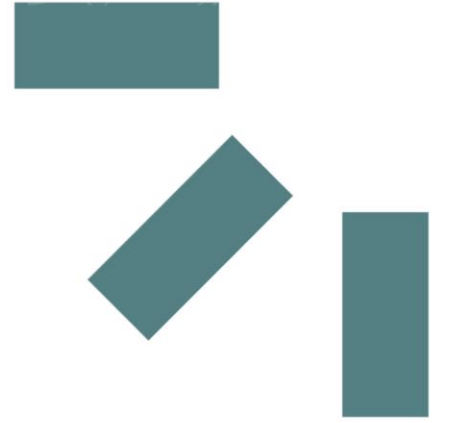


10. | 2. | 2022
cilt | sayı | kasım
volume | issue | november

e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Dergiabantical Journal



Dergiabant

Cilt/Volume: 10 Sayı/Issue: 2 Güz/ Autumn 2022



e-ISSN: 2148-0494

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



İmtiyaz Sahibi/Owner

Bolu Abant İzzet Baysal
Üniversitesi Adına

On Behalf of Bolu Abant İzzet
Baysal University

Prof. Dr. Mustafa Alişarlı
(Rektör/Rector)



Sorumlu Müdür/Responsible Manager

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Adına

On Behalf of Bolu Abant İzzet Baysal
University, Faculty of Divinity

Prof. Dr. Bilal Gökür
(Dekan/Dean)





Editörler/Editors

Prof. Dr. Cahid KARA
(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL
(Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi)



Editör Yardımcıları/Subeditors

Arş. Gör. Abdullah ÇAN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Arş. Gör. Faruk KORKMAZ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi



Dil Editörleri/Language Editors

Doç. Dr. Ayhan ÖZ/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Arş. Gör. Alırıza FARIMAZ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi





Yayın Kurulu/Editorial Boards

Prof. Dr. Bilal GÖKKIR/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ/Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Ömer BAŞKAN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Cahid KARA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Ayhan ÖZ/İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ/Ankara Hacı Bayram Veli İslami İlimler Fakültesi

Doç. Dr. Hüseyin İbrahim YEĞİN/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Kılıç Aslan MAVİL/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Osman MUTLUEL/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. S. Nuri AKGÜNDÜZ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Doç. Dr. Süleyman KAYA/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Bedriye REİS/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih DEMİRCİ/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Macit DEMİRER/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet YAŞAR/Ankara Yıldırım B. Üniv. Sağ. Hiz. Meslek Yüksekokulu

Dr. Öğr. Üyesi Nusret DEDE/Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi





Hakem Kurulu/Referee Board

Dergiabant, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergiabant uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept confidential and not published.



İletişim Adresi/Official Contact

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi 14280 Gölköy/Bolu
Tel: 0374 253 40 05 Faks: 0374 253 40 06
e-posta: dergiabant@hotmail.com



Dergiabant, **Ulakbim TR DİZİN** (Cilt 5, Sayı 9 [Bahar 2017] sayısından itibaren, Kabul Tarihi: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Türk Eğitim İndeksi, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) tarafından taranmaktadır.

Dergiabant has been issued by TR DİZİN since (v.5, is.9 [Spring 2017] acceptance date: 23.02.2018), Academindex, Sosyal Bilimler Atıf Dizini (Sobiad), Akademia Sosyal Bilimler İndeksi (ASOS Index), Turk Egitim İndeksi, TDV Islam Arastırmaları Merkezi (ISAM).





Dergiabant, tüm editöryal süreçlerini TÜBİTAK ULAKBİM çatısı altında hizmet veren **DergiPark** elektronik platformu üzerinden yürütmekte ve sadece online yayın yapmaktadır.



- ❖ *Dergiabant*, BAİBÜ İlahiyat Fakültesi tarafından **yılda iki kez** (Mayıs/Kasım) yayımlanan bilimsel ve **hakemli** bir dergidir.

Dergiabant is an academic and refereed journal which has been published by BAIBU Faculty of Theology two times a year (May/November).

- ❖ Dergide yayımlanmak üzere gönderilen yazılar, belirtilen kurallara uygun olarak hazırlanmalıdır.

The articles which have been sent in order to be published in the journal have to be prepared according to the related rules.

- ❖ Dergide yayımlanan yazıların akademik ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.
Academic and legal responsibility of the articles published in the journal belongs to their authors.

- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Citing articles can be permitted by quoting the source.

- ❖ Makale gönderim tarihleri: Bahar dönemi **1 Ocak - 28 Şubat**, Güz dönemi **1 Temmuz - 31 Ağustos**.

Article submission dates: Spring semester **1 January - 28 February**, Fall semester **1 July - 31 August**.





Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Adem Apak, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Kaya, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi
Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa Gencer, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Prof. Dr. Necmettin Gökür, İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Salih Çift, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Sinan Öđe, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi





İçindekiler/Contents

❖ Araştırma Makaleleri / Research Articles

- **Mücahit YÜKSEL** [266-281]
Abdurrahman b. 'Udeys'in Hz. Osman'ın Katledilmesindeki Rolüne Dâir Rivâyetlerin Tahlili
Analysis of Rumors Regarding 'Abd al-Rahmân b. 'Udays's Role in the Murdering of 'Othmân
- **Kadir TAŞPINAR** [282-301]
İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış
A Comparative View on Recitation Issues in the Introductions of Ibn 'Aṭiyya's and Ibn Juzayy's Exegeses
- **Süleyman KAYA** [302-323]
Üç Sahîfe Üzerinden Tefsir-Hadis İlişkinine Dair Bir Değerlendirme
An Evaluation of the Relationship between Tafsîr and Ḥadîth on Three Pages
- **Yaşar ÇOLAK** [324-343]
Abbâsî İslâm Tarihyazıcılığını Edebî Eleştiri Odağında Okumak: Tayeb el-Hibri Örneği
Reading the 'Abbâsîd Islamic Historiography with the Focus on Literary Criticism: The Case of Tayeb el-Hibri
- **Said Nuri AKGÜNDÜZ** [344-376]
Hayreddin er-Remlî'nin *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir* Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik
Khayr al-Dîn al-Ramlî's Treatise Titled *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir*: Study and Critical Edition
- **İshak KIZILASLAN** [377-394]
Safedî'nin *Keşfü'l-esrâr* ve Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhît* İsimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorumlanmasına Katkısı
The Effect of Reading Differences on the Interpretation of the Qur'ân Based on the Comparison of al-Şafadî's *Kashf al-Asrâr* and Abû Ḥayyân's *al-Baḥr al-Muḥîṭ*
- **Enes BÜYÜK** [395-420]
el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar
The Sources, Manuscripts and Publications of *al-Muḥarrar al-Wajîz* and Scientific Studies About It





- **Hilmi Kemal ALTUN** [421-436]
Akidenin Temellendirilmesinde Bilimsel Gelişmelerin Kullanılması: Mustafa Fevzi Efendi'nin İspat-ı Nübüvvet Örneği
The Use of Scientific Developments in Grounding the 'Aqīda: Example of Mustafa Fevzi Efendi's Proof of Prophethood
- **Gürkan BİÇEN - Muammer İSKENDEROĞLU** [437-461]
Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi
The Development of the Thought of Wilâyat al-Faqih in Ayatollah Khomeini
- **Selami YALÇIN** [462-489]
Kur'ân'a Göre İsrâiloğulları'nın Yükselişleri ve Çöküşleri
The Rise and Fall of the Israelites According to the Qur'ân
- **Ramazan DOĞANAY** [490-513]
Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: *el-Asl* Özelinde
Evaluation of Shaybânî's Opposition to Abû Hanîfah in Terms of Hadîth Approaches: Specific to *al-Asl*
- **Müslüm YILDIRIM** [514-540]
Alman Oryantalizminde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar: *Geschichte des Qorâns* Örneği
Approaches to Basic Recitation Problems in German Orientalism: The Example of *Geschichte des Qorâns*
- **Fatih KANDEMİR** [541-558]
Dindarlık ve Umut İlişkisinin Ruh Sağlığı Bağlamında İncelenmesi
Examining the Relationship between Religiosity and Hope in the Context of Mental Health
- **Yunus AKÇA** [559-582]
Kur'ân'da Musibet-Teselli İlişkisi
The Relation of Calamity and Consolation in the Qur'ân
- **Ebrar AYYILDIZ** [583-600]
Yusuf el-Ka'îd'in *el-Harb fî Berri Mısr* Adlı Romanının Teknik Tahlili
A Technical Analysis of Yûsuf al-Qa'îd's *al-Harb fî Barr Mısr*



EDİTÖRDEN / EDITORIAL

Değerli *Dergiabant* okurları;

Dergiabant'ın Kasım 2022 dönemi 10. cilt, 2. sayısını takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Bilindiği gibi hakem değerlendirmesi akademik yayıncılığın zorunlu şartıdır. Bir makalenin ilmî bir dergide yayımlanabilmesi için en az iki hakem tarafından olumlu değerlendirmesi gerekmektedir. Bu noktada hakemlerin olumlu görüşü olmaksızın makalenin yayımlanması söz konusu değildir. Makalenin değerlendirilmesinde ve geliştirilmesinde hakemlerin elbette katkısı çok değerlidir. Ancak editörler olarak dergiye gelen makalelere hakem kabulünde oldukça zorlandığımızı tekrar ifade etmek istiyoruz. Hakemlik, akademik dergicilikte ciddi bir ilmî katkı sunmasına rağmen maalesef takdir edilmemektedir. Hakem sürecini uzatan ve zorlaştıran en önemli neden kanaatimizce budur. Özellikle ülkemizde ilmî dergi yayıncılığının öncü kuruluşu Dergipark'ın bu meseleyi ivedilikle ele almasını bekliyoruz.

Değerli araştırmacı ve yazarlarımız tarafından bu sayımızda da geniş bir teveccühe mazhar olduğumuzu belirtmek isteriz. Dergimizin bu sayısında İslâm hukuku, kelâm, tefsir, kıraat, hadis, Arap dili ve belagati, din felsefesi ve İslam tarihi alanında kaleme alınmış toplam on beş adet araştırma makalesi yer almaktadır. Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla akademi dünyasına katkılarda bulunan değerli yazarlarımızı bu çabalarından dolayı *Dergiabant* ailesi olarak tebrik ediyoruz. Bu konuda dergimizin yayın kriterlerine uymadığı tespit edilen veya alan hâkimiyeti noktasında yetersiz olduğunu düşündüğümüz bazı makaleleri geri çevirmek zorunda kaldığımızı üzümlere belirtmek isteriz.

Bu düşüncelerle emek mahsulü kıymetli araştırma yazılarını dergimizde yayımlamayı tercih eden muhterem yazarlara, makaleleri değerlendirip katkı sunan değerli hakemlere, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza ve makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar yayım sürecinin tüm aşamalarında görev alan editör yardımcısı arkadaşlarımıza samimi teşekkürlerimizi sunuyoruz.

Editörler/Editors

Prof. Dr. Cahid Kara

Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Abdurrahman b. 'Udeys'in Hz. Osman'ın Katledilmesindeki Rolüne Dâir Rivâyetlerin Tahlili

Analysis of Rumors Regarding 'Abd al-Rahmân b. 'Udays's Role in the Murdering of 'Othmân

Mücahit Yüksel

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi,
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Konya/Turkey

myksl_42@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2958-7813



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 01 Temmuz 2022

Date Received: 01 July 2022

Kabul Tarihi: 24 Ağustos 2022

Date Accepted: 24 August 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139400>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Yüksel, Mücahit. "Abdurrahman b. 'Udeys'in Hz. Osman'ın Katledilmesindeki Rolüne Dâir Rivâyetlerin Tahlili". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 266-281.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139400>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Abdurrahman b. 'Udeys'in Hz. Osman'ın Katledilmesindeki Rolüne Dâir Rivâyetlerin Tahlili

Öz

Abdurrahman b. 'Udeys, Hz. Osman ile olan ilişkisinde zıt pozisyonadaki iki tutumu ile gündeme gelmiş bir sahâbîdir. Zira o, Hudeybiye Antlaşması sırasında müşriklerle konuşmak üzere gönderilen Hz. Osman'ın öldürüldüğü haberi geldiği zaman Rıdvân biatına katılan sahâbe arasında yer almıştır. Fakat Hz. Osman'ın kuşatılması ve öldürülmesi olayında Mısır'dan gelen heyetin başında da onun ismi zikredilmektedir. İslâm tarihi kaynaklarında anlatıldığına göre Abdurrahman b. 'Udeys, Hz. Osman'ın icraatlarından şikâyetçi olan Mısırlıların başında Medine'ye gelmiş ve onun öldürülmesine kadar giden süreçte yer almıştır. Hz. Osman dönemi olayları, genellikle ideolojinin etkisinde kalmış rivâyetlerle değerlendirilmektedir. Dolayısıyla çoğu zaman rivâyetler, râvilerin ön kabullerinin izlerini taşıyabilmektedir. Bu sebeple, Abdurrahman b. 'Udeys'in, Hz. Osman'ın öldürülmesi olayındaki rolünden bahseden rivâyetlerin sağlıklı bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Bu makalede, halifenin kuşatılması olayında Abdurrahman b. 'Udeys'in tutumuyla ilgili rivâyetler analiz edilmektedir. Nitekim bu çaba, sahâbenin doğru değerlendirilmesi ve rivâyetlerde görülen ideolojik etkenlerin fark edilmesi noktasında önem arz etmektedir. Çalışmada, konunun özelliğine uygun olarak betimleme ve analiz yöntemleri kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Sahâbî, Abdurrahman b. 'Udeys, Rıdvân Biatı, Hz. Osman.

Analysis of Rumors Regarding 'Abd al-Raḥmān b. 'Udays's Role in the Murdering of 'Othmān

Abstract

'Abd al-Raḥmān b. 'Udays is a companion who came to the fore with his two opposing attitudes in his relationship with 'Othmān. Because he was among the companions who joined the Pledge of Rıdvān when the news came that 'Othmān, who was sent to talk to the polytheists during the Hudaibiyyah Treaty, was killed. However, in the siege and murder of 'Othmān, his name is also mentioned at the head of the delegation from Egypt. According to the sources of Islamic history, 'Abd al-Raḥmān b. 'Udays came to Medina at the head of the Egyptians who complained about 'Othmān's actions and took part in the process leading up to his murder. The events of the 'Othmān period were generally evaluated with the narrations that were under the influence of ideology. Therefore, most of the time, the narrations can carry the traces of the narrators' presuppositions. For this reason, it is necessary to analyze the narrations about 'Abd al-Raḥmān b. 'Udays's role in the murder of 'Othmān in a healthy way. In this article, the narrations about 'Abd al-Raḥmān b. 'Udays's attitude in the event of the siege of the caliph are analyzed. As a matter of fact, this effort is important in terms of evaluating the Companions correctly and noticing the ideological factors seen in the narrations. In the study, descriptive and analysis methods are used in accordance with the nature of the subject.

Keywords: Islamic History, Companion, 'Abd al-Raḥmān b. 'Udays, Pledge of Rıdvān, 'Othmān.

Giriş

Hz. Osman'ın (ö. 35/656) katliyle başlayan süreç, İslâm tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Zira bu aşamadan itibaren İslâm toplumunda görülmeye başlayan ayrılıkların etkisi zamanla derinleşerek günümüze kadar gelmiştir. Ayrıca ortaya çıkan çeşitli fraksiyonlar, olayları kendi ideolojilerinin etkisinde değerlendirmeye başlamışlar ve

işi, kendi görüşlerine katkı sunacak rivâyetler uydurma noktasına kadar vardırımlardır. Böyle olunca bazı hakikatler göz ardı edilmiş ve uydurma rivâyetlere dayalı yanlış yargılar ortaya çıkmaya başlamıştır.

Abdurrahman b. 'Udeys (ö. 36/656-57), bu çerçevede yanlış değerlendirildiğine inandığımız bir sahâbîdir. Zira İslâm tarihi kaynaklarında, Hz. Osman'ın katliyle sonuçlanan fitne olaylarından bahsedilirken, ondan da olayların baş aktörlerinden biri olduğu imajı doğuracak şekilde söz edildiği görülmektedir. Bu noktada, rivâyetlerin senet ve içerik analizleriyle birlikte, râvilerin ideolojik temayüllerinin de irdelenmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Abdurrahman b. 'Udeys özelinde daha önce yapılmış akademik bir çalışmaya rastlamadık. Ancak Hz. Osman dönemi olayları genel başlığında kısaca ona da temas eden çalışmalar mevcuttur. Bu kapsamda Sabri Hizmetli¹ ve Ramazan Önal'dan² bahsetmek uygun olacaktır. Bizim çalışmamız ise Abdurrahman b. 'Udeys özelinde Hz. Osman'ın kuşatılması olayını ve bu sahâbînin olaylardaki rolüne dair rivâyetlerin tahlilini içermektedir.

1. Abdurrahman b. 'Udeys'in Hayatına Genel Bir Bakış

Tam adı, Abdurrahman b. 'Udeys b. 'Amr b. 'Ubeyd b. Kilâb b. Dehmân b. Ganm b. Hümeym b. Zühel b. Henî b. Belî b. 'Amr olan sahâbînin künyesi, "Ebû Muhammed"³ dir.³ Bir rivâyete göre; câhiliye dönemindeki ismi "Alkame" idi ve sonradan "Abdurrahman" adını almıştır.⁴

Mısır'ın fethine katılan bu sahâbî, oranın planlamasını da yapmış ve oraya yerleşmiştir.⁵ Mısır'daki Belî kabilesinin süvarilerindendi.⁶

Esed b. Mûsâ-İbn Lehîa-Yezîd b. Ebû Habîb tarikiyle gelen rivâyete göre İbn 'Udeys, ağacın altında Rıdvân biatına iştirak eden sahâbedendir.⁷ 36/657 senesinde Filistin'de öldürüldü.⁸ Tarih kitaplarında anlatıldığına göre bu sahâbî, Hz. Osman'ı kuşatmak üzere

¹ Sabri Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 149-176.

² Ramazan Önal, "Hz. Osman Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahâbiler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/25 (2019), 1300-1317.

³ Ebû Nasr Ali b. Hibetullah İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî raf'i'l-irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fi'l-esmâ ve'l-kunâ ve'l-ensâb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 6/150; İzzüddin İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-şahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/469; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-Arabî, 1993), 3/531.

⁴ Ömer b. Şebbe b. Ubeyde İbn Şebbe, *Tarihu'l-Medine*, thk. Fehîm Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1399), 3/1125.

⁵ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/840; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 6/150; Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 5/114.

⁶ İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 6/150.

⁷ Abdurrahman b. Abdullah İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 1415), 134, 337; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/840; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/114; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/469.

⁸ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 338; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, 6/150.

Mısır'dan onun yanına giden atlıların reisiydi. Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) tarafından yakalanmış ve Ba'lebek'te hapsedilmiştir. Bir fırsatını bulup hapisten kaçmayı başaran İbn 'Udeys, peşine düşen Süfyân b. Mucîb (ö. ?) tarafından öldürülmüştür. Rivâyet edildiğine göre İbn 'Udeys bu sırada, "Yazıklar olsun sana! Ben ağacın altında biat edenlerdenim" demiş fakat o: "Halîl Dağı'nda ağaç çoktur" dedikten sonra onu öldürmüştür.⁹ Yezîd b. Ebû Habîb (ö. 128/745) ise Abdurrahman b. 'Udeys'in öldürülüşünü şu şekilde aktarmaktadır: Hz. Osman'ın öldürülmesinin ardından gelişen süreçte Muâviye b. Ebû Süfyân Mısır'a gitti. Mısır halkı ise onların girişini engellemek için harekete geçti. Muâviye onlara haber göndererek, "Biz hiç kimseyle savaşmak istemiyoruz, sadece Osman'ın kanını kisas için geldik. Onun katilleri olan Abdurrahman b. 'Udeys ve Kinâne b. Bişr'i (ö. 36/657) bize teslim edin, onlar topluluğun başıdır" dedi. Fakat Mısırlılar bunu reddettiler. Bunun üzerine Muâviye, "Sizinle aramızda savaş olmaması için bize rehin verin." dedi. Mısırlıların başındaki İbn Ebû Huzeyfe (ö. 36/657), bunu kabul etti ve kendisiyle birlikte Hz. Osman'ın katillerinden Abdurrahman b. 'Udeys, Kinâne b. Bişr ve Ebû Şems b. Ebrehe (ö. ?) gibi kişilerle birlikte rehin olarak Muâviye'nin yanında gittiler. Muâviye onları hapsetti ancak onlar daha sonra hapisten kaçtılar. Ardından Filistin yöneticisi onları takip etti ve öldürdü.¹⁰

Mısır halkının ondan rivâyet ettiği sadece bir hadis vardır. Ebu'l-Hüseyn b. Fadl el-Kattân-Abdullah b. Ca'fer-Ya'küb b. Süfyân-Ebu'l-Esved-İbn Lehî'a-Yezîd b. Ebû Habîb-İbn Şimâse'den nakledildiğine göre Abdurrahman b. 'Udeys şöyle demiştir: "Resûlullah'ı (s.a.s.) şöyle söylerken duydum: 'İnsanlar, okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Lübân/Celîl ya da Lübnan Dağı'nda öldürürler.'"¹¹

2. Rıdvân Biatı

Abdurrahman b. 'Udeys'in, Hz. Osman ile irtibatlı olarak iştirak ettiği ve övülen işleri sadedinde zikredilen olay, Rıdvân biatıdır. Çalışmamızın bu bölümünde konuya açıklık getirme noktasında katkı sağlayacağı düşüncesiyle Rıdvân biatı hakkında kısa bir bilgi sunulmaktadır.

6/628 senesinin sonunda Hz. Peygamber, Ramazan ve Şevvâl aylarında Medine'de kaldı ve Zilkâde ayında bir savaş kastı olmaksızın umre amacıyla yola çıktı. Bu sırada Arapları ve etraftaki çöl halkı bedevilerini de kendisiyle birlikte yola çıkmaları için seferber etti. Bununla birlikte Kureys'in, yollarını kesmesinden ve Kâbe'ye gitmelerine engel olmasından çekiniyordu. Bu süreçte bedevilerin birçoğu ağır davrandı ve Hz. Peygamber, muhâcir, ensâr ve kendisine katılan diğer Araplarla birlikte yola çıktı. Yanlarına kurbanlık

⁹ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 6/394; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/840; Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 13/207.

¹⁰ Ebû Ömer Muhammed b. Yûsuf el-Kindî, *Kitabu'l-Vulât ve kitabu'l-kudât*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 18.

¹¹ İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır*, 134, 337; Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/394; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/469; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 13/207.

develeri de aldılar ve savaş için değil sadece Kâbe'yi ziyaret amacıyla geldiğini ortaya koymak için ihrama girdiler.¹²

Hz. Peygamber, Mekke'ye girme konusunda izin istemek üzere Hz. Osman'ı Mekkelilere gönderdi; fakat onlar bunu kabul etmediler. Bu sırada Hz. Osman'ın öldürüldüğü yönünde bir haber Müslümanlara ulaştı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Bu toplulukla savaşmadan gitmeyeceğiz" dedi ve insanları biata çağırdı. Hz. Peygamber'in, ölüm üzere biat aldığını söyleyenler olmuştur. Ancak Câbir b. Abdullah (ö. 78/697): "Hz. Peygamber bizden, ölüm üzerine değil, kaçmayacağımıza dair biat aldı" demiştir. Hz. Peygamber, ayağa kalktı ve "Osman, Allah ve Resûlü için gitti, ben de onun için biat ediyorum" dedi ve bir elini diğer elinin üzerine koydu. Sonra Kureyşliler, Süheyl b. Amr'ı (ö. 18/639) Resûlullah'a temsilci olarak gönderdi ve onunla musalaha yapmasını istediler. Ayrıca bu anlaşmada mutlaka bu sene umre yapmadan geri dönmeleri maddesinin bulunmasını söylediler. Çünkü Arapların, onun zorla girdiğinden bahsetmelerini ve imajlarının zedelenmesini istemiyorlardı. Neticede sulh gerçekleşti.¹³

Abdurrahman b. 'Udeys, Hz. Osman'ın öldürüldüğüne dair gelen haber üzerine yapılan bu biate iştirak eden sahâbeden biri olmuştur. Allah Teâlâ, Hudeybiye Musalahası sırasında gerçekleşen Rıdvân biatına katılan sahâbeyi övmüş ve Kur'ân-ı Kerim'de konuyla ilgili olarak şu ifadelerle yer vermiştir: "*Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.*"¹⁴

3. Hz. Osman'ın Öldürülmesinde Abdurrahman b. 'Udeys'in Rolü İle İlgili Rivâyetler ve Değerlendirmesi

Hz. Osman'ın kuşatılması ve öldürülmesi olayı, İslâm tarihinin büyük tartışmalara sebep olmuş önemli bir konudur. Zira bu süreç hakkında farklı kaynaklarda farklı anlatılarla karşılaşmak mümkündür. Bu noktada karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, sürece dair olayların, Ebû Mihnef (ö. 157/774)¹⁵ gibi Şii, Vâkıdî (ö. 207/823)¹⁶ gibi Hz. Osman aleyhtarı ve Seyf b. Ömer (ö. 180/796)¹⁷ gibi Hâricî yanlısı tarihçiler tarafından aktarılan rivâyetler çerçevesinde değerlendirilmesi ve bunlar üzerine yorumlar inşa edilmesi

¹² Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955), 2/308-315.

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/315-316; Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî' İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 2/72-81.

¹⁴ *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), el-Fetih 48/10.

¹⁵ Asıl adı, Lût b. Yahyâ'dır. Ebû Hâtim onu metrûku'l-hadis olarak görmüş, Dârekutnî de zayıf olarak değerlendirmiştir. Muhammed b. Şakir Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdır, 1974), 3/225; Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000), 24/305-306.

¹⁶ Vâkıdî, rivâyetçiliği konusunda İmam Şâfiî, Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ebû Zür'a gibi âlimlerin ağır tenkitlerini almış ve zayıf görülmüştür. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Haydarabâd-Beyrut: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-'Usmâniyye-Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1952), 8/21; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 26/182, 187.

¹⁷ Yahyâ b. Maîn, İbn Ebû Hâtim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Dârekutnî gibi âlimler tarafından zayıf ve metrûku'l-hadis olarak değerlendirilmiştir. İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/278; Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326), 4/295-296.

olmasıdır. Bu durum ise sağlıklı bir sonuca ulaşılması hususunda sıkıntıları beraberinde getirmektedir.¹⁸ Bu sebeple çalışmamızın bu kısmında, öncelikle konuyla ilgili rivâyetleri takdim edip ardından senet ve metin tenkitlerine yer vermek suretiyle doğru bir sonuca ulaşmaya gayret edeceğiz.

35/656 senesinde Mısır halkı, valileri Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i (ö. 36/657) Hz. Osman'a şikâyet ettiler. Bunun üzerine Hz. Osman, valisine bir yazı gönderdi ve yaptığı yanlışlıkların akıbeti konusunda kendisini uyardı. Fakat İbn Ebû Serh, Hz. Osman'dan gelen yazıya itibar etmedi ve kendisine gelenlerin bir kısmını döverken, bir adamı da öldürdü. Bunun üzerine Mısır halkından 700 kişi yola çıktı. Aralarında, dört tane lider de bulunmaktaydı. Bunlar; Abdurrahman b. 'Udeys el-Belevî, Amr b. Hamık el-Huzâî (ö. 51/671), Kinâne b. Bişr el-Leysî ve Sevdân b. Hımırân el-Murâdî (ö. ?) idi.¹⁹ Ayrıca Basra halkı Hukeym/Hakîm b. Cebele (ö. 36/656) liderliğinde, Kûfe halkı da Eşter en-Nehâî (ö. 37/657) liderliğinde Medine'ye gitmek üzere yola çıktılar.²⁰ Mısır heyetindeki liderler ve tüm topluluğun lideri konusunda kaynaklarda farklı rivâyetler bulunmaktadır. Zira Taberî'deki Seyf b. Ömer rivâyetine göre tüm Mısır heyetinin lideri el-Gâfikî b. Harb el-Akkî (ö. ?) olarak belirtilirken²¹, Kindî'nin (ö. 252/866) aktardığı ve Muhammed b. Mûsâ-Ahmed b. Yahyâ b. 'Umeyra-Abdullah b. Yûsuf-İbn Lehîa-Yezîd b. Ebû Habîb-Muhammed b. Ebû Huzeyfe tarihiyle gelen rivâyete göre ise bütün Mısırlıların lideri, Abdurrahman b. 'Udeys, alt grupların liderleri de Kinâne b. Bişr b. Selmân et-Tecîbî (ö. ?), Urve b. Şüteym el-Leysî (ö. ?), Ebû Amr b. Bûzeyl b. Verkâ el-Huzâî (ö. ?), Sevdân b. Ebû Rûmân el-Asbahî (ö. ?) ve Dir' b. Yeşkur el-Yâfi'î (ö. ?)'dir.²² Tercihe şayan olan ise, Seyf b. Ömer karşısında güvenilir bir senede sahip olan ve tüm topluluğun liderinin Abdurrahman b. 'Udeys olduğunu ifade eden rivâyettir. İbnü's-Sevdâ/Abdullah b. Sebe (ö. ?) de yanlarındaydı. Savaş için yola çıktıklarını insanlara söylemeye cesaret edemediler ve hac için hareket etmiş gibi davrandılar.²³

Medine'ye üç konaklama mesafesine geldikleri zaman Basra ehlerinden bir kısmı Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ile konuşmak istedi ve Zû Hâşeb mevkiinde konakladılar. Kûfe halkından Zübeyr b. Avvâm (ö. 36/656) ile konuşmak isteyen bir grup, A'vas mevkiinde konakladı. Hz. Ali (ö. 40/661) ile konuşmak isteyen Mısır halkından bir grup ise Zül-Merve'ye gitti.²⁴ Bunun üzerine Hz. Osman, Hz. Ali ve Muhammed b. Mesleme'yi (ö. 43/663) onlarla konuşmak üzere gönderdi. Yapılan görüşme sonucunda razı olan Mısır

¹⁸ Hizmetli, "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi", 150.

¹⁹ Seyf b. Ömer, *el-Fitne ve vak'atu'l-Cemel*, thk. Ahmed Râtib Armûş (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1993), 57; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-ḥulefâ*, thk. Seyyid Aziz vd. (Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 1417), 2/512.

²⁰ Ebû Amr Halife b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ Ümerî (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 1397), 168; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/50; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî, *el-İşâra ilâ sîreti'l-Mustafa ve tarihi men ba'dehû mine'l-hulefâ*, thk. Muhammed Nizâmuddin el-Füteyyih (Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1996), 475.

²¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Ṭaberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1407), 2/652; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, 5/51.

²² Kindî, *Kitabu'l-Vulât*, 17.

²³ Seyf b. Ömer, *el-Fitne*, 58; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Divanu'l-mübtede' ve'l-haber fi tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-se'ni'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/595.

²⁴ İbn Haldûn, *Divanu'l-mübtede' ve'l-haber*, 2/595.

heyeti geri dönmeye karar verdi.²⁵ Bu sırada İbn 'Udeys, Muhammed b. Mesleme'ye: "Bize nasihat edeceğin ve bizden isteyeceğin bir şey var mı" diye sordu. O da Allah'tan korkmalarını ve yanındakileri de alarak geri dönmelerini, halifenin de bazı işlerinden geri döneceğini söyledi. Bunun üzerine İbn 'Udeys, kendisinden isteneni yapacağını söyledi.²⁶

Sürecin bu aşaması hakkında rivâyetler çeşitlilik arz etmektedir. Zira İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) senetsiz olarak aktardığı sunumuna göre olay şu şekilde gelişti:

"Mısırlılar Medine'ye ulaştılar, Mescid-i Nebî'de konakladılar ve namaz vakitleri konusunda valileri İbn Ebû Serh'in yaptıklarını sahâbeye şikâyet ettiler. Bunun üzerine Talha b. Ubeydullah kalktı ve Hz. Osman ile konu hakkında konuştu. Hz. Âişe (ö. 58/678) de ona şu haberi gönderdi: 'Hz. Muhammed'in sahâbesi sana geldi ve bu adamın görevden alınmasını istedi. Sen ise bunu reddettin. Ayrıca onlardan bir adamı da öldürmüş. Âmilin konusunda onlara insaflı davran.' Osman, kavmini severdi. Sonra Ali b. Ebû Talib onun yanına geldi ve şöyle dedi: 'Senden, kan döktüğü iddia edilen bir adamın yerine başka birisini atamanı istediler. Onu görevden al ve aralarında hükmet...' Hz. Osman da onlara şöyle dedi: 'Onun yerine atayacağım kişiyi belirleyin.' İnsanlar da Muhammed b. Ebû Bekir'in adını söylediler. O da bunu kabul etti. Ardından Muhammed b. Ebû Bekir (ö. 38/658), maiyetinde ensâr ve muhâcirden kişilerle birlikte vali olarak yola çıktı. Medine'den üç gecelik yol aldıktan sonra bir devenin üzerinde, sanki bir şey istermiş gibi deveye vurup duran siyah bir köle gördüler. Bunun üzerine ona sordular. 'Senin hikâyen nedir? Sanki bir şeyden kaçıyor ya da bir şey istiyor gibisin' O da şöyle dedi: 'Ben müminlerin emirinin hizmetçisiyim. Beni Mısır âmiline gönderdi. Bunun üzerine onlar: 'Onun âmili işte bizim yanımızda' dediler. O da: 'Ben o kişiyi kastetmiyorum.' dedi ve gitti. Onun durumu hakkında Muhammed b. Ebû Bekir'e haber verildiğinde o, adamın getirilmesini emretti. Adam getirilince ona: 'Sen kimin hizmetçisisin?' diye sordu. O ise bazen müminlerin emirinin hizmetçisi olduğunu, bazen de Mervân'ın hizmetçisi olduğunu söylüyordu. Ona kim için gönderildiğini sorduğu zaman, Mısır âmili için gönderildiğini söyledi. Sebebini sorunca da bir mektup götürceğini söyledi. Yanında mı? diye sordu. Muhammed b. Ebû Bekir, mektubu açtığı zaman, valiye hitaben yazılmış ve kendisiyle birlikte gelenlerin öldürülüp diğerlerinin de hapsedilmesini emreden ifadeleri gördü."²⁷

İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) ve İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) benzerlik gösterdiği ve senetsiz olarak "denildiğine göre" ifadesiyle aktarılan rivâyete göre ise Abdurrahman b. 'Udeys ve Sevdân, kendileriyle görüşmeyi yapan Hz. Ali ve Muhammed b. Mesleme'nin yanına gelerek: "Sen, Osman'ın hoşumuza gitmeyen davranışlarını bıraktıracığını iddia etmemiş miydin?" dediler, ardından küçük bir sayfa çıkardılar ve bunu Osman'ın hizmetlilerinden birinin üzerinde bulduklarını söylediler. İçinde de Abdurrahman b. 'Udeys, Urve b. Hamık ve Sevdân geldikleri zaman yüz sopa vurmasını, saçını ve sakallarını traş etmesini ve emri gelinceye kadar hapiste tutmasını emrediyordu. Hz. Ali durumu haber verince Hz. Osman, bundan haberdar olmadığını söyledi. Hz. Osman'ın yanına girdiler ve

²⁵ Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, *Cümel min ensâbi'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 5/551; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 3/441.

²⁶ Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997), 2/532.

²⁷ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-nebevîyye*, 2/513-514.

ona halife olarak değil de normal selam verdiler. İbn 'Udeys durumu anlattı ve Hz. Osman, bundan haberdar olmadığını söyledi. Ondan görevi bırakmalarını istedi. Fakat o, "Allah Teâlâ'nın giydirdiği elbiseyi çıkarmam" diyerek bunu reddetti. Bunun üzerine yanından çıktılar ve onu kuşattılar.²⁸

Bu iki rivâyet incelendiği zaman, özellikle mektupta ismi belirtilerek cezalandırılmaları istenen kişiler ve cezalandırılma şekilleri hakkında farklılık görülmektedir. Ancak her iki rivâyetin de senetsiz olarak zikredilmesi, onlar üzerine yorum inşa etmeye imkân vermemektedir. Bunların dışında konuya dair güvenilir bir senetle aktarılan üçüncü bir rivâyet daha bulunmaktadır. Ya'küb b. İbrahim-Mu'temir b. Süleyman et-Teymî-Süleyman b. Tarhân-Ebû Nadre-Ebû Saîd tarikiyle gelen bu rivâyette ise şu ifadeler yer verilmektedir:

"Osman, Mısır halkından bir grubun geldiğini duyunca onları karşılamaya çıktı. Onlar, mushafı getirmesini istediler. Osman, mushafı getirtince 'Yedinci sûreyi aç.' dediler. Onlar Yûnus Sûresi'ni yedinci sûre diye isimlendiriyorlardı. 'De ki size Allah mı izin verdi, yoksa Allah'a karşı yalan mı uyduruyorsunuz?' âyetine kadar okudu. Bu âyete gelince Mısırlılar 'Dur! Bu topraklar hususunda Allah mı sana izin verdi, yoksa sen Allah'a iftira mı atıyorsun' dediler. Bunun üzerine Osman 'Âyetleri okumaya devam edin. Bu ayetler, şu şu mesele hakkında inmiştir. Toprak meselesine gelince, Ömer benden önce zekât develeri için bunu yapmıştı, ben halife olduktan sonra zekât develerinin sayısı arttı. Bunun üzerine ben de onlar için ayrılan toprakları artırdım. Siz okumaya devam edin.' dedi. Mısırlılar Osman'a âyetleri gösterdikçe o, 'Şu mesele hakkında indi, devam edin.' diyor, Mısırlılar da başka bir şey söyleyemiyorlardı. Mısırlılar Osman'dan taahhüt alarak bazı şartları yazdırdılar. Osman da onlardan, kendisine itaat etmelerini ve şartlara uyduğu müddetçe ayrılık ve sorun çıkarmamalarını istedi. Bunun üzerine hoşnut bir şekilde şehirden ayrıldılar. Ancak onlar yoldayken bir adamın sürekli yanlarına geldiğini, sonra uzaklaşıp tekrar geldiğini gördüler ve ona, durumunu sordular. Adam da onlara, 'Kendisinin, Osman'ın Mısır valisine gönderdiği elçisi olduğunu' söyledi. Adamın üzerini aradıklarında, halife adına yazılmış ve mühürlenmiş bir mektup buldular. Mektupta Mısır valisine hitaben, gelmekte olan Mısırlı grubu asması veya öldürmesi ya da ellerini ve ayaklarını kesmesi için emir verildiği görünüyordu. Hemen Medine'ye dönerek Ali'nin yanına geldiler. Ona, 'Şu Allah düşmanının yaptığını görüyor musun? Bizim hakkımızda şöyle şöyle emir vermiş. Allah onun kanını helal kıldı, kalk onun yanına birlikte gidelim.' dediler. Ali onlarla birlikte gitmeyeceğini söyleyince onlar, o hâlde niçin kendilerine mektup yazdığını sordular. Ali böyle bir şey yapmadığını söyledi. Bunun üzerine Mısırlılar birbirilerine bakakaldılar. Ali bu durum üzerine Medine'den ayrıldı. Mısırlılar da Osman'ın yanına gittiler. Ona, 'bizim hakkımızda şöyle şöyle bir mektup yazmışsın' dediler. Hz. Osman'ın, kendi adına başkasının yazabileceği yönündeki ikna gayretlerine aldırış etmediler ve onu kuşatma altına aldılar."²⁹

Rivâyetler içerisinde en güvenilir olanı budur. Zira senedi tamamen güvenilir râvilerden oluşmaktadır. İbn Maîn (ö. 233/848) ve İclî (ö. 261/875), Ya'küb b. İbrahim'in (ö. 252/866) sika olduğunu söylemiştir. İbn Ebû Hâtim (ö. 327/938) de onun sadûk

²⁸ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 5/56-57; İbn Haldûn, *Divanü'l-mübtede' ve'l-haber*, 2/598.

²⁹ Halife b. Hayyât, *Tarih*, 169; eṭ-Ṭaberî, *Târîh*, 2/655-656.

olduğunu söylemiş ve İbn Hibbân, *Sikât* adlı eserinde onu da zikretmiştir.³⁰ Aynı şekilde İbn Maîn ve İbn Sa'd (ö. 230/845), Mu'temir b. Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 187/803) da sika olduğunu söylemiştir. İbn Ebû Hâtim ise sika ve sadûk olduğunu söylemiştir ve İbn Hibbân onu *Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.³¹ Ali b. Medîni (ö. 234/849), Süleyman b. Tarhân'ın (ö. 143/761) yaklaşık 200 hadis rivâyetinde bulunduğunu ifade etmiştir. Şu'be b. Haccâc (ö. 160/776) onun hakkında, "Süleyman et-Temîmî'den daha doğru birisini görmedim, Hz. Peygamber'in bir hadisini aktarırken rengi değişirdi." demiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Maîn ve Nesâî (ö. 303/915) de onun sika olduğunu söylemişlerdir.³² Son olarak Ebû Nadre Münzir b. Mâlik (ö. 108/726) hakkında İbn Ebû Hâtim, onun kendisine sevimli gelen birisi olduğunu söylemiştir. İbn Sa'd ve Ahmed b. Hanbel de sika olduğunu söylemiştir. İbn Şâhin (ö. 385/996) de onu *Sikât* adlı eserinde zikretmiştir.³³

Bu rivâyette, mektupta cezalandırılması istenen kişilere dair özel bir isim belirtilmemektedir. İbn Sa'd'ın naklettiği rivâyette de yolda karşılaştıkları kişide buldukları mektupta cezalandırılmaları istenen kişiler arasında Abdurrahman b. Udeys'in adı zikredilmemektedir.³⁴ Dolayısıyla Abdurrahman b. 'Udeys'in öldürülmesine dair Hz. Osman'ın bir talepte bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Ayrıca bu rivâyetten anlaşıldığına göre Hz. Osman da böyle bir mektup yazmamıştır ve büyük ihtimalle grubu yönlendiren art niyetli kişilerin bir komplosu söz konusudur. Zira gizli mektup taşıyan bir kişinin adeta yakalanmak istercesine dikkat çekici şekilde davranması ve başka bir yolu değil de Mısırlıların dönüş yolunu tercih etmesi, komplo ihtimalini güçlendirmektedir. Bunu daha da güçlü hâle getiren başka bir husus ise Hz. Ali'nin haberi olmadan onun adına Mısırlılara bir mektup yazılmış olmasıdır. Tüm bu deliller, adeta grubu yönlendiren gizli bir elin, Hz. Ali ve Hz. Osman üzerinden Hâşimî-Emevî kavgasına dayalı bir fitne çıkarma gayretini ortaya koymaktadır.

Kuşatma sırasında Muâviye b. Ebû Süfyân, Hz. Osman'a Şam'a gelmesini ve orada güvende olacağını söyledi. Fakat o, Resûlullah'ın komşuluğunu hiçbir şeye değişmeyeceğini söyledi. O halde Medine'ye yardım göndermeyi teklif ettiğinde de Resûlullah'ın komşularını sıkıntıya sokmak istemediğini ifade etmiş ve "Bana Allah yeter." demiştir.³⁵

Hz. Osman'ın kuşatılması ve sonrasında gelişen olaylarda da Abdurrahman b. 'Udeys ile ilgili bazı rivâyetlere yer verilmektedir. Seyf b. Ömer'in senetsiz olarak zikrettiği rivâyete göre Hz. Osman öldürüldüğü zaman, eşi Nâile (ö. 35/656'dan sonra) Abdurrahman b. 'Udeys'e haber göndererek: "Sen, bu topluluğun en merhametlisi ve benim isteğimi yerine getirmeye en evla olanısın. Şu ölüleri benden uzaklaştır." dedi. Fakat İbn 'Udeys, ona hakaret etti ve onu azarladı. Gece yarısı olduğu zaman Mervân b. Hakem (ö. 65/685) çıktı ve Hz. Osman'ın evine geldi. Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Talha b. Ubeydullah, Hz. Ali, Hz. Hasan (ö.

³⁰ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 11/380.

³¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/227-228.

³² Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl*, thk. Beşşâr Avad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 12/8; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 4/201-202.

³³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/510; İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 10/302-303.

³⁴ İbn Sa'd, *e't-Tabakât*, 3/48.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 2/528; İbn Haldûn, *Divanu'l-mübtede' ve'l-haber*, 2/594.

49/669) ve Kâ'b b. Malik (ö. 50/670) gibi sahâbîler de geldiler ve cenazenin konacağı yer konusunda anlaştilar.³⁶

Bu rivâyet, senet ve içerik yönünden sıkıntılı gözükmektedir. Zira Seyf b. Ömer gibi, âlimler tarafından zayıf olarak değerlendirilen bir kişi tarafından senetsiz olarak aktarılmaktadır. Ayrıca içerik olarak da kendi içerisinde çelişki barındırmaktadır. Zira toplumun en merhametlisi ve anlayışlısı olarak değerlendirilen bir kişiden böylesine bir tavrın beklenmesi uzak bir ihtimaldir.

Taberî'de Ahmed b. Osman b. Hakîm-Abdurrahman b. Şerîk/Şüreyk-Muhammed b. İshak-Ya'küb b. Utbe İbnü'l-Ahnes-İbnü'l-Hâris b. Ebî Bekr-Babası Ebû Bekr İbnü'l-Hâris b. Hişâm tarikiyle nakledildiğine göre o şöyle demiştir:

“Sanki Osman b. Affân kuşatma altındayken sırtını Mescid-i Nebî'ye dayamış hâlde olan Abdurrahman b. 'Udeys el-Belevî'ye bakıyor gibiyim. Ardından Mervân b. Hakem çıktı ve 'Kim mübarezeye çıkacak' dedi. Bunun üzerine Abdurrahman b. 'Udeys: Fulân b. Urve'ye (ö. ?): 'Bu adama karşı mübarezeye çık' dedi. Mervân ona saldırdı. Ancak İbn Urve onun boynuna bir darbe indirdi. Yaralandığını ve kendi etrafında dönüp düştüğünü gördüm... Abdurrahman b. 'Udeys, Mısır'dan Medine'ye gittiğinde şu beyitleri dile getirdi:

مستحقات حلق الحديد
حتى رجعت بالذي نريد

أقبلن من بلبيس والصعيد
يطلبن حق الله في سعيد

“Bilbîs ve Saîd bölgelerinden yola çıktık / Ve demir zırhlara büründük / Saîd'in kaybettiği Allah'ın hakkını arayarak çıktık / Ve muradımıza ererek döndük.”³⁷

Bu rivâyeti eserinde değerlendiren Gabbân es-Subhî, isnâdını zayıf görmekte ve şu değerlendirmeye yer vermektedir:

“İsnâdda geçen Abdurrahman b. Şerîk (ö. ?), çok hata yapan birisidir. Sonradan hafızası zayıflamıştır. Muhammed b. İshak (ö. 151/768), tedlis yapan birisidir. Ayrıca teşeyyü' ile itham edilmiştir. Bu rivâyette de teşeyyü' belirtisi vardır. Çünkü İbn Udeys'in, Hz. Osman'a karşı hurûca katıldığını ihtiva etmektedir. Hâris b. Ebû Bekr'i (ö. ?) ise tevsik konusunda mütesahil olan İbn Hibbân'dan başkası tevsik etmemiştir. Bu rivâyet, ağacın altında biat eden bu sahâbîye atılan bühtanı ispat etmede dayanılacak sıhhatte bir rivâyet değildir. Taberî'deki İbn 'Udeys'in şiiiriyle ilgili rivâyet de zayıftır. İsnâdın sıkıntıları şunlardır: Taberî'nin şeyhi olan Ca'fer'in hiçbir tercümesini bulamadım. Amr b. Hammâd (ö. ?), râfızîdir. Hüseyin'in de hiç tercümesini bulamadım. Hüseyin'in babası İsâ b. Mûsâ (ö. 186/802), tedlis yapmış olabilir. Muhammed b. Sâib el-Kelbî (ö. 146/763), yalancılıkla ve râfızilikle itham edilmiştir. Ayrıca o, 146 yılında ölmüştür ve olaya yetişememiştir. Bu sebeple senedi munkatî'dir.”³⁸

³⁶ Seyf b. Ömer, *el-Fitne*, 84.

³⁷ Taberî, *Târîh*, 2/670.

³⁸ Muhammed b. Abdullah b. Abdülkâdir Gabbân es-Subhî, *Fitnetü makteli Osman b. Affân* (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi bi'l-Camiati'l-İslâmiyye, 2003), 2/625-626, 669-671.

Kuşatma sürecinde Abdurrahman b. 'Udeys ile ilgi anlatılan bir diğer rivâyet ise Ebû Hâmid İbnü's-Şarkî'nin (ö. 325/937), "Bize aktardıklarına göre" diye başlayıp da senetsiz olarak aktardığı şu rivâyettir:

"Bu Abdurrahman el-Belevî, Osman kuşatma altındayken şöyle bir konuşma yaptı: 'İbn Mes'ûd'dan duyduğuma göre Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuş: 'Osman, geniş arazide üzeri kilitli olup da anahtarı bulunamayan en kayıp kaptır.' Bu söz Hz. Osman'a ulaştığı zaman o; 'Belevî yalan söylemiştir, ne o bunu Abdullah b. Mes'ûd'dan duydu, ne de Abdullah, Resûlullah'tan duydu' dedi."³⁹

Bu rivâyet, güvenilir gözükmemektedir. Zira her ne kadar Ebû Hâmid İbnü's-Şarkî, güvenilir ve hâfız bir şahsiyet olsa da⁴⁰ senetsiz olması ve "bize aktardıklarına göre" ifadesiyle kendisinin de tereddüdünü ortaya koyması üzerine yorum inşa etmeye müsaade etmemektedir. Ayrıca söylenen sözler de her iki sahâbînin birbirilerine karşı söyleyeceği türden ifadeler değildir.

Ebû Abdullah-Muhammed b. Yûsuf-Evzaî-Zührî-Humeyd b. Abdurrahman-Ubeydullah b. Adî b. Hıyâr tarikiyle gelen Buhârî rivâyetinde ise Ubeydullah şöyle anlatmıştır:

"Kuşatma altında olduğu sırada Osman'ın yanına girdim ve 'Sen, halkın imamısın ve şahit olduğumuz şu durum senin başına geldi. Bize fitnenin imamı namaz kıldırıyor. Bundan kaçınalım mı?' dedim. O da şöyle dedi: 'Namaz, insanların icra ettiği en güzel şeydir. İnsanlar güzel bir şey yaptığı zaman onlarla birlikte siz de yapın. Kötü bir şey yaptıklarında ise bunu yapmaktan sakının.'⁴¹

Hadisi kitabında aktaran İbn Beşkuvâl, "Fitnenin imamı olarak nitelenen kişinin Abdurrahman b. 'Udeys olduğu söylenmiştir." ifadesini de arkasından zikretmektedir.⁴² Muhammed b. Yahyâ ez-Zühlî (ö. 258/872) de Abdurrahman el-Belevî'nin, fitnenin başı olduğunu ve ondan hadis rivâyet edilmesinin helal olmadığını ifade etmektedir.⁴³ Hâlbuki Mısır'da aralarında sahâbe ve tâbiînden Ebu'l-Husayn el-Hacrî (ö. ?), Abdurrahman b. Şimâse (ö. ?) ve Ebû Sevr el-Fehmî (ö. ?) gibi önemli isimlerin de bulunduğu kişiler ondan rivâyette bulunmuştur.⁴⁴ Bu isimler, güven noktasında kendilerine şahitlik edilen önemli kişilerdir. Abdurrahman b. Şimâse hakkında Ahmed b. Abdullah el-İclî, onun Mısırlı sika tabiinden olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân da *es-Sikât* adlı eserinde onu zikretmiştir.⁴⁵ Aynı şekilde İbn Sa'd, onun için "salihu'l-hadis" değerlendirmesinde bulunmuş; yani

³⁹ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/395; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 13/208.

⁴⁰ Safedî, *el-Vâfi*, 7/247.

⁴¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buḥârî, *Şahîḥi'l-Buḥârî* (Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), "Ezan", 56.

⁴² Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdümelik İbn Beşkuvâl, *Gavâmidü'l-esmâ'i'l-mübheme el-vâkıa fî mutâni'l-ehâdîsi'l-müşne*, thk. İzzuddin Ali es-Seyyid, Muhammed Kemaluddin İzzuddin (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407), 2/862.

⁴³ Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve*, 6/395; Zehebî, *Târîḫü'l-İslâm*, 3/532; Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 13/208.

⁴⁴ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 2/840; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 3/469.

⁴⁵ Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih el-İclî, *Târîḫü's-sikât* (Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984), 293; Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avad Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 17/172.

hadisinin alınabileceğini söylemiştir.⁴⁶ Ebu'l-Husayn el-Hacrî, Mısırlı sika tabiidendir.⁴⁷ Ebû Sevr el-Fehmî ise Mısırlı sahâbîdir. Hz. Peygamber'i dinlemiş ve ayrıca Hz. Osman'dan rivâyette bulunmuştur.⁴⁸ Ayrıca fitnenin başının Abdurrahman b. 'Udeys olduğuna dair Buhârî rivâyetinde bir ifade bulunmamaktadır ve bu, bir yorumdan ibarettir.

Yine kuşatma sırasında Abdurrahman b. 'Udeys ile ilgili aktarılan bir rivâyet de şu şekildedir:

"Zeyd b. Hubâb-İbn Lehîa-Yezîd b. Amr el-Meâfirî: el-Enver el-Fehmî'yi şöyle derken işittim: Ağacın altında biat edenler arasında bulunan Abdurrahman b. 'Udeys geldi, minbere çıktı ve Allah'a hamdu senâ ettikten sonra Osman'dan bahsetti. Ardından Ebû Sevr şöyle dedi: Osman kuşatma altındayken yanına girdim ve: 'Falanca kişi şöyle şöyle dedi.' dedim. Bunun üzerine Osman: 'Ben Allah'ın içinde şu on şeye nail olmuşken nasıl olur?: İslâm'a dördüncü sırada girdim, Resûlullah (s.a.s.) beni bir kıızıyla sonra diğer kıızıyla evlendirdi, şu sağ elimle Resûlullah'a biat ettim ve ardından onunla tenasül uzvuma dokunmadım, şarkı söylemedim ve dilekte bulunmadım ve ne câhiliye de ne de İslâm'dan sonra içki içmedim. Ayrıca Hz. Peygamber: 'Kim şu araziyi alır da mescide ilave ederse onun için cennette bir köşk vardır' buyurdu ve ben onu alıp mescide dâhil ettim.' dedi."⁴⁹

Rivâyetin senedinde bulunan Abdullah b. Lehîa (ö. 174/790), üzerinde farklı yorumların yapıldığı bir isimdir. Zira onun çok güvenilir olduğunu söyleyen âlimlerin yanı sıra eleştirenler de bulunmaktadır.⁵⁰ Ancak bu noktada önemli bir hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Ebû Hâtim İbn Hibbân el-Büstî'nin ifade ettiğine göre Mısırlılar şöyle demektedir: "Abdullah b. Lehîa'nın, evi ve kitaplarının yanmasından önceki rivâyetleri sahihtir. Bundan sonrakilere ise itibar edilmez." Aynı sözü, Yahyâ b. Maîn de söylemektedir.⁵¹ Bu sebeple onun güvenilir bir râvi olduğunu akılda tutmakla birlikte, rivâyetleri konusunda tedbiri de elden bırakmamak gerekmektedir. Dolayısıyla içerik değerlendirmesi yapacak olursak; metindeki gariplik dikkat çekmektedir. Zira Hz. Osman'ın verdiği cevabın ayrıntılı şekilde nakledilmesine rağmen Abdurrahman b. 'Udeys'in söylediği iddia edilen sözün nakledilmemesi yadırganacak bir durum olarak gözükmemektedir.

Netice itibariyle; kuşatma anı ve sonrasına dair nakledilen rivâyetler, senet ve metin yönünden üzerine hüküm inşa edilecek güvenilirlikte gözükmemektedir. Sahih rivâyetleri temel alarak söylenebilecek hususlar ise şu şekildedir: Abdurrahman b. 'Udeys'in, Mısırlıların başında geldiği bilgisi sahih gözükmemektedir. Ancak Hz. Osman'ın kuşatılması ve öldürülmesi sürecinde etkin rol oynadığına dair rivayetler, yargıda bulunacak yeterlilikte gözükmemektedir. Bu noktada göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus da

⁴⁶ İbn Sa'd, *eş-Tabakât*, 7/353.

⁴⁷ İclî, *Tarihu's-sikât*, 496.

⁴⁸ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9/351; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 6/44.

⁴⁹ Ebû Bekr İbn Ebû Şeybe, *el-Kitâbü'l-Muşannef fi'l-ehâdis ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/364; Ahmed b. Amr b. Dahhâk b. Mahled eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 2/595.

⁵⁰ Bu konudaki yorumlarla ilgili geniş bilgi için bk. Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 8/11-31.

⁵¹ Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/23, 31.

Mısırlılar arasında farklı düşüncede insanların olduğunun kuvvetle muhtemel olduğudur. Zira sahih olan Ebû Saîd rivâyetinde görüldüğü üzere grup içerisinde, Hz. Ali'yi ısrarla işin içine katmaya çalışan ve sahte mektuplarla kalabalığı yönlendirme gayretinde olan bir zümrenin varlığı dikkat çekmektedir. Bununla birlikte Abdurrahman b. 'Udeys gibi sadece dinî kaygılarla hareket edip, halifeyle yanlış olduğu düşünülen icraatları hakkında samimi şekilde konuşmak için yola çıkan insanlar da grubun diğer bir zümresidir. Abdurrahman b. 'Udeys'in, Hz. Ali ve Muhammed b. Mesleme ile görüştüğünden sonra geri dönmeye razı olması da bunu desteklemektedir. Ayrıca Rıdvân biatında bulunanlar hakkında Allah Teâlâ'nın ve Hz. Peygamber'in övgüleri, Abdurrahman b. 'Udeys hakkında konuşurken dikkatli olmayı gerektiren önemli hususlardan biridir. Zira Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: "Şüphesiz Allah, ağaç altında sana biat ederlerken inananlardan hoşnut olmuştur. Gönüllerinde olanı bilmiş, onlara huzur, güven duygusu vermiş ve onlara yakın bir fetih ve elde edecekleri birçok ganimetler nasip etmiştir. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."⁵² Yine Hz. Peygamber de, "Ağaç altında bana biat edenlerden hiçbirisi cehenneme girmeyecektir"⁵³ buyurmuştur. Hz. Osman'ın müşrikler tarafından öldürüldüğü haberi üzerine, savaşmak için Hz. Peygamber'e biat eden böyle bir sahâbînin, onun öldürülmesi içinde aktif şekilde rol aldığını düşünmek, mümkün gözükmemektedir.

Sonuç

Hz. Osman'ın katli ve devamında gelişen olayların yaşandığı süreç, İslâm tarihinde büyük izler bırakmış ve günümüze kadar gelmiş birçok soruna temel teşkil etmiştir. Zira bu süreçte gelişen olaylar ve söz konusu olaylar üzerine yapılan yorumlar, bazı fraksiyonların ortaya çıkmasına ve kendi iddialarının haklılığını ortaya koyma sadedinde bazen nas uydurmalarına bazen de sahih nasları yanlış yorumlamalarına sebep olmuştur. Dolayısıyla bu döneme dair rivâyetler ele alınırken, dönemin özellikleri ve râvilerin siyasî ve ideolojik orijinleri de dikkate alınmalıdır. Aksi takdirde sahih tarihî veriler yerine râvilerin ideolojilerinin şekillendirdiği bir tasavvur üzerine yanlış çıkarımlarda bulunmak kaçınılmaz olacaktır.

Sahâbî hakkında konuşmak, itidali elden bırakmamayı gerektiren hassas bir konudur. Zira İslâm'ın ilk nesli olan bu zümre hakkında konuşurken, onların da bir insan oldukları ve günah işleyebilecekleri gerçeğinin yanı sıra ümmetin en hayırlı nesli oldukları ve büyük bir saygıyı hak ettikleri gerçeğini de unutmamak gerekmektedir. Sahâbenin yanlışlarını görmezden gelmek, zamanla onları hatasız insanlar şeklinde tasavvur etmeye ve putlaştırmaya doğru götüren bir yolu açarken, hak ettikleri saygıyı göstermemek de sıradan bir insan şeklinde görüp onlar hakkında yanlış değerlendirmelere sebep olabilmektedir.

⁵² el-Fetih 48/18-19.

⁵³ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), Menâkıb", 57, 58; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 23/93 (14778).

Hz. Osman ve devamındaki dönemlerde gelişen kitlesel olayları değerlendirirken, insanları, aynı amaç doğrultusunda ve aynı samimiyetle hareket eden kişiler olarak değerlendirmek, toptancı bir yaklaşım sergilemek olur ve beraberinde birçok ayrıntıyı kaçırmak gibi yanlışları da getirir. Abdurrahman b. 'Udeys hakkındaki değerlendirmelerde de bu durum açıkça görülmektedir. Zira Hz. Osman'la konuşmak üzere yola çıkan ve onun da aralarında bulunduğu grup, farklı amaçlardaki birçok insanı içinde bulundurmaktadır. Bu sebeple toplulukta yer alan grupları ve niyetlerini doğru tespit etmek, yanlış değerlendirmelerin önüne geçecektir. Böylece Abdurrahman b. 'Udeys gibi saygın bir sahâbî de hak etmediği ithamlara maruz kalmaktan kurtulmuş olacaktır.

Tarihî olayları değerlendirirken, konular hakkında en sağlıklı verileri sunan âyet ve hadisleri ihmal etmemek ve ayrıca hadis ilminin cerh ve ta'dîl yönteminden faydalanmak elzemdir. Çünkü bazen olayları açıkça ortaya koymaya katkı sunan nasları görmezden gelmek ve râviler hakkında değerlendirmelerden kaçınmak, senet ve içerik yönünden sıkıntılı veriler üzerine yanlış yorumlar inşa etmeye sebep olabilmektedir.

Netice itibarıyla ifade etmek gerekirse; tarih, doğru bir şekilde okunup değerlendirilmesi durumunda doğru çıkarımlarda bulunulmasına ve geleceğe dönük sağlam adımlar atılmasına vesile olacaktır. Aksi durumda ise yanlış yorumlara ve toplum içinde ayrılık tohumlarının atılmasına yol açacaktır. Bu çalışmada, Hz. Osman'ın katli gibi hacimli malumata sahip genel bir konuda, onu öldürenlerin liderlerinden olduğu iddia edilen Abdurrahman b. 'Udeys gibi hakkında çok az bilgi bulunan bir sahâbî ve söz konusu olay hakkındaki rivâyetler ele alınmıştır. Ortaya çıkan sonuç ise, olaya dair rivâyetlerin sağlıklı bir şekilde analiz edilmediği ve buna dayalı olarak bu sahâbînin, hak etmediği ithamlara maruz kaldığı gerçeği olmuştur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal b Esed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Bekcerî, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh. *el-İşâra ilâ sîreti'l-Mustafa ve tarihi men ba'dehû mine'l-hulefâ*. thk. Muhammed Nizâmuddin el-Füteyyih. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Dâru's-Şâmiyye, 1996.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Cümel min ensâbi'l-eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr, Riyâd ez-Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Şahîhi'l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Gabbân es-Subhî, Muhammed b. Abdullah b. Abdülkâdir. *Fitnetü makteli Osman b. Affân*. 2 Cilt. Medine: İmadetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi bi'l-Camiati'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2003.
- Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Tarihu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ümerî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1397.
- Hizmetli, Sabri. "Tarihî Rivâyetlere Göre Hz. Osman'ın Öldürülmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (1985), 149-176.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- İbn Abdülhakem, Abdurrahman b. Abdullah. *Fütûhu Mısır ve'l-Mağrib*. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1415.
- İbn Beşkuvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *Gavâmidü'l-esmâi'l-mübheme el-vâkia fî mutûni'l-ehâdisi'l-müsnede*. thk. İzzuddin Ali es-Seyyid, Muhammed Kemaluddin İzzuddin. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1407.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarabâd-Beyrut: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Usmâniyye-Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr. *el-Kitâbü'l-Muşannef fî'l-ehâdis ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yûsuf el-Hût. 9 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiratü'l-Me'ârif en-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Divanü'l-mübtede' ve'l-haber fî tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-şe'ni'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1988.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muâz b. Ma'bed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'*. thk. Seyyid Aziz ve dgr. 2 Cilt. Beyrut: el-Kütübü's-Sekâfiyye, 3. Basım, 1417.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sakâ vd. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 2. Basım, 1955.
- İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Ali b. Hibetullah. *el-İkmâl fî raf'i'l-irtiyâb ani'l-mu'telif ve'l-muhtelif fî'l-esmâ ve'l-kunâ ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Munî'. *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ömer b. Şebbe b. Ubeyde. *Tarihu'l-Medine*. thk. Fehîm Muhammed Şeltût, Seyyid Habîb Mahmûd Ahmed. Cidde: y.y., 1399.
- İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1994.
- İclî, -Hasen Ahmed b. Abdullah b. Sâlih. *Tarihu's-sikât*. Mekke: Dâru'l-Bâz, 1984.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Kindî, Ebü Ömer Muhammed b. Yûsuf. *Kitabu'l-Vulât ve kitabu'l-kudât*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail, Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2003.
- Kütübî, Muhammed b. Şakir. *Fevâtü'l-vefeyât*. thk. İhsan Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1974.
- Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-aḥvâl ve'l-ḥafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Önal, Ramazan. "Hz. Osman Şehadetinden Sorumlu Tutulan Sahabiler ve Bu Olaydan Sonra Akıbetleri". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/25 (2019), 1300-1317.
- Safedî, Salâhuddin Halil b. Aybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnaût, Türkî Mustafa. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 2000.
- Seyf b. Ömer. *el-Fitne ve vak'atu'l-Cemel*. thk. Ahmed Râtib Armûş. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 7. Basım, 1993.
- Şeybânî, Ahmed b. Amr b. Dahhâk b. Mahled eş-. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400.
- Ṭaberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dahhâk. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1975.
- Zehebî, Şemsuddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vdgr. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1985.
- Zehebî, Şemsuddin Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış

A Comparative View on Recitation Issues in the Introductions of Ibn ‘Atıyya’s and Ibn Juzayy’s Exegeses

Kadir Taşpınar

Dr. Öğr. Üyesi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur’ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan University, Faculty of Theology,
Department of Qur’ân Reciting and Qirâ’at Science
Rize/Turkey

kadir.taspinar@erdogan.edu.tr
orcid.org/0000-0002-6317-6594

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 14 Temmuz 2022

Date Received: 14 July 2022

Kabul Tarihi: 28 Eylül 2022

Date Accepted: 28 September 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1143756>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Taşpınar, Kadir. “İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış”. *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 282-301.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1143756>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

İbn Atıyye ve İbn Cüzey Tefsirlerinin Mukaddimelerinde Yer Alan Kıraat Meselelerine Mukayeseli Bir Bakış

Öz

Endülüs tefsir geleneğinin önemli simalarından olan İbn Atıyye (ö. 541/1147) ve İbn Cüzey (ö. 741/1340), iki asır arayla yazmış oldukları tefsirlerinin mukaddimelerinde ulûmü'l-Kur'ân'a dair birçok hususu ele almışlardır. Gerek İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'inin mukaddimesinde gerekse İbn Cüzey'in daha muhtasar tarzda kaleme aldığı *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*'inin mukaddimesinde kıraat ilmini ilgilendiren bazı konu başlıklarının varlığı dikkat çekmektedir. Söz konusu başlıklarda Kur'ân'ın fazileti, Kur'ân'ın cem'i ve istinsâhı, yedi harf meselesi, kıraat imamları, vakflar, isti'âze ve besmele gibi bahisler yer almaktadır. İbn Atıyye, İbn Cüzey'den farklı olarak mukaddimesinde yedi harf meselesini ele alırken, İbn Cüzey'in ise kıraat imamları ve vakflarla ilgili müstakil başlıklara yer verdiği görülmektedir. *et-Teshîl*'in en önemli kaynaklarından olan *el-Muharrer*'in, mukaddimesinde yer alan kıraat meseleleri bağlamında *et-Teshîl*'e etkisi ne düzeydedir? Ele alınan kıraat konularının benzerliği ve farklılığı ne derece söz konusudur? Müfessirlerin kıraat ilmine dair hususları ele alış tarzı nasıldır? Çalışmamızda bu sorulara cevap aranmış, bahse konu mukaddimeler kıraat ilmi konuları çerçevesinde değerlendirilmeye tâbi tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tefsir, İbn Atıyye, İbn Cüzey, Mukaddime.

A Comparative View on Recitation Issues in the Introductions of Ibn 'Atıyya's and Ibn Juzayy's Exegeses

Abstract

Ibn 'Atıyya (d. 541/1147) and Ibn Juzayy (d. 741/1340), who are important scholars of the Andalusian exegetical tradition, discussed many issues about Qur'anic sciences in the introduction of their exegeses that had been written two centuries apart. It is noteworthy that there are some topics concerning the science of recitation, both in the introduction of Ibn 'Atıyya's *al-Muḥarrar al-Wajîz* and in the introduction of Ibn Juzayy's *al-Tashîl li-'Ulûm al-Tanzîl* which was written more concisely. These titles include the merits of the Qur'ân, the compilation and copying of the Qur'ân, the issue of seven letters, recitation imâms, stop signs, isti'adhah and basmala. Unlike Ibn Juzayy, while Ibn 'Atıyya deals with the issue of seven letters in her introduction, it is seen that Ibn Juzayy has included separate titles about recitation imâms and foundations. To what extent is *al-Tashîl* influenced by *al-Muḥarrar*, one of the most important sources of *al-Tashîl*, in the context of the recitation issues in his introduction? To what extent are there similarities and differences in the recitation topics discussed? What is the way in which the commentators deal with the issues related to the recitation tradition? In this study, we will seek out answers to these questions, and the introductions will be evaluated within the framework of the science of recitation.

Keywords: Qirâ'a, Tafsîr, Ibn 'Atıyya, Ibn Juzayy, Introduction.

Giriş

Bazı tefsir mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerine dair çeşitli konuların işlendiği bilinmektedir. Söz konusu mukaddimelerin bir kısmında konular belli başlıklarda ve dar çerçevede ele alınırken bir kısım mukaddimelerde ise konuların daha etraflıca ele alındığı ve Kur'ân ilimleriyle ilgili birçok meselenin izah edildiği müşahede edilmektedir.¹

¹ İlk dönemlerden itibaren tefsir mukaddimleri üzerine bir değerlendirme için bk. İbrahim Hilmi Karslı, "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 225-260.

Tefsir mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerine yer veren müfessirler, kıraat ilmini ilgilendiren hususlara da temas etmişlerdir. Taberî (ö. 310/923), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Âlûsî (ö. 1270/1854), Kâsımî (ö. 1914) ve İbn Âşûr (ö. 1973) bu meyanda ismi zikredilebilecek müfessirler arasında yer almaktadır.²

Telif ettikleri tefsirlerinin mukaddimelerinde kıraat ilmi meselelerini işleyen müfessirlerin başında, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* adlı eserin müellifi İbn Atıyye (ö. 541/1147) ile *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl* adlı eserin müellifi İbn Cüzey (ö. 741/1340) gelmektedir.³ Her iki tefsirin mukaddimesi de genelde Kur'ân ilimlerini; özelde ise kıraat ilmi meselelerini ihtiva etmesi bakımından oldukça zengindir. Bu noktada çalışmamızın merkezinde yer alan her iki tefsirin mukaddimelerindeki konu başlıklarının zikredilmesi yerinde olacaktır.

İbn Atıyye tefsirinin mukaddimesinde yer alan bab başlıkları: 1. Kur'ân'ın fazileti ve ona iltizam etmenin lüzumu konusunda Hz. Peygamber'in, sahâbenin ve seçkin âlimlerin sözleri. 2. Kur'ân'ı tefsir etmenin fazileti, Kur'ân'ın Arapça olmasının ve i'râbının ehemmiyeti, manasının incelikleri. 3. Kur'ân'ın tefsiriyle ilgili söylenen sözler ve müfessirlerin mertebeleri. 4. Yedi harf meselesi. 5. Kur'ân'ın toplanması, noktalanması ve hizblere ayrılması. 6. Kur'ân'ın Arapça olması ve mu'rab kelimeleri ihtiva etmesi. 7. Kur'ân'ın i'cazı hakkında âlimlerin sözleri. 8. Kur'ân'ın tefsiri konusunda i'caz ifade eden lafızlar. 9. Kur'ân'ın isimleri, âyet ve sûreler. 10. İsti'âze. 11. Besmele.⁴

İbn Cüzey tefsirinde iki mukaddime yer almaktadır. Birinci mukaddime on iki, ikinci mukaddime ise üç başlıktan oluşmaktadır: 1. Kur'ân'ın nüzûlü, toplanması, noktalanması, hizblere ayrılması ve isimleri. 2. Mekkî-Medenî sûreler. 3. Kur'ân'ın içerdiği anlamlar ve ilimler. 4. Kur'ân ile ilişkili ilimler. 5. Müfessirler arasındaki ihtilâf sebepleri. 6. Müfessirler.

² Tefsir mukaddimelerini inceleyen birçok akademik çalışma yapılmıştır. Bu çalışmaların bir kısmı için bk. Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 51-216; Ergin Çoban, *Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 2-129; Ramazan Gökmen, *Kurtubî Tefsiri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri* (Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), 49-159; Semih Aslan, *Hicri III-VIII. Asırlarda Yazılan Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinin Mukaddimelerindeki Kur'ân Tarihi İle İlgili Bilgilerin Tespiti ve Değerlendirilmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 10-97; Halil İbrahim Görgün, *Endülüs Tefsir Mukaddimeleri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 22-114; Hamza Saleh Said, *Âlûsî'nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 37-96; Muhammed İkbâl Koyuncu, *Râhu'l Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî'nin Tefsir Usûlüne Dâir Görüşlerinin Tahlili* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 24-108; Murat Oral, "Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesinin Değerlendirilmesi", *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2018), 8-34; Şuayip Karataş, "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 315-337; Ali Çiftçi, *Tefsir Mukaddimelerinde Kur'ân İlimlerine Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 21-147.

³ İbn Atıyye ve İbn Cüzey hakkında -sonraki dipnotlarda da görüleceği üzere- yurt içinde ve yurt dışında yapılan birçok çalışma mevcuttur. Bu çalışmalarda bahse konu müfessirlerin hayatları, ilmî yönleri ve tefsirleri etrafında ele alınmıştır. Sözü uzatmamak adına çalışmamızda bu hususlara temas edilmemiş, her iki âlime ait tefsirlerin mukaddimelerinde yer alan kıraat konularına yoğunlaşmıştır.

⁴ İbn Atıyye besmele konusunu mukaddime kısmında değil de Fâtiha Sûresi'nin tefsirine başlamadan önce işlemektedir.

7. Nâsîh-Mensûh. 8. Kıraatler. 9. Vakflar. 10. Fesâhat, belâgat ve beyân edatları. 11. Kur'ân'ın i'cazı. 12. Kur'ân'ın faziletleri. 13. Kelimelerin anlamları. 14. İsti'âze. 15. Besmele.

Tespitlerimize göre hem İbn Atıyye tefsirinin mukaddimesi⁵ hem de İbn Cüzey tefsirinin mukaddimesi⁶ Kur'ân ilimleri bağlamında çeşitli çalışmalara konu olmuştur. Lâkin salt kıraat meseleleri üzerinden her iki tefsirin mukaddimesine yönelik herhangi bir çalışma mevcut değildir. Bu durum, çalışmamızın önünü açmıştır.

Endülüs tefsir geleneğinin en güçlü temsilcilerinden olan her iki âlim, eserleriyle hem önceki tefsir birikimini yansıtmışlar hem de sonraki tefsirlere ilham kaynağı olmuşlardır. Bu bağlamda *el-Muharrer* ile *et-Teshîl* arasında sıkı bir bağ söz konusudur. Zira İbn Atıyye'den iki asır sonra, aynı coğrafyada kaleme alınan *et-Teshîl*'in en önemli kaynağı *el-Muharrer*'dir.⁷ Kur'ân tefsirinde kendini gösteren bu kaynaklık durumu, mukaddime kısımları için de geçerli midir? Bununla birlikte İbn Atıyye'nin mukaddimesinde yer alıp İbn Cüzey'in mukaddimesinde yer almayan konular var mıdır? Çalışmamızda, her iki tefsirin mukaddimeleri kıraat ilmi bakımından mukayeseli olarak incelenecek, müfessirlerin ittifak ve ihtilâf ettiği konular ayrı ayrı başlıklandırılmak suretiyle tahlile tâbi tutulacaktır. Böylelikle aynı coğrafyada, iki asır arayla telif edilen iki tefsir mukaddimesi, kıraat meseleleri üzerinden değerlendirilmeye tâbi tutulacaktır.

1. Her İki Mukaddimedede Ortaklaşa Yer Alan Kıraat Konuları

Mukaddimelerinde Kur'ân ilimlerine dair birçok konuya yer veren her iki müfessirin, bazı konu başlıklarında muvafakat ettikleri görülmektedir. Aynı coğrafyada yaşamalarından dolayı bu etkileşimin olması doğaldır. Şu farkla ki İbn Atıyye ele aldığı konuları daha detaylıca işlerken İbn Cüzey daha sade bir anlatım tarzını benimsemiştir.

Bu başlık altında iki müfessirin de ortaklaşa değindikleri Kur'ân'ın fazileti, cem'i, istinsâhı, noktalanması, isti'âze ve besmele bahsi gibi konulara yer verilecek, söz konusu konular hakkında müfessirlerin yaklaşımları değerlendirilecektir.

⁵ İlgili mukaddime üzerine yapılan çalışmalar için bk. Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/339; Enise Kutlu, *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Eserinde Kur'ân İlimleri'ne Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 10-86; Mustafa Şentürk, *İbn Atıyye el-Endelüsî İle Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 87-221; İbn Atıyye tefsiri üzerine yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmalar için bk. Rıfat Ablaş, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 22-26.

⁶ İlgili mukaddime üzerine yapılan çalışmalar için bk. Nurullah Denizer, *İbn Cüzey'in Et-Teshîl Li-'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 9-112; Tahsin Peker, *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l Kur'ân (Kurtubî ve İbn Cüzey Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 32-146; Görgün, *Endülüs Tefsir Mukaddimeleri*, 74-85; Mehmet Bağış, "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsiri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 7-26. İbn Cüzey tefsiri üzerine yurt içinde ve yurt dışında yapılan çalışmaları bir arada görmek için bk. Sıddık Baysal, "İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme", *Dini Araştırmalar* 21/54 (2018), 210-212.

⁷ İbn Cüzey, tefsirinde yaklaşık yüz yetmiş yerde İbn Atıyye'nin ismine işaret etmektedir. Ayrıca, müfessirlerin mertebelerini izah ettiği birinci mukaddimesinin altıncı babında İbn Atıyye hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "İbn Atıyye'nin tefsiri, tefsire dair teliflerin en güzeldir. Çünkü o, önceki teliflere muttali olmuş, onları düzenlemiş ve özetlemiştir. Bununla birlikte İbn Atıyye'nin ibaresi güzeldir, bakışı sağlamdır ve sünneti muhafaza etmiştir." Bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*, thk. Muhammed Sâlim Hâşim (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415), 1/14.

1.1. Kur'ân'ın Fazileti

İbn Atıyye, mukaddimesinin birinci babını Kur'ân'ın faziletleri konusuna ayırırken İbn Cüzey aynı konuya birinci mukaddimesinin son babında değinmektedir. İbn Atıyye, bab isminden de anlaşılacağı üzere konuyu Hz. Peygamber'den (sav), sahâbeden ve bazı meşhur âlimlerden gelen rivâyetler muvâcehesinde işlerken, on beşi hadis-i şerif olmak üzere toplamda otuz üç rivâyete yer vermektedir.⁸ İbn Cüzey ise ilgili başlıkta tamamı hadis-i şeriflerden oluşan on beş rivâyet aktarmakta, hâliyle konuyu daha muhtasar bir şekilde ele almaktadır.⁹

İbn Atıyye ve İbn Cüzey'in, Kur'ân'ın faziletine dair aktardıkları rivâyetlerin sıhhati konusunda farklı bir tavır sergiledikleri görülmektedir. İbn Atıyye naklettiği hadislerde ikincil kaynaklara müracaat etmekte ve İbn Cüzey'e göre eser yelpazesini daha geniş tutmaktadır.¹⁰ İbn Cüzey'in aktardığı hadislerin tamamı ise Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim (ö. 261/875) başta olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin diğer kaynaklarında yer almaktadır ki zaten müellif, sözlerinin başında konu hakkında sahih hadisleri zikredeceğini kaydetmektedir.¹¹

İbn Atıyye'nin, Kur'ân'ın fazileti bağlamında naklettiği rivâyetlere dair sahâbe, tabiîn ve diğer âlimlerin görüşlerine yer verdiği, bu bağlamda ashaptan Hz. Ebû Bekr (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), İbn Mes'ûd (ö. 32/652), Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652) ve Abdullah b. Amr b. Âs (ö. 65/684); tabiünden Muhammed b. Ka'b el-Kurazî (ö. 108/726), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Yûsuf b. Esbât (ö. 196/811); sonraki dönem âlimlerden Ca'fer es-Sâdik (ö. 148/765), Muhammed b. Sa'îd (ö. ?), Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) isimlerini zikrettiği, ayrıca aktardığı görüşlerden birisini Hz. İsmâ'ya (as); bir kısmını da isim vermeden bazı âlimlere dayandırdığı görülmektedir.¹² İbn Cüzey ise yukarıda da ifade edildiği üzere sadece hadis rivâyetlerine yer vermektedir.¹³

Kur'ân'ın faziletine dair her iki müfessirin naklettiği hadislerin muhtevalarına gelince, bu konuda da bazı farklılıkların olduğu müşahede edilmektedir. Şöyle ki İbn Atıyye ilk olarak fitneden korunmak için Kur'ân'a sınıksız yapışmanın lüzumuna işaret eden hadise değinmekte, daha sonra Kur'ân'ı araştırıp iyice anlamaya, Kur'ân'a ve ehl-i beyte tâbi olmaya teşvik eden hadislerle yer vermektedir. Naklettiği diğer hadisler daha çok Kur'ân okumanın fazileti, Kur'ân okuyanın üstünlüğü ve Kur'ân'ın şefaati ile ilgilidir.¹⁴ İbn Cüzey ise naklettiği hadislerden ilk altısını Kur'ân okumanın faziletini ifade eden rivâyetlere tahsis ederken diğer dokuz hadiste bazı sûrelerin faziletine vurgu yapan rivâyetlere yer vermektedir. Bakara Sûresi ile ilgili rivâyetlerin ön planda olduğu söz konusu hadislerde faziletine değinilen diğer sûreler, el-Fâtiha, Âl-i İmrân, el-Kehf, el-İhlâs, el-Felak ve en-Nâs sûreleridir.¹⁵

Kur'ân'ın fazileti babında, daha ziyade birbirinden farklı rivâyetleri tercih eden İbn Atıyye ve İbn Cüzey'in, bazı rivâyetlerde muvafakat ettiklerini söyleyebiliriz. Kur'ân'ın şefaati etmesini, Kur'ân'ı maharetle ve zorlanarak okuyanın durumunu ve Kur'ân eğitimiyle

⁸ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 1/36-39.

⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/19-20.

¹⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/36-39.

¹¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/19.

¹² İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/36-39.

¹³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/19.

¹⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/36-39.

¹⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/19-20.

meşgul olanların faziletini ortaya koyan hadisler, her iki müfessirin ortaklaşa işaret ettikleri hadislere örnek verilebilir.¹⁶

1.2. Kur'ân'ın Cem'i, İstinsâhı, Noktalanması

Kur'ân'ın toplanması, çoğaltılması, noktalanması konularının doğrudan veya dolaylı bir şekilde kıraat ilmiyle irtibatlı olduğu bilinmektedir. İbn Atıyye ve İbn Cüzey, tefsirlerinin mukaddimelerinde söz konusu hususlara değinmişler, ilgili sürece ilişkin gelişmeleri özet denilebilecek bir tarzda izah etmişlerdir. İbn Atıyye, mukaddimesinin beşinci babını;¹⁷ İbn Cüzey ise birinci mukaddimesinin ilk babını¹⁸ adı geçen konulara tahsis etmişlerdir.

İbn Atıyye konuya, Kur'ân'ın Hz. Peygamber (sav) döneminde insanların göğsünde bulunduğunu, daha sonra farklı malzemeler kullanılarak yazıya geçirildiğini ifade etmekle başlamaktadır. Akabinde, Kur'ân'ın toplanması sürecine değinen müellif, çok sayıda hafızın şehid edildiği Yemâme Savaşı'ndan sonra Hz. Ömer'in Hz. Ebû Bekr'e gelip Kur'ân'ın toplanmasını teklif ettiğini ve bu iş için görevlendirilen Zeyd b. Sâbit'in (ö. 45/665) Kur'ân sayfalarını bir araya topladığını nakletmektedir.¹⁹ Konuyla ilgili İbn Cüzey'in verdiği bilgiler de hemen hemen aynıdır. Şu farkla ki İbn Cüzey, Resûlullah'ın (sav) irtihâlinden sonra Hz. Ali'nin, evine kapanıp Kur'ân'ı nâzil olduğu şekliyle cem' ettiğini,²⁰ Hz. Ali'nin günümüze ulaşamayan bu mushafında çok değerli bilgilerin bulunduğunu belirtmektedir. Ayrıca o, İbn Atıyye'den farklı olarak ilk cem' faaliyetinden bahsederken Zeyd b. Sâbit'in ismini zikretmemiş, konuyu daha özet ifadelerle aktarmıştır.²¹

İbn Atıyye sözlerinin devamında, cem' faaliyeti esnasında Tevbe Sûresi'nin son âyetinin²² kaybolduğuna ve sonrasında Huzeyme b. Sâbit'in (ö. 37/657) yanında bulunduğuna dair rivâyete yer vermektedir. Bu olayın, Kur'ân'ın ikinci kez toplanması esnasında vuku bulduğuna dair Taberî'nin görüşünü²³ nakleden İbn Atıyye, Taberî'nin bu fikrine katılmamakta, Buhârî'nin konuyla ilgili rivâyetini²⁴ de naklederek söz konusu olayın Hz. Ebû Bekr zamanındaki cem' faaliyetinde gerçekleştiğini daha doğru bulmaktadır.²⁵ Ayrıca İbn Atıyye, doğru bulduğu görüşü destekleme refleksiyle olsa gerek Buhârî'de yer alan başka bir rivâyeti nakletmektedir. Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit, Ahzâb Sûresi'ndeki "Müminlerden Allah Teâlâ'ya verdikleri sözü tutan nice adamlar vardır..."²⁶ âyetini Huzeyme

¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/37; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/19.

¹⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49-50.

¹⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/6-7.

¹⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

²⁰ İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929), *Mesâhif*'inde İbn Sîrîn'in (ö. 110/729) konuyla ilgili rivâyetine yer vermektedir. Buna göre Resûlullah (sav) vefat edince Hz. Ali Kur'ân'ı cem'ini tamamlayınca kadar dışarı çıkmamak üzere yemin etmiş, böylelikle Kur'ân'ı cem' etmiştir. Bk. Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz (Beyrût: Dârü'l-Beşâirü'l-İslâmiyye, 2002), 59. Bu rivâyeti değerlendiren İbn Hacer el-Askalânî, munkatî' olması itibarıyla bu sözü zayıf kabul etmekte; doğru olsa bile Hz. Ali'nin Kur'ân'ı cem' etmesini, onu bütün olarak ezberlemesi şeklinde anlamak gerektiğini ifade etmektedir. Bk. Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrût: Dârü'l-Marife, 1379), 9/12-13.

²¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

²² et-Tevbe 9/128.

²³ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 1/60-61.

²⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir (Beyrût: Dârü Tavki'n-Necat, 1422), "Fezâilü'l-Kur'ân", 3.

²⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

²⁶ el-Ahzâb 33/23.

b. Sâbit'in yanında bulmuştur ki bu hadise ikinci cem'de vuku bulmuştur.²⁷ İbn Atıyye konunun devamında, derlenen mushafın önce Hz. Ebû Bekr, daha sonra Hz. Ömer ve Hz. Hafsa'nın (ö. 45/665) yanında kaldığını aktarmaktadır.²⁸ İbn Cüzey ise et-Tevbe ve el-Ahzâb Sûresi ile ilgili İbn Atıyye'nin değindiği meselelere değinmemekte, sadece derlenen mushafın kimlerin yanında muhafaza edildiğini belirtmekle yetinmektedir.²⁹

Konunun devamında hem İbn Atıyye hem de İbn Cüzey, Hz. Osman döneminde Kur'an'ın istinsâh edilmesinden ve buna zemin hazırlayan gelişmelerden bahsetmektedirler. Buna göre Hz. Ebû Bekr zamanında cem' edilen mushaftan başka, bazı sahâbeye ait şahsî mushafın farklı bölgelerde yaygınlık kazandığı ve aralarında bir takım ihtilâfların mevcut olduğu söz konusudur.³⁰ İbn Atıyye, İbn Cüzey'den farklı olarak bu ihtilâfların, yedi harf ruhsatından kaynaklandığı kaydını düşmektedir.³¹ Ermenistan savaşıdan dönen Huzeyfe b. Yemân'ın (ö. 36/656) söz konusu ihtilâflardan duyduğu endişeyi dile getirmesi üzerine Hz. Osman, Kur'an'ın cem'i için Zeyd b. Sâbit'i görevlendirmiş, onun yanına da Kureys'ten olan Abdurrahman b. el-Hâris b. Hişâm (ö. 43/663), Sa'îd b. el-Âs (ö. 59/679) ve Abdullah b. Zübeyr'i (ö. 73/692) görevlendirmiştir.³² Hz. Osman döneminde Kur'an'ın toplanmasıyla ilgili oluşturulan komisyondaki sahâbî isimlerinin teyidi noktasında Buhârî³³ ve Tirmizî'deki (ö. 279/892)³⁴ rivâyetlere dikkat çeken İbn Atıyye, Taberî'nin Zeyd b. Sâbit'le beraber yalnızca Sa'îd b. el-Âs'ın görevlendirildiğiyle alakalı görüşünü zayıf bulmaktadır.³⁵ İbn Cüzey'in, konuyla ilgili verdiği bilgilerde farklı kaynaklara atıfta bulunmadığı, daha sade bir anlatımı tercih ettiği görülmektedir.³⁶

İstinsâh konusuna, Taberî'yi kaynak göstererek devam eden İbn Atıyye, bu iş için Hz. Hafsa'nın yanında bulunan mushafın esas alındığını; Halife'nin, ihtilâf edilen hususlarda Kureys lehçesinin dikkate alınmasını emrettiğini; "التَّائِبُ"³⁷ kelimesinin yazımı konusunda ihtilâfa düşen komisyonun bu ilke doğrultusunda bahse konu kelimeyi açık "ت" ile yazdığını; tamamlanan mushafın çoğaltılarak bazı şehirlere gönderildiğini ve bunun dışındaki mushafın yakılmak veya parçalanmak suretiyle ortadan kaldırıldığını aktarmaktadır.³⁸ Konuyla ilgili olarak "التَّائِبُ" kelimesinin yazımına değinmeyen İbn Cüzey'in verdiği diğer bilgiler İbn Atıyye ile örtüşür mahiyettedir.³⁹ Taberî, sahâbenin elinde bulunan diğer

²⁷ Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'an", 3. Buhârî'de yer alan her iki rivâyetten anlaşıldığına göre ikinci cem'de Huzeyme'nin yanında bulunan âyetler Ahzâb Sûresi'nin âyetleridir. Tevbe Sûresi'nin son âyetiyle ilgili mesele Hz. Ebû Bekir dönemindeki cem'de meydana gelmiştir. Tefsirinin mukaddimesinde bu konuya değinen Kurtubî'de İbn Atıyye ile aynı paralelde görüş belirtmiş, Buhârî'deki ilgili hadisleri zikrettikten sonra Taberî'nin görüşünün doğru olmadığını ifade etmiştir. Bk. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî (Kâhîre: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 1/50-51.

²⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

²⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

³¹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

³² İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

³³ Buhârî, *el-Cami'u's-sahîh*, "Fezâilü'l-Kur'an", 3.

³⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdulbaki, İbrahîm Atvâ (Mısır: Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ Babî el-Halebî, 1395), "Tefsîru'l-Kur'an", 44.

³⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

³⁶ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

³⁷ el-Bakara 2/248.

³⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

³⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

mushafların parçalanmak suretiyle imha edildiğinden bahsederken,⁴⁰ İbn Atıyye ve İbn Cüzey ise parçalanma veya yakılma ihtimallerini ileri sürmektedir. Buna ilaveten İbn Atıyye, İbn Cüzey'den farklı olarak iki ihtimal arasında tercihte bulunmakta ve mushafların yakılmak suretiyle imha edildiği görüşünü daha isabetli bulmaktadır.⁴¹ Bu verilerden hareketle, İbn Atıyye'nin sunduğu bazı bilgileri Taberî'den aktardığı; İbn Cüzey'in ise -isim zikretme de- İbn Atıyye'nin aktarımlarını özetlediği söylenebilir.

İbn Atıyye ve İbn Cüzey istinsâh konusuna değindikten sonra Kur'ân'ın noktalanmasına dair bilgilere de yer vermişlerdir. İbn Cüzey'e göre konuyu daha detaylı ele alan İbn Atıyye, noktalama faaliyetinin, Haccâc'ın görevlendirdiği Hasan-ı Basrî ve Yahya b. Ya'mer tarafından gerçekleştirildiğini belirtmektedir. Noktalama faaliyetinin hemen akabinde Yahya b. Ya'mer'in kıraat konusunda bir kitap yazdığından⁴² bahseden İbn Atıyye, İbn Mücâhid'in (ö. 324/936) kıraat hakkındaki kitabını telif etmesine kadar insanların İbn Ya'mer'in kitabından istifade ettiğini belirtmektedir.⁴³ İbn Atıyye, Kur'ân'ın noktalanması hizmetinde emeği geçen diğer âlimlerin isimlerini bazı kaynaklara dayandırarak aktarmaktadır. Buna göre Zübeydî (ö. 379/989), *Tabakât* adlı eserinde mushafı noktalama işini ilk kez Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin yaptığını belirtmiş,⁴⁴ ayrıca İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) ait bir mushafın Yahya b. Ya'mer tarafından noktalandığından bahsetmiştir.⁴⁵ Ebü'l-Ferec de Ziyâd b. Ebî Süfyân'ın (ö. 53/673) Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye mushafı noktalamayamı emrettiğini kaydetmiştir. Câhız'ın (ö. 255/869) *Kitâbü'l-Emsâr*'ına da müracaat eden İbn Atıyye, söz konusu kaynağa atıfla noktalama faaliyetini ilk yapan kişinin Nasr b. Âsım (ö. 89/708) olduğunu aktarmaktadır.⁴⁶ İbn Cüzey ise noktalama işini yapanların isimlerini zikretmekle yetinmiştir. Onun verdiği bilgiye göre noktalama işini ilk olarak Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) talimatıyla Haccâc b. Yûsuf (ö. 95/714) yapmıştır. Ayrıca İbn Cüzey, noktalama işinin ilk kez Yahya b. Ya'mer (ö. 89/708) veya Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688) tarafından yapıldığını da nakletmektedir.⁴⁷

Kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle Kur'ân'ın harekelenmesi ve noktalanması çalışmalarında Ebü'l-Esved ed-Düelî, İbn Ya'mer ve Nasr b. Âsım gibi isimlerin yer aldıkları anlaşılmaktadır.⁴⁸ Hem İbn Atıyye hem de İbn Cüzey'in konu hakkında verdiği bilgiler, kaynaklardaki malumatla paralellik arz etmektedir. Ne var ki İbn Cüzey konuyu oldukça dar çerçevede işlerken İbn Atıyye ise konu hakkındaki bilgileri farklı kaynaklardan bir araya getirmiş, lâkin okuyucuyu mutmain edecek net bir bakış açısı ortaya koymamıştır.

⁴⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/63.

⁴¹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/49.

⁴² İbn Ya'mer hakkında bilgi veren kaynaklar, onun kıraate dair böyle eserine yer vermemektedir. Bk. Celal Kırca, "İbn Ya'mer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/447.

⁴³ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/50.

⁴⁴ Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1934), 21.

⁴⁵ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*, 29.

⁴⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/50.

⁴⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/7.

⁴⁸ Kur'ân'ın noktalanması süreciyle ilgili bk. Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Mukni' fi resmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sâdik Kamhâvî (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.), 5-6; Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kurân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Beyrût: Dâru'l-İhyâ, 1957), 1/250-251; Subhî Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kurân* (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 90-94; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 230-231.

1.3. İsti'âze Bahsi

Kıraat ve tefsir kaynaklarında isti'âze için müstakil başlıkların oluşturulup konu hakkında gerekli bilgilere yer verildiği görülmektedir.⁴⁹ İbn Atıyye, mukaddimesinin son babını; İbn Cüzey ise ikinci mukaddimesinin ikinci babını isti'âzeye ayırmakta ve konuyla ilgili serdedilen bilgilere yer vermektedir.

İbn Atıyye isti'âze bahsine “*Kur'ân okuduğun zaman, kovulmuş şeytandan Allah'a sığın.*”⁵⁰ âyetindeki geçmiş zamanın gelecek hakkında kullanıldığına işaret etmekle başlamaktadır. Âlimlerin ittifakına göre isti'âze, Kur'ân okuyucusunun “*أعوذ بالله من الشيطان الرجيم*” demesinden ibarettir ve Kur'ân'dan bir âyet değildir. Yine âlimler, namazın dışında kalan bütün Kur'ân okumalarında isti'âzenin lüzumu ve güzel olduğu konusunda hemfikirdirler.⁵¹ İbn Cüzey ise konuyla ilgili olarak isti'âzenin kıraatten önce yapılacağını, ister sûreye başlarken isterse sûrenin herhangi bir yerini okurken isti'âzenin mendûb olduğunu ifade etmektedir.⁵²

Her iki müfessirin, namazda isti'âzenin hükmü konusunda bazı âlimlerin görüşlerine müracaat ettikleri görülmektedir. İbn Atıyye'nin naklettiğine göre namazda isti'âze getirme konusu ihtilâfıdır. İbn Sîrîn, İbrahim en-Neha'î (ö. 96/714) ve bir grup âlim, namazın her rekâtında isti'âzede bulunur, her Kur'ân okumaya teşmîl olan isti'âze emrine uyarlardı.⁵³ Hanefî ve Şafî'ler ise namazın sadece ilk rekâtında isti'âze getirirlerdi. Zira onlara göre namazdaki bütün kıraat tek bir kıraat gibidir.⁵⁴ İmam Mâlik'in (ö. 179/795) kanaatini en son zikreden müellif, onun farz namazlarda isti'âze yapılmayacağı görüşünü nakletmektedir.⁵⁵ Müellifin ifadesine göre İmam Mâlik, isti'âze'nin Ramazan'da terâvih namazında yapılacağı ve namazdaki isti'âze ile ilgili Hz. Peygamber'den (sav) gelen bir bilginin olmadığı kanaatini taşımaktadır.⁵⁶ İbn Cüzey, İbn Atıyye'den farklı olarak önce İmam Mâlik'in görüşüne yer vermekle birlikte onun görüşünü farz namazla sınırlamamaktadır. Daha sonra Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şafî'nin (ö. 204/820) görüşünü, son olarak da isti'âzeyi her rekâtta gerekli görenlerin görüşünü nakletmektedir. İbn Cüzey ayrıca İmam Mâlik'in ve her rekâtta isti'âze edenlerin delillerinden bahsetmektedir. Buna göre İmam Mâlik'in görüşü, Medine ehlinin uygulamasına, diğerlerinin görüşü ise her hâlükârda isti'âzeyi emreden âyete dayanmaktadır.⁵⁷

⁴⁹ İsti'âze konusuna yer veren bazı eserler için bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/111-114; Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâti's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437), 211/214; Ebû Abdullah Fahreddîn Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430), 1/29-99; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 1/86-91; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâti'l 'aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/243-259.

⁵⁰ en-Nahl 16/98.

⁵¹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58.

⁵² İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

⁵³ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58. Ayrıca bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1405), 5/12; Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1409), 1/13; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 1/86.

⁵⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58. Ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 1/13-14; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 1/86; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/258.

⁵⁵ Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/12; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kurân*, 1/86; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/258.

⁵⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58.

⁵⁷ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

İsti'âze konusunda İbn Cüzey'e göre daha fazla rivâyete yer veren İbn Atıyye, yukarıdaki âyetin yorumuyla ilgili ez-Zehrâvî'nin (ö. 431/1040)⁵⁸ görüşüne de yer vermektedir. Buna göre yukarıdaki âyet, namazdaki okuyuş hakkında nâzil olmuştur. Namaz haricinde isti'âze yapmak farz olmamakla beraber tavsiye edilmiştir. İsti'âze'nin sadece Hz. Peygamber'e (sav) farz olduğuyla ilgili bir görüşten de bahseden İbn Atıyye bu görüşün sahibini belirtmemektedir.⁵⁹

İbn Atıyye ve İbn Cüzey'in, mukaddimelerinde zikrettikleri isti'âze lafızlarını şöyle sıralayabiliriz:

a. "أعوذ بالله من الشيطان الرجيم". Her iki müfessirin ilk sırada yer verdiği bu lafız, kurrâya göre tercih edilen lafızdır. İbn Atıyye, Kur'ân kaynaklı olması yönüne işaret ederken İbn Cüzey Hz. Peygamber (sav) kanalıyla gelmesine vurgu yapmaktadır.⁶⁰

b. "أعوذ بالله العظيم من الشيطان الرجيم". İbn Atıyye, Süleyman b. Sâlim kanalıyla naklettiği isti'âze lafzını, rivâyette geçen "إن الله هو السميع العليم بسم الله الرحمن الرحيم" ziyadesiyle birlikte zikrederken, İbn Cüzey, ikinci sırada yer verdiği bu lafzın sonradan ihdas olduğuna dikkat çekmektedir.⁶¹

c. "أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم". İbn Atıyye, İbn Abbas'tan (ö. 68/687) aktardığı rivâyette "أعوذ" yerine "أستعيز" ifadesinin yer aldığı veche yer vermektedir. İbn Cüzey ise bu vechin de Hz. Peygamber'den (sav) gelen rivâyetler arasında olduğunu belirtmektedir.⁶²

d. "أعوذ بالله المجيد من الشيطان المرید". İbn Atıyye bu lafzı, bazı okuyucuların isti'âze sigasına yapmış oldukları ilaveler kabilinden değerlendirmektedir. Bu tür vecihler hakkındaki kanaatini de ifade eden müellif, bu tür lafızları güzel bir bid'at olarak değerlendiremeyeceği gibi caiz olarak görmesinin de mümkün olmadığını belirtmektedir. İbn Cüzey ise bu lafzı, sonradan ihdas edilen vecihler arasında saymaktadır.⁶³

e. "أعوذ بالله القوي من الشيطان الغوي". İbn Atıyye'nin değinmediği bu vechi İbn Cüzey, ikinci ve dördüncü sırada verilen vecihler gibi değerlendirmektedir.⁶⁴

İsti'âze bahsinin izahında İbn Atıyye'nin daha fazla kaynağa müracaat ettiğini, İbn Cüzey'in ise sade ve öz bilgileri vermekle yetindiğini ve İbn Atıyye'ye göre konuyu daha sistematik bir şekilde ele aldığını söylememiz mümkündür.

1.4. Besmele Bahsi

Besmele, âlimlerin hakkında müstakil bablar oluşturduğu ve detaylı izahlar yaptığı konulardandır.⁶⁵ İbn Atıyye besmele mevzusuna Fâtiha Sûresi'nin tefsiri esnasında yer vermektedir. Onun bu tavrı, Taberî gibi besmele konusuna Fâtiha Sûresi tefsiri bağlamında değinen müfessirlere tâbi olmasıyla izah edilebilir. İbn Cüzey ise besmele hususunu ikinci mukaddimesinin son babında ele almaktadır.

⁵⁸ İbn Atıyye'nin, görüşüne başvurduğu âlimlerden olan Zehrâvî hakkında malumat için bk. Ablay, *Endülü's Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği*, 70-71.

⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58.

⁶⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

⁶¹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

⁶² İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

⁶³ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/58; İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

⁶⁴ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/40.

⁶⁵ Besmele konusuna yer veren bazı eserler için bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/114-133; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/99-156; Dâni, *et-Teysîr fi'l-kirâti's-seb'*, 215-216; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/259-274.

İbn Atıyye önce bismelenin el-Fâtiha'dan bir âyet olduğuna işaret eden zayıf rivâyetleri zikretmektedir. Devamında ise konuyla ilgili sahih rivâyetleri naklederek bismelenin el-Fâtiha'dan bir âyet olmadığını ispat yoluna gitmektedir. İbn Atıyye, bismelenin her sûrenin evvelinde bir âyet olduğuna dair Abdullah b. Mübârek'in (ö. 181/797) görüşünü naklettikten sonra şâz olan bu görüşün ulemâ tarafından reddedildiğini belirtmektedir.⁶⁶ İbn Cüzey ise konuya, Neml Sûresi⁶⁷ hariç, bismelenin el-Fâtiha veya başka bir sûreden âyet olmadığını ileri süren İmam Mâlik'in görüşüyle giriş yapmaktadır. Daha sonra besmeleyi el-Fâtiha'dan bir âyet kabul eden İmam Şâfiî'nin; her sûrenin evvelinden âyet kabul eden İbn Abbas'ın görüşlerini vermekte ve sırasıyla her üç âlimin delillerini zikretmektedir.⁶⁸ İbn Atıyye ve İbn Cüzey'in bismelenin âyet olup olmadığıyla ilgili rivâyetlere yer vermekle beraber konuyu mensup oldukları mezhep imamının görüşü doğrultusunda işledikleri dikkat çekmektedir.

Besmele konusunda İbn Cüzey'in değindiği diğer bir husus sûreye besmeleyle başlama meselesidir. Buna göre o, Tevbe Sûresi dışındaki sûrelerde besmele çekilmesi gerektiğini, sûrenin herhangi bir yerinden başlayan kimsenin ise Ebû Amr ed-Dânî'ye göre besmele konusunda muhayyer olduğunu, bazılarına göre ise besmeleyi terk etmesi gerektiğini belirtmektedir. Yine İbn Cüzey, bir sûreyi bitirip diğer sûreye başlayan kimsenin besmeleyi okuyup okumamasında kurrânın ihtilâf ettiğini aktarmaktadır.⁶⁹

Bismelenin açıktan veya gizli okunmasına da temas eden İbn Cüzey, Mâlikîler'e göre namazda besmele okunmadığını; Şâfiîler'e göre cehrî namazlarda açıktan, hafî namazlarda ise gizli; Hanefîler'e göre her iki durumda da bismelenin gizli okunacağını ifade etmektedir. Zikri geçen görüşlerin delillerinden de bahseden İbn Cüzey'in, Hanefîler'in uygulaması hakkında delil zikretmediği görülmektedir.⁷⁰

2. Sadece İbn Atıyye Mukaddimesinde Yer Alan Kıraat Konuları

İbn Atıyye, İbn Cüzey'den farklı olarak mukaddimesinin dördüncü babını yedi harf konusuna ayırmıştır. İbn Atıyye'den önce birçok âlim eserlerinde yedi harf konusuna yer vermişler ve konu hakkında görüş beyan etmişlerdir. Bu meyanda özellikle Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebü'l-Fazl er-Râzî (ö. 290/903), Taberî, Ebû Bekr el-Bâkılânî (ö. 403/1013), Mekî b. Ebî Tâlib (ö. 437/1045) ve Ebû Amr ed-Dânî gibi zevâtın isimlerini zikretmemiz mümkündür.⁷¹

İbn Atıyye'den sonra gelen İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), Kurtubî ve İbn Kesîr gibi âlimler de tefsirlerinin mukaddimelerinde yedi harf konusuna değinmişlerdir. İbn Cüzey ise tefsirinin mukaddimesinde yedi harf konusuna yer vermemiştir. Halbuki İbn Atıyye, İbn Cüzey'in tefsirdeki en önemli referanslarından biridir.⁷² Bu başlıkta İbn Atıyye'nin yedi harf konusuna yaklaşımı ele alınacaktır.

⁶⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/60.

⁶⁷ en-Neml 27/30.

⁶⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/42.

⁶⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/42.

⁷⁰ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/42. Konuyla ilgili olarak Hanefî ve Şâfiî mezhebinin görüş ve delillerini görmek için ayrıca bk. Mehmet Bağış, "Ahkâm Âyetlerinin Tefsirinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî Örneği)", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/23 (Aralık 2019), 637-641.

⁷¹ Yedi harf konusunun yer aldığı diğer eserler için bk. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 22-25.

⁷² Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/406.

2.1. Yedi Harf

İbn Atıyye, yedi harf konusuna tahsis ettiği babı, sahih kaynaklarda yer alan “*Şüphe yok ki bu Kur’ân, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Ondan kolayınıza geleni okuyun.*”⁷³ hadisi ile başlıklandırmaktadır.⁷⁴ Hz. Ömer ile Hişâm b. Hakîm (ö. 15/636) arasında vuku bulan ihtilâfı konu alan hadisten başka yedi harf hakkında dört hadise daha yer veren müellif, konuyu başta zikrettiği hadis ekseninde şekillendirmektedir. Âlimlerden bazısının, bu hadisin manası konusunda ihtilâf ettiklerinden bahseden İbn Atıyye, ileri sürülen görüşlerden bir kısmını şu şekilde sıralamaktadır:

a. Yedi harf, “تعال، أقبل، إلي، نحوي، قصدي، أقرب، جيء” kelimelerinde olduğu gibi aynı manaya gelen farklı lafızlardır.

b. İbn Şihâb’ın (ö. 124/742) ifade ettiği üzere yedi harf, aynı kapsamda olan konularla ilgili olup, helalin haram, haramın helal kılınması gibi bir mahiyette değildir.⁷⁵

c. Yedi harf, Kur’ân-ı Kerîm’deki va’d, va’id, emsâl, emir, nehiy, kasas ve mücâdele manalarına gelmektedir.

İbn Atıyye, yukarıdaki görüşlerden ikincisinin ihtimal dahilinde, diğerlerinin ise zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁷⁶

Bu açıklamalarından sonra konuyla ilgili değerlendirmelerini Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) görüşleri üzerine bina eden müellif, yedi harfin izahı sadedinde de onun tespitlerine müracaat etmektedir. Buna göre Bâkılânî’nin kıraat ihtilâflarını açıkladığı yedi vecih şöyledir:

a. Harekenin değişip mana ve suretin değişmediği kıraat farklılığı: “هَنَّ أَطَهْرُ”⁷⁷ → “هَنَّ أَطَهْرُ”⁷⁸

b. Suretin değişmeyip mananın değiştiği kıraat farklılığı: “رَبَّنَا بَاعِدْ”⁷⁹ → “رَبَّنَا بَاعِدْ”⁸⁰

c. Sureti değişmeyip harf ve mananın değiştiği kıraat farklılığı: “تُنشِرُهَا”⁸¹ → “تُنشِرُهَا”⁸²

⁷³ Buhârî, *el-Cami’u’s-Sahih*, "Fezâilü'l-Kur’ân", 5; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrût: Dâru lhyâit-Turâsi’l-Arabî, 1374), "Selâtü'l-Müsâfirîn", 270; Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Vitr", 22; Tirmizî, *es-Sünen*, "Kıraat", 11; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî Nesâî, *es-Sünen*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421), "İftitâh", 37; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi sahih-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1408), 3/16-17; Ahmed b. Hüeyin Beyhakî, *Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Ata (Beyrût: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424), 2/208.

⁷⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/43.

⁷⁵ İbn Şihâb ez-Zührî’nin bu görüşü, yedi harf ile alakalı Müslim’de geçen hadisin açıklamasında yer almaktadır. Bk. Müslim, *el-Câmi’u’s-Sahih*, "Selâtü'l-Müsâfirîn", 48.

⁷⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/43.

⁷⁷ Hüd 11/78.

⁷⁸ Şâz kategorisinde yer alan kıraat ihtilâfı için bk. Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzî’l-Kur’ân*, thk. G. Bergstraesser (Beyrût: Müessesetü’r-Rayan, 2009), 60; Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, *el-Muhtesab fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî’l-kıraat*, thk. Muhammed b. İd eş-Şa’bânî (Mısır: Dâru’s-Sahâbe Li’t-Türâs, 2008), 324.

⁷⁹ Sebe’ 34/19.

⁸⁰ Sahih olarak değerlendirilen kıraat ihtilâfı için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/350; Dimyâtî, *İthâfu fudalâ-i’l-beşer*, 2/386.

⁸¹ el-Bakara 2/259.

⁸² Sahih olarak değerlendirilen kıraat ihtilâfı için bk. Dâni, *et-Teysîr fî’l-kırâati’s-seb’*, 318; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/231.

d. Sureti değişip mananın değişmediği kıraat farklılığı: “كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ”⁸³ → “كَالصُّوفِ”⁸⁴

e. Suret ve mananın değiştiği kıraat farklılığı: “وَطَلَعَ مَنْضُودٍ”⁸⁵ → “وَطَلَعَ مَنْضُودٍ”⁸⁶

f. Takdim-tehirden kaynaklanan kıraat farklılığı: “وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ”⁸⁷ → “وَجَاءَتْ”⁸⁸

g. Ziyade-noksanlıkla ilgili kıraat farklılığı: “تَسْنَعُ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً”⁸⁹ → “تَسْنَعُ وَتَسْعُونَ نَعَجَةً”⁹⁰

Bâkılânî'nin naklettiği yukarıdaki vecihler,⁹¹ daha öncesinde İbn Kuteybe (ö. 276/889) tarafından tespit edilmiştir.⁹² Tefsirinin çeşitli yerlerinde her iki âlimin görüşlerine atıfta bulunan İbn Atıyye,⁹³ yedi harf konusunda sadece Bâkılânî'nin izahlarını öne çıkarmaktadır. Bu durumun, hem Bâkılânî hem de İbn Atıyye'nin Mâlikî-Eş'arî çizgisinde olmasıyla⁹⁴ irtibatlandırılması muhtemeldir.

İbn Atıyye yedi harf konusunda Bâkılânî'yi eleştirmekten de geri durmamıştır. Bâkılânî'ye göre yedi harfin yedi lügat olduğunu iddia edenlerin görüşleri bâtıldır. Buna delil olarak ise Hz. Ömer, Übey, Hişâm ve İbn Mes'ûd'un lügatlerinin bir olmasına karşın okuyuşlarının farklı oluşunu ve bu yüzden birbirlerini inkâr etmelerini ileri sürmektedir.⁹⁵ İbn Atıyye bu görüşe karşı çıkmakta ve yedi harfin Arap kabilelerinden yedisinin lügati olduğunu şiddetle savunmaktadır. Bâkılânî'nin ileri sürdüğü delil hakkında ise Hz. Ömer ve Hişâm'ın Kureyş, Übey'in Ensar, İbn Mes'ûd'un ise Hüzeyl kabilesine mensup olduğunu ve lügatlerinin zaman zaman farklılık gösterdiğini, birbirlerine itirazın da bu farklılık sebebiyle vuku bulduğunu ifade etmektedir.⁹⁶

İbn Atıyye, Bâkılânî'nin konuyla alakalı diğer görüşlerini de tartışmaya açıp eleştirdikten sonra, kendi tercihinde destek mahiyetinde Kâsım b. Sellâm (ö. 224/838) ve bazı âlimlerin yedi harfe dair mezkûr hadisi, “Kur'ân'ın yedi kabileye ait yedi lehçe üzere inmesi”⁹⁷ şeklinde anladıklarını ileri sürmektedir. Müellifin ifadesine göre bu kabilelerin aslı Kureyş'tir. Daha sonra Hz. Peygamber'in (sav) süt emdiği yıllarda bir müddet kaldığı

⁸³ el-Kâri'a 101/5.

⁸⁴ Şâz kategorisinde yer alan kıraat ihtilâfı için bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 178.

⁸⁵ el-Vâkı'a 56/29.

⁸⁶ Şâz kategorisinde yer alan kıraat ihtilâfı için bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 151.

⁸⁷ Kâf 50/19.

⁸⁸ Şâz kategorisinde yer alan kıraat ihtilâfı için bk. İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân*, 144; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 631.

⁸⁹ Sâd 38/23.

⁹⁰ Şâz kategorisinde yer alan kıraat ihtilâfı için bk. et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/177; Abdülatîf Hatîb, *Mu'cemu'l-kıraat* (Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000), 8/93.

⁹¹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/43.

⁹² Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü Müşkilî'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 31-32.

⁹³ İbn Kuteybe'nin isminin zikredildiği yerler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/97, 110, 120, 162, 481, 543; 2 /27, 67, 200, 369, 508; 3/129, 171; 4/282, 454, 527; 5/89, 226, 477. Bâkılânî'nin isminin zikredildiği yerler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/117, 554, 558; 2/215, 550; 3/292, 307, 321; 4/388, 514.

⁹⁴ Birışık, “İbn Atıyye el-Endelüsi”, 19/339; Ablay, *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği*, 51, 55.

⁹⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/44.

⁹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/44-45.

⁹⁷ Yedi harfin, Arap kabilelerinden yedisinin dili olarak değerlendirilmesi noktasında Ebû Ubeyd ve diğer âlimlerin görüşlerine dair bir değerlendirme için bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 124-129.

Benû Sa'd b. Bekr ve o civarda bulunan Kinâne, Sakif, Esed, Hüzeyl, Huza'a ve Dabbe kabileleri gelmektedir ki Kur'ân bu zikredilen kabilelerin lehçeleri ile inmiştir.⁹⁸

İbn Atıyye'nin yedi harfe bakışını özetlemesi bakımından şu ifadeleri önem arz etmektedir:

"Hz. Peygamber'den (sav) gelen 'Kur'ân yedi harf üzere nâzil olmuştur.' sözü şu manadadır: Kur'ân'da yedi kabilenin kullandığı sözcükler vardır. Kur'ân, bütün bu kabilelerin diliyle inmiştir. Söz konusu sözcükler, manaya, lafzın en fasih ve en veciz oluşuna bağlı olarak kimi zaman Kureyş'in, kimi zaman Hüzeyl'in, kimi zaman da diğer bir kabilenin lügatına göre ifade edilir."⁹⁹

Bu duruma örnek olabilecek bazı kelimelerin kullanımından bahseden İbn Atıyye, yedi harfin Allah tarafından Peygamber'ine mübah kılındığını ve Cebrâil'in (as) de ona i'cazlı bir şekilde arz ettiğini zikretmektedir. İbn Atıyye daha sonra yedi harf hadisinde geçen "Ondan kolayınıza geleni okuyunuz." ifadesine değinmekte ve bu ifadeden, sahâbenin lafızları istedikleri gibi değiştirebilecekleri ruhsatının çıkmayacağını, aksi takdirde "Şüphesiz, Kur'ân'ı indiren ve onu koruyacak olan da elbette biziz."¹⁰⁰ âyetindeki anlamın ortadan kalkacağını belirtmektedir.¹⁰¹

İbn Atıyye, bu babın sonunda, Kur'ân'ın çoğaltılmasıyla başlayıp kıraat imamlarının ortaya çıkmasına kadarki süreci özetleyen bilgilere yer vermektedir ki bu bilgiler kısmen Kur'ân'ın cem'iyle ilgili beşinci babda da geçmektedir. Bu bağlamda İbn Mes'ûd'un mushafına değinen müellif, onun kendine ait Mustafa' imha ettirmediğini, Mushafında tefsire dair birçok bilginin yer aldığını ve bu durumun karışıklığa neden olduğunu, ancak âlimlerin onun kıraatini kabul etmediklerini kaydetmektedir.¹⁰²

İbn Atıyye yedi harf bahsini nihâyete erdirirken yedi kıraat imamının ortaya çıkış sürecine değinmektedir. Ona göre farklı şehirlerde yer alan kurrâ, özellikle Mushaf hattına muvâfik kıraatleri araştırmışlar ve ictihadlarına göre okumuşlardır.¹⁰³ Böylece yedi ve diğer kıraat imamları hususu ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın yedi kıraat üzere asırlarca okunmaya devam ettiğini belirten müellif, üzerinde icma' olan bu kıraatlerin namazda okunduğunu, üzerinde icma' gerçekleşmeyen şâz kıraatlerle ise namaz kılınamayacağını ifade etmektedir. İbn Atıyye ayrıca bazı şahsi Mushaflardaki tefsir kabilinden açıklamaları kastederek sahâbe ve tâbiîn âlimleri kanalıyla gelen bu tür bilgilerin, kendilerine ait rivâyetler olarak görülmesi gerektiğini kaydetmekte, söz konusu rivâyetlerin kıraat olarak algılanmaması gerektiğine vurgu yapmaktadır.¹⁰⁴ Şâz kıraatleri rivâyet edenlere güvenilmeyeceğini vurgulayan müellif, örnek olarak Ebû's-Semmâl (ö. 160/777)¹⁰⁵ ve ona yakın olanlara dikkat çekmektedir.¹⁰⁶

⁹⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/45-46.

⁹⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/46.

¹⁰⁰ el-Hicr 15/9.

¹⁰¹ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/46-47.

¹⁰² İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/47-48.

¹⁰³ Kurrâ'nın ictihad ederek okuması, kendi anlayışlarına göre değil, rivâyet edilen mevcut kıraat ihtilâfları içinden, öncekilerin okuyuşuna tâbi olarak okumaları şeklinde anlaşılmalıdır.

¹⁰⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/48.

¹⁰⁵ Asıl adı, Ka'neb b. Hilâl b. Ebî Muğis b. Hilâl b. Ebî Ka'neb el-Adevî el-Basrî olup şâz kıraatleri rivâyet etmesiyle bilinir. Bk. Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413), 9/576; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/16; Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 2/27.

¹⁰⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/48.

3. Sadece İbn Cüzey Mukaddimesinde Yer Alan Kıraat Konuları

İbn Atıyye'den iki asır sonra tefsirini kaleme alan İbn Cüzey'in, İbn Atıyye'den farklı olarak, kıraat ilmiyle alakalı bazı özel hususlara temas ettiği anlaşılmaktadır. Bu farklılık, İbn Cüzey'in daha fazla kaynak birikimine sahip olmasından veya tefsirini yazdığı dönemdeki ihtiyaçtan kaynaklı olabilir. Bu kısımda, İbn Cüzey'in kıraat ilmiyle ilgili müstakil olarak değindiği bazı hususlara ve tecvid ilminin en önemli konularından olan vakf meselesine yer verilecektir.

3.1. Kıraatler

İbn Cüzey, dördüncü babın alt başlığında; sekizinci babın ise tamamında kıraat ilmine dair çeşitli hususları işlemektedir. Kıraatleri, rivâyet ve zabt bakımından hadislerle benzeterek meşhur ve şâz diye iki kısımda değerlendiren İbn Cüzey, yedi kıraat imamını ve onlara tâbi olan üç imamla beraber on kıraat imamını meşhur; bunların dışında kalanları ise -lafız yönüyle fasih, mana yönüyle güçlü dahi olsa- nakil yönünden şâz olarak vasıflandırmıştır. Önce, İbn Mücâhid'in tasnifinde de yer aldığı şekliyle¹⁰⁷ yedi kıraat imamının isimlerini zikreden müellif, yine meşhur olarak değerlendirdiği üç kıraat imamını, Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821), İbn Muhaysın (ö. 123/741) ve Yezîd b. el-Ka'ka' (ö. 130/747)¹⁰⁸ şeklinde sıralamıştır.¹⁰⁹ Görüldüğü üzere o, genel kabulün aksine Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) yerine İbn Muhaysın'a yer vermiştir. İbn Muhaysın'ı ilk defa el-Enderâbî (ö. 477/1077) on kıraat imamı içerisinde zikretmiş,¹¹⁰ tasnifinde ona dördüncü imam olarak yer vermiştir.¹¹¹ Daha sonra da İbn Muhaysın'ı on kıraat imamından biri olarak kaydeden âlimler olmuştur. Lâkin bu girişimler onun "aşere" sistemi içerisinde yer almasına yetmemiştir.¹¹² Muhtemeldir ki İbn Cüzey bu tercihte, bahsi geçen âlimlerin tasniflerini dikkate almış, Halef b. Hişâm'a on kıraat içerisinde yer vermemiştir.

İbn Cüzey, sıhhat şartlarını sağlamayan kıraatlerle Kur'ân okumanın caiz olmadığına dikkat çekerek, mushaf hattı, Arap dili ve nakil kriterlerine işaret etmektedir. Devamında, kurrânın ihtilâflarının ferş ve usûl cihetiyle meydana geldiğini belirten müellif, ilgili kavramların tanımını vermektedir. Buna göre ferşî farklılıklar genel bir kurala bağlı olmaksızın manaya etki edip etmemeleri bakımından iki kısımdan oluşurken usûle dair farklılıkların manaya bir etkisi yoktur. Usûl farklılıklarının kaidelerine de değinen İbn Cüzey usûl kurallarına dair kısa izahlarda bulunmaktadır.¹¹³

İbn Cüzey, dördüncü babda, Kur'ân ile ilişkisi bağlamında kıraatlerden bahsederken, eserinde kıraatleri ele alma metoduna dair bazı bilgileri paylaşmaktadır. Bu bilgiler, gerek tefsirinin mukaddimelerinde gerekse tefsir kısmında yer alan kıraat meselelerini yorumlamamız ve müellifin kıraat konularına yaklaşımını tespit edebilmemiz adına

¹⁰⁷ Bilindiği üzere meşhur ve mütevatir olarak kabul edilen yedi kıraat imamını ilk olarak *Kitâbü's-seb'a* adlı eserinde bir araya getiren kişi İbn Mücâhid'dir. Onun tasnifine göre yedi kıraat imamı, Medîne'den Nâfi b. Abdurrahmân (ö. 169/785), Mekke'den Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Basra'dan Ebû Amr b. el-Alâ (ö. 157/770), Şam'dan İbn Âmir (ö. 118/736), Kûfe'den Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Kisâî'den (ö. 189/805) oluşmaktadır. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraat*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400), 53-85.

¹⁰⁸ Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' el-Mahzûmî el-Medenî.

¹⁰⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10, 16.

¹¹⁰ Tayyar Altıkulaç, "İbn Muhaysın", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1999), 20/209-210; Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2004), 98.

¹¹¹ Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer Enderâbî - Ahmed Nusayyif el-Cenâbî, *Kirââtü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405), 28.

¹¹² Altıkulaç, "İbn Muhaysın", 20/210.

¹¹³ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/16-17.

önemlidir. Müfessir burada, Nâfi' kıraatini öncelediğini kaydetmektedir. Buna sebep olarak da Nâfi' kıraatinin Endülüs bölgesinin yaygın kıraati olmasını ve Nâfi' kıraatine uymakla Medine'ye uymuş olmayı göstermektedir. İbn Cüzey, mana ve i'rab yönünden faydalı bulduğu diğer kıraatlerden de yararlandığını ifade etmektedir. Ayrıca kendisinin kıraat hakkında kitaplar telif ettiğini,¹¹⁴ bu sebeple tefsirinde konuyla ilgili gâyet özet bilgilere yer verdiğini söylemektedir.¹¹⁵ Yeri gelmişken, İbn Atıyye'nin, İbn Cüzey'e nispetle, mananın anlaşılmasına katkısı olduğunu düşündüğü bütün kıraatleri, sahih-şaz ayrımı gözetmeksizin tefsirinde ele aldığını hatırlatmamız gerekir.¹¹⁶ Her iki müfessirin bu tavrının tefsirlerinin mukaddimelerine de yansıdığı ve bu manada İbn Cüzey'in, mukaddimesinde ele aldığı kıraat konularının izahında ihtisar yolunu seçtiği söylenebilir.

3.2. Vakflar

İbn Cüzey'in mukaddimesinde, İbn Atıyye'den farklı olarak ele aldığı diğer bir konu vakflardır. Konunun kıraatle ilgisinden olsa gerek müfessir, kıraatlerden bahsettiği sekizinci babdan hemen sonra vakflar konusuna değinmektedir. Vakfların, mana ve i'rab yönünden tâm, hasen, kâfi ve kabîh şeklinde dört kısma¹¹⁷ ayrıldığını belirten İbn Cüzey'in bu tasnifiyle beraber Endülüs'lü kıraat âlimi ed-Dânî'nin sınıflandırmasına tâbi olduğu söylenebilir.¹¹⁸ Müellif, vakf kısımları hakkındaki tercihini bu şekilde ortaya koyarken her bir maddenin izahına dair -âyetten örnek vermeksizin- kısa açıklamalarda bulunmaktadır.¹¹⁹

İbn Cüzey, vakflar başlığı altında âlimlerin konu hakkındaki ihtilâflarına da dikkat çekmektedir. Bu bağlamda müellif, mana veya i'rabdan kaynaklanan söz konusu ihtilâfların, vakfların çoğu için geçerli olduğunu ve bu konudaki görüşlerin bir kısmının tercihe şayan, bazısının eleştirilebilir, kiminin ise bâtil olabileceğini belirtmektedir. Vakfla ilgili izahlarının sonunda "Tenbîh" ifadesiyle yeni bir alt başlık açan müfessir, vakflarla ilgili zikrettiği hususların öteden beri amel edilegelen ve kıraat üstadlarının da uyguladığı esaslar olduğunu vurgulamaktadır. Önceki âlimlerin vakf konusundaki tavrına da değinen İbn Cüzey, onların âyet başlangıçlarını gözeterek âyet başlarında durduklarını, sanki bu durumun yazıdaki satır başına/paragrafa ve şiirdeki kafiye benzediğini ifade etmektedir. Ayrıca o, Tirmizî'de yer alan ve Ümmü Seleme (r. anha) validemizden rivâyet edilen

¹¹⁴ İbn Cüzey'in kıraate dair *Usûlü'l-kurrâi's-sitte gayre Nâfi'* ve *el-Muhtasarü'l-bârî fi kırâati'n-Nâfi'* adlı eserleri bulunmaktadır. Bk. Özel, "İbn Cüzey", 19/407.

¹¹⁵ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/10.

¹¹⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrer*, 1/34.

¹¹⁷ Âlimlerin çoğunun belirlediği bu dörtlü tasnifin dışında üçlü veya daha fazla tasnife giden âlimler de bulunmaktadır. Örneğin konuyla ilgili ilk eser yazan âlimlerden olan İbnü'l-Enbârî (ö. 328/939) vakfları, tâm, hasen ve kabîh şeklinde üçlü tasnife tâbi tutmuştur. Bk. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dımaşk: Matbûati Mecme'i'l-lügati'l-Arabiyye, 1391), 149. en-Nehhâs (ö. 338/950), tâm, kâfi, hasen ve salih şeklinde vakfları taksim ederken İbn Evs el-Mukrî (ö. 366/978) ise bu tasnifteki salih maddesini dışarıda bırakmıştır. Üşmûnî'nin (918/1513) vakf sınıflandırmasında ise tam, kâfi, hasen, salih ve kabîh başlıkları yer almaktadır. Bk. Yakup Uzun, "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ" 44 (2021), 175-184. Vakflar hakkında bilgi ve telif edilen eserler için bk. Abdurrahman Çetin, "Vakf ve İbtidâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/461-463.

¹¹⁸ ed-Dânî'nin vakfın kısımlarına yönelik açıklamaları için bk. Ebû Amr Osman b. Saîd Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dâru Ammâr, 1422), 8-16.

¹¹⁹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/17.

“Rasûlüllah (sav) âyet âyet keserek kıraat ederdi. “الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ” dedikten sonra dururdu. “الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ” der yine dururdu.”¹²⁰ rivâyetiyle bu tespitini desteklemektedir.¹²¹

Sonuç

Endülüs coğrafyasında iki asır arayla yaşayan ve tefsirlerinde ziyadesiyle kıraat ihtilâflarına değinen İbn Atıyye ve İbn Cüzey’in, mukaddimelerinde kıraat ilmini ilgilendiren konulara da yer verdikleri, söz konusu konuların kısmen birbiriyle örtüştüğü bazen de farklılık arz ettiği müşahede edilmektedir. Çalışmada ulaşılan sonuçların şu şekilde sıralanması mümkündür:

1. İbn Atıyye ve İbn Cüzey mukaddimleri, genelde Kur’ân ilimleri, özelde kıraat meseleleri bakımından zengin bir muhtevaya sahiptir. Bu manada her iki müfessir, mukaddimelerinde, kendinden önceki birikimden ziyadesiyle istifade etmiştir.

2. İbn Atıyye konuların izahında, istifade ettiği âlimleri ve eserleri zikrederken, İbn Cüzey’in sadece bilgiyi vermekle yetindiği, müşahede edilmektedir. Ayrıca İbn Atıyye, görüşünü naklettiği âlimlerden bir kısmını yeri geldikçe eleştirmektedir. İbn Cüzey’in ise bu tür detaylara girmediği, ihtisar yolunu tercih ettiği âşikârdır.

3. Tefsir noktasında İbn Atıyye’ye sık sık müracaat eden İbn Cüzey’in, mukaddimede yer alan kıraat meseleleri noktasında ona aynı sıklıkla başvurmadığı görülmektedir.

4. Hükme taalluk eden konularda her iki müfessir de mezheb imamlarının görüşlerine yer vermektedir. Bu manada özellikle Hanefî, Şafî ve Mâlikî’lerin görüşleri zikredilirken İmam Mâlik’e ayrı bir önem atfedildiği anlaşılmaktadır. Mezhebî mensubiyetin öne çıktığı bu tercihlerde İbn Cüzey’in daha tutucu davrandığı söylenebilir.

5. İbn Cüzey’in, konuların başlıklandırılması ve izahı noktasında İbn Atıyye’ye göre daha sistemli ve planlı hareket ettiği, detaya girmeme prensibinden taviz vermediği görülmektedir.

6. Müfessirlerin yaşadıkları dönemin, mukaddimelerindeki meseleler üzerinde de etkili olduğu düşünülebilir. Bu bağlamda İbn Atıyye konuların izahında yer yer tartışma ve eleştirme üslûbunu benimserken İbn Cüzey’in daha sade bir anlatımla konuları izah ettiği anlaşılmaktadır. Dönemsel etkinin konu başlıklarına yansıdığı da söylenebilir. Örneğin İbn Atıyye kıraat ilminin en girift meselelerinden olan yedi harf konusunu detaylı bir şekilde ele alırken İbn Cüzey bu konudan hiç bahsetmemiş, kıraatle ilgili konulara daha bütüncül yaklaşmayı tercih etmiştir.

7. Her iki müfessirin kaynak tercihinde de farklılık göze çarpmaktadır. İbn Atıyye, verdiği bilgiyi destekleyen her kaynağa müracaat ederken İbn Cüzey’in daha sahih kaynaklara başvurduğu dikkat çekmektedir.

¹²⁰ Tirmizî, *es-Sünen*, “Kırâât”, 1.

¹²¹ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/17.

Kaynakça

- Ablay, Rıfat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat İbn Atıyye Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Muhaysın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/209-210. İstanbul, 1999.
- Aslan, Semih. *Hicri III-VIII. Asırlarda Yazılan Rivâyet ve Dirâyet Tefsirlerinin Mukaddimelerindeki Kur'ân Tarihi İle İlgili Bilgilerin Tespiti ve Değerlendirilmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bağış, Mehmet. "İbn Cüzey'in et-Teshîl li 'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Tefsîri'nin Mukaddimesinde Kur'ân İlimleri ve Tefsir Usûlü Konuları". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/19 (2018), 7-26.
- Bağış, Mehmet. "Ahkâm Âyetlerinin Tefsîrinde Mezhebe Bağlılık (Beydâvî ve Nesefî Örneği)". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/23 (Aralık 2019), 633-655.
- Baysal, Sıddık. "İbn Cüzey'in Bazı Tefsir Eserlerindeki Üslup Ve Usûl Sorunlarına Yaklaşımına İlişkin Bir Değerlendirme". *Dini Araştırmalar* 21/54 (2018), 203-223.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüeyin. *Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Ata. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atıyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Birişik, Abdulhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Cami'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necat, 1422.
- Bulut, Ali. *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1405.
- Çetin, Abdurrahman. "Vakf ve İbtidâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/461-463. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Çiftci, Ali. *Tefsir Mukaddimelerinde Kur'ân İlimlerine Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Çoban, Ergin. *Taberî ve T. İbn-i Âşûr Tefsir Mukaddimelerinin Usul Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fî resmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sâdık Kamhâvî. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Müktefâ fî'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dâru Ammâr, 1422.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Teysîr fî'l-kırâati's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1437.
- Denizer, Nurullah. *İbn Cüzey'in Et-Teshîl Li-'Ulûmi't-Tenzîl Adlı Eserinde Kur'ân İlimlerine Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu fudalâ-i'l-beşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrût: Alemü'l-Kütüb, 1987.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdfî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Enderâbî, Ebû Abdullah Ahmed b. Ebû Ömer - Ahmed Nusayyif el-Cenâbî. *Kırââtü'l-kurrâi'l-ma'rûfîn*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405.
- Gökmen, Ramazan. *Kurtubî Tefsîri Mukaddimesinin Tefsir Usûlündeki Yeri*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Görgün, Halil İbrahim. *Endülüs Tefsir Mukaddimleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemu'l-kıraat*. 11 Cilt. Dimaşk: Dâru Sa'deddîn, 2000.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. *el-Muhteseb fî Tebyîni Vucûhi Şevâzî'l-kıraat*. thk. Muhammed b. 'İd eş-Şa'bânî. Mısır: Dâru's-Sahâbe Li't-Turâs, 2008.

- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li-'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Sâlim Hâşim. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekir Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhîf*. thk. Muhibbuddîn Abdüssübhân Vâiz. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Marife, 1379.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân*. thk. G. Bergstraesser. Beyrût: Müessesetü'r-Rayan, 2009.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi sahîh-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vîlü Müşkili'l-Kur'ân*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbü's-seb'a fi'l-kıraat*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1400.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l 'aşr*. thk. Ali Muhammed Dabba. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezeri, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dimaşk: Matbûati Mecme'i'l-lügati'l-Arabiyye, 1391.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kıraati*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Karataş, Şuayip. "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 315-337.
- Karlı, İbrahim Hilmi. "Tarihsel Gelişimleri İtibariyle Tefsir Mukaddimelerine Dair Bir İnceleme". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2003), 225-260.
- Kırca, Celal. "İbn Ya'mer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/447-448. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Koyuncu, Muhammed İkbâl. *Rûhu'l Meânî Mukaddimesi Bağlamında Âlûsî'nin Tefsir Usûlüne Dâir Görüşlerinin Tahlili*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kutlu, Enise. *İbn Atıyye'nin el-Muharrerü'l-Vecîz Adlı Eserinde Kur'ân İlimleri'ne Yaklaşımı*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1374.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*. thk. Şuayb Arnavut. 10 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421.
- Oral, Murat. "Tefsir Usûlü Açısından İbn Kesîr Mukaddimesinin Değerlendirilmesi". *Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 2/3 (2018), 8-34.
- Özel, Ahmet. "İbn Cüzey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/406-407. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Peker, Tahsin. *Klasik Dönem Tefsir Mukaddimelerinde Ulûmu'l Kur'ân (Kurtubî Ve İbn Cüzey Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahrreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâs, 1430.
- Said, Hamza Saleh. *Âlûsî'nin Tefsirinin Mukaddimesindeki Görüşleri*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhîs fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409.
- Şentürk, Mustafa. *İbn Atıyye el-Endelüsî İle Tabresî'nin Kur'ân'a Yaklaşımları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

- Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1420.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *es-Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Muhammed Fuad Abdalbaki, İbrahîm Atvâ. 5 Cilt. Mısır: Şeriketu Mektebetu ve Matbaatu Mustafâ Babî el-Halebî, 1395.
- Uzun, Yakup. "Teoriden Pratiğe Vakf ve İbtidâ" 44 (2021), 165-207.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 52 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kurân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-İhyâ, 1957.
- Zübeydî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lügaviyyîn*. Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1934.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Üç Sahîfe Üzerinden Tefsir-Hadis İlişkisine Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Relationship between Tafsîr and Hadîth on Three Pages

Süleyman Kaya

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
Bolu/Turkey

suleymankaya@ibu.edu.tr

orcid.org/0000-0003-3412-3570

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 21 Ağustos 2022

Date Received: 21 August 2022

Kabul Tarihi: 03 Kasım 2022

Date Accepted: 03 November 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1165078>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Kaya, Süleyman. "Üç Sahîfe Üzerinden Tefsir-Hadis İlişkisine Dair Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 302-323. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1165078>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Üç Sahîfe Üzerinden Tefsir-Hadis İlişkisine Dair Bir Değerlendirme

Öz

Bu makalede, erken dönemin en önemli üç sahîfesi olan *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, *Sahîfetü Abdullah b. Amr b. Âs* ve *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* üzerinden tefsir-hadis ilişkisi ele alınmıştır. *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* tamamen garîbu'l-Kur'ân, diğer iki sahîfe tümüyle hadis içeriklidir. Mevcut içeriği ile *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*'da hadis, diğer iki sahîfede de âyet yoktur. Tefsirin en önemli veri kaynağının sünnet olduğu düşünüldüğünde muhtevalarının bu denli ayrılmaması beklenirdi. Üstelik hadis sahîfeleri, inançtan ibadete, ahlâktan muâmelâta ayetlerle birebir ilişkili birçok hususu ele almaktadır. Dahası sahîfelerin isnad edildiği şahıslar, Kur'ân'ın baştan sona ezberlenme geleneğinin arttığı ve toplum nezdinde merkezi bir yer edindiği dönemde yaşamışlardır. Makalede, tefsir-hadis iç içe olması beklenirken sahîfelerin içeriğinin neden böyle şekillenmiş olabileceği üzerinde durulmuş; mevcut muhtevaları üzerinden tefsir-hadis ilişkisinin nasıl değerlendirilebileceği açıklanmaya çalışılmıştır. Girişte konunun önemine vurgu yapılmış, sonra üç sahîfenin tarihsel önemine değinilmiştir. Ardından sahîfelerin içerik değerlendirmesine yer verilmiştir. Sonra da ulaşılan veriler ışığında ilgili eserler üzerinden tefsir-hadis ilişkisinin nasıl kurulabileceğine dair değerlendirme yapılmıştır. Çalışmanın bütününde hangi kanaatlere ulaşıldığı sonuç kısmında belirtilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hadis, Erken Dönem, Sahîfe, Kitap.

An Evaluation of the Relationship between Tafsîr and Ḥadîth on Three Pages

Abstract

In this article, the relationship between tafsîr and ḥadîth is discussed through the three most important pages of the early period, *Ṣaḥîfah 'Alî b. Abî Ṭalḥa*, *Ṣaḥîfah 'Abd Allâh b. 'Amr b. al-'Âs* and *Ṣaḥîfah Hammâm b. Munabbih*. *Ṣaḥîfah 'Alî b. Abî Ṭalḥa* is completely gharîb al-Qur'ân, the other two pages are completely ḥadîth content. With its current content, there is no ḥadîth in *Ṣaḥîfah 'Alî b. Abî Ṭalḥa* and no verse in the other two pages. Considering that the most important data source of tafsîr is the sunnah, it would be expected that its contents would not differ so much. Moreover, the ḥadîth pages deal with many issues that are directly related to the verses, from belief to worship, from morality to treatment. Moreover, the people to whom the pages are attributed lived in a period when the tradition of memorizing the Qur'ân from beginning to end increased and gained a central place in the society. In the article, it was focused on why the content of the pages might have been shaped like this, while the tafsîr-ḥadîth was expected to be intertwined; It has been tried to explain how the relationship between tafsîr and ḥadîth can be evaluated over the existing contents. In the introduction, the importance of the subject was emphasized, then the historical importance of the three pages was mentioned. Then, the content evaluation of the pages is given. Then, in the light of the data reached, an evaluation was made on how to establish the relationship between tafsîr and ḥadîth over the related works. The conclusions reached in the whole of the study are stated in the conclusion part.

Keywords: Tafsîr, Ḥadîth, Early Period, Page, Book.

Giriş

Genelde bütün İslâmî ilimler olmakla birlikte özelde tefsir ilminin en önemli veri kaynağının Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen rivayetler olduğu bilinmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmını bünyesinde barındıran erken döneme ait kendinden söz ettiren üç temel sahîfeden söz edilmektedir. Bunlardan biri, tefsir birikiminin en önemli şahsiyeti sahâbî İbn Abbâs (ö. 68/687-88) ile ilişkilendirilen tebeu't-tâbiînden Ali b. Ebî Talha'ya (ö.

143/760) isnad edilen *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha'*dır.¹ Bir diğeri, kendisi sahâbî olan Abdullah b. Amr b. Âs'a (ö. 65/684-85) nisbet edilen *Sahîfetü Abdullah b. Amr b. Âs'*dır.² Bir diğeri ise sahâbî Ebû Hureyre (ö. 58/678) ile irtibatlandırılan ve kendisi tabîinden olan Hemmâm b. Münebbih'e (ö. 132/750) ait *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih'*dir.³ *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha'*nın muhtevasının tamamen garîbu'l-Kur'ân ve diğeri ikisinin de tümüyle hadis olması konumuz açısından dikkat çekicidir. Kur'ân yorumu/tefsir açısından bakıldığında içeriklerinin bu denli ayrılmaması ve büyük ölçüde *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha'*da hadislerin, diğeri iki sahîfede içerdikleri hadislerle irtibatlı bazı âyet ya da âyetlerin olması beklenirdi. Bu durumu sünnetin Kur'ân'ın muhtevasını bir şekilde ihtiva ettiği düşüncesiyle açıklamak⁴ çok doğru değildir. Hele Kur'ân yorumunda sünnete duyulan ihtiyaç dikkate alınırsa neden âyet-hadis birlikteliğinin olması gerektiği biraz daha iyi anlaşılabilir olacaktır.⁵ Çünkü hadisler, Kur'ân yorumunun en temel veri kaynağıdır. Ali b. el-Medîni (ö. 234/848) Abdurrahmân el-Mehdî'den (ö. 198/813) "Kur'ân'ı anlamak için kişi yeme içmeden daha çok hadise muhtaçtır. Çünkü hadis Kur'ân'ı tefsir eder." şeklinde bir söz nakletmektedir.⁶ Musa Carullah Bigiyef'in (ö. 1949) hükümlerin dayandığı aslî delilin sünnet olduğuna, Kur'ân ayetlerinin bunları teyit ve tespit için indirildiğine dair vurgusu boşuna değildir.⁷

Burada sorun, bu üç eserden tefsirle ilgili olan *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha'*da hadisin, hadisle ilgili olan diğeri iki eserde ayetin olmayışıdır. Oysa tefsir-hadis ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde beklenti bunların iç içe olmasıdır. Makalenin nüvesini erken dönemin en önemli üç sahîfesinde neden bu denli içerik farkının olduğu sorusu oluşturmuştur. Üstelik ilgili hadis sahîfelerinde yer alan rivayetlerde dile getirilen birçok konu doğrudan Kur'ân âyetleriyle ilişkilidir ve hatta bazen konular anlam bakımından birebir örtüşmektedir. Ayrıca Kur'ân metni, Hz. Peygamber ve sonrasında Müslüman toplumda her şeyin ötesinde merkezî bir yere sahiptir. Hz. Peygamber'in de yazdığı mektuplarda çokça Kur'an ayeti kullandığı bilinmektedir.⁸ Dolayısıyla bir yerde veya eserde Kur'ân'ın önem atfettiği bir mesele dile getiriliyorsa konuyla ilişkili âyet ya da âyetlerin orada yer alması veya en azından bazı âyetlerle bağlantı kurulması beklenirdi. Dahası şifahî naklin baskın olduğu bu toplumda ilerleyen zaman diliminde Kur'ân'ın baştan sona ezberlenme oranı da oldukça artmıştır. Dolayısıyla sahîfelerin yapılandığı dönemde bir mesele dile getirilirken bir şekilde

¹ Ebû Cafer Ahmed b Muhammed b İsmail el-Muradi Nehhas, *en-Nasih ve'l-mensuh fi Kitabillahi Azze ve Celle*, ed. Süleyman İbrahim Lahim (Riyad: Daru'l-Asime, 2009), 1/462; Fuad Sezgin, *Târihu't-türâsi'l-Arabî*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: İdâetü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1991), 1/60.

² Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001), 5/83.

³ Fuad Sezgin, *Târihü't-türâsi'l-Arabî (el-Ulümü's-şer'iyye)*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzî (Riyad: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411), 1/153; Kemal Sandıkçı, "Hemmâm b. Münebbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 189.

⁴ Zişan Türcan, "Hadisçilerin Kur'ân-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansımaları-Sahîhu'l-Buhârî Örneği", *Diyanet İlmî Dergi* 57/4 (2021), 1111.

⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 1/67; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hanbel hayâtu-hû ve asru-hû 'ârâuhû ve fikuhû* (yy.: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1947), 213.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti 'usûli'r-rivâye*, thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî (Kâhire: Dâru'l-Hüdâ, 2002), 1/87.

⁷ Musa Carullah Bigiyef, *Kur'an-Sünnet İlişkisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 8.

⁸ Kenan Demiryak, *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l-İslam Dönemi* (Kayseri: Fenomen Yayınları, 2017).

âyetle ilişki kurulması daha olağan hale gelmiş olmalıdır. Her üç metinde mesele beklenenin aksine olunca bunun neden böyle olduğunun araştırılması gereği ortaya çıkmış, uzun süre konunun nasıl izah edilebileceği yapılan okumalarla izlenmiş; varılan kanaat, bu makaleyle gündeme taşınarak tartışmaya açılmıştır.

Meseleye cevap niteliğinde hemen akla gelebilen hadis sahîfelerinin, âyetleri değil de sadece hadisleri toplamaya yönelik gayretler olabileceği cevabı sorunu çözmektedir. Çünkü sahîfelerin isnat edildiği şahısların yaşam kesitleriyle hadislerin tedvin süreci böyle bir bilincin olgunlaşmış olma ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Bunun da ötesinde hadislerin daha erken yazılmış olduğuna dair görüşler beklentiyi artırmaktadır.⁹ Ayrıca ilk iki asrında bilgi, hayatın her kademesine ait birikimi ifade etmektedir.¹⁰ Âlim, hemen her konuda malumat sahibi kişi demektir. Alanlarla ilgili ihtisaslaşma ve ayrışma süreç içerisinde meydana gelmiş bir olgudur.¹¹ Emevîler döneminde her tür bilginin karışık bir şekilde yer aldığı çeşitli cüz ve sahîfelerden söz edilşin en önemli sebebi bu yapı olsa gerektir.¹² Bilimler arası ayrışmanın hadislerin toplanma çabasıyla beraber hicri ikinci asırdan itibaren yavaş yavaş başladığı söylenebilir.¹³ Nitekim tabîinden ve hatta tebeu't-tâbiînden tefsir sahibi olarak gösterilen şahıslar aynı zamanda hadis ile de ilişkili şahsiyetlerdir. Dolayısıyla sorulan sorunun cevabını bulmak kolay değildir. Makalede serdedilen hususlar kesin bir iddia olmanın ötesinde elde edilebilen verilerden hareketle bir kanaat paylaşımıdır.

Erken dönemin sosyo-kültürel anlamda bazı temel özelliklerine yönelim, konunun çözümünde birtakım ipuçları elde etme imkânı sağlayacaktır. Örneğin İslâm dünyasının yaklaşık III. asrın sonlarına kadar şifahî kültür aktarım sürecinden geçmiş olması önemli bir ipucudur. Ayrıca İslâmî ilimlerin başlangıçta kendi içinde bir gelişim süreci yaşadığı bilinmektedir. Konu bir yönüyle bununla da ilintilidir. Yine erken dönemde “kitap” kavramının geçirdiği anlam değişimi ile “kitabın rivayeti” hususları da konuyla bağlantılıdır.¹⁴

Araştırmanın hazırlık aşamasında, ele alınan üç eserin kitaplaştırılmış şekli tekrar tekrar incelenmiştir. İlgili sahîfeler konusunda yapılan tezler, yazılan makaleler ve hazırlanan kitaplar mümkün olduğunca gözden geçirilmeye özen gösterilmiştir. Ricâl kitapları başta olmak üzere çeşitli eserlerde sahîfelere atfedilen değer tespit edilmeye gayret edilmiş; bu sahîfelerin İslâmî ilimlerin gelişim sürecindeki değerleri ve bu konuda yazılanlar dikkate alınmaya çalışılmıştır. Tefsire kaynaklık etmesi bakımından kendine özel bir değer atfedilen *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* çok yönlü incelenmiştir. Hadisle ilgili diğer iki nüsha için de benzeri bir çaba sarfedilmiştir. Konuya dair klasik ve modern kaynaklardan

⁹ Sezgin, *Târîh*, 1/122-132.

¹⁰ İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 100.

¹¹ Ahmed Emin, *Fecrû'l-İslâm*, çev. Ahmet Serdaroglu (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.), 1/251:- Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İSAM, 2022), 122.

¹² Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm* (Mısır: Mektebetü'l-Üsra, 1997), 2/11; Taha Hüseyin, *Min hadîsi's-ş-şî'r ve'n-nesr* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1936), 26.

¹³ Sezgin, *Târîh*, 1/119.

¹⁴ Süleyman Kaya, “Erken Dönemde Tefsir Kitaplarının Rivayeti Meselesi”, Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı, ed. Erdem Can Öztürk-Mahmud Esad Erkaya (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022), 329.

elde edilen bilgiler eşliğinde mesele analitik bir yaklaşımla değerlendirilerek makale şekline dönüştürülmüştür.

1. Üç Sahifenin Tarihsel Değeri

Konunun temellendirilmesi adına İslâm kültür tarihinde üç sahîfeye atfedilen değeri ayrı ayrı ana hatlarıyla ele almakta fayda vardır. Tarihsel değer bakımından önce *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*, akabinde *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* ve sonra da *Sahîfetü Abdullah b. Amr b. Âs* değerlendirilecektir. Konu, makale içeriğine temel teşkil edecek şekilde ana hatlarıyla ele alınacak, ayrıntıya girilmeyecektir.

1.1. *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*

Bu sahîfe hakkında ilk defa Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) "Mısır'da Ali b. Ebî Talha tarafından rivayet edilen öyle kıymetli bir sahîfe vardır ki bir kişi sırf bu sahîfe için Mısır'a gitse değer." dediği nakledilmektedir.¹⁵ Sahîfe asıl değerini, İbn Abbâs'a ait rivayetleri içermesinden almaktadır. Bilindiği üzere tefsirde İbn Abbâs'a ayrı bir yer atfedilir¹⁶ ve sahâbe tefsiri adına nakledilen bilginin yaklaşık % 80'inin ona ait olduğu kabul edilir.¹⁷ Ayrıca İbn Abbâs'dan gelen Ali b. Ebî Talha rivayetlerine özel bir önem atfedilerek *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*'ya işaret edilir.¹⁸ Nitekim tefsir tarihinin önemli ismi Suyûti (ö. 911/1505), *İtkân*'ın otuz altıncı kısmında garîbu'l-Kur'ân bağlamında Ali b. Ebî Talha kanalıyla gelen İbn Abbâs rivayetlerini vererek sahîfeye atfedilen değere işaret etmiştir.¹⁹

Öte yandan Ali b. Ebî Talha'ya ait yazılı bir nüsha olup olmadığı tartışılmakta, günümüze ona ait orijinal bir nüsha ulaşmamış bulunmaktadır.²⁰ Muhammed Fuâd Abdülbaki (1882-1968), Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan *Sahîfe*'ye ait olduğu düşünülen rivayetleri Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirinde geçen ilgili rivayetlerden de faydalanarak *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân müstahracen min sahîhi'l-Buhârî* adıyla bir çalışma yapmış, *Sahîfe*'nin muhtemel içeriğini ortaya koymaya çalışmıştır.²¹ Bu çalışmada o, İbn Abbâs ve *Sahîfe*'nin değeri hakkında bazı âlimlerin görüşlerini aktarmış, Buhârî'nin (ö. 256/870) bu *Sahîfe*'ye verdiği önem üzerinde durmuştur.²² Ancak İbn Abbâs'tan sadece Ali b. Ebî Talha rivayetinde bulunmamış başka bir kısım râviler de ondan bilgi aktarmışlardır. Esere bu

¹⁵ Nehhas, *en-Nasih ve'l-mensuh fi Kitabillahi Azze ve Celle*, 1/462.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr, thk. Muhibbüddin el-Hatib-Muhammed Fuad Abdülbaki (Kahire: Mektebetü's-selefiyye, 1422/2001), Kitâbu'l-ilm, Bab 17, Hadis no 75.

¹⁷ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-* (Ankara: Kitabiyat, 2003), 17.

¹⁸ Ahmed b. Mustafa Taşkoprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 2/56; Sezgin, *Târîh*, 1/64. Bk. Nurdoğan Türk, "Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbas'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2020).

¹⁹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996), 1/355-381.

²⁰ İsmail Cerrahoğlu, "Ali İbn Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (1969), 56, 82.

²¹ Muhammed Fuâd Abdülbâki, *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân müstahracen min sahîhi'l-Buhârî* (Suriye: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1950), "Cim", 25-31.

²² Abdülbâki, *garîbu'l-Kur'ân*, "Be", 11-18.

rivayetler alınmamıştır. Dolayısıyla bu *Sahîfe*'de bulunan rivayetler diğer râvilerden gelenlere göre daha güvenilir addedilmektedir. Ancak İbn Abbâs ile Ali b. Ebî Talha'nın birbirleriyle görüşmeleri imkânsız olunca, rivayetlerin Said b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]) veya Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721) üzerinden aktarılmış olabileceği kabul edilmiştir.²³

Muhammed Hüseyin Heykel (1888-1956) de Muhammed Fuad Abdülbâkî'nin yaptığı bu çalışmaya yazdığı ta'rîzde, zamanla lafızların anlam genişlemesi ve daralmasına maruz kaldığından bahisle İbn Abbâs'a nispet edilen bu *Sahîfe*'nin, Kur'ân'ın nüzul dönemi anlamını yakalamada önemli bir kaynak olduğuna vurgu yapmıştır.²⁴

Tefsir ilmindeki yeri dolayısıyla bu isimle ilişkilendirilerek basılan eserler de mevcuttur. Bu durum *Sahîfe*'nin yapısı ve içeriği hakkında yanlış bir algı oluşturmaktadır. Oysa bu bağlamda dile getirilen *Tefsîru İbn Abbâs el-müsemmâ sahîfete Ali b. Ebî Talha* isimli tefsir kitabı, İbn Abbâs rivayetlerini içeren sonraki dönem kaynaklarından faydalanılarak elde edilen toplama bir eserdir.²⁵ Ebû Tâhir Muhammed b. Yakup el-Fîruzâbâdî (ö. 817/1415) tarafından İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin toplandığı *Tenvîru'l-mikbâs el-mensûb ilâ ibn Abbâs* isimli eser de öyledir. Üstelik Ali b. Ebî Talha dışında itibar edilmeyen râvi nakillerini de bulundurduğu için bu esere itibar edilmemektedir.²⁶ Zaten tebeu't-tâbiînden olan Ali b. Ebî Talha üzerinden de olsa İbn Abbâs'a ait yazılı bir metinden söz etmek mümkün değildir. Bütün bunlar ona ait olması muhtemel rivayetlerden ibarettir.²⁷

1.2. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*

Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih, sahâbe içerisinde en çok hadis rivayet ettiği kabul edilen suffe ehlinde Ebû Hüreyre'nin seçkin talebelerinden Hemmâm b. Münebbih'e nispet edilmektedir.²⁸ Güvenilir bir muhaddis olduğu hususunda baskın görüşlerin olduğu Hemâm'ın Ebû Hüreyre'den naklettiği bu rivayetler kısım kısım Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde, kütüb-i sittede ve diğer hadis kitaplarında yer almıştır. Bize kadar ulaşan ilk yazılı hadis vesikası olarak takdim edilen *Sahîfe*'de toplam 138 rivayet mevcuttur.²⁹ Ancak orijinal şekliyle günümüze böyle bir sahîfe ulaşmamıştır.

Şahîfe, ilk defa Muhammed Hamidullah (1908-2002) tarafından hicrî VI. ve XII. asırlara ait nüshadan hareketle neşre hazırlanmış ve ilk baskısı 1953 yılında Şam'da yapılmıştır.³⁰ Daha sonra Rifat Fevzî Abdulmuṭṭalib de bu eseri hicrî 557 yılına ait nüshayı esas alıp Hamidullah'ın yaptığı çalışmadan da faydalanarak *Şahîfetü Hemmâm b. Münebbih*

²³ Suyûtî, *İtkân*. 2/1231; Abdülbâkî, *garîbu'l-Kur'ân*, "He", 213-219.

²⁴ Abdülbâkî, *garîbu'l-Kur'ân*, "Ze", 78-82.

²⁵ Raşid Abdülmün'im er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ sahîfetü Ali b. Ebî Talha* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991), 59.

²⁶ er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbas*, 55.

²⁷ Sezgin, *Târîh*. 1/59, 60; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, 56.

²⁸ Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: İhyau't-Türasi'l-Arabi, ts.), 32-37; Sezgin, *Târîh*, 1/157.

²⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübel'a'*, thk. Şu'ayb 'Arnavud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 5/312; Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 8.

³⁰ Muhammed Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih* (Şam: Matbûâtu'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabî, 1953), 22.

adıyla yeniden tahkik etmiş; tahrir ve şerhiyle birlikte 1985 yılında Kahire’de neşretmiştir.³¹ Hicrî VI. ve XII. asırlara ait nüshadan hareketle hazırlanan bu eserin günümüze kadar geldiği ifadesi³² Ahmed b. Hanbel’in tamamını, Buhârî’nin bir kısmını rivayet etmiş olmasından kaynaklanmalıdır. Yoksa *Sahîfe*’nin en azından şimdiki bilgileri ışığında günümüze ulaşma şansı yoktur. Eğer orijinali ulaşmış olsaydı zaten tahkik hicrî VI ve XII. yüzyıllara ait nüshalar esas alınarak yapılmış olmazdı.

Hemmâm b. Münebbih, Ebû Hüreyre başta olmak üzere birçok kişiden rivayette bulunmuştur.³³ Ebû Hüreyre’den çok sayıda kişi rivayette bulunduğu halde³⁴ Hemmâm b. Münebbih’in *Sahîfe*’sinin bu denli öne çıkması onun terbiyesi altında yetişmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ebû Hüreyre’ye ait olduğu ifade edilen bu *Sahîfe*’nin Ebû Hüreyre’nin ölüm yılı dikkate alınarak hicrî birinci asrın ortalarında yazıldığı ifade edilmektedir.³⁵

1.3. *Sahîfetü Abdullah b. Amr b. Âs*

Sahîfetü Abdullah b. Amr b. Âs, Tevrat’ı okuyacak kadar Süryanice okuma-yazma da bilen Abdullah b. Amr b. el-Âs el-Kureşî’ye nispet edilmektedir.³⁶ Önemini, Hz. Peygamber döneminde yazılıp günümüze ulaşan en önemli metin olduğu iddiasından almaktadır. Abdullah b. Amr b. Âs, yazı yazmayı bildiği için Hz. Peygamber’den öğrendiği hadisleri unutmamak adına not etmek istemiş, bu yaklaşımı bazı sahâbîler tarafından hoş karşılanmayınca Hz. Peygamber’e müracaat ederek izin istemiş, onun da kendisinden duyduğu her sözü ve her davranışı yazabileceğine dair izin verdiği ifade edilmiştir. *Sahîfe*’ye de ismini kendisi vermiştir.³⁷ Hatta Ebû Hüreyre, Hz. Peygamber’in sözlerini Abdullah b. Amr hariç kendisinden daha iyi bilen kimsenin olmadığını, kendisinin hadisleri yazmadığını, Abdullah b. Amr’ın ayrıcalığının hadisleri yazmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.³⁸

Günümüze -en azından şimdiki bilgiler ışığında- *Sahîfe*’nin orijinali ulaşmamıştır. Böyle bir sahîfenin varlığı Buhârî, Ahmed b. Hanbel ve çeşitli hadis kaynaklarında geçen rivayetlerden anlaşılmaktadır.³⁹ *Sahîfe*’nin tahkikinde Ahmed b. Hanbel’in *Müsned*’inde geçen 114, Ebû Dâvud’un (ö. 275/889) *Sünen*’inde geçen 67, Nesaî’nin (ö. 303/915) *Sünen*’inde geçen 46, Tirmizî’nin (ö. 279/892) *Câmi’u’s-şahîh*’inde geçen 33 ve İbn Mâce’nin (ö. 273/887) *Sünen*’inde geçen 59 rivayete yer verilmiştir. Muhakkik, çeşitli kaynaklardan hareketle Buhârî’nin *Sahîfe* karşısındaki tutumunu değerlendirmiş, ancak ondan rivayet

³¹ Rafet Fevzi Abdülmuttalib, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre* (Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 1985), 10.

³² Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 21, 22.

³³ Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 19; Sezgin, *Târîh*, 1/157.

³⁴ Zehebî, *Tezkire*. 1/32; Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 17.

³⁵ Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 20.

³⁶ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kebîr*, 5/87; Sezgin, *Târîh*, 1/153.

³⁷ İbn Sa’d, *Tabakâtü’l-kebîr*, 5/82-84; Buhârî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, Kitâbu’l-ilm, 39/113; Zehebî, *Tezkire*, 1/42.

³⁸ Buhârî, *el-Câmi’u’s-şahîh*, Kitâbu’l-ilm, Bab 39, Hadis no 113.

³⁹ Sezgin, *Târîh*, 1/153.

aktarmamıştır.⁴⁰ Eserin bu bilgilerin bir araya getirilmesinden oluştuğu ifade edilmektedir.⁴¹

Abdullah b. Amr b. Âs'ın Mekke'nin fethinden altı ay önce Müslüman olmuş olması *Sahîfe* hakkında bazı tartışmaları beraberinde getirirse de bu tartışmalara girilmeyecek; değerlendirme, ilk yazılı hadis metinleri bağlamında kendisine atfedilen değer dikkate alınarak içeriği üzerinden yapılacaktır.⁴²

2. Üç Sahîfenin İçerik Değerlendirmesi

Sahîfetü Ali b. Ebî Talha tamamen garîbu'l-Kur'ân içeriklidir. İlgili yapısıyla ilk tefsir örneklerinden biri olarak kabul edilir. Hz. Peygamber'in bazı âyetleri bu şekilde açıkladığı bilinmektedir. Ancak içeriğin Hz. Peygamber'e ait olmasıyla bizzat kendisine ait olanı birbirinden ayırmak neredeyse mümkün değildir. Çünkü sahâbe anlam olarak olsa dahi bazı bilgileri doğrudan Hz. Peygamber'den duyduğu şekliyle aktarmakta (merfu) ama bazen de nüzul sırasında şahit olduğu bilgi ortamını kendi ifadeleriyle tasvir etmektedir (hükmen merfu). Çoğu kere de sahip olduğu birikim üzerinden açıklamalar yapmaktadır (mevkuf). Hz. Peygamber'e ulaşan merfu haberin azlığı dikkate alınacak olursa *Sahîfe*'de yer alan açıklamaların tümüyle ona ait olma ihtimali zaten yoktur.

Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin hazırladığı eser alfabe sırasına göre düzenlendiği için Kur'ân'ın bugünkü sûre ve âyet sıralamasına uyulup uyulmadığından bahsetmek yersizdir. Zaten sadece bu *Sahîfe*'de değil başlangıçta erken dönemin birçok tefsir örneğinde böyle bir sıra takibi söz konusu değildir. Ayrıca *Sahîfe*'de, erken dönemin tefsir geleneği itibarıyla sûrelerin bütün âyetleri ele alınmamış; ele alınan âyetin de sadece bir iki kelimesi yine sadece bir iki kelimeyle açıklanmıştır. Örneğin *أَبَابِيلَ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ* âyetinde⁴³ *أَبَابِيلَ* kelimesi “grup halinde” (متابعة مجتمعة) şeklinde;⁴⁴ *لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِيهَا* âyetinde *تَأْتِيهَا* kelimesi “yalan” (كذب) olarak açıklanmıştır.⁴⁵ Nahl Sûresi 7. âyette geçen *بَشِقَ* “zorlanma” (المشقة);⁴⁶ *صَلَا* âyetinde⁴⁷ geçen *صَلَا* kelimesinin izahı “İbn Abbâs dedi ki: salda, üzerinde hiçbir şey olmayan demektir” (قال ابن عباس: صلا ليس عليه شيء) şeklinde yapılmıştır.⁴⁸

Bu yapı eserin bütün muhtevasında hemen hemen aynıdır. Tefsirin gelişim süreci açısından bakıldığında bu içerik, Hz. Peygamber'den nakledilen tefsir örnekleri ve diğer garîbu'l-Kur'ân türleriyle uyumludur. Bu yapısıyla *Sahîfe* bilindik anlamda bir tefsir kitabını çağırıştırmaz. Yukarıda verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere luğavî/filolojik niteliklidir ve ele alınan âyetlerle irtibatlandırılmış herhangi bir hadis rivayeti veya geniş çaplı

⁴⁰ Muhammed Seyfeddin Alîş, *Abdullah b. Amr b. Âs ve Sahîfetühu's-Sâdika* (yy.: Bibliotheca Alexandrina Hey'etü'l-Ma'rifetü'l-Âmme, 1986), 165-169.

⁴¹ Alîş, *Sahîfetü's-Sâdika*, 176.

⁴² İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kebir*, 5/82-90.

⁴³ el-Fil 105/3.

⁴⁴ Abdülbâkî, *garîbu'l-Kur'ân*, 1.

⁴⁵ Abdülbâkî, *garîbu'l-Kur'ân*, 2.

⁴⁶ Abdülbâkî, *garîbu'l-Kur'ân*, 102.

⁴⁷ el-Bakara 2/264.

⁴⁸ Abdülbâkî, *garîbu'l-Kur'ân*, 115.

açıklama bulunmamaktadır. Dolayısıyla bu eserin içeriğinde Arapça dilbilim çalışmalarının temelini oluşturan ve filolojik tefsir olarak nitelenen açıklamalar dışında İslâmi ilimlerin diğer alanlarıyla ilgili bir bilgi mevcut değildir.

Hz. Peygamber'in vefatında İbn Abbâs'ın yaklaşık on beş yaşlarında olması onun doğrudan hadis nitelikli Hz. Peygamber'e ait bilgi aktarmasını sınırladığı anlaşılmaktadır. Kur'ân ile ilişkili yorumlarının daha çok garibu'l-Kur'ân nitelikli olması ise, yetkin zekâ ve kabiliyeti sayesinde bilgileri diğer sahâbeden öğrendiğini ve öğrendiklerinden çıkarımda bulunduğunu göstermektedir. Bu sebeple onun bu tür açıklamaları dirayet tefsiri olarak dahi değerlendirilmiştir.⁴⁹

Sahîfetü Hemmam b. Münebbih ise *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*'nın içeriğinin aksine tamamen Hz. Peygamber'e ait olduğu ifade edilen rivayetlerden müteşekkildir.⁵⁰ İlgili rivayetler, ehl-i suffeden olan ve Hz. Peygamber'e yakınlığından dolayı herkesten çok hadis ezberlediğini ifade eden Ebû Hüreyre'ye aittir.⁵¹ Doğrudan ayetle ilişkilendirilen, "Resulullah buyurdu ki: İsrailoğullarına şöyle emrolunmuştu: *'Kapıdan secde ederek giriniz ve mağfiret dileyiniz, biz sizin günahlarınızı affedelim.'*⁵² Fakat onlar değiştirdiler. Gerçekte onlar, kapıdan, kaba etleri üstüne sürünerek girdiler ve 'bir arpa tanesi' dediler." şeklinde sadece bir rivayet mevcuttur.⁵³ Hemmâm b. Münebbih'in bu *Sahîfe*'sinin bizzat Hz. Peygamber'den nakledilen hadisleri içerdiğinin kabulü⁵⁴ verilen örneğe benzer şekilde bu *Sahîfe*'de daha fazla ayet/ler/in bulunması gerektiği beklentisini oluşturmaktadır. Nitekim ilgili *Sahîfe*'deki hadisleri yorumlayan Erul'un konuyla ilgili çalışmasında, hemen her hadisle ilgili olarak bir veya birkaç ayetle ilişki kurduğu görülmektedir.⁵⁵ Rifat Fevzi Abdülmuttalib, ilgili rivayetleri çeşitli eserlerden hareketle şerh etmiştir. Bu şerhlerde geçen âyetleri de eserin sonunda hazırladığı fihristte sure ve âyet numaralarını vererek göstermiştir. Buraya bakıldığında rivayetlerin farklı sûrelerden 237 âyetle ilişkilendirildiği görülmektedir.⁵⁶ Ancak bu noktada vurgulanması gereken bir husus şudur: Ebû Hüreyre'ye isnad edilen hadislerin çoğu doğrudan Hz. Peygamber'in ağzından duyulmuş olmayabilir. Bunların bir kısmı diğer sahâbîler aracılığı ile öğrendiği bilgiler olabilir. Sahâbe mürseli olarak kabul edilen bu rivayetlerin "Hz. Peygamber şöyle buyurdu" şeklindeki nakli yanılmamalıdır.

Sahîfetü Hemmam b. Münebbih çoğu ahlâka taalluk eden hadislerden oluşmakla birlikte içerisinde akâid ve fıkha dair hadisler de bulunmaktadır. Yakından bakıldığında, İslâm'ın dünya ve âhireti ilgilendiren birçok meselesinin ayrıntılarını basitleştirilmiş şekliyle bulmak mümkündür.⁵⁷ Eserin muhtevası üzerinde çalışma yapan Erul, *Sahîfe*'nin, îmandan ibâdete, ahlâktan muâmelâta, tarihten kültüre, kıyamet alametlerinden âhiret

⁴⁹ Ali Özek, "Dirayet Müfessiri İbn Abbas", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986).

⁵⁰ Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 7.

⁵¹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih*. Kitâbu'l-ilm, 42/118.

⁵² el-Bakara 2/58.

⁵³ Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 44.

⁵⁴ Hamidullah, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*, 7.

⁵⁵ Bkz. Erul, *Hemmâm'ın Sahîfesi*.

⁵⁶ Abdülmuttalib, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*, 693-700.

⁵⁷ Abdülmuttalib, *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*, 15.

ahvaline kadar birçok konuyu içerdiğini ifade etmiştir.⁵⁸ Hadislerin kısa ve hayatın değişik alanlarına yönelik çarpıcı ifadelerden meydana gelişi dikkat çekicidir. Muhtevadaki bu geniş yelpaze, konuların âyetlerle bağlantı kurulması gerektiği beklentisini artırdığı için *Sahîfe*'de âyet bulunmaması sorgulamayı gerektirmektedir.

Sahîfetü Abdullah b. Amr b. Âs da tamamen hadislerden oluşmaktadır. *Sahîfenin*, bugün elde bulunan basılı şekli, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'i ile Tirmizî'nin *Câmii*, Ebû Dâvud, Nesâîve İbn Mâce'nin *Sünen*'lerinde geçen rivayetlerin bir araya getirilmesinden oluşmuştur. *Sahîfe*'de her bir müellifin eserinde geçen rivayetler ayrı ayrı verilmiştir.⁵⁹

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Abdullah b. Amr b. Âs'dan toplamda 202 rivayet bulunmaktadır.⁶⁰ *Sahîfe*'de îtikattan amele, ibadetten muâmelâta birçok husus yer almaktadır. Abdest ve namazla başlayan rivayetler şirk ve kaza-kadere imanla ilgili hadislerden sonra Abdullah b. Amr b. Âs'ın Hz. Peygamberden öfke anında duyduklarını dahi yazma izni aldığına dair rivayetle tamamlanmaktadır. Dolayısıyla *Sahîfe*'de, Kur'ân'ın önem verdiği temel ibadet meselelerine dair epeyce rivayet mevcuttur. Örneğin 29. hadisten başlayarak nikah ve boşanma konusunun birçok meselesini konu edinen rivayetler verilmiştir. Devamında içkiden kumara, adam öldürme, yaralamadan alışveriş ve yemine, akraba ilişkilerine dair birçok hususa değinen rivayet mevcuttur. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden hareketle tekrarlar çıkarıldıktan sonra serdedilen 114 rivayetin hiçbirinde hiçbir Kur'ân âyetine işaret edilmemiştir.⁶¹

Ebû Davud'un *Sünen*'inde *Sahîfe*'ye ait 81 rivayet mevcuttur. Tekrarlar çıkartılarak 67 rivayet verilmiştir. Rivayetler temizlikle başlanmış, cuma ve vakit namazına dair rivayetle devam edilmiştir. Konular karışık bir şekilde ele alınmış, Hz. Peygamber'in imameti sırasında okuduğu sûre çeşidinden başlayıp alışverişten nikâha, velisinin yetimin malından yeme hakkına, eğitilmiş av köpeğinin avladığının yenebileceğine dair hususlara kadar farklı konulara değinilmiştir. Genel anlamda bakıldığında Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan rivayetlerle konu açısından bazı örtüşmelere rağmen ifade ve içerik farklılığı söz konusudur. 18. rivayette yer alan "الزانی لا ینکح الا زانية او مشرکة" şeklindeki ifade Nûr Sûresi'nde *الزانی لا ینکح الا زانية او مشرکة والزانة لا ینکحها الا زان او مشرکة وحرم ذلك على المؤمنین* şeklinde yer alan âyeti hatırlatmaktadır.⁶² Ancak mesele, âyetin tefsiri mahiyetinde onunla ilişkilendirilerek anlatılmış olsaydı ifadenin ayrılmaz parçası olarak görülen *والزانة لا ینکحها* ve *الزانی لا ینکح الا زان او مشرکة* kısmının da alınması gerekirdi. Oysa rivayette bu kısım yer almamaktadır. Bu durum meselenin birebir âyetle ilişki kurmadan ziyade ilgili ifadenin hayatın tabii akışı içerisinde gelişen konuşma üslubundan hareketle bilgilendirme cümlesi olarak kullanıldığını göstermektedir.

Nesâî'nin *Sünen*'inde Abdullah b. Amr b. Âs'dan toplamda 53 rivayet yer almaktadır. *Sahîfe*'de tekrarlar çıkartılarak 46 rivayete yer verilmiştir. İlk rivayet abdestle ilgilidir. Hemen ardından namaz sırasında mescitte alış-verişin ve şiir okumanın yasak olduğuna

⁵⁸ Erul, *Hemmâm'ın Sahîfesi*, 8.

⁵⁹ Alîş, *Sahîfetü's-Sâdıka*, 143-164.

⁶⁰ Alîş, *Sahîfetü's-Sâdıka*, 142.

⁶¹ Alîş, *Sahîfetü's-Sâdıka*, 143-150.

⁶² en-Nûr 24/3.

dair rivayetlerle devam etmektedir. Buluntu eşyanın hükmünden, akîka kurbanına, dalında satılan hurmanın hükmünden balın zekâtına kadar çeşitli konuları içeren rivayetler bulunmaktadır. Rivayetlerden bir kısmı önceki iki eserden alınanlarla örtüşmekle beraber farklı hususları ele alanları da mevcuttur.⁶³

Tirmizî'nin *Câmiî*'inde Abdullah b. Amr b. Âs'dan 35 rivayet mevcuttur. *Sahîfe*'de 33 rivayet nakledilmektedir. İlk rivayet mescitte şiir okuma ve alış-veriş yapmanın yasaklanmasıyla ilgilidir. Altın takıdan sakındırmadan tutun yetim malına sahip çıkma, nikâh, mahkemede kimin delil sunması gerektiği gibi mevzular yanında ahlâkî bazı hususlarla ilgili rivayetler yer almaktadır. Bir kısmı önceki sahîfelerde geçen rivayetlerle örtüşmekle birlikte örtüşmeyenler de vardır.⁶⁴

İbn Mâce'nin eserinde Abdullah b. Amr b. Âs'dan toplamda 65 rivayet geçmektedir. Ondan alınanların sayısı 59'dur. İçerikleri büyük ölçüde daha önceki eserlerden alınanlarla örtüşmektedir. Rivayetlerin genelde muamelât konularıyla ilgili oluşu dikkat çekicidir.

3. Üç Sahîfe Üzerinden Tefsir-Hadis İlişkisinin Değerlendirilmesi

Yukarıda da dikkat çekildiği gibi hadis tefsirin ana malzemesi olduğuna göre erken dönemin bu konudaki en önemli üç kaynağında âyetler açıklanırken hadislerin, hadislerle birlikte de bir şekilde ilgili bazı âyetlerin zikredilmesi beklenirdi.

Sahîfelerin içerik açıklamalarından anlaşılacağı üzere ilgili sahîfelerde yer alan metinlere bakıldığında böyle bir ilişki söz konusu değildir. Oysa tasnif dönemi eserleri olarak kabul edilen Buhârî, Müslim, Tirmizî, Nesaî gibi şahısların eserlerinde yer alan "Kitâbu't-tefsîr" bölümlerinde âyetlerle hadisler arasında ilişki kurulduğu görülmektedir. Nitekim bahsedilen hadis eserlerinin bab başlıkları âyetlerden seçilmiş, altında âyetlerle ilgili hadis rivayetleri dizilmiş, böylece bir şekilde ilintili olan âyetlere atıfta bulunulmuştur.⁶⁵ Buhari'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i üzerinden yapılan bir çalışmada da bu hususa işaret edilmiştir.⁶⁶ Ama hadis alanında dikkat çeken başka bir husus ise ilgili külliyyatın içeriğinin her zaman doğrudan doğruya âyet/ler/le ilişkilendirilmemiş olmasıdır. Aynı eserlerde görülebilen bu farklı iki durum ele alınan konuya bir açıdan ipucu sunuyor gibidir.

Sahîfetü Ali b. Ebî Talha üzerinden bakıldığında bu *Sahîfe*'de yer alan açıklamalardan bir kısmının Hz. Peygamber'e bir kısmının da doğrudan İbn Abbâs'a ait olma ihtimali olsa da her iki ihtimale göre eserin içeriği dönemin tefsir şekline uymaktadır. Çünkü gerek Hz. Peygamber'in gerekse İbn Abbâs'ın âyetlere yönelik açıklamalarının genelde garîbu'l-

⁶³ Alîş, *Sahîfetü's-Sâdika*, 155-158.

⁶⁴ Alîş, *Sahîfetü's-Sâdika*, 158-160.

⁶⁵ Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh*. Kitâbu't-tefsîr, 3/189-335; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîhi Müslim* (Riyad: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye, 1998), 1207-1214; Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *el-Camiu's-Sahîh*, thk. İbrahim Atve 'İvaz (Kahire: Muhammed Mahmud Halebi Şirketi, 1975), 199-454; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Kitabu sünen-i kübrâ*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 10/5-351.

⁶⁶ Burhan Sümertaş, *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u's-Sahîh*'i (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015), 192.

Kur'ân nitelikli olduğu bilinmektedir.⁶⁷ Zaten Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin ortaya koymak istediği de budur. Bunu Taberî'nin tefsirinden faydalanarak Buhârî'nin *Sahîh'i* üzerinden yapmış olması bu yönüyle anlamlıdır. Ayrıca sadece İbn Abbâs'ın değil sahâbeden tefsirle ilişkilendirilen bir kısım şahısların da filolojik nitelikli açıklamaları ve rivayetleri mevcuttur.

Vahyin muhatap aldığı toplumun bireyleri olmalarının ve nüzul ortamını bilmelerinin âyetler adına sahâbeye ayrıntılı açıklama yapmaya ihtiyaç bırakmadığı kabul edilmektedir.⁶⁸ Nitekim tefsir külliyatı içerisinde sahâbeden nakledilen tefsire dair rivayetin azlığı da bu şekilde izah edilmektedir. Ama sahâbeden gelmesi hasebiyle âyetlerin tefsiri bakımından bu bilgiler vazgeçilmezdir. Zira tefsir açısından bakıldığında merfu ve mevkuf haber sahih olmaları kaydıyla tefsirin en önemli iki veri kaynağıdır. Bu durumda bilindik anlamda hadis rivayetlerine rastlanmasa dahi *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*'nın muhteva bakımından hadis ve sünnetten bağımsız olduğu söylenemez. Mevcut açıklamalardan bir kısmı doğrudan İbn Abbâs'ın kendi yorumu olsa dahi sahâbenin tefsirdeki yeri açısından bakıldığında bu açıklamaların bir şekilde sünnetle ilişkili olduğu düşünülebilir. Ayrıca tefsir gelişim süreci açısından bakıldığında da *Sahîfe*'nin muhtevasının, dönemin tefsir geleneğiyle tamamen örtüştüğü görülmektedir. Erken dönemin tefsir içeriğinin başlangıçta tamamen, ilerleyen süreçte büyük ölçüde garîbu'l-Kur'ân nitelikli olmasının ötesinde yapılan yorumlarda *Sahîfe*'deki gibi Kur'ân'ın bugünkü sure sıralamasının dikkate alınmadığı, her âyetin tefsir edilmediği, sınırlı sayıda yapılan açıklamaların ise oldukça basit olduğu görülmektedir.⁶⁹ Dolayısıyla *Sahîfe*'nin içeriğinin mevcut yapısıyla Hz. Peygamber, sahâbe ve erken dönemin tefsir içeriğiyle örtüştüğünü, tefsir-hadis bağlamında sıkı bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Ancak buna rağmen o dönemde yazıldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Burada üzerinde durulması gereken tek husus *Sahîfe*'de yer alan rivayetlerin sıhhati meselesidir. O da bu makalenin konusu değildir.

Hadis sahîfelerine gelince konu yine birinci derecede Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı nasıl tefsir ettiği kabulüyle ve sonra da genelde İslâmî ilimlerin gelişim, özelde de hadis ilminin tedvin ve tasnif süreçleriyle ilgili olmalıdır.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ile sistemleştiği düşünülen Hz. Peygamber'in hem lafız hem anlam bakımından Kur'ân'ı baştan sona tefsir ettiği görüşü⁷⁰ bir kenara bırakılırsa Hz. Peygamber'in, bilindik anlamda baştan sona tefsir yapmadığı kabul edilir.⁷¹ Bunun için birebir âyetlerle ilişkili olarak tefsir mahiyetinde ona ulaşan rivayet oranı da oldukça düşüktür.⁷² Çünkü Hz. Peygamber'in gelen vahyi, gelenekteki duyuru usulüne göre hayatın

⁶⁷ Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim (Kahire: ed-Dârul-Mısriyye, 1964), 1/4; Muhammed el-Fâdil İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh* (Kahire: Mecmeu Buhûsi'l-İslâmî, 1970), 16.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh*, 7.

⁶⁹ Cerrahoğlu İsmail, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 111.

⁷⁰ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye - Adnan Zarzur, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr* (Şam: yy., 1972), 35.

⁷¹ Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Ahyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1396), 1/97, 98.

⁷² Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 103.

akışı içerisinde insanlara açıkladığı ve varsa soruları cevapladığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in Medine'de kıldırıldığı beş vakit namazın dışında sistemli bir sohbet ve ders halkası programından bahsedilmemektedir ki bilindik anlamda tefsir metinlerinden söz edilebilsin. Onun sadece zaman zaman namaz sonrasında sahâbeye dönerek gündemde olan konularla ilgili sohbet ettiği rivayet edilmektedir.⁷³

Sahâbe açısından değerlendirildiğinde ise suffice ehlinden Hz. Ebû Hüreyre gibi nadiren bütün amacını ilme ayıranlar dışında herkes günlük işleri ile meşguldür. Dışarıdan Hz. Peygamber'e gelen heyetlere ise Kur'ân'dan bazı bölümler okumak yeterlidir. Hatta bazen farklı kabilelere Kur'ân'ın farklı kesitlerinin bildirilmesi kâfi görülmüştür.⁷⁴ Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kur'ân'daki tekrarları bu işleyişe katkı sunan bir tarz olarak sunmakta, tekrarların bir gerekçesini de bu şekilde açıklamaktadır.⁷⁵ Dolayısıyla Hz. Peygamber mevcut şartlar içerisinde vahyi duyurmakta ve açıklamakta, kültürel yapının verdiği destekle de sahâbe, duydukları vahyi ve amacını anlamaktadır. Bu yüzden o günkü toplum yapısı içerisinde tefsirin kitaplaşmış şeklinde görüldüğü üzere Kur'ân'ın sistematik ve detaylı açıklama yapılmasını beklemek ve yazıldığını ifade etmek doğru değildir. Neticede bağımsız kabileler halinde yaşayan⁷⁶ siyasal olarak devlet örgütlenmesine dönüşmemiş⁷⁷ yüzölçümü bir milyon metrekareye ulaşan Arap yarımadasındaki bir iletişim şeklinden söz edildiği unutulmamalıdır.⁷⁸

Bu noktada önemli bir diğer husus, mevcut yapıda kültür aktarımının yazıdan ziyade şifahî olarak yapılmış olmasıdır.⁷⁹ Zira toplumun okuma-yazma oranı oldukça sınırlı olup, yazı malzemesi bulmak da kolay değildir. Bu yüzden Arapça yazı ve yazma geleneğini tetikleyen en önemli hususun, vahyin kayıt altına alınması ve Hz. Peygamber'in çeşitli vesilelerle okuma-yazmaya teşvik etmesi kabul edilir.⁸⁰ Dolayısıyla Hz. Peygamber'in Kur'an'a dair açıklamalarını hayatın tabii seyri içerisinde düşünmek gerekmektedir. Dönem ve şartlar itibarıyla başka türlüsüne imkân yoktur. Hz. Peygamber'e birebir âyet/ler/le ilişkili olarak ulaşan rivayet sayısının sınırlı olması da bununla bağlantılıdır.⁸¹

Bir başka husus ise tefsire duyulan ihtiyacın zamanla artmasıdır. İlerleyen süreçte ilk etapta esbâb-ı nüzul olmak üzere âyetlerin anlaşılmasına katkı sunacak bilgiye ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyaç, başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin diğer dallarında var olan birikimden giderilmiştir. Bu noktada öne çıkan en önemli bilgi türü Hz. Peygamber ve onun dönemine dair gelen rivayetlerdir. Ancak İslâm kültüründe başlangıçta 'rivayet', özellikle Hz. Peygamber'in sözlerinin nakli için kullanılırken sonradan ister Hz. Peygamber'den, ister

⁷³ Bünyamin Erul, "Hadis Tarihi", *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 40.

⁷⁴ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, thk. Ahmed Sakr (Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, 1973), 234.

⁷⁵ İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, 232-235.

⁷⁶ Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumuna* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 181.

⁷⁷ Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, 225; Mustafa Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 157.

⁷⁸ Hüseyin Şeyh, *el-Arab Kablel İslam* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 59; Çağrı, *Kur'an'ın Geliş Ortamı*, 200.

⁷⁹ Sezgin, *Târîh*, 1/119, 126; Orhan Bilgin, "Yazma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013), 43/369.

⁸⁰ Muhammed Hamidullah, *Mecmûatu'l-vesâiku's-siyâsiyyetü lî'l-ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşideti* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 167.

⁸¹ Suyûtî, *İtkân*, 2/1193, 1205; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/138.

sahâbe veya tabîinden isterse daha sonraki nesilden sahih, zayıf veya uydurma her nakli kapsayacak şekilde dönüşmüştür.⁸² Hatta bu verilerin İslâm öncesinden başlayarak Araplar'ın her açıdan kültürünü içermesi yanında İslâm sonrasında gerçekleşen tarihi de dikkate aldığını söylemek mümkündür.⁸³ Nitekim bu kanallardan elde edilen rivayetlerle yapılan tefsire genel anlamda "rivayet tefsiri" denmiştir.⁸⁴

Bu bağlamda bakıldığında İslâmî ilimlere dair bazı bilgilerin en erken I. asrın ortalarından sonra yazıya geçirilmeye başlandığı, tedvinin II. asrın başlarından itibaren başladığı ve tasnifin hicrî III. asırda tamamlandığı görülmekte, başta hadis olmak üzere tefsirin bilgi kaynağı olan diğer ilimlerden veri sağlama evresinin uzun bir sürece yayıldığı anlaşılmaktadır.⁸⁵ İlk iki asırda bilginin genelde sözlü aktarım şeklinde sürmesinin ve günümüze ulaşan yazmaların en erken III/IX. asra ait olmasının temel nedenlerinden biri bu gelişim süreciyle ilgili olmalıdır.⁸⁶ Bu yüzdendir ki Hz. Peygamber'in bazı âyetlere yönelik sınırlı sayıdaki açıklamaları sözlü geleneğe uygun şekilde rivayet olarak aktarılmıştır.⁸⁷ Zaman ilerledikçe Arapça'nın düzgün kullanım şeklini öğrenmek ve hadis toplamak üzere çöle seyahat edilmiş (rihle), böylece semâ ve kıraat yanında elde edilen bilgileri kayda geçirme girişimleri başlamıştır.⁸⁸ Hayatın akışı içerisinde akıp gelen bu bilgilerden bir kısmının, kayda geçirildikten sonra âyetlerle ilişkilendirildiği anlaşılmaktadır.⁸⁹

Tasnif dönemi hadis külliyyatının genel yapısı bu izlenimi vermektedir. Rivayetlerin âyetlerle ilişkilendirildiğine dair en önemli örneklerden biri nüzul sebeplerinden hareketle verilebilir. İlgili rivayetlerin, bazen ilişkilendirilen âyetin nüzul dönemiyle uyuşmaması bunu göstermektedir.⁹⁰ Yine *Tefsîru İbn Abbâs* diye basılan ama *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* olarak isimlendirilen⁹¹ sonraki eserler üzerinden hareketle toplanan eserde âyetlerin doğrudan hadislerle ilişkilendirilmiş olduğunun görülmesi de iddiayı destekler niteliktedir. İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin toplandığı tüm eserlerde bu farkı bariz bir şekilde görmek mümkündür.

Nitekim İbn Abbâs'a isnat edilen rivayetlerin hangi eserlerden hareket edilerek toplanmış olduğuna bakıldığında çoğunun hadis kriterlerinden geçmediği, zayıf veya uydurma rivayetler içermesi sebebiyle tenkide uğradığı görülür.⁹² Daha kötüsü ise Fîruzâbâdî'nin topladığı *Tenvîru'l-mikbâs min tefsîri ibn Abbâs* için söylenmektedir. İlgili eserde Süddî (ö. 127/745) ve Kelbî (ö. 146/763) gibi kendisine uydurma rivayetler isnat

⁸² Bünyamin Erul, "Rivayet Literatürünü Okumak", *Kur'an-Sünnet İlişkisi*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 34.

⁸³ Ali Karataş, "Tefsir İlminde Rivayet Algısı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 30.

⁸⁴ İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh*, 11-14.

⁸⁵ Sezgin, *Târîh*, 1/122-135; Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 2/19; Nihat Çetin, "Arap/Yazı" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1991), 3/283, 287.

⁸⁶ İsmail Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 117.

⁸⁷ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/140; Halid 'Abdurrahmân el-Akk, *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduh* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987), 33.

⁸⁸ Sezgin, *Târîh*, 1/136.

⁸⁹ ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/141; İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâluh*, 21.

⁹⁰ Bk. Sami Kılınçlı, "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Vakıyayla Uyum Sorunu: Ka'b b. Eşref Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52/52 (2019), 35.

⁹¹ er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbas*, 59.

⁹² Bk. er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbas*, 59-63.

edilen kişilerin rivayetleri bulunmaktadır. Ayrıca sonraki dönemde İbn Abbâs üzerinden çok sayıda uydurma veya zayıf rivayetin tefsire girdiği de herkesin malumudur. Bu yüzden Ahmed b. Hanbel'in "Bir kimse sırf Ali b. Ebî Talha'nın Mısır'da bulunan tefsir nüshası için yolculuk yapsa değer." ifadesi yanında İmam-ı Şâfiî'nin (ö. 204/820) "İbn Abbâs'dan tefsire dair yüzden fazla bir şey gelmemiştir." sözü de dikkate alınmalıdır. İbn Abbâs'tan gelen birçok rivayet içerisinde üç-dört tanesi öne çıkartılıp bunların arasından da İbn Abbâs, Ali b. Ebî Talha, Muâviye b. Sâlih (ö. 158/774) tarihi öne çıkarılsa da⁹³ çok şey değişmeyecektir. Rivayet tefsiri içerisinde İbn Abbâs'a nispet edilen rivayetlerin hayli çok oluşu, *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha*'da bulunan garîbu'l-Kur'an'a dair İbn Abbâs rivayetlerinin onun üzerinden yapılan uydurmalarla nasıl çoğaldığını göstermektedir. Bu da hayatın içerisinde yaşam şekli olarak akıp gelen sözlü ve fiilî kültürün yazıya geçirildikten sonra âyetlerle buluşturulduğuna işaret etmektedir.

Bahse konu hadis sahîfelerindeki rivayetlerin sonraki eserler üzerinden derleme oluşu, tefsir-hadis ikilisinin sürece yayılma ihtimalini daha da öne çıkarmaktadır. Çünkü zaman içerisinde hadis çalışmalarındaki rivayet tarzı bilgiler daha fazla değer kazanmış,⁹⁴ İslâmî ilimlerin her biri müstakil hale gelmiştir. Dolayısıyla başlangıçta sınırlı sayıda tefsir rivayetinden söz edilebilirken zamanla Hz. Peygamber'in her sözünün ve hayatına dair her bilginin Kur'an'ı izah eden rivayet malzemesi haline dönüştüğü anlaşılmaktadır.⁹⁵ Çünkü Hz. Peygamber'in, hayatın akışı içerisinde değişik vesilelerle söylediği bazı ifadeler müfessirler tarafından birtakım âyetlerin tefsiri için kullanılmaya başlanmıştır.⁹⁶ Bu yönelimin İmam-ı Şâfiî'nin rivayet telakkisiyle ilişkilendirilmesi, tedvin dönemi sonrasına rastlaması ve bunun Taberî ve İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) tefsir rivayetlerini toplama çabasıyla şekillenmiş olması boşuna değildir.⁹⁷ Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi hadisçilerin rivayetlere yönelik yaptıkları eleştiriler ve onlardan bir kısmını kabul etmemiş olmaları biraz da bu çizilen yelpazenin genişliği ve bu alana sığınarak aktarılan rivayetlerdeki sıkıntılara yöneliktir. Nitekim hadis-tefsir ilişkisinde görülen iç içe geçmiş bu yapı, erken dönemde tefsirin hadisin bir dalı olup olmadığı tartışmasına sebep olmuştur.⁹⁸

İlgili hadis sahîfelerinin yazılı bir metin olup olmadığı konusunda şüphelerin olduğu, orijinal nüshalarının günümüze ulaşmadığı, içeriğinde yer alan bilgilerin şifahi kültür yapısı kapsamında rivayetle aktarıldığı ve bu rivayetlerin çeşitli yöntemlerle toplandığı dikkate alınır, zamanla yazılı hale dönüştürülen sahîfelerdeki bu bilgiler büyük ölçüde âyetlerle sonradan buluşturulacaktır. Muhammed Fuâd Abdülbâkî'nin Buhârî'yi esas aldığı *Sahîfetü*

⁹³ Bk. er-Reccâl, *Tefsîru İbn Abbas*, 43-54.

⁹⁴ Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*, 212.

⁹⁵ Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, thk. Muhammed İbrahim Elbenna-Muhammed Ahmed Aşur-Abdülaziz Ganim (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984), 1/13.

⁹⁶ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 159.

⁹⁷ Saliha Türcan, "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2019), 344.

⁹⁸ Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*, 488; Cerrahoğlu, *Tefsirin Doğuşu*, 110; Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 199; Bernard Carra de Vaux, "Tefsir", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979), 12/117.

Ali b. Ebî Talha çalışmasında Taberî tefsirinden aldığı destek bunun açık göstergelerinden biridir.

İlk üç asra ait tefsiri bünyesinde toplayan en önemli eserlerden biri olarak kabul gören tam rivayet tefsiri statüsündeki İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde, kendisi cerh ve ta'dil bakımından önemli bir yere sahip olmasına rağmen sıhhat yönü her hâlükârda tartışılabilir durumda olan rivayetlerin de yer alması, bazı rivayetlerin sonradan âyetlerin birer parçası haline gelmesi, tefsir-hadis ilişkisinin boyutlarını göstermesi açısından önemlidir. Nitekim Hz. Peygamberle ilişkilendirilen bazı rivayetlerin gerçekten ilgili âyet bağlamında mı söylendiği yoksa daha sonra âyetle ilgili rivayet arasında bir uyum olduğu için mi bir araya getirildiği çok kestirilememektedir.⁹⁹ Buna rağmen gelen rivayetlerin içeriği değerlendirildiğinde hayatın normal akışı içerisinde gerçekleşen bazı olaylarla âyetlerin sonradan ilişkilendirildiği, bununla da tefsire daha fazla itibar kazandırılmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.¹⁰⁰ Zaten İbn Ebî Hâtim de asıl amacının mümkünse Kur'an'da yer alan her harf için bir rivayet bulma çabası olduğunu belirterek bu yönelimini itiraf etmiştir.¹⁰¹ Bu gayret öyle bir noktaya varmıştır ki cerh ve ta'dil konusunda önem atfedilen İbn Ebî Hâtim Maide 110. âyette geçen Hz. İsa'nın ölülere diriltme izni çerçevesinde Ebû Huzeyl'den naklen Hz. İsa'nın önce iki rekat namaz kıldığını bu namazın birinci rekatında Mülk suresini ikinci rekatında da secde suresini okuduğunu;¹⁰² başka bir yerde milattan önce altı yüz yıllarında yaşadığı ifade edilen Buhtunnasr'ın Hıristiyanlara yardım ettiğini anlatmaktan geri duramamıştır.¹⁰³

Hadis-tefsir ilişkisi gelişim ağını bu şekilde gerçekleştirdiğini, Süfyan es-Sevrî'nin (ö. 161/778) sınırlı sayıda âyeti yine sınırlı sayıda rivayet ile açıklamışken talebesi Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın (ö. 211/826-27) tefsirinde hem ele aldığı âyet hem de ilgili rivayet sayısının belirgin bir şekilde artmış olduğu gerçeği üzerinden de örneklemek mümkündür. Rivayetler arasında yapılan karşılaştırma bu artışı ortaya koymuştur.¹⁰⁴ Bakara suresiyle ilgili olarak Süfyan es-Sevrî'nin tefsirinde yüz otuz altı rivayet olup bunların elli beş tanesi kelime açıklamaya yönelik iken, Abdürrezzâk'ın tefsirinde ilgili sûre kapsamında üç yüz altmış rivayet bulunmakta, merfu, mevkuf ve mürsellerden oluşan ilgili rivayetlerin bir kısmı kelime açıklamasıyla ilgili iken çoğunluğu esbâb-ı nüzul, nasih-mensuh, kıraatlar, fikhî konular, kıssa ve İsrailiyyâtla ilgili olup doğrudan anlama yönelik açıklamalardan oluşmaktadır.¹⁰⁵ Tarih ilerledikçe tefsir-hadis ilişkisinin arttığını eser veya rivayet temelli karşılaştırmalarla ayrıca araştırmak gerekmektedir.

Yapılan açıklama ve verilen örneklerden anlaşılmaktadır ki zaman ilerledikçe tefsire dair rivayet sayısı artmıştır. Bu noktada, rivayet tefsirinin Hz. Peygamber ve sahâbeden daha çok tabîin ve sonrası nesillere dayandığını ifade etmek de meselenin anlaşılmasına

⁹⁹ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 110.

¹⁰⁰ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 116.

¹⁰¹ Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsneden an Resûlillah ve's-sahâbe ve'tâbiîn*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Nizar Mustafa el-Bâz, 1997), 1/14.

¹⁰² İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4/1241.

¹⁰³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 8/2315.

¹⁰⁴ Abdürrezzâk İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 195, 196.

¹⁰⁵ İbn Hemmâm, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 198.

katkı sunacaktır. İbn Ebî Hâtim'in tefsirinde yer alan yaklaşık 16283 isnad içerisinde Hz. Peygamber'in sözü 589'dur ve bu, oransal olarak %4'e tekabül etmektedir. Bunlardan %22 oranla 3865 isnad sahâbeye, %74 oranla 11829 isnad tabiîne aittir. Oranlar tefsirin daha çok tabiîn ve sonrası dönemin ürünü olduğunu göstermektedir. İlgili verilerin Taberî'nin tefsiri üzerinden de teyit edilmiş olması rivayet tefsirinin geneli hakkında bir kanaat vermektedir.¹⁰⁶

Bu husus, herhangi bir rivayet tefsirine bakarak, kullanılan rivayetlerin hangi nesle dayandığına dikkatle de anlaşılabilecek kadar barizdir. Yahyâ b. Sellâm'a (ö. 200/815) geldiğinde âyetle ilişkilendirilen rivayetlerin önceki döneme göre artması ancak böyle izah edilebilir. Zira onun tefsiri, içeriği itibarıyla Taberî'den önce rivayet tefsirinin en önemli örneği kabul edilir. Bu anlamda içeriğinde zayıf hatta uydurma rivayetlerin olması da manidardır.¹⁰⁷ Eserinde merfu, mevkuf, maktu' haberlere yer vermesi yukarıda dile getirilen iddiayı destekler niteliktedir. Nitekim Yahyâ b. Sellâm'ın rivayet zincirinde yer alan kişilerin cerh ve ta'dilciler tarafından itibar görmemesi de ayrıca dikkate değer.¹⁰⁸ Onun tefsirinde görülen bu durum, yaşadığı tarihlere geldiğinde, yazılı hale dönüşen rivayetlerin tefsirde daha fazla kullanılmaya başladığının en önemli göstergelerinden biridir. Ayrıca tefsir mahiyetinde rivayetlerin ilerleyen sürece bağlı olarak arttığını erken dönemin tefsir çeşitlerinin tamamında gözlemleyebilmek mümkündür. Vücûh ve nezâir eserlerinde de tarihi sıraya dikkat edilerek yapılan bir araştırma aynı sonucu vermektedir.¹⁰⁹

Bu yaklaşım, ele alınan sahîfelerde mevcut şekliyle geçen rivayetlerin tümüyle âyetlerden bağımsız düşünüleceği anlamına gelmez. Sahîfelerde geçen rivayetlerde açıkça görülmesi dahi bu ilişki geçmiş kültürün mevcut dinamiği içerisinde zaten kendiliğinden vardır. Çünkü Hz. Peygamber'in doğrudan veya dolaylı olarak vahyin kontrolünde hayatın her alanında takip ettiği metodu, dünya görüşü veya hayat tarzı Nebevî sünnet olarak nitelenmiş;¹¹⁰ toplum, bu yaşam biçimi üzerinden İslâmîleşerek zamanla Câhiliye kültüründen ayrılmıştır. Bu açıdan bakıldığında İslâm'ın yayılma dönemlerinde İslâmlaşma faaliyetleri ve bu faaliyetler üzerinde Kur'ân, Hz. Peygamber ve arkadaşlarının belirleyici etkisi olağandır. Bu yönüyle sünnetin, Müslüman kültür içerisinde olumluluğu vurgulayan nispeten özel-spesifik bir alana işaret ettiği görülmektedir.¹¹¹ Hatta ehl-i sünnet çerçevesinde zaman zaman sünnetin, itikadî ve içtihadî konuları içeren sünnî gelenek yerine de kullanıldığı olmuştur.¹¹² Bu yüzden bazı konularda yetkililerin, Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın temel ilkelerine aykırı olmayacak şekilde toplumun veya bireyin umumî menfaatini gözeterek yaptığı yeni uygulamalar, sonraki dönem Müslümanları

¹⁰⁶ Koç, *Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 103.

¹⁰⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Selâm ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 69.

¹⁰⁸ Cerrahoğlu, *Yahyâ ibn Selâm ve Tefsir*, 90.

¹⁰⁹ Süleyman Kaya, *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir* (İstanbul: Rağbet, 2016), 91.

¹¹⁰ Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 25.

¹¹¹ Özcan Hıdır, *"Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi" İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 255.

¹¹² Bünyamin Erul, "Kavramsal Çerçeve Hadis, Rivayet, Sünnet ve Bid'at Kavramları Üzerine", *Kur'an-Sünnet İlişkisi*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020), 44.

tarafından, İslâm'ın koyduğu emir ve uygulamalar olarak düşünülmüş ve zamanla bunlar da sünnet olarak kabul edilmiştir.¹¹³

Biraz da Müslüman topluma sirayet eden bu akış ve sonraki dönemden geriye doğru bakıldığında ortaya çıkan algı, İbn Teymiye ve İbn Kesîr gibi bazı Müslüman yorumcuları Hz. Peygamber'in bütün âyetleri tefsir ettiği görüşüne taşımış olmalıdır. Oysa Hz. Peygamber'in, vahiy dışında bazen kültürel bir temele, bazen kendi re'yine ve kanaatine, bazen de tecrübesine dayanan birçok tasarrufta bulunduğu bilinmektedir. Nitekim bunlardan bazılarında vahiyle uyarılmış, bazıları da sahâbe veya kendisi tarafından hatalı bulunup tashih edilmiştir. Bu durum da onun beşerî yönünü göstermektedir. Bütün bu süreçlerden sonra bir kıvama bürünüp ahlâki, dinî ve nebevî bir şekle bürünenler sünnet olarak algılanmış ve birey ya da toplum bunlarla yoğrulmuştur.¹¹⁴ Sahîfelerde görülen ve makaleye konu olan sorun, şifahi kültür geleneğinde ayrıştırma ve belirginleştirmenin zor oluşundan kaynaklanmaktadır. Çünkü Hz. Peygamber dönemi dahil olmak üzere erken dönemin hemen her aşamasında sözlü aktarım yazılı aktarıma göre daha baskın ve hatta makbul addedilmektedir.¹¹⁵ Özellikle başlangıçta yazma bireysel bir nakısa olarak addedilmekte, sözlü kültür aktarımı daha güvenli bulunmakta bu yüzden sözlü aktarım teşvik edilmektedir.¹¹⁶ Erken dönemde sözlü ve yazılı olmak üzere iki tür kitaptan söz edilmesinin sebebi de ancak böyle açıklanabilmektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla bilgi aktarımı, I/VII. asrın son ve II/VIII. asrın ilk yarısında sözlü olarak yapıldığı; yazı, çok kısıtlı bir alanda kullanıldığı ve bilginin yazılı şekle dönüşümü III/IX. asrın sonlarını bulduğu için,¹¹⁸ bilgi sahîfelere ancak bu şekilde yansıtılabilmektedir.

Arapçanın yazı stiline ancak II/VIII. asrın sonlarına doğru şekillenerek sözlü kültürün yerine geçmeye başlaması, hatta yazının sistematik hale gelmesinden sonra da rivayetin bir gelenek olarak sürmesi akışın böyle olmasını gerektirmiştir.¹¹⁹ Bunların yazılı hale dönüşerek daha somut hale gelip âyetlerle yine yazılı metinlerde buluşması zamanla mümkün olabilmüş; bu da kendi dinamikleri içerisinde belli bir sürece yayılarak gerçekleşmiştir. Bu sebeple rivayetlerle ilişki kurulması beklenen hususlarda ilgili âyetler hadis sahîfelerinde yer almamıştır denilebilir. Ancak bu husus yine de çok yönlü araştırmaya ihtiyaç duymaktadır.

Sonuç

Rical kitapları başta olmak üzere bazı eserlerde bu üç sahîfeden bahsedilmesine rağmen yazılı bir metin olup olmadıkları tartışmalıdır. Zira bunlardan orijinal şekliyle

¹¹³ Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesi*, 99, 100-123, 177.

¹¹⁴ Bünyamin Erul, *Kur'an Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risâlet ve Sünnet'in Teşriî Değeri*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 246.

¹¹⁵ Bk. Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*. 77-82; Erul, "Rivayet Literatürünü Okumak", 12.

¹¹⁶ Abdulfettâh Ebû Gudde, *el-İsnâdü mine'd-dîn ve safha müşrika mim târihi semâ'il-hadis 'Inde'l-muhaddisîn* (Halep: Mektebetü'l-Matbû'atî'l-İslâmiyye, 1983), 146-149.

¹¹⁷ Hüseyin b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 699; Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, 19.

¹¹⁸ Erünsal, *Kitap ve Kütüphane*, 75.

¹¹⁹ İbn Kuteybe Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1958), 82, 83; Nihat Çetin, "Ahbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988), 1/489.

günümüze ulaşan bir metin yoktur. Bahsedilen sahîfeler, sonraki dönemlere ait eserlerde geçen rivayetlerden hareketle toplanmıştır.

İlgili sahîfelerde yer alan bilgiler, erken dönemin sosya-kültürel yapısı ve İslâmî ilimlerin gelişim sürecine uygun olarak başlangıçta yazılı nakilden ziyade sözlü olarak aktarılmış, zamanla yazılı hale dönüşmüştür. Dolayısıyla Ali b. Ebî Talha sahîfesinde hadisin, diğer iki sahîfede âyetin olmaması rivayet kültürü ve ilimlerin tedvin süreciyle ilgilidir. Bu bilgiler süreç içerisinde derlenerek bir araya getirilmiş, bilindik anlamda âyetlerle ilişkisi de yine süreç içerisinde sağlanmıştır. Rivayet tefsiri içerisinde Hz. Peygamber'e merfu olarak ulaşan rivayetlerin azlığı da buna işaret etmektedir.

Ali b. Ebî Talha sahîfesinde hadisin, diğer iki sahîfede âyetin olmaması içerdikleri bilginin tamamen âyet ve hadisten müstağni olduklarını göstermez. Aksine *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* içerik açısından tefsirin gelişim süreciyle uyumludur. Dolayısıyla bu haliyle rivayet sahîfe sahih olması kaydıyla Hz. Peygamber ve sahâbeye ait bilgilerden müteşekkil olduğu söylenebilir. Burada tek çekince gelen rivayetlerin sıhhati konusudur. Hadis sahîfeleri açısından bakıldığında ise ilgili içerik, Hz. Peygamber ve sahâbenin yaşam biçimiyle şekillenen bilgilerden oluşmaktadır. Şifahî kültür imkânları kapsamında Hz. Peygamber'in âyetlere dair açıklamaları birebir tespit edilemese dahi ilgili âyetlerin verdiği mesaj, toplumun yaşam şekline sirayet etmiştir. Hadis rivayeti ve toplama gayreti çerçevesinde elde edilen rivayetlerdeki içerik bunu hissettirmektedir. Buna rağmen sahîfelerde âyet-hadis ilişkisinin neden metinlere yansımadağı hususu hala çok yönlü araştırmaya muhtaçtır.

Erken döneme ait bilgi içeren bu sahîfelerden ve rivayet temelli verilerden faydalanırken ilgili hususların dikkate alınması gerekmektedir. Çünkü rivayetler, tefsir eserlerinde kullanılırken çoğu kere cerh ve ta'dil süzgecinden geçirilmemiştir. *Sahîfetü Ali b. Ebî Talha* ile ilişkilendirilerek basılan İbn Abbâs rivayetlerini muhtevi tefsir kitapları hakkındaki araştırmalar bunu açıkça ortaya koymaktadır.

Sahîfelerin derlenip bir nüsha haline geldikten sonra geçirdikleri aşamalar da önemlidir. Sahîfe sahipleriyle tahkik için kullanılan sahîfe nüshaları arasında geçen uzun zaman dilimi "kitabın rivayeti" konusunu gündeme getirmektedir. Bu mesele de ayrı bir inceleme konusudur. Bütün bu çekincelere rağmen ilgili eserler, döneme dair genel bir bilgi sunmaları açısından hayli önemli ve vazgeçilmezdir.

Kaynakça

- Abdulfettâh Ebû Gudd. *el-İsnâdü mine'd-dîn ve safha müşrika mim târihi semâ'il-hadîs 'inde'l-muhaddisîn*. Halep: Mektebetü'l-Matbû'atî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1983.
- Abdülbâki, Muhammed Fuâd. *Mu'cemu garîbi'l-Kur'ân müstahracen min sahihi'l-Buhârî*. Suriye: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1950.
- Abdülmuttalib, Rafet Fevzi. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih an Ebî Hureyre*. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1985.
- Ahmed Emin. *Duha'l-İslâm*. Mısır: Mektebetü'l-Üsra, 1997.
- Ahmed Emin. *Fecrü'l-İslâm*. çev. Ahmet Serdaroğlu. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.
- Alîş, Muhammed Seyfeddin. *Abdullah b. Amr b. Âs ve Sahîfetühu's-Sâdika*. yy.: Bibliotheca Alexandrina Hey'etü'l-Ma'rifetü'l-Âmme, 1986.
- Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Kifâye fî ma'rifeti 'usûli'r-rivâye*. thk. Ebû İshak İbrahim b. Mustafa ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hüdâ, 2002.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an-Sünnet İlişisine Farklı Bir Yaklaşım Kitâbu's-Sünne*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Bilgin, Orhan. "Yazma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/369-373. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 2013.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. thk. Muhibbüddin el-Hatib-Muhammed Fuad Abdülbaki. 8 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1422/2001.
- Bünyamin Erul. *Kur'an Sünnet İlişkisi Kur'an'da Risâlet ve Sünnet'in Teşriî Değeri*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: KURAMER, 1. Baskı., 2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahyâ İbn Selâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Amiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Çağrı, Mustafa. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Ahlak ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çetin, Nihat. "Ahbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/486-489. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1988.
- Çetin, Nihat. "Arap/Yazı". 3/276-309. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 1991.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyatı Tarihi II Sadru'l-İslam Dönemi*. Kayseri: Fenomen Yayınları, 2017.
- Diñç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İSAM, 2022.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hanbel hayâtuhû ve asruhû -'ârâuhû ve fikhuhû*. yy.: Daru'l-Fikri'l-Arabî, 1947.
- Ertürk, Mustafa. *Sünnetin Güncelleştirilmesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Erul, Bünyamin. "Hadis Tarihi". *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi Hemmâm'ın Sahîfesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Erul, Bünyamin. "Kavramsal Çerçeve Hadis, Rivayet, Sünnet ve Bid'at Kavramları Üzerine". *Kur'an-Sünnet İlişkisi*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Erul, Bünyamin. "Rivayet Literatürünü Okumak". *Kur'an-Sünnet İlişkisi*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2020.
- Erünsal, İsmail. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphâne*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1. Basım, 2018.

- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim. Kahire: ed-Dâru'l-Mısıryye, 1964.
- Halid 'Abdurrahmân el-Akk. *Usûlü't-tefsîr ve Kavâiduh*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- Hamidullah, Muhammed. *Sahîfetü Hemmâm b. Münebbih*. Şam: Matbûâtü'l-Mecmai'l-İlmi'l-Arabî, 1953.
- Hıdır, Özcan. "*Hadis-Sünnet-Kültür İlişkisi*" *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. İstanbul: KURAMER, 2020.
- İbn Âşûr, Muhammed el-Fâdil. *et-Tefsîr ve ricâluh*. Kahire: Mecmeu Buhûsi'l-İslâmî, 1970.
- İbn Ebî Hâtim, Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm müsne'den an Resûlillah ve's-sahâbe ve'tâbiîn*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Riyad: Nizar Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Hemmâm, Abdürrezzâk. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Muhammed İbrahim Elbenna-Muhammed Ahmed Aşur-Abdülaziz Ganim. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*. thk. Ahmed Sakr. Kahire: Mektebetü'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ'*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1958.
- İbn Sa'd, Muhammed. *Kitâbu't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kâhire: Mektebetü'l-Hancı, 2001.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm - Adnan Zarzur. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Şam: yy., 1972.
- İsmail Cerrahoğlu. "Ali İbn Ebî Talha'nın Tefsir Sahifesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/17 (1969).
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018).
- Kaya, Süleyman. "Erken Dönemde Tefsir Kitaplarının Rivayeti Meselesi". *Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı*. ed. Erdem Can Öztürk-Mahmud Esad Erkaya. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022.
- Kaya, Süleyman. *Tahsîlu Nezâiri'l-Kur'an'ı Bağlamında Hakîm Tirmizî'de Vücûh ve Nezâir*. İstanbul: Rağbet, 1. Baskı., 2016.
- Kılınçlı, Sami. "Esbâb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Vakıyayla Uyum Sorunu: Ka'b b. Eşref Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 52/52 (2019).
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri –İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi-*. Ankara: Kitabiyat, 2003.
- Kurtubî, Ebu Abdillah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Muhammed Hamidullah. *Mecmûatu'l-vesâiku's-siyâsiyyetü lî'l-ahdi'n-nebeviyyi ve'l-hilâfeti'r-râşideti*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhi Müslim*. Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1998.
- Nehhas, Ebû Cafer Ahmed b Muhammed b İsmail el-Muradi. *en-Nasih ve'l-mensuh fî Kitabillahi Azze ve Celle*. ed. Süleyman İbrahim Lahim. Riyad: Daru'l-Asıme, 2009.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Kitabu sünen-i kübrâ*. thk. Şuayb Arnavut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Özek, Ali. "Dirayet Müfessiri İbn Abbas". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986).
- Râğib el-İsfehânî, Hüseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.

- Reccâl, Raşid Abdülmün'im. *Tefsîru İbn Abbas el-müsemmâ sahîfetü Ali b. Ebî Talha*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1991.
- Sâlih, Subhi. *Ulûmu'l-hadîs ve mustaluhuh*. Beyrut: Daru'l-İlm, 2009.
- Sandıkçı, Kemal. "Hemmâm b. Münebbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/189. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Sezgin, Fuad. *Târîhü't-türâsi'l-Arabî(el-Ulûmü's-şer'iyye)*. çev. Mahmûd Fehmi Hicâzî. Riyad: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1411.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. Riyad: İdâetü's-Sekâfe ve'n-Neşr bi'l-Câmia, 1991.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Çur'ân*. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1996.
- Sümertaş, Burhan. *Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmi'u'us-Sahîh'i*. İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2015.
- Şeyh, Hüseyin. *el-Arab Kable İslam*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Taha Hüseyin. *Min hadîsi's-ş-i'r ve'n-nesr*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1936.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve mişbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *el-Camiu's-sahîh*. thk. İbrahim Atve 'İvaz. Kahire: Muhammed Mahmud Halebi Şirketi, 1975.
- Türcan, Saliha. "Rivayet Tefsiri Geleneğinin Dönüşümünde İbn Kesîr'in Yeri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2019).
- Türcan, Zişan. "Hadisçilerin Kur'ân-Sünnet İlişkinine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansımaları-Sahîhu'l-Buhârî Örneği". *Diyanet İlmi Dergi* 57/4 (2021).
- Türk, Nurdoğan. "Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbas'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (2020).
- Vaux, Bernard Carra de. "Tefsir". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübel'a'*. thk. Şu'ayb 'Arnavud. Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiretü'l-huffâz*. Beyrut: İhyau't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kahire: Dâru'l-Ahyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1396.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Abbâsî İslâm Tarihyazıcılığını Edebî Eleştiri Odağında Okumak: Tayeb el-Hibri Örneği

Reading the ‘Abbāsīd Islamic Historiography with the Focus on Literary Criticism: The Case of Tayeb el-Hibri

Yaşar Çolak

Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., İbn Haldun University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Islamic History
Istanbul/Turkey

yasar.colak@ihu.edu.tr

orcid.org/0000-0002-7932-6155



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 02 Eylül 2022

Date Received: 02 September 2022

Kabul Tarihi: 13 Ekim 2022

Date Accepted: 13 October 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1170369>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Çolak, Yaşar. “Abbâsî İslâm Tarihyazıcılığını Edebî Eleştiri Odağında Okumak: Tayeb el-Hibri Örneği”. *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 324-343. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1170369>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Abbâsî İslâm Tarihyazıcılığını Edebî Eleştiri Odağında Okumak: Tayeb el-Hibri Örneği

Öz

Bu çalışma, Abbâsî İslâm tarihyazım geleneğini edebî tahlil perspektifinden ele alan Amerikalı araştırmacı Tayeb el-Hibri'nin akademik çabalarını değerlendirmeyi amaçlamaktadır. İlk bölümde Batı'da geliştirilen yazılı eserlerin doğasını ve temel formlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan edebiyat eleştirisini İslâm tarihinin klasik kaynaklarına uygulamaya çalışan Batılı İslâm araştırmacılarının çalışmalarına kısaca temas edilmektedir. İkinci bölümde ise Hibri'nin çalışmaları hakkında kısaca bilgiler verilmekte, akabinde edebî tahlil yoluyla erken dönem Abbâsî hilafetine dair kaynaklardaki bilgilerin mahiyetine ilişkin ulaştığı sonuçlar değerlendirilmektedir. Hibri, Ortaçağ Müslüman tarihçilerin düşünce dünyasını yeniden inşa etme ve onların edebî başarılarına gereken değeri verme çabasında, hem filolojik hem de tarihsel eleştiri paradigmlarını aşan bir metodolojiye ihtiyaç duyulduğu kanaatindedir. Bu düşünce çizgisini takip ederek iki önemli başyapıtında İslâm tarihçiliğinde tarihsel gerçekliğin inşasında en temel araçlar olarak kullanılan haberi/rivayeti bir söylem olarak ele almakta, haberin/rivayetin kendisi kadar tutarlı bir anlatıya nasıl dönüştürüldüğüne ilişkin interaktif süreci irdelemeye çalışmaktadır. Ortaçağ İslâm tarihçilerini yaşadıkları dönemin toplumsal, tarihsel, ekonomik koşullarına bağlı olarak oluşturdukları tutarlı anlatılarla geçmişi yorumlamaya çalıştıklarını, bunu yaparken mecaz, kinaye, kelime oyunları ve ironi gibi bir dizi karmaşık üslup biçimlerini kullandıklarını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâm tarihyazıcılığı, Tarihsel eleştiri, Edebî eleştiri, Tayeb el-Hibri, Taberî.

Reading the 'Abbāsid Islamic Historiography with the Focus on Literary Criticism: The Case of Tayeb el-Hibri

Abstract

This study aims to evaluate the academic endeavours of an American researcher, Tayeb el-Hibri, who approaches to the 'Abbāsid Islamic historiography from the perspective of literary analysis. The first part briefly touches upon some works of Western scholars who try to apply literary criticism developed in the West with the aim of revealing the nature and basic forms of written works, to the classical sources of Islamic history. The second part provides with a brief information about his academic studies, and then evaluates the conclusions he has reached on the nature of the sources about the early 'Abbāsid caliphate through literary analysis. Hibri contends that a methodology that goes beyond paradigms of both philological and historical criticism is needed to reconstruct the thought world of the medieval Muslim historians and to recognize their literary achievements. Following this line of thought, in his two important masterpieces, he deals with the *khabars*/reports, used as the most basic agents in the construction of historical fact in Islamic historiography, as a discourse, and tries to examine the interactive process of how the individual reports/*khabars* are transformed into a coherent narrative. He argues that medieval Islamic historians tried to interpret the past with coherent narratives they created depending on the social, historical and economic conditions of the period in which they lived, while using a series of complex stylistic forms such as metaphor, allusion, pun and irony.

Keywords: Islamic historiography, Historical criticism, Literary criticism, Tayeb el-Hibri, al-Ṭabarī.

Giriş

İslâm tarihi araştırmalarında edebî analiz yöntemini uygulayan Tayeb el-Hibri'nin mensup olduğu geleneği ve alana yaptığı katkıları ortaya koyabilmek ayrıntılı bir giriş gerektirir. Bu itibarla bu kısımda yazılı eserlerin doğasını ve temel formlarını ortaya çıkarmayı amaçlayan edebî eleştiri ve bu yöntemi İslâm tarihinin klasik kaynaklarına uygulamaya çalışan Batılı İslâm araştırmacılarının çalışmalarına kısaca temas edilecektir. İslâm tarihine ilişkin yazılı kaynaklar Batı'da son iki asırlık dönemde pek çok çabanın merkezinde yer almıştır. Geleneksel oryantalistler İslâm toplumunun arşivi diyebileceğimiz klasik kroniklerin ortaya çıktığı şartları ve tarihsel gelişimini yazar merkezli perspektifle ele alırken, yenilikçiler söz konusu kaynakların tematik, yapısal ve anlatsal eleştirisine önem vermeye başlamışlardır. Bu durum Batı'daki İslâm tarihyazıcılığının geçtiğimiz yüzyılın sonlarına doğru bir dönüşüm sürecine girmiş olduğuna işaret etmektedir.¹ Bu dönüşüm sürecinde Batı bilim tarihinde geliştirilen tarihsel-eleştirel yaklaşımlar, 1970'li yılların başlarından itibaren edebî eleştiri adı verilen metin merkezli yorumlamalara dayalı bir meydan okumayla karşılaşmıştır.² Tarihe ilişkin materyalin sözünü ettiğimiz edebî eleştiri yöntemiyle incelendiği çalışmalarda kaynakların orijini ve tarihsel gelişim seyrinden daha ziyade tarihte vuku bulan olaylara dair rivayetlerin anlatsallığı (narrativity), metinselliği (textuality) ve farklı metin gruplarıyla ilişkisi (intertextuality) üzerinde durulduğu görülmüştür. Bir yöntem olarak edebî eleştiri, yazar, okuyucu ve metin arasındaki ilişkiyi anlamayı sağlamak amacıyla "metindeki düşünce ve duyguları kavramaya çalışmak ve yazarın bu düşünceleri nasıl ifade ettiğini, duygularını dilin sunduğu imkânlar yoluyla bize nasıl aktardığını keşfetmek" şeklinde açıklanmaktadır.³ Bu yöntemin anlatı eleştirisi, retorik eleştirisi, semantik söylem eleştirisi, yapısal ve post-yapısal eleştiri, okur-tepki eleştirisi, yapıbozum okuma gibi birbirinden farklı biçimleri olmakla birlikte,⁴ tarih disiplininde anlatı eleştirisinin daha yaygın olarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Anlatı eleştirisi ise anlatının kendisini odağına alıp, içindeki olayları, arka planını, karakterlerini ve verilen mesajı ortaya çıkarmayı hedefleyen ilmî bir çabayı ifade etmektedir.⁵

Metodolojik ayrışmaya tekabül eden edebî eleştirel çalışmaların yaygınlaşmasında, genel olarak teoloji, beşerî ve sosyal bilimler alanında Batı'da kaydedilen gelişmelerin yanısıra Yeni Tarihselcilik (New Historicism)⁶ akımının da etkili olduğu ileri sürülebilir.

¹ Aaron M. Hagler, "The Shapers Of Memory: The Theatrics of Islamic Historiography", *Journal of Islamic and Middle Eastern* 5/1 (2019), 1.

² Fred M. Donner, "Modern Approaches to Early Islamic History", *The New Cambridge History of Islam*, ed. C. Robinson (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 1/ 630-631; Albrecht Noth-Lawrence I. Conrad, *The Early Arabic Historical Tradition* (Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1994), 24-25.

³ Rıza Filizok, "Edebi Analiz Nedir?", <http://www.ege-edebiyat.org/docs/454.pdf> 25.07.2016.

⁴ Stephen D. Moore, *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989)'ten aktır. Fikret Karsic, "Textual Analysis in Islamic Studies: A Short Historical and Comparative Survey", *Islamic Studies* 45/2 (Summer 2006), 213.

⁵ Fatma Betül Altıntaş, *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, , 2019), 44-45.

⁶ Amerikalı edebiyat eleştirmeni Stephen Greenblatt tarafından öncülük edilen Yeni Tarihselcilik akımı hakkında bk. G.K. Erdemir, "Yeni Tarihselci Söylem Işığında Bir Disiplin Olarak Edebiyat", *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 24 /95 (2018), 299-312.

Bilindiği üzere Alman tarihçi Leopold Von Ranke'nin öncülüğündeki bir kısım tarihçiler kendilerinden önceki dönemde edebiyatın bir dalı olarak değerlendirilen tarihyazım geleneğini pozitivist bir zemine çekme yönünde kayda değer çabalar sarf etmişlerdir. Bu grubun savunduğu belgesel kaynaklara dayalı tarihyazımı 19. yüzyılın başlarından 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar vazgeçilmez bilimsel bir model olarak kabul görmüştür. Ancak edebiyat eleştirisi ve dil felsefesindeki son gelişmeler bu modele güveni sarsmıştır.⁷ Bunun etkisiyle 1960'lı yılların başlarından itibaren ortaya çıkan ve 1980'li yıllarda hayli güçlenen Yeni Tarihselcilik akımına mensup olanlar, tarihsel belgelerin edebiyat metinleri gibi incelenmesi gerektiğini hararetle savunmaya başlamışlardır.⁸ Yeni Tarihselciler, edebî kültür ile toplumsal, siyasal, dinî, düşünsel, ekonomik ve estetik süreçler arasında doğrudan bağların bulunduğu önkabulünden hareket ederek, tarihyazımını daha ziyade sanat edimi olarak değerlendirmiş, tarih ile kurgunun ortak bir zemini paylaştığını, tarihçinin gerçekliği kendi bilinciyle filtrelediğinden herhangi bir tarihsel olayla ilgili ürettiği anlatının nesnellik iddiası taşımayacağını savunmuşlardır.⁹ Bu bağlamda ünlü İngiliz tarih felsefecisi Keith Jenkins, geçmişe dair bir söylem olarak tarih ile bu söylemin nesnesi olarak geçmişin iki ayrı şeyler olduğu fikrini ortaya atmıştır. Jenkins'e göre "geçmiş ve tarih birbirinden bağımsız olarak akıp gider" ve bunun nedeni, bir nesnenin farklı söylemler tarafından farklı şekilde okunabilmesidir.¹⁰ Fransız tarihçi ve söylem çözümleyici Michael de Certeau ise tarihyazımı senaryolar üreten ve tarihin yaratılması görevini üstlenen bir pratik olduğunu savunmuş, bu yüzden tarihsel olaylar ile tarihsel bilgi arasında ayırma gitmek gerektiğini ileri sürmüştür.¹¹ Yeni Tarihselcilik akımının 1990'lı yıllarda yükselişine önemli katkılar sunan Hayden White da, yazılarında kurgusal ve tarihsel anlatıların birbirine paralellik arz ettiğini vurgulamıştır. White tarihsel anlatıları edebî bir tür olarak değerlendirerek tarihçinin dikkatini geçmişin nesnel anlatımından ziyade metnin kendisine, gerçeklik arayışından çok estetik boyutuna odaklaması gerektiğini ileri sürmüştür.¹² Julie Scott Meisami'nin vurguladığı gibi, Batı tarihçiliğinin edebî ve retorik yönüne ilişkin yapılan araştırmalar, öncelikle "olgu"yu "kurgu"dan ayırmaya odaklanan bilim adamlarınca yapılan çalışmalar, Batı'daki erken dönem İslâm tarihi metinlerinin incelenmesinde edebî eleştiri yöntemlerinin uygulanmasında hayli etkili olmuştur.¹³ Daha önce de işaret ettiğimiz gibi, bu çalışmalarda kaynaklara tarihsel olayları ve olguları yansıtan araçlar olmaktan daha ziyade, geçmişini yorumlayan edebî metinler olarak yaklaşılmış, müellif, okuyucu ve daha önce yazılmış literatürle olan ilişkisi açısından çözümlenmesi amaçlanmıştır. Gelinen nokta

⁷ Farklı edebî eleştiri teorilerinin kısa bir özeti için bk. Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

⁸ Ali İhsan Kolcu, *Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkit-Tahlil* (Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008), 395.

⁹ Olivia Chirobocea, "Perspectives on the Relation between History and Fiction", *Philologica Jassyensia*, 13.2/26 (2017), 191; Sami Yeşilyurt, "Nedim Gürsel'in Romanlarının Yeni Tarihselci Bağlamda Okunması", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4 /1-II (Winter 2009), 1991.

¹⁰ Keith Jenkins, *Re-Thinking History* (London: Routledge, 2003), 7.

¹¹ Michel de Certeau, *The Writing of History* (New York: Columbia University Press, 1988), 6.

¹² Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), x, 7; agml. "The Historical Text as Literary Artifact", ed. Vincent B. Leitch, *The Norton Anthology of Theory and Criticism* (W.W. Norton & Company, 2018), 1461-1463.

¹³ Julie Scott Meisami, "History as Literature", *Iranian Studies* 33/1/2 (2000), 15-16.

itibarıyla klasik İslâm tarih kaynaklarını edebî eleştiri yöntemiyle inceleyen çalışmalarda nicelik ve nitelik olarak kayda değer bir artışın olduğu gözlemlenmektedir.¹⁴

Ortadoğu kökenli Amerikalı araştırmacı Hibri'nin biri *2000'li yılların başında diğeri de 2010 yılında yayımladığı iki eseri*¹⁵ giderek yaygınlaşan bu yöntemin bir örneği olarak *karşımıza çıkmaktadır. Hibri Abbâsî döneminde yazılan İslâm tarihine ilişkin belli başlı kaynakları edebî tahlil yöntemiyle incelemiş ve kendinden sonraki değişik çevrelerce yürütülen akademik çalışmalarda geniş bir ilgiye mazhar olmuştur.*¹⁶ Bu önemli etkisine karşın Hibri ve kitapları bugüne kadar bir kaç atfı dışında¹⁷ Türkiye'de uygulamalı bir örnek çalışmanın (case-study) konusu yapılmamıştır. Uygulamalı bir araştırma örneğini yansıtmak adına bu makalede Hibri'nin hayatı, eserleri ve Batı'daki İslâm tarihi çalışmaları içindeki yerini inceleyecek ve erken dönem Abbâsîler tarihyazıcılığını ele aldığı çalışmaları özelinde edebî analizlerini tahlil etmeye çalışacağız. Hibri'nin metin eksenli edebî tahlillerinin oturduğu zemini anlamak amacıyla, tarihsel metinlerin edebiyat malzemesi olarak kabul edilip edilemeyeceği tartışmalarına giren bir kısım Batılı İslâm tarihçilerin çalışmalarına burada kısaca da olsa temas etmek yerinde olacaktır.

1. Hibri Öncesi İslâm Tarihyazıcılığında Edebî Eleştiri Denemeleri

Bu bağlamda öncelikle Stefan Leder'in çalışmalarının öne çıktığını söyleyebiliriz. Tarih, edebiyat, metin eleştirisi, söylem analizi ve metinlerarasılık (intertextuality) konuları üzerinde uzmanlaşmış olan Alman şarkiyatçı Leder, Ortaçağ tarihçisi Alman Wolfgang Iser'in kurgusalığın kökenleri ve ontolojisi üzerine ortaya attığı tezini İslâm araştırmaları alanına uyarlamıştır. Leder, tarihsel olanlar da dâhil olmak üzere birçok anlatının içinde kurgusal içeriğin varlığının tartışılmayacağını ileri sürer ve çalışmaları boyunca kurgusal olanın her zaman gerçek anlatının içine gömülü olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bu iççelik muğlaklık arz ettiğinden modern öncesi Arap edebiyatındaki kurguyu gerçek anlatıdan

¹⁴ Mimi Hanaoka 2016 yılında yayınladığı kitabının girişinde Batılı araştırmacıların son 30 yılda Orta Doğu'da üretilen İslâm tarihyazıcılığına ilişkin eserlerin siyasî ve edebî boyutlarına giderek daha fazla ilgi gösterdiklerini belirtir ve örnek olarak Stephen Humphreys, Stefan Leder, Albrecht Noth, Fred M. Donner, Jacob Lassner, Chase F. Robinson, John Wansbrough, Patricia Crone, Michael Cook, Richard Bulliet, Tayeb el-Hibri, Julie Scott Meisami ve Christopher Melchert'i örnek olarak zikreder bk. Mimi Hanaoka, *Authority and identity in medieval Islamic historiography: Persian histories from the Peripheries* (New York: Cambridge University Press, 2016), 3.

¹⁵ Tayeb el-Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography* (New York: Cambridge University Press, 1999); agmlf, *Parable and Politics in Early Islamic History The Rashidun Caliphs* (New York: Columbia University Press, 2010); agmlf, *The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811-833): The quest for power and the crisis of legitimacy* (New York: Columbia University, Phd. Thesis, 1994).

¹⁶ Hibri'nin metodolojisinin değerlendirildiği bir çok çalışma arasında bk. Shohan Boaz, *Poetics of Islamic Historiography* (Leiden: Brill, 2004), 3-6; Osman Latiff, *The Cutting Edge of the Poet's Sword: Muslim Poetic Responses to the Crusades* (Leiden: Brill, 2018), 46; Torsten Hylén, *Husayn, the Mediator. A structural Analysis of the Karbalâ Drama according to Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari* (Uppsala: Uppsala University Press, 2007), 60-62; Konrad Hirschler, *Medieval Arabic Historiography Authors As Actors* (London and New York: Routledge, 2006), 2-3, 109; Najam Heaider, *The Rebel and the Imam in Early Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 10.

¹⁷ Salih Özer, "Batı'da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri", *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 241; Hilal Görgün, "Miladi IX. Yüzyılda Bağdat'taki İç Savaşta Ortaya Çıkan "İyiliği Emir, Kötülükten Men Hareketi'nin" Tahlili", *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 192-193.

tefrik etmemizi kolaylaştıracak kriterleri belirlemeye çalışır.¹⁸ Ona göre kurgusal anlatım bir ifade tarzı olarak bilinçli olarak seçilir.¹⁹ Örneğin Taberî (310/923) ve Belâzûrî’de (ö. 279/892) yer alan Emevîler’in Mekke ve Irak valilerinden Halid b. Abdullah el-Kasrî ile ilgili rivayetleri edebî analize tabi tuttuğu çalışmasında, her iki klasik tarihçinin olaylarda geçen karakterleri geliştirmek ve anlatı uyumunu sağlamak için kaynakları manipüle ettikleri tezini ileri sürmektedir. Taberî’nin daha baskın bir anlatım ve daha komplike bir el-Kasrî imajı yaratmak amacıyla kaynakları zenginleştirdiğini, buna karşılık Belâzûrî’nin aynı olaylarla ilgili anlatımında el-Kasrî karakterinin daha az gelişmiş kaldığını iddia eder. Leder, Belâzûrî ve Taberî’nin el-Kasrî’nin yükseliş ve düşüş versiyonları arasındaki farklılıklardan hareket ederek haber tarihçilerinin sadece elde ettikleri rivayet malzemesini tekrarlamadıklarını, kendi görüşlerini olay örgüsü, simgeler ve anlatım teknikleriyle anlatımın içine büyük bir ustalıkla yerleştirdiklerini ileri sürer. Bu örnekten hareketle geç dönemde haberleri derleyen tarihçilerin tarihsel olayların görüntülerini ve nedenlerini nasıl şekillendirdiğini ortaya koymaya çalışır. Leder’e göre bu durum karşısında çağdaş tarihçinin üzerine düşen sorumluluk, tarihsel metni, kullanılan anlatı teknikleri açısından tahlil etmektir.²⁰

Bu alana katkı veren ikinci önemli tarihçi Amerikalı şarkiyatçı Marilyn Robinson Waldman’dır (1943-1996). Waldman Beyhakî’nin (ö. 470/1077) Gazneliler tarihine dair Farsça eseri *Tarih-i Beyhakî*’nin 962-1186 yıllarına ilişkin anlatımın yapısı ve içeriği üzerinde yaptığı çalışmanın birinci bölümünde, modern öncesi İslâm tarihyazıcılığı üzerine yeni bir eleştiri yöntemi geliştirmenin ihtiyacı üzerinde durur ve özellikle herhangi bir sözlü geleneğe dayanan bir eserde yazarın kastının ötesinde bir anlam taşıyan bilinçsiz bir modellemenin (patterning) bulunduğunu, içinde doğduğu entelektüel, sosyal ve psikolojik koşullara referans yapmadan bir tarih kaynağında müellifin kastının anlaşılamayacağını, müellif tarafından kabul edilenden farklı bir takım ilkelerin veya analitik kelime

¹⁸ Stefan Leder, “Conventions of Fictional Narration”, ed. Stefan Leder, *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature* (Y.y.: Wiesbaden, 1998), 34-35. Leder’i bu alandaki önemli çalışmaları şunlardır: “The Use of Composite Form in the Making of the Islamic Historical Tradition,” ed. Philip F. Kennedy, *On Fiction and Adab in Medieval Arabic Literature*, 125-148; “Features of the Novel in Early Historiography: The Downfall of Xâlid al-Qasrî,” *Oriens* 32 (1990), 72-96; “The Paradigmatic Character of Madâ’ini’s ‘shūrâ-Narration,’” *Studia Islamica* 88 (1998), 35-54; “The Literary Use of *Khabar*: A Basic Form of Historical Writing,” eds. Averil Cameron and Lawrence Conrad, *The Byzantine and Early Islamic Near East*, (Princeton: Darwin, 1992), 277-315.

¹⁹ Leder, “Conventions of Fictional Narration”, 60.

²⁰ Leder, “Features of the Novel in Early Historiography. The Downfall of Xâlid al-Qasrî,” *Oriens* 32 (1990), 72-96’dan aktr. Steven C. Judd, “Narratives and Character Development: Al-Tabarî and Al-Balâdhurî on Late Umayyad History”, ed. Sebastian Günther, *Ideas, Images, and Methods of Portrayal* (Leiden-Boston: Brill, 2005), 209-10. Klasik İslâm tarihyazımı üzerine yaptığı çalışmaların yanı sıra, ortaçağda Farsça yazılmış tarihi kaynaklarının edebî mahiyetini irdeleyen çalışmalarıyla tanınan Julie Scott Meisami, Leder’i eleştirilmiş, Leder’in aksine, tarihi bir anlatımın yazınsal olarak estetik üsluba sahip olması onun ille de kurgu olduğunu göstermeyeceği görüşünü savunmuştur. Meisami’ye göre “[o]metinlerin hedef kitlesini oluşturan okuyucular, gerçekleri aktardıkları ahlaki derste yattığı ölçüde onları doğru kabul ederdi. Müslüman tarihçiler (romancıların yaptığı gibi) gerçeklikler üretmediler, aksine onları anlamlı bir şeye dönüştürdüler. İyi bir hikâye; evet, kasıtlı bir kurgu: hayır” bk. Scott Savran, *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative: Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750-1050* (New York: Routledge, 2018), 21 (33 nolu dp).

dağarcığının uygulanmasının kaçınılmaz olduğunu ileri sürmüştür.²¹ Waldman tarihsel anlatıları gerçek bilgi kaynakları olarak kullanan modern tarihçileri eleştirerek bu tür anlatıların, gerçekte olandan ziyade geçmişin imgeleri ve göstergeleri olarak görülmesi gerektiğini savunmuştur.²² Ayrıca Waldman Beyhakî'nin metni üzerinde J.L. Austin, John R. Searle ve H.P. Grice'nin fikri temellerini oluşturduğu ve Mary Louise Pratt tarafından geliştirilen söz-eylem/speech-act çözümlemeleri yapmaya ve bu teorinin tarihsel anlatıların incelenmesinde nasıl kullanılabileceğini göstermeye çalışır.²³ Waldman, Beyhakî'nin sadece olayları aktarmak iktifa etmediğini, okuyucularını kendisine katılmaya davet ettiğini, anlatısını oluşturan cümlelerin yansıtıcı ve yönlendirici söz-eylemler olduğunu, bunun da okuyucu kitlesi üzerinde ciddi bir etki uyandırdığını vurgular. Bu bakış açısına göre Beyhakî'nin tarihsel anlatısı, hitap ettiği okuyucu kitlesini etkilemek, düşünce ve nihayet eylem boyutunda onları harekete geçirmek için tasarlanmıştır. Waldman'a göre bu tarz edebî analiz genel olarak anlatılara odaklanmış bir yaklaşım olduğundan farklı disiplinlerde olduğu gibi özellikle tarih metinlerini yorumlamada oldukça yararlı sonuçlar doğurabilir.²⁴

Son zamanlarda edebî eleştirel yöntemleri Abbâsî İslâm tarihçiliğine uygulayan ve alanda önemli etki alanı oluşturmuş olan bir başka araştırmacı da Jacob Lassner'dir.²⁵ Lassner, Abbâsî kroniklerinin propagandacı doğası üzerinde durur²⁶ ve bu derleme eserlerin birçok asistandan destek alan bir editör tarafından bir araya getirildiği izlenimi uyandırdığını, sık sık isnâda atıfta bulunulduğu için haberlerin sunumunun kim tarafından yapıldığı hususunu tespit etmenin çoğu zaman zor olduğunu, bununla birlikte rivayetlerin edebî analizinden derlemeyi yapanın özgün katkılarını belirlemenin de imkân dışı olmadığını vurgular.²⁷ Ona göre Abbâsî savunucularının iktidarı meşrulaştırmak adına rivayetleri seçerek oluşturulmuştur. Deyim yerinde ise Abbâsî hanedanının kendi otoritesine meydan okuyan muhaliflere karşı Abbâsî devrim tarihini yeniden üretmişlerdir. Bu yüzden çağdaş okuyucu bu metinleri anlamak için anlatının kalıbına incelikle işlenmiş ipuçlarını elde etmek ve ilk başta anlaşılması zor görünen o büyük tasarımı yakalamak zorunda olacaktır.²⁸ Hibri de, Lassner'in çalışmalarının özellikle Abbâsîler dönemi

²¹ Marilyn Robinson Waldman, *Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso- Islamicate Historiography* (Columbus: Ohio State University Press, 1980), 7.

²² Waldman, *Toward a theory of historical narrative*, 140-141

²³ Bu kuram, söz söylemenin aynı zamanda bir şey yapmak olduğu ve muhatapta birtakım değişiklikler oluşturmaya hedeflediği ön kabulüne dayanır. Geniş bilgi için bk. Salih Özer, "Söz-Eylem Teorisi ve Hadislerin Anlaşılmasına Muhtemel Katkıları", *Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 37-75; Waldman'ın, "söz eylem" teorisinin klasik İslâm tarihyazımına uygulanabilirliği tartışmaları için bk. Waldman, *Toward a Theory of Historical Narrative*, 18-21, 131-141.

²⁴ Daha geniş bilgi için bk. Waldman, *Toward a theory of historical narrative*, 131-143.

²⁵ Lassner'in bu yöntemleri uyguladığı iki önemli çalışması şunlardır: *The Shaping of Abbasid Rule* (Princeton: Princeton University Press, 1980) ve *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of 'Abbâsîd Apologetics* (New Haven: Eisenbrauns, 1986).

²⁶ Johan Weststeijn, "Dreams of 'Abbâsîd Caliphs: Suspense and Tragedy in al-Tabarî's History of Prophets and Kings" *Oriens* 38 (2010), 17-34.

²⁷ Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory*, 24-25

²⁸ Lassner, *Islamic Revolution and Historical Memory*, 32.

halifelerinin hayatlarını menkıbevî tarzda anlatan tarih anlatılarının (hagiografi) başarılı bir değerlendirilmesi olduğunun altını çizmektedir.²⁹

Edebî eleştiri geleneğinin buraya kadar anlattığımız tüm bu farklı tartışmalarının mecrasında yer alan Abbâsî tarihyazımına ilişkin anlatıları edebî bir yöntemle inceleyen ve sunduğu orijinal katkılarıyla makalemizde üzerinde duracağımız kişi Hibri'dir. Makalenin bundan sonraki kısmında Hibri'nin akademik arkaplanı, çalışmaları ve her iki kitabından bazı edebî analiz örnekleri üzerinde durulacak, nihayetinde İslâm tarihinin kaynak metinlerini kurgusal yönü ağır basan edebiyat ürünleriyle aynı düzeye indirgemenin problemleri yönlerine işaret edilecektir.

2. Hibri'nin Akademik Arka Planı ve çalışmaları

Hibri geçmişle ilgilenen her tarihçi gibi çalışmalarında ağırlıklı olarak erken dönem Abbâsî hilafetini konu alan ve günümüze ulaşmış kaynak malzemenin niteliğiyle ilgilenmiştir. Üniversite eğitimine Amerika Birleşik Devletleri'nin Stanford Üniversitesi Tarih Bölümü'nde başlamış ve buradan 1986 yılında mezun olmuştur. Columbia Üniversitesinde Prof. Richard Bulliet danışmanlığına Abbâsî halifelerinden Me'mûn'un iktidar dönemi üzerine doktora tezi hazırlamıştır.³⁰ Prof. Bulliet'in akademik formasyonunda ve edebî analiz yöntemine ilgi duymasında etkili olduğunu açıklar. Hibri, 1993-1994 yıllarında Yale Üniversitesinde misafir öğretim üyesi yapmış, 1994 yılında Amherst'teki Massachusetts Üniversitesi Yakın Doğu Araştırmaları bölümüne hoca olarak tayin edilmiştir. Anılan yıldan bu yana aynı yerde klasik dönem İslâm tarihyazıcılığı ve modern dönem Arap edebiyatı dersleri vermektedir. Hibri erken dönem İslâm tarihçiliğine önemli katkılar sunan üç kitap yayınlamıştır. Bunlardan ikisi konumuz açısından önem arz etmektedir. 1999 yılında yayınladığı birinci eserinde, Abbâsî halifeleri Hârûnürreşîd, oğulları Emîn ve Me'mûn ile Mütevekkil dönemi; 2010 yılında neşrettiği ikincisinde ise Râşid Halifeler dönemi hakkında klasik İslâm tarihi kaynaklarında yer alan rivayetler üzerinde edebî tahliller yapmaktadır.³¹ Her iki çalışmasında da hem kuramsal yaklaşımını geliştirmeye hem de erken dönem İslâm tarihine odaklanarak edebî eleştirisini örneklemeye çalışmaktadır. İlk yayını MESA (Kuzey Amerika Ortadoğu Araştırmaları Derneği) tarafından 2002 yılında Albert Hourani Mansiyon Ödülü'ne layık görülmüştür. Son kitabı ise 750-1258 yılları arasını kapsayan Abbâsî tarihiyle ilgili muhtasar bir çalışmadır.³² Bunun dışında Hibri *Arabica*, *International Journal of Middle East Studies*, *Journal of Near Eastern Studies* ve *Journal of the Economic and Social History of the Orient* gibi ünlü dergilerde çok sayıda makale yayınlamıştır. Yukarıda zikrettiğimiz eserleri ve diğer çalışmaları muhteva itibarıyla İslâm tarih literatüründeki tutarsızlıkları tartışmakta, hilafetle ilgili tarihsel anlatıların zamanın dinî ve politik iddialarını desteklemek için nasıl

²⁹ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 11.

³⁰ Hibri, *The Reign of the Abbasid Caliph al-Ma'mun (811-833): The quest for power and the crisis of legitimacy* (New York: Columbia University, Phd. Thesis, 1994).

³¹ Bk. 5 nolu dp.

³² Hibri, *The Abbasid Caliphate: A History* (New York: Cambridge University Press, 2021).

tasarlandığını ve Hz. Peygamberin ölümünden sonra erken dönemde ortaya çıkan siyasî kargaşaları irdelemektedir.

3. Metodolojisi

Hibri çalışmalarında edebî analiz yöntemini benimsediğini belirtmekle birlikte,³³ metodunun ana çerçevesini derli toplu bir şekilde ortