduğunun bilinmesi için bu sözleri söylediğini aktarır.¹⁶

Bu hutbeyi ilk defa sûfi ve gulât birisi olan hafız Receb el-Bursî (ö. 813/1410) adlı şahıs “Meşâriku'l-Envâr” adlı kitabında fakat *Hutbetu'l-Beyân* adı ile değil başka bir ad ile ve hiç bir sened, hiç bir kaynak göstermeden İmâm Ali'ye nispet etmiştir.¹⁷ İkinci olarak da Şeyh Ali el-Yezîdî el-Hâirî (ö.1355/1937) rivayet etmiştir. Hutbeyi rivayet eden Şeyh Ali el-Yezîdî el-Hâirî hutbenin bir birinden farklı üç nüshası olduğunu söylemektedir. Hutbenin ilk nüshasını senedli olarak; ikinci nüshayı hiç bir sened belirtmeden; üçüncü nüshayı ise sünnî bir sûfi olan Muhammed b. Talha eş-Şafîi'nin “ed-Durrul Muntazam” kitabından aktarmaktadır.¹⁸ Allâme Meclisî (ö.1110/1698) kitabında sapkınlık, yanlışlık ve guluv olduğundan dolayı tek başına rivayet ettiği haberlerde el-Bursî'ye güvenmediğini ancak muteber kaynaklardan alınan haberlere muvafık olan rivayetleri aldığını ifade etmiştir.¹⁹ Seyyid Hûî de kendisine bu hutbe hakkında sorulduğunda bunun aslının olmadığını²⁰ Allame Meclisî de “Hutbetu'l-Beyân” ve benzeri eserlerin gulât vb. kitaplar dışında başka yerlerde bulunmadığını ifade etmişlerdir.²¹ Tüm bunlara ek olarak Ali el-Yezîdî el-Hâirî'nin Hutbe'nin birinci nüshasında vermiş olduğu beş ravinin hiç bir rical, tabakat ve biyografi kitabında adlarının geçmemesi, İslâmî kaynaklarda kendilerinden bir tek hadis rivayet edilmemiş olan kimseler olması da eserin uydurma olasılığını, Hz. Ali'ye nispetinin ihtimalden uzak olduğunu düşündürüyor. Ayrıca Hutbe'nin dayandırıldığı üçüncü sened Sünnî-sûfi âlim

¹⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. 5.

¹⁷ el-Hâfız Receb el-Bursî, *Meşâriku Envâri'l-Yakîn*, (thk. es-Seyyid Ali Âşûr), Müessesetu'l-A'lemî, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1999, s. 269.

¹⁸ Ali el-Yezîdî el-Hâirî, *İlzâmu'n-Nâsib fî İsbâti'l-Hucceti'l-Ğâib*, Dâru ve Matbaatu'n-Nu'mân, 3. Bsk., Beyrut-Lübnan 1971, c. II, s. 178, 213, 232-233.

¹⁹ Allâme Muhammed Bâkir el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmiati li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, (thk. Lecne mine'l-Ulemâi ve'l-Muhakkikine'l-Ehissâ'), Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut-Lübnan 2008, c. I, s. 22.

²⁰ Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Sirâtu'n-Necât fî Ecvibeti'l-İstiftâât*, (Ta'l. el-Mirzâ eş-Şeyh Cevâd et-Tebrîzî), Matbaatu Selmân el-Fârisî, 1. Bsk. yy. 1416, c. I, s. 471.

²¹ Allâme Şeyhu'l-İslâm Muhamed Bâkir el-Meclisî, *Mir'âtu'l-Ukûl fî Şerhi Ahbâri Âli'r-Rasûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahrân 1375, c. III, s. 143.

olan Muhammed b. Talha b. Muhammed b. Hasan Şeyh Kemaliddin Ebu Sellâm el-Kureşî, el-Adevî, en-Nuseybî, eş-Şafiî, el-Muftî'nin de (ö. 652) harufî ilmin hezeyanlarına dâhil olduğu, zahidâne bir yaşam sürdürdüğünün²² harfler, daireler ve cifr ilminde müracaat kaynağı olduğunun ifade edilmesi²³ de bunu teyit eder.

Seyyid Hüseyin'in şerhine gelince eserden bunun XV. yüzyılın ortalarında yazıldığı anlaşılıyor. Eserin giriş bölümünde müellifinin Seyyid Hüseyin Gaybî olduğunun ifade edildiğini görüyoruz.²⁴ Arabî ve Farsî dillerinde pek çok şerhi bulunan bu eseri, Türkî dilinde kaleme almayı arzulamasının nedenini de Anadolu'da ehl-i erkân muhibbi hanedan, sahib-i fütüvvet ehl-i mürüvvet ve ehl-i sünnet cemaat arasında enbiyânın, evliyânın, meşâyihın, sülehânın ve budalânın menâkıbının dolaşması ve kendisinin de Türkî dilinde pek çok menâkıbı kaleme almış olması, yukarıda adları geçen bu kardeşlerin Hz. Ali'yi tanımaları ve tanıdıkları oranda ona muhabbet duymaları ve kendine de bir dua kılmaları şeklinde ifade etmiştir.²⁵ Görüldüğü gibi şerh, menâkıb kültürüyle dinî duygularını besleyen Anadolu Alperenlerini adab ve erkân bakımından bilgilendirmeyi amaç edinmiştir. Ne yazık ki iyi niyetle şerhedilen eser Sarıkaya'nın ifadesiyle daha sonraları Safevî-Şiî propaganda da kullanılır

²² Şemsuddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006, c. XVI, s. 447; Salâhuddîn Halil b. Aybek es-Safadî, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (thk. Ahmed el-Arnâvût-Tezkî Mustafâ), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyî, I. Bsk., Beyrut- Lübnan 2000, c. III, s. 146.

²³ *Keşfu'z-Zunûn*'da da Muhammed b. Talha b. Muhammed eş-Şafiî'nin, “Salih bir kardeşinin olduğu halvette iken kendisine açılan bir levhadaki bir takım şekil ve harfler, remizler gösterildiği, uyuduğunda rüyasında bunların anlamlarının çözümlenmesinde Hz. Ali'nin, kendisine Muhammed eş-Şafiî'yi işaret ettiği ve Cifr ile şöhret olduğu” yer almıştır. Bkz. Mustafâ b. Abdillâh Kâtib Çelebi Hâcî Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, Mektebetu'l-Müsennâ, Bağdâd 1941, c. I, s. 734.

²⁴ Gaybî, *a.g.e.*, s. 6.

²⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 6. Gaybî bu şerhin dışında Fütüvvet ehli için tasavvufî muhtevaya sahip “*Fütüvvetnâme*” ve “*Şerh-u Nâdi Ali*” adında eserler de kaleme almıştır. *Fütüvvetnâme*, Abdulbaki Gölpınarlı tarafından 1960'ta yayınlanmıştır. Bkz. M. Safet Sarıkaya, “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”, *İslamiyat*, VI/3, Ankara 2003, s. 94-95.

olmuştur.²⁶ Eseri latinize eden Saffet Sarıkaya pek çok kütüphanede eserin nüshalarının yer aldığını ancak bu çalışmada Süleymaniye Kütüphanesi Laleli 1496 numaralı nüshayı esas aldığını, bu metinde tespit edilen bazı eksikliklerin ise Milli Kütüphane A 3581 numaralı nüshadan tamamlama yoluna gittiğini ifade etmiştir.²⁷

Eserin metin analizine gelince metnin Arapça bir dua ve münacat ile başladığı İslamî gelenekte olduğu gibi hamdele ve salvele ile devam ettiği görülür. Eser Hz. Ali'nin yetmiş kelimesini (sözünü) ihtiva etmektedir. Hz. Ali'nin yetmiş sözü tek tek ele alınıp şerh edilmiştir. Hz. Ali'nin sözleri Arapça metin olarak verilmiş ve bu yetmiş sözün her birinden önce Hz. Ali farklı sıfatlarla vasfedilerek anılmıştır. Bu sözlerin hemen ardından Türkçesi verilmiş ve bu sözlerin doğruluğuna dair mutlaka Hz. Peygamber'den Hz. Ali'nin yüceliği ve fazileti ile ilgili bir hadis serdedilmiştir. Ardından da bu sözlerle ilgili genellikle doğrudan veya dolaylı olarak yorumla ilişkilendirilen bir veya bir kaç ayet yazılmıştır. Serdedilen bu ayet ve hadislerin de hemen ardından Türkçesi verilmiştir. Sözlere destek için getirilen ayet ve hadisler, genellikle Hz. Ali'nin şahsiyeti, fazileti, ahlakı, ilminin yüceliği ve nûr-ı velâyete ve vâsiyy-i nübüvete dayalı efsanevî kişiliği ile ilgilidir. Dolayısıyla şerh, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisi oluşturma çabası içerisinde Anadolu'da Fütüvvet ehlinin zihinlerinde destanlaşan, gönüllerinde taht kurmuş olan, cömertliklerini, yiğitliklerini ve ahlaki güzelliklerini kendisiyle dile getirdikleri Hz. Ali'nin "menâkıb" ve "fezâil"inin adeta bir portresi gibidir.

C. Eserde Atıfta Bulunulan Şahıs ve Kaynaklar

Eserde temel kaynak olarak Hz. Peygamber'in hadisleri ve ayetler kullanılmıştır. Hadisler doğrudan Hz. Peygamber'den nakledildiği gibi çoğunlukla bir sahabe, bazen de iki veya birkaç sahabe tarikiyle²⁸ Hz. Peygamber'den nakledilmektedir. Bu hadisler en çok İbn Abbas tarikiyle rivayet edilmiştir.²⁹ Hadislerin rivayet edildiği sahabe kanalında ikinci sırayı Hz. Ali³⁰ almaktadır. Ancak

²⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. XV.

²⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. XVII.

²⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 22, 44, 47.

²⁹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 12, 13, 17, 18, 20, 21, 23, 26, 30, 32, 47, 77, 96, 98, 99, 139, 143.

³⁰ Gaybî, *a.g.e.*, s. 18, 41, 58, 70, 71, 76, 95, 99, 101, 103.

Hz. Ali, doğrudan kendi sözlerinin aktarılması bakımından eserde önemli bir yer işgal eder.³¹ Ayrıca bu sahabelerin dışında başka sahabe kanallarıyla da Hz. Peygamber'den nakiller yapılmıştır. Eserde İmâm Mûsa Kâzım, İmâm Zeynel-Âbidin, Hasan b. Alî, Alî b. Hüseyin ve Câfer-i Sâdık'tan da rivayetlerde bulunmuştur.³²

Şerh-u Hutbeti'l-Beyân'da Sahabe ve Tabiun dışında ismi geçen ve kendilerinden alıntı yapılan kaynaklar ise Hz. Ali'ye atfedilen *Cefr-u Câmi*,³³ *Nehcü'l-Belâğa*,³⁴ *Kelime-i Sâd*,³⁵ *Bâb-ı İlm-i Hall-i Müşkilât*,³⁶ İmâm Gazali'nin *İhyâ'sı*,³⁷ Şeyh İbn Vefa'nın *Sâz-ı İrfân*'i,³⁸ Kâşânî'nin *Te'vilât-ı*³⁹ ve *Dı Bendi*, *Ejdeha*, *Selman-ı Faris* ve *Hikâyet-i Dest-i Erzene* gibi menâkıbtan bahsettiği ifade edilen eserlerdir.⁴⁰ Bunların dışında eserleri zikredilmeden kendilerine atıfta bulunmakla yetinilen kişiler de vardır. Bunlar da; İmâm Müslim,⁴¹ İbn Arabî,⁴² Hallâc-ı Mansur, Şeyh Şiblî, Beyâzıd-ı Bestâmî, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Ebu'l-Hasen Harakânî'dir.⁴³

Yukarıda geçen Hz. Ali'ye atfedilen “*Cefr-u Câmi*”nin Şi'î kaynaklarda Hz. Ali veya Câfer-i Sâdık'a nispetinin uydurma olduğunu ileri sürenler de vardır.⁴⁴ “*Kelime-i Sâd*” adlı kitabın ise Hz. Ali'ye ait sözlerden ibaret olduğu, “*Terceme-i Sâd-Kelime-i İmâm Ali*”, “*Sâd Kelime-i Hazret-i Ali*”, “*Sâd Kelime-i Emîri'l-Mü'minin Ali*” vb. toplam altı farklı nüshayla Süleymaniye Kütüphanesi'nin farklı bölümlerinde yer aldığı ancak bu eserlerin müelliflerinin

³¹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 18, 41, 58, 70, 71, 76, 95, 99, 101, 103.

³² Gaybî, *a.g.e.*, s. 41, 19, 32, 19, 47, 112.

³³ Gaybî, *a.g.e.*, s. 26, 27, 68, 101.

³⁴ Gaybî, *a.g.e.*, s. 49.

³⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 56.

³⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. 34.

³⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 69.

³⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 90, 131, 133.

³⁹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 112, 120.

⁴⁰ Gaybî, *a.g.e.*, s. 90.

⁴¹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 67.

⁴² Gaybî, *a.g.e.*, s. 113, 128.

⁴³ Gaybî, *a.g.e.*, s. 128.

⁴⁴ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Avrasya Yayın Reklam Mat., Ankara 2003, s. 263-265; Metin Yurdagür, “*Cefr*”, *DİA*, 1993, c. VII, s. 216-217.

bilinmediği ifade edilmiştir.⁴⁵ Şeyh İbn Vefa'dan birkaç yerde yapılan alıntılarının tamamen şiir olması ise, "Sâz-ı İrfân"ın bir şiir kitabı olma olasılığını artırıyor. *Dı Bendi*, *Ejdeha*, *Selmân-ı Fârisi* ve *Hikâyet-i Dest-i Erzene* gibi eserlerin de o dönemde Anadolu'da Hz. Ali ile ilgili yaygın menâkıb kitapları olduğu ortaya çıkıyor. Çünkü Gaybî bunların kendi döneminde dillerde dolaşan menâkıb olduğunu ifade ediyor.⁴⁶

II. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'le İlişkilendirilen Ayetler

A. Kur'ân'ın Zâhir ve Bâtını

İslamî gelenekte ve özellikle de sûfizimde ve onun bir uzantısı olan Alevî-Bektaşî geleneğinde Kur'ân'ın zâhir-bâtın şeklinde iki anlam kalıbına sahip olduğu anlayışı, Alevî-Bektaşî temel referanslarından biri olan "Şerh-u Hutbeti'l-Beyan"da da aynı şekilde devam etmektedir.⁴⁷ Gaybî, "Kur'ân'ın zâhiri var bâtını var, bâtını içinde bâtını var, ta yedi bâtına kadar"⁴⁸ şeklinde Hz. Peygamber'den yaptığı nakillerle bunu ifade etmeye çalışmıştır. Öyle ki Alevî Kur'ân anlayışında Kur'ân'ın bir zâhirinin varlığı ve yedi bâtına kadar yedi bâtın manasının var olduğu düşüncesi, Kur'ân lafzılarının tahammül edemeyeceği yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dolayısıyla ayetleri çok rahat bir şekilde Hz. Ali ve onun efsanevî kişiliği, Ehl-i Beyt imamları, tevellâ ve teberrà ilkeleri doğrultusunda yorumlayabilmişlerdir. Gaybî'nin bu eserin-

⁴⁵ Adem Ceyhan, *Türk Edebiyatında Hazreti Ali Vecizeleri*, Öncü Kitap, Ankara 2006, s. 102-125.

⁴⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. 90.

⁴⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 9, 48, 120.

⁴⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 9, 120; Kur'ân'ın her ayetinin bir bir zâhiri ve bir bâtınının olduğuna, yedi harf üzere indirildiğine dair hadisler konusunda bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydillah el-'Atkî el-Marûf bi'l-Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehâr el-Marûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*, (thk. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh), Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Bsk., el-Medînetu'l-Münevvere 1993, (Diğer cilt bsk., 1986), c. V, s. 441; Hâfız Ahmed b. Ali b. el-Mesunî et-Temîmî Ebî Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, (thk. Hüseyin Selîm Esed), Dâru'l-Me'mûn, 1. Bsk., Dımeşk 1987, c. IX, s. 278; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme b. Abdi'l-Melik b. Seleme et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (thk. Şuayb el-Arnâvût), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., Beyrut 1494, c. VIII, s. 109.

de Kur’ân ayetlerinin Hz. Ali ve onun efsanevî kişiliği, Ehl-i Beyt muhabbeti ile ilişkilendirilmesi de bu gerçeği yani Kur’ân’ın zâhirî mana dışında bir takım bâtinî anlamlar taşıdığı itikatlarını ve bu itikatların yansımalarını ortaya koymaktadır. O nedenle Kur’ân’ın her ayetinin bir bâtını olduğu şeklindeki bu anlayış, İslam dünyasında özellikle de Şi’â ve Anadolu Aleviliğinde mezhebî ve meşrebî yorumları Kur’ân’a söyletme çabasına zemin hazırlamış ve zaman zaman lafızların zâhirini iskât ve ihmâle de kapı aralamıştır. Elbetteki işârî, bâtinî yorumlar, sadece Şi’â ve Aleviliğe özgü bir mesele değildir. Aslında tasavvufî bütün yapılanmalarda fazlasıyla görülen bir durumdur. Dolayısıyla özünde tasavvufî bir yapı arzeden Anadolu Alevî-Bektaşiliği de bu durumdan müstağni kalmamıştır.

Kur’ân’ı zâhir ve bâtin bilgisiyle gerçek manada kimlerin anlayabileceği meselesine de eserde değinilmiştir. Yalnızca Hz. Ali ve onun devamı olan imamların Kur’ân’ı anlayıp yorumlayacaklarına dair Şi’â’nın bu anlayışının Anadolu’daki menâkıbnâmelerde devam ettirildiğini görüyoruz. O bakımdan Gaybî, Hz. Ali’nin, Kur’ân’ın hem zâhirini hem de bâtını bildiğini ve başkalarının Kur’ân’ın bâtını zapt edemeyeceklerini ifade eder.⁴⁹ Hacı Bektaş Veli’ye nispet edilen *Vilâyetnâme*’de de Hz. Muhammed’in ve Hz. Ali’nin Hacı Bektaş’ın yanına gelip zâhir ve bâtin bilgisinden bahsedip Kur’ân’ın zâhir ve bâtını ona öğretmiş olduklarına dair yer alan menkıbeler,⁵⁰ Alevî-Bektaşî geleneğinde tasavvufta olduğu gibi zâhir-bâtin/öz-şekil ikilemi şeklinde çatallanan bir Kur’ân anlayışının öteden beri daima var olduğunu ortaya koymanın yanında, sadece özel yetkili kişilerin (Hz. Ali ve ona varis olan imamların) Kur’ân’ı anlayıp yorumlayacağına dair Şi’â’nın, temel doktrininin Anadolu’da da az çok sürdürüldüğünü gösterir.

⁴⁹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 9; Kur’ân’ın zâhir ve bâtin bilgisinin Hz. Ali’nin katında olduğu konusunda İbn Mes’ud’dan gelen rivayet hususunda bkz. Nurullâh el-Hüseynî el-Mar’âşî et-Tüsterî, *İhkâku’l-Hak ve İzhâku’l-Bâtıl*, Mektebetu Ayetullahi’l-Uzmâ el-Mar’âşî, Kum 1986, c. V, s. 515.

⁵⁰ Hacı Bektaş-ı Veli, *Vilâyetnâme*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkılab Kitabevi, Nurgök Matbaası, İstanbul 1958, s. 5.

B. Kur'ân'ın Muhtevasının Kapsamı

“*Hutbetu'l-Beyân*”, Hz. Ali'ye nispet edilen ve genel olarak onun ilmi, ahlakı, cesur kişiliği, velî ve vâsî oluşuyla ilgili esrarengizliklerinden bahseden bir eserdir. Bu nedenle eserin şerhinde yer alan ayet ve hadisler, XV. yüzyıl Anadolu erenlerinin muhayyilelerinde Hz. Ali ile ilgili efsanevî tasavvur ve itikatların dayanağı veya destekleyici bir unsuru olarak ele alınmıştır.

İslamî gelenekte olduğu gibi⁵¹ Gaybî'de de “Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır.”⁵² ayetinin iktibasıyla Kur'ân'ın, bütün nesnelere ilmini içine aldığı yaş ve kuru her şeyin Kur'ân'da olduğu düşüncesi hakimdir.⁵³ Bu anlayış Alevî-Bektaşilerin piri Hacı Bektaş-ı Veli'de de aynı ve benzeri ayetlerin iktibasıyla ifade edilmeye çalışılmıştır.⁵⁴ Kur'ân'ın bütün ilimleri kapsadığı fikri Tüsterî (ö. 283–296/896–905) ve Serrâc (ö. 378/988) gibi Sünnî mutasavvıflar tarafından da benzeri ayetlerin iktibasıyla ifade edilmeye çalışılmış olması,⁵⁵ bunun sadece Alevî-Bektaşiliğe özgü bir tasavvur değil aynı zamanda

⁵¹ Kur'ân'ın bir mana deryası olduğu ve her tür ilmi ve nesneyi kapsadığı fikrini önceki âlimlerden Gazâlî, Râzî, Zerkeşî, Suyûtî ve Ebu'l-Fazl el-Mürsi, çağımızda ise bu düşünceyi, “*Cevahir fî Tefsiri'l-Kur'âni'l-Kerim*” adlı tefsirin sahibi Tantavi Cevherî, “*Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyye el-Kur'aniyye*” isimli eserin müellifi Muhammed b. Ahmed el-İskenderani, Gazi Ahmet Muhtar ve Abdurrahman el-Kevakibi vb. kişiler ileri sürmüşlerdir. (M. Said Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., 8. Bsk., Konya 2004, s. 100-101).

⁵² En'âm, 6/59; Ayrıca benzeri bir ayet için bkz. Yâsîn, 36/12.

⁵³ Gaybî, *a.g.e.*, s. 9; Tefsirlerde ise buradaki “kitâbin mübîn” ifadesi levhi mahfûz ve Allah'ın ilmi olarak yorumlanmıştır. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. V, s. 211; Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer Muhammed *ez-Zemahşerî*, *el-Keşşâf*, (Tas. Muhammed Abdusselâm Şâhin), *Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye*, 1. Bsk., Beyrut 1995, c. II, s. 30; el-Fahr er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, *Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyyi*, 2. Bsk., Beyrut 1997.c. V, s. 12; Neseî, *Medârik*, c. I, s. 510.

⁵⁴ Hacı Bektaş Veli, *Makalat*, (Haz. Esad Coşan), Seha Neşriyat, Ankara ty., s. 3, 32, 61; Emrah Dindi, *Alevî-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 56-59.

⁵⁵ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mısır 1329, s. 60; Ebû Nasr et-Tusî es-Serrâc, *el-Luma'*, (thk. Abdulhalim Mahmud Taha-Abdülbaki Surur), *Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse*, Mısır 1960, s. 107.

kökleri Sünnî gelenekte ve bütün mutasavvıflarda var olan geleneksel bir anlayış olduğunu da ortaya koymaktadır.

Gaybî, Allah'ın yüz dört kitap gönderdiğini, bu kitaplarda olan her şeyin üç kitapta yani Tevrat, Zebur ve İncil'de yer aldığını, bunlarda da her ne ilim varsa hepsinin Kur'ân'da, Kur'ân'da var olanın ise Fâtiha'da, Fâtiha'da var olanın Besmele'de, Besmele'de var olanın “ب” harfinde muhtevi olduğunu, “ب” harfinin altındaki noktanın ise Hz. Ali olduğunu beyan etmiştir.⁵⁶ Aynı düşüncenin Hacı Bektaş-ı Veli'de de yer aldığını fakat “ب” ve altındaki noktayla Hz. Ali'nin ilişkilendirilmediği,⁵⁷ dolayısıyla da XV. ve XVI. yüzyıllarda Şi'î propagandalarının tesiriyle Alevî-Bektaşilikte Şi'î merkezli bir yoruma kayıldığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Ancak Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923) tarafından Kur'ân kelimesinin anlamlarından birinde Kur'ân lafzının “Geçmiş kitapların meyvelerini toplama anlamını tazammun eder.”⁵⁸ şeklinde ifade edilmesi, Alevî-Bektaşî geleneğinde Kur'ân'ın diğer kutsal kitapları cem' ettiği yaklaşımının oldukça manidar bir yaklaşım olduğu, bir başka ifadeyle Kur'ân'da bir çok ayette “Kendinden öncekileri tasdik eden bir kitap”⁵⁹ şeklinde ifade edilen ilahî ilkenin bir açılımı olduğu anlaşılır. Hz. Ali gerek Şi'â'da gerek Anadolu Aleviliğinde Kur'ân ile özdeşleştirildiğinden ve Nâtık-ı Kur'ân

⁵⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. 25; Hz. Peygamber'e nispet edilen bu hadis için bkz. Süleyman b. İbrâhim Kelan b. Muhammed Bâbâ Havâce el-Hüseynî el-Belhî el-Kundûzî, *Yenâbiu'l-Mevedde*, (Tas. Alaüddîn el-A'lemî), Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1997, c. 1-3, s. 81-82; Hz. Ali'nin ilminin sınırsızlığını ifade eden bu anlayışın Alevî-Bektaşî geleneğinde yaygın bir inanış olduğu hususunda bkz. Rıza Zelyut, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Anadolu Kültür Yay., İstanbul 1990, s. 210; M. Tevfik Oytan, *Bektaşiliğin İçyüzü, Dibi-Köşesi-Yüzü ve Astarı Nedir?* Maarif Matbaası, 2. Bsk., İstanbul ty., s. 20; Harun Yıldız, “Ehl-i Beyt İnanışlarının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri”, *Ma'rife (Ehl-i Beyt Sayısı)*, Yıl: 3, Sayı: 4, Kış 2004, s. 297-317.

⁵⁷ Hacı Bektaş Veli, *Besmele Tefsiri*, (Haz. Rüştü Şardağ), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993, s. 28; Dindi, *a.g.e.*, s. 61-63.

⁵⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 8. Bsk., Ankara 1991, s. 32; Ayrıca “Kur'ân” kelimesinin ilk harfinin kesra okunuşuyla cem' anlamına geldiği hususunda bkz. Seyyid Şerif Cürçani, *Ta'rifat*, Matbaayı Ahmet Kamil, İstanbul 1327, s. 116.

⁵⁹ Âl-i İmrân, 3/3-39; Nisâ, 4/47; Mâide, 5/48; En'âm, 6/92.

olarak⁶⁰ kabul edildiğinden dolayı bu ve buna benzer Kur'ân'da geçen ayetler, Hz. Ali'nin ilmiyle her şeyin bilgisinin, Kur'ân'ın zâhir ve bâtin bilgisinin kendisinde toplanmış olmasıyla irtibatlandırılmıştır.⁶¹

C. Kur'ân'ın Yorum ve Te'vili

Sünnî İslam geleneğinde Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada, onun manalarına vâkıf olmada sadece belli bilimsel kriterleri taşımış olmanın dışında kutsallığına inanılan yorum otoriteleri söz konusu edilmezken, Şi'â'da Kur'ân'ın gerçek yorumunu ve manalarını yalnızca Ehl-i Beyt imamlarının bilebileceği, çünkü bütün peygamberlerin ilminin Hz. Ali'de ve ondan sonra gelen imamlarda toplandığı ve onların Hz Peygamber'in ev halkı oldukları inancı vardır.⁶²

Anadolu'da Alevî-Bektaşî geleneğinde önemli bir etkiye sahip olan bu eserde, Gaybî, Peygamber'den sonra gayb ilmine ve bütün eşyanın bilgisine sahip olan yegâne kişinin, Hz. Ali olduğunu ve bunu da “Ben şehristân-ı ilmi Hüdâ'yım/hikmet yurduyum, Ali ol şehristânın kapısıdır.”⁶³, “Cem'-i ilmi Hak Teâlâ altı bahis kıldı; bir bahsini cem'i dünya halkına verdi. Ve beş bahsi Ali'de kaldı. Kimse ona vâkıf olmadı.”⁶⁴ şeklinde Hz. Peygamber'e nispet

⁶⁰ Kundûzî, *Yenâbü'l-Mevedde*, s. 82.

⁶¹ Bkz. Kundûzî, *Yenâbü'l-Mevedde*, s. 82, 89.

⁶² Süleyman Ateş, “İmamiyye Şi'âsı'nın Tefsir Anlayışı”, *AÜİFD*, Ankara 1975, c. XX, s. 150; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1988, c. I, s. 417.

⁶³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmiü's-Sahîh, Sünen*, (thk. İbrâhim Atve İvaz), Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Bsk., Kahire 1965, Menâkıb-ı Ali, 4; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (thk. Hamdî ed-Demirdâş Muhammed), el-Mektebetü'l-Asriyye, 1. Bsk., Beyrut 2000, c. V, s. 1743; Hâfız Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi), Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyyi, 2. Bsk., yy. ty. (Yararlanılan diğer cildin baskı tarihi, c. X, 1406/1986), c. XI, s. 55.

⁶⁴ Benzeri bir hadis için bkz. “Hikmet on parçaya bölünmüştür. Dokuz bölümü Ali'ye, bir parçası (diğer) insanlara verilmiştir.” Nurullâh el-Hüseynî, *İhkâku'l-Hak*, c. V, s. 517.

edilen hadislerle ortaya koymuştur.⁶⁵ Yine Hz. Ali'nin Kur'ân-ı Nâtık olduğunu,⁶⁶ yaş ve kuru her ne var ise bildiğini ifade ederek,⁶⁷ onun bilgisinin kendisine verdiği üstünlük konusunda “De ki hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu”⁶⁸ ayetini iktibas etmiştir. Hacı Bektaş Veli'nin de hadis olarak zikrettiği Kur'ân-ı Nâtık düşüncesi, Hz. Ali olmaktan daha ziyade genel anlamda Kur'ân'ın ve kâinatın kendinde dürüldüğü insanı ifade ederken XV. ve XVI. yüzyıllarda Gaybî'de ve *Vilâyetnâmelerde* olduğu gibi⁶⁹ Kur'ân'ı anlama ve yorumlamada, onun zâhir ve bâtın manasını bilmede Hz. Ali ve Ehl-i Beyt imamlarının, Peygamber'den sonra merkezi konuma getirildiklerini görüyoruz.

⁶⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 8.

⁶⁶ Alevî-Bektaşilerde Hz. Ali'ye Kur'ân-ı Nâtık denmesi de aslında geleneksel tefsirlerde yer alan rivayetlere dayanıyor. Örneğin, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali'nin namazda yüzüğünü çıkarıp dilenciye verme davranışını görünce, “Allahım! Kardeşim Musa senden: “Rabbim! Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Dilimdeki tutukluğu çöz ki sözümü anlasınlar. Bana ailemden birini yardımcı yap, kardeşim Hârûn'u. Onunla gücümü artır. Onu işime ortak et.” (Tâhâ /25-32) diye istekte bulundu da sen de “Nâtık-ı Kur'ân”ı, “Kardeşinle seni destekleyeceğiz ve size bir iktidar vereceğiz de âyetlerimiz sayesinde size (kötü bir amaçla) ulaşamayacaklar” ayetini (Kasas, 28/35) indirdin. “Rabbim! ben de Muhammed'im, senin Peygamber'in, seçkin kulunum. Gönlüme ferahlık ver. İşimi bana kolaylaştır. Bana ailemden birini Ali'yi yardımcı yap. Onunla gücümü artır.” der demez Cebrail'in gelip Mâide, 5/55. ayeti indirdiği ifade edilmiştir. bkz. Ebû Alî Fazl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Lecne mine'l-Ulemâ), Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut 1995, c. III, s. 361; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 383; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Seyyid Kesrevî Hasan), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2004, c. II, s. 468; Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. el-Huseyin el-Kummî, *Ğerâibu'l-Kur'ân ve Reğâibu'l-Furkân*, (thk. İbrâhîm Atve Avez), Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Bsk., Mısır 1962, c. IV, s. 116; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ İbn Merdeveyh el-İsfahânî, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib ve ma Nezele mine'l-Kur'ân'î fî Ali*, (thk. Abdürrezzâk Muhammed Hüseyin Hırzuddîn), Dâru'l-Hadîs, 1. Bsk., Kum 2001, s. 293.

⁶⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 34.

⁶⁸ Zümer, 39/9.

⁶⁹ Hacı Bektaş-ı Veli, *Vilâyetnâme*, s. 5.

Gaybî, “Onun te’vîlini ancak Allah ve ilimde rasih olanlar bilir.”⁷⁰ ayetini de iktibas ederek Hz. Ali ve masum imamların hakiki râsih kişiler olduklarını diğer alimlerin ise mecazî râsih olduklarını ve Hz. Ali’nin Kur’ân’ı ve gönderilen bütün ilahî kitapların te’vîlini bildiğini ileri sürer.⁷¹

Gaybî, Kur’ân’ın zâhir ve bâtın manalarını gerçekte Hz. Ali ve Ehl-i Beyt’in bileceği anlayışı ile Şî’î geleneği takip etmenin yanında, Kur’ân’ın cem’i konusunda da Hz. Peygamber ahirete irtihal ettiğinde Hz. Ali’nin, Kur’ân’ı cem’ eylemedikçe ridasını arkasından indirmeyeceğine dair yemin ettiğini ifade etmekle⁷² de Kur’ân’ı cem’ işini sanki Hz. Ali’nin yapmış olduğunu ima etmektedir. Dolayısıyla XV. yüzyıl Alevî-Bektaşiliğinde Kur’ân’ın sadece zâhirî değil bâtınî manalarının da olduğu, bu bâtınî manaları herkesin anlayıp keşfedemeyecekleri, onları anlama ve keşfetme işinin belli kişilere ait olduğu, bunların da bütün peygamberler ve ilahî kitaplardan Hz. Muhammed’e, O’ndan da velâyet yoluyla Hz. Ali ve diğer on bir imama geçen velâyet-i nübüvvet ilmi ile bu imamlar tarafından anlaşılıp yorumlanacağı düşüncesi devam ettirilmiştir.

D. Hz. Ali Hakkında Nazil Olan Ayetler

Hz. Peygamber’e bir sual veya hadise dolayısıyla birkaç ayetin veyahut da bir surenin tamamının nazil olmasına amil olan şeye “sebeb-i nüzûl” denilmektedir.⁷³ Bir başka ifadeyle, nazil olduğu dönemin tarihsel ve toplumsal arka planı bilmenin bir ifadesi olan “sebeb-i nüzûl”, sahabeden günümüze kadar Kur’ân-ı anlamının temel ilkelerinden biri olagelmıştır. Vâhidî’nin (ö. 468/1076) ifadesiyle ayetin iniş sebebini ve konusunu bilmeden ayetin maksadını ve tefsirini bilmek mümkün değildir.⁷⁴

⁷⁰ Âl-i İmrân, 3/7.

⁷¹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 72.

⁷² Gaybî, *a.g.e.*, s. 23.

⁷³ Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, s. 115.

⁷⁴ İmâm Ebu’l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, (Ter. Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., Erzurum 1994, s. 11; Ayrıca esbâb-ı nüzûlün ayetleri anlamadaki rolü hususunda bkz. es-Suyûtî, *el-İtkan fi Ulumi’l-Kur’ân*, (Ter. Sakıp Yıldız-Hüseyin Avni Çelik) Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987, c. I, s. 59.

Gaybî şerhinde ayetlerin nüzûl sebeplerine de yer vermiştir. Ancak bu da diğer konularda olduğu gibi Şî'î gelenekte Hz. Ali ile ilişkilendirilen ayetlere nüzûl sebebi zikretmekten ibarettir.

Mesela, Ebû Zer el-Gifârî'den naklen cömertlik ve ikramda Hz. Ali'nin meddahının Allah olduğunu belirterek, “Onlar kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler.”⁷⁵ ayetinin, Hz. Peygamber'den İbn Abbas tarikiyle sebab-i nüzûlünün Hz. Ali olduğunu ve şu durumda nazil olduğunu kaydeder: Ashab-ı Suffe'nin perhizinin had safhaya ulaştığını yani oruç tutuklarını ve Allah, melek ile Hz. Ali'yi üç gün imtihan ettiğini ve bir gün iftar vaktinde birisinin kapıya gelip “ben miskinim” dediğini, Hz. Ali'nin “El açıp isteyen sakın azarlama”⁷⁶ ayetini okuyup elindeki yiyeceği miskine verdiğini, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de ona bakarak kendi katrelerini verdiklerini, ertesi gün suyla iftar ve niyet ile oruca devam ettiklerini ve yine meleğin ikinci gün gelip “ene esîrun”, üçüncü gün yine gelip “ene yetîmun” dediğini ve üç gün kendi yiyeceklerini verdiklerini ve bu olay üzerine Cebrail'in gelip Hz. Peygamber'e bu ayeti indirdiğini nakleder.⁷⁷ Gaybî'nin ayetin nüzûl sebebi olarak aktardığı bu rivayet Şî'î tefsir ve başka kaynaklarda da yer almıştır.⁷⁸ Sünnî tefsirlerde ise bu ayetin, Hz. Ali ve Hz. Fatıma hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir. Mesela, Kurtubî'de farklı rivayetlerin yanında bu ayette bu doyurma işini yapanların içinde Hz. Ali'nin de bulunduğu Hz. Ebûbekr, Ömer, Zübeyr b. Avvâm, Abdurrahman b. Avf, Sa'd b. Ebî Vakkâs ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi Bedir'de esir müşriklere infak eden yedi kişi olduğu belirtilmiştir.⁷⁹ Yine Nakkâş, Sa'lebî, Kuşeyrî ve bunların dışında bazı müfes-

⁷⁵ İnsan, 76/8.

⁷⁶ Duhâ, 93/10.

⁷⁷ Gaybî, a.g.e., s. 63, 143.

⁷⁸ Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, (thk. Tayyib el-Müsevî el-Cezâirî), Matbaatu'n-Necef, yy. 1387, c. II, s. 398; Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut ty. c. X, s. 211; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. X, s. 209-210; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Ali*, s. 341-343.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, (thk. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî), Dâru'l-Hadis, I. Bsk., Kâhire 1994, c. XIX, s. 26; Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddîn es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, I. Bsk., Beyrut 1983, c. VIII, s. 370.

sirlerin, ayetin Hz. Ali, Hz. Fatıma ve onların cariyesi hakkında nazil olduğu hususunda yukarıda Gaybî'nin İbn Abbas tarikiyle naklettikleri rivayetin aynısını daha detaylı zikrettiklerini görmekteyiz.⁸⁰ Ancak Kurtubî bu hadisin sahih ve sabit olmadığını, Hakim et-Tirmizî'nin, "Nevâdiru'l-Usûl" adlı eserinde bu rivayetin uydurma ve süsleme bir rivayet olduğunu,⁸¹ Râzî ise bu ayetin sebebi hususi olsa da lafzının umumiliğine itibar etmek gerektiğini ifade etmiştir.⁸²

Benzer şekilde, "Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler."⁸³ ayetinin, Selman-ı Fâris'ten naklen, Hz. Ali hakkında nazil olduğu ifade edilmiştir. Hz. Ali hanesinde namaz kılarken rükûa vardığında bir dilencinin bir şeyler istediğini ve namazı bitirene kadar dilenciye bir şey verme fırsatı kaçır düşüncesiyle parmağındaki yüzüğe işaret ederek yüzüğü dilenciye verdiği ve dilenci henüz evine varmadan Cebrail'in bu ayeti Hz. Peygamber'e getirdiği kaydedilmiştir.⁸⁴ Gaybî'nin bu ayetle ilgili aktardığı benzeri rivayetler, Şi'î tefsirlerde geçtiği gibi⁸⁵ Sünnî tefsirlerde de yer almıştır. Sünnî tefsirlerde farklı nüzûl sebebi rivayetleri yanında genelde bu ayette kastedilenin Alî b. Ebî Tâlib olduğu, pek çok farklı rivayet tarikiyle bu ayetin Hz. Ali hakkında nazil olduğu ve Hz. Ali mescitte namazda rükûdayken bir dilencinin gelip ondan dilendiği ve onun da çıkarıp yüzüğünü verdiği ve bu bağlamda ayetin Hz. Peygamber'e nazil olduğu ifade edilmiştir.⁸⁶

⁸⁰ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 746-747; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 126-130; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, c. X, s. 371.

⁸¹ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 130.

⁸² Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 747.

⁸³ Mâide, 5/55.

⁸⁴ Gaybî, *a.g.e.*, s. 144.

⁸⁵ Kummî, *Tefsîr*, c. I, s. 170; Tûsî, *et-Tıbyân*, c. III, s. 559; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. III, s. 361-363. İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Alî*, s. 233-238.

⁸⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 5. Bsk., Lübnân 2009, c. IV, s. 628-629; Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, s. 210; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 383; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. VI, s. 211; Hâfız Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr ed-

Aynı şekilde Gaybî, Hz. Ali'nin velâyeti ile ilgili Gadir-i Hum'da Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye izarını bağladığı anda cefr içinde elinde pişen helvayı oradakilere verip, Ehl-i Beyt'e pay ayırdığını ve Hz. Peygamber'in “cefnin helvasının tarikat kardeşliğinde olduğunu” ifade ettiğini, Hz. Ali'ye “Sen benim dünya ve ahiret kardeşimsin”,⁸⁷ ashaba da “Bu gün hepiniz kardeşsiniz” dediğini ve Ashabın kardeş olduğunu, bunun üzerine “Bu gün size dininizi ikmal ettim...”⁸⁸ ayetinin nazil olduğunu ifade etmiştir.⁸⁹ Şi'â'nın tefsirlerinde ve çeşitli kaynaklarında farklı rivayetlerle birlikte Hz. Peygamber'in, Gadir-i Hum hutbesinde Hz. Ali'yi velî ve vâsî tayin ettikten sonra artık dinin tamamlanmış olduğuna dair bu ayetin nazil olduğunu ifade eden nakiller de yer almıştır.⁹⁰ Gerek Şi'ilerde gerek Anadolu Alevî-Bektaşiliğinde bu ayet, Gadir-i Hum'da Hz. Ali'nin İmâm tayin edilişi ile ilişkilendirilirken, Sünnî tefsirlerde ise örneğin, Râzî'de aslında bu ayetin, Rafizîlerin iddialarının temelsiz olduğuna işaret ettiği dile getirilmiştir.⁹¹

E. On İki İmâm

Gaybî, on iki İmâm düşüncesini de ele almıştır. İmamların sayısının niçin 12 olduğunu, imamların 12 olmasının hikmetini de Hz. Peygamber'in, “Benden sonra imamet Kureyş'ten 12 kişidir.”,⁹² “Benden sonra imamet Beni İs-

Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 2009, c. I, s. 630; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, c. III, s. 105-106.

⁸⁷ Tirmizî, *Menâkıb-ı Ali*, 2; Hâkim, *el-Müstedrek*, c. V, s. 1611; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XIII, s. 198.

⁸⁸ Mâide, 5/3.

⁸⁹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 67.

⁹⁰ Kummî, *Tefsîr*, c. I, s. 162; Tûsî, *et-Tıbyân*, c. III, s. 435; Ebû Cafer Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Terçeme-i Emâlî Şeyh Sadûk*, (Ter. Muhammed Hüseyin Hurşîdî), İntihâb-ı Evvel, Kum (Qum) 1389, s. 1150; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. III, s. 274; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Ali*, s. 231-232.

⁹¹ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 288.

⁹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih*, (thk. Takıyyüddîn en-Nedevî; Haş. Ahmed Ali es-Sehhâr Nufûrî) Beyrut Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2011, Ahkâm, 2; Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim*, (thk. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî), Dâru Taybe, 1. Bsk., Riyâd 2006, İmâre, 1; Ebû Dâvud Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî,

rail'in nükebası sayısınca olacaktır.”⁹³ şeklindeki hadislerine ve “Andolsun ki Allah, İsrail oğullarından söz almıştı. (Kefil olarak) içlerinden 12 de başkan göndermiştik...”⁹⁴ ayetine dayandırmıştır.⁹⁵ Şerhte imametle ilişkilendirilen bu ayet, Kummî'nin tefsirinde de Hz. Ali'nin imameti ve velâyeti ile ilişkilendirilmiştir.⁹⁶ Sünnî müfessirlerden Kurtubî ve İbn Kesîr ise ayeti bir yandan Hz. Peygamber'in Akabe Beyat'ında 12 nakib tayin etmesi ile irtibatlandırırken⁹⁷ diğer yandan İbn Kesîr, yukarıda Buhârî ve Müslim'de geçen, “Benden sonra imamet Kureyş'ten 12 kişi” hadisleriyle ilişkilendirmiştir. Ancak İbn Kesîr, bunun Rafizî olan İsnâ Aşeriyye'nin 12 imamıyla yahut mehdi muntazarla bir ilişkisinin olmadığını vurgulamayı da ihmal etmemiştir.⁹⁸

F. Ehl-i Beyt'i Sevmek

Eserde Ehl-i Beyt'e sevgi, Şi'â'nın temel kavramları “tevellâ” ve “teberrâ” çerçevesinde ele alınmış, istişhad edilen ayetler de bu bağlamda yorumlanmıştır. Mesela, “De ki: Ben buna karşılık sizden akrabalık sevgisinden başka bir ücret istemiyorum.”⁹⁹ ayeti iktibas edilerek, Hz. Ali'yi bilmeden, tanımadan ona muhabbet ve meveddet beslemeden hiçbir kimsenin amelinin kabul olunmayacağı, kıyamette Sırat Köprüsü'nün ilk durağında kişinin sorguya çekileceği ilk şeyin, Hz. Ali ve on bir masumun, Ehl-i Beyt sevgisinin olduğu, dolayısıyla Hz. Ali'yi sevmeyenin mümin olamayacağı, münafık olduğu hatta bu muhkem ayeti inkar etmiş olacağı,¹⁰⁰ O'na muhabbet olmadan duaların

Sünen-i Ebî Dâvud, (thk. Muhammed Avvâme), Müesssetu'r-Reyyân, 1. Bsk., Beyrut 1998, Mehdi, 1; Şeyh Sadûk, *Terceme-i Emâlî*, s. 544.

⁹³ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, (Şerh. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Hadis, 1. Bsk., Kâhire 1995, c. IV, s. 29; c. IV, s. 62; Ebî Ya'lâ el-Mevsili *Müsned*, c. VIII, s. 444; c. IX, s. 222; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, c. X, s. 157; Hâkim, *el-Müstedrek*, c. VIII, s. 3037.

⁹⁴ Mâide, 5/12.

⁹⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 70.

⁹⁶ Kummî, *Tefsîr*, c. I, s. 163.

⁹⁷ Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'an*, c.VI, s. 112; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 596.

⁹⁸ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 596.

⁹⁹ Şûrâ, 42/23.

¹⁰⁰ Gaybî, *a.g.e.*, s. 16, 101.

kabul edilemeyeceği¹⁰¹ ifade edilmiştir. Aynı şekilde Şi'î tefsirlerde de bu ayet, farklı rivayetlerle birlikte Hz. Muhammed ailesine sevgi talebiyle, Ehl-i Beyt sevgisiyle ancak kişinin ahirette kurtuluşa ereceği düşüncesi ile irtibatlandırılmıştır.¹⁰² Bu ayete ilişkin Sünnî Kur'ân yorumlarında ise ayetin Allah'a sevgi ve taati, sıla-i rahimi, akrabalar arası sevginin muhafazası vb. yorumların yanında Hz. Muhammed ve aile yakınlarına, Ehl-i Beyt'e sevgi, saygı hürmet ve ikramı ifade ettiği şeklinde rivayet ve yorumlar da yer almıştır.¹⁰³ Hatta Râzî, bu ve başka ayetleri,¹⁰⁴ çeşitli hadisleri¹⁰⁵ ve namazların son oturuşunda onun ailesine yapılan duayı zikrederek bunların Hz. Muhammed'in ailesine (Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'e) saygı göstermenin ve onları sevmenin zorunlu olduğuna işaret ettiğini kaydetmiştir.¹⁰⁶

Gaybî, Hz. Ali'nin “Ene cenbullah”¹⁰⁷ sözünü şerh ederken Allah katında halkın sığınacağı kişinin Hz. Ali olduğunu, ona “tevellâ” kılanın Allah'ın rahmetine nail olup bütün korkulardan emin olacağı, cennete girip Kevser'den

¹⁰¹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 36.

¹⁰² Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 275-276; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. IX, s. 48-50; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Ali*, s. 316-317.

¹⁰³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XI, s. 142-145; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IX, s. 595; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. II, s. 1667-1669; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, c. VII, s. 346-350; Neseî, *Medârik*, c. III, s. 253.

¹⁰⁴ A'râf, 7/158; Nûr, 24/63; Âli-İmrân, 3/31; Ahzâb, 33/21.

¹⁰⁵ Bu hadis rivayetlerinin başında Zemahşeri'nin de naklettiği “Kim Muhammed ailesine sevgi üzere ölürse şehid olarak affedilmiş, tevbe etmiş ve imanı kâmil olarak ölmüştür. Kim Muhammed ailesine sevgi üzere ölürse, ölüm meleği Münker ve Nekîr onu cennetle müjdeler, gelin kocasının evine alay ile gittiği gibi o da cennete sevinçli bir alay ile gider. Kim Muhammed ailesine sevgi üzere ölürse kabrinde cennete bakan iki kapı açılır. Allah onun kabrini rahmet meleklerinin ziyaretgâhı kılar. Kim Muhammed ailesine sevgi üzere ölürse Sünnet ve Cemaat üzere ölmüş olur. Kim de Muhammed ailesine buğz üzere ölürse kıyamet günü iki gözünün ortasında “Allah'ın rahmetinden ümit kesen kişi” ifadesi yazılı şekilde gelir. Muhammed ailesine buğz üzere ölen kâfir olarak ölür ve cennetin kokusunu alamaz.” Zemahşeri, *el-Keşşâf*, c. IV, s. 214; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IX, s. 595.

¹⁰⁶ Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IX, s. 595.

¹⁰⁷ Bu söz “Nahnu Cenbullâh” ve Hz. Ali'nin dilinden “Ene Cenbullâh” ifadesiyle Câfer-i Sâdık'a nispet edilmiştir. bkz. Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 251; Kundûzî, *Yenâbü'l-Mevedde*, s. 554.

içip ashab ve ahab zümresine Hz. Ali'nin onu ulaştıracağını, ona “teberrâ” edeni de cehenneme göndereceğini, “Kişinin: Allah’a karşı aşırı gitmemden dolayı bana yazıklar olsun! Gerçekten ben alay edenlerdendim.”¹⁰⁸ ayetinde geçen Allah’ın cenbi’nin (Cenbillah) Hz. Ali olduğunu ve orada pişmanlık duyacak olanların teberrâ edenler olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁹ Bu ayet, Şi’î kaynaklarda da Gadir-i Hum hutbesinde Hz. Peygamber’in Hz. Ali’yi vâsî ilan ettikten sonra, “ona muhalefetten sakının o Allah’ın kitabında zikrettiği “Cenbullâh”tır” diyerek okuduğu ayetler arasında zikredilmiştir.¹¹⁰ Gaybî’nin, “Hz. Ali’nin kendisini sevenleri cennete sevmeyenleri cehenneme sokacağına” dair ifadeleri de Şi’â’nın iddia ettiği Hz. Peygamber’in Gadir-i Hum hutbesinde, “Allah Ali’yi kıyamet günü Sırat Köprüsü’ne oturtacak kendisini sevenleri cennete düşmanlarını da cehenneme sokacak”¹¹¹ ifadelerinin bir devamı niteliğindedir.

Gaybî, dünya ve ahiret kurtuluşunun Hz. Peygamber, Hz. Ali ve evladını sevmekte, ebedi hüsrânın ise ona adavette bulunmakta olduğunu ifade ettikten sonra, “İşte o zaman kendilerine uyulup arkalarından gidilenler, uyanlardan hızla uzaklaşırlar ve (o anda her iki tarafta) azabı görmüş, nihayet aralarındaki bağlar kopup parçalanmıştır.”¹¹² “Ey iman edenler hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır.”¹¹³ ayetlerinin Ehl-i Beyt’e muhabbeti (tevellâ) teşvik edip vesveseyi şeytandan yani adavet-i Ehl-i Beyt’ten (teberrâ) sakındırdığını ifade etmiştir.¹¹⁴ Bu şerhte tevellâ ve teberrâ ile ilişkilendirilen Bakara 2/208. ayet, Kummî ve Tûsî’de de farklı rivayetlerle birlikte, müminlerin emiri Hz. Ali’nin velayetine girmenin gerekliliğiyle de yorumlanmıştır.¹¹⁵

¹⁰⁸ Zümer, 39/56.

¹⁰⁹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 15.

¹¹⁰ Şi’ânın kaynaklarında bu ayetteki “Cenbullâh”, İmâm (Ali) olarak yorumlanmıştır. Bkz. Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 251; Kundûzî, *Yenâbü’l-Mevedde*, s. 554.

¹¹¹ Kummî, *Tefsîr*, c. I, s. 174.

¹¹² Bakara, 2/166.

¹¹³ Bakara, 2/2008.

¹¹⁴ Gaybî, *a.g.e.*, s. 83.

¹¹⁵ Kummî, *Tefsîr*, c. I, s. 71; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, c. II, s. 58-59.

Ayrıca bunların dışında pek çok ayet yine Şi'â'nın tevellâ ve teberrâ ilkele-riyle izah edilmiştir. Mesela, “Bunların arkasından gelenler şöyle derler: Rab-bimiz! Bizi ve bizden önce gelip geçmiş imanlı kardeşlerimizi bağışla; kalple-rimizde, iman edenlere karşı hiçbir kin bırakma...”¹¹⁶ ayeti, geçmiş enbiya ve evliyayı hayırla yâd etmekle, Ehl-i Beyt-i dua ile anmakla, onlara muhabbet ve meveddet göstermekle (tevellâ), adavet gösterenlerden ise uzak durmakla (teberrâ) yorumlanmıştır. Yine Hz. Ali ve Ehl-i Beyt-i sevmenin kurtuluş ve emniyet kapısına, onlara adavetin ise hüsrân kapısına girmek ve lanetlenmek olduğu, “... oraya giren emniyette olur...”¹¹⁷ ayetinin bunu ifade ettiği kayde-dilmiştir.¹¹⁸ Fakat Kâbe'nin emniyet ve güven yeri olmasından, Makam-ı İbrahim'den bahseden Âl-i İmrân, 3/97. ve genel olarak iman edenleri hayırla yâd etmeyi ifade den Haşr, 59/10. ayetin, Ehl-i Beyt'i hayırla yâd etmeye, teberrâ ve tevellâ ilkesine göre yorumlanması, Anadolu'da Fütüvvet ehlinde Şi'i tesirlerin Kur'ân yorumuna yansıdığına, kimi zaman ayetlerin ne mefuz ne mantukuyla, ne zâhir ne bâtınıyla ne de işaretiyle hiçbir ilgisi olmayan anlamların ayetlerle ilişkilendirildiğinin apaçık bir göstergesidir.

Aynı şekilde özellikle Şi'â'da Ehl-i Beyt'in yüceliği ve masumiyeti için istiş-had edilen, “Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden, sadece günahı gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”¹¹⁹ ayetinin Gaybî tarafından iktibas edildiğini görüyoruz. Bu ayet, Hz. Ali ve masum imamlara salavat getirmenin, özellikle Hz. Ali'yi duada aracı kılmanın gerekliliğini, zaten ne kadar övülmeye layık vasıf var ise onların bu vasıflarla anılmaya müstahak olduklarını ifade eder nitelikte ele alınmıştır.¹²⁰ Şi'i tefsirlerde ise Hz. Peygamber'in, kendisi de dâhil Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma'yı tek bir abanın altına alıp, “Allah'ım bunlar, haklarında vaatte bulunduğun Ehl-i Beyt'imdir. Onlardan kiri gider ve onları temizle” demesi üzerine bu ayetin nazil olduğu ifade edilmiştir.¹²¹ Bu ayetin, pek çok Sünnî tefsirde farklı rivayetlerin yanında genellikle Ehl-i Beyt

¹¹⁶ Haşr, 59/10.

¹¹⁷ Âl-i İmrân, 3/97.

¹¹⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 43.

¹¹⁹ Ahzâb, 33/33.

¹²⁰ Gaybî, *a.g.e.*, s. 83.

¹²¹ Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 193; Tûsî, *et-Tıbyân*, c. VIII, s. 339; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. VIII, s. 156; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Ali*, s. 301-302.

ile yani Hz. Peygamber, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve Hz. Fatıma ile ilgili olduğu da dile getirilmiştir.¹²²

Kısaca, Hz. Ali ve masum imamlara imanın ve onları sevmenin (tevellâ), sevmeyenlerden de uzak durmanın (teberrâ) Şî'â'nın temel bir inanç ilkesi olduğu düşünülürse, ayetlerin lafız ve nazmını ihmâl ve iskât eden bu türden yorumların, Anadolu'daki Alevî-Bektaşilikte de ayetlerle temellendirilmeye çalışıldığı görülür. Öyle ki Saffet Sarıkaya'nın ifade ettiği gibi İsnâ Aşeriyeye Şî'liğindeki gerçek müminliğin ölçüsünün, Hz. Ali ve evladının imametine inanmak olduğu şeklindeki inanca benzeyen bu kabul, zaman içinde Alevî-Bektaşî kültüründeki Melâmî tavırla birleşince, Hz. Ali sevgisi ve dostluğunun ahirette kurtuluş için yeterli olduğu fikriyle gündelik ibadetlerin terki veya farklı biçimlerde yorumlanması gibi sonuçlara dahi götürmüştür.¹²³

G. Hz. Ali'nin İlminin Sınırsızlığı

Gaybî, Hz. Ali'nin efsanevî özelliklerinden olan onun ilminin sınırsızlığına ve her şeyi bildiğine de değinmiştir. Hz. Ali'nin, “Evlerinizde ne yiyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm”¹²⁴ ve yine “Ben âdemoğlunun hatırında her ne varsa bilirim” sözlerinin şerhinde, arşın üstünün haberinin Hz. Peygamber'e, arşın altının gayb haberinin ise Hz. Ali'ye ait olduğunu ifade etmiştir.¹²⁵ Gaybî'nin Hz. Ali'nin sözü olarak naklettiği ayet, aslında Hz. İsa'nın Kur'ân'da geçen bir sözü ve Allah'tan kendisine verilmiş bir mucizesidir. Ancak bu ayet, Hz. Ali'nin ilminin yüceliğini ifade etmek için iktibas edilmiştir. Muhtemelen Kur'ân'da geçen peygamberlerin bir takım söz, fiil ve mucizelerinin Hz. Ali'ye nispet edilmesi, bu ayetlerin onunla ilişkilendirilmesi, bütün peygamberlerin yaptıkları işlerin ve bilgilerin Hz. Ali'nin nûr-u velâyeti ile teşekkül ettiği inancından da kaynaklanıyor olabilir.

¹²² Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. X, s. 296-298; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IX, s. 168; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. II, s. 1496-1499; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. XIV, s. 177.

¹²³ M. Saffet Sarıkaya, “Şerhu Hutbeti'l-Beyân'da Ehl-i Beyt İle İlgili İnanç Motifleri”, *Arayışlar - İnsan Bilimleri Araştırmaları*-Yıl: 5, Sayı: 12, 2004/2, s. 10.

¹²⁴ Âl-i İmrân, 3/49.

¹²⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 70.

Gaybî, Hz. Ali'nin doğru yolu gösteren hidayet ilmine sahip olduğundan da bahsederek Hz. Muhammed'in peygamberlerin, Hz. Ali'nin de evliyanın seyyidi olduğunu, “Biz senin göğsünü açıp genişletmedik mi”¹²⁶ ayetini istidlal ederek, O'nun hidayet ilminin şehri, Hz. Ali'ni ise bu şehrin kapısı olduğunu ifade etmiştir.¹²⁷ Gaybî'de Hz. Ali ile ilişkilendirilen bu ayet, Şi'î tefsirlerde de Allah'ın Hz. Ali'yi vâsî tayin etmek suretiyle Hz. Peygamber'in göğsünü ferahlatmış olduğu şeklinde yorumlanmıştır.¹²⁸ Bu ayet, geleneksel tefsirlerde Hz. Peygamber'in ruhen ve psikolojik yönden rahatlatılmasıyla ve kalbinin temizlenip ilim, hikmet ve rahmet kabı haline getirilmesi ile yorumlanırken¹²⁹ burada Hz. Peygamber'in göğsünün ilimle doldurulması ve ona vâsî olan Hz. Ali'nin de aynı ilme sahip olmasıyla irtibatlandırılmıştır. Görüldüğü gibi Gaybî Hz. Peygamber'le ilgili ayetleri ya doğrudan Hz. Ali ile ilişkilendirmekte veya dolaylı yönden onun Hz. Peygamber'den almış olduğu vesâyet ve velâyet ile ilintileyerek yorumlamaktadır.

Gaybî, Hz. Ali'nin rahimlerdekini bilmesi ve onlara şekil vermesine de değinerek Hz. Peygamber'in nübüvvet nûru ile Hz. Ali'nin velâyet nûrunun¹³⁰

¹²⁶ İnşirâh, 94/1

¹²⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 113.

¹²⁸ Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 428.

¹²⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 626; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. XI, s. 205-206; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. II, s. 2007-2008.

¹³⁰ Nûr-u nübüvvet ve nûr-u velâyet anlayışı, tasavvufî kültürde ve bu kültürün devamı niteliğinde olan Alevî-Bektaşî geleneğinde var olan velilerin, peygamberlerin bir uzantısı; velâyetin ise nübüvvetin devamı olduğu, velâyet nûrunun nübüvvet nûruyla aynı şey olduğu anlayışına dayanan yarı dinî yarı mitolojik kaynaklı bir anlayıştır. Bu anlayış Alevî kültüründe Hz. Peygamber'in, “Ben ve Ali aynı nurdanz.” şeklinde sıhhat derecesini bilmediğimiz hadisine dayanarak ilk yaratılan nûrun Hz. Peygamber'in nübüvvet nûru olduğu ve Hz. Ali'nin velâyet nûrunun da onunla birlikte yaratıldığı, bütün varlığın bu nurdan sudur ettiği dolayısıyla Hz. Ali'nin velâyet nûrunun varlıkta etkili olduğunu ileri süren bir anlayış gelişmiştir. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 89) Ayrıca velâyetin tıpkı nübüvvet gibi vehbi olduğu, nübüvvet makamına vekâlet ettiği, onun bir devamı olduğu, şeriatta Peygambere uyduğu, kıyamete kadar insanları tezkiye işini devam ettireceği ve Peygamber ile veli arasındaki ilişki ve farkları hususunda bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan Hakim Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, (thk. Osman İsmail Yahya), Ma'hadü'l-Adabi'ş-Şarkıyye, Beyrut 1965, s. 346-347, 356-357, 487; Ebu Abdillah Muhyiddin

nazarı olmadan rahimlerdekini sureti şekillerinin tamam olamayacağı ve Hz. Ali'nin nûr-u velâyeti ile ana rahmindeki bütün suretlere tesir eylediği ve ana rahmindeki çocuğa tesir eden yedi yıldızın ise Hz. Ali'nin nûr-u velâyeti ile amel ettiğini kaydetmiş ve bu bağlamda insanın ana rahmindeki yaratılış aşamalarından bahseden şu ayeti iktibas etmiştir: ¹³¹ “Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden alakayı bir parçacık et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik...”¹³²

Gaybî yine Hz. Ali'nin kıyamete kadar olacak şeyleri bildiğini ifade ettikten sonra bütün beldelerin, şehirlerin kıyametten önce felaketlerle karşılaşacağını, bunu da “Ne kadar ülke varsa hepsini kıyamet gününden önce ya helak edecek veya en çetin bir şekilde gazaplandıracağız...”¹³³ ayetiyle temellendirmiştir. Ve on kıyamet alametinden bahsederek beşinci alamet olarak “dabbetu'l-arz”ın yerden çıkacağını, mümin ve münafığı ayırt edeceğini ve bunun, “O söz başlarına geldiği (kıyamet yaklaştığı) zaman onlara yerden bir dabbe (mahluk) çıkarırız da bu onlara ayetlerimize kesin bir iman getirmemiş olduklarını söyler”¹³⁴ ayetinde ifade edildiğini dile getirir.¹³⁵ Gaybî kıyamet alametlerinden detaylı bir biçimde bahsetmiş ancak bunu Hz. Ali'nin kıyamete kadar olacak olan her şeyi bilmesi bağlamında ele almıştır. Dolayısıyla *Şerh-u Hutbeti'l-Beyân*’da ayetler kendi anlam içeriklerinden ve tarihi arka planından kopartılarak efsanevî Ali tasavvuruna mahkûm edilmiş, hangi konudan bahsedilirse bahsedilsin bir biçimde olaylar Hz. Ali'nin ilmi ve velayetiyle ilişkilendirilmiştir.

İbn Arabi Muhammed b. Ali, *Fususul-Hikem*, (Ter. ve Şerh: A. Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahrâli-Selçuk Eraydın), İFAV, İstanbul 2002, c. I, s. 214-215, 225-226; A. Subhi Furat, “Veli”, *İA.*, İstanbul 1986, c. XIII, s. 288; Serrâc, *el-Luma'*, s. 393-395; Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari Kelâbâzî, *Taarruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1979, s. 104-107; Ebu'l-Hasen Gencbahş Ali b. Osman Ali Hucvuri, *Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1982, s. 356; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Pars Matbaası, İstanbul 1972, s. 145-147.

¹³¹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 69-70.

¹³² Mü'minûn, 23/19.

¹³³ İsrâ, 17/58.

¹³⁴ Naml, 27/82.

¹³⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 96-98.

H. Hz. Ali'nin Vâsî Tayin Edilişi ve Masumiyeti

Gaybî, Gadir-i Hum olayına da değinerek Gadir-i Hum'da Allah'ın, “Ey Resul! Rabbinden sana indirilene tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan onun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun”¹³⁶ ayeti ile Hz. Ali'yi vâsî/İmâm kıldığını, vâsî olan kişinin de Peygamber gibi masum olması gerektiğini ve Hz. Ali ve diğer imamların masum olduklarını ifade eder.¹³⁷ Görüldüğü gibi Gadir-i Hum'da bu ayetle Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in imametinin, onlara sarılmanın ve onları sevmenin, onlardan uzaklaşanlardan uzaklaşmanın gerekliliğinin beyan edildiğine ve bu ayetle sabit olduğuna dair Şi'â'nın iddia ettiği rivayetler,¹³⁸ Osmanlıda XV ve XVI. yüzyıl Alevî-Bektaşî geleneğinde de dinî metinlere referans yapılarak devam ettirilmiştir. Sünnî Kur'ân yorum geleneğinde ise bu ayetin, Hz. Peygamber'in kendisine vahyedilene emniyet ve güven psikolojisi içinde çekinmeden tebliğ etmesi gerektiğinden, dolayısıyla müşriklerden ve Ehl-i Kitaptan gelecek herhangi bir kötülüğe karşı Allah'ın onu koruyacağından bahseden nakillerin yanında¹³⁹ Ebû Saîd el-Hudrî'den bu ayetin Gadir-i Hum'da Hz. Peygamber'e Alî b. Ebî Tâlib hakkında nazil olduğunu,¹⁴⁰ İbn Mesûd'dan da Hz. Ali'nin müminlerin mevlası olduğuna dair Hz. Peygamber döneminde bu ayeti okuduklarını beyan eden rivayetler de yer almıştır.¹⁴¹ Bu rivayetler, Şi'i ve onun etkisinde gelişmiş olan Fütüvvet ehlinde bu ayetle ilgili ileri sürülen düşünceleri destekler mahiyettedir. O bakımdan Sünnî tefsir kaynakları da Anadolu'da Fütüvvet ehlinde başta Hz. Ali olmak üzere Ehl-i Beyt'e muhabbet merkezli yorum tarzını besleyecek rivayet ve malzemelerden tamamen mustağni kalmamıştır. Bu nedenle Anadolu'da Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili menâkıb ve fezâil kitapları muhtemeldir ki Şi'i-Safevî kaynaklar kadar Sünnî kaynaklardan da beslenmişlerdir.

¹³⁶ Mâide, 5/67.

¹³⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 24, 43.

¹³⁸ Kummî, *Tefsîr*, c. I, s. 171-174; Tûsî, *et-Tıbyân*, c. III, s. 559; Tabersî, *Mecmau'l-Beyân*, c. III, s. 382-383; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Alî*, s. 239-340.

¹³⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. IV, s. 646; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 399; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. VI, s. 230; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, c. I, s. 636-637.

¹⁴⁰ Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, s. 213; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. IV, s. 401; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, c. III, s. 117.

¹⁴¹ Suyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr*, c. III, s. 117.

İ. Hz. Ali'nin Nûr-u Velâyet'inin Kıyamet ve Ahiret Ahvaline Etkisi

Gaybî, Câfer-i Sâdık'tan naklen kıyametin dört safhada gerçekleşeceğini, birinci safhanın “Birinci üflemenin (kâinatı) sarstığı”¹⁴² ayetinde ifade edilen “râcife”; ikinci safhanın “Onu ikinci üflemenin takip ettiği gün”¹⁴³ ayetinde ifade edilen varlığı tekrar vücuda getirici “râdife”; üçüncü safhanın “o sur’a üfürüldüğü zaman var ya”¹⁴⁴ ayetinde ifade edilen mahşerde varlığı bir araya getiren “nâkur”; dördüncü safhanın ise “Ayrılın bir tarafa bu gün Ey günahkârlar”¹⁴⁵ ayetinde ifade edilen salihleri mücrimlerden ayıran safha olduğunu ve işte bütün bu safhalarda nâzır ve âmil olanın Hz. Ali olduğunu ifade eder.¹⁴⁶

Gaybî ayrıca Zümer suresinde yer alan, “Sur’a üflenince, Allah’ın diledikleri müstesna olmak üzere göklerde ve yerde, ne varsa hepsi ölecektir. Sonra ona bir daha üflenince, bir de ne göresin onlar ayağı kalkmış bakıyorlar. Yeryüzü Rabbin nuruyla aydınlanır...”¹⁴⁷ ayetini iktibas ederek İsrâfil’in, Hz. Ali’nin velâyet nûrunun gücüyle birinci ve ikinci kez sur’a üfleyeceğini ifade etmiştir.¹⁴⁸ Burada olduğu gibi Şî’î tefsirlerde de bu ayetin bir biçimde Hz. Ali ile ilişkilendirildiğini ve kıyamet günü yeryüzünün İmâm Ali’nin nuruyla aydınlanacağını beyan edildiğini görüyoruz.¹⁴⁹

Yine Gaybî, Hz. Ali’nin nur-u velâyetinin mahşer günü Kevser ırmağından suyu adil bir biçimde dağıtacağı ancak münafıklara vermeyeceğini, onun velâyet nûrunun o gün mümin ile münafığı birbirinden ayıracağını, münafığın yaptığı zâhir amelin kendisine fayda vermeyeceğini belirterek bu mahalde, “Onlar ancak kendilerine meleklerin gelmesini veya Rabbinin gelmesini yahut Rabbinin bazı alametlerinin gelmesini bekliyorlar. Rabbinin bazı alametleri geldiği gün, önceden inanmamış ya da imanında bir hayır kazanmamış olan

¹⁴² Nâzi’at, 79/6.

¹⁴³ Nâzi’at, 79/7.

¹⁴⁴ Müddessir, 74/8.

¹⁴⁵ Yâsin, 36/59.

¹⁴⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. 47.

¹⁴⁷ Zümer, 39/68.

¹⁴⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 34.

¹⁴⁹ Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 253.

kimseye artık imanı bir fayda sağlamaz...”¹⁵⁰ ayetini istişhad etmiştir.¹⁵¹ Genel olarak Allah’a, Hz. Peygamber’e ve vahye imanla ilişkili olan bu ayet, burada Hz. Ali’nin velî ve vâsî olduğuna imanla ve ona muhabbetle irtibatlandırılmıştır. Alevî-Bektaşilerde Hz. Ali’ye taraftar olmayanlar için kullanılan “münafık” kavramı, burada da kullanılmış, kalbinde ona muhabbeti olmayan münafığın yapmış olduğu zâhir taatlerin öte dünyada kendisine fayda vermeyeceği ifade edilmiştir.

Ayrıca Gaybî, cennet ve cehennem anahtarlarının da Hz. Ali’nin elinde olduğunu, dilediğini cennete, dilediğini de cehenneme yani kendisini sevenleri cennete ona buğzedenleri cehenneme koyacağını¹⁵² Hz. Peygamber’in, “Alî b. Ebî Tâlib cennet ve cehennem ehlini taksim edicidir.”¹⁵³ sözünün de buna delil olduğunu ifade eder.¹⁵⁴

Gaybî, kitapta Hz. Ali’ye nispet edilen bütün bu tür tasarrufların Hz. Ali’nin salt şahsından değil Allah’ın izni ve Hz. Peygamber’in naibî ve vâsîsi olması sıfatıyla meydana geldiğini¹⁵⁵ ifade ederek Ali’nin insanüstü yarı tanrısal bir güç olma düşüncesini bertaraf etmeye çalışmaktadır.

J. Hz. Ali’nin Şeriatı Eksiksiz Yerine Getirmesi

Gaybî, Hz. Ali’nin, “Ben arş-ı azam’ın hamiliyim” sözünü iki şekilde te’vil eder. Birincisi, içinde emir, nehiy, vaad, vaid, helal, haram, salat, siyam, zekât, hac ve çeşitli taatlerin yer aldığı şeriatın şartlarını Hz. Ali’nin eksiksiz yerine

¹⁵⁰ En’âm, 6/158.

¹⁵¹ Gaybî, *a.g.e.*, s. 82.

¹⁵² Bununla ilgili Hz. Peygamber’e nispet edilen hadisler için bkz. Nurullâh el-Hüseynî, *İhkâku'l-Hak*, c. VI, s. 210-214.

¹⁵³ Hz. Ali’nin cennet (likleri) ve cehennem(likler)i tayin edici olduğu hususundaki Hz. Peygamber’e nispet edilen söz hakkında bkz. Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh es-Saffâr, *Besâiru'd-Deracât*, (thk. Hâc Mirzâ Hüseyin), Menşûrâtul-A’lemî, 2. Bsk., Tahran 1374, s. 434; Nurullâh el-Hüseynî, *İhkâku'l-Hak*, c. VII, s. 172; Kundûzî, *Yenâbü'l-Mevedde*, s. 96; Şeyh Sadûk, *Terceme-i Emâlî*, s. 82; Ebû Saîd Mansur b. Hüseyin er-Râzî el-Âbî, *Nesru'd-Dürri fi'l-Muhâdarât*, (thk. Halid Abdulğani Mahfûd), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2004, c. I, s. 252; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Alî*, s. 133.

¹⁵⁴ Gaybî, *a.g.e.*, s. 84-85.

¹⁵⁵ Gaybî, *a.g.e.*, s. 60.

getirmiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle Allah'ın, "Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara teklif ettik de onlar bunu yüklenmekten çekindiler, (sorumluluğundan) korktular. Onu insan yükledi..."¹⁵⁶ ayetinde ifade ettiği emanetullahı yani arş-ı azam'ı hıyanet etmeden hedefine ulaştırmış olmasıdır. Onun göz açıp kapayıncaya kadar dahi olsa Allah'a hiçbir zaman şirk koşmamış ve "Heva ve hevesini ilah edineni...gördün mü?"¹⁵⁷ ayetinde ifade edilen nefis putuna asla tapmamış olmasıdır.¹⁵⁸ Burada Ahzâb, 33/72. ayette geçen göklere, yerlere ve dağlara sunulan emanetin, emir, nehiy ve farzlar, din ve taatler şeklinde ortaya konan benzeri yorumlar, Sünnî tefsirlerde de yer almaktadır.¹⁵⁹ Ancak bu şerhte olduğu gibi Şi'â'nın Kur'ân tefsirlerinde de ayetteki emanet emir ve nehiyeler yanında imamet olarak da ele alınmıştır.¹⁶⁰

Gaybî, Hz. Ali'nin bu sözünün ikinci te'vilini ise onun kalbinin Allah'ın beyt-i ve arşı olmasıyla izah etmiştir. Çünkü Hz. Ali'nin, mümin ve masum olduğunu, "Bilesiniz ki Allah'ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de"¹⁶¹ ayetini istişhad ederek onun bütün korkulardan emin olduğunu, dolayısıyla da Allah'ın yere ve göğe sığmayıp "mümin kulun kalbine" yani Hz. Ali'nin kalbine sığılmış olduğunu ifade eder.¹⁶² Bu ayette ifade edilen Allah'ın dostları (Evliyaullah) Hz. Ali ile irtibatlandırılmıştır. Sünnî tefsirlerde ise bu ayete ilişkin, genel olarak evliya kişilerin özelliklerinden ve bu kişileri Allah'ın dost edindiğinden, onları koruyup gözettiğinden ve kendilerinden razı olduğu kişiler olduklarından bahsedilmiştir.¹⁶³

Görüldüğü gibi tasavvuf geleneğinde genelde Allah'ın veli kullarıyla ilişkili olarak ele alınan ayet burada, Hz. Ali ile ilişkilendirilmiş, mümin kulun kalbi-

¹⁵⁶ Ahzâb, 33/72.

¹⁵⁷ Câsiye, 45/23.

¹⁵⁸ Gaybî, *a.g.e.*, s. 139-79.

¹⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. X, s. 339-341; Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, c. VI, s. 668, 670-671.

¹⁶⁰ Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 198.

¹⁶¹ Yûnus, 10/62.

¹⁶² Gaybî, *a.g.e.*, s. 71.

¹⁶³ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. VI, s. 575-576; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. VI, s. 275-278; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. VIII, s. 329-330.

ne sığmak şeklinde ele alınan hadis ise tahsis edilerek Allah'ın, Hz. Ali'nin kalbine sığması ile yorumlanmıştır.

K. Hz. Ali ve Hz. Muhammed'in Aynı Nurdan Yarattılmış Olmaları

Gaybî, Hz. Peygamber'in, “Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurum ve ben ve Ali aynı nurdanız.”¹⁶⁴ hadisi bağlamında Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin aynı nurdan ve ruhları ilk yaratılan kişiler oldukları ve “İnsan üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?”¹⁶⁵ ayetinin bu manaya delalet ettiğini ifade eder.¹⁶⁶ Sünnî tefsirler de ise başka rivayetlerin yanında ayette geçen insan kelimesinin ilk Peygamber Hz. Âdem olduğu, onun anılmaya değer bir varlık olmazdan yani ruh üflenmezden önceki topraktan yaratılış süreçleri ifade edilmiştir.¹⁶⁷

Yine Gaybî, Hz. Ali'nin, “Ben zeytin dallarından bir dal ve nübüvvet kandillerinden bir kandilim”, “Ben içinde Mustafa nurunun bulunduğu mişkâtım”¹⁶⁸ sözünün şerhi bağlamında, “Allah göklerin ve yerin nurudur. O'nun nurunun temsili, içinde lamba bulunan bir temsillik gibidir. O lamba kristal bir fanus içindedir...”¹⁶⁹ ayetini iktibas ederek Hz. Ali'nin, “çerâğ-ı dîn”, Hz. Muhammed'in ise “sirâcü'd-dîn” olduğunu ve Hz. Ali'nin nuruyla insanların

¹⁶⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Fezâilu's-Sahâbe*, (thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs), Câmiatu Ümmi'l-Kurâ, 1. Bsk., Mekke 1983, c. II, s. 663; Ali b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tayyib b. Ebî Ya'lâ b. el-Celâbi Ebu'l-Hasen el-Vâsidi el-Mâlikî, İbnu'l-Meğâzili, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, (thk. Ebû Abdirrahmân Türkî b. Abdillâh el-Vadii), Dâru'l-Âsâr, 1. Bsk., Sana 2003, s. 142, 145; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Ali*, s. 285; Nurullâh el-Hüseynî, *İhkâku'l-Hak*, c. V, s. 242.

¹⁶⁵ İnsan, 76/1.

¹⁶⁶ Gaybî, *a.g.e.*, s. 89.

¹⁶⁷ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, c. XII, s. 353-356; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, c. X, s. 739; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vil*, (thk. Yûsuf Ali Bedyûyi), Dâru İbn Kesîr, 1. Bsk., Dîmeşk 2005, c. III, s. 576; Kurtubî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, c. XIX, s. 116.

¹⁶⁸ Bu söze kaynaklarda erişemedik. Ancak bunlar Nur, 24/35. ayetle ilişkilendirilen ifadelerdir.

¹⁶⁹ Nûr, 24/35.

hidayet bulduğunu, doğru yolu gördüklerini ifade eder.¹⁷⁰ Dikkat edilirse ayette geçen “Allah’ın nuru”, “mişkât”, “misbâh”, “zücâce” kavramları Hz. Ali ve Hz. Muhammed ile yorumlanmıştır. Genellikle müphem olan ayetler ve bu ayetlerde geçen zamirlerin muhtevası Hz. Ali ile irtibatlandırılmıştır. Geleneksel tefsirlerde de “onun nuru” ifadesi “mişkât”, “misbâh” ve “zücâce” teşbihleri, “Allah’ın nuru”, “Kur’ân nuru” ve “müminin nuru”, “müminin kalbindeki marifet, hidayet, iman” ve “Kur’ân misali” vb. yorumları yanında nûr-u Muhammed ve onun göğsü ve bu göğüsteki kalbi ve kalbindeki nur ve din ile de izah edilmiştir.¹⁷¹ Bu kavramlar, Şi’î tefsirlerde de müminin kalbini, onun kalbindeki hidayet ve nuru, taati, Kur’ân’ı, Hz. Muhammed ve onun nurunu sembolize ettiği yorum ve rivayetleri yanısıra¹⁷² Hz. Fatıma, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, İmâm ve Hz. Ali’nin nuru ile de ilişkilendirilmiştir.¹⁷³ Alevîlik-Bektaşilikte velâyet nûru nübüvvet nûruyla aynı ve onun devamı inancından dolayı¹⁷⁴ Sünnî tefsirlerde Hz. Muhammed’in nuruyla ilişkilendirilen bu ayet, Şi’î kaynaklarda ve galibiyetle onun tesirinde teşekkül eden bu şerhte Hz. Ali ile de irtibatlandırılmış ve ayetteki “mişkât” ile Hz. Muhammed’in nurunun, bumişkât’ın içinde bulunan “misbâh” ile de Hz. Ali nurunun sembolize edildiği ifade edilmiştir.

L. Hz. Ali ve Huruf-u Mukattaa Harfleri

Gaybî, Hz. Ali’nin, “Ben ‘kâf, hâ, yâ, ayn, sâd’ım.”¹⁷⁵ sözünün şerhinde Kur’ân’da geçen bu ayetteki harfleri Hz. Ali ile ilişkilendirmiştir. Ayetteki

¹⁷⁰ Gaybî, *a.g.e.*, s. 94.

¹⁷¹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. IX, s. 321-325; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. VIII, s. 386, 388, 390.

¹⁷² Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 103-105; Tûsî, *et-Tıbyân*, c. VII, 437-338; Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, c. VII, s. 250-253.

¹⁷³ Kummî, *Tefsîr*, c. II, s. 103-105; Tabersî’de de farklı rivayetler yanında “misbâh” kelimesi Hz. Ali’nin göğsü ve bu göğüsteki nur; “nûrun alâ nûr” ifadesi de ilim ve hikmet nuruyla desteklenmiş “İmam” olarak ele alınmıştır. bkz. Tabersî, *Mecmau’l-Beyân*, c. VII, s. 252.

¹⁷⁴ *Buyruk İmam-ı Cafer Buyruğu*, Ayyıldız Yay., Ankara ty., s. 327-328.

¹⁷⁵ Burada verilen huruf-u mukattaa harfleri Meryem, 19/1’de geçmektedir.

“kâf”ı Hz. Ali’nin kifayet ediciliğine, “hâ”yı, onun hidayet vericiliğine¹⁷⁶ “yâ”yı, onun emin kişi olduğuna “ayn”ı onun âlim olduğuna “sâd”ı ise düşmanların cefasına karşı sabreden bir kişi olduğuna yorumlamıştır.¹⁷⁷

Bu harflerle ilgili benzeri yorumlar Sünnî tefsirlerde de yer almıştır. Ancak bu isimler, Gaybî’de olduğu gibi Hz. Ali’nin vasıflarını değil Allah’ın isimlerini ayrı ayrı vasfetmekte. Örneğin, tefsirlerde geçen rivayetlerde bu harflerin Allah’ın ve Kur’ân’ın isimleri olduğu şeklinde izahların yanında, “kâf”ın Allah’ın “kebîr, kâfi ve kerîm ismini; “hâ”nın O’nun hâdi ismini; “yâ”nın O’nun yemîn/emîn veya hakîm ismini; “ayn”ın âlim veya azîz, âdil ismini; “sâd”ın ise sadık ismini ifade ettiği şeklinde yorumlar da yer almıştır.¹⁷⁸ Dolayısıyla Sünnî gelenekte Allah’ın yüce isimleriyle anlamlandırılan bu hece harfleri, Alevî-Bektaşî geleneğinde özellikle de Gaybî’de Hz. Ali’nin yüce vasıflarını ifade eden esrareniz harfler haline dönüştürülmüştür. Bununla beraber gerek Sünnî gerek Şî’î tefsirlerdeki rivayetlerde Hz. Ali’nin bu “kâf hâ yâ ayn sâd” ayetini okuyarak Allah’a dua edip başışlanma dilediğinin ifade edilmiş olması¹⁷⁹ bu harflerin Hz. Ali ile ilişkilendirilmesinin sadece Alevî-Bektaşî dinî edebiyatta değil Sünnî literatürde de bunun metinsel arka planının var olduğunu ortaya koymaktadır.

¹⁷⁶ Hz. Ali’nin “hidayet edici” olduğu konusunda istidlal edilen ayet (Ra’d, 13/7) ve bu ayetle bağlantılı olarak Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye, “Sen hidayet edicisin” sözü ile ilgili bkz. Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VII, s. 344; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. VII, s. 14; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, c. I, s. 1004; Abd Alî b. Cum’a el-Arûsî el-Huveyzî, *Tefsîru Nûri’s-Sakaleyn*, (thk. Alî Aşûr), Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1. Bsk., Beyrut 2001, c. III, s. 416-419; İbn Merdeveyh, *Menâkıbu Alî*, s. 266; Şeyh Sadûk, *Terceme-i Emâlî*, s. 488.

¹⁷⁷ Gaybî, *a.g.e.*, s. 93.

¹⁷⁸ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VIII, s. 301-305; Kummî, *Tefsîr*, c. VII, s. 103; Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, c. VII, s. 506; Suyûtî, *Tefsîr*, c. V, s. 477-478; Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fî ‘İlmi’t-Tefsîr*, el-Mektebetü’l-İslâmî, 4. Bsk., Beyrut 1987, c. V, s. 205.

¹⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, c. VIII, s. 305; Kummî, *Tefsîr*, c. VII, s. 103; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, c. V, s. 205.

Sonuç

Eserin yazıldığı dönem ve eserde kaynak olarak atıfta bulunulan eserler ve eserin muhtevası dikkate alındığında daha çok o dönemde Anadolu halk kültüründe yaygın olan dinî inanç ve motiflere yer verildiği görülür.¹⁸⁰

Şerhte atıfta bulunulan ayetlere gelince, bunlar bir olayı veya bir meseleyi izah için veya ayetin mefhumunu ortaya koymak, bir başka ifadeyle tefsir ilminde olduğu gibi ayetlerde mündemiç bulunan ilahî muradı keşf ve istinbat için değil, *Hutbetü'l-Beyân* sözlerini şerhetmek ve hadis denilen metinlerle ortaya konan mitolojik Ali kültünü desteklemek için başvuru delillerden ibarettir. İstişhad edilen, Peygamber'e nisbet edilen hadis metinleri ve konuya ilişkin ne mantuk ve melfuzunun ne de işaretinin imkân ve ihtimal vermediği ancak subjektif yorumlarla istidlal edilen ayetler, tamamen efsanevî Ali kültünü ve Türkmen halk kitlelerinde yaygın olan dinî inanış biçimlerini kuvvetlendirip pekiştirmeye yönelik olmaktan öte bir gayeye matuf değildir. Eser, o dönem Fütüvvet ehli arasında yaygın olan dinî inancın anlatımı bağlamında doğrudan veya dolaylı yönden ilişkilendirilen ayetlerden oluşmaktadır. Bir başka ifadeyle ayetler, önceden kabul edilmiş mukaddimelerin doğrulayıcı ve destekleyici birer makyası olarak isti'mâl edilmiştir. Konular arasında istidlal edilen ayetlerin bir kısmı genellikle tasavvuf kültüründe üzerinde durulan ayetlerden ancak büyük bir çoğunluğu ise Şi'î tefsirlerde, Hz. Ali'nin menâkıbı

¹⁸⁰ Eserde yer alan bazı inanç ve motifler şunlardır: Kur'an'ın her şeyi içinde barındırdığı, bütün varlığın esrarı ve bilgisinin onda bulunduğu, hem zâhirî hem de bâtinî bir takım gizli anlamlar, şifreler taşıdığı, bazı harflerin esrarengiz manalar taşıdığı, Kur'an ve ayetlerinin şifa kaynağı olduğu, okunduğunda çeşitli sıkıntılara çare ve bir takım lütuflara ulaşmanın aracı ve Hz. Ali'nin Kur'an'ın bütün gizli ve açık anlamlarına vakıf olduğu mevzuları ele alınmıştır. Ayrıca peygamberler, veliler ve onların dereceleri, insanlar ve onların âbid, zâhit, âlim ve ârif şeklinde tasnifleri, kıyamet alametleri ve ahvali, hesap, mizan, ruhun yaratılışı ve ruhun nebatî, hayvanî, melekî ve insanî diye kısımları, cennet ve cehennem dereceleri, Allah'ın bin bir ismi ve bu isimlerle duanın muradı hasıl edeceği, hayvan derekesine düşmemek ve âlem-i ervâhtan geldiği makamdan daha yüce makamlara varmak için ahlak-ı zemîmeyi terk edip, ibadetlerle ruhu arındırma vb. konulardan da bahsedilmiştir. Bunlara ilaveten Hz. Peygamber'e ve onun soyuna Ehl-i Beyt'e ve Hz. Ali'ye sevgi, O'nun menâkıp ve fezâili, ona atfedilen harikuladeliğeler ve 12 imam, eserde hararetle işlenen meseleler arasında yer almıştır.

ve fezâili ile ilgili kitaplarda Ali ve Ehl-i Beyt ile ilişkilendirilen ayetlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte tefsirlerde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile irtibatlandırılmamış olup da doğrudan veya dolaylı yönden Gaybî'nin yorumuyla Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilişkilendirilen ayetler de yer almaktadır. Müellifin, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt ile ilgili pek çok ayete ilişkin yapmış olduğu yorum ve naklettiği rivayetlerin en dikkat çekici olan yönü ise, bunların sadece Şi'î kaynaklarda değil birçoğunun Sünnî tefsirlerde de yer almış olmasıdır. Dolayısıyla Anadolu halk kitlelerinde Hz. Ali ve Ehl-i Beyt sevgisinin filizlenmesinde XV. ve XVI. yüzyıl Şi'î propagandaların etkisinin yanında Sünnî kaynaklarda da bu duyguyu besleyen oldukça ciddi malzemenin var olduğu görülür. Muhtemelen Anadolu Alevî-Bektaşîliğinin İran Şi'îliğinden ayrılıp Sünnî bir nitelik arzemesi de bundan olsa gerektir.

Ayrıca günümüzde Sünnî ve Alevî diye aynı inanç ve kültür müntesiplerinin ayrıştırılmaya çalışıldığı bir dönemde XV. yüzyıl Alevî-Bektaşî referansları arasında yer alan bu eserde “Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat” ifadesinin çokça kullanılmış olması, dört halifeye herhangi bir kınama ve eleştiriye yer vermeden vurgu yapılması o dönem Anadolu'da halk tabanında Alevî-Sünnî diye köklü bir ayrımın olmadığını ilk etapta düşündürmektedir. Kaldı ki bütün Ehli-Sünnetin Hz. Ali'yi sevdiği ve özellikle Anadolu halk kitlelerinde Hz. Ali'nin destanlaştığı da ayrı bir gerçekliktir. O nedenle Hz. Ali, bir mezhep veya tarikatın sembolü olma yerine, o dönemde kahramanlık, cengâverlik, yiğitlik, alperenlik duygularıyla dolu olan Sünnî Türkmen halk kitlelerinin ruhunda yarı dinî, yarı mitolojik tasavvur ve tahayyüllerle destanlaşan bir kişi olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁸¹

¹⁸¹ Anadolu'da Fütüvvet ehlinin bu yarı dinî yarı mitolojik Ali muhayyilesi şöyledir: Hz. Peygamber'in nübüvvet nûru ile Hz. Ali'nin velâyet nûru birbirinden ayrı değildir. Onun velâyet nûru kıyamete kadar devam edecektir. Nasıl ki Hz. Muhammed bütün peygamberlere hüccet ise Hz. Ali de bütün evliyalara hüccettir. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 11-12) Ali, Hz. Peygamber'in velîsi, vâsîsi ve onun nübüvvetinin vekilidir. Hz. Peygamber'e komşu olmanın, Allah'ı görmenin, cennete girmenin yolu Hz. Ali ve onun soyunu sevmekten geçer. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 19) Yağmur bulutunu oluşturan, yağmuru yağdıran ırmakları akıtan, şimşeği çaktıran O'dur. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 20-21) Yedi kat sema, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt adları hürmetine ayakta durur. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 21) Hz. Eyyub'u müptela olduğu hastalıktan, Hz. Yunus'u balığın karnın-

Eserde her ne kadar Fütüvvet kültürünün ve velayet inancının bir gereği olarak Hz. Ali'ye Peygamberlik hasletleri veya yarı Tanrısal vasıflar yüklense de diğer yandan Hz. Ali'nin Hz. Musa gibi asayı ejderhaya çevirmesi, Hz. Davud gibi demiri elinde eritip yoğurması, Hz. İbrahim gibi ateşte yanmaması, Hz. İsa gibi ölülere diriltmesi vb. kerametleri, velâyet nûru ve Allah'ın izni ile bunları gerçekleştirmiş olduğunun özellikle vurgulanması ve Hz. Ali'ye Tanrı diyen Benân b. Semân ve Nasr Tûsî'nin kâfir ve cehennemlik olduklarının ifade edilmesi,¹⁸² Alevî-Bektaşîliğe asla yakıştırılamayacak "Ali'nin Allah olduğu"¹⁸³ şeklindeki gerek geçmişte gerek günümüzdeki din dilini, tasavvuf edebiyatını ve daha da ötesi Ali'de mücessem ve müşahhas hale gelen Anadolu Türklüğünün cengâverlik ruhunu bilmemekten kaynaklanan bir takım yanlış algılamaları bertaraf etmektedir.

Kaynakça

- Âbî, Ebû Saîd Mansur b. Hüseyin er-Râzî, *Nesru'd-Dürri fi'l-Muhâdarât*, (Tah. Halid Abdulğani Mahfûd), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2004.
- Âga Bozorg-ı, et-Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tesânifi'ş-Şîa*, Dâru'l-Edvâ, 3. Bsk., Beyrut 1983.
- Ateş, Süleyman, "İmamîyye Şî'âsı'nın Tefsir Anlayışı", *AÜİFD*, Ankara 1975, c. XX, s. 147-172.
- İslam Tasavvufu*, Pars Matbaası, İstanbul 1972.

dan kurtaran, nûr-u velâyet-i Ali'dir. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 22) Hz. Musa'nın hidayet bulması, peygamberlerin müşkillerinin çözülmesi, Hz. Şit'in rumuz ilmini öğrenmesi, Hz. İdris'in hat yazması, Hz. Yusuf'un rüyaları yorumlaması ve Hz. Süleyman'ın halife olması, "nûr-u velâyet-i Ali" sayesinde. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 23) Hz. Ali'nin kendisi levh-i mahfuzdur. Olmuş ve olacak olanları (ilm-i evvel ve ilm-i ahir) bütün ilimleri bilir. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 14, 17) Hz. Ali, Allah'ın nazargâhı (kalbullah) olduğundan ona sevgi ve muhabbeti olmayanın imanı kabul edilmeyecek, Allah onlara rahmet kılmayacak hatta O'nun hışmına uğrayacaklardır. Halkın Allah katında sığınacağı kişi Hz. Ali'dir. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 14-15) O'nun desturu olmadan Azrail, canları bedenlerden alamaz. Kıyamet gününde bütün mahlûkatın hesabı, cennetlik ve cehennemlikler Hz. Ali'nin elindedir. (Gaybî, *a.g.e.*, s. 12-14).

¹⁸² Gaybî, *a.g.e.*, s. 105 vd. 110.

¹⁸³ Hz. Ali'nin Tanrısalılığı ile ilgili geçmişteki ifadelerin ve günümüz Alevîlerin kabullerinin değerlendirilmesi hususunda bkz. M. Saffet Sarıkaya, "Bektaşî ve Alevîlerde Hz. Ali'nin Tanrısallaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirme", s. 1-17, <http://www.msaffets.com>. 07. 03. 2015.

- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik b. Hallâd b. Ubeydillah el-‘Atkî el-Marûf bi'l, *el-Bahru'z-Zehâr el-Marûf bi-Müsnedi'l-Bezzâr*, (Tah. Mahfûzu'r-Rahmân Zeynullâh), Mektebetu'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1. Bsk., el-Medînetu'l-Münevvere 1993, (Diğer cilt bsk., 1986).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Tah. Takıyyüddîn en-Nedevî; Haş. Ahmed Ali es-Sehhâr Nufûri) Beyrut Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2011.
- Bursî, el-Hâfız Receb, *Meşâriku Envârî'l-Yakîn*, (Tah. es-Seyyid Ali Âşûr), Müessesetu'l-A'lemî, 1. Bsk., Beyrut-Lübnan 1999.
- Buyruk İmam-ı Cafer Buyruğu*, Ayyıldız Yay., Ankara ty.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 8. Bsk., Ankara 1991.
- Tefsir Tarihi*, Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara 1988.
- Ceyhan, Adem, *Türk Edebiyatında Hazreti Ali Vecizeleri*, Öncü Kitap, Ankara 2006.
- Cürçani, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, Matbaayı Ahmet Kamil, İstanbul 1327.
- Dindî, Emrah, *Alevi-Bektaşî Geleneğinde Kur'an Anlayışı*, İz Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Ebî Ya'lâ el-Mevsilî, Hâfız Ahmed b. Ali b. el-Mesunî et-Temîmî, *Müsned*, (Tah. Hüseyin Selîm Esed), Dâru'l-Me'mûn, 1. Bsk., Dîmeşk 1987.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvud*, (Tah. Muhammed Avvâme), Müesssetu'r-Reyyân, 1. Bsk., Beyrut 1998.
- Furat, A. Subhi, “Veli”, *İA.*, İstanbul 1986, c. XIII, s. 287-292.
- Gaybî, Seyyid Hüseyin İbn Seyyid, *Şerhu Hutbeti'l-Beyan*, (Haz. M. Saffet Sarıkaya), Fakülte Kitabevi, 1. Bsk., İsparta 2004.
- Gölpınarlı, Abdülbaki Gölpınarlı, *İslam ve Türk illerinde Fütüvvet Teşkilatı*, İstanbul Ticaret Odası Akademik Yay., İstanbul 2011.
- “Şeyh Seyyid Gaybî Oğlu Şeyh Seyyid Hüseyin'in 'Fütüvvet-Nâme'si'”, *İÜİFM*, XVII/I-IV, İstanbul 1955-1956, s. 27-72
- Hacı Bektaş Veli, *Besmele Tefsiri*, (Haz. Rüştü Şardağ), Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1993.
- Makalat*, (Haz. Esad Coşan), Seha Neşriyat, Ankara ty.
- Vilâyetnâme*, (Haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İnkılab Kitabevi, Nurgök Matbaası, İstanbul 1958.
- Hâirî, Ali el-Yezîdî, *İlzâmu'n-Nâsib fî İsbâti'l-Hucceti'l-Ğâib*, Dâru ve Matbaatu'n-Nu'mân, 3. Bsk., Beyrut-Lübnan 1971.
- Hâkim en-Nisâbüri, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, (Tah. Hamdî ed-Demirdâş Muhammed), el-Mektebetu'l-Asriyye, 1. Bsk., Beyrut 2000.
- Hâkim Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasan, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, (Tah. Osman İsmail Yahya), Ma'hadü'l-Adabi's-Şarkıyye, Beyrut 1965.
- Hucvuri, Ebu'l-Hasen Gencbahş Ali b. Osman Ali, *Hakikat Bilgisi*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1982.

- Hûî, Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Müsevî, *Sırâtu'n-Necât fî Ecvibeti'l-İstiftâât*, (Ta'l. el-Mirzâ eş-Şeyh Cevâd et-Tebrîzî), Matbaatu Selmân el-Fârisî, 1. Bsk. yy. 1416.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a el-Arûsî, *Tefsîru Nûri's-Sakaleyn*, (Tah. Ali Aşûr), Müessesetu't-Târihi'l-Arabî, 1. Bsk., Beyrut 2001.
- İbn Ferrûh es-Saffâr, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen, *Besâiru'd-Deracât*, (Tah. Hâc Mirzâ Hüseyin), Menşûrâtu'l-A'lemî, 2. Bsk., Tahran 1374.
- İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (Şerh. Ahmed Muhammed Şâkir), Dâru'l-Hadîs, 1. Bsk., Kâhire 1995.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed, *Fezâilu's-Sahâbe*, (Tah. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs), Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1. Bsk., Mekke 1983.
- İbn Kesîr, Hâfız Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer ed-Dimeşki, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru İbn Hazm, 2. Bsk., Beyrut 2009.
- İbn Merdeveyh, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ el-İsfahânî, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib ve ma Nezele mine'l-Kur'an'i fî Ali*, (Tah. Abdürrezzâk Muhammed Hüseyin Hırzuddîn), Dâru'l-Hadîs, 1. Bsk., Kum 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî 'İlmi't-Teşîr*, el-Mektebetü'l-İslâmî, 4. Bsk., Beyrut 1987.
- İbnu'l-Meğâzîlî, Ali b. Muhammed b. Muhammed b. et-Tayyib b. Ebî Ya'lâ b. el-Celâbî Ebu'l-Hasen el-Vâsîdî el-Mâlikî, *Menâkıbu Ali b. Ebî Tâlib*, (Tah. Ebû Abdîrrahmân Türkî b. Abdillâh el-Vadiî), Dâru'l-Âsâr, 1. Bsk., Sana 2003.
- Kaplan, Doğan, "Konya Koyunoğlu Kütüphanesinde Bulunan Alevîlik ve Bektaşîlikle İlgili Yazma Eserler", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2012/62, s. 305-324.
- Kaplan, İsmail, "Alevî İnancının Kaynakları ve Alevilerde Tanrı Kelamına (Kutsal Kitaplara) Bakış": <http://alevi.com,TR/wp-content/uploads/2011/10/Aleviligin-kaynaklari.pdf>, 21.08.2016.
- Karaman, Hayrettin-Ali Özek vd., *Kur'an-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, TDV, 4. Bsk., Ankara 2009.
- Kâtib Çelebî, Mustafâ b. Abdillâh Hâcî Halife, *Keşfu'z-Zunûn*, Mektebetü'l-Müsennâ, Bağdâd 1941.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed b. İbrahim el-Buhari, *Taarruf, Doğuş Devrinde Tasavvuf*, (Haz. Süleyman Uludağ), Dergâh Yay., İstanbul 1979.
- Kemikli, Bilal, *Sunullah Gaybî Divan*, İnceleme-Metin, MEB., İstanbul 2000.
- Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kummî*, (Tah. Tayyib el-Müsevî el-Cezâîrî), Matbaatu'n-Necef, yy. 1387.
- Kummî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. el-Huseyin, *Ğerâibu'l-Kur'an ve Reğâibu'l-Furkân*, (Tah. İbrâhîm Atve Avez), Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Bsk., Mısır 1962.

- Kundûzî, Süleyman b. İbrâhîm Kelan b. Muhammed Bâbâ Havâce el-Hüseynî el-Belhî, *Yenâbiu'l-Mevedde*, (Tas. Alaüddîn el-A'lemî), Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1997.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. el-Ensârî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, (Tah. Muhammed İbrâhîm el-Hafnâvî), Dâru'l-Hadîs, 1. Bsk., Kâhire 1994.
- Meclisî, Allâme Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâri'l-Câmiati li-Düreri Ahbâri'l-Eimmeti'l-Ethâr*, (Tah. Lecne mine'l-Ulemâi ve'l-Muhakkikine'l-Ehissâ'), Müessesetu'l-A'lemî, Beyrut-Lübnan 2008.
- Mir'âtu'l-Ukûl fî Şerhi Ahbâri Âli'r-Rasûl*, Dâru'l-Kütübî'l-İslâmiyye, Tahrân 1375.
- Muhyiddin İbn Arabî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ali, *Fususul-Hikem*, (Ter. ve Şerh: A. Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın) İFAV., Yay., İstanbul 2002.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, (Tah. Nazar Muhammed el-Fâriyâbî), Dâru Taybe, 1. Bsk., Riyâd 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, (Tah. Yûsuf Ali Bedyûyi), Dâru İbn Kesîr, 1. Bsk., Dîmeşk 2005.
- Nurullâh el-Hüseynî, el-Mar'aşî, et-Tüsterî, *İhkâku'l-Hak ve İzhâku'l-Bâtıl*, Mektebetu Ayetullahi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1986.
- Oytan, M. Tevfik, *Bektaşiliğin İcyüzü, Dibi-Köşesi-Yüzü ve Astarı Nedir?* Maarif Matbaası, 2. Bsk., İstanbul ty.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Avrasya Yayın Reklam Mat., Ankara 2003.
- Râzî, el-Fahr, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 2. Bsk., Beyrut 1997.
- Safadî, Salâhuddîn Halîl b. Aybek, *Kitâbu'l-Vâfi bi'l-Vefeyât*, (Tah. Ahmed el-Arnâvût-Tezkî Mustafâ), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 1. Bsk., Beyrut- Lübnan 2000.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, (Tah. Seyyid Kesrevî Hasan), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 2004.
- Sarıkaya, M. Saffet, “Şerhu Hutbeti'l-Beyân'da Ehl-i Beyt İle İlgili İnanç Motifleri”, *Arayışlar -İnsan Bilimleri Araştırmaları-Yıl: 5, Sayı: 12, 2004/2, s. 1-11.*
- “Bektaşî ve Alevilerde Hz. Ali'nin Tanrısallaştırılması İddialarına Dair Bir Değerlendirme”, s. 1-17, <http://www.msaffets.com>. 07. 03. 2015.
- “Alevilik ve Bektaşiliğin Ahilikle İlişkisi”, *İslamiyat*, VI/3, Ankara 2003, s. 93-110.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tusî, *el-Luma'*, (Tah. Abdulhalim Mahmud Taha-Abdülbaki Surur), Dâru'l-Kütübî'l-Hadîse, Mısır 1960.
- Suyûtî, Abdurrahmân b. el-Kemâl Celâlüddîn, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Fikr, 1. Bsk., Beyrut 1983.
- el-İtkan fî Ulumi'l-Kur'an*, (Ter. Sakıp Yıldız-Hüseyn Avni Çelik) Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987.

- Şeyh Sadûk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh, *Terceme-i Emâli Şeyh Sadûk*, (Ter. Muhammed Hüseyin Hurşîdî), İntihâb-ı Evvel, Kum (Qum) 1389.
- Şimşek, M. Said, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Kitap Dünyası Yay., 8. Bsk., Konya 2004.
- Taberânî, Hâfız Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, (Tah. Hamdî Abdulmecîd es-Selefî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, 2. Bsk., yy. ty. (Yararlanılan diğer cildin baskı tarihi, c. X, 1986).
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî, Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 5. Bsk., Lübnân 2009.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasen, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Tah. Lecne mine'l-Ulemâ), Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuât, Beyrut 1995.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Sellâme b. Abdi'l-Melik b. Seleme, *Şerhu Müşkili'l-Âsâr*, (Tah. Şuayb el-Arnâvût), Müessesetu'r-Risâle, 1. Bsk., Beyrut 1494.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *el-Câmiü's-Sahîh, Sünen*, (Tah. İbrâhim Atve İvaz), Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Bsk., Kahire 1965.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. el-Hasen, *et-Tıbyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, (Tah. Ahmed Habîb Kasîr el-Amilî), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyyi, Beyrut ty.
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Mısır 1329.
- Vâhidî, İmâm Ebu'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâb-ı Nüzûl*, (Ter. Necati Tetik-Necdet Çağıl), İhtar Yay., Erzurum 1994.
- Yıldız, Harun, "Ehl-i Beyt İnanışlarının Anadolu Alevileri Üzerindeki İzdüşümleri", *Ma'rife (Ehl-i Beyt Sayısı)*, Yıl: 3, Sayı: 4, Kış 2004, s. 297-317.
- "Anadolu Aleviliğinin Yazılı Kaynaklarına Bir Bakış", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Cilt: XIV, Sayı: 30, Yaz 2004, s. 323-359
- Yurdagür, Metin, "Cefr", *DİA*, 1993, c. VII, s. 216-217.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebî Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Kaymâz, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006.
- Zelyut, Rıza, *Öz Kaynaklarına Göre Alevilik*, Anadolu Kültür Yay., İstanbul 1990.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Muhammed b. Ömer Muhammed, *el-Keşşâf*, (Tas. Muhammed Abdusselâm Şâhin), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Bsk., Beyrut 1995.

Sadrüşşeria'da Te'vilin Kodları

- Yusuf Kıssası Örneği -

*Necattin HANAY**

*Mehterhan FURKANI***

Öz: Büyük İslam düşünürü, Hanefî fakîh ve kelim âlimi Sadrüşşeria es-Sânî el-Asğar (ö. 747/1346), Yusuf kıssasını yorumladığı *Te'vil-i Kıssa-i Yûsuf* başlıklı Farsça bir risale kaleme almıştır ve bunun yegâne yazması Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, numara 1980'de kayıtlıdır. Bu makalede mezkûr eserden hareketle müellifin te'vildeki metodu irdelenmekte ve eserin içeriğiyle ilgili malumat ve değerlendirmelere yer verilmektedir. Sadrüşşeria, Yusuf kıssasındaki ibret veçhesini irfanî bir zemin üzerine inşa ederken kıssadaki kişi, olay ve olguları enfüse tatbik etmektedir. Bu tatbikten hareketle de işâri ve edebî yorumlara kapı aralamaktadır. Çalışmada, Kur'an'ın yorumu karşısında müellifin konumlandığı yer, kendisine oldukça geniş bir tasarruf imkânı sunan tasavvufî bir nokta olarak tespit edilmekte; diğer bir deyişle yorumcunun müdahalesini olabildiğince genişleten irfanî perspektife sahip olduğu ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sadrüşşeria es-Sânî el-Asğar, Yusuf Kıssası, İşâri Tefsir, Te'vil.

Codes of Interpretation in Sadrushariah -Example of the Joseph Parable-

Abstract: Sadr al-Shariah al-Thani (d. 747/1346), who is a great Islamic thinker, faqih (Islamic jurist) and mutakallim (scholar of kalam) wrote a large number of books in different fields. *Ta'wil-i Qissa-i Yusuf* is one of his worksthat was written in the Persian Language. The only manuscript of this book, with registration number 1980, is currently in the library of Sulaymaniya, Aghia Sophia. Sadr al-Shariah interpreted the Joseph Parable in this work. This paper focuses on contents of this book and it will try to uncover the methodology applied by the author. Sadr al-Shariah, applies the persons, events and actions that are mentioned in the story, on

* Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
necattinhanay@outlook.com.

** Yrd. Doç. Dr., Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
mehterhan_4@windowslive.com

nafs (enfus), while trying to build the exemplary aspect of the Joseph Parable on the İrfânî (gnosis) base. By doing so he opens the way for the Ishari (allegorical and mystical) and literary interpretations. This study presents the approaches of author towards the Quran that is rather based on Sufism (mystical). According to this study, the Sufist approach towards the Quran offers the author a quite wide room for interpreting the Quranic verses. In other words, this study will show that, the commentator has an İrfanî (gnosis) approach which allows him to interpret the Quranic verses from a broad perspective.

Keywords: Sadr al-Shariah al-Thani al-Asghar, Joseph Parable, Ishari (allegorical) Tafsir, Interpretation of the Quran.

Giriş

Hicrî yedinci asrın son çeyreği ile sekizinci asrın ilk yarısında yaşamış olan Sadruşşerîa es-Sânî el-Asğar el-Buhârî (ö.747/1346) Hanefî fakih ve kelim âlimidir. Fakat yazdığı eserlerle fıkıh ve kelim dışında pek çok ilim dalındaki yetkinliğini ispatlamış; belâgat, şiir, felsefe, mantık, astronomi ve tabiat ilimlerinde de maharetini sergilemiştir. *Sultânü'l-‘ulemâ ve zübdetü’ş-şu‘arâ* unvanlarıyla anılan Sadruşşerîa, kendi fikirlerine eleştiri yöneltenlerin dahi kendisini övmekten alamadığı bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. *Tenkîhu'l-usûl, Ta‘dilü'l-‘ulûm* ve *Şerhu Ta‘dilü'l-‘ulûm, Şerhu'l-vikâye, en-Nukâye, Risâle fî ‘ilmi'l-‘arûz* vb. pek çok eser kaleme almıştır.¹ Eserlerinden bazıları yüzyıllarca Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.²

¹ Hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, tahk. Seyyid Muhammed Bedruddin, Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, Kahire ts. s. 109-112; İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, tahk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1413/1992, s. 203; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm*, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c. IV, s. 197-198; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu‘cemü'l-müellifin*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1414/1993, c. II, s. 355; Hacı Halife, *Keşfü'z-zunûn ‘an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tahk. Şerafettin Yaltkaya, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 1941, c. I, s. 419, 498; c. II, s. 1047, 1269, 1272, 2011, 2020; Şükrü Özen, “Sadruşşerîa”, *DİA*, c. XXXV, s. 427-431.

² Mefail Hızlı, “Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler”, *UÜİFD*, 2008, c. 17, sayı: 1, s. 37. Sadruşşerîa'nın eserlerinde eleştirel düşüncenin hâkim olması yanında yeni bakış açılarına da kapı araladığı ifade edilmektedir. Örneğin Taşköprüzâde (ö. 968/1561) mantık ilminde son noktaya ulaşmak isteyen kimse-nin *Tadilü'l-‘ulûm*'un ilk kitabı olan *Ta‘dilü'l-mîzân*'ı okuması gerektiğine, ayrıca

Sadruşşeria'nın zikrettiğimiz eserlerine ilave olarak Hz. Yusuf'un kıssasını yorumladığı *Te'vil-i kıssa-i Yûsuf* (تأويل قصة يوسف) başlıklı Farsça bir risalesi de mevcuttur.³

İslam uleması Kur'an'daki kıssaları gerek tefsirlerinde gerekse müstakil çalışmalarında te'vil etmişlerdir. Te'vilin yönü müellifin Kur'an ve kıssa tasavvuruna göre değişse de Yusuf kıssasıyla alakalı hayli miktarda tefsir edebiyatı günümüze ulaşmış durumdadır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *Bahru'l-mahabbe fi esrâri'l-mevedde: Tefsîru sureti Yûsufu*,⁴ Ebû Hafs Sirâcüddin Ömer b. İbrahim el-Evsî'nin (ö. hicri 7. asır) *Zehru'l-kimâm fi kıssati Yûsuf aleyhi's-selâm*'ı,⁵ Muslihuddin Mustafa es-Sürûri'nin (ö. 969/1562) *Tefsîru sureti Yûsufu*,⁶ yine Çıkrıkçızade Altıparmak Mehmed el-Üskübî'nin (ö. 1033/1624) *Tefsîru sure-i Yûsufu*⁷ müstakil olarak günümüze ulaşan çalışmalardan sadece bir kaçıdır.

öncekilerin halledemediği bazı konuları gayet açık bir üslupla üstesinden geldiğine dikkat çeker. (Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, Beyrut 1405/1985, I, 279) Sadruşşeria'nın bizzat kendisi de ele alacağı konularla ilgili tadilat yapma hususunda iddialıdır. (Sadruşşeria, *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 3135, vr. 2b. Ayrıca bk. Yaltkaya, Şerafettin, "Türk Kelamcıları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Burhanettin Matbaası, İstanbul 1932, sayı: 23, s. 8-10.)

³ Sadruşşeria'nın çalışmaları arasında tefsir ilmiyle doğrudan alakalı tek eser olarak görebileceğimiz bu risalenin ulaşabildiğimiz yegâne yazması Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, numara 1980'de (vr. 95b-104a) kayıtlıdır. Her sayfasında on dokuz satırın mevcut olduğu risale talik yazıyla kaleme alınmıştır. Müstensihî ve yazım tarihi bilinmeyen risalede başlık ve "şiiir", "beyt", "nazm", "rubâî" ve "mesnevi" ifadeleri kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Eserin başlığı risalenin girişinde Farsça isim tamlaması olarak *Te'vil-i kıssa-i Yûsuf* şeklinde verilmektedir. (bkz. Ek 1) *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde ise Arapça tamlama şeklinde *Risâletü Te'vili kıssati Yûsuf* şeklinde belirtilse de bunda kısmi hata vardır. Bk. Şükrü Özen, "Sadruşşeria", *DİA*, c. XXXV, s. 430; Bekir Topaloğlu, "Yûsuf Suresi", *DİA*, c. XLIV, s. 30.

⁴ Gazzâlî, *Bahru'l-mahabbe fi esrâri'l-mevedde: Tefsîru sureti Yûsuf*, Matbaa Nasiri, Bombay 1876.

⁵ İstanbul Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 1655, Manisa İl Halk Ktp., nr. 6586.

⁶ Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 37; Kılıç Ali Paşa, nr. 82.

⁷ Topkapı Müzesi Yazmaları, nr. 2071.

Mekke döneminin sonlarında nazil olan ve Mushaf'ta on ikinci sırada yer alan Yusuf suresi, üçüncü ayetinde yer alan ifadeye göre *ahsenü'l-kasas* vasfını haiz olan bir suredir. Bununla birlikte Kur'an'da Hz. Yusuf'un kıssasını bir bütün şeklinde anlatan yegâne suredir. Yusuf'un çocukken gördüğü rüyayla başlayan süreç onun Mısır'da peygamber ve haznedar olması ile neticelenecek ve böylece çocukken gördüğü rüyanın te'vili adım adım sahnelenecekti. Bu serüvende kardeşlerinin komplosu neticesinde kuyuya atılan ve oradan alınarak Mısır'da az bir paraya köle olarak satılan Yusuf, hayatı boyunca pek çok imtihana tabi tutulacaktı.

Kur'an'da sadece Yusuf kıssası değil, aynı zamanda Süleyman, Musa ve İbrahim gibi peygamberlere dair kıssalar da anlatılmaktadır. Mezkûr kıssalar benzer ya da farklı motifleri ve epizotlarıyla *Eski Ahit*'te de yer almaktadır. İçinde pek çok safhanın yer aldığı kıssalar, özellikle daha fazla ilgi çekiciliği sebebiyle Yusuf kıssası, tefsirler bir yana pek çok edebî türe de kaynaklık etmiştir. Bu nedenle manzum ya da mensur eserlerdeki önemli motiflerden biri de peygamber kıssaları olmuştur. Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim ve Kitab-ı Mukaddes referanslı Hz. Süleyman'ın kıssasına dair Süleymannâmeler, Hz. İbrahim'in kıssasını ele alan Halilnâmeler, Zülkarneyn'e dair İskendernâmeler kaleme alınmış; yine bu edebiyat içerisinde özel bir yere sahip olan *Yusuf u Züleyha* başlığı ile manzum ve mensur tarzda nice mesneviler ve hikâyeler vücuda gelmiştir.⁸

Makalede detayları görülecek olan Sadruşşerîa'nın *Te'vil-i kıssa-i Yûsuf* başlıklı risalesi de gerek te'vil gerekse edebî yönüyle iki özelliğe sahiptir. Eser, kıssaları tasavvufî/irfanî boyutuyla te'vil eden geleneğin örneklerinden biri olmasının yanında; kıssaları referans noktası olarak oluşan edebiyatın önemli bir yekûnunu oluşturan Yusuf kıssasına dair mesnevî ve gazel türü çalışmalarından fazlaca istifade etmesiyle edebî bir nitelik de arz etmektedir. Haddizatında kaynaklarda müellifin bu çalışması Yusuf kıssasının tasavvufî ve edebî yorumuna örnek olarak gösterilmektedir.⁹

⁸ Konuyla ilgili Türk Edebiyatı'ndaki literatür örnekleri için bk. Melike Gökcan Türkdöğün, "Klasik Türk Edebiyatında Kur'an Kıssalarını Konu Alan Mesneviler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/15, s. 64-90.

⁹ Özen, "Sadruşşerîa", c. XXXV, s. 430; Topaloğlu, "Yûsuf Suresi", c. XLIV, s. 30.

Risalede Sadruşşeria, Yusuf kıssasının tarihi süreçte var olan görüngülerini insanın nefesine tatbik etmekte ve kıssadaki aktörleri, olgu ve olayları beşerî kuvvelere ve manevî değerlere/kabiliyetlere uyarlamaktadır. Kur'an'dan mülhem¹⁰ tasavvufî bir ifadeyle afakta olanı enfüse tatbik etmekte, dahası kıssanın seyrine göre işâri yorumlar yapmaktadır. Binaenaleyh zahir-bâtın düalizminin çok açık bir şekilde yer aldığı bir örnekle karşı karşıya olduğumuzu belirtmemiz gerekmektedir. Şüphesiz böyle bir yorumlama biçiminde müellifin yaşadığı sosyal çevrenin ve onun hemen öncesinde yaşamış olan İbn Arabî'nin (ö. 638/1240) etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. Sadruşşeria te'vil rotasındaki amacına hizmet eden Arap ve Fars edebiyatının önde gelen isimlerinin, örneğin mu'allaka sahibi Tarafe'nin, Asma'î (ö. 216/831), Sa'dî (ö. 691/1292) ve Mevlânâ (ö. 672/1273) gibi âlimlerin ve tarihteki bazı şairlerin edebî metin türlerini yeri geldiğinde Yakub'un, Yusuf'un, Mısır azizinin, Züleyha'nın ve Mısır kadınlarının ağızından söyletmekte ve kimi ayetleri bunlarla izah etmektedir.

I. Sadruşşeria'nın Tefsir ve Te'vil Anlayışı

Kaynaklarda tefsir ve te'vilin farklı tanımları yapılmış olsa da nihayetinde bunlar, Kur'an'ı açıklama faaliyetlerinin neliğini ve niteliğini ifade eden iki kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Tefsir ve te'vil arasındaki ayrımı ilk olarak ortaya koyduğu kabul edilen İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), tefsiri "ilahi kelamın mana ve maksadı hakkında kesin ifade kullanma" şeklinde açıklamakta ve bunun Kur'an'ın nüzulüne şahit olan ve olaylara vakıf ashap tarafından yapılabileceğine dikkat çekmekte; te'vili ise sözün varacağı muhtemel manalara yorulması olarak izah etmektedir.¹¹ Haliyle Mâtürîdî'ye göre tefsir kesin ve tek ihtimalli, te'vil ise çok ihtimalli (*fe't-tefsîru zû vechin vâhidin, ve't-te'vilü zû vücûh*) olarak ayetlerin farklı mana tespitleri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²

¹⁰ Fussilet 41/53.

¹¹ Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011, s. 132-133; Yusuf Şevki Yavuz, "Te'vil", *DİA*, c. XLI, s. 27.

¹² Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vilâtü ehli's-sünneh*, tahk. Mecdî Bâ Sellûm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1426/2005, I, 349.

Şunu hemen belirtmeliyiz ki erken dönemlerde Mâtürîdî’de ifadesini bulan tefsir ve te’vil arasındaki ayrım Sadruşşerîa’nın kendisinde yankılanmaktadır. Bir farkla ki o, te’vilin hinterlandını tasavvuf erbabı müfessirlerde olduğu gibi oldukça geniş tutmaktadır.

Sadruşşerîa risalesinin girişinde tefsir ile te’vil arasındaki çizgiyi gayet net bir biçimde ayırmaktadır. Ona göre tefsir murâd-ı ilâhî, te’vil ise bir yorum ve bakış açısından ibarettir. Bu sebeple o, bir kimsenin “murâd-ı ilâhî budur” demesini son derece sakıncalı addetmektedir. Yusuf kıssası özelinde tefsirden ziyade kişinin kendi kabiliyeti ölçüsünde Kur’an’la ilişkisini ibret noktasına taşıması gerekliliğine özellikle vurgu yapmaktadır. Sadruşşerîa risalesinin girişinde bunu şöyle dile getirir:

Allah şöyle buyuruyor: “Doğrusu, Yusuf ve kardeşlerinin bu kıssasında ders almak isteyenler için nice dersler ve ibretler vardır!”¹³ Bu satırların yazarı ve hakkın davetçisi Sadruşşerîa –Allah onu bağışlasın– diyor ki: Yukarıdaki ayetin hükmüne göre Yusuf aleyhisselâm ve kardeşlerinin kıssasından herkesin anlama kabiliyetine göre nasiplenmesi ve bu duruma ibret gözüyle bakması vaciptir. Nitekim bu surenin sonunda “Peygamberlere ait kıssalarda akliselim ve sağduyu sahibi kimseler için elbet dersler ve ibretler vardır!”¹⁴ ayeti yer almaktadır. Öyle ki irfan yolunda yürümek, bedenin Ken’an’ından ruhun Mısır’ına (madde âleminde mana âleminde) seyirde bu kıssayı kendine örnek almaktan daha güzel bir ibret yoktur. (Kıssadan ibret nazarıyla nasiplenmeye çalışırken) burada ifade edeceğim, “Allah’ın muradı budur” diyeceğim bir vecih değildir. Zaten murad-ı İlahî budur şeklinde tefsir yapmak da küfürdür. Aksine burada diyeceklerim şudur ki ruhun gayb âlemindeki seyri (sülûkü), şahadet âleminde zuhura gelen durumlara münasip ve muvafıktır. Şüphesiz hatadan korunma ve başarı Allah’ın yardımındadır!¹⁵

Mevcut ifadeleriyle Yusuf kıssasındaki ibret noktasının irfan yoluna koyularak madde âleminden mana âlemine seyretmede tecelli edebileceğini belirten Sadruşşerîa, risalesinde murad-ı ilâhînin neliğini tespitten ziyade, “Peygamberlere ait kıssalarda akliselim ve sağduyu sahibi kimseler için elbet ibretler vardır!” ayeti fehvasınca kıssadan kendi kabiliyetine göre nasiplenmektedir. Dolayısıyla Saduşşerîa, Kur’an’la ilişkisini sadece epistemik bir ilişki biçimi

¹³ Yûsuf 12/7.

¹⁴ Yûsuf 12/111.

¹⁵ Sadruşşerîa, *Te’vil-i kıssâ-i Yûsuf*, Ayasofya, nr. 1980, vr. 95b. Metnin aslı için makalenin sonuna, Ek 2’ye bakınız.

olmanın ötesinde itibar (irfânî kıyas) ve ibretle alakalı bir ilişki biçimi olarak tasarlanmaktadır. İnsanların kendi akli ve manevi kabiliyetleri nispetinde Kur'an'daki kıssalardan ibretler alabileceğini, kendisi açısından buradaki ibret veçhesinin de irfanî ve hikemî bir boyut arz ettiğini ve buna binaen eserini kaleme aldığını ifade etmektedir.

Aslında Sadruşşeria'nın *itibar* olarak nitelediği durum, kıssanın zahir anlamından batınına geçişin anahtarı olarak kabul edilmelidir. Bu cümleden olmak üzere o, eserine *Te'vil-i Kıssa-i Yûsuf* derken buradaki te'vilden kastedilenin metnin zahiri manası değil de batınî manayı keşf etme faaliyeti olduğunu belirtmek istediği gayet açıktır. Onun "Burada ifade edeceklerim Allah'ın muradı budur diyeceğim bir vecih değildir." sözleri de ayetlerin irfanî yorumunun kesin ve yanılmaz olduğu düşüncesine karşı çıktığını ve yaptığı işin farkında olduğunu göstermektedir. Yine "Burada diyeceklerim şudur ki ruhun gayb âlemindeki seyri, şahadet âleminde zuhura gelen durumlara münasip ve muvafıktır." ifadeleriyle de madde ve mana âlemi arasında kuracağı bağı izhar etmektedir.

Ayetlerin zahirden ayrı batınî katmanlarının olduğu kabulü tarihi süreçte rağbet görmekle birlikte, buna şiddetle karşı çıkanlar olduğu gibi, böyle bir yaklaşımı oldukça ekstrem noktalara taşıyanlar da olmuştur. Nass-olgu diyaletliğinden bağımsız bir metin tasavvuruna dayalı bu anlayış, örneğin İbn Arabî'nin eserlerindeki hâkim havadır. O, eserlerinde görünür âlemde karşılığı olduğu kabul edilen kıssaların aynısının insan nefsinde de meydana geldiğini söylemekte ve kıssalardaki olay ve olguları insanın ruh, akıl, nefis vb. kuvveleleriyle bağdaştırmaktadır. Yine Kâşânî (ö. 736/1335) İbn Arabî'nin geliştirdiği kavram ve görüşlere dayalı olarak kaleme aldığı *Te'vilatü'l-Kur'an*'ında kıssaları benzer bir telakkiyle yorumlamaktadır. Vahdet-i vücud konusunda İbn Arabî'yi şiddetle eleştiren Alâüddeve-i Simnânî (ö. 736/1336) de ayetleri izahta benzer bir yolu benimseyen mutasavvıflardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁶

¹⁶ Süleyman Ateş, *İşâri Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998, s. 153, 187, 205, 207. Kâşânî'ye ait örnekler için ayrıca bk. Mehmet Kaya, "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu", *Mütefekkir Dergisi*, 2015, c. 2, sayı: 3, s. 129-139.

Kâşânî ve Simnânî ile aynı dönemde yaşamış olan Sadruşşerîa, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud ve velinin nebiden üstün olduğu teorilerine şiddetle karşı çıkmakla birlikte¹⁷ anlaşılana o da kıssalardaki olay ve olguları enfüse tatbik etme hususunda bu rüzgârdan etkilenmiştir. Bir mukayese sunması açısından İbn Arabî'nin Hz. Musa kıssası sadedinde yaptığı uyarlamayı zikredebiliriz. İbn Arabî'ye göre Hz. Musa'nın bazı tefsirlerde Şuayb Peygamber olarak zikredilen kişiye on yıl boyunca hizmet etmesi, insanda var olduğu kabul edilen beş hissi ve beş manevî kuvvenin her birini imlemekte; dolayısıyla her kuvve bir seneye karşılık gelmektedir.¹⁸ Sadruşşerîa ise aynı şablonu Hz. Yusuf'un kardeşlerine tatbik etmektedir. Ona göre insanda var olan on tane zahiri ve batini idrak yetisi/potansiyeli (kuvve) Yusuf'un on kardeşine, kuvve-i muharrike (akıl) ise on birinci kardeş Bünyamin'e, kuvve-i natıka (ruh) da Hz. Yusuf'a karşılık gelmektedir.¹⁹

Melekût âleminde selamete seyredebilmesi için sâlike yol gösterici bir şeyhin gerekliliğine özellikle vurgu yapan Sadruşşerîa'nın,²⁰ *Şerhu Ta'dili'l-'ulûm*'unda "şeyhimiz" dediği Salahuddin Hasan el-Bulgârî'nin keşfine ve duasına yer vermesi, İmam Şafîi'den (ö. 204/819) mülhem "Salihleri (velileri) severim fakat onlardan değilim, Allah'ın beni onlardan kılmasını umarım" şeklindeki temennisi,²¹ yine eserlerinde tasavvufi terminolojiye dair hâkimiyeti²² tasavvuf ehliyle dirsek temasında olduğunu ve Yusuf kıssasını bu şekilde te'vil edebileceği sosyal bir çevrede yaşadığını göstermektedir. Aynı şekilde Kelâbâzî'nin *et-Ta'arruf*unu, Necmeddîn-i Kübrâ'nın *Fevâihu'l-Cemâl*'ini ve Sühreverdi'nin *'Avârifü'l-ma'ârif*'ini temel kaynaklar olarak kullanması²³ da bu alakanın bir tecellisi olsa gerektir.

¹⁷ Sadruşşerîa, *Şerhu ta'dili'l-'ulûm*, vr. 227b vd.; Özen, "Sadruşşerîa", c. XXXV, s. 428-429.

¹⁸ Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, s. 309.

¹⁹ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 95b.

²⁰ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 101b.

²¹ Sadruşşerîa, *Şerhu ta'dili'l-'ulûm*, vr. 230a, 247b.

²² Sadruşşerîa, *Şerhu ta'dili'l-'ulûm*, vr. 219a vd.

²³ Özen, "Sadruşşerîa", c. XXXV, s. 428.

II. Sadruşşerîa'nın Yusuf Kıssasını Enfüse Tatbiki/Te'vildeki Uyarlama

Yusuf kıssası kendi içerisinde belli bir kronoloji takip eden yegâne suredir. Kıssadaki her bir kesitin kendisi ve surenin genel kurgusu ibrete râci olmakla birlikte, zahirden öteye bakmayı meslek edinenler genel anlamda Kur'an'da, özel anlamda Yusuf kıssasında yer verilen kişi, olay ve olgulara işâri anlamlar yükleyerek ya da bunların zahir dünyadaki görüngülerini enfüse tatbik ederek ibret vechine farklı açılımlar getirmektedirler. Yukarıda değinildiği üzere İbn Arabî, Kâşânî, Simnânî vb. âlimler de benzer bir yol takip etmişlerdir. Bu gruba dâhil edeceğimiz âlimlerden biri de Sadruşşerîa es-Sânî'dir.

Sadruşşerîa, bir üst başlıkta aktardığımız girişinin ardından Yusuf kıssasına dair te'viline insanın ana rahmindeki yaratılışı ile başlamaktadır. Esasında risalede yer alan nutfenin yaratılış aşamaları genelde bütün insanlık, özeldense bebek Yusuf'u işaret etmektedir. Mü'minun suresinde²⁴ belirtildiği üzere Allah, nutfeyi belli aşamalarla yaratmakta ve sonra onu diğer bir yaratılış aşamasından geçirmektedir ki Sadruşşerîa bu aşamada ruh üflensin diye bir meleğin gönderildiğini ve bunun Yakub'a ve nutfenin aslı durduğu yerin yani rahmin Yusuf'un annesine karşılık geldiğini ifade etmektedir. Meleğin üflediği ruh, zuhur sahrasına intikal etmeye hazır olmak için nefs-i tabîi, nefs-i nebatî ve nefs-i hayvanîden oluşan üç karanlık içerisinde bir süre kalır. Ardından beden oluşma safhasına geçilir ki bu kabiliyet de Yusuf'un teyzesine karşılık gelmektedir. Yakub'un on iki evladını on iki kuvveyle eşleştiren Sadruşşerîa, bunlardan ilk on evladı zahirî ve batınî on idrak yetisiyle (hassa), on birinci çocuğu kuvve-i muharrikeyle (akıl), Yusuf'u da kuvve-i natıkayla (ruh) bağdaştırmaktadır.²⁵ Haliyle kıssada yer alan kişi, olay ve olguların her biri insanın (sâlik) bedenî ve ruhî özelliklerine, ayrıca madde ve mana âleminde yaptığı ya da yapacağı fiillerine denk düşmektedir.²⁶

Mısır'ı ruh âlemine, Yusuf'u da ruha benzeten Sadruşşerîa, Yusuf'un anasız büyümesini, onun ruh âleminde (Mısır'da) nübüvvet tahtına padişah olması

²⁴ Müminun 23/14.

²⁵ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 95b.

²⁶ Kıssadaki uyarlamaların tamamını bir arada görmek için "Tablo" başlığına bakınız.

için bir ön hazırlık olarak değerlendirir.²⁷ Ardından kıssanın te'viline şu şekilde devam eder:

(Allah) ona rüyasında on bir yıldız, güneş ve ayın kendisine secde ettiğini gösterdi. Yusuf, rüyasını babasına anlattı. Babası ona “Kardeşlerine bunu sakın anlatma! Çünkü gördüğün şey on bir kardeşine, babana ve teyzene işarettir.” dedi. Yusuf o zamanlar çocuk idi ve çocukluk edip bunu birine anlattı. Böylece rüyadan kardeşleri de haberdar oldu. Bu haber onların hasetlerini daha da artırdı. Bunun üzerine kardeşler kendi aralarında “Babamız onu bizden daha çok sever. Bu sebeple Yusuf ortadan kaldırılmalı ki babamızın bütün teveccühü bize yönelsin! Hayatın maslahatı da bunu gerektiriyor.” diye konuştular. İçlerinden biri kardeşlik şefkati içgüdüleriyle şöyle diyerek bu işe engel oldu: “Gayemiz Yusuf'u öldürmek değil; asıl amaç onu babamızın gözünden uzaklaştırmaktır. O, kuyuya -düşüncenin derinliğine- atılmalı! Ve “Yeryüzünde gezip dolaşmıyorlar mı”²⁸ (ya icabet eden yolcuların) uğrağında belki bulunur. Yani, ibret almak için insanın mana ve madde âleminde seyr eden düşünme melekesi (kuvve-i fikr) hikmet/ilim suyunu almak için kuyunun başına gelir ve onu (Yusuf'u/ruhu) bulup götürürler; yok eğer kuyudan yani düşüncenin derinliğinden kurtulamazsa da helak olur gider. Çünkü kuyunun yani düşüncenin darlığında kalmak helak sebebidir.”²⁹

Görüldüğü üzere Sadruşşerîa ruhla özdeşleştirdiği Yusuf'un, kardeşleri tarafından atılacağı kuyunun dibini, düşüncenin derinliği; kervanı ise madde ve mana âleminde seyreden düşünme melekesi (kuvve-i fikr) ve kuyunun suyunu da hikmet/ilim olarak değerlendirir. Buna göre ruh (Yusuf), duyular (kardeşler) tarafından düşüncenin derinliğine (kuyuya) atılacak ve fakat orada kalmayacak, madde ve mana âleminde seyredebilme kabiliyeti olan düşünme melekesiyle hikmet suyundan alıp ruh âlemine (Mısır'a) seyr edecek. Eğer düşüncenin darlığında sıkışıp kalırsa da helak olup gidecek.

Yusuf'u kuyuya atma önerisini mantıklı bulan diğer kardeşler babalarının yanına gelerek şöyle derler: “Ken'ân yani beden yurdu, gönlü daraltan bir yerdir. Buradan sıkıldık ve canımız sahraya gitmek istiyor. Bizimle gelmesi için Yusuf'a izin ver ki çölün havasından o da nasıplensin.” Baba da “Ben sizin gafil olduğunuz bir esnada kurdun yani şeytanın onu helak etmesinden korkuyorum.” dedi. Onlar böyle bir bahane düşünememiş iken Yakub bu ifadelerini

²⁷ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 95b.

²⁸ Yûsuf 12/109.

²⁹ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 95a.

le, gönlünün temizliğinden bilmeyerek de olsa onlara böyle bir bahaneyi öğretmiş oldu. Sonuç olarak Yakub, Yusuf'u yani ruhu kardeşlerine yani duyulara teslim etti. Böylece duyular, ruha galip geldi. Duyular, şiddet mahalli olan Ken'ân yani bedenden onu çıkartıp kuyuya yani düşüncenin derinliğine atıldılar ve geri dönüp ağlaya ağlaya babalarına geldiler:

“İlim, idrak meydanında yarışıyoruz ve Yusuf'u bize ait değersiz dünya metanın yanına bırakmıştık. Kurt yani şeytan bunu fırsat bilip onu yedi.” Bu iddiaları için de iki uyduruk delil getirdiler: Kanlı gözyaşlarını ve Yusuf'un kanlı gömleğini! Yani Yusuf'un ölümü nedeniyle duyular (havas), kendilerini hüznü/merhametli göstermeye çalıştılar. Öyle bir rol kestiler ki Yusuf sanki ölmüştü.³⁰

Yakup hakiki hüznün, samimi gönülden gayrısından çıkmayacağını ve kurt yani şeytanın pençe izini de biliyordu. Yine şeytan ile nefsin düşüncesi arasındaki farkı da bildiği için o şöyle diyordu: “Bu nefsinizin kötü bir işi güzel göstermesinden başka bir şey değildir! Ve bu saatten sonra bana düşen ancak güzelce sabretmektir. Sizin bu anlattıklarınız karşısında yardımına sığınılacak olunan yalnızca Allah'tır.”³¹ Ancak Yakub, bu esnada Yusuf'un yüksek makamlara çıkacağını ve bu yolun üzülecek bir tarafının olmadığını da kesin olarak anlamıştı. Zira ham olanın pişmesi için pek çok yolculuk gerekliydi.³²

İbret almak için yeryüzünde gezenlerin kervanı, bazıları feraset atlarına binecek ve bazıları da “ibret almıyorlar mı develerden” ayetinde³³ kastedilen develerin ibret yularından tutarak kuyunun bulunduğu mevkiye vardılar. İlim/hikmet suyunu getirmesi için kervan, sucusunu kuyuya/düşünceye gönderdi. Sucu kovasını düşünce kuyusuna sarkıttı ve Yusuf/ruh kovaya tutundu. Yusuf'u kuyudan çıkarttıklarında onun güzelliğinin yansımaları dünyayı nurlandırdı. Bundan kardeşleri de haberdar oldu. Zira her ne zaman düşünce kuyusundan Yusuf yani mana/ruh yüz gösterse havas/madde âlemi aydınlardı.³⁴

³⁰ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 95a-96b.

³¹ Yûsuf 12/18.

³² Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 96b.

³³ Ğâşiye 88/17.

³⁴ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 96b.

Bunun üzerine kardeşleri geri dönüp kuyunun başına geldiler. Yusuf'un kendilerinden kaçmış bir köle olduğunu ve onu kendilerine istedikleri bir fiyata satacaklarını söylediler. Son derece düşmanlık ve hasetten dolayı onu yok pahasına sattılar. Bir müddet ruh (Yusuf), efendisinin (feraset ehlinin) kölelik zilletini çektiğinde, bu acı şerbet ona kölelik deneyimini yaşattı. Ardından Yusuf'u satın alan kişi onu Mısır'a –rûh âlemine– götürdü. Yusuf/ruh, köle pazarında açık artırma şeklinde satışı çıkınca Mısır azizi yani beşerî aşkı tadan manevi kuvvelerden biri ve Züleyha yani beşerî nefis (nefs-i emmâre) öne çıktı ve onu satın aldılar.³⁵

Mısır azizi, hanelerine/sarayına geldiğinde Züleyha'ya “bu çocuğa iyi bak, ona değer ver ve iyi bir yer ayarla”³⁶ dediğinde Yusuf'un melekût/cennet âlemindeki misafirliği böylece başlamış oluyordu. Buna göre Yusuf, Aziz'in kölesi olmaya başlamasıyla melekût âlemindeki seyr ü sülûküne başlamış ve burada nefis ve şeytanın ayartmaya çalıştığı beşerî ve nefsanî kuvvelerle mücadele etmiştir. Bu süreçte Yusuf pek çok imtihanla yüzleşecek ve bunun başında da aşk gelecektir.

Züleyha Yusuf'un aşkıyla yanınca Mısır kadınları, yani nefsanî kuvveler, “Aziz'in karısı, uşağından murat almak istiyor” diyerek dedikodu yapmaya başlamaları Züleyha'nın bir davet düzenlemesiyle neticelenecek; böylece o, kendini temize çıkaracak ilk adımı atacaktır. Bir alt başlıkta geleceği üzere beşerî aşkı ilahi aşka mukaddime olarak kabul eden Sadruşşerîa, bundan sonra işârî yorumlara kapı araladığı mecazî ve hakiki aşk üzerinde durmaktadır.³⁷ Neticede olan olmuş ve kalp/ruh olan Yusuf'un, melekût âleminin mücadeleye zindanında hapis yatması kaçınılmaz hale gelmişti. Zira burada melekût âleminin bazı sırlarını keşfedecek ve kendisine rüyaları tabir etme ilmi verilecekti.³⁸

Kıssanın seyrini takip eden Sadruşşerîa, yine bolluk ve kıtlığa tekabül eden yedi cılız ('icâf) ineğin yedi semiz (simân) inek tarafından yenme rüyasını, yolcunun (sâlik) melekût âlemi olan gönül âleminde kabz ve bast haline uyar-

³⁵ Sadruşşerîa, *Te'vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 96a-97b.

³⁶ Yûsuf 12/21.

³⁷ Sadruşşerîa, *Te'vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 98a-101a.

³⁸ Sadruşşerîa, *Te'vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 101a.

lamaktadır. Ona göre gönül âleminde meydana gelen kabz ve bast hali süflî âlemin kalıntılarının tahakkümüyle gerçekleşmektedir. Yedi inek ifadesindeki yedi sayısını da anasır-ı erba'a ve mevâlid-i selâseye denk getirmektedir.³⁹

Buna göre melekîyet kuvvesinin (Yakub'un) rızık olan tesbih ve takdiste, sürekli Yusuf'u anmasından dolayı, bir eksiklik vaki olmuş ve rızıklar eksilince de "bize ve ehlimize darlık ve sıkıntı dokundu"⁴⁰ feryadı yükselmiştir. Yani Yakub, o kadar çok ağlamış ve evladına düşkünlük göstermiştir ki Allah'ı tesbih ve takdiste aksamalar vaki olmuş ve bunun neticesinde kıtlık baş göstermiştir. Böylece kardeşler/havas, rızık yani ruhun feyzinin talebi için ruh âlemi olan Mısır'a giderler. Yakup, çocuklarını Mısır'a gönderdiğinde Yusuf orada padişah olacak ve kardeşleri onu tanımazken Yusuf, onları çok iyi tanıyacaktır. Ruh/Yusuf'un ana-baba bir olan ve diğer kardeşlerin yaptıklarına ortak olmayan çok sevdiği bir kardeşi vardır. O da akıl olan Bünyamin'dir. Ruh/Yusuf, kardeşi Bünyamin'in/akılın da huzuruna getirilmesini isteyecektir. Zira rızık yani ruhun feyzi havas olan kardeşlere ancak akıl (Bünyamin) vasıtasıyla verilecekti. Bu sebeple Yusuf, Bünyamin'in getirilmesi için kardeşleri geri gönderir. Melek/Yakup, ruh/Yusuf'un yokluğunda akıl/Bünyamin ile teselli oluyordu. Kendisinden ayrılmaması ve kendisini Yusuf'un cemaline ulaştırması için onu Yusuf yerine koyuyordu.⁴¹

Yusuf, kardeşlerini geri çevirince âlem-i havastan getirdikleri az bir bedelin (paralarının) Mısır'ın ruhaniyetinde bir işe yaramayacağından, onların yükleri arasına geri koydurur. Kardeşler geri dönünce de "bize tahıl verilmeyecek"⁴² diyerek babalarına Bünyamin'in de gelmesi gerektiğini söylerler. Babası bu zarurete binaen "Allah en hayırlı koruyucudur"⁴³ deyip Bünyamin'i onlarla gönderir.⁴⁴

³⁹ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 101b.

⁴⁰ Yûsuf 12/88.

⁴¹ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 102b.

⁴² Yûsuf 12/63.

⁴³ Yûsuf 12/64.

⁴⁴ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 102a.

Sadruşşerîa, “evlatlarım, şehrin tek kapısından değil, farklı kapılardan girin”⁴⁵ ifadesinin sırrını ise şöyle izah eder: Havas/duyular, ruhu tanımadan onun yanına giderlerse kapıda kalırlar. Bu sebeple Yakup her birinden kendine mahsus olan kapıdan girmesini ister. Görme havasının kapısı ayrı, işitmenin ki ayrıdır. Havaslar (kardeşler), ruhu (Yusuf’u) tanıyınca da “men ‘arafe nefsehü”⁴⁶nun sırrı böylece ortaya çıkacaktır.⁴⁷

Bünyamin’i yanında tutmak için Yusuf latif bir hileye başvurarak kendisiyle ruhani feyz dağıttığı kâseyi aklın yükü arasına koyup ona hırsız diyecekti. “Ey kervancılar! Durun, siz hırsızlık yapmışsınız!”⁴⁸ nidası yükselecek ve havasın yükleri alt üst edilecekti. Sonra akıl, havasın bundan habersiz olduğunu ve kâsenin kendi yükünde olduğunu anlayacaktır. Bu bahane ile akıl böylece köleliğe alınacaktır. Sadruşşerîa bu durumu temsili olarak şöyle uyarlar:

Allah Teâlâ kulluk nişanını aklın/Bünyamin’in alınına koymak istediği için kendi ayetlerini onun yüküne koyup, melekût âleminde “bu emanet kimdedir?” diye nida etti. Gökler, yer ve dağlar hepsi “bu emanet bizde değildir ve bizim onu kaldırma gücümüz yoktur” dediler. Allah “onu insan yükledi” deyip bunu insana nispet etti ve onu zalûm ve cehûl olarak niteledi. Biçare insanın bundan nereden haberi olsun ki ve bir tercihi de yoktu. Böylece insan istemeyerek de olsa onu yükledi ve anlına kölelik damgası vuruldu. Melekler her ne kadar “Biz seni hamd ile tesbih ve takdis ederiz, bizden birini onu yerine al” dese de Allah tarafından (ruhun diliyle) şöyle bir cevap gelir: “Suçsuz birini cezalandırmaktan Allah’a sığınırım, biz malımızı kimin yükünde bulduysak ancak onu alıkoyarız. Hiç kimse başkasının günah yükünü çekmez. Bizim nakdimiz insandadır.”⁴⁹

⁴⁵ Yûsuf 12/67.

⁴⁶ *Men ‘arafe nefseh, fekad ‘arafe rabbeh: Nefsini bilen, Rabbini bilir.* İfadelerinden anlaşıldığına göre Sadruşşerîa, cümlenin ilk kısmını yani “*nefsini bilmek*” kısmını Yusuf’un/ruhun, kardeşler/havas tarafından tanınmasına karşılık getirmekte, “*rabbini bilmek*” kısmını ise kıssanın sonunda tüm aile fertlerinin Yusuf’un huzurunda toplanması ile zâtın tecellisi esnasındaki secdeye karşılık olarak kullanmaktadır. Bu ifade özellikle İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd teorisinin dayanaklarından biridir. Bkz. İbn Arabî, *er-Risâletü’l-vücûdiyye fî ma’nâ kavlihi (sav) men ‘arafe nefseh fekad ‘arafe rabbeh*, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut 2007.

⁴⁷ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 102a.

⁴⁸ Yûsuf 12/70.

⁴⁹ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 102a.

Yusuf'un kardeşleri onun önünde dediler ki, "Bunun yaptığı şaşılacak bir şey değil, zira kardeşi Yusuf da hırsızlık yapıyordu."⁵⁰ Şüphe yok ki bu söz Yusuf'a yapmış oldukları önceki cefalardan daha acıydı. Padişah iken böyle cefalara tahammül etmek, onların geçmiş günahlarını affetmekten daha zordu.

Sadruşşerîa, kardeşlerin hırsızlık sözünün anlamını Yusuf'un boş vakitlerde Hak ile meşgul olmasına bağlar. Buna göre Şeytan, insanın değerli vaktini çaldığı için Yusuf da çocukluğunda şeytandan zaman çalarak Hakkı zikretmekle meşgul olmuştur.⁵¹

Kardeşler dönüp babalarına "Senin oğlun hırsızlık yapmış"⁵² dediler. Baba, bu hilenin nereden kaynaklandığını bildiği için "Yusuf'u ve kardeşi hakkında bir haber almaya çalışın"⁵³ diye cevap verir. Böylece Hakkın yakınlığı vasıtasıyla ruhaniyet âleminin feyzi, havasa ulaşacaktır. Neticede havasta talep arzusu oluşma zamanı gelir. Tekrar daha fazla feyz talebi ve haber almak için Mısır'a/ruh âlemine yolculuk yapacaklardır. Daha mükemmel bir tazarru ile "bize ve halkımıza zarar dokundu"⁵⁴ diyecekler. Yanlarında bulunan değersiz parayla kendi fakirlik ve muhtaciyetlerini arz edecekler. Böylece ruh, "Ben Yusuf ve bu da kardeşim"⁵⁵ diyerek kendini onlara tanıttacaktır. İşte bu makamda "men 'arafe nefsehu" nun sırrı ortaya çıkacak ve havas, itaatkâr bir halde "Allah'a yemin olsun ki Allah seni bizden üstün kılmıştır"⁵⁶ diyerek ruhun üstünlüğünü itiraf edeceklerdir.⁵⁷

Yukarıda detaylarını aktardığımız kıssadaki kişi, olay ve olguların nefse uyarlanması/tatbiki esnasında Sadruşşerîa, işâri yorumlar da yapmaktadır. Hatta böyle bir tatbikin asıl amacının bu olduğu da ifade edilebilir. Özellikle Züleyha'nın sahne aldığı kısımlarda Sadruşşerîa, beşerî aşkı ilahî aşkla buluşturmaktadır.

⁵⁰ Yûsuf 12/77.

⁵¹ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 103b.

⁵² Yûsuf 12/81.

⁵³ Yûsuf 12/87.

⁵⁴ Yûsuf 12/88.

⁵⁵ Yûsuf 12/90.

⁵⁶ Yûsuf 12/91.

⁵⁷ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 103b.

III. İşâri Te'vil ve Aşk Edebiyatı

Yusuf kıssasıyla ilgilenenlerin değinmekten kendini alamadıkları konulardan biri belki de birincisi aşktır. Hatta kıssanın Züleyha ile Yusuf fragmanındaki aşk, tasavvufî öğretinin, sâliki ulaştırmaya çalıştığı ilâhi/hakiki aşkın bir mukaddimesi olarak algılanmakta ve buradan işâri manalarla dolu bir rota çizilmektedir. Bu sebeptendir ki mutasavvıflar hususen bu kıssayla ilgilenmektedir. İfadelerinden bizzat kendisinin beşerî aşkı tattığını anladığımız⁵⁸ Sadruşşerîa da hakiki aşka ulaşmak için Yusuf'un yerine koyduğu sâliki aşk yolculuğuna teşvik etmekte ve bu yolculuk esnasında bir mürşidin yol göstericiliğinin lüzumuna dikkat çekmektedir.

Züleyha'nın Yusuf'a olan aşkına karşılık Yusuf'un ilgisiz olmadığını, muhabbetin iki taraflı olduğunu belirten Sadruşşerîa, Yusuf'un nübüvvet gücünün onun iffetine ve aşk sırrını örtmesine sebep olduğunu, Züleyha'nın ise böyle bir güçten mahrum olması sebebiyle iffetini ve sırrını koruyamadığını belirtir.⁵⁹

Sadruşşerîa'nın ifadelerine göre Yusuf ile Züleyha kapalı kapılar ardında kalması esnasında ruhun/Yusuf'un, nefis/Züleyha ile yapayalnız gönül evinde buluşması kaçınılmaz bir hal almış olsa da rububiyet burhanı yani Hakk'ın cezbesi yetişip Yusuf'u mecazî aşktan hakiki aşka ulaştıracaktır. Bu esnada şeytan, "insanların gönlüne vesvese veren"⁶⁰ ayeti mucibince nefse/Züleyha'ya yardımcı olmaktadır. Eğer nefis ile şeytan ruha galip gelirse vay haline, çünkü ruhunu kirleten kaybeder. Eğer Allah'ın lütfu ruha yardım ederse müjdeler olsun ki nefisini temizleyen de felah bulmuştur.⁶¹

Sadruşşerîa'ya göre sâlikin Allah'a ulaşacağı, ilahi aşka vasıl olacağı en yakın yolu beşerî aşktır. Anlattığına göre bir derviş, müridi olmak için bir şeyhe gelir. Şeyh ona "Hiç âşık oldun mu?" diye sorar. O da "Hayır" der. Bunun üzerine şeyh, "Git dolaş, kendine mecazî (beşerî) aşk hâsıl et ki bu yola hazır

⁵⁸ Bu çıkarımın kaynağı Sadr'ın şu ifadesidir: "Deneyip denemediğini bilmiyorum ama aşkın başlangıcından daha hoş bir şey yoktur." Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 98b.

⁵⁹ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99b.

⁶⁰ Nâs 114/5.

⁶¹ Sadruşşerîa, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99a.

olasın” der. Çünkü aşk, bütün dertleri teke indirir. O zaman kişiyi tek dertten kurtarmak onu ilahi aşkla buluşturmak daha kolay olur.⁶²

Sadruşşerîa insanın kâinata bakıp ondaki tasarımı/nizamı tefekkür ederek İbrahim (as) gibi “ben batıp gidenleri sevmem”⁶³, “ben yönümü Allah’a yönelttim”⁶⁴ şeklindeki bir çabanın ya da “Devenin nasıl yaratıldığına bakmazlar mı”⁶⁵ olduğu gibi yaratılışı tefekkür etmenin de Allah’a ulaştırıcı başka ve fakat kolay yollar olduğunu belirtir. Oysa kendinde “Âdem’in hamurunu kendi elimle yoğurdum” un şerefi ve “ona kendi ruhumda üfledim” in sırrı olan insan suretine bakmak bunlardan bambaşka bir şeydir ve bu beşerî aşk yolu diğer yolların aksine Hakk’a ulaştırıcı daha yakın bir yoldur.⁶⁶

Neticede Yusuf’u bir cezbe hali alır ve Züleyha’nın yanından kaçır. Aşk âleminde her ne kadar masum olmaya çalışsa da Züleyha, elini uzatarak Yusuf’un ismet gömleğini yırtar ve aşk meyhanesinde pervasızca davranmaktan başka bir çare de görmez. İnsanın insanla sınanmasının tevarüs eden bir hastalık olduğunu, yazdığı bir beyitle ifade eden Sadruşşerîa, Züleyha’nın bu pervasızlığına karşı Kemaleddin İsmail İsfahani’nin (Hallak el-Meânî) şu satırlarını Yusuf’a söyler:

*Yine benim sabr libasımı sad pare ettin
Yine beni rahatımdan avare ettin.
Korkarım, mahcub olursun önüne getirsem
Bana yaptığın cevr u cefayı.*⁶⁷

Sadruşşerîa, Allah Teâlâ’nın peygamberlerin ismet elbiselerini özgürce işlenen masiyete bulaşmasını engellediğini, aksine gayr-i iradi olan gönül işlerinin ise tabii olduğunu belirtir. Zira gönül, *mukallibü’l-kulûb*ün emrindedir ve onu istediği yöne çevirir.⁶⁸

⁶² Sadruşşerîa, *Te’vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99a.

⁶³ En’am 6/76.

⁶⁴ En’am 6/79.

⁶⁵ Ğaşîye 88/17.

⁶⁶ Sadruşşerîa, *Te’vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99a.

⁶⁷ Sadruşşerîa, *Te’vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 100b.

⁶⁸ Sadruşşerîa, *Te’vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 100b.

Yusuf ve Züleyha odanın kapısına ulaşınca, ev sahibini görürler. O da onları perişan bir vaziyette görür. Züleyha kendinden son derece geçtiğinden ne diyeceğini bilemez ve “Senin haremde sana ihanet etmek isteyen kimsenin cezası, çok ağır bir ceza olmalı!”⁶⁹ der. Eğer akli ve dini nakıs olanlardan olmasaydı der Sadruşşerîa, kendini savunmak/temize çekmek yerine sevgilinin bin tane günahını üstlenirdi. Kendi günahını sevdiğine atmazdı. İkinci bir ihtimal olarak belki de Züleyha kendinden son derece geçtiği için (fenâ fil mahbûb olduğu için) kendisini görmeyip fiili Yusuf’a nispet eder.⁷⁰

Âşık ve maşuklar arasında birbirlerine olan güvene binaen böyle işlere çokça rastlandığını belirten Sadruşşerîa, ayrıca Züleyha’nın aşk zindanında olduğunu ve bu sebeple Yusuf’un da zindana girmesini istediğinden söz eder. Yusuf’un zindana girmesine sebep olan şeyin de gayra bakması olduğunu, onun da başlangıçta Züleyha’ya boş olmadığını ve fakat ilahi bir burhanla bundan sıyrıldığını belirtir.⁷¹

Bu olaylar neticesinde evdeki çocuğa sorarlar. Çocuk, “Gömleğin nereden yırtıldığına bakın!”⁷² der. Gömleğin arkadan yırtık olduğu görülünce Yusuf’un iffetli olduğu ortaya çıkar. Hane halkından daha doğru söyleyen bir şahit de olamaz. Bundan dolayı kıyamet gününde insanın azalarını kendisine şahit tutarlar. Mısır azizi, ortada bir suçun olmadığını anlayınca her iki tarafı da azarlar. “Yusuf sen bu olayı unut gitsin ve sen Züleyha, günahından tövbe et.”⁷³ Neticede Yusuf, kazaya rıza göstererek zindana atılır.⁷⁴

Sadruşşerîa Allah’ın kazasına rıza gösterme durumunu, sâlikin melekût âlemine ulaşıp hurilere ve saraylara ülfet ettiğinde (alıştığında) ilahi bir cezbe-ye kapılarak bundan sıyrılmamasına benzetir; bununla birlikte bir müddet melekût âleminin mücahede zindanında hapsolmasının kaçınılmaz olduğuna dikkat çeker. Zira cennet, âşıkların zindanıdır. Sadruşşerîa’nın belirttiğine

⁶⁹ Yûsuf 12/25.

⁷⁰ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 100b.

⁷¹ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 100a.

⁷² Yûsuf 12/26.

⁷³ Yûsuf 12/29.

⁷⁴ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 100a.

göre melekût âlemi, cismaniyet ve ruhaniyetten mürekkeptir. Kuvve-i cismaniyet mahvolmadıkça, huri ve saraylar da mahvolmaz.⁷⁵

Bu arada Mısır kadınları, yani nefsanî kuvveler “Kölesinin nefsinden murad almak istemiş”⁷⁶ diye dedikoduya başlamışlardır. Züleyha, kalbinin zararını yakarak yüreğine işleyen aşkla şöyle der:

Beyit:

*Düşman eğer benim temiz duygularıma ta'n ediyorsa
Dostun eteği, hamdolsun, bundan daha temizdir. (Divân-ı Sa'dî)⁷⁷*

Kadınlar kalbin aşkından habersizdiler ve gittikçe de haddi aşıyorlardı. Züleyha dayanamaz, endişelenir ve şöyle der:

Nazm:

*Her lahza endişeden gönlüm kan ağlamakta
Ta ki işimin sonu aşktan dolayı böyle olacağından
Ey dost beni suçlamaktan vazgeç,
Bu aşk derdi suçlamakla daha da artar
Sevgili, kapısından her daim girilecek bir arkadaş değildir
Aşk, kalpten ayrılacak bir şey de değildir
Senin güzelliğin aklın özelliğini giderince
Korkarım ki aşk, Sa'dî'yi de deli yapar. (Divân-ı Sa'dî)⁷⁸*

Sadruşşeria, aşkın bir hakikat olduğunu ve âşıkları suçlamanın da batıl ve faydasız olduğunu belirtir. Bu düşüncesine de Mısır kadınlarının aşka dair dedikodularını Allah'ın “mekr”⁷⁹ olarak ifade etmesine bağlar. Züleyha da onların mekirlerinin cezasını vermek ister ve bir davet düzenler. Davet esnasında kadınlar Yusuf'u gördüklerinde güzelliği karşısında neye uğradıklarını şaşırarak, portakal yerine ellerini keserler.⁸⁰

Beyit:

⁷⁵ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 100a.

⁷⁶ Yûsuf 12/30.

⁷⁷ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 98a.

⁷⁸ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 98a.

⁷⁹ Yûsuf 12/31.

⁸⁰ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 98a.

*Yersiz suçlama yapanlar, portakalla ellerini karıştırdılar.
Yusuf kendi cemalini perde ardından gösterdiği anda. (Divân-ı Sa‘di)*

Beyit:

*Ayıp arayanlar keşke bu dilberin yüzünü bir görseydi,
Gözlerinin önünde portakal yerine ellerini kesseydi (Sa‘di, Gülistan)⁸¹*

Sadruşşerîa, Kadınların “*bu bir beşer olamaz*”⁸² sözlerini de şu beyitle dile getirir:

*Bu ruhani bedenin su ve çamurdan oluştuğunu söylemem,
Zira İnsan bedeni bu kadar mükemmel olamaz.*

Züleyha da şöyle karşılık verir:

Şiir:

*Beni hakkında suçladığınız kölemi gördünüz mü?
İşte beni kendisiyle ayıpladığınız kimse budur!*

*Onu görüp de portakalla elini ayırt edebiliyorsan
O zaman Züleyha’yı suçlayabilirsin..⁸³*

Sadruşşerîa, âşık bir kimsenin sevgilisini (mahub) görmesi esnasında böyle bir vecd hali yaşamasını tuhaf karşılamaz; ona göre asıl garip olan sevgilisini görmeyen âşıkların kendisinden geçmesidir.⁸⁴

Beyit:

*Onlar ellerini kesmişse de Yusufu gördüler,
Ne oldu da bana sevgiliyi görmeden ellerimi kesmişim.*

Beyit:

*Âşıklar buradadır da dilber nerede?
Cümle âlemde böyle bir aşkı kim görmüş! (Mevlânâ, Divân-ı Şems)⁸⁵*

⁸¹ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 98a-99b.

⁸² Yûsuf 12/31.

⁸³ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99b.

⁸⁴ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99b.

⁸⁵ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99b.

Sadruşşeria, Züleyha'nın böyle bir davet düzenlemesini de tuhaf bulmaktadır. Çünkü ona göre Züleyha gerçek aşkı henüz tatmamıştır. Eğer hakiki manada âşık olsaydı, sevgilinin cemalini kendi üzerine atılan suçlamaları kaldırmak ve kendini temize çıkarmak için kullanmazdı ve zaten aşk kıskançlığı da buna müsaade etmezdi. Ona göre Züleyha'nın çabalamasının acı tarafı, bunca aşk iddiasına rağmen yaptıklarının bu manaya münasip olmamasıydı. Oysa gerçek âşık şöyle der:

Beyit:

*Cahiller beni mazur görsünler diye,
İstemem ki kimse baksın sevgilimin yüzüne..⁸⁶*

Neticede Yusuf zindana atılır ve orada melekût âleminin bazı sırlarını keşfeder. Ona orada rüya tabir ilmi verilir. Sadruşşeria “rüya tabir ilminin verilmesi”ni, bir kimsenin (sâlikin) melekût âleminin esrarına vakıf olması ve böyle bir meleke kesp etmesi halinde mülk (madde) âleminden geçmenin ne kadar zor olduğunu ve bu yolda pek çok tehlikenin bulunduğunu anlaması olarak izah eder. Sâlikin cennet, cehennem, sırat, mizan gibi gayb âlemine dair bu türden duyduğu her şeyin melekût âleminde ve yine şeytanın vesvese ve desiselerinin de burada olduğunu ve o âlemden selametle geçebilmek için de bir yol gösterici (mürşid) şeyhin lüzumunu dile getirir. Ona göre:

Bu vadide (melekût âlemindeki seyirde) Şeyh olmazsa -Allah'ın lütfunun kurtardıkları hariç- nice kervanlar helak olur gider. Nice kurbanlar da bu denizlerde boğuldu. Bid'atçıların teşbih ve hulul gibi batıl arzuları da hep bu âlemde vücuda gelmiştir.⁸⁷

Sadruşşeria, hükümdarın gördüğü semiz ve cılız ineğe dair rüyayı da şöyle izah eder:

Şu da bilinmeli ki, âlemde seman ve 'icaf'ın işaret ettiği bolluk ve kıtlık yılları olduğu gibi, sâlikin de melekût âlemi olan gönül âleminde aynısı vardır. O da kabz u basttan ibarettir. Zira Allah, kâbız ve bâsıttır. Gönül âlemindeki kabz ve bast, süflî âlemin kalıntılarının tahakkümüyle olur. Anasır-ı erbaa ve mevâlid-i selaseye tekabül eden yedi sayısının da bununla ilişkisi vardır. Yedi inek ifadesi de buna mü-

⁸⁶ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 99b.

⁸⁷ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 101b. Sadr'ın bu ifadeleri İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd iddiasına karşı söylenmiş ifadeler olarak kabul edilebilir.

nasiptir. Nitekim “kıtlık yılları için erzak tedariki” demek: bolluk yıllarında, gelecek olan kıtlık için bir şeyler depolayın anlamındadır. Buradaki tedarik de şu anlamdadır: Bilirsin arifler “kabz, basttaki hazinedir” (kabz, basttaki hazineden beslenir), demektedirler. Yani yağmur (rahmet) yağdığında son derece genişlik hâsıl olur ve nefiste şevk ve neşe zahir olur. Bast (bolluk) halinde israf ederse, onu tedip etmek için kabza (darlığa) mübtela olur. Bast halinde israf etmezse, kabz halinde sıkıntı olmaz. Güzel edebe riayet eder ve kabzın mihnetiyle mübtela olmaz; olsa da ona kolay geçer.⁸⁸

Sadruşşerîa, kervan Mısır’dan çıkar çıkmaz Yusuf’un gömleğinin kokusunun Yakub’un burnuna ulaşması meselesini tuhaf bulmaz. Ona göre asıl şaşılacak olan, senelerce Yakub’un bu kokuyu alamamasıdır. Buna göre Yakub *sabr-ı cemîle* ulaşsın diye Allah onun koku alma duyusunu gidermiş ve Yusuf’a ulaşma yollarını kapatmıştır. Ne zaman ki Yakub, varlık âleminden yüzünü çevirip halini yalnızca Allah’a “Ben tasa ve üzüntümü ancak Allah’a arz ederim.”⁸⁹ diyerek arz etti, işte o zaman kendisine vuslat kapıları açılmaya başladı. Sadruşşerîa, Yakub’a şu beyti söyler:

*Benim gönlümde senden taraf bir pencere aç
Hüzün kulübemden kendine doğru bir kapı aç.*

*Gönül ve gözler senin cemalinden mahrum iken kararmış
Aydınlanması için yüzünü aç.*

*Bütün dünya güzel koku dolu ve benim burnum kapalı
Canımın koku duyusunu aç ki senin kokunu alayım...⁹⁰*

Sadruşşerîa, Hz. Yakub’un gözlerine ak düşünceye kadar çok sevdiği oğlu Yusuf için ağlamasını ve yıllar geçse de ona kavuşma umudunu yitirmemesini, vuslat anı yaklaştığında Yusuf’un gömleğinin Yakub’un gözlerine derman olmasını da şöyle te’vil eder:

Seven kişi sevgilisinin ayrılığında gözlerinin görme özelliği (nuru) yitinceye kadar çok ağlayacak ve bunun sonucunda sevgili de nurunu aşığına gözüne atacak ki o nur ile aşık sevgilisinin cemalini görecek. Buna *el-bekâu billah ba‘de’l-fenâ fillah*

⁸⁸ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 101b-a.

⁸⁹ Yûsuf 12/86.

⁹⁰ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 103a.

derler... Beyit: *Yakup gibi olmalı Yusuf'un gömleğinden/Oğlunun kokusunu ararken göz nuru bulunmalı.*⁹¹

Sadruşşeria, Yakub'un tam ümitsizliğe düştüğü sırada Allah'a halini arz etmesi neticesinde hem gözlerine hem de Yusuf'una kavuşmasından alınacak ibreti de zikrederek kıssayı şu yorumlarıyla nihayete erdirmektedir:

Burada sâlikin gafil olmaması gereken ince bir mana vardır. O da şudur: Allah "Ümitsizliğe düştüğünüzde size yağmur indirendir."⁹² Bir başka yerde de "Allah'ın rahmetinden ümidinizi kesmeyin"⁹³ buyurmaktadır. İlim talibine ilk ayetle son ayet arasında çelişki var gibi gözükür. Bu tenakuz(un çözümü) nedir? En doğrusunu Allah bilir. Ben deniz bunu şöyle anlıyor: Hakikatte birinci ayette kastedilen ümitsizlik (kunut), sebeplere nispetledir. Eğer sebeplere bakılırsa bunlar ümitsizliğe yol açar. Nitekim bir insan suyun olmadığı bir yerde, fersahlarca uzak bir çölde olursa, mevsimlerden yaz ve gökyüzü de açık, yağmur beklentisi hiç yok ve adam susuzluktan ölüyor ise sebepler bakımından ümitsizlik dışında bir şey yoktur. Bu durumda kişi Allah'ın rahmetinden umut kesmemeli ve bütün sebepleri bir tarafa bırakıp, yüzünü *Müsebbibü'l-esbâb*'a çevirmelidir. Şunu da kesin olarak bilmeli ki Allah, denizler su ile dolu olmasına rağmen susuzluktan öldürebildiği gibi, istediğinde bilinen sebepler dışında da verir. Böyle bir durumda olan kişiye Allah su verirse, onu Rahman'ın fazlından sayacak; eğer vermezse de bunu sebeplere bağlayacak. Su olmasına rağmen susuzluktan ölmesi gibi. Halis tevhid işte budur. Öyleyse insan hep *havf* ve *recâ* arasında yer almalı. Sebeplerin bulunduğu durumda *recâ* havfa galip gelmeli; sebeplerin olmadığı durumda ise *havf* *recâ*ya galip gelmelidir. Şunu da bil ki Yusuf'un gömleğinin kokusunun hissedilmesi *vecd* hali menzilesindedir. Gömleğin Yakub'un yüzüne sürülmesi ise sıfatların tecellisi mesabesindedir. "Ve rafe'a ebeveyhi 'alel 'arşi"⁹⁴ (Ve anne babasını tahtın üstüne çıkarttı.) ise zatın tecellisi mesabesindedir.

(Yusuf'un ailesi Mısır'a vardığında "Allah'ın dilemesiyle güven içerisinde Mısır'a (ruh âlemine) girin!"⁹⁵ fermanı geldi. Kardeşler (havas), tahtın dibinde elleri sinelelerinde, kulluk makamında durdular. Aniden Yusuf/ruh, güneş gibi olan yüzünden nikabı kaldırıncaya hepsi secdeye kapandı. (Böylece "ve nefahtu fihi min rûhi" ile "fekad 'arafe rabbehû"nun sırrı aşikâr oldu.) Allah'ım! Yusuf'un "Allah'ın dilemesiyle güven içerisinde Mısır'a girin"⁹⁶ şeklinde hitap ettiği gibi, biz miskinleri de

⁹¹ Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 103a.

⁹² Şûra 42/28.

⁹³ Yûsuf 12/87; Zümer 39/53.

⁹⁴ Yûsuf 12/100.

⁹⁵ Yûsuf 12/99.

⁹⁶ Yûsuf 12/99.

“Oraya emniyet ve selâmetle girin!”⁹⁷ hitabıyla müşerref eyle. Hz. Yakub’un gözle-
rini Yusuf’un cemaliyle aydınlattığın gibi, bizim gözlerimizi de keyfiyeti bilinme-
yen cemalini göstermekle aydınlat. Nebi ve pak ailesinin hakkı için. Hamd, âlemler-
in rabbinedir.⁹⁸

IV. Tablo

Sadruşşerîa’nın Yusuf kıssasından hareketle uyarlamaya ve yorumlamaya çalıştığı kişi, olay ve olguların ve bunların risaledeki karşılıklarının tablo halinde gösterilmesi bizlere daha net bir mukayese imkânı sunacaktır.

Kıssadaki Kişi, Olay ve Olgular	Sadruşşerîa’nın Yorumu
Yakub	Melek
Yusuf’un annesi	Rahim
Yusuf’un ana rahminde beklemesi (üç karanlık)	Nefsi tabîi, nefsi nebâtî ve nefsi-hayvânî
Yusuf’un teyzesi	Bedenin oluşma safhasındaki kabiliyet
Yusuf	Kuvve-i nâtıka/Ruh/Kalp
Bünyamin	Kuvve-i muharrike/Akıl
On kardeş	Zahirî ve batınî on idrak yetisi/Duyular
Ken’ân	Beden/Âlem-i havas
Mısır	Âlem-i rûh
Kuyu	Düşünce
Kuyunun suyu	Hikmet/İlim
Kuyunun dibi	Düşüncenin darlığı/derinliği
Kervan	Kuvve-i fikr/ madde ve mana âleminde seyreden düşünme melekesi

⁹⁷ Hicr 15/46.

⁹⁸ Sadruşşerîa, *Te’vîl-i kıssâ-i Yûsuf*, vr. 104b-a.

Kurt	Şeytan
Sahra	İlim idrak meydanı
Mısır azizi	Beşerî aşkı tadan manevi kuvvelerden biri
Züleyha	Beşerî nefs/Nefs-i emmâre
Azizin sarayı	Âlem-i Melekût/Cennet
Mısır kadınları	Nefsani kuvveler
Hapishane	Melekût âleminin mücahede zindanı
Züleyha'nın komployu itiraf etmesi	Nefs-i levvâme makamı
Züleyha'nın Yusuf'la evlenmesi	Nefsin ruha tabi olması
Semiz inek (simân)	Bast hali
Cılız inek ('icâf)	Kabz hali
Yedi sayısı	Anasır-ı erba'a ve mevâlid-i selâse
Buğday/Erzak	Ruhun feyzi
Kâse	Ruhani feyzin dağıtıldığı kap
Kardeşlerin, Yusuf'tan bağışlanma dileği	Duyuların ruhun üstünlüğünü kabul etmesi ve ona tabi olması
Gömleğin kokusunun hissedilmesi	Vecd hali
Gömleğin Yakub'un yüzüne sürülmesi	Sıfatların tecellisi
Ebeveynin tahta çıkartılması	Zâtın tecellisi
Yusuf'un tahtı önünde kardeşlerin durduğu yer	Kulluk makamı
Yusuf'un huzurundaki secde	Zatın tecellisinin ardından yapılan secde

Değerlendirme ve Sonuç

(1) Sadruşşerîa'nın Yusuf kıssasını te'vil metodunu ve risalesinin içeriğini aktardığımız bu çalışmada, Arap beyanının sınırlarını aşan bir yorumlama biçimiyle karşı karşıya olduğumuzu öncelikle belirtmemiz gerekir. Haddizatında Yusuf kıssası karşısında Sadruşşerîa'nın konumu, yorumcuya metinle alakalı oldukça geniş tasarruf imkânları sunan bir noktadır. Bu da irfanî te'vil denilen ve mutasavvıflar, Şia ve diğer batınî akımların benimsediği bir te'vil biçimi olarak karşımıza çıkmaktadır ki müellifin kendisi de eserinin girişinde böyle bir metodu takip edeceğini belirtmektedir. O, Maturidî'de olduğu gibi tefsir ile te'vil arasını kesin hatlarla ayırmakta; böylece yaptığı işin adını "te'vil" diye net bir şekilde koymaktadır. Ancak Sadruşşerîa kıssayla ilişkisini sadece epistemik bir ilişki biçimi olmanın ötesinde itibar (irfânî kıyas) ve ibretle alakalı olarak kurmaktadır.

(2) Sadruşşerîa'nın tefsir ve te'vil ayrımındaki maksadını sorguladığımızda, kanaatimizce o böyle bir ayırmda tefsiri, Allah'ı şahit tutma ve O'nun adına yargıda bulunma bakımından sorumluluğu ağır ve risk içeren bir faaliyet olarak değerlendirmekte; te'vili ise buna mukabil yorumcuya daha rahat hareket edebilme imkânı sunan masum nitelikte bir girişim olarak görmektedir. Te'vilin tefsirden daha az riskli olması sebebiyledir ki Sadruşşerîa eserine "tefsir" değil de "te'vil" ifadesini başlık olarak kullanmakta ve girişte böyle bir ayrımı izhar etme gereği duymaktadır. Esasında o, Yusuf kıssasıyla ilgili yapacağı uyarılama ve yorumların alışıla gelenin dışında bir takım unsurlar içereceğini ve bunların yadırganmaması gerektiğini belirtmek istediği de açıktır. Bunun, yöneltilecek eleştirilere karşı bir ön alma girişimi olarak görülmesi de mümkündür. Zira Sadruşşerîa, kendisine açılan ibret veçhesini anlatırken esasında ayetlerde geçen kişi, olay ve olguları fon olarak kullanmaktadır.

(3) Sadruşşerîa'nın eserinin girişindeki açıklamaları ve te'vil metodu, aynı zamanda Kur'an tasavvuruna dair düşüncesini önümüze koyan bir nitelik arz etmektedir. Bu tasavvurun dayandığı paradigma, Kur'an'ın ilk muhataplarına hitap ettiği anlamın dışında pek çok manayı içerdiği kabulüdür. Haliyle o, mezkûr ifadeleri ve te'vilde keşfettiği boyutlarıyla Kur'an ayetlerinin zahri ve

batnının, haddi ve matlalı/muttalainın var olduğunu belirten haberden⁹⁹ destek alan bir damardan beslendiğini hissettirmektedir. Bu tasavvurunun bir neticesidir ki Sadruşşeria, örneğin ulemanın sitayişle söz ettiği *Ta 'dilü'l- 'ulûm* adlı eserinin ikinci kitabı olan *İlm-i kelâm*'ın bütün konularını Fatiha suresinden istinbat ettiğini söylemektedir.¹⁰⁰ Teknik ifadeyle ona göre Fatiha suresi, kelimelerin ziplenmiş halidir. Yedi ayetin her birinin çözümlemesinde farklı boyutların açılması söz konusudur.

(4) Kıssalara dair fragmanların ruha, ruhî ve beşerî kuvveler arasındaki manevî olaylara tatbik edilmesi İbn Arabî, Kâşânî, Alâüddeve-i Simnânî ve onlardan sonra gelen tasavvuf ehli müfessirlerde de görülmektedir. Risalesinde kıssanın bâtını ve tatbiki boyutunu ele alması sebebiyle Sadruşşeria'nın da bu kervanda yer alan müelliflerden biri olarak kabul edilmesi herhalde yanlış olmayacaktır.

(5) Son olarak şunu da belirtmeliyiz ki bir yorumcunun (müevvil) Kur'an imajı hangi çerçevede ise ayet ve kıssaları algılama ve anlamlandırması da bu doğrultuda olmaktadır. İlm-i ilahinin nihayetsizliği ile Kur'an metninin birbirine denk görülmesi halinde ayetlere ve kıssalara sonsuz anlamları barındırma potansiyeli yüklenmiş olacağından Kur'an, nice cevherlerin çıkarılabileceği bir alan haline gelebilmektedir. Böyle bir yaklaşım elbette var olan anlamdan öte türlü türlü sonuçları ve yorum farklılıklarını doğuracaktır. Bu durum, belli bir zaman ve zeminde çeşitli olay ve olgulara binaen nazil olmuş olan Kur'an'ın, gerekçeli metin olmaktan çıkarılıp istismar edilmesine kapı aralamak anlamına gelebileceği de gözden ırak tutulmamalıdır. Kanaatimizce naslara, bağlamı ve lafzî delaletlerinden bağımsız olarak tamamen keşf, ilham ve zevk ürünü olabilecek yaklaşımlar te'vilin manipüle edilmesine yol açabilir. Haddizatında Kur'an kıssalarının asıl gayesi tarihi bilgi vermek ya da ezoterik/sır öğretilere dayanak oluşturmak değil; aksine gayet yalın ve özetle batıla karşı hakkı ayakta tutma (tevhid-şirk) mücadelesinde özelde Hz. Peygambere genelde ümmetine bir destek ve teselli vermektir.

⁹⁹ Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, tahk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'aniyye, Medine: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerif, ts., s. 2310-13.

¹⁰⁰ Sadruşşeria, *Şerhu ta 'dilü'l- 'ulûm*, vr. 115a-b.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, 1998.
- Gazzâlî, *Bahru'l-mahabbe fi esrârî'l-mevedde: Tefsîru sureti Yûsuf*, Bombay: Matbaa Nasiri, 1876.
- Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tahk. Şerafettin Yaltkaya, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1941.
- Hızlı, Mefail, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Dersler ve Eserler", *UÜİFD*, 2008, c. XVII, sayı: 1, s. 25-46.
- İbn Arabî, *er-Risâletü'l-vücûdiyye fi ma'nâ kavlihi (sav) men 'arafe nefseh fekad 'arafe rabbeh*, Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- İbn Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, tahk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1413/1992.
- Kaya, Mehmet, "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu", *Mütefekkir Dergisi*, 2015, c. 2, sayı: 3, s. 107-135.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Leknevî el-Hindî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*, tahk. Seyyid Muhammed Bedruddin, Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Maturîdî, Ebû Mansur Muhammed, *Te'vilâtü ehli's-sünneh*, tahk. Mecdî Bâ Sellûm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Özen, Şükrü, "Sadruşşeria", *DİA*, c. XXXV, s. 427-431.
- Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2011.
- Sadruşşeria, *Şerhu Ta'dîli'l-'ulûm*, Çorum İl Halk Kütüphanesi, nr. 3135, vr. 1a-247a.
- Sadruşşeria, *Te'vil-i kıssâ-i Yûsuf*, Ayasofya, nr. 1980, vr. 95b-104a.
- Suyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Merkezü'd-Dirasati'l-Kur'âniyye, Medîne: Mücemmaü'l-Melik Fehd li-Tıbbâti'l-Mushafi's-Şerif, ts.
- Taşköprüzade, Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzûâtî'l-'ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Topaloğlu, Bekir, "Yûsuf Suresi", *DİA*, c. XLIV, s.28-30.
- Türkdoğan, Melike Gökcan, "Klasik Türk Edebiyatında Kur'an Kıssalarını Konu Alan Mesneviler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 3/15, s. 64-90.
- Yaltkaya, M. Şerafettin, "Türk Kelamcıları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Burhanettin Matbaası, İstanbul 1932, sayı: 23, s. 1-19.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Te'vil", *DİA*, c. XLI, s. 27-28.
- Zirikli, Hayreddin, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Ek 1: Te'vil-i Kıssa-i Yûsuf Risalesinin İlk Sayfası (vr. 95b)

تأويل قصة يوسف عليكم من أنشأ العاقل الكامل صدر الشريعة
 بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا لهذا الذي كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
 وعلى آله وأصحابه التابعين على الصراط المستقيم قوله تعالى لقد كان في يوسف في وإخوته آيات
 لنبيائنا إذ أرسلنا يوسف بالنعيم والجمال وولاه الله عهد من كونه حكيم من آية واجبة
 كبريس از قصه يوسف عليه السلام و برادران او بقدر فهم خود خطی برگیرند و بنظر اعتبار برادران احوال
 نظر کنند چنانکه در آیه سوره می گوید لقد كان في قصصهم عبرة لأولی الابواب میخ اعتبار بهتر از این
 نیست که این قصه را نمودن خود سازد در سلوک راه عرفان و سیر از کفغان بدن بمصبر عالم جان
 نه بران وجه که کوسم که مراد الله تعالی است چه تفسیر قرآن برین وجه کفر باشد بلکه بران وجه
 کوسم سیر روح در عالم غیب مناسب موافق است تا این احوال که در عالم شهادت ظهور می
 و بالله العینة والتوفیق بدانکه حق تعالی نطقه را در اطوار عالم خلق ترتیب دهد بعد از آن
 بهنکام ثم انشاء نامة خلقا اخر طلی میسند تا نوح روح کند آن ملک را بمنزله یعقوب کوسم
 و یازدم قوت محرکه و دوازدم قوت ناطقه آن دوازده بمنزله فرزندان یعقوب روح
 تا ناطقه بمنزله یوسف و آن یازده بمنزله برادران او و محل نوح را که از قابلیت قبول نوح جاری
 است و آن بمنزله مادر یوسف بود پس این ولد روح در ظلمات ثلاث نفیس طبیعی و نباتی و حیوانی
 بقایا ترتیب یابد و آن قابلیت بمنزله خواهر باشد مر قابلیت اول را که فاله یوسف بود پس لاجم
 حاله یوسف باشد و این قابلیت قبول باقی همانند بماند و قابلیت تو قایم مقام او شیند پس این
 بمنزله آن باشد که والده یوسف وفات یافت و یعقوب را اقبال بخاله یوسف افتاد و حب
 تربت این فرزند چون حق تعالی خواست که یوسف را در معارج علوی ترقی دیند و در مصبر عالم
 جان برکت نبوت بادشاه گرداند او را خواب نمود که یازده کوب و شمش قرمز را بچن می کردند

و در این احوال که در عالم غیب مناسب موافق است تا این احوال که در عالم شهادت ظهور می

و در این احوال که در عالم غیب مناسب موافق است تا این احوال که در عالم شهادت ظهور می

آن غار

Ek 2: Sadruşşerîa'nın Tefsir ve Te'vil İzahı (vr. 95b)

تأويل قصة يوسف

عليكم من إنشاء الفاضل الكامل صدر الشريعة

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي هدانا من الضلال القديم والصلاة على حبيبه صاحب الخلق العظيم و على آله و أصحابه التابعين على الصراط المستقيم.

قوله تعالى: لقد كان في يوسف و إخوته آيات للسائلين.

محرر این سطور الداعی المدعو بصدر الشریعه تجاوز الله عنه میگوید: بحکم این آیت واجب است که هر کس از قصه یوسف علیه السلام و برادران او بقدر فهم خود حظی بگیرند و بنظر اعتبار در آن احوال نظر کنند. چنانکه در آخر سوره میگوید: "لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب" هیچ اعتبار بهتر از آن نیست که این قصه را انموذج خود سازند، در سلوک راه عرفان و سیر از کنعان بدن به مصر عالم جان، نه بر آن وجه که گوئیم که مراد الله تعالا این است، چه تفسیر قرآن بر این وجه کفر باشد، بلکه بر آن وجه گوئیم سیر روح در عالم غیب مناسب و موافق است با این احوال که در عالم شهادت به ظهور پیوست. وبالله العصمة والتوفيق.

Dil ve Belâgat Yönünden Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-

*Âdem YERİNDE**

Öz: Ebüssuûd Efendi'nin Arap dili ve belâgatindeki yetkinliği kuşkusuzdur. O bu alandaki görüş ve düşüncelerini özellikle ölümsüz tefsiri *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'inde ifade etmiştir. Ebüssuûd Efendi'yi asıl üne kavuşturan eseri *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, yazıldığı günden itibaren ilim ve siyaset çevrelerinin büyük alakasına mazhar olmuş, kısa sürede geniş Osmanlı coğrafyasında Zemahşeri'nin *Keşşâfı* ve Beyzâvî'nin *Envârü'l-Tenzîl*'inden sonra en çok tutulan tefsir haline gelmiştir. Ebüssuûd Efendi tefsirini yazma maksadını, Kur'ân'ın öncelikle edebî inceliklerini vahyin lafız ve mana güzelliklerine yaraşır bir üslupla yeniden tertip etmek olarak belirtmiştir.

İki bölümden oluşan bu mütevazı çalışmanın birinci bölümünde *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in Arap dili ve belâgatindeki yerini, ikinci bölümünde ise belâgatte müşâkele sanatının kavramsal çerçevesini verdikten sonra Ebüssuûd Efendi'nin mezkur tefsirinde, müşâkele sanatına konu olan âyetleri yorumunda bu sanatı kullanım biçimi, Zemahşeri ve Beyzâvî'yle karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Böylece bir müfessir olarak Ebüssuûd Efendi'nin belâgat ilmindeki yeri ve katkısı somut verilerle netleştirilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yerinde, Müşâkele, Ebüssuûd, Beyzâvî, Zemahşeri.

The Linguistics and Rhetoric Aspects of the *Irshad al-'aql al-salîm*; on the Example of the Art of Mushakala

Abstract: It is an accepted reality that Ebüssuûd Efendi made significant contributions to the grammar and rhetoric of the Arabic language. He explored his opinions and made contributions in his monumental exegesis work *Irshād al-'aql al-salîm*. *Irshād al-'aql al-salîm* is the magnum opus of Ebüssuûd Efendi that brought him reputation and prestige in particular, achieving great relevance in scientific

* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ademyerinde@yahoo.com.

and political circles, which soon became the most popular exegesis after al-Zamakhsharî's *Keşşâf* and al-Baydâwî's *Envârü't-Tenzîl* throughout the Ottoman lands. He explained that he wrote his exegises with the purpose of reconstructing the Qur'an's especially literal subtleties in a new style worthy of the divine revelation's verbal and literary beauties.

We will examine in this paper the very contributions of Ebussuud in Arabic language and eloquence/rhetoric as it was provided in the *Irshad al-'aql al-salim* on the example of the art of Mushakala, dividing it into two chapters. In the first chapter of this modest work, general information will be given about *Irshād al-'aql al-salīm*'s place and importance in Arabic language and rhetoric. In the second chapter, it will describe the Mushakala art's conceptual framework in the Arabic rhetoric, after which it will investigate Ebussuud's contributions in the Arabic rhetoric with a concentration on his remarks and explorations regarding the art of Mushakala in comparison with al-Zamakhshari and al-Baydāwî's opinions, to be able to bring out Ebussuud's contributions in the Arabic rhetoric on the basis of concrete evidences.

Keywords: Yerinde, Mushakala, Abussuud, al-Baydawi, al-Zamakhshari.

Giriş

Ebüs-suûd Efendi (ö. 982/1574) kendini dönemin ilim ve siyaset çevrelerine kabul ettirmiş, müderrislikle başlayıp kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislamlıkla devam eden 60 yıllık (922-1516/982-1574) memuriyet hayatında¹ yönetim, din ve sosyal konularda önemli roller üstlenmiş büyük bir devlet ve ilim adamıdır. Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı devirlerinde Zemahşeri'nin *Keşşâfı* ve Beyzâvî'nin *Envârüt-Tenzîl*'inden sonra en fazla itibar ve şöhrete mazhar olan *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'iyle² "Sultânü'l-müfessirîn" ve "Sâhibü'l-İrşâd" gibi

¹ Ebüsuûd'un memuriyet süreleriyle ilgili farklı görüşler için. Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, İstanbul 1996, c. II, s. 439; Düzenli, Pehlul "Şeyhülislâm Ebüsuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), c. 3, sy. 5, İstanbul 2003, s. 444.

² Katib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, c. I, s. 65; Hattat Vahdeti Efendi Hafidi Suûd, "Şeyhülislam Ebüsuûd Efendi Merhumun Tercüme-i Hâli", *Beyânülhak*, Dersaaset: Ruşen Matbaası, 7 Eylül 1325, c. II, sy. 43, s. 947. Ayrıca tefsiri gözden geçirdiğini belirten Leknevî'nin bu konudaki değerlendirmesi için bkz. Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas et-Ta'sânî, Mısır: Matbatü's-sa'âde, 1324, s. 82.

unvanlar³ almış, hatta bazı bilginlerce tefsiri, *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*'den daha üstün görülmüştür.⁴ Ulaştığı bu paye sebebiyle kendisine “Diyâr-ı Rûm'un (Anadolu) Zemahşeri'si” unvanı layık görülmüştür.⁵

Ebüssuûd Efendi'nin tefsirine ilk hâşiye yazarlardan Radyüddin (ö. 1028/1618) bazen Ebüssuûd'un ibaresini Beyzâvî'den üstün bulurken⁶, sanatkârane bir üslupla kaleme aldığı mukaddimesinin birkaç yüz cilde muadil bir kıymet-i belâgati haiz olduğu da ehlince tasdik edilmiştir.⁷ Son dönem muhakkiklerine göre de *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Kur'ân'ın edebî inceliklerinin önceki tefsirlerin hiçbirinde tanık olunmayan bir üslupla son derece güzel ve mükemmel bir şekilde ele alınıp incelenmesiyle bu sahada yazılan en iyi eserdir.⁸

I. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in Arap Dili ve Edebiyatındaki Yeri

Ebüssuûd Efendi tefsirinin mukaddimesinde, mütekaddimûnun rivayet ağırlıklı tefsir yöntemi izlemelerine karşın müteahhirûnun buna, âyetlerin mana inceliklerini, eşsiz sır ve işaretlerini de ekleyerek Kur'ân'ın i'câz delillerini insanlara göstermek istediklerini, bu amaçla sayısız güzellik ve faydaları içine alan birçok kıymetli kitaplar tedvin edildiğine işaretle ikinci türe (dirayet) giren tefsirler içinde özellikle *Keşşâf* ile *Envârü't-Tenzîl*'in büyük bir şöhrete mazhar olduğunu söyler. Büyük bir hayranlıkla müzakere ve mütalaa

³ Ebüssuûd'un unvanlarına dair geniş bilgi için bkz. M. Cavid Baysun, “Ebüssuûd Efendi”, *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988, c. IV, s. 94; Fahri Unan, “XV. Ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebüssuûd Efendi Ailesi”, *Türk Yurdu*, c. II/50, 1991-Ankara, s. 25; Düzenli, Pehlul, *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi ve Fetvaları*, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya 2007, s. 21-22.

⁴ Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. I, s. 169; Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, nşr. Mustafa Özel, İstanbul 2002, s. 155; Bilmen, *a.g.e.*, c. II, s. 652-658.

⁵ Cevdet Bey, *a.g.e.*, s. 156.

⁶ Bkz. Makdisî, Radyüddin Muhammed b. Yusuf el-Makdisî, *Hâşiye alâ Envârü't-Tenzîl ve'l-Keşşâf ve Ebi's-Su'ûd*, Beyazıt Devlet Ktb. Veliyüddin, nr. 310, vr. 231.

⁷ Hattat Vahdeti Efendi, *a.g.m.*, c. II, s. 945.

⁸ Zehebî, Muhammed b. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 7. Bsk. Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000, c. I, s. 247-248; Subhi Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 10. bsk. Beyrut: Darü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1977, s. 293.

ettiği bu iki tefsire işaretlerle der ki: “Geçmiş günlerde; bu iki kitabın ihtiva ettiği değerli incileri zarif bir ipliğe dizmeyi ve şık bir üslup ile tertip etmeyi, Cenab-ı Hakkın lütuf ve hidayet eseri olarak sair kıymetli eserlerde bulduğun cevherleri ve aciz fikrime doğacak olan incelikleri de bunlara katmayı hep düşünürdüm.”⁹

Ebüsssuûd, Zemahşerî ve Beyzâvî'nin tefsirlerini mütalaa ve müzakere edip bunların ihtiva ettiği cevherleri, bunlara diğer tefsirlerde bulunduğu nüktelerle Yüce Allah'ın lütfuyla kalbine doğacak manaları da eklemek suretiyle güzel bir üslupla yeniden tertip etmeyi ifade ederken aynı zaman da tefsirinin Arap dili ve edebiyatındaki yerini de işaret ediyordu.

Güçlü bir belâgat ve edebiyat bilgisine sahip olduğunu, yazdığı Türkçe, Arapça ve Farsça şiirleriyle ispat eden Ebüsssuûd, işbu tefsirinde, özellikle Kur'ân'ın fesâhat ve belâgatine geniş yer vermiştir. Âyetleri açıklarken, edebî sanatları özenle işlemiş, bütün bunları manaya yansıtmıştır. Ayrıca sûre ve âyetler arasındaki münasebetleri açıklayarak ince ve gizli manaların ortaya çıkartılmasına özen göstermiştir. Yerine göre dil bilgisine dair bilgiler verip i'rab vecihlerini açıklamış, ayrıca mananın anlaşılmasına yardımcı olacak kıraat farklarını da değerlendirmiştir. Yine, Kur'ân'ın nazım ve üslûbunun sırrını keşfetmeye çalışırken kelimelerin kalıplarına ve sigalarına büyük önem vermiş, özellikle belâgatın fasıl ve vasıl, îcâz ve itnâb, takdîm ve tehrîr, i'tirâz ve tezyîl gibi konuları üzerinde durmuştur. Öyleki âyetlerdeki ince manaları ve nükteleri bu ölçüde açığa çıkartan ilk müfessirin Ebüsssuûd Efendi olduğu söylenir.¹⁰

Özellikle içerdiği edebî incelikler ve nükteleriyle dikkati çeken *el-Keşşâf*'ın temel kaynağı olmasının yanı sıra üslup olarak kelimî ve felsefi meselelere de girilen Râzî'nin *Mefâtihu'l-gayb*'ın üslûbunu andırması sebebiyle Ebüsssuûd'un tefsiri tür olarak dirayet tefsirleri içerisinde edebî felsefî tefsirlerin güzel bir

⁹ Bkz. Ebüsssuûd, Tefsirü Ebi's-Suûd el-müsemmâ İrşâdi'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kur'ânî'l-Kerim, c. I-IX, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî ts. c. I, s. 4-5.

¹⁰ Zehebî, *a.g.e.*, c. I, s. 247-248; krş. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1988, c. II, s. 336.

örneği olarak düşünülür.¹¹ Dil ve i'rab konularına geniş yer vermesi, Kur'ân'ın i'câz ve ifade özelliklerinin ve edebî inceliklerinin keşfindeki tartışmasız başarısının yanısıra görüşlerini teyit için çok sayıda şiirle istişhat etmesi dolayısıyla tefsiri, nahvî-edebî (lengüistik)¹² ya da edebî¹³ tefsirler arasında da görülür.

A. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in Nahiv İlmindeki Yeri

Arap dili ve edebiyatının şaheseri olarak kıyamete kadar devam edecek olan Kur'ân- Kerim'in tefsirini yapmanın önkoşulu, kuşkusuz, Arap dili ve edebiyatında mütebahhir olmaktır. Muhtelif durumlara göre sözcüklerin kazandığı manaları ve cümlede kullanışları, vezinleri, isim veya sıfat oluşları, ayrıca cümledeki istifham, takdim, tehir, atıf, izmar ve ziyadelik gibi durumları tam bir yetkinlikle beyan eden Ebüssuûd Efendi, bu yönüyle hayranlık duyduğu Zemahşerî ve Beyzavî'yi bir hayli geçerek¹⁴ İslam hukukunda olduğu kadar Arap dilinde de yetkin olduğunu göstermiştir. Zira tefsirinde yer verdiği Arap dili ve gramerine dair bilgiler bu konuda müstakil bir kitap oluşturacak hacme balığ olmuştur.¹⁵ Bunlara, tefsirinin asıl nüshasının sayfa kenarlarına “ منه عفى ”

¹¹ Eseri tahkik eden Abdülkadir Ahmet Atâ, Ebüssuûd'u tartışmasız felsefi lügavî tefsirin öncüsü kabul eder. Bkz. *Tefsirü Ebi's-Suûd ev İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabî'l-Kerim* (thk. Abdülkadir Ahmet Atâ), c. I-V, Riyad 1391/1981, *Nâşirin Mukaddimesi*, c. I, s. X.

¹² Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislam Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara ts. s. 86-87, 89; Cerrahoğlu, İsmail, a.g.e., c. II, s. 335.

¹³ Şehhât, Muhammed Abdurrahman, *Min a'lâmi't-tefsiri'l-beyânî: Ebü's-Su'ûd el-'Imâdî; hayâtühû, menhecühû fi't-tefsir, Mecelletü'l-Ezher* c. 2, yıl: 57, Kahire 1405, s. 188.krş. Zencir, Muhammed Ahmet Rifat, *Mebâhis fi'l-belâgati ve i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dubay 1428/2007, s. 322-325.

¹⁴ Aydemir, a.g.e., s. 178-179.

¹⁵ Ebüssuûd Efendi'nin tefsirinde yer verdiği dil bilgisi konularının ayrıntısı için bkz. Aydemir, a.g.e., s. 178-198; Halid Hacil Ahmed ed-Düheysat, *et-Tevcihü'n-nahvî li'l-Kıraâti'l-Kur'âniyye fi Tefsiri Ebi's-Su'ûd el-'Imâdî*, Mûte Üniversitesi, Karak/Ürdün 2011; İmad Ahmed Zebin, *Ebü's-Su'ûd ve Menhecuhû fi'n-Nahv min Hilal Tefsirihi İrşâdü'l-'Akli's-Selîm ila Mezâyâ'l-Kitabî'l-Kerim*, Ürdün Üniversitesi: Edebiyat Fakültesi, Amman 2006.

”عنه” imzasıyla işlenen ancak matbu nüshâlara yansıtılmayan derkenarların (minhuvalar) içeriği de¹⁶ eklenirse, bu hacim daha da artacaktır.

Ebüs-suûd Efendi âyetlerin tefsirine geçmeden önce Kur’ân ve hadis gibi dini kaynakların yanı sıra Arap edebiyatındaki kullanımlarını dikkate alarak kelimelerin anlamlarını tespitte çalışırken yaptığı derin filolojik tahlilleri ve izahlarında, özellikle kelimelerin etimojisi ve tasrifıyla ilgili hususların beyanında Arap dili ekollerinin önemli temsilcilerinin görüş ve düşüncelerinden yararlanmış,¹⁷ ileri sürülen nahvî görüşlerin kritiğini yaparak tercih ya da tenkit etmiştir.¹⁸

Nahiv terminolojisinde tam bir birliktelik bulunmasa da yorumlarında hiçbir ekolü istisna etmeyen Ebü-s-suûd, bazen özgün görüşler de serdetmekle birlikte, çoğunlukla Basra ekolünün terminolojisini kullanıp görüşlerini benimsemiştir.¹⁹ Hatta bu konuda, aynı zamanda yetkin bir dilci olan Zemahşerî’den çok Beyzavî’yi takip etmesi sebebiyle bazen Beyzavî’nin benimsediği zayıf vecihleri zikrettiği bile olmuştur.²⁰

Diğer yandan Arap dilinde sahip olduğu özgüvenle²¹ çok kere meşhur dilcilerin görüşlerini Yüce Kur’ân’ın mana derinliği ve üslup özelliğine uymadığı

¹⁶ Örnek olarak bkz. Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu K.M., nr. 47(18712) 189a, 190a, 203a, 285b.; nr. 48(18713) 30b. Geniş bilgi için bkz. Adem Yerinde, *a.g.m.*, s. 32, 80 nolu dipnot.

¹⁷ Ebü-s-suûd’un filoloji kaynakları hakkında geniş bilgi için bkz. s. Halid Hacil, *a.g.e.*, s. 112-124.

¹⁸ Aydemir, *a.g.e.*, s. 179.

¹⁹ Bkz. Halid Hacil, *a.g.e.*, 133.

²⁰ İbrahim Rafide, *en-Nahv ve kütübü’t-tefsir*, Libya 1990, c. II, s. 989.

²¹ Ebü-s-suûd Efendi, Memlûklular dönemi sonrasında Arab dilini Arap edipleri düzeyinde kullanabilen ender Türk bilginlerindedir (bkz. Feridüddin Aydın, *et-Tarikatü’n-Nakşibendiyye beyne mâdihâ ve hâdırihâ*, İstanbul 1997, s. 33 \). Müftü Kutbüddin Efendi (ö. 990/1582), 943 yılında bir yolculukta, o sırada İstanbul kadısı olan Ebü-s-suûd Efendi’le karşılaşır ve hiçbir Arap ülkesinde bulunmamasına rağmen kendisinde şahit olduğu Arap dili ve belâgatindeki yetkinliğe ve Arapçayı düzgün kullanmasına hayran kalır (Bkz. Leknevî, *a.g.e.*, 82). Ebü-s-suûd’un Arap dilindeki üstünlüğünü takdir eden Ali b. Bâli de *el-‘İkdü’l-manzûm*’unda Ebü-s-suûd hakkındaki bu kanaati destekleyecek şiiirlerinden örnekler verir (Bkz. *el-‘İkdu’l-manzûm fî zikri efâdili’r-Rûm* (Taşkoprîzâde, *eş-Şekâik-Nu’mâniyye* ile birlikte)

gerekçesiyle eleştirerek reddetmiş,²² dilsel yorumlardan mütevellid mana farklılıklarına da işaret ederek tefsirinde yer verdiği 400'den fazla beyitle²³ kendi görüşlerini temellendirme yoluna gitmiştir.²⁴

Mübteda haber, fiil, fail ve meful gibi cümlenin ana öğelerinin yanı sıra hal, istifham edatları, temyiz, tekit, atıf, bedel ve istisna gibi tamamlayıcı öğeler arasındaki takdim ve tehirler, hazif ve ziyadeler, şartlar, zarflar, harfler, bağlaçlar ve i'rab çeşitlerine dair hususları incelerken bunların belâgat ve delalet ilmi açısından âyetlere kattığı ince manaları ve nükteleri tespitte çalışmıştır.²⁵ Dil felsefesinde Abdülkâhir el-Cürçânî (ö. 471/1078-79) gibi otoriteleri bile geçtiği söylenen Ebüssuûd'un Kur'ân ansiklopedisi niteliğindeki tefsiri bu yönüyle lengüistik ve Arap dil ekollerinin, özellikle de Basra ve Kûfe mekteplerinin ihtilafları için de zengin bir kaynaktır.²⁶

B. *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'in Belâgat İlmindeki Yeri

Nazil olduğu dili en üst düzeyde konuşan Arapların dikkatini çekme amacına yönelik olarak bu dilin bütün üstün özellik ve inceliklerini, edebî sanatlarını dikkate alan Kur'ân, bunları örneksiz bir üslûpla kullanarak hiçbir yönden taklit edilemez bir üstünlüğe sahip olduğunu ilk muhataplarına göstermiştir. Hitâbet ve belâgatteki ustalıklarıyla övünerek aralarında şiir ve hitâbet yarışmaları düzenleyen Câhiliye Arapları, Kur'ân'ın edebî üstünlüğünü kabul edip onun en kısa sûresine bile nazire yapamadıkları gibi yapabileceklerini de söylememişlerdir. Kur'ân'a nazire yaparak Peygamberi susturmayı çok istemelerine rağmen nazire yapmanın ne demek olduğunu iyi bildiklerinden bunu

Beyrut 1395 / 1975, ss. 45-52). Yine, Ebüssuûd Efendi'nin kaleme aldığı Arapça şiir ve risâlelerinin Arap dili ve edebiyatıyla ilgisi bakımından değerlendirmesi için bkz. Temizer, Aydın, "Şeyhu'l-İslâm Ebü's-Su'ûd Efendi ve mekânetühû fi'l-luga ve'l-edeb", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41(2011/2) s. 203-220.

²² Atâ, *Mukaddime*, c. I, s. XI. Ebüssuûd'un Dil bilgisiyile ilgili ret ve tercihleri için bkz. a.e., c. I, s. 180, 254, 424-425, c. II, s. 73, I c. II, s. 630, c. IV, s. 262, 581.

²³ Aydemir, *a.g.e.*, s. 233

²⁴ Geniş bilgi için bkz. Aydemir, *a.g.e.*, s.233-236.

²⁵ Bkz. *İrşâd* (Atâ), c. I, s. 277.

²⁶ Atâ, *Mukaddime*, c. I, s. XII.

göze alamamışlardır.²⁷ Bu nedenle Zemahşerî tefsirinin mukaddimesinde haklı olarak, alim bile olsa meânî ve beyân ilimlerini bilmeyenin Kur'ân'ın i'câz ve belâgat inceliklerine ve edebî nüktelerine vakıf olamayacağını belirtir.²⁸

Tefsiri, belâgatte Zemahşerî yoluyla Abdülkahir Cürcanî'nin nazım teorisinin uygulaması için güzel bir örnek teşkil etse de gerçekte *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserini ezberlediği²⁹ Sekkâki ekolünü takip eden Ebüssuûd,³⁰ gerek tefsiri ve gerekse Arapça kaleme aldığı fetvalarıyla Arap dili ve edebiyatına hâkimiyetini ispat etmiştir. Edebî tefsirler arasında müstesna bir yere sahip olan işbu tefsiriyle ulaştığı Arap edebiyatındaki yetkinliğini ifade için hakkında: "İdraklerin akledemediği ve kulakların duymadığı sözler söylemiştir." denmiştir.³¹

Tefsirinde Kur'ân'ın özellikle belâgat yönleri ve i'câz özelliklerini keşfetmeye çalışan Ebüssuûd, Kur'ân'ın nazım ve üslubundaki i'câz sırlarını, fasıl ve vasıl, i'câz ve itnâb, takdim ve tehir, i'tirâz ve tezyile dair incelikleri titizlikle ele almış, kelime ve terkiplerin içerdiği ince manaları beyân, bedî' ve meânî ilimleri bakımından büyük bir ustalıkla işlemiştir.³² Kur'ân'ın fesâhat ve belâgatiyle ilgili bahislerin *el-Keşşâf* ve *Envârü't-Tenzîl*'de bulunmayan³³ yaklaşık üçte ikisinde tamamen kendi özgün düşüncelerini yansıtmıştır.³⁴

²⁷ Geniş bilgi için bkz. Râfî, Mustafa Sadık er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-Nebeviyye*, nşr. Derviş Cüveydi, Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2003, s. 138 vd.

²⁸ Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidü't-Tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvad), Riyad 1418/1998, *Mukaddime*, c. I, s. 96.

²⁹ Leknevî, el-Fevâidü'l-behiyye, s. 82.

³⁰ Şamî, Fâdi Avn İbrahim eş-Şamî, *Belâgatü'l-iltifât inde Ebi's-su'ûd fi tefsirihi İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi: Lisans Üstü Araştırmalar Fakültesi, Amman 2008, s. 23.

³¹ Ali b. Bâlî, *a.g.e.*, s. 444.

³² Şamî, *Belâgatü'l-iltifât*, s. 23-25.

³³ Aydemir, *a.g.e.*, s. 237.

³⁴ Zehebî, *a.g.e.*, c. I, s. 248. Ebüssuûd'un belâgat ilmine dair uygulamaları için bkz. Karakaya, Mehmet Zeki, *Ebüs-suûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2007. Yine, Şehhât Muhammed Abdurrahman Ebû Süteyt tarafından *el-Belâga fi Tefsiri Ebi's-Su'ûd* adıyla bir doktora tezi yapılmıştır (Kahire, Ezher Üniversitesi: Arap Dili ve Edebiyatı Fakültesi 1984). bkz. Muhammed Ebü'l-Mecd Ali el-Besyûni, *Bibliyografya'r-resâili'l-'ilmiyye fi'l-*

Sonuç olarak Ebüssuûd Efendi, tefsirinde yer verdiği dil ve belâgat bahislerinde her zaman sırf bir nakilci gibi davranmamış; tersine, yerine göre isim zikretmeden kaynaklarını eleştirmiş³⁵ ya da yaptığı iktibasları kendi bilgi ve birikimiyle yoğurarak özgünleştirmiştir.³⁶ Rivayet, dil bilgisi ve belâgat alanında nakilde bulunduğu Zemaşşerî'nin itizâlî görüşlerini benimsemediği gibi iktibas ettiği dilsel ve edebî izahlarını da özetleyerek veya ilave yaparak almıştır.³⁷ Bu yönüyle o, başta Şevkânî (ö. 1250/1834) ve Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (ö. 1270/1854) olmak üzere kendisinden sonraki tefsirlere de hem kaynaklık etmiş ve hem de model oluşturmuştur.³⁸

II. İrşâdü'l-'akli's-selîm'de Müşâkele Sanatı

Konunun ayrıntısına girmeden önce Arap dili belâgatında müşâkele sanatının kavramsal çerçevesini ortaya koymak uygun olacaktır.

A. Arap Dili Belâgatinde Müşâkele Sanatı

Müşâkele (مشاكلة), "şâkele (شاكل)" fiilinden mastar olup sözlükte "iki şeyin biçim yönünden benzeşmesi ve birbiriyle uyuşması" anlamlarını ifade eder. Kelimenin sülûsî mastarı olan شَكْلُ lafzı "benzer, şekil, misil" anlamlarında isim olarak da kullanılır.³⁹ Buna göre müşâkele sözcüğünün etimolojik yönden "iki şey arasındaki biçim ve şekil benzerliğini" ifade ettiği söylenebilir.

câmi 'âti'l-Mısıryye münzü inşâihâ hattâ nihâyeti'l-karni'l-'işrin, Kahire 2001-1422; nr. 299.

³⁵ Zemaşşerî ve Beyzâvî'ye yönelik eleştirileri için bkz. Aydemir, s. 249-251.

³⁶ Aydemir, *a.g.e.*, s. 86-87, 89; Cerrahoğlu, *a.g.e.*, c. II, s. 335-336.

³⁷ Örnekleri için bkz. Aydemir, *a.g.e.*, s. 107-113; Avcı, Aykut, *Ebüssuûd Efendi'nin Ahkâm Âyetlerini Yorum Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008, s. 24-27.

³⁸ Ateş, Süleyman, "İrşâdü'l-'akli's-selîm", *DİA*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000, c. XXII, s. 457.

³⁹ Bkz. İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut : Dâru Sâdır 2010, ş-k-l md.; İsfehânî, er-Rağib el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvân Adnân Davudî), 1430/2009, ş-k-l md.

Kur'an-ı Kerim'de de “şekl (سَكَلٌ)”⁴⁰ ve “şâkile (شَاكِلَةٌ)”⁴¹ türevleriyle iki yerde geçen bu lafız “benzer, tür/tarz ve heyet/biçim” anlamlarında kullanılmıştır.⁴²

Bugün belâgat ilminin bedî' bölümünde incelenen müşâkele sanatıyla “bir söz içinde iki kelime arasındaki biçim benzeşmesi” kastedilir.⁴³ Cümleye lafzî ve manevî bir estetik katan edebî sanatlardan sayılan müşâkele, edebî bir amaç ve nükte için aynı kelimenin aynı bağlamda farklı bir manayla kullanılması şeklinde gerçekleşir ve ilk kelime genellikle gerçek manasında kullanılırken, ikincisi sadece şekil bakımından ona benzer.⁴⁴

Câhiliye döneminden itibaren Arap edebiyatında sıklıkla kullanıldığı anlaşılan müşâkele üslûbu⁴⁵ Kur'ân âyetleri ve hadislerde de yaygın biçimde kullanılmıştır. Mesela: ... خُذُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى... تَمَلُّوا (Gücünüzün yettiği amelleri yapın. Zira siz (ibadetten) usanmadıkça, Allah da (sevap vermekten) usanmaz.)⁴⁶ hadisinde müşâkele vardır. Zira burada (usanma) ifadesinin Yüce Allah'a isnadı, hadiste hakiki anlamıyla geçen تَمَلُّوا (siz usanmadıkça) ifadesine musâhabetten dolayıdır. Bunun manası: “Siz kendisine dua edip istekte bulunmaktan bıkmadıkça, Allah da sizden ihsan ve lütfunu kesmez.” demektir.⁴⁷

Müşâkele sözcüğü oldukça erken dönemden itibaren literatüre girmiş olmasına rağmen kavram olarak hicri dördüncü asrın başlarına kadar tam bir

⁴⁰ Sâd 38/58.

⁴¹ İsrâ 17/84.

⁴² Bkz. İsfehânî, *a.g.e.* ş-k-l md.

⁴³ Durmuş, İsmail, “Müşâkele”, *DİA*, c. XXXII, s. 154, İstanbul 2006. (154-155)

⁴⁴ Bkz. Durmuş, *a.g.m.*, s. 154.

⁴⁵ Emil Bedî' Yakub, *Divânü 'Amr b. Külsüm*, Beyrut 1991, s. 78. (Beytin tahriri için ayrıca bkz. 58 nolu dipnot).

⁴⁶ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü'l-Buhârî*, c. I-VIII, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413, “İman” 32; Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü Müslim*, c. I-III, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413, “Salatü'l-Müsafirîn”, 220-221.

⁴⁷ Bkz. Durmuş, “Müşâkele”, c. XXXII, s. 154. Daha başka örnekler için bkz. Yılmaz, *a.g.t.*, s. 77-85.

netliğe kavuşmamıştır. Bugün bedî' ilminde yer aldığı şekliyle müşâkeleyi bir söz sanatının adı olarak ilk kullanan belâgatçı Zemahşerî'dir (ö. 538/1144).⁴⁸ Zemahşerî, ayrıca müzâvece, istiâre, mülâbese ve mukâbele tabirleriyle de ifade ettiği müşâkeleyi terim anlamıyla dokuz kadar yerde zikretmiş;⁴⁹ özellikle takdirî türünü: “cevabı, soruya biçimce uydurma (itbâk)” şeklinde tanımlamıştır.⁵⁰

Zemahşerî'den sonra Kur'ân'ın edebî üslupları, mana incelikleri ve nükteleri yönünden kendisini takip eden müfessirlerden Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210)⁵¹, Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Ebüssuûd Efendi de bu sanatı âyet yorumlarında terim anlamıyla etkin biçimde kullanmışlardır.

Belâgatte bir ekol olan Sekkâkî'yle (ö. 626/1229) birlikte önemli bir gelişme kaydeden müşâkele hem mana sanatları arasındaki yerini almış hem de hâlâ geçerliliğini sürdüren terimsel tanımına kavuşmuştur. Müşâkeleyi terim olarak: “Bir şeyi, başkasının sohbetinde vaki olduğu için onun lafzıyla zikretmek” şeklinde tanımlayan Sekkâkî, Kur'ân ve Arap edebiyatından şahitlerle kavramı somutlaştırmıştır. Ona göre mesela: *مَكَرَ وَمَكْرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ* âyetinde⁵² *مَكَرَ* fiilinin Allah'a isnadı, öncesindeki *مَكْرُوا* (plan kurdular) fiiline müsahabetten dolaydır. Söz konusu lafız ilk geçtiği yerde hakiki anlamında kullanılmışken,

⁴⁸ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 335, 464; c. II, s. 315. Zemahşerî'nin müşâkele sanatını kullanımıyla ilgili ayrıca bkz. Ebû Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâgatü'l-Kur'âniyye fî Tefsiri'z-Zemahşerî ve eserühâ fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabi ts., s. 485-487.

⁴⁹ İleride, Ebüssuûd'un müşâkele terimini kullandığı 27 kadar âyetin incelendiği bölümde Zemahşerî'nin kullandığı tabirlere de işaret edilecektir.

⁵⁰ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 137-138; krş. Durmuş, “Müşâkele”, c. XXXII, s. 154-155; Yılmaz, Selahattin, *Kur'an'da Müşâkele Sanatı* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2012 (18/07/2012), s. 20.

⁵¹ Örnek olarak bkz. Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî, *Mefâtihi'l-gayb*, Beyrut 1420, c. II, s. 304 (mütâbakatü'l-lafz); c. III, 482 (müvâfakatü'l-lafz); c. IV, s. 75 (müşâkele); c. VI, s. 480 (müşâkele); c. XX, 193, s. 274 (müşâkele); c. XXI, s. 438 (istidrâc); c. XXXIV, 407 (müşâkele); c. XXIII, s. 245 (talluk); c. XXXI, s. 123 (mukâbele).

⁵² Ali İmran 3/54.

ikinci yerde tamamen farklı bir anlamda (planı boşa çıkarma) kullanılmış olup iki lafız arasında biçim ve ses uyumu dışında bir alaka yoktur.⁵³

Sekkakî'nin müşâkele tanımı, sonraki belagatçiler tarafından da aynen devam ettirilmiştir.⁵⁴ Sadece Kazvîni (ö.739/1338) buna türlerini de ekleyerek müşâkele tanımını: "Bir şeyi, tahkikî ve takdirî olarak başkasının sohbetinde vaki olduğu için onun lafızıyla zikretmendir" şeklinde ta'dil etmiştir.⁵⁵ Kazvîni, Sekkaki'nin de örnekleri arasında yer alan *صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً* âyeti-ni⁵⁶ müşâkeley-i takdîriyyeye örnek verir. Ona göre Hristiyanlar çocuklarını sarı renkli bir suya batırarak vaftiz ederlerdi/arındırırlardı. Bu tarihi olaya telmihle âyet-i kerimede *صِبْغَةَ* (boya) anlamına gelen lafız kullanılmıştır. Yoksa bununla asıl arınmanın imanla olacağı kastedilmiştir.⁵⁷

Kazvîni'nin müşâkele-i tahkikiyye ve müşâkele-i takdîriyye şeklinde iki kısma ayırdığı müşâkele sanatı,⁵⁸ ondan sonraki belagatçiler tarafından da aynı

⁵³ Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftâhü'l-'ulûm* (thk. Abdülhamid el-Hindâvî), Beyrut 1420/2000, s. 533-534. Sekkaki ve sonrasında müşâkele teriminin mükayeseli tanım ve tasnifi için bkz. Eliaçık, Muhittin, "Bazı Belagat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi", *Kırklareli Ün. Sosyal Bilimler Dergisi (KUSBD)*, c. 3, sayı. 2 (Temmuz 2013), s. 13-14; Tefsir kitapları ve Edebiyat sözlüklerindeki tanımları için de bkz. Yılmaz, *a.g.t.*, s. 4-8.

⁵⁴ İbnü'n-Nâzım, *a.g.e.*, s. 196-197; Kazvîni, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvîni, *et-Telhis fi 'ulumi'l-belâga* (nşr. Abdurrahman el-Berkûkî), Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî 1350/1932, s. 356-357; Sadettin et-Teftazânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-'ulûm* (thk. Abdülhmaid el-Hindâvî), Beyrut 1434/2013, s. 648-649; İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, (thk. İsam Şuaytû) Beyrut 1987, c. II, s. 276; Taşköprüzade, Ebü'l-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Şerhu Fevâidi'l-ğyâsiyye min ilmeyi'l-meânî ve'l-beyân*, Dersâadet : Dârü't-tibâati'l-âmire, 1312, s. 307. Geniş bilgi için bkz. Râid Hamed, *et-Tavzif*, s. 44-45.

⁵⁵ Kazvîni, *İzâh*, s. 263-264.

⁵⁶ Bakara 2/138.

⁵⁷ Bkz. Kazvîni, *Telhis*, s. 357; a.mlf. *İzâh*, s. 264.

⁵⁸ Ancak Kazvîni *İzâh*'ında bazı müşâkele örneklerini, beyan ilminin konusu olan mecâz-ı mürselin bir türü (müsebbebin sebeple ifadesi) olarak da ele alır. (bkz. Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdirrahmân el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İzâh fi*

içerikle sürdürülmüştür.⁵⁹ Ancak begatçiler müşâkele-i tahkikiye ve müşâkele-i takdiriye diye iki kısma ayırdıkları müşâkele sanatının bu iki türünü net bir tanımla birbirinden ayırmak yerine genellikle Kur'an ve şiirden getirdikleri örneklerle açıklamayı tercih etmişlerdir.⁶⁰ Mesela Said Paşa *Mizânü'l-edebe*'inde müşâkele türlerini bir örnekle şöyle açıklar: Bir çıplak fakire “Canın ne yemek istiyor” denilmesine, o da “Bir entari yemek istiyor” cevabını verse (müşâkele-i) tahkikî ve hasebe'l-hitab karine hükmünce “yemek istiyor” ta'birini terk ile “bir entari” demekle iktifa etse (müâkel-i) takdiri olur.⁶¹

Buna göre müşâkele-i tahkikiye, müşâkelin (biçimce kendisine benzetilen lafız) gerçek manasıyla sözde geçmesi ve kendisiyle sadece biçim yönünden benzeşen müşâkilin (müsahib) kendisine eşlik etmesidir.⁶² ، *إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْرَؤُونَ* ،⁶³ *اللَّهُ يَسْتَهْرِيئُ بِهِمْ* âyeti müşâkeley-i tahkikiye bir örnektir. Burada Yüce Allah'a isnatla kullanılan *يَسْتَهْرِيئُ بِهِمْ* lafzı, müşâkele sanatının müşâkil unsurunu teşkil etmekte olup biçim yönünden benzeştiği ve gerçek manasıyla sözde yer alan *مُسْتَهْرَؤُونَ* (alay etme) tabirine eşlik (müsâhabet) etmiştir. Biçim bakımından birbiriyle benzeşen bu iki lafız sözde birlikte zikredildiği halde, ikinci lafız

'*ulûmi'l-belâga: el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (nşr. İbrahim Şemşeddin) Beyrut 1424/2003, 207-208)

⁵⁹ Müşâkelenin sonraki dönemlerdeki yaygın tanımı için ayrıca bkz. Sübkî, Ahmed b. Ali Behaüddin es-Sübkî, '*Arûsü'l-efrâh fî şerhi Telhîsi'l-Miftâh* (thk. Abdühmaid Hindâvî), Beyrut 1423/2003, c. II, s. 237; Suyûtî, Celaleddin Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), c. I-VII, Suud Din İşleri, Vakıflar, Davet ve İrşad Bakanlığı Yayınları ts. c. III, 281-282; Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keş-şâfi'stilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), c. I-II, Beyrut 1996, “müşâkele” md. c. II, s. 1544-1545. Krş. Durmuş, *a.g.m.* c. XXXII, s. 155.

⁶⁰ Bkz. Abdurrahman Abdülkadir el-Arabî, *el-Müşâkele beyne'l-lüğa ve'l-belâğa*, Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-Mustansırıyye, Külliyyetü'l-âdab, 2002, 64-67; Râid Hamed, *a.g.t.*, s. 50.

⁶¹ Bkz. Eliaçık, “Müşâkele”, s. 9.

⁶² Krş. Durmuş, “Müşâkele”, s. 154.

⁶³ Bakara 2/14-15.

dilin geniş ifade gücüne istinaden mecaz olarak “günah fiilleri cezalandırma” manasında kullanılmıştır.⁶⁴

Müşâkele-i takdiriye ise söz içinde sadece müşâkilin (müsaheb) geçmesi, kendisine eşlik etmesi dolayısıyla şekilce benzeştiği müşâkelenin sözde yer almaması durumudur.⁶⁵ Bu durumda müşâkel zihnen takdir edilir. Müşâkele sanatının bu türünde söz içinde tek bir lafız bulunduğundan, müşâkele-i tahkikiyedeki lafız tekrarı ve fonetik harmoniden kaynaklanan bedii güzellik ve ifade gücü bulunmaz. Ancak ima ve ta‘riz yoluyla da olsa hayal gücünü hayli zorlayan geniş manasıyla bir istiâre ve manevî nükte içerdigi söylenebilir.

Müşâkele bazı yönlerden benzerlik arz ettiği diğer bazı edebî sanatlarla karıştırılmış olsa da bugün başlı başına bir sanat olarak belagat ilmindeki özgün yerini almıştır. En önemli ayırt edici özelliği ise musâhabet dolayısıyla bir lafzın başka bir lafzın yerine kullanılması ve iki lafız arasında manevî mugayeretin bulunmasıdır.

Kur’ân-ı Kerim Arap dili gramerinin olduğu kadar belâgat ilmi için de birinci derece kaynaktır. Bu sebeple birçok belâgat sanatı için olduğu gibi müşâkele sanatı için de zengin bir kaynaktır. Bu sanatın ortaya çıkışı ve terim olarak manasının netleşmesinde Kur’ân-k Kerim’de Allah’a isnat edilen ve fakat hakikî anlamlarıyla Yüce Allah’a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen lafızların belirleyici olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁶ Bu yönüyle müşâkele üslûbunun keşfi, Kur’ân’ın bazı müşkil ve müteşâbih âyetlerinin temel dinî düşünceye uygun yorumlanmasında da önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zemahşerî’ye kadar müşâkel-i tahkikiye konusu olan âyetlerin izahında “lafızda birliğe ve manada farklılığa” dikkat çekildiği,⁶⁷ bunun için genellikle

⁶⁴ Beyzâvî, Nâsirüddin Ebü’l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve esrârü’t-te’vîl el-ma‘rûf bi Tefsirü’l-Beyzâvî* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar’aşli), c. I, s. 48, Beyrut: Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî ts.; Ebüssuûd, Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-Îmâdî, *Tefsirü Ebi’s-Su‘ûd el-müsemmâ İrşâdî’l-‘akli’s-selim ilâ mezâya’l-Ku’râni’l-Kerîm*, c. I, s. 47, Beyrut: Dârü ihyâi’t-türâsi’l-Arabî ts.

⁶⁵ Bkz. Durmuş, “Müşâkele”, c. XXXII, s. 154.

⁶⁶ Krş. Güllüce, *a.g.m.*, s. 49 vd.

⁶⁷ Örnek olarak bkz. Taberî, *a.g.e.*, c. I, s. 314. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *a.g.t.*, s. 19.

mukâbele, mücâvede, müzâvece, istidrâc,⁶⁸ cinas ve cevap tabirleri kullanılırken,⁶⁹ Zemahşerî'yle birlikte müşâkele terimi tefsir terminolojisine girmiş ve daha sonra Beyzavî, Ebüssuûd Efendi, Âlûsî ve İbn Âşur gibi müfessirlerce kullanım alanı genişletilerek devam ettirilerek bazı müşkil âyetlerin yorumunda başvurulan temel kavramlardan biri haline getirilmiştir.

B. İrşâdü'l-'akli's-selîm'de Müşâkele Sanatı

Ebüssuûd Efendi, kuşkusuz, bir müfessir olduğu kadar edebiyatçıdır da. Arap edebiyatının şaheseri olarak görülen Kur'ân'ı yorumlarında bu edebî kişiliğinden çokça istifade etmiştir. Onun belâgatteki yetkinliğini gösteren en dikkat çekici meziyetlerinden biri de âyet yorumlarında müşâkele sanatını kullanmadaki ustalığıdır. Hem bu sanatın teknik anlamıyla ilk kullandığı *Keşşâf*'ı temel kaynakları arasına alması hem de belâgatte çığır açan Sekkâkî'nin *Miftâh*'ına şakirt olması hasebiyle Ebüssuûd tefsirinde, müşâkele sanatına teknik anlamıyla geniş yer vermiştir.

Bu bölümde, Ebüssuûd Efendi'nin Arap dili ve belâgatine katkısını, belâgat ilmindeki özgünlüğü ve tenkitçi kişiliğini, müşâkele sanatı ve üslubu örneğinde bazı somut veriler eşliğinde incelenip değerlendirilecektir. Bu çerçevede Ebüssuûd Efendi'nin özellikle istihzâ, keyd, suhriye, mekr gibi Yüce Allah'a isnadı dinen ve aklen uygun görülmeyen bazı tabirlerin yer aldığı müşkil âyetleri izahında bir yorum biçimi olarak bu sanatı nasıl kullandığı hususu, temel kaynakları arasında yer alan Zemahşerî ve Beyzavî'yle karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

1. Kur'ân'da Müşâkele Sanatı

Müfessirler öteden beri zahiren çelişki görünümü veren müşkil âyetlerle Yüce Allah'a “yed, sâk, vech, istivâ... istihzâ, hud'a, suhriye, mekr, keyd...” gibi beşerî özellik ve fiiller isnad edilen müteşâbih âyetlerin anlam içeriğini genel İslam telakkisiyle uyumlu kılabilmek için muhtelif te'vil yöntemlerine

⁶⁸ Bkz. Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, c. I, s. 218.

⁶⁹ Bkz. Örnek olarak bkz. Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsirü'l-Maverdî* (nşr. Es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim), Beyrut: Darü'l-kütübü'l-ilmîyye ts. c. I, s. 77, 396. Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *a.g.t.*, s. 20-21, 26 (87 nolu dipnot).

başvurmuşlardır. Aynı zamanda müşâkele sanatının da konusunu teşkil eden bu tür âyetlerin yorumunda ilk dönemlerde “mukâbele, cezâ, istidrâc, temsil, istiâre...” gibi tabirlerin sağladığı yorum kabiliyetiyle mükerrer kelimenin genellikle “lafızda birlik ve manada farklılık” niteliğine dikkat çekilirken, Zemahşerî'nin müşâkele terimini tefsir literatürüne sokmasıyla birlikte bu tür âyetlerin yorumunda yeni ufuklar açılmıştır.

Son zamanlarda Kur'ân'da müşâkele sanatı üzerine tez, kitap ve makale hacminde bazı bilimsel çalışmalar da yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmında Kur'ân'ın bütününe konu alınırken, bir kısmı bazı sûreler ya da belli konularla sınırlı tutulmuştur. Bununla beraber incelediğimiz bu tür çalışmaların hiçbirinde müfessirlerin müşâkele sanatı ve üslubuyla yorumladıkları âyetlerin sayısı hakkında net bir bilgiye rastlayamadık.⁷⁰

Muhtelif veri tabanlarıyla ilgili yaptığımız taramalara göre bu alanda ülkemizde yapılan en geniş çalışma, Selahattin Yılmaz'ın *Kur'ân'da Müşâkele Sanatı* isimli Yüksek Lisans tezidir.⁷¹ Buna rağmen çalışmada Kur'ân'daki müşâkele âyetlerinin sayısına dair bir fikir verilmemiştir. Bununla birlikte Kur'ân'ın bütününe yönelik yapılan bu çalışmada, tespitlerimize göre, müşâkele sanatı içerdiği iddiasıyla yer verilen âyet sayısı, 50'si müşâkel-i tahkiyeye, 8'i de müşâkele-i takdiriyyeye örnek olmak üzere 58'dir. Birkaç tefsir kitabının elektronik nüshası taranarak yapılmış ve müellifince müşâkele sanatıyla yorumlanan âyetlerin kaydedildiği bir çalışmaya göre ise bu sayı 113'tür.⁷² Bazı örneklerin terim manasıyla müşâkelenin konusuna girdiği iddiası tartışmalı görülse de bu çalışmalar, müşâkele sanatının Kur'ân'daki şahitlerine dair bir fikir vermesi bakımından kayda değerdir.

2. *İrşâdü'l- 'akli's-selîm*'de Bir Yorum Biçimi Olarak Müşâkele Sanatı

Tespitlerimize göre göre Ebüssuûd Efendi 27 âyetin yorumunda doğrudan müşâkele terimini kullanarak bu sanattan bahsetmiştir. Temel kaynakları Zemahşerî ve Beyzâvî'ye göre âyet yorumlarında müşâkele sanatına daha

⁷⁰ Örnek olarak bkz. Güllüce, *a.g.m.*, s. 41-62; İsrâ Müeyyed Reşid'in “Üslûbü'l-müşâkele fi's-süverî't-tvâl: dirâse üslûbiyye dilâliyye”, *Mecelletü midâdi'l-âdâb*, sayı: 2, Bağdat, s. 71-93.

⁷¹ Erzurum 2012.

⁷² Bkz. <http://www.vb.tafsir.net/tafsir5565/#.VtfbTI9OJMs>

sıklıkla başvurmuştur. Bu yönüyle o, tefsir ilmindeki gelişmeleri takip ederek içselleştirdiğini ve tefsirde sırf bir nakilci gibi davranmayıp literatürdeki yenilikleri tam bir yetkinlikle kullanarak tefsir ilmine özgün katkılar sunduğunu göstermiştir.

Ebüssuûd'a göre "mekr, suhriye, istihzâ, keyd..." gibi Kur'an'da Yüce Allah'a isnat edilen fiillerin yorumunda müşâkele sanatına başvurmak bir zorunluluktur. Aksi takdirde yüce Allah'a, şanına yakışmayan fiiller isnat edilmiş olur ki bu doğru değildir.⁷³

(1) Ebüssuûd Efendi'ye Göre Müşâkele Kavramı

Müşâkele tabirini âyet yorumlarında sıkça kullanan Ebüssuûd'un bu kavramın belâgatteki yerini ve anlamını bildiği kuşkusuzdur. Belâgat otoritelerinden Sekkâki'nin *Miftah*'ını ezberlemiş bir müfessir olarak onun bu kavrama yabancı kalması düşünülemeyeceği gibi Kemalpaşazade'nin müşâkele sanatına dair risalesinden de bîhaber olması mantıklı görünmemektedir. Birazdan görüleceği üzere, müşâkele tabirini Sekkâki'nin tarifi ve Kazvîni'nin taksimine uygun kullanmasından onun bu tabiri terim anlamıyla bildiği ve bilinçli kullandığı anlaşılmaktadır. Muhtemeldir ki bu yüzden belâgatteki tartışmasız yerini almış bulunan müşâkele sanatını ayrıca tanımlama gereği duymamıştır.

Fatiha sûresinin 4. âyetini yorumunda örnekleme yoluyla müşâkele tabiriyle neyi kastettiğini netleştirmeye çalışan Ebüssuûd, buna örnek olarak: كَمَا تَدِينُ تُدَانُ (Nasıl yaşarsan, öyle hesaba çekilirsin) atasözü ile Ebû Temmam'ın *Hamâset*'inde geçen:

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُدْوَا نِ دِنَانَهُمْ كَمَا دَانُوا

(Geriye yalnızca düşmanlık kaldı. Biz de onları, yaptıklarıyla cezalandırdık.)

beytini gösterir. Ona göre sözlükte, "iyilik ya da kötülük olarak yapılan fiilin karşılığı (ceza)" anlamına gelen "dîn" lafzı, atasözünde ilk geçtiği yerde, şiirde ise ikinci geçtiği yerde gerçek manasıyla "karşılık (ceza)" kastedilmemiştir. Burada "dîn" lafzı müşâkele ya da tesmiyetü'ş-şey bi'smi müsebbibihi (sebeptonuç ilişki) yoluyla kullanılmıştır. Bu durumda Ebüssuûd'a göre müşâkele:

⁷³ Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IV, s. 19.

“aynı bağlamda aralarında lafzî benzerlik bulunan iki sözcükten ikincisinin, hakikî manası dışında bir manada kullanılması” şeklinde tanımlanabilir.

Ayrıca عَاقَبَ fiili gibi müşâreket bildiren müfâale babı fiil yapılarıyla müşâkele terimi arasındaki anlam ilişkisine de dikkati çeken Ebüssuûd’a göre örneğin, عَاقَبْتُ اللَّصَّ (Hırsızını cezalandırdım) türü cümle yapıları, zahiren taraflarda suç ortaklığı gibi bir ima içerir. Doğrusu ise burada cezalandırmanın asıl sebebi hırsızlık suçunun işlenmiş olmasıdır. Bu durum müşâreket içeren bir fiil ile ifade edilmek suretiyle zâhiren cezalandırma, ona sebep olan suçun yerine geçirilmiştir (sebeup-sonuç ilişkisi).⁷⁴

Ebüssuûd başka bir yerde de müşâkele sanatıyla ilgili olarak bir yerde “müşâkele fi’l-lafz (lafzî benzeşme)” veya “mukârebe fi’l-vücûd (birlikte var olma)” tabirlerini kullanır. Mesela, ileride de geniş olarak geleceği üzere, Bakara sûresinin 14. ve 15. âyetlerini (إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ ... اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ) yorumlarken, burada, istihzânın (alaya alma) Yüce Allah’a isnadının hakikî bir isnat olmayıp bunun lafzî benzerlik ve bir anlamda “musâhabet” yoluyla olduğunu ifade eder.

Buna göre denebilir ki Ebüssuûd’a göre müşâkele, “aynı bağlamda birlikte zikredilen iki lafzın biçimsel benzeşmesi”dir. Bunu gerektiren alâka ise “musâhabet”tir, yani, iki lafzın aynı bağlamı paylaşmasıdır. Fakat manaları arasında mugayeret vardır; biri hakikî ya da mecazî anlamıyla kullanılırken, diğeri bambaşka bir anlamda kullanılmaktadır ki bu, ancak haricî ya da zihnî karineler yardımıyla anlaşılabilir. Ebüssuûd, müşâkelede alâkanın sohbet/musâhabet olduğu kanaatini, Yusuf 24’de daha açık bir ifadeyle belirtmiştir.⁷⁵ İfadede tahkikî ya da takdirî bir musâhabet keşfedememesi halinde, yapılan mecâzî teşbihleri genellikle istiâre olarak nitelendirir.⁷⁶

Müşâkele sanatının tahkikîye ve takdirîye türlerine de işaret eden Ebüssuûd, meselai En’âm 11’e geçen كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ (Zatına rahmeti yazdı) ifadesini yorumlarken Allah’ın zâtına nefis demeyeceğini iddia edenlere cevaben der ki: Bu, Yüce Allah için hiçbir zaman nefis lafzının kullanılamayacağını, eğer

⁷⁴ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 15.

⁷⁵ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IV, s. 266.

⁷⁶ Örnek olarak bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 37, 41; c. III, s. 254 (A’raf 99).

nefisle Yüce Allah'ın zâtı kastedilecekse, bunun ancak müşâkele yoluyla caiz olabileceğini söyleyenlerin bu iddialarına bir reddiyedir.⁷⁷ Çünkü gördüğün gibi burada müşâkelenin iki türünden hiçbirisi yoktur.⁷⁸

Burada Ebüssuûd'un, Müşâkelenin iki türü derken, müşâkele-i tahkikîye ve müşâkele-i takdirîye türlerine işaret ettiği açıktır. Zira temel kaynaklarından Zemahşerî'nin özellikle müşâkele-i takdirîyeyi tanımladığı daha evvel belirtilmişti. Ebüssuûd da buna işaretle Bakara 138'de geçen *صِبْغَةَ اللَّهِ* (Allah'ın boyası) ifadesinde müşâkele-i takdirîye bulunduğu görüşüne yer verir.⁷⁹

(2) *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'de Âyet Yorumlarında Müşâkele Sanatının Kullanımı

Ebüssuûd Efendi, tespitlerimize göre, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*'de 27 âyette müşâkele sanatının varlığına işaret etmiştir. Bu bölümde söz konusu âyetlerde müşâkele sanatı bir yorum biçimi olarak nasıl kullandığı hususu Zemahşerî ve Beyzâvî'yle karşılaştırmalı olarak incelenip değerlendirilecektir. Bu yapılırken, hacmi artırmamak adına âyetlerin asıllarının yanısıra gerekmedikçe âyet mealleri ayrıca verilmeyecektir.

1. Bakara 2/14-15.

﴿ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾

Âyette Yüce Allah'a nispet edilen istihzâ (alaya alma) tabirini hakikî anlamıyla değerlendiren Zemahşerî, bunu, kâfirlerin gerçekte alay edilecek ve gülünecek kimseler olduğuna yormuştur. Bunun, müşâkele üslubuyla kâfirlerin istihzalarının gerektirdiği cezaya yorulmasını ise “kîle (denildi ki)” temriz sıygasıyla ikinci bir vecih/ihtimal olarak nakletmiştir.⁸⁰ Âyetin yorumunda

⁷⁷ Ebüssuûd Efendi'nin bu itirazının *Miftâh* şarihi Seyyid Şerif el-Cürcânî ve sonraki bazı belagatçilere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *el-Misbâh fi Şerhi'l-Miftâh* (thk. Yüksel Çelik), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Bölümü, İstanbul 2009, s. 730. krş. Alûsî, *Ruhu'l-meânî*, c. III, s. 26; c. VII, s. 67.

⁷⁸ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. III, s. 115.

⁷⁹ Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 168.

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 185.

müşâkele tabiri yerine “mukâbetü'l-lafz bi'l-lafz” ve “mümâsil fi'l-kadr” tabirlerini kullanan Beyzavî (ö. 685/1286) ise ikinci istihzâyı, ilk tercihi olarak münafıkların/kâfirlerin istihzasının cezasına yorar, müsebbebin sebeple isimlendirilmesi babından tıpkı seyyienin (günah) cezasına seyyie dendiği gibi, burada da, istihzanın cezasına istihza dendiğini belirtir. Zemaşşerî'nin yorumunu da ayrıca nakleder.⁸¹ Beyzâvî ile aynı yorumu paylaşan Ebüssuûd Efendi (ö. 952/1574) ise âyetteki üslup ile ilgili olarak “müşâkele fi'l-lafz (lafzî müştereklik) veya “mukârebe fi'l-vücut” tabirlerini kullanır.⁸²

Görüldüğü gibi âyetin yorumunda üç müfessir de farklı tabirlerle müşâkele sanatını işaret etmekle birlikte Ebüssuûd, bu tabiri daha teknik kullanmıştır.

2. Bakara 2/26

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا﴾

Zemaşşerî “kınanma ve ayıplanma korkusuyla insana arız olan çekingenlik ve değişme hali” olarak tanımladığı hayâ (istihya) tabirinin âyette Yüce Allah'a isnadını temsil ve müşâkele sanatlarıyla izah eder. Burada, muhtemelen kâfirlerin “العنكبوت والدُّبَابِ مَثَلًا بِالذُّبَابِ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا بِالذُّبَابِ وَالْعَنْكَبُوتِ” (Muhammed'in Rabbi sinek ve örümceği örnek göstermeye utanmıyor mu?) şeklindeki bir sözlerine cevaben mukâbele ve itbâkü'l-cevap ‘ale's-süâl (cevabı, soruya biçimce uydurma) yoluyla “istihyâ” lafzının kullanıldığını belirtir. Zemaşşerî'nin burada “güzel bir sanat” (فن بديع) olarak nitelediği müşâkelenin takdirî türünden bahsettiği açıktır. Nitekim izahında da Ebû Temmâm'ın takdirî müşâkeleye örnek gösterilen bir beytini zikreder ve bu tabirin âyette müşâkele yoluyla kullanıldığını belirtir.⁸³ Âyette istihyâ tabirinin kullanımını Zemaşşerî gibi açıklayan Beyzavî de bunun Allah'a isnadını temsil ve mukâbele sanatlarıyla izah eder.⁸⁴ Ebüssuûd Efendi ise âyetle ilgili Zemaşşerî'nin yorumunu biraz açarak alır ve söz konusu tabirin Allah'a isnadını sadece müşâkele kavramıyla açıklar.⁸⁵

⁸¹ Beyzâvî, *Envâr*, c. I, s. 48.

⁸² Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 47.

⁸³ Zemaşşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 237-238.

⁸⁴ Beyzâvî, *Envâr*, c. I, s. 62.

⁸⁵ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 72.

3. Bakara 2/138

﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾

Belâgatçilerin müşâkele-i takdirîyeye örnek verdikleri bu âyette bir belagatçi olarak Zemaşerî'ye göre de “imanla arındırma” anlamını ifade için müşâkele yoluyla Hristiyanların vaftiz merasimlerine atfen *صِبْغَةَ* (boya) lafzı kullanılmıştır.⁸⁶

Beyzâvî ve Ebüssuûd Efendi ise bu yorumu, birinci tercihleri olmasa da bir vecih olarak zikrederler. Beyzâvî âyette geçen *صِبْغَةَ* lafzını ilk tercihi olarak “Allah’ın insanları yarattığı fitrat” olarak açıklarken,⁸⁷ Ebüssuûd “imanla arınma” yorumunda Zemaşerî'ye katılsa da burada müşâkele-i takdirîye bulunduğu görüşünü bir vecih/yorum olarak zikreder. Bunun temelinde de Hristiyanlar çocuklarını sarı renkli bir suya batırarak vaftiz edilmeleri ve bunu arınma olarak görmeleri rivâyeti vardır.⁸⁸

4. Bakara 2/237

﴿وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَيُضْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾
﴿....

Üç müfessir de Hanefî yorumuna göre âyette müşâkele sanatı bulunduğunu belirtir. Şöyle ki: *يَعْفُونَ* (bağışlama) fiilinin faili, boşanan kadınlar olup bunların hak ettikleri yarı mehri bağışlamaları gerçek bir bağıştır (‘*afv*). Hanefî yorumuna göre âyette *يَعْفُو* fiilinin faili kocadır ve mehrin tamamını ödeyen erkeğin, hakkı olan yarı mehri boşadığı kadında bırakması da hakikî anlamda bir bağıştır. Ancak bu durumda boşanan kadının mehrinde, önceki lafzın ifade ettiği gibi bir eksilme değil bir artış söz konusu olacaktır ki Zemaşerî ve Beyzâvî'ye göre göre bu artışa *afv* (bağış) denmesi müşâkele yoluyla olabilir.⁸⁹

Ebüssuûd'da göre ise mehrin tamamının ödenmemesi hali müşâkele veya tağlib yoluyla tamamının ödenmiş haline benzetilmiştir.⁹⁰ Yani kocanın hiç ödeme yapmadığı mehrin yarısını boşadığı eşine ödemesi esasen bir bağış

⁸⁶ Zemaşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 335.

⁸⁷ Beyzâvî, *Envâr*, c. I, s. 109.

⁸⁸ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 168.

⁸⁹ Bkz. Zemaşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 464; Beyzâvî, c. I, s. 147.

⁹⁰ Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 234.

değil borç ödemesidir. Ancak bunun için âyette ilk lafza musâhabetten dolayı “afv” lafzı kullanılmıştır.

5. Bakara 2/268

﴿ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ﴾

Va'd (vadetme) lafzının hem hayır hem de şer için kullanılabileceğini belirten Zemahşerî ve Beyzâvî âyette hiçbir şekilde şüşâkele sanatından bahsetmezlerken,⁹¹ Ebüssuûd burada, fakirlik getirmeyi kendisine isnat etmeyen şeytanın fakirlikle korkutmasının *va'd* tabiriyle ifade edilmesinde müşâkele sanatı görür⁹² ki bu durumda ilk *va'd* mecaz (müşakil) iken, ikincisi hakikattir.

6-7 Bakara 2/293-294

﴿ فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ... فَمَنْ اِعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اِعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾

Üç müfessire göre de ilk âyette geçen *عُدْوَانَ* (düşmanlık) kelimesi müşâkele yoluyla “cezalandırma” manasında kullanılmıştır. Bunu, “İlet (sebe) hüküm (ceza) yerine konmuştur.” Sözleriyle izah eden Ebüssuûd, diğer iki müfessirden farklı olarak sonraki âyeti de müşâkele sanatıyla açıklamıştır.⁹³

8. Ali İmran 3/31

﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾

Zemahşerî âyette herhangi bir sanata işaret etmezken,⁹⁴ Beyzavî “*أَحَبَّ*” (sevemek)” lafzının farklı sıygalarıyla iki defa kullanılmasında istiâre veya mukâbele,⁹⁵ Ebüssuûd ise istiâre veya müşâkele sanatı görür.⁹⁶

9. Ali İmrân 3/54

﴿ وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾

⁹¹ Bkz. Zemahşeri, c. I, s. 499; Beyzâvi, *Envâr*, c. I, s. 160.

⁹² Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 262.

⁹³ Bkz. Zemahşeri, *Keşşâf*, c. I, 397; Beyzâvi, c. I, s. 128; Ebüssuûd, *İrşâd*, c. I, s. 204-205.

⁹⁴ Zemahşeri, c. I, s. 547.

⁹⁵ Beyzavî, *Envâr*, c. II, s. 13.

⁹⁶ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. II, s. 24.

Âyette Allah'a isnat edilen mekr (tuzak kurma) lafzını, müşâkele sanatına işaret etmeksizin “planı boşa çıkarma” anlamına yoran Zemahşerî, bunu, Allah'ın İsa'yı göğe yükseltmek suretiyle onu öldürmek isteyenlerin planlarını boşa çıkarmasıyla izah etmiştir.⁹⁷ Zemahşerî'yle aynı yorumu paylaşan Beyzavî kökü itibariyle anlam içeriğinde “hile” manası taşıyan “mekr” lafzının Allah'a ancak mukâbele ve izdivâc yoluyla isnat edilebileceğini belirtirken, Ebüssuûd, bunu daha teknik bir terim olan müşâkeleyle ifade etmiştir.⁹⁸

10. Ali İmrân 3/169

﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزُقُونَ ﴾

Zemahşerî ve Beyzavî'nin âyeti, normal dil ve sözlük bilimi kurallarına göre izah etmelerine karşın,⁹⁹ Ebüssuûd “... ölümler sanmayın” ifadesini “Allah yolunda öldürülenler kendilerini ölümler sanmasınlar.” anlamına yorumuştur. Ona göre bu ifade, öldürülmeleriyle birlikte zaten kendi makamlarını görecek olan şehitlere, henüz öldürülmeden önce, “sonsuz hayat, üstün şeref ve kesintisiz nimetler”le teselli bulsunlar diye ya da müşâkele yoluyla söylenmiştir.¹⁰⁰

Ebüssuûd burada, şehitlerin uhrevî ölüm ve hayatı ile dünyevî ölüm ve hayat arasında, hakikatte farklı olmalarına rağmen, dünya gözüyle bir alâka görmüş ve bunun müşâkele üslubuyla açıklanabileceğini düşünmüş olmalıdır.

11. Nisa 4/47

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴾

Zemahşerî ve Beyzavî âyette Allah'a nispet edilen lanetin “Yahudiler gibi domuz ve maymuna dönüştürme (mesh) cezası” ya da gerçek anlamıyla “lanet” olarak açıklanabileceğini belirtirken,¹⁰¹ Ebüssuûd, Yahudilerin “mesh

⁹⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 562.

⁹⁸ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. II, s. 48.

⁹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. I, s. 657; Beyzavî, *Envâr*, c. II, s. 48.

¹⁰⁰ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. II, s. 112.

¹⁰¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 89.krş. Beyzavî, *Envâr*, c. II, s. 77.

cezasıyla” tehdit edilmelerinin (atalarının cezalandırılmasıyla ilgisi dolayısıyla) müşâkele yoluyla olabileceğini belirtmiştir.¹⁰²

12. Mâide 5/9

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَيْسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبِسُونَ ﴾

Âyette Zemahşerî ve Beyzâvî herhangi bir edebî inceliğe işaret etmezken,¹⁰³ Ebüssuûd, meleğin insan suretinde gösterilmesinin lebs (kuşkulandırma) tabiriyle ifade edilmesinin, sebep-sonuç ilişkisi ya da müşâkele üslubuna yorulabileceğini belirtmiştir.¹⁰⁴

Bu son üç örnekte Ebüssuûd’un müşâkele sanatını tefsirde etkin biçimde kullandığı ve bu sanatla manasında işkâl bulunan âyetlerin yorumuna yeni boyutlar kazandırdığı görülmektedir.

13. Mâide 5/116

﴿ ... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ... ﴾

Genel İslam telakkisine göre “nefis” tabirinin Allah’a isnadında sakınca görülen üç müfessirimize göre de âyette bu tabirin Hz. İsa’nın diliyle Yüce Allah’a isnat edilmesi müşâkele yoluyladır. Bununla esasen “Allah’ın gizleyip bildirmedığı şeyler” veya “Allah’ın zâtı” kastedilmiştir.¹⁰⁵

14. Enfâl 8/30

﴿ ... وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾

Zemahşerî, Âl-i İmrân 154’de olduğu gibi burada da Yüce Allah’a isnad edilen “mekr” lafzını, müşâkele sanatına işaret etmeden “Allah’ın müşriklerin tuzaklarını boşa çıkaracak beklenmedik planlar hazırlaması” olarak yorumlamıştır.¹⁰⁶ Âyeti farklı yorumlamayan Beyzâvî ve Ebüssuûd ise burada müşâkele sanatına dikkati çekmişlerdir. Zira onlara göre “mekr” gibi Yüce Allah’a

¹⁰² Ebüssuûd, *İrşâd*, c. II, s. 186.

¹⁰³ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 325; Beyzâvî, *Envâr*, c. II, s. 155.

¹⁰⁴ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. III, s. 113-114.

¹⁰⁵ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 315; Beyzâvî, *Envâr*, c. II, s. 151; Ebüssuûd, *İrşâd*, c. III, s. 101.

¹⁰⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. II, s. 576.

isnadı uygun görülmeyen bütün Kur'ân tabirlerini müşâkele kavramıyla (Beyzavî müzâvece tabirini kullanır) yorumlamak bir zorunluluktur. Aksi takdirde Yüce Allah'a, şanına yakışmayan isnadda bulunulmuş olur.¹⁰⁷

İslam'da Yüce Allah'la ilgili tenzih düşüncesini temellendirmedi Ebüssuûd'un müşâkele sanatını nasıl genel geçer bir ilke haline getirdiği, buradaki yorumunda net biçimde görülmektedir. Zira “mekr, keyd, suhriyye vb.” gibi dinen ve aklen Yüce Allah'a isnadında mahzurlar görülen bazı Kur'ân tabirlerinin genel İslam düşüncesine uygun biçimde yorumlanabilmesi için müşâkele kavramının hatırı sayılır bir esneklik sağladığı açıktır.

15. Tevbe/Berâe 9/67

Ebüssuûd'a göre Tevbe 67'de (نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ) geçen “nisyân (unutma)” tabirinin Yüce Allah'a isnadı müşâkele yoluyladır. Bundan maksat, Yüce Allah'ın münafıkları rahmet ve lütfundan mahrum etmesidir.¹⁰⁸ Allah'a nispetle nisyân tabirini Ebüssuûd'dan farklı yorumlamayan Zemahşerî ve Beyzavî ise burada müşâkeleden bahsetmemişlerdir.¹⁰⁹

Ebüssuûd'un her zaman temel kaynaklarında bulduğu yorumlarla yetinmeyip kendi özgün yorumlarıyla tefsir ilmine zenginlik kattığı burada açıkça görülmektedir.

16. Tevbe/Berâe 9/79.

Tevbe 79'da (فَيَسْحَرُونَ مِنْهُمْ سَجَرَ اللَّهِ مِنْهُمْ) “suhriye (alaya alma)” lafzının Yüce Allah'a isnadı, Ebüssuûd'a göre müşâkele yoluyla olup maksat, Allah'ın suhriye suçunu cezalandırmasıdır.¹¹⁰ Zemahşerî ve Beyzavî de istihzâ âyetine (Bakara 14-15) atıfla âyeti aynı şekilde açıklamışlardır.¹¹¹

¹⁰⁷ Beyzavî, *Envâr*, c. III, s. 57; Ebûsuud, *İrşâd*, c. IV, s. 19. Ebüssuûd Efendi, Müşâkele-i tahkiye üslubunda gelirse de Araf 8/99'de yüce Allah'a isnat edilen mekr tabirini ise istiare sanatına göre istidrac olarak yorumlamıştır. Bkz. *İrşâd*, c. III, s. 254.

¹⁰⁸ Ebüssuûd, c. IV, s. 80.

¹⁰⁹ Zemahşeri, c. III, s. 65; Beyzavi, c. III, s. 88.

¹¹⁰ Ebüssuûd, c. IV, s. 87.

¹¹¹ Zemahşeri, c. III, s. 73; Beyzavi, c. III, s. 91.

17. Yusuf 12/24

﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾

Âyette peygamber olarak sahip olduğu iffet sıfatına sahip bulunan Yusuf'a "zinaya kalkışma" manası içeren هَمَّ (azmetmek) fiilinin isnadı, tefsirde karşılaşılan en müşkil durumlardan biridir. Zemahşerî ve Beyzâvî bu müşkil durumu, kelimenin sözlük anlamını daraltarak aşmışlardır. Onlara göre bu tabirle kastedilen, tercih (ihtiyar) derecesine varmayan fitrî arzudur. Yusuf bu arzuyla mücadele edip başarmış ve bu yüzden de övülmeyi hak etmiştir.¹¹²

Ebüssuûd ise burada müşâkele sanatını ustaca kullanarak bu müşkil durumu daha bilimsel temelde çözmüştür. Teklif derecesine varmayan doğal istek/arzu yorumunu Ebüssuûd da uygun görmekle beraber onun asıl dikkat çektiği husus, burada müşâkele üslubunun kullanılmış olmasıdır. Zira Kur'ân'da zinaya düşüncesiyle böyle bir teşebbüsün (*hemm*) Yusuf'tan (a.s.) sadır olamayacağı, sağlam kanıtlarla tescil edilmiştir¹¹³.

18. Yûsuf 12/36-37

﴿... نَبِيَّنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ... قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾

Ebüssuûd, Zemahşerî ve Beyzâvî'den farklı olarak aynı bağlamdaki bu âyetlerde geçen iki te'vil arasında istiâre veya müşâkele sanatı görür. Burada istiâre, normal yemeğin rüyada görülen yemeğe benzetilmesi sebebiyledir. Müşâkele ise te'vil lafzının, aynı bağlamda tekrar edilmiş olmasından dolayıdır.¹¹⁴

Bu ve bunun gibi daha birçok yerde Ebüssuûd, Zemahşerî ve Beyzâvî'den farklı olarak müşâkeleyi bir yorum biçimi olarak etkin şekilde kullanmıştır.

19. Hûd 13/38

﴿قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾

¹¹² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 268-269; Beyzâvî, *Envâr*, c. III, s. 160.

¹¹³ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IV, s. 266.

¹¹⁴ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IV, s. 276. Krş. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 284; Beyzâvî, *Envâr*, c. III, 163.

Âyette سخر (alaya alma) fiilinin faili insan olduğundan, burada hakikî anlamıyla kullanılması bir mahzur doğurmamaktadır. Nitekim Zemahşerî ve Beyzâvî âyeti buna göre yorumlamışlardır.¹¹⁵ Bununla birlikte suhriyyet bir Peygamber'e hatta bir Müslümana yakışmayacağından, burada da söz konusu tabirin müşâkele üslubuyla yorumlanması daha muvafaktır. O nedenle bu mahzuru dahi bertaraf edecek şekilde müşâkele kavramını ustaca kullanan Ebüssuûd, suhriyyenin nübüvvet makamına yakışmayacağını geniş geniş izah ettikten sonra burada Nuh'a isnat edilen suhriyenin, müşâkele yoluyla "istichâl (câhillikle itham etme)" ya da misliyle muâmele kabilinden "cezalandırma" manasına yorulmasını önerir.¹¹⁶

Âyetin yorumunda Ebüssuûd Efendi'nin müşâkele kavramıyla dile getirdiği bu hassiyet takdiri şayandır.

20. Nahl 16/17

Üç müfessire göre de Nahl 17'de (أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ) akıllı varlıklar için kullanılan مَنْ ism-i mevsülû, bir vecih olarak müşâkele yoluyla tapılan cansız varlıklar (putlar) için kullanılmıştır.¹¹⁷ Burada müşâkele sanatının esasen bir nahiv kuralının tutarlığını temellendirmek için kullanıldığı görülmektedir.

21. Nahl 16/20

﴿ وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴾

Âyetin tefsirinde sadece Ebüssuûd, bir vecih olarak يُخْلَقُونَ (yaratmak) ifadesinde müşâkele sanatı görür. Buna göre "halk (yaratma)" lafzı ilk geçtiği yerde gerçek anlamıyla "yaratma" manasına kullanılırken, ikinci geçtiği yerde "putların taştan yontulup şekil verilmesi" anlamında kullanılmıştır.¹¹⁸

22. Nahl 16/126

﴿ وَإِن عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ ﴾

¹¹⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 198; Beyzâvî, *Envâr*, c. III, s. 134.

¹¹⁶ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IV, s. 207.

¹¹⁷ Zemahşerî, c. III, s. 430; Beyzavî, c. III, s. 223; Ebüssuûd, c. V, s. 104.

¹¹⁸ Ebüssuûd, c. V, s. 106.

Zemahşerî âyette “cezalandırma” manasının ‘*ikâb*’ lafzıyla ifade edilmesini müzâvece üslubuyla açıklamıştır. Bununla “Eğer size öldürme vb. bir kötülük yapılırsa, aynıyla mukâbele edin, haddi aşmayın” kastedildiğini belirtmiştir.¹¹⁹ Beyzâvî ise burada herhangi edebî bir sanata işaret etmemiştir.¹²⁰ Âyetten maksadı Zemahşerî gibi izah eden Ebüssuûd ise daha baştan ‘*ikâb*’ lafzının kullanılmasını sebep-sonuç ilişkisine veya müşâkele üslubuna bağlamıştır.¹²¹ Zira Ebüssuûd’un, esasen müşâreket anlamı ifade eden müfâale babının müşâkele sanatına çok uygun olduğu ve bu yapıdaki fiillerde genellikle illetin hüküm yerine geçirildiği görüşü daha önce geçmişti.

Bunun gibi daha pek çok âyette müşâkele sanatının müfessirlerce, genel kabul gören ortak yorumların temellendirilmesinde teknik bir terim ve bir usul olarak kullanıldığı görülmektedir ki Ebüssûd Efendi’de buna sıkça rastlanılır.

23. Hac 22/60

﴿ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ... ﴾

Zemahşerî bir önceki âyetteki yaklaşımının aksine burada “cezalandırma”ın ‘*ikâb*’ tabiriyle ifade edilmesini, mülâsebet yoluyla nazîrin nazîre (benzer), nakîdın nakîda (zıt) hamli kabilinden görürken,¹²² Beyzâvî bunu iki tabir arasındaki sebep-sonuç ilişkisine bağlamıştır.¹²³ Beyzâvî’nin sözlerini neredeyse aynen tekrarlayan Ebüssuûd ise burada da müşâkele sanatını işaret etmiştir.¹²⁴

24. Nûr 24/45

﴿ ... فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعِ ... ﴾

¹¹⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. III, s. 486.

¹²⁰ Beyzâvî, *Envâr*, c. III, s. 245.

¹²¹ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. V, s. 152.

¹²² Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 207.

¹²³ Beyzâvî, *Envâr*, c. IV, s. 77.

¹²⁴ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. VI, s. 116.

Âyette, sürüngenlerin hareketi için kullanılan “sürünmek (زحف)” fiili yerine “yürümek (مشى)” fiilinin kullanılmasını üç müfessir de, ayakları üzerine yürüyen diğer hayvanlarla birlikte anılmasına bağlayarak istiâre ya da müşâkele sanatıyla açıklamışlardır.¹²⁵

25. Nûr 24/54

﴿... فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِلْتُمْ وَإِن تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾

Âyette geçen حُمِّلَ (görev yüklenmesi) fiillerini, Zemahşerî ve Beyzâvî lügavî ve şerî örf'e uygun olarak tefsir ederlerken¹²⁶ Ebüssuûd, burada Hz. Peygamberle ilgili olarak kullanılan مَا حُمِّلَ (üzerine yüklenen sorumluluk) ifadesinin müşâkele yoluyla kullanıldığı görüşünü savunmuştur. Zira Allah Resulü'nün (s.a.s.) apaçık görevi olan tebliğ tamamlanmıştır. Ümmetin itaat görevi ise devam etmektedir. Burada “tahmîl” kelimesinin seçilmesi, muhtemeldir ki, işin ağırlığını ve bunun hâlâ ümmetin uhdesinde duran bir sorumluluk olduğunu hissettirmek içindir.¹²⁷

26. Ahzab 33/53

﴿إِنَّ دَلِيلَكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ فَيَسْتَحْيِي مِنْكُمْ وَاللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ﴾

Zemahşerî, burada Allah'a isnatla “istihyâ” tabirinin kullanılmasını, hayânın insanın bazı davranışları yapmasına engel olmasıyla izah ederken,¹²⁸ Ebüssuûd bu durumu da müşâkele sanatıyla izah etmiştir.¹²⁹

27. Sebe 34/16

﴿...وَبَدَّلْنَا هُمْ بَجَنَّتَيْهِمْ جَنَّتَيْنِ ذَوَاتِي أُكُلِ خَمْطٍ...﴾

Âyette üç müfessire göre de bedel olarak gelen ve gerçekte adına bahçe denmeyecek bir azap halini ifade eden ikinci جَنَّتَيْنِ lafzının kullanılması, müşâkele üslubu gereği olup bununla “alay etme” kastedilmiştir.¹³⁰

¹²⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 312-313; Beyzâvî, *Envâr*, c. IV, s. 111; Ebüssuûd, *İrşâd*, c. VI, s. 185.

¹²⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 316; Beyzâvî, *Envâr*, c. IV, s. 112.

¹²⁷ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IV, s. 189.

¹²⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, c. V, s. 89 krş. Beyzâvî, *Envâr*, c. IV, s. 237.

¹²⁹ Ebüssuûd, *İrşâd*, c. VII, s. 112.

Sonuç Yerine

Ebüs-suûd'un, Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı devirlerinde Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Beyzâvî'nin *Envârüt-Tenzil*'den sonra en fazla itibar ve şöhrete mazhar olan *İrşâdü'l-'akli's-selim*'i, Kur'ân'ın edebî inceliklerini daha önce tanık olunmayan bir tarzda son derece güzel bir üslupla ele alıp incelemesiyle bu sahada yazılan en iyi eser olarak kabul edilmiştir.

Sahip olduğu güçlü belâgat ve edebiyat bilgisiyle Ebü-s-suûd, tefsirinde, özellikle Kur'ân'ın fesâhat ve belâgatine geniş yer vermiş, âyet yorumlarında edebî sanatları özenle işleyerek manaya yansıtmaya çalışmıştır. Edebî tefsirler arasında müstesna bir yere sahip olan tefsiriyle ulaştığı edebî paye: "*İdraklerin akledemediği ve kulakların duymadığı sözler söylemiştir.*" Sözüyle ifde edilmiştir. Kur'ân'ın özellikle belâgat yönleri ve i'câz özelliklerini keşfetmeye çalıştığı tefsirinde, Kur'ân'ın nazım ve üslubundaki i'câz sırlarını, fasıl ve vasıl, i'câz ve itnâb, takdim ve tehir, i'tirâz ve tezyile dair incelikleri titizlikle ele almış, kelime ve terkiplerin içerdiği ince manaları beyân, bedî' ve meânî ilimleri bakımından büyük bir ustalıkla işlemiştir.

Arap dili gramerinde de Yüce Kur'ân'ın mana derinliği ve üslup özelliğine uymadığı gerekçesiyle çok kere meşhur dalcilerin görüşlerini eleştirip reddedecek ve dilsel yorumlardan mütevellid mana farklılıklarına da işaretlerle 400'den fazla beyitle kendi görüşlerini temellendirecek kadar bir özgüvene sahip olan Ebü-s-suûd'un özellikle belâgattaki yetkinliği ve bu disipline sağladığı bilimsel katkıyı gösteren en güzel örneklerden biri, onun Kur'ân'daki bazı müşkil âyetlerin yorumunda bedî sanatlardan müşâkeleyi etkin biçimde kullanmasıdır. Bu sanatı âyet yorumlarında Zemahşerî ve Beyzâvî'den daha etkin kullanmıştır.

Belâgatte "bir lafzın aynı bağlamda farklı bir içerikle tekrarlanması" ifade eden müşâkele sanatı, ilk defa Zemahşerî'yle birlikte bu tabirle tanışmıştır. Sekkâkî'yle birlikte teknik tanımına kavuşmuş ve Kazvîni'yle de hâlâ geçerliliğini devam ettiren hakikî ve takdirî türlerine ayrılarak belâgatin bedî/manevî sanatları arasındaki bugünkü yerini almıştır.

Kur'ân'da Yüce Allah'a isnadında dinen ve aklen mahzurlar görülen bazı tabirlerin meşrû ve makul bir vecihle tevilinde inkar edilemez bir fonksiyon

¹³⁰ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. V, s. 116; Beyzavî, *Envâr*, c. IV, s. 245; Ebü-s-suûd, *İrşâd*, c. VII, s. 128.

ettiği görülen müşâkele sanatını, bu bağlamda en etkin biçimde kullanan müfessirlerden başında, hiç kuşkusuz, aynı zamanda belâgatte Sekkakî çizgisinin önemli temsilcilerinden sayılan Ebüssuûd Efendi'dir.

Îrşâdü'l-'akli's-selîm'de 27 âyette müşâkele sanatının varlığına işaret eden Ebüssuûd, bu sanatı, özellikle bazı müşkil âyetlerin yorumunda bir yöntem biçimi olarak kullanmış, bunlardan 20'sinde (Bakara 26, 138, 193, 194, 268; Âl-i İmrân 54, 169; Nisâ 47; Mâide 116; Enfâl 30, Tevbe 67, 79; Yûsuf 24; Hûd 38; Nahl 17, 20; Hac 60; Ahzâb 53; Nûr 54; Sebe' 16) müşâkele terimini tek başına, 3'ünde (Âl-i İmrân 31; Yûsuf 36-37; Nûr 45) istiâre; 2'inde (Mâide 9; Nahl 126) sebep-sonuç ilgisi; 1'inde (Bakara 14-15) mukârebe fi'l-vücûd (birlikte var olma) ve 1'inde de (Bakara 237) tağlib tabiriyle birlikte ve alternatif bir yorum olarak zikretmiştir.

Zemahşerî aynı âyetlerin 10'unda müşâkale (Nûr 45, Bakara 26, 138, 193, 194, 237; Mâide 116; Tevbe 79 (atıfla); Nahl 17; Sebe' 16); 1'inde istiâre (Nur 45), 1'inde mülâsebet (Hac 60), 1'inde müzâvece (Nahl 126), 1'inde de mukâbele ve itbâkü'l-cevâb 'ale's-sûâl (Bakara 26) tabirlerini kullanırken, kalan 13'sinde müşâkele sanatına hiç değinmemiştir.

Beyzâvî ise sadece 8 yerde müşâkele terimini kullanmıştır (Bakara 138, 193, 194, 237; Mâide 116; Nahl 17; Nûr 45; Sebe' 16). Kalan âyetlerin 5'de mukâbele (Bakara 14-15, 26; Âl-i İmrân 31, 54; Tevbe, 79 (atıfla)), 2'inde istiâre (Nûr 45; Âl-i İmrân 31), 1'nde sebep sonuç ilgisi (Hac 60), 1'ye izdivâc (Âl-i İmrân 54), 1'nde mûmâsil fi'l-kadr (Bakara 14-15) ve 1'de de müzâvece (Enfal 30) tabirlerini tek başına ya da müşâkele ile birlikte kullanırken, 8'inde hiçbir edebî sanata işaret etmemiştir.

Âyet yorumlarında müşâkele üslubuna sıklıkla başvuran Zemahşerî ve Beyzâvî, çok kere müşâkele tabiri yerine mukâbele ve istiâre, bazen de müzâvece, mülâbese, icdivâc ve tesmiyetü'l-müsebbeb bi's-sebeb (müsebbebin sebeple isimlendirilmesi) tabirlerini kullanmışlardır. Genellikle müşâkele tabirini kullanan Ebüssuûd ise bu tabirlere daha çok alternatif yorum olarak yer vermiştir.

Nadiren bazen bunun tersi de olmuştur. Bazı âyetlerde Zemahşerî müşâkele sanatına dikkati çektiği halde Ebüssuûd, onu hiç mevzu bahis etmemiştir. Mesela Zemahşerî'ye göre Şuara 46'de (فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سَاجِدِينَ) geçen فَأَلْقَى lafzı,

gerçek anlamında da kullanılmış olabileceği gibi, esasen müşâkele yoluyla bir önceki âyette (فَالْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ) geçen aynı ifadenin tekrarından ibaret olup خَرَّ (yere kapandı) lafzı yerine kullanılmıştır.¹³¹ Ebüssuûd ise bu inceliğe dikkati çekmemiştir.

Yine, birçok müfessirin müşâkele sanatına örnek gösterdiği Târik 86/15-16'deki (إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا) *keyd* (tuzak kurma, plan yapma) tabirini¹³² Ebüssuûd, Beyzâvî'yi takip ederek mukâbele ve istidrâc terimleriyle “Kur’ân’ın ışığını söndürmek için planlar kuran kâfirlerin bu planlarını boşa çıkarma, onları beklemedikleri bir anda karşı koyamayacakları bir cezaya uğratma” manasına yorumuştur.¹³³

Yine Yüce Allah’a خدعة (aldatma) tabirinin isnat edildiği Nisâ 142’inde eski ve yeni birçok müfessirin müşâkele sanatı görmelerine karşın¹³⁴ Ebüssuûd bu âyeti yorumunda müşâkele sanatına başvurmamıştır¹³⁵ ki, bizce de âyet, müşâkele sanatının en uygun örneklerdendir. Bunun gibi Yüce Allah’a mekrin isnat edildiği Yunus 10/21’de (إِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي آيَاتِنَا قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا), “cezalandırma”ya *mekr* denmesini de mukâbele tabiriyle izah etmiştir.¹³⁶

Aynı şekilde İbrahim 14/46’da (وَقَدْ مَكَرُوا مَكْرَهُمْ وَعِنْدَ اللَّهِ مَكْرُهُمْ وَإِنْ كَانَ (مَكْرُهُمْ لِيَتْرُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ) mef’ûlüne muzâf olarak gelen ve münkirlere Allah’ın uhrevî cezasını ifade eden “Allah katındaki mekr” ifadesi, Âlusî gibi sonraki müfessirlerin yorumlarında da görüleceği üzere¹³⁷ müşâkele sanatı için çok uygun bir örnek olmasına rağmen Ebüssuûd bunu mukâbele tabiriyle izah etmiştir.¹³⁸

Ebüssuûd’dan sonra da müşâkele sanatı, *Rûhü’l-meânî*’sinde Şeyhülislam unvanıyla 300’ü aşkın yerde yorumlarına yer veren takipçilerinden Âlusî ve

¹³¹ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, c. IV, s. 392. Ayrıca bkz. c. V, s. 112. krş. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. VI, s. 243; c. VI, s. 126.

¹³² Geniş bilgi için bkz. Yılmaz, *a.g.t.*, s. 37 (139 nolu dipnot).

¹³³ Bkz. Beyzâvî, *Envâr*, c. V, s. 304, Ebüssuûd, *İrşâd*, c. IX, s. 142.

¹³⁴ Yılmaz, *a.g.t.*, s. 38 (147 nolu dipnot).

¹³⁵ Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. II, s. 246. Ayrıca Neml 27/50’de geçen مكرنا tabirini izahı için bkz. *İrşâd*, c. VI, s. 291.

¹³⁶ Bkz. *İrşâd*, c. IV, s. 133.

¹³⁷ Bkz. Âlusî, *a.g.e.*, s. 13, 250.

¹³⁸ Bkz. Ebüssuûd, *İrşâd*, c. V, s. 58.

son dönem muhakkik âlimlerinden İbn Âşûr gibi müfessirlerce de tefsirde bir yorum biçimi olarak alanı genişletilerek uygulanmıştır.¹³⁹

Kaynakça

- Abdurrahman Abdülkadir el-Arabî, *el-Müşâkele beyne'l-lüga ve'l-belâga*, Yüksek Lisans Tezi, el-Camiatü'l-Mustansırıyye, Külliyyetü'l-âdab, 2002.
- Alûsî, Ebü'l-Fadl Şihabüddin Mahmud el-Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî fî tefsî'l-Kur'ânî'l-'Azim ve's-sebi'l-mesânî*, c. I-XXX, Beyrut: Darü ihyâi't-türasi'l-Arabî, ts.
- Avcı, Aykut, *Ebü'ssuûd Efendi'nin Ahkâm Âyetlerini Yorum Metodu*, Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2008.
- Aydemir, Abdullah, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislam Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*, Ankara ts.
- Aydın, Feridüddin, *et-Tarikatü'n-Nakşibendiyye beyne mâdihâ ve hâdırihâ*, İstanbul 1997.
- Bâli Efendi, Ali b. Bâli, *el-İkdu'l-Manzûm fî Zikri Efâdili'r-Rûm* (Taşköprizâde, eş-Şekâik-Nu'mâniyye ile birlikte) Beyrut 1395 / 1975.
- Baysun, M. Cavid "Ebüssuûd Efendi", *İA* (İslam Ansiklopedisi), İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı 1988, c. IV, s. 92-99.
- Beyzâvî, Nasirüddin Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil ve esrârü't-te'vil el-ma'ruf bi Tefsirü'l-Beyzâvî* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı), c. I-V, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî ts.
- Bilmen, Ömer Nasûhî, *Büyük Tefsir Tarihi: Tabakâtü'l-müfessirin*, c. I-II, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.
- Buhârî, Ebü Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Kütübü's-sitte ve şürühuhû: Sahihü'l-Buhârî*, c. I-VIII, İstanbul: Çağrı yayımları, 1992/1413.
- Cevdet Bey, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, nşr. Mustafa Özel, İstanbul 2002.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürcânî, *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh* (thk. Yüksel Çelik), Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belâgati Bölümü, İstanbul 2009.
- Durmuş, İsmail, "Müşâkele", *DİA*, c. XXXII, 154-155, İstanbul 2006.
- Düzenli, Pehlul "Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi: Bibliyografik Bir Değerlendirme", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* (TALİD), c. 3, sy. 5, İstanbul 2005, s. 441-475.

¹³⁹ E-Kütüphane el-Mektebetü's-şâmile'de *Ruhu'l-me'ânî* taranırsa, Âlûsî'nin 100'ü aşkın yerde genellikle belâgattaki anlamıyla "müşâkele" lafzını, 300'ü aşkın yerde de "Şeyhulislam" unvanıyla Ebüssuûd'u zikrettiği görülür.

- *Osmanlı Hukukçusu Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi ve Fetvaları* (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Hukuku Bilim Dalı, Konya 2007.
- Ebü Musa, Muhammed Haseneyn, *el-Belâğatü'l-Kur'âniyye fi Tefsiri'z-Zemahşeri ve eserühâ fi'd-dirâsâti'l-belâğiyye*, Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî ts.
- Ebüsuûd Efendi, Muhammed/Ahmed b. Şeyh Muhyiddin el-İmâdî, *Tefsirü Ebi's-Su'ûd ev İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim* (thk. Abdülkadir Ahmet Atâ) c. I-V, Riyad 1391/1981.
- *Tefsirü Ebi's-Su'ûd el-müsemmâ İrşâdi'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Ku'râni'l-Kerim*, c. I-IX, Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-'Arabî ts.
- *İrşâdü'l-'akli's-selim* (mahtût), Beyazıt Devlet ktb. Veliyüddin, nr. 310.
- *İrşâdü'l-'akli's-selim* (Mahtut), Beyazıt Devlet Ktp., Merzifonlu K.M., nr. 47(18712)
- Eliaçık, Muhittin, "Bazı Belagat Kitaplarında Müşâkele Sanatının Tanım ve Tasnifi", *Kırklareli Ün. Sosyal Bilimler Dergisi (KUSBD)*, cilt. 3, sayı. 2 (Temmuz 2013), s. 6-15.
- Emil Bedî' Yakub, *Divânü 'Amr b. Külsûm*, Beyrut 1991.
- Ferrâ, Ebü Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, c. I-II, Beyrut 1403/1983.
- Güllüce, Veysel, "Kur'ân-ı Kerim'de Müşâkele Yoluyla Allah'a İsnat Edilen İfadelerin Değerlendirilmesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 25, Erzurum 2006, s. 41-62.
- Halid Hacil Ahmed ed-Düheysat, *et-Tevcihü'n-nahvi li'l-kirââti'l-Kur'âniyye fi Tefsiri Ebi's-Su'ûd el-İmâdî*, Mûte Üniversitesi, Karak/Ürdün 2011.
- <http://www.vb.tafsir.net/tafsir5565/#.VtfbTI9OJM5>
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. I-XXX, Tunus 1984.
- İbn Hicce el-Hamevî, *Hizânetü'l-edeb ve gâyetü'l-ereb*, (thk. İsam Şuaytû) c. I-II, Beyrut 1987.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî *Lisânü'l-'Arab*, c. I-XV, Beyrut: Dâru Sâdir 2010.
- İbnü'n-Nâzım, Bedreddin İbn Malik el-Endelüsî, *el-Misbâhü'l-münîr fi 'ilmi'l-me'âni ve'l-beyân ve'l-bedî'* (thk. Hüsnî Abdülcelil Yusuf), Kahire: Mektebetü'l-Âdâb 1409/1989.
- İmâd Ahmed Zebin, *Ebü's-Su'ûd ve menhecuhû fi'n-nahv min hilâl tefsirihî İrşâdü'l-'akli's-selim ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerim*, Ürdün Üniversitesi: Edebiyat Fakültesi, Amman 2006.
- İsra Müeyyed Reşid, "Üslûbü'l-müşâkele fi's-süveri't-tvâl: dirâse üslûbiyye dilâliyye", *Mecelletü Midâdi'l-âdâb*, sayı: 2, Bağdat, s. 71-93.
- Karakaya, Mehmet Zeki, *Ebüsuûd Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum 2007.

- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (tsh. M. Şerefettin Yaltkaya- Kilisli Rifat Bilge), c. I-II, Ankara: Maârif Vekâleti 1941.
- Kazvînî, Kazvînî, Ebü'l-Meâlî Celâlüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmi'l-belâga: el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (nşr. İbrahim Şemşeddin) Beyrut 1424/2003.
- *et-Telhîs fi 'ulûmi'l-belâga* (nşr. Abdurrahman el-Berkûki), Kahire: Darü'l-Fikri'l-Arabî 1350/1932.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed, *Risâle fi tahkiki'l-mecâz* (thk. Cebir İbrahim Berri), *Dirâsâtü'l-ulûmi'l-insânîyye ve'l-ictimâîyye*, c. 38, sayı: 2 (2011) Ürdün Üniversitesi, s.491-505.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenat Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fi Terâcimi'l-Hanefiyye*, tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas et-Ta'sânî, Mısır: Matbatü's-Saâde 1324.
- Makdisî, Radiyyüddin Muhammed b. Yusuf el-Makdisî, *Hâşiye alâ Envâri't-Tenzîl ve'l-Keşşâf ve Ebi's-Su'ûd*, Beyazıt Devlet Ktb. Veliyüddin, nr. 310.
- Maverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nûket ve'l-'uyûn: Tefsirü'l-Maverdî* (nşr. Es-Seyyid Abdülmaksud b. Abdürrahim), c. I-VI, Beyrut: Darü'l-kütübî'l-ilmîyye ts.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. I-IV, İstanbul 1996.
- Muhammed Ebü'l-Mecd Ali el-Besyûnî, *Bibliyografya'r-resâili'l-'ilmîyye fi'l-câmi'âti'l-Mısıryye münzü inşâihâ hattâ nihâyeti'l-karni'l-'işrîn*, Kahire 2001-1422.
- Müslim, Müslim b. Haccac el-Kureyşî, *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhû: Sahihü Müslim*, I-III, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992/1413.
- Râfîî, Mustafa Sadık er-Râfîî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-Belâgatü'n-Nebeviyye*, nşr. Derviş Cüveydî, Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye 2003.
- Rağîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân* (thk. Safvân Adnân Davudî), Dîmeşk/Beyrut 1430/2009.
- Râzî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrettin er-Râzî, *Mefâatihü'l-gayb*, c. I-XXX, Beyrut 1420.
- Sekkâkî, Ebü Yakub Yusuf b. Muhammed es-Sekkâkî, *Miftahü'l-'ulûm* (thk. Abdülhamid el-Hindâvî), Beyrut 1420/2000.
- Subhi Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut: Darü'l-ilm li'l-melâyîn, 1977.
- Suyûtî, Celaleddin Ebü'l-Fadl Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), c. I-VII, Suud Din İşleri, Vakıflar, Davet ve İrşad Bakanlığı Yayınları ts.
- Sübki, Ahmed b. Ali Behaüddin es-Sübki, *'Arûsü'l-efrâh fi şerhi Telhisi'l-Miftâh* (thk. Abdühmaid Hindâvî), c. I-II, Beyrut 1423/2003.

- Şamî, Fâdî Avn İbrahim eş-Şâmî, *Belâgatü'l-iltifât inde Ebi's-su'ûd fi tefsirihi İrşâdü'l-'akli's-selîm*, Yüksek Lisans Tezi, Ürdün Üniversitesi: Lisans Üstü Araştırmalar Fakültesi, Amman 2008
- Şehhat Muhammed Abdurrahman, *Min A'lâmi't-tefsiri'l-beyanî: Ebüssuûd el-İmadî; hayâtühü, menhecühü fi't-tefsir*, Mecelletü'l-Ezher c. 2, yıl: 57, Kahire 1405, s. 188.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tefsirü't-Taberî: Câmi'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân* (thk. Abdullah b. Abdülmusin et-türki), c. I-XXX, Kahire: Dârü Hicr ts.
- Taşköprüzade, Ebül-Hayr İsamüddin Ahmed Efendi, *Şerhu Fevâidi'l-Ğıyâsiyye min 'ilmeyi'l-me'âni ve'l-beyân*, Dersaâdet: Dârü't-tibâati'l-âmire, 1312.
- Teftâzânî, Sadettin Mesud b. Fahreddin Ömer et-Teftâzânî, *el-Mutavvel Şerhu Telhisi Miftâhi'l-'ulûm* (thk. Abdülhmaid el-Hindâvî), Beyrut 1434/2013.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü Keşşâfi'stilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (nşr. Ali Dehrûc), c. I-II, Beyrut 1996.
- Temizer, Aydın, "Şeyhu'l-İslâm Ebü's-Su'ûd Efendi ve mekânetühü fi'l-luga ve'l-edeb", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 41(2011/2) s. 203-220.
- Unan, Fahri "XV. Ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Yönetim Kademesi İçerisinde Ebüssuûd Efendi Ailesi", *Türk Yurdu*, c. II/50, Ankara 1991, s. 25.
- Vahdeti Efendi, "Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi Merhumun Tercüme-i Hâli", *Beyânül-hak*, Dersaaset: Ruşen Matbaası, 7 Eylül 1325, c. II, sy. 43, s. 947.
- Yılmaz, Selahattin, *Kur'ân'da Müşâkele Sanatı* (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Erzurum 2012 (18/07/2012).
- Zehebî, Muhammed b. Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 7. Bsk. c. I-III, Kahire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-Tenzil ve 'uyuni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (thk. Adil Ahmed Abdülmevcud ve Ali Muhammed Muavvad), c. I-IV, Riyad 1418/1998.
- Zencir, Muhammed Ahmet Rifat, *Mebâhis fi'l-belagati ve i'câzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Dubay 1428/2007.

Nûh Kanunları ve Nûhîlik

Eldar Hasanov, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, 328 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

Genel olarak her bir dinin bir taraftan mensuplarına hitap ederken ağırlıklı olarak diğer din mensuplarını dışlayıcı bir anlayışı öne çıkarıp, diğer taraftan da dışa hitap ederken diğer din mensuplarıyla ortak bir takım unsurları öne çıkarmaya çalıştığı söylenebilir. Her bir dinin dışlayıcı, kapsayıcı ve çoğulcu yorumları olmakla beraber, diğer dinlerle kıyaslandığından dışlayıcı yorumun daha belirgin olarak ortaya çıktığı Yahudîlik'te diğer din mensuplarıyla ortak zemin teşkil eden tabii hukuk ve evrensel ilkeler düşüncesi Nûh Kanunları kavramıyla ifade edilmektedir. Eldar Hasanov doktora tezi olarak hazırladığı bu çalışmada, Türkçe'de daha önce ele alınmayan Nuh Kanunları kavramını tanıtıcı, işlevleri bakımından analiz edici ve değerlendirici bir metotla kaleme alıyor. Yazar, üç temel bölümden oluşan eserin ilk bölümünde Nûh Kanunları'nın kavramsal temelini teşkil etmesi açısından, eski Yakınoğu kültüründe ve Yahudîlik'te ahit anlayışını, ikinci bölümde Nûh kanunlarının kaynağı meselesini, son bölümde de Nûh Kanunları'nın Yahudi düşüncesindeki yerini inceliyor.

Ahit düşüncesi, Yahudîliğin de içinde doğduğu eski Yakınoğu düşünce dünyasında önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle Hasanov, ilk bölüme eski Yakınoğu kültüründe ahit anlayışı ile başlıyor. Bu bağlamda yazar bu kültürün öne çıkan ahit ve kanunnamelerine örnek olarak Lagaş, Asur, Urnammu, Eşnunna, Lipid-İştar, Hammurabi ve Hitit kanunlarını tasvir edip bu kanunnamelerden bir takım örnekler sunuyor. Eski Yakınoğu'da yöneticilerin kanunnâmeleri ilahi kaynağa dayandırarak Tanrı'nın hükümleri şeklinde sunup, yapılan sözleşmeyi de Tanrı ile yapılan sözleşme olarak gördükleri için, yazara göre, ahit bağlamında bu metinlerle Yahudî kutsal metinleri arasında bir benzerlik kurmak mümkündür. Nitekim bu benzerliği kuranlar eski Yakınoğu kanunnâmelerinin Nûh ile yapılmış ahdin içeriğinden esinlenerek yapıldığını savunmaktadırlar. Bu kanunları tek tek burada

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammeri@sakarya.edu.tr.

ele almamız mümkün olmamakla beraber, genel olarak, milattan önce üçüncü bin yıldan itibaren, bir kısmı Sümer, bir kısmı Sâmi geleneği içinde kaleme alınmaya başlanan bu kanunnâmelerin toplumsal gelişmeye paralel olarak giderek daha detaylı düzenlemeler içerdiğini söylemek mümkündür.

Yakındoğu düşüncesindeki ahit anlayışı ile ilgili bu arka plan Yahudilik'teki ahit anlayışının anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İlk bölümün ikinci kısmında Hasanov önce ahdin Yahudî geleneğindeki önemi ve ahit kavramıyla bağlantılı terimler ile ilgili bir giriş sunuyor, ardından da Yahudî kutsal metinlerindeki ahit örneklerini ele alıyor. Bu bağlamda yazar, Tanrı'nın Âdem, Nûh, İbrâhim ve Mûsâ aracılığı ile insanoğlu ile yaptığı ahitleri inceliyor. Tevrat'ta doğrudan Âdem ile yapılmış bir ahitten bahsedilmemekle beraber, Yahudî gelenekte böyle bir ahitten bahsedildiği ve bu ahitte belirtilen hususların Nûh ile yapılan ahide de konu olduğu vurgulanıyor. Tevrat'ta ilk ahdin Nûh ile yapıldığı ve bu ahdin bütün insanlığı muhatap alması nedeniyle evrensel olduğu vurgulanmakla beraber, ahdin içeriği ile ilgili hiçbir bilgi bulunmadığı ifade ediliyor. Bu bilgi eksikliğinin Rabbânî düşünce tarafından doldurulduğu, bu bağlamda, bir takım ihtilaflar olmakla beraber genel olarak Nûh Kanunları'nı teşkil eden hükümlerin âdil hukuk düzeni oluşturulması, puta tapmama, Tanrı'ya küfretmeme, cinsel ahlâksızlıktan sakınma, adam öldürmeme, hırsızlık yapmama ve canlı hayvandan et koparıp yememe gibi hususlardan müteşekkil olduğu belirtiliyor. Hiçbir yükümlülük içermeyen ve bu nedenle de bir lütuf ahdi olduğu ifade edilen İbrâhim ile yapılan ahdin Tevrat'ta anlatılan ahitler içerisinde özgün bir yeri olduğu vurgulanıyor. Son olarak da Mûsâ ile yapılan Sînâ ahdi ele alınıyor ve Yahudî geleneğinde bu ahdin evrensel olduğu ve İsrâiloğullarının seçilmişliğinin de bu ahde dayandırıldığı belirtiliyor.

İlk bölümün son kısmında ise Hasanov, ilk olarak eski Yakındoğu ahit anlayışı ile Yahudî ahit anlayışını mahiyet, yapı ve terminoloji bakımından karşılaştırıyor. Bu bağlamda her iki ahit anlayışının da mahiyet açısından kendisini vaat ahdi ve yükümlülük ahdi olarak iki biçimde gösterdiğine; yapı bakımından ahdin taraflarını belirten başlangıç kısmı, ahdin genel hedef ve ilkelerini ortaya koyan mukaddime, şartlar ve yürürlüğe koyulan maddeler ve son olarak şartlara riayet edilmediğinde yaptırımın uygulanmasını gerekli kılan yemin bölümü olmak üzere dört bölümden oluştuğuna, kullanılan terminoloji açısından da birbiriyle anlam

bakımından benzerlik gösterdiğine dikkat çekiyor. İkinci olarak da Nûh Kanunları ile eski Yakınoğu kanunnâmelerini içerik açısından karşılaştırıyor.

Bir önceki bölümde kısmen değinilen Nûh Kanunları'nın kökeni ile ilgili tartışmalar ikinci bölümün konusunu teşkil ediyor. Bu bağlamda Hasanov, köken tartışmasını klasik Yahudî kaynakları ve gelenek dışı yorumlar açısından değerlendiriyor ve kendi hipotezini oluşturuyor. Yazar, Yahudî temel kaynakları değerlendirildiğinde Tanah ve Mişna gibi kaynaklarda Nûh Kanunları'nın açık ve sistematik bir şekilde yer almadığında ittifak olduğu, ilk defa milattan sonra ikinci asırda ortaya çıkan kaynaklarda zikredilen bu hükümlerin İbn Meymûn tarafından sistematik hale getirildiğini ifade ediyor. Kanunların içeriği hakkında da ihtilaflar olduğunu ifade eden yazar, hükümlerin ilk yedisinin genel kabul görmesi nedeniyle yedi hükümlü sistem ortaya çıktığını, ama hükümlerin sayısının otuz olduğundan hareketle otuz hükümlü sistem adıyla alternatif bir sistemin de ortaya çıktığını belirtiyor. Hasanov önce Yahudî klasik kaynaklarında bu iki sistemin içeriğinin nasıl tasvir edildiğini inceliyor. Ardından, Nûh Kanunları'nın başlangıçta Yahudî ilâhiyatında olmadığını; bu kanunların bir yaklaşıma göre bölge kavimlerinin kanunlarının etkisiyle ortaya çıktığını, bu bağlamda Hitit veya Roma hukuku etkisine vurgu yapan, dönem olarak da Makkabiler dönemi, İkinci Mâbet dönemi veya İkinci Mâbet sonrası dönemin ürünü olduğunu ileri süren görüşlere, başka bir yaklaşıma göre de Tevrat'ta İsrâiloğulları'na yönelik hükümlerin yanı sıra bütün insanlığa yönelik evrensel prensipler bütünü de bulunduğunu ve bunların zaman içinde Nûh Kanunları şeklinde pratik işlev gören somut bir gerçekliğe doğru evrildiğini ileri süren görüşlere yer veriyor. Bu farklı yaklaşımları değerlendiren Hasanov, Yahudî geleneğinde Nûh Kanunları'nın oluşumu için uygun bir fikrî temelin bulunduğunu; yabancıların da bazı erdemlere sahip olduklarını inkâr edemeyince rabbilerin bunu vahiyle ilişkilendirmeye çalıştıklarını, bu hükümlerin evrenselliğine gölge düşürmemek için de onları Atalar'a veya Mûsâ'ya değil evrensel ahit yapan Nûh'a attediklerini ve süreç içinde Nûh Kanunları'nın sistematik hale geldiğini ifade ediyor.

Nûh Kanunları'nın Yahudî düşüncesindeki yeri ve işlevi eserinin üçüncü bölümünün konusudur. Hasanov bu bağlamda önce Nûh Kanunları bağlamında hukuk düşüncesinin gelişimini inceliyor. Yahudî geleneğinde ilâhî hukukun gelişimi açısından Sînâ vahyi bir dönüm noktasıdır, çünkü İsrâiloğullarına uya-cakları hükümler en geniş bir şekilde bu vahiyle sunulmuştur. Yazara göre rabbi-

ler, Sinâ vahyi öncesinde yürürlükte olan hukukun Nûh Kanunları olup İsrâiloğullarının Tevrat'ın hükümlerinden önce bu kanunlara muhatap kılındıklarını sistemli bir bütünlük içinde savunurlar.

Hasanov'un üçüncü bölümde tartıştığı ikinci husus, Nûh Kanunları'nın tabii hukuk olup olmadığı ve Yahudî geleneğinde tabii hukuk öğretisinin bulunup bulunmadığı meselesidir. Ona göre Nûh Kanunları ile tabii hukuk öğretisi arasında bağlantı olduğu yönündeki iddialar Aydınlanma döneminde gündeme gelmeye başlamıştır. Klasik dönemde Yahudî düşüncesinde tabii hukuk öğretisinin olup olmadığı konusu ise tartışmalıdır. Tabii hukuk öğretisini savunanlar gelenekten kendilerine deliller bulmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan bu öğretinin Yahudî geleneğine yabancı olduğu iddiasını savunanlar da vardır ve onlara göre Yahudî kaynaklarda bu öğretiyi destekleyecek kanıt zor bulunur. Ayrıca Tevrat ve Talmut'ta iyi ve kötünün tamamen vahiy ile edinilecek bir bilgi olarak sunulması onlar için güçlü bir dayanaktır. Hasanov tabii hukukla ilgili bu farklı yaklaşımları temel kaynaklar, Ortaçağ Yahudî düşüncesi ve Modern Yahudî düşüncesi üzerinden tartışıp değerlendiriyor.

Yahudiliğin öteki dinlere bakışı Nûh Kanunları'yla irtibatlandırılan bir diğer husus olup üçüncü bölümün bir sonraki tartışma konusudur. Hasanov, Yahudilikte evrenselci mesajların varlığının ve bunun Nûh Kanunları'yla özdeşleştirilmesinin yeni bir durum olmadığını, bu bağlantıyı ilk kuranın bazılarına göre hukuk felsefecisi Grotius, bazılarına göre ise ilk çağın meşhur Yahudî düşünürü Filon olduğunu ifade ediyor. Yazar, Yahudî temel kaynaklarında evrenselciliğe yorumlanan bazı pasajları analiz ediyor, bu bağlamda dışlayıcı söylemlere de işaret ediyor. Ona göre seçilmişlik düşüncesi Yahudî dışlamacılığının temel kaynağı ve dayanağı olmakla beraber, evrenselciler, evrensel olan Tanrı'nın insanları hayvanlara üstün kılması gibi, bir kavmi diğerine üstün kılmasını da mümkün görür ve bunu evrenselciliğe aykırı görmez.

Hasanov, üçüncü bölümde son olarak Nûh Kanunları'nın pratiğe yansımaları olarak Nühilik hareketini ele alıyor. Yahudî geleneğine göre Sinâ vahyinden sonra İsrâiloğulları dışındaki insanlar da başıboş bırakılmamış, onların da Nûh Kanunları'na uymaları tavsiye edilmiştir. Bu kanunlara uyanlar ve bir anlamda Yahudî geleneğinde makbul olan yabancılar veya Yahudî olmayan sâlihler olarak görülen insanlar süreç içinde Nühî terimiyle ifade edilmeye başlanmışlardır. Çağdaş bir hareket olarak Nühilik ise yirminci asırda Hıristiyan dünyasında ortaya çıkıp tüm

dünyaya yayılmaya başlayan bir harekettir. Bu hareket Nûh Kanunları'nı medeniyetin doğuşundan itibaren toplumun temelini oluşturan etik değerler ve ilkeler olarak görür. Bugün Nûhîlik Amerika Birleşik Devletleri destekli bir hareket olarak hızla kurumsallaşmış yayılmaktadır. Dünyanın farklı dinleriyle diyalog kurma faaliyeti de yürüten bu hareketin Türkiye'de Harun Yahya çevresiyle irtibatlı olması burada vurgulanması gereken bir husustur.

Sonuç olarak eser, Tanrı'nın Nûh vasıtasıyla insanla ahdi bağlamında, vahiy, tabii hukuk, evrensel ahlak, dinsel dışlayıcılık ve evrenselcilik gibi birçok irtibatlı konuyu Yahudilik bağlamında okuyucunun gündemine getirse de, onu diğer dinsel gelenekler bağlamında da aynı konular üzerinde düşünmekten alıkoyamıyor. Hasanov'un, kurumsallaşmış yayılma aşamasında olduğunu ifade ettiği Nûhîlik'in Türkiye irtibatına da dikkat çekmesi, bu hareketteki gelişmeleri daha yakından takip edip anlamaya çalışmamızı da gerekli kılıyor.

Çağdaş İslami Akımlar

Mehmet Ali Büyükkara, İstanbul: Klasik yayınları, 2015, 360 s.

*Muammer İSKENDEROĞLU**

İslam'ın erken döneminin siyasi, fikri, dini hareket ve cemaatleri Türk İlahiyat eğitiminin temel derslerinden biri olmasına rağmen modern dönemin hareket ve akımları ancak yakın zamanda müfredatta kendine yer edinebilmiştir. İslam dünyasının klasik dönemindeki her türlü oluşumu kapsamlı bir şekilde sunan eserler mevcut olmasına rağmen, modern dönem söz konusu olduğunda kapsamlı bir eser eksikliğinden söz etmek mümkündür. Büyükkara'nın bu eserinin, hem üniversitelerin değişik bölümlerinde bu konuyu ders olarak gören öğrenciler, hem de bu konuya ilgi duyup bilgi edinmek isteyen genel okuyucu için önemli bir boşluğu dolduracağı söylenebilir.

İslami akımlar ile ilgili tasnif klasik dönemde büyük bir sorun olduğu gibi günümüzde de sorun olmaya devam etmektedir. Büyükkara, eserinde bu soruna dikkat çektikten sonra gelenekçilik, ıslahatçılık ve modernizm üçlü tasnifini esas almakla beraber akımlar arasında geçişkenlik olabileceğine de dikkat çekiyor. Eser İslami hareketlerin tarihi arka planının ele alındığı giriş bölümünden sonra bu

* Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, muammeri@sakarya.edu.tr.

üçlü tasnifteki her bir gruba karşılık gelen üç temel bölüm ve sonrasında yazarın konu ile irtibatlı daha önce yayımladığı iki ek makalesinden oluşuyor.

“İhya Hareketlerinin Doğuşu/ Tarihi Arkaplan” başlıklı giriş bölümünde Büyükkara, ilk olarak ihya hareketlerini hazırlayıcı nedenleri, bu hareketlerin ele aldığı temel meseleleri ve bu hareketlerin müşterek ve farklı yönlerini ele alıyor, ardından ilk ihyacı/İslamcı şahsiyetleri kısaca tanıtıyor, son olarak da Osmanlı İslamcılığı ve Cumhuriyet dönemine yansımalarına kısaca değiniyor.

Büyükkara, eserin “Gelenekçilik” başlıklı ilk bölümünde önce gelenekçiliğin temel özelliklerini sıralıyor, ardından da değişik akım ve cemaatleri Selefiye gelenekçiliği, Medrese gelenekçiliği ve Tarikat gelenekçiliği alt başlıkları altına yerleştirerek ele alıyor. Yazar’a göre, gelenekler sabit ve donuk görünseler de, özlerini değiştirmeden süreç içinde evrilip yaşanan zamana intibak edebilen bir esnekliğe sahiptirler ve bu özellik onların sürekliliğinin ve modern zamanlarda da var olabilmesinin sebebidir. Yazar, Selefiye gelenekçiliği bağlamında Vehhâbilik ile başlayıp Suudî Selefiye ve Cihadî Selefiye ayrışmasıyla devam ediyor, bu çerçevede Cihadî Selefilik’in aşırılığa savrulmasına örnek olarak el-Kâide ve İşid gibi grupları ele alıyor, ardından bu ayrışmanın sonucu ortaya çıkan yeni bir oluşum olarak Siyasî Selefilik’i inceliyor, son olarak da Mısır ve Pakistan merkezli diğer selefi organizasyonları tasvir ediyor. Bu noktada Büyükkara’nın Selefiye’nin değişik eğilimlerinin Türkiye’deki yansımalarına atf dahi yapmaması, Ek 1’de “Türkiye’deki Radikal Dini-Siyasi Hareketler” başlıklı makalesinde de zikrettiği grupların Selefilik ile bağlantısına değinmemesi büyük bir eksiklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda bu bağlantıları kurmak dikkatli ve derin analiz yapma kabiliyetine sahip okuyucuya düşmektedir. Bu eksiklik ilk bölümde ikinci olarak ele alınan Medrese gelenekçiliği alt başlığında da karşımıza çıkıyor. Yazar bu bağlamda da Hint alt kıtası medrese gelenekçiliğinin temsilcisi olan cemaatlerle başlıyor, Afgan ve Pakistan’daki Taliban hareketiyle devam ediyor, İslam dünyasının diğer bölgelerindeki Sünnî medreselere değiniyor, son olarak Şii medrese geleneğini inceliyor, ama Türkiye’deki medrese geleneği ile ilgili bir tasvir ve değerlendirme sunmuyor. Yazar, ilk bölümün son kısmında Tarikat gelenekçiliğini temsil etmesi açısından Hint alt kıtasından Barelviye cemaatine ilaveten Türkiye’den de Hâlidîye Nakşîliğini ele alarak, eserin Türkiye bağlantısıyla ilgili eksikliğini kısmen gidermiş oluyor.

“İslahatçılık” başlıklı ikinci bölümde ise Büyükkara, önce İslahatçı akımın temel özelliklerini sıralıyor, ardından da değişik akım ve cemaatleri Kültürel İsla-

hatçılık ve Siyasal ıslahatçılık alt başlıkları altına yerleştirerek inceliyor. Islahatçı akımın temel özellikleri bağlamında, faydacılık ve fırsatçılıklarına, teoriden ziyade pratiğe dönük çalışma yapmaya meyyal oluşlarına, dinî ve ilmî meselelerden ziyade siyaset, ekonomi, eğitim-öğretim, basın-yayın odaklı faaliyet yapmalarına, gelenekçi cemaatlere kıyasla daha disiplinli, hiyerarşik ve resmi bir yapıya sahip olmalarına, kadınların katılımına daha açık olmalarına ve son olarak liderlik için dinî tahsilin önem arz etmemesine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Yazar, Kültürel ıslahatçı oluşumlar bağlamında Türkiye’den Nurculuk ve Süleymancılık, Hint alt kıtasından Netvetü’l-Ulemâ ve Medresetü’l-İslâh, Endonezya’dan ise Muhammediye hareketini ele alıyor. Ardından Siyasal ıslahatçı oluşumlar bağlamında da önce değişik aşamalarıyla Mısır ve diğer Arap ve Afrika ülkelerde İhvân-ı Müslimîn’i, ardından İhvân’ın Hint alt kıtasındaki muadili olan Cemaat-i İslâmî’yi, sonrasında da Kudüs merkezli Hizbü’t-Tahrir, Lübnan merkezli Hizbullah’ı ve Yemen merkezli Hûsî hareketi Ensârullah gibi diğer hareketleri inceliyor. Bu bağlamda Büyükkara’nın, Seyyid Kutup’un fikirlerinin İhvân içinde nasıl bir radikalleşmeye ve ardından da İhvân’dan kopuşlarla şiddet yanlısı değişik grupların ortaya çıkmasına neden olduğuna ve onun Cihadî Selefilîğe belirgin katkısına vurgu yapması, Kutup’un Türkiye’deki imajı göz önüne alındığında, altı çizilmesi gereken bir husustur.

Büyükkara “Modernizm” başlıklı son bölümde önce modernizmin temel özelliklerini ve onun diğer yenilikçi hareketlerden ve ıslahatçılıktan farkını ortaya koyuyor. Bu bağlamda yazar, İslam modernizminin diğer akımlardan geleneği sorgulama, akli ön planda tutma, teorik ve kültürel yönü baskın olma ve öncülerinin akademik ilahiyat eğitim almış, sosyal bilimler ve felsefe birikimleri yüksek kişilerden oluşması bakımından farklılaştığına vurgu yapıyor. Bu birikim, onlara göre, kendilerini İslam’ı, yaşadığımız çağı ve Batı’yı daha iyi anlama ve İslam dünyasının problemlerine daha tutarlı çözümler sunma konusunda diğer akım temsilcilerinden daha avantajlı kılmaktadır. Bu genel değerlendirmenin ardından, modernistlerin tek ölçüt olarak Kur’an’ı kabul etmekle beraber, bu ana kaynağa farklı yaklaşım sergilemeleri nedeniyle, Büyükkara onları Metinselci modernizm ve Tarihselci modernizm temsilcileri olarak tasnif ediyor.

Kur’an İslamcılığı, Kur’an’a Dönüşçülük ve Kur’anîyye gibi isimlerle de adlandırılan ilk yaklaşım bağlamında yazar, Seyyid Ahmed Han ve Çerağ Ali öncülüğünde ortaya çıkan Hindistan Ehl-i Kur’an ekolünü, ardından genellikle Muhammed Abduh ile başlatılan Mısır Kur’ancılığını, son olarak da Türkiye bağla-

mında kendilerine ‘mealçiler’ denen grupla başlayan Kur’ancılığın serüvenini kısaca tasvir ediyor. Bu bağlamda yazarın Hüseyin Atay gibi bir akademisyene atıf yapıp, son dönemlerle birçok tartışmanın merkezinde yer alan Kur’ancı cemaat ve benzeri oluşumlara atıf yapmaması bir eksiklik olarak görülebilir.

Kur’ancılığı “Kur’an’ın indiği tarihsel şartları” görmezden gelerek Kur’an’ı güncelleştirmeye çalışması nedeniyle eleştiren yaklaşım ise tarihselci yaklaşımdır. Bu yaklaşım savunucularına göre, hükümler tarihsel sebepler ve şartlar bağlamında anlaşılıp çağımıza uygun bir şekilde türetilmelidir. Metin ve onun literal anlamı esas alınarak yapılan evrenselci yorumlar, metinselci modernistleri, kölelik, kadının dövülmesi ve mirasın cinsler arasında eşitsiz paylaşımı gibi birçok hususu mahcup bir tavırla makul olmayan bir tarzda savunmaya veya bu mümkün olmadığında da inkâra itmiştir. Hâlbuki tarihselci yaklaşım savunucuları bu gibi açmazlara muhatap değillerdir. Bu yaklaşımın en önemli temsilcisi olan Fazlur Rahman’a göre Kur’an’ın evrensel olması ve her çağa hitap etmesi onun tekil hükümleri vasıtasıyla değil; tevhid, adalet, hürriyet, eşitlik ve şura gibi “Kur’an’ın evrensel ilkeleri” vasıtasıyladır. Büyükkara, bu bağlamda Fazlur Rahman’a ilaveten Câbirî, Muhammed Arkoun, Nasr Hâmid Ebû Zeyd, Hasan Hanefî, Suruş ve Mahmud Muhammed Tâhâ gibi modernistlerin bazı görüşlerine kısaca değiniyor.

Büyükkara, yukarıda ele alınan iki farklı modernist eğilimden özellikle tarihselci yaklaşımı benimseyenlerin, metinselcilerin Kur’an dışındaki dini kaynaklara olumsuz yaklaşımlarının İslam modernizmini zayıflattığına ve bu durumun kendilerini de yaraladığına dikkat çekerek, kendilerine progresif Müslümanlık (ilerici/yenilikçi) gibi isimler verdiklerini, bununla da kendilerinin gelenekten kopmamaya çalışmakla birlikte bir anlamda “tenkitçi gelenekçilik” savunuculuğunu yaptıklarını anlatmaya çalıştıklarını ifade ediyor. Bununla birlikte bu progresiflik çok farklı şekillere yorumlanmıştır. Bu bağlamda yazar, Güney Afrikalı Farid Esack’tan Suriye asıllı Bessâm Tîbî’ye, Faslı Fatema Mernissi’den Amerikalı Amina Wadud’a kadar birçok kişi ve bu kişiler etrafında gelişen kuruluşlar çevrelerinin modernist yorumlarından örnekler sunuyor. Bu kişi ve kuruluşların siyasi duruş olarak da liberal görüntü, anti-emperyalist görüntü ve son olarak da devletçi ve laikçi sağ görüntü olmak üzere üç farklı siyasal görüntü sergilediklerini ifade ediyor. Bu tasvirlerin ardından Büyükkara, bütün bu eğilim ve görüntüleriyle İslam modernizmine yöneltilen eleştirileri maddeler halinde kısaca özetliyor. Yazar ciddiyetten uzak görünen bu eleştirilere katılıp katılmadığını belli etmiyor. Sonrasında da yazar, bir anlamda Modernizm akımına karşıt çağdaş bir akım

olarak ortaya çıkan Gelenekselcilik akımını ele alıyor. Ona göre, bu akıma ismini veren geleneğin artık örf ve adetlerle alakası kalmamıştır. Bu gelenek kadimdir, kutsaldır ve Doğu'dandır. Bu bağlamda Büyükkara, akımın kurucu ismi R. Guenon'a, onu 'ezeli hikmet' kavramıyla karşılayan F. Schuon'a ve akımın T. Burckhardt, M. Lings, S. H. Nasr ve W. Chittick gibi temsilcilerine atıfla gelenekselciliğin genel bir tasvirini sunuyor.

Büyükkara, ekler bölümünde eserine eklediği ilk makalesinde Türkiye'deki radikal dini-siyasi hareketleri tasvir ediyor. Tartışmalı bir kavram olan radikalizmi 'yönetimde, politikada, toplumsal değerlerde, hatta ekonomide geniş kapsamlı ve hızlı bir köklü değişimi/dönüşümü planlayan ideolojileri sıfatlayan bir terim' olarak tanımlayan yazar, önce Türkiye'deki radikal hareketlerin arka planını veriyor, bu bağlamda Mevdûdî ve Seyyid Kutup gibi şahsiyetlerin çeviri faaliyetleri ile Türkçe'ye kazandırılan eserlerinin bu hareketlerin oluşumundaki rolüne ve onlara yönelik yerli tepkilere dikkat çekiyor. Ardından da belli başlı radikal dini ekol ve hareketleri tasvir ediyor. Eserin ana okuyucusu olan İlahiyat öğrencilerini çoğunun bir şekilde içinde bulunduğu bu hareketleri bu bakış açısıyla okuması özellikle önemlidir. Büyükkara'nın ekteki ikinci makalesi ise dini grup yapılarında dine ilişkin muhtemel anlama ve temsil sorunlarını ele alıyor. Bu bağlamda, grup olmanın doğal niteliğinden, grup liderinden, grup içi eğitimden ve grup gerilemesinden kaynaklanabilecek sorunları ve bunların doğuracağı olumsuz sonuçları tasvir ediyor.

Büyükkara'nın eseri, konuyla ilgili ilklere birisi olması açısından önemli bir boşluğu doldurmakla beraber, gerek Türkiye bağlantısı ile ilgili, gerekse İslam dünyasının diğer bölgelerindeki dini, felsefi hatta din dışı akımlarla ilgili eksikliklerin sonraki neşirlerde giderilmesi durumunda, adeta klasik Milet ve Nihal türünün modern versiyonu olan daha da değerli bir başyapıtı dönüşeceğini söylemek mümkündür. Okuyucu bu haliyle eserde adeta 'İslami akımlar' başlığı altında İslam toplumunun ancak küçük bir kesimini temsil edebilen aykırı guruplarla karşılaşmaktadır. Büyükkara'nın da girişte belirttiği gibi bu akımların tasnifi her zaman tartışmaya açık bir husustur. Bu bağlamda İslahatçılık içten ve samimi bir yenilenme olarak görülürken, Modernizmin "dıştan tahrip" amacındaki oryantlizmin üstü kapalı "içten tahrip" formu olarak görülmesi hem yazarın, hem de İlahiyat camiasının ve de okuyucunun üzerinde ciddi bir şekilde zihin yorması gereken bir husustur. Yazarın modernist olarak sunduğu Kâsım Emin'in kadının özgürlüğü hakkında bir asır önceki modernist görüşleri veya Ali Abdurrâzık'ın

din ve siyaseti ayıran bir asır önceki modernist görüşleri bugünün ıslahçıları hatta gelenekçilerinin görüşlerinin yanında çok masumane kalmışlardır. Bu durumda ya onların zamanlarının önüne geçen ufku geniş samimi müçtehitler olarak görülmesi, ya da bugünkü benzer hatta daha ileri fikirler savunan ıslahatçı ve gelenekçilerin de “içten tahrip” ekibine dâhil edilmesi gerekmektedir.

Kur'an ve Çağımız

Mustafa Aydın v.dğr., İstanbul: Pınar Yayınları, 2010, 152 s.

*Tamer YILDIRIM**

Kuran kitaplığı olarak adlandırılan seri içinde çıkarılan kitap dört farklı yazarın beş yazısından oluşmaktadır.

Kitabın ilk makalesi Mustafa Aydın'ın yazdığı “İslam'ın Etkinlik Dili” adını taşımaktadır. Yazar burada İslam'ı modern kültüre indirgemeden etkin kılmanın dil açısından yolunun nasıl olacağını ele almaktadır. Yazarın değerlendirmesine göre dini dilin mantıksal ve kurgusalılığına karşılık din dili sembolik bir dildir. Bu sebeple din dilinin sorunu, sembolik dünyanın çözülüşü ve işaretel hale gelişi ile yakından ilgilidir. Zaten dinin dayandığı vahiy sembolik bir sistemdir (s. 18). Bundan dolayı da İslam dili, bir Kur'an dilidir. Bu dil Kur'anî lafızlar ve bunların anlamlarıyla örülmüş bir anlayış ve algılayış dilidir. Mantıksal olmaktan çok sembolik olan bu dil, aynı zamanda bir gerçekleştirime bağlıdır (s. 30). Yazar Kur'anî ifade olarak değerlendirdiği kavramların karşılanmasında indirgemecilik yapıldığını ve bunu doğru bulmadığını belirtmektedir. Mesela Marksizm'in güncel olduğu dönemlerde müstez'af ve müstekbir gibi Kur'anî lafızlar sömürülenler ve sömürenler olarak karşılanmıştır (s. 29). Burada şöyle bazı sorular sorulabilir. Sömürülenler ve sömürenler sadece Marksizm'e ait bir söylem midir? Dilin ilerlemesi ve değişmesi sonucunda insanların daha kolay anlayabileceği kavramları kullanmaktan uzak durmak ne kadar doğru bir davranış olacaktır? Tabi ki yerleşmiş kelime ve kavramların kullanılması arzu edilir ama aynı zamanda anlaşılması unsurunu da göz ardı edemeyiz. Bugün halkın kullandığı ve anladığı dil çok değil elli yıl öncesinden oldukça farklıdır. Dolayısıyla kavramların bugünkü karşılığının veya anlaşılabilirlik şeklinin kullanılmasında bir sakınca olmasa gerek. Ayrıca yazarın yazıda kullandığı özellikle “İslam dili” ile neyi kastettiği tam anlaşılama-

** Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, tameryildir@hotmail.com.

maktadır. Kuran dili dediğimiz şeyde işaretsel olarak ele alındığında Arapça'dır. Bir diğer husus ise dipnot olmayan yazıda yararlanılan kaynakların bazılarının adının yazı sonunda verilmesi pek bir anlam ifade etmemektedir.

Kitabın ikinci yazısı William C. Chittick'in yazdığı belirtilen fakat kaynağı ve rilmeyen "İslami Birikimin İhyası ve Önündeki Engeller" adını taşımaktadır. Chittick'e göre Müslüman entelektüellerinin birçoğunun düşüncesi İslam'ın prensipleri ve anlayışı tarafından değil, dilin yapısında ve lisede öğrenilip daha sonra üniversite eğitimi ile pekiştirilen düşünme alışkanlıkları tarafından belirlenmektedir. Böyle insanlar bir Müslüman gibi davranmalarına karşın, bir doktor, bir mühendis, sosyolog ve siyaset bilimci gibi düşünürler (s. 42) diyerek olayın olumsuz bir nitelik taşıdığını belirtir. Fakat kişinin böyle bir durumdan kurtulması ne kadar mümkündür? Yani yaşadığımız dünyada bunu ötelemenin imkânı nedir? Bu sorunun cevabı tam olarak sunulmamaktadır.

Eserin üçüncü yazısı Abdullah Yıldız'ın yazdığı "Ekolojik ve Sosyal Fesad" adını taşımaktadır. Kur'an'da kullanılan fesad kavramı ve bunun Aydınlanma ve Modernizmdeki yansımaları ele alınmaktadır.

Kitabın son iki yazısı olan "İslami Alternatif " ve "Çağımızın Kavgası" adlı kaynağı verilmeyen yazılar ise Roger Garaudy'ye ait ve bunlar hacim olarak kitabın yarısını oluşturmaktadır. Bu makalelerde yazar çok farklı konulara değinmektedir.

Bunlara kısaca değinecek olursak; Garaudy'ye göre Batı uygarlığının yok edici başarısızlığın temel nedeni, beş yüzyıldan fazla bir zamandır, bu uygarlığın sadece tanrı tanımazlığı değil aynı zamanda çok tanrıcılığıdır: Büyüme, şiddet, seks, para ve milliyetçiliğin amaçları, diğer bir ifadeyle sahte tanrıları olmasıdır. Hıristiyan inancı yaşanmıştır ve bazen de takdir edilecek şekilde, bilinçli olacak fert düzeyinde gerçekleşmiştir. Ancak, son beş yüz yıldır iktisadi, siyasi ve kültürel ilişkileri düzenlemeye yardımcı olacak bir motor vasıta olmaktan da çıkmıştır (s. 80).

Garaudy'nin değerlendirmesine göre Kur'an'ın %14'ü hukuk, %7'si de ceza kanunuyla ilgilidir. Hâlbuki neredeyse bütün Kur'an iman, ahlak ve doğru yol ile diğer bir ifadeyle Allah'ın rızasını kazanmak için ardından koşulacak gayelerle ilgilidir. Bir kimse Kur'an'ın yarısından daha azını oluşturan Kur'an'ın talimatlarını, özellikle ceza talimatlarını yaşamaya geçirmeye başlamakla, bu talimatları, dünya çapında bir hayat görüşünü ve insan davranışını düzenleyen tüm Kur'anî

bağlamdan koparmakla, “şeriat”ı uyguluyor olduğunu iddia edebilir mi? Bugün, niçin bu şeriat veya Allah’ın nizamı ışıklarını tüm dünyaya saçmıyor? Niçin Müslüman halklar sömürgecilikten kurtuldukları halde tarihin aktif ve yaratıcı özneleri değil de nesnelere konumunda kalıyorlar? Niçin tarihi bir girişimcilik örneği oluşturamıyorlar? Çünkü bu hukuk, bu şeriat tarihinin ilk asırlarından bu yana aralıksız olarak yaşadığı gelişim içinde tahrif edildi. Çünkü Kur’an ölümlerini gözleriyle okunuyor. Oysa şeriat sadece kanunlar bütünü değil aynı zamanda bir hayat tarzıdır. O, hayatın dâhili ve harici her yönünü denetleyen, talepler içeren bir nizamdır. Birisini bir ölçü hakkında, bir sözleşme veya mukavele üzerinde dolandırmak bir kimsenin kendi işinde başkalarıyla şahsi ve iş ilişkilerinde hile yapması, bir siyasi liderin halka yalan söylemesi mümkündür. Fakat bütün işlerinde “her şeyi işiten ve bilen” Allah’ın gözetimi altında amel ettiği bilincinde olan birisinin hile yapması mümkün değildir. Şeriatı uygulamak her şeyden önce bazılarında zenginliğin birikmesiyle, yardım eli uzatmadığımız fakir insanların bir arada var olmadığı bir toplum kurmak demektir. Şeriatı uygulamak, herkese haysiyet ve vazife duygusu kazandıracak siyasi bir düzen ve eğitim sistemi kurmadan önce cezalandırma işlemiyle başlamak zorunda olmak demek değildir. Şeriatı uygulamak ya da Müslüman olmak bir kimsenin, hayatının her saniyesini Allah’tan gizli saklısı olmaksızın yaşamasıdır. Kur’an’ın yalnızca bir bölümünü şeriat olarak nitelendirmek edepsizlik ve suiistimal olacaktır. Birçok şeriat okulunun muhafazakârlığı İslam dünyasının gerilemesinin önde gelen sebebidir. Bir kimse, mesela hırsızlık suçu ve elin kesilmesi (Maide suresi 5/38) ayetinin literal uygulamasını şeriatın karakteristik bir örneği olarak nitelendirebilir mi? Ceza kanunu yalnızca, hırsızlığın gerçekleşmeyeceği böylece cezalandırmanın olmayacağı bir sosyal adalet bağlamında düşünülebilir. Halife Ömer İbn Hattab, Suriye’ye girişte, ganimet paylaşımını ilgilendiren Kur’an ayetini (Fetih suresi 48/20) uygulamayı reddettiğinde kötü bir Müslüman mı oldu? Böyle amel etmekle, Kur’an’ın zahirine karşı olmakla, o, aksine Kur’an’ın ruhuna inançla bağlı kaldı. Hayber savaşından sonraki ganimet paylaşımı zayıf bir Müslüman topluluğun güçlenmesine vesile oldu. Suriye’de benzer şekilde hareket etmek, aksine İslam’a çok büyük bir zarar verirdi. Çünkü halkın malı-mülkü yağmalansaydı, yağmacı olarak görülecek olanlarla halka karşı karşıya getirilmiş olacaktı ve İslam’ın büyümesi engellenecakti. Çünkü Hz. Ömer askerlerine Suriye’nin zengin topraklarını dağıtmakla, İslami bir topluluğun bütün prensipleriyle zıtlık teşkil edecek bir çeşit askeri feodalizm

uygulamış olacaktı (s. 88-92). Yani zaman ilerlerken hukukun taşlaşması gibi bir durum söz konusu olamaz.

Garaudy'ye göre İslam, dinlerden bir din değildir. Hz. Muhammed asla yeni bir din kurmuş olduğu iddiasında bulunmadı, bilakis insanlara, ilk insandan beri hep var olan ilk dini hatırlattı (Ali İmran suresi 3/30). O hem ilk din hem de son mesajdır. Mevcudiyetin her seviyesinde takdir edildiği gibi insanoğlunun aşkın boyutunu bildirir. Dolayısıyla İslam, prensipleri itibarıyla bütün dinlerin en evrenselidir (Şura suresi 42/13). Aynı mesaj herkese açıklanmıştır: yani Bir olan Allah'ın kanununa itaat (s. 96).

Garaudy ayrıca iktisadi konulara da girmekte ve Fransız komünist partisinin eski genel sekreteri olarak Sosyalist diyebileceğimiz görüşlerden vazgeçmediğini göstermektedir. Garaudy'ye göre, iktisada ve siyasete ilişkin sorunlar, en nihayetinde gaye sorusuna, yani dini bir soruya dayanırlar. Peki, niçin müesses dinler buna bir cevap vermiyor? Ne hükmedenlerin tahakküm kilisesi olan Katolik kilise, ne de hükmedilenlerin tahakküm dini olan İslam. Çünkü her ikisi de iktidar ve servetle müttefik olmuştur ve bunların fikri dayanaklarını tartışma konusu yapmamaktadırlar. Yüzyıllar boyunca her ikisi de Allah'ın insanı, dünyayı ve onları yönetmesi gereken kralları yaratıp bir kenara bırakmış harici ve aşkın bir kuvvet olarak sunulduğu bir tahakküm ilahiyatı geliştirmiş ve yaymıştır. Bütün hayatı müesses nizamı sorgulamaya açmakla geçmiş Hz. İsa'nın ölümünde sadece birkaç yıl sonra, aziz Pavlus şöyle yazabilmişti: "Her türlü otorite Allah tarafından tesis edilmiştir; öyle ise otoriteye isyan etmek, Allah'a isyan etmektir." Aynı durum Muhammed peygamberin ölümünden sonra, Emevi hükümdarları iktidar ve serveti suiistimal ettiğinde ve peygamberin ya da "Raşid halifeler" in Medine'deki cemaatine bizzat iştirak etmiş muttaki Müslümanlar dinin böyle tefessüh etmesine karşı seslerini yükselttiğinde, iktidarın muhaliflere verdiği cevapla tekrarlanmıştır: "Böyle bir hükümdara sahip olmanızın sebebi, Allah'ın böyle istemiş olmasıdır. O halde ona itaat etmelisiniz." (s. 105-106).

Garaudy buna karşı çağdaş dönemde güçlenmeye başlayan kurtuluş teolojisini öne sürmektedir. Garaudy'ye göre tahakküm ilahiyatının bin yıllık egemenliğine rağmen, milyonlarca Hıristiyan Hz. İsa'nın öncelikle fakirleri muhatap almış kurtarıcı mesajını çağdaş kurtuluş ilahiyatları tarzında hayata geçirebilmiştir. Fakat emperyal Roma geleneğinin ağırlığı bu parantezi kapattı ve kurtuluş ilahiyatlarına karşı, tahakküm ilahiyatının geleneksel entegrizmini yeniden kurdu.

Kudret ve servet putlarını lafzen mahkûm edip, uygulamada onlarla pekâlâ anlaşılan bir Kilise, resmi olarak Vatikan'ın tanıdığı kanlı askeri diktatörlüğün iktidarları kadar suçludur. Geçmiş yüzyıllardan bu günlere kadar, İslam'da da iktidarla suç ortaklığı kuruldu. Emevilerin gayrı meşru diktatörlüğünden bugünün daha da gayrı meşru Suudi derebeylerine, -kendini “ mukaddes beldelerin koruyucusu” (hadimü'l-haremeyn) ilan edip bu beldelelere Amerika yönetimindeki sömürgeciler koalisyonunu çağırarak, bu işgal için bir de para ödeyen Suudi Aristokrasisine kadar. Kendisini Müslüman ilan eden ve fakat Amerikan bankalarına milyarlar akıtarak yani Kur'an'ın kesinlikle yasakladığı ribaya, emek harcanmamış kazançla bel bağlayan bir devletin karakteristik siyaseti. İki tahakküm ilahiyatı arasındaki benzerlik çok çarpıcıdır: ihanet, katı bir şekilciliğin arkasında saklanmak istenir. Kraliyet düzeninin en tehlikeli sahtekârları en büyük hırsızlar, Kur'an'a müracaatla küçük hırsızın elini keser. Toplumun bir kutbunda servetin, ötekinde ise sefaletin birikmesine karşı kesin bir red ve dünyanın bütünlüğü her iki vahyin de merkezinde değil midir? Her iki vahiy de bu kutuplaşmayı, dünyada tıpkı onu yaratan Allah gibi bir olsun diye reddetmiyor mu? Bütün bunlar çağımızın temel gerçek ve dramını çevrelemektedir: din savaşlarının en vahşisini yaşamaktayız. Katolikler ve Protestanlar, Müslümanlar ve Hıristiyanlar arasında değildir bu savaş. Adını söylemeye cüret edemeyen, ama bugün uluslararası ilişkilerde olduğu kadar fertler arasındaki münasebetlerde de hükümler olan ve tüm putları kendi himayesinde toplayan pazar tek Tanrıçılığı ile iman arasındadır. Ne tek bir hikmet öğretisi, ne tek bir din bulunabilir ki dünyanın bu bölünmüşlüğü, dünya nüfusunun beşte üçünün insanca yaşama hakkından mahrum tutulmasını kabul edebilsin. Kitab-ı Mukaddes'in “Allah'ın suretinde yaratılmış insan”ı bu mudur? Kur'an'daki “Allah'ın ruhundan üflediği “insan” bu mudur? Aynı müsammayı ve aynı yolu ifade etmek için Allah ismini değil, fakat Bir ve Bütün tabirlerini kullanan bütün hikmet öğretilerinin hedeflemiş olduğu insan bu mudur? Hayatın yasası Bir'in ahengini gerçekleştirmektedir. Ölçek olarak bin yıllar alındığında, “Batı bir arızadır.” Hegemonik, emperyalist bir bütünlük, bir tahakküm bütünlüğü değil, dünya üzerindeki her çocuk, kendisinde taşıdığı kuvveleri hakkıyla gerçekleştirebilmek üzere mevcut bütün ekonomik, siyasi ve iktisadi imkânlardan faydalanabilsin diye -her halkın kendi emek, kültür ve iman katkısını yaptığı ahenktar bir bütünlük. Kendileri için hayat, ancak bir anlam taşıyorsa hayat olan bütün iman insanların bugün hedeflemesi ve hep birlikte ulaşması gereken gaye budur. Cevaplanması gereken soru aynı zamanda ekonomik, siyasi ve dindir; bu

veçheleri birbirinden bağımsız olarak ele alınamaz. Çağımızın kavgası işte budur (s. 106-111).

Sorunlar çözümlenebilir. Bugün en büyük problem üçüncü Dünya ülkeleri ve bunların ekonomik durumudur. Fakat Garaudy'ye göre üçüncü dünyanın borçlarının iptali sağlanabilir. Bu borç ne tarihi bir mesnede sahiptir ne de en ufak bir hakkaniyete. Her şeyden önce şu sorulmalıdır: Kim borçlu? Hakikatte Batı'nın üçüncü dünyaya tüyler ürpertici bir borcu vardır. Peru'da yağmaladıkları yüzlerce ton altın ve gümüşü kim geri ödemiştir? Manchester'ın servetine servet katan pamuğu Hindistan'a kim geri ödemiştir? Sömürgecilerin ve çok uluslu şirketlerin bin bir tehdit ve hile ile el koyduğu petrolü Irak, İran ve tüm diğer petrol ülkelerine kim geri ödemiştir? (s. 145). Dolayısıyla konu bu bağlamda düşünüldüğü ve değerlendirildiğinde Batı para almak değil para vermek zorundadır.

Ayrıca Garaudy güncel problemlere de değinmektedir. Ona göre israf ekonomisinin bugün tipik hale gelmiş bir örneği, elektronik hırdavatın kapışılmasında gözlemlenebilir. Acaba dört yüz uluslararası televizyon kanalını aynı koltuktan seyrebilmek insani bir ilerleme mi sayılmalıdır? Ya da çocuklarımıza karmaşık bir "interaktif" oyuncak hediye edebilmek? Bu fevkalade oyuncak sayesinde çocuğumuz kolektif bir savaş ya da kolektif bir tecavüze katılarak oynayabilecektir. Dünyanın çivilerinin ait oldukları yere geri döndürülmesi için, öncelikle pazara hakiki işlevini tekrar kazandırmak gerekir; insanın sahiden talep ettiği maddi ve manevi ihtiyaçların arz ve tatmin mekânı. İlk ıslah ameliyesi, insanın sahici bir Rönesans'ının ilk adımı olarak üretim aygıtımızın bütününe kapsayan bir yön değiştirme zorunludur. Aşağılık bir mevki kazandıran silah sanayiidir. Sanki hayat için yapılan araştırma, ölüm sanayilerinin bir yan ürünüymüş gibi gözükmektedir. Ruha karşı savaşı hedeflediği için en az silahlanma kadar zararlı olan başka faaliyetler de mevcuttur. Özellikle de ihtiyaç üretiminde uğursuz fakat belirgin bir rol oynayan reklam. Reklamın her konuda başlıca müteharrik olarak işlev gördüğü bir toplum içinde olup bitmektedir; "iyi, mümkün olan en güçlü arzulara sahip olmak ve onları tatmin için gereken vasıtaları bulmaktır." (s. 151).

Oysa sahiden insani olacak bir ilerlemenin ilk merhaleleri şöyle gerçekleşebilir: üçüncü dünya ile ilişkilerimizi yeniden düzenleyecek bir adım adım değişim siyaseti izleyerek, dünyanın ahenktar bütünlüğünü sağlamaya kesin bir kararlılıkla yönelmek; dünyanın ölümcül ikiliğini muhafaza eden ve daha da vahim hale getiren bir süper güç yararına tesis edilmiş emperyal bir bütünlüğün reddi; tavır-

larımızı, halimizi ve hissiyatımızı değiştirmek: Bir'e teslim olunması ve yaratıcı ruhun gelişmesi, önce üretimimizin yeniden biçimlenmesi ve çalışma saatlerinin üretkenliğe indekslenmesi sonuçlarını doğuracaktır. Bütün hikmet öğretilerinin Kilise Babalarının şu veciz sözünde ifadesini bulan kadim arzusunu gerçekleştirmeye bu şekilde başlayabiliriz: Tanrı insan oldu ki insan da Tanrı olabilsin (s. 152).

Garaudy'nin bütün manevi oluşumlara ya da dini düşüncelere bir haklılık ve hakikat payı vererek konuları açıklama tarzı buraya alınan metinlerde kendini çok açık bir şekilde göstermektedir. Fakat bundan daha önemli bir eleştirisi ise şu olmalıdır ki, bu seçki yer alan metinlerin bütünlük olarak birbirleriyle ilişkilerinin olmamasıdır. Yani farklı bakış açısına sahip insanların farklı konuları ele alıp değerlendirdiği bir eser karşımıza çıkmaktadır. Bu da kitabın her bölümünü okurken farklı bir üsluba aşına olmayı ve değerlendirmelerimizde farklı tavır almayı gerektirmektedir.

Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan

Cağfer Karadaş, Bursa: Emin Yayınları, 2011, 199 s.

İdris CANKILIÇ *

İnsanlık tarihinin ilk dönemlerinden beri, yaratıcı, evren, insan ve bunlarla ilgili birçok kavram insanların merak ettikleri ve meşgul oldukları konulardandır. Kelâm ilmi bu konuları, aklın rehberliğinde, Kur'an ve Sünnet çerçevesinde, ele almakta ve bu doğrultuda bilgi vermektedir.

Cağfer Karadaş'ın hazırladığı *Kelâm Düşüncesinde Evren ve İnsan* adlı kitap yaratıcı, evren, insan ve bunlarla ilgili konu ve kavramları, kelâm perspektifinden ele almıştır. Yazar, kitapta başta tefsir, fıkıh, felsefe ve tarih olmak üzere birçok bilim dalından nakiller yaparak, konuları farklı cihetlerden ele almaya özen göstermiştir. Özellikle felsefecilerin görüşleri ile kıyaslamalar yapılarak, kavramlar izah edilmiştir. Bu yazıda, yazarın kitabından edinilen bilgiler ve tespitler doğrultusunda, kitabın içeriği hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

* Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi,
idriscan33@hotmail.com

Kitap, varlık konusunun ele alındığı *Giriş* ile evrenin konu edinildiği birinci bölüm ve insanın konu edinildiği ikinci bölümden oluşmaktadır. Kitabın sonuna, kelam ilminin evren anlayışı ile doğrudan ilgisi bulunan “kelam atomculuğunun kaynağı” konulu bir makale ek olarak konulmuştur.

Giriş: Yazar giriş kısmında, özellikle varlık ve varlıkla ilgili olan vücut, mevcut, yokluk, kadîm, hâdis, şey gibi kavramlar ile varlığın çeşitli şekillerde yapılan tasnifleri ele almıştır. Varlık, soyut ve kapsamlı bir kavram olması nedeniyle, tam bir tanımının yapılması zordur. İlk dönem Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılarda felsefi anlamda mutlak bir vücut, mevcut tartışması söz konusu değildi. O dönem, felsefe ile fazla bir temasa geçilmemişti. Onların asıl amacı âlemin geçiciliği temelinde, Allah'ın ve sıfatlarının mevcudiyetinin kadîmliğini ispat etmektir. Vücut, mevcut kavramları geniş anlamda Gazzâlî'den sonra kelâmcılar arasında tartışma konusu olmaya başlamıştır. O dönemdeki tartışmalar, “Allah'ın mevcudiyetinden ziyade, Allah nasıl bir mevcuttur? Allah'ı diğer mevcutlardan ayıran özellikler nelerdir? Allah ile diğer mevcutlar arasında ne tür ilişki vardır? Kadîm ile hâdis arasındaki benzerlik ve farklılıklar nelerdir? İlahî sıfatlar mevcut mudur?” tarzında idi. Burada, kilit diyebileceğimiz kelime, mevcut kavramıdır. Çünkü bu kavram zihinde soyut olanı değil, zihnin dışında varlığı ve gerçekliği bulunanı ifade etmektedir. Ve kelâmcılar da özellikle zihnin dışında gerçekliği olanla ilgilenmekteydiler. Öte yandan Gazzâlî'den önce varlık, genellikle kadîm ve hâdis şeklinde tasnif edilmekteydi.

Yazar, bu kavramların erken dönemlerde Mu'tezile ve Sünnî kelâmcılara göre, ne anlam ifade ettiklerini izah etmiş ve aralarındaki benzerlik ve farklılıklara dikkat çekmiştir. Mesela: Bakillânî, varlık tasnifi hususunda kadîm ve hâdis şeklinde düşünürken, Gazzâlî varlığı, yer kaplayan (mütehayyiz), yer kaplamayan (gayr-ı mütehayyiz), olarak tasnif etmiştir. Mu'tezile kelâmcıları ise mevcudu, kendi zihin dünyalarına göre başka bir şekilde tasnif etmişlerdir. Onlara göre mevcudun zıddı ma'dumdur. Mevcut, varolan olduğuna göre ma'dum da yokolandır. Ancak buradaki yokolan (ma'dum), mahza yokluk (adem-i mahz) olarak değil, sabit gerçeklikler olarak görülür. Böylece onlar, mevcut dışında sabit adı altında ma'dumun subutundan söz etmişlerdir.

Birinci Bölüm: Evren kelimesine mukabil Arapçada, âlem kelimesi kullanılır. Kelâm ilminde terim olarak kullanılan âlem, “Allahın dışındaki her şey” diye tarif edilir. Tarifteki ‘şey’ mevcut/varolan anlamına gelmektedir. Kelâm âlimleri mev-

çudu (varolan) temelde iki kategoriye ayırırlar. Birincisi: öncesi ve sonrası bulunmayan anlamında kadîm, ikincisi: öncesi ve sonrası bulunan anlamında hâdistir.

Yazara göre, Allah kadîm varlığı, onun dışındaki varolanların tamamını ifade eden ve sonradan varolan/yaratılan âlem ise varlığın hâdis tarafını temsil etmektedir. Allah'tan gayri zihin dışında gerçekliği bulunan her mevcut, âlem kategorisine dâhildir. Bir diğer ifadeyle, âlemin sınırları Allah'ın dışındaki her mevcudu içine alacak şekildedir. Yazar, evrende bulunan galaksi, yıldız, gezegen, insan, cin, melek, şeytan, hayvan, bitki, toprak gibi canlı cansız bütün varlıkların âlem kategorisine dâhil olup, hâdis varlıklar olduklarını belirtmiş ve izah etmiştir.

Evrenin yaratılışı konusu, kelâmcılar arasında farklı yorumlanmıştır. İlk yaratılış ve yaratılışın süreç içinde devamı noktasında da muhtelif fikirler ortaya atılmıştır. Evrenin, sonradan Allah'ın iradesi ve kudretiyle yaratıldığı noktasında, kelâmcılar ittifak etseler de, bu yaratmanın tek seferde mi? Yoksa bir süreç dâhilinde mi? olduğu hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Yazar bu konuda kelâmcıların görüşlerini ve ileri sürdükleri tezleri aktararak bazı tespitlerde bulunmuştur.

Evrenin başlangıcı hususunu da ele alan yazar, aşağıda belirtildiği gibi, eskiden beri temel iki farklı görüş doğrultusunda şekillenen fikirleri izah etmiştir. Birincisi, çoğunlukla felsefecilerin savunduğu, başlangıç fikrini kabul etmeyerek, illet-ma'lul/sebe-sonuç ilişkisi şeklinde her olgu ve olayın ezeli ve ebedi/sonsuz olduğunun savunulduğu görüştür. İkincisi ise, kelâmcıların savunduğu, evrenin ve içinde bulunan her olgu ve olayın bir başlangıcının bulunduğunun kabul edildiği görüştür. Kelâmcılar bu görüş doğrultusunda ileri sürdükleri tezlerine, temel ve dayanak olarak öncelikle Kur'an naslarını esas alırlar. Ve bu naslar doğrultusunda görüş oluşturma yoluna giderler.

Yazar, evreni oluşturan unsurlar üzerine de durmuş ve ilgili terimleri izah etmiştir. Kelâmcıların evren tasavvuruna göre âlem, cevher ve arzardan oluşmuş (yaratılmış) ve hâdistir. 'Cevher-i ferd', fikrinin kabul edilmesindeki temel amaç ve kaygı, yoktan yaratma düşüncesine uygun bir âlem tasavvuru oluşturmaktır. Kelâmcıların, 'cevher-i ferd' veya bölünmeyen en küçük yapı taşı anlamına gelen 'cüz ellezî lâ yetecezzâ' kalıbıyla ifade ettikleri cevher "görünüşte bulunan araz kabul eden mütehayyiz ve ma'kul bir varlıktır." Cevherlerin birleşmesiyle cisim meydana gelmektedir. Araz ise, "bir zaman diliminde ortaya çıkan ve aynı zaman diliminde yok olan ve cevherin niteliği konumunda olup onunla kaim olan, boş-

lukta kendi başına yer tutmayan manadır.” Yazar, bu şekilde cevher, araz ve cisim gibi kavramların tanımları ve mahiyetleri üzerine durduktan sonra kelâmcılar ve felsefecilerin konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırmıştır.

Ayrıca kitabın bu bölümünde, evrenin sürekliliği için Allah’ın cevher ve arazlara müdahalesi, halk-ı cedid, kelâmcılar ile felsefeciler arasında temel sorunlardan biri olan süreklilik bağlamında sebep-sonuç ilişkisinin nasıl gerçekleştiği, bir diğer değişle kesintisiz sürekliliğin kaynağının ne olduğu meselesi üzerine ayrıntılı durulmuştur. Burada felsefecilerin ve kelâmcıların yaklaşımları ele alınarak bir karşılaştırma yapılmıştır. Ve kelamcılarının görüşlerinin temel esası olan, Allah’ın kâinata sürekli müdahalesi, akli olarak naslar bağlamında temellendirilmiştir.

İkinci Bölüm: Bu bölümde insanı ele alan yazar, kelâmcıların görüşlerine dayanarak insanı, “ben’ diye işaret edilen, beş duyu ile kavranabilen ve ruh ile desteklenmiş bulunan beden” şeklinde tanımlamıştır. Nitekim yazara göre, insan ‘ben yemek yedim, su içtim, içeri girdim, dışarı çıktım’ derken ruh ile beraber bulunan ve duyu ile kavranabilen bedene işaret etmekte veya bedenini kastetmektedir. Yazar, ruh ile desteklenmiş bu bedenin görünen tarafı mı? Yoksa onun gerisinde bulunan soyut ya da somut başka bir gerçeklik midir? Diyerek burada iki temel sorunun üzerine durmuştur. Bazı kelamcılar bedeni öne çıkartırken, bazıları da bedenin gerisine dikkat çekmekte ve insanlık diye bir olgudan bahsetmektedirler.

Yazar, felsefecilerin ve kelâmcıların tasniflerinin temel dayanak noktalarını ve unsurlarını izah etmiştir. Kelâmcıların, özellikle naslardan hareket ederek insanın yaratılmışlar ve canlılar katagorisindeki yerini, konumlandırmalarını izah etmiştir. İnsanın yaratılışı hususunda da yazar, Kur’an ayetlerinin tahlillerini yaparak bazı önemli hususlara dikkat çekmiştir. Mesela, ayetlerde belirtildiği gibi Yüce Allah insanı ilk yarattığında, önce bedenini düzenlemiş sonra ona ruh üflemiştir. Öyleyse insanın yaratılış süreci, önce bedenin yaratılması sonra ruhun yaratılması ile tamamlanmıştır. Kendi türünden üreme ile devamı sağlanan insan neslinin, sonraki yaratılışı benzer şekilde, yani ana rahminde, önce bedenin oluşması akabinde bir melek vasıtasıyla ruhun üflenmesiyle gerçekleşir.

İnsan temelde iki unsurdan oluşmaktadır. Beş duyu ile algılanan unsuruna cessed/beden, bu algı dışında kalan unsuruna da ruh denilmektedir. Yazar cessed/bedenden bahsettikten sonra ruhu detaylı olarak ele almıştır. Ruhun mahiyeti, yaratılmışlığı gibi konularda öne çıkan bazı kelâmcı, felsefeci ve mutasavvif âlimlerin görüşlerini kıyaslamalı olarak izah etmiştir. Bu bağlamda “Ruh nedir? Yani

ruh cisim midir, cevher midir?, yoksa ilahi bir kuvvet midir?. Ruh, nefis ve hayat arasında ne gibi bir irtibat vardır?” gibi sorulara cevap vermeye çalışmıştır.

Yazar ayrıca, insanın ahiret hayatı ile ilgili görüşler üzerine de durmuştur. Bazı kelâmcılar ruh-beden bütünlüğünü dikkate alarak bedenın ölümü ile birlikte ruhun da öleceğini ifade etmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre, yeni bir hayat ancak yeniden diriliş ile birlikte gerçekleşecektir. Bu konuda yazar, Mu'tezile içerisinde şu iki görüşün ortaya çıkmış olduğunu belirtmiştir. A) kabir hayatının olmasını mümkün, caiz görenler, b) kabir hayatını kesin görenler. Buna göre ölüm ile birlikte bedenden ayrılan ruh, tekrar cesede iade edilecek ve böylece kabirde kısa süreliğine bir dirilme gerçekleşecektir. İşte bu kabir ni'meti ve azabı, bu dirilme esnasında vuku bulacaktır. Çünkü Mu'tezile ye göre sürekli bir kabir hayatı yoktur. Yazar, İbn Hazm ile Gazzâlî'nin tercih ettiği, ölümle birlikte ruhların bağımsızlık kazanmasını öngören, görüşü de izah etmiştir. Yazar, bu konuda öne çıkan birçok kelâmcı ve felsefecinin görüşlerini, ihtilaf ve ittifak ettikleri noktaları kıyaslayarak aktarmıştır. Bu bölümün son kısmında ise yeniden diriliş ve insanın ahiret hayatının merhaleleri ele alınarak, Mu'tezile, Eş'ari, Maturidî ve Ehl-i Hadisin görüşleri aktarılmıştır.

Kitabın *Ek* bölümü: Bu bölümde yazar, tam açıklığa kavuşmayan Kelâm atomculuğunun kaynağı, konusunu ele almıştır. Atom fikrinin kelâmda yer alması, kelâmcıların “bir âlem tasavvuru oluşturma” düşüncesinin bir sonucu olduğunu belirten yazar, kelâmcıların konuyla ilgili düşüncelerini etraflıca değerlendirmiştir. İslâmiyet'in birçok farklı toplumlara ulaşmasının neticesi olarak yeni kültür ve düşüncelerle karşılaşılması, İslâm düşünürlerini, karşılaşılan o kültür ve düşünceler karşısında yeni fikirler ve düşünceler geliştirmeye sevk etmiştir. Yani kendilerini daha kolay ve etkin ifade edebilecekleri tez ve karşıdan gelen fikirleri de aynı kolaylıkla ve etkinlikle karşılayabilecekleri antitez geliştirmeleri gerekmişti. Bu nedenle, kelâmcılar İslâm vahyini temel referans alarak, yabancı kültür ve dinler karşısında kendi dinlerini bir tanımlama ve tanıtmaya faaliyeti, içerisine girmişlerdir. Vahyin referans alınmasıyla yapılan bu faaliyetlerde, merkeze Allah tasavvurunun Allah tasavvuruna göre şekillendirilmiş ve Allah'ın ezellilik sıfatının aksine, âlemin sonradan olma (hâdis) ve yaratılmış olma (mahlûk) özelliklerinin ön plana çıkartılmış olduğunu izah etmiştir.

Kelâm atomculuğunda “cüz ellezî lâ yetecezzâ” (parçalanamayan en küçük parça) ve cevher isimleri verilen atom düşüncesinin, nereden geldiği temel sorunlardan biridir. Yazar kitabın bu kısmında, kelâm atomculuğunun ilk çıkışını ve sebeplerini irdeledikten sonra kelâm atomculuğunun ilk kaynağı olarak ileri sürülen üç görüşü ele almıştır. Bunlar;

- 1) İslam’ın temel kaynaklarından elde edilmiştir.
- 2) Yunan düşüncesinden gelmiştir
- 3) Hint düşüncesinden alınmıştır.

Yazar bu görüşleri tek tek irdeledikten sonra, daha tutarlı ve gerçekçi olduğunu düşündüğü dördüncü bir görüşü öne sürmüştür. Yazara göre, kelâm atomculuğu doğduğu bölge kültüründen yararlanılarak bizzat Müslüman düşünürler tarafından oluşturulmuştur. Zira bölgede Hint veya Yunan kaynaklı bir atomculuk fikrinin bulunması kuvvetle muhtemeldir. Kelamcılar da bu fikri İslam’ın kadim ve yaratıcı Allah anlayışı ile uzlaşacak şekilde düzenlemesine gitmişlerdir. Böylece yaratılmış ve sonradan olma evren tasavvurunu ortaya koymuşlardır.

Sonuç olarak, kitapta ele alınan her konu ile ilgili, ayrıntılı bilgiler verilmeye çalışılmıştır. İzahatlarda ne, neden, nasıl gibi akla gelebilecek sorulara tatmin edici cevaplar ortaya konulmuştur. Özellikle evren ve insan ile ilgili, felsefecilerin ve kelimcilerin görüşleri kıyaslamalar yapılarak ele alındığından, konuyla ilgili araştırma yapanlar için ciddi başvuru eseri olma niteliğindedir.

Etik ve Tasavvuf Felsefi Diyaloglar

Kenan Gürsoy, İstanbul: Sufi Kitap, 2008, 206 s.

Ayşe Şeyma HASKUL *

Kitap genel olarak ahlâk ve etiğin günümüz hayatı gözönünde bulundurularak farklı açılardan ele alınmasını anlatmaktadır. Bu minvalde Birinci Bölüm : “Etik Açından Ahlâkın Temellendirilmesi: Kişilik, Özgürlük, Sorumluluk, Değer” (s.15-54) adını taşımakta ve diyalogta ahlâk ve etik ayrımı yapılmaktadır. Ahlâkın “kişi olmak” olduğunu vurgulayan yazar, erdemli olmaktan bahsederken, bunun önce bir hâl olduğunu belirtir, ancak bu hâlin bir oluşa dönüştüğünü, bir fotoğraf

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencisi, aseymahaskul@gmail.com.

karesi gibi sabit ve değişmez kalmadığını ifade eder. İlaveten, bir toplumda değer yargılarına aykırıymış gibi hareket edenlerin aslında birer ahlâk kahramanı olduğunu ve buna idama mahkûm edilen Sokrates'in örnek olarak verilebileceğini belirtir. Bunun tersi durumundaki insanlar ise "konformist" veyahut "riyakâr" olarak görülür.

Yazara göre etik, "aşkın ve içkin öge olarak" iki unsurla açıklanır ve dikkatleri özne olan kişiye yöneltir. Ancak kişi özne olarak ne kadar önemliyse, ahlâk meselesinde olayın pratiğe dökümü olan nesne de o kadar önemlidir. Çünkü insan "statik" değildir; belli konularda nasıl davranıp davranılmayacağı olaylar karşısında şekillenir. Yani nesnel bir şekilde gelişen olaylar da, kişi kadar ahlâkın konusudur. Bu hususta yazar, aşkın ve içkin ögeyle ilgili bilgi verirken kişinin kendisi olan içkin ögeyi daha geniş bir şekilde ele almaktadır.

Yazar, iradenin akıldan bağımsız olup olmadığını tartışarak iradenin akıldan bağımsız olmadığını ifade eder. Akıl; düşünme, kavrama, anlama yetisi iken, iradeyi "dilek, istek, buyruk" olarak tanımlamaktadır. İrade daha çok bizim istegimizle şekillenirken, akıl mevcut durumu kavrama yetisidir. Etik anlamda; irade ahlâki bir hareket açısından öznenin yani kişinin belirlediği bir durumken, akıl buna objektif açıdan bakar. İrade aklın kemâle ermesi ile oluşur. Ayrıca yazara göre ahlâki alan ve değerler alanı, olana değil olması gerekene işaret eder. Yani "yaparım, yapabilirim" değil, "yapmalıyım" şeklinde düşünmelidir ve kişi eğer bunu içten kabul etmiyorsa, orada ahlâkîlik alanı yoktur. Bu esas noktayı oluşturur. İlaveten ahlâki alanın bir gerilim alanı olduğundan bahsedilir. Çünkü etik alan felsefede en kolay ve en zor alandır denilir. En kolay alandır ve en zor alandır; çünkü hergün içinde yaşadığımız o yerde cereyan eder.

Ahlâkın etik açıdan bakıldığında evrenselliği hedeflemesi gerekir. Bu daha çok Kant'çı bir yaklaşımdır; ancak yazarın da benimsediği bir tutumdur ve bu yüzden diyalogta evrenselliğe vurgu fazlaca yer almıştır.

İkinci Bölüm: "Tasavvuf ve Ahlâk İlişkinin İnsan ve Bağlanma Kavramları Üzerinden Konumlandırılması" (s.57-87) adını taşımaktadır. Bu bölümde tasavvuf ve ahlâk ilişkisinin yanı sıra felsefe ve tasavvufun keşiştiği ve zıtladığı alanlar ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Mesela; filozofun genel kanaatinin hikmete sahip olmak değil; hikmete doğru yöneliş olduğu ifade edilir. Tasavvuftan anladığımız rol model "ulaştım" iken; felsefe bir yolda olma sürecini önceler. Yazar da

bunu tasavvufla ilintilendirir ve bu noktada bir kez daha kişiye vurgu yapar. Çünkü etiği ve ahlâkı kişinin kendisinden başlatırken, tasavvufî tefekkürün başladığı yeri de yine insanın kendisine dayandırır.

Mistisizm ve tasavvuf kavramları ele alındığında ise yazar mistisizm kelimesinden çok tasavvuf kelimesini kullanmanın daha doğru olduğunu söyler. Tasavvufun “dünya içinde oluş ile âlâkalı” olduğunu belirtir. Yani bu durum dünyadan el etek çekip asetik bir hayat yaşamak ve sadece birtakım içsel deneyimler şeklinde bir hayat sürmek değildir. Tasavvuf kendini bu dünyada estetik olarak da açacaktır. Bu; şiir, musikî, edebiyat ve özellikle de ahlâk olarak ortaya çıkar. Yani yazar tasavvuf ve estetik arasında bir paralellik kurmaktadır.

Yazara göre İslâm düşüncesinde esas olan; Allah indinde dinin İslâm olduğu ya da İslâm'ın Allah indinde tek din olduğudur. Çünkü bu müslümanın kendisini dayandırdığı asıl noktadır. Bunun asıl gerçekleştiği yer kalû belâ'dır. Çünkü insan burada özne konumundadır. İnsan, kalû belâda Allah'a verdiği sözle beraber sorumluluğunu üstlenir ve özgür irade halinde özneye dönüşür. Yani tasavvufta kendisini fark eden özne konumundaki kişi, sorumluluğunu üstlendiği ahlâki vazifelerini yine kendi olarak ortaya koyar. Bu da tasavvuftan ahlâka doğru bir yolculuğu ifade eder. Bu bölümde ayrıca “müslüman olmakla”, “iman etmek” arasındaki farklılık tartışılır. Ve tasavvufun bize adeta Allah'ı görüyormuş gibi O'na uyan, “ihsan” mertebesine götürdüğü fiilleri üzerinde durulur.

İkinci diyalogta yazar temelde kişi kavramı üzerine vurgu yapmaktadır. İslâm'ın insan doğasına bakış açısı değerlendirilirken; asıl mesele insanın yeryüzünde İslâm dinine göre tertemiz geldiği hususudur. Ahlâki açıdan batı felsefesinde Kant ile başlatılan kişilik fikri İslâm dininde daha ilk andan itibaren bir temel olarak dikkat çekmektedir. Hem de insan, “o kişilik” olarak etnik anlamında değil de; “o kişilik” olduğu için. İslâm dini açısından burada kul hakkına riâyet etmeyi ahlâkın bir göstergesi olarak da kabul edebiliriz. Kul hakkı meselesinde insana verilen değer gözler önüne serilir. Böylece insanın “ahlâk kişisi” olması bakımından değerli kılındığı bu diyalogta genişçe ele alınır. Bölüm; “ahlâkın zorunluluk alanı” değil, “sorumluluk alanı” olduğu cümlesiyle bitirilmektedir.

Üçüncü Bölüm: “İnsanın Kendi Kendini Aşması” (s.91-109) adını taşımakta ve diyalog, genel olarak insan-ı kâmil meselesi üzerinden ilerlemektedir. Bu bölümde batı felsefesi ve doğu tasavvufu üzerinden bir tanımlamaya gidilir. İnsan ve beşer

kavramlarının farkı tartışılır. İkilige dikkat çeken yazar, ontolojik anlamda insanın kendi nefisinden arındıkça Allah'taki asıl sıfatlara doğru yol alan insanî değerlerine değinmektedir.

Yazar, Hz.Mevlânâ'nın Mesnevî'sinin "Dinle Neyden" tabiriyle başlamasını, Kurân-ı Kerim'in "Oku" emriyle ilintilendirir. "Dinle Neyden" ifadesindeki "Ney" metaforu bize, insanın yine kendisine, kendine nazaran bir yitiklik hâli olarak verildiğini ifade eder. Yazara göre bu yitiklik hâli sevgiliden ayrılış acısını bir hissediş hâlidir; gurbet hâlidir ve yönelmeyi gerektirir. Bu meselede akla insanın esas memleketi olan cennete yani diğer bir ifadeyle Allah'a olan hasret duygusu gelebilir ve bir ömür boyu süren bu hicret hâli, insanı belki de "insan-ı kâmil" noktasına ulaştırabilir. Bu mevzuyu hem ahlâklı yaşama hem de tasavvuf meselesi üzerinden değerlendirebiliriz. Bölüm, zaman üzerine bir değerlendirmeye son bulur. Konunun buraya gelmesi Hayy b. Yekzân ve Robinson Cruose hikâyelerinin kıyası üzerinden değerlendirilir. Burada bu kahramanlar üzerinden Doğu ve Batıdaki tasavvuf algısından bahsedilebilir. İnsanın Tanrı'yı hatırlamasının öneminden bahsedilen bu diyalogta başlığa atıf yapılarak nihayete erer.

Dördüncü Bölüm: "Bütünlük Fikri Bakımından Ruh, Beden, Dünya ve Tarih" (s.113-152) adını taşımaktadır. Bu bölümde tasavvuf açısından bir bütünlük arz eden ruh ve beden üzerinde durulur ve farklı açılardan nefis meselesinin altı çizilir. Nefsi yok etmenin tasavvuf mantığına uygun olmadığı, aksine nefsi hayatla iç içe tutup, terbiye etmenin önemi vurgulanır. Nefis mücadelesini yazar, ahlâk çerçevesinde yeniden değerlendirirerek adına önemle "vicdan muhasebesi" der. Tasavvufun hayatın ana merkezinde olduğu ısrarla yinelenir. Burada kişinin ahlâk meselesi üzerinden benliğinin yani kendisinin konuşulduğu ilk bölümü hatırlayabiliriz. Kişi "ben" olmadan iktisâdi, ekonomik, kültürel veyahut entellektüel çevre içerisinde yer alamaz. Tasavvuf, nefsi köreltmeyi değil; sosyalleşmeyi, insanların arasına karışmayı ve ölçülü olmayı teşvik eder. Yazar, tasavvuf ve felsefenin herkes için olup olmadığını da tartışır.

Diyalogta ayrıca belirtilen husus, kapitalist yaşamın ve ahlâkın insanlara sunduğu yaşama modlarına karşı, tasavvufun etki hızının daha yavaş ve sürece dayalı olmasıdır. Bunun konuyu farklı bir perspektiften ele aldığını ve yerinde bir ifade olduğunu düşünebiliriz. Çünkü kapitalizm, kendi operasyonunu, tasavvuftan farklı olarak, çok hızlı yapar. Oysaki sistematik olarak, uzun vadeli bir duruşu olan

tasavvuf bu açıdan kişiyi kolay kavrar, ancak etkisi altına alamaz. Yazar, tasavvufun hiçbir teoriye karşı herhangi bir teori olmadığını söylemektedir. Ancak tabii ki üzerinden bahis yürütülen her şey ötekileşir. Fakat burada mevzu, tasavvufu ötekileştirmek değil; kapitalizm ağı karşısındaki yerini belirlemektir.

Beşinci Bölüm: “Varoluş (Egzistans) Felsefesi ve Tasavvuf” (s.155-179) adını taşımaktadır. Diyalog, varoluşçuluktaki etik değerlerin, tasavvuftaki ahlâki değerlerden farklı olarak, bireyi yücelten bir davranış şeklinden ortaya çıkıp çıkmadığı sorusuyla başlamaktadır. Yazar, egzistansiyel felsefeyle ilgili değerlendirme yaparken; filozoflardan örnekler vererek, Tanrı sevgisinin ve insanî duyguların özellikle varolduğu görüşünü savunur ve egzistansiyel felsefe ile tasavvuf arasındaki yakınlığı hoş gördüğünü dile getirir. Sokrates’i de bu iki düşüncenin birleştiği bir düşünür olarak değerlendirir. Jean Paul Sartre’den mülhemle örnek verdiğimiz zaman; filozofun görüşüne göre, “özgürlük insana mutluluk vermese de onu oluşturan tek şey” olduğundan buradaki özgürlük ifadesini tasavvuftaki müslümanın eylemlerinde özgür ve sorumlu olduğu düşüncesiyle ilintilendirebiliriz. Yalnız aradaki fark, müslüman kimliğe sahip bireyin özgür olduğu için rızadan, şükürden, hamddan bîhaber olmaması ve bu kavramları hayata geçirebilmesidir.

Altıncı Bölüm: “Gelenek ve Edep” (s.183-206) adını taşımaktadır. Diyalogta, tasavvufta büyük önem taşıyan Mevlânâ’dan bahsedilir. Burada anlatılan ve konuşulan mevzular, gündelik hayatla iç içe kavramlar ve güncel meseleler olması sebebiyle gayet yalın ifade edilmiştir.

Burada çok bilinen ve herkesçe kabul edilen “Ne olursan ol yine gel” ifadesinin tercümesi yapılırken, düşülen hata belirtilmektedir. Yazar, “Ne olursan ol yine gel” ifadesi konusunda bir yanlış anlaşılma olduğunu düşünmektedir. Öyle ki, İngilizce’ye “come” şeklinde “gel” değil de, “geri dön, aslına dön” anlamında, yani “return” şeklinde çevrilmesi gerektiğini açıklar. Ona göre bu ifadeden “kim olursanız olun, buyrun gibi bir yaklaşım sunulup, bir anlamda dinden de soyutlayıp farklı bir evrensellik anlayışına doğru gidiliyor” (s.187) ki bu yanlış bir anlayış olmaktadır.

Son olarak kitapta etik, ahlâk ve tasavvufa dair farklı yaklaşımlar da bulunmaktadır. Yazarın “başlarken” bölümünde ifade ettiği son cümlesi, kitabın tasavvufi anlamda aşkın olana dair duyulan hasretini ve hicretini açık bir şekilde ortaya koymaktadır: “Aşk Olsun!”

Kitabın diyalog şeklinde ilerlemesi, belirli bir düzeyde Platon'un eserlerine yapılan nazire olarak düşünülebilir. Bu diyalog biçimi mevzuyu bir yandan derinlemesine ve soru-cevap şeklinde yürütürken, bir yandan da kavramları akademik bir soğukluktan sıyırmaktadır. Sonuç olarak da kitapta kullanılan yalın ifadeler, anlatılanı anlaşılır kılmaktadır.

YAYIN ESASLARI

- * *Usûl İslam Araştırmaları* uluslararası, hakemli, bilimsel, akademik bir dergidir.
- * Ocak-Haziran ve Temmuz-Aralık olmak üzere bir yılda iki sayı yayımlanır.
- * Derginin yayın dili Türkçe ve İngilizcedir.
- * Dergide İlahiyat alanında, daha önce yayımlanmamış Türkçe, Arapça ve İngilizce telif makaleler; kitap, tez, konferans ve sempozyum değerlendirmeleri ile ilmî röportajlar yayımlanır.
- * Dergiye gönderilecek yazılar, <http://www.usuldergisi.com/myk> internet adresindeki “Makale Yazım Kılavuzu”na uygun yazılmış olmalıdır.
- * Dergiye gönderilecek makaleler 7500 kelimeyi; tanıtım ve değerlendirme yazıları 1500 kelimeyi geçmemelidir. Makalelerdeki özler 200 kelimeyi, anahtar kelimeler 5 kelimeyi geçmemelidir.
- * Dergiye yayın kabulü sadece Usûl Makale Takip Sistemi (MTS) yoluyla yapılmaktadır. MTS’de doldurulması mecburi alanlarda gerekli bütün bilgiler tam olarak girilmelidir.
- * Dergiye gönderilen yazılar önce Yayın Kurulu tarafından, gaye, konu, muhteva, sunuş tarzı ve yazım kurallarına uyum bakımından değerlendirilir. Kabul edilen yazılar Yayın Kurulunun belirlediği iki hakem tarafından değerlendirilir. Gerek görüldüğü takdirde üçüncü hakem tarafından da değerlendirmeye alınabilir. Hakemlerden en az ikisinin “Yayınlanabilir” raporu vermesi durumunda yazı Yayın Kurulu tarafından tekrar değerlendirmeye alınarak yayına kabul edilir veya gerekçesi gösterilerek reddedilir.
- * Dergide yayımlanan yazıların dil, bilimsel içerik ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir.
- * Dergide yayımlanan yazıların telif hakkı süresiz olarak *Usûl İslam Araştırmaları*’na aittir.

EDITORIAL GUIDELINES

- * *Usûl Islamic Studies* is an international, refereed, scientific, and an academic journal.
- * The journal is published biannually in June and December.
- * The language of publication is Turkish and English.
- * The publications of the journal include compilations of previously unpublished journal articles in Turkish, Arabic, and English; as well as reviews of books, journals, conferences, and scientific interviews.
- * The articles that are sent for publication should first be checked to make sure they abide by the rules outlined in the “Article Writing Manual” which can be found via: <http://www.usuldergisi.com/myk>.
- * The articles that are sent for publication must not exceed; 7500 words for journal articles and 1500 words for review articles. The abstracts of the article must not exceed 200 words with up to 5 keywords.
- * The applications for all publications must be made through the Usûl Publication Portal (MTS). All necessary information must be provided to the publisher in the application form.
- * The articles turned in for publication will be reviewed for purpose, subject, content, presentation style, and grammar by the Publication Board. The articles that are accepted will then be reviewed by two referees that are appointed by the Board. If deemed necessary, a third referee will also be asked to review the article. So long as at least two referees vote in favour of publishing the article, the Board will review the article for the second time, either accepting the article to be published, or rejecting it on justified grounds.
- * The language, scientific content, and the legal responsibility of the published article is the liability of the author(s).
- * The copyrights of the published articles belong to *Usûl Islamic Studies* journal indefinitely.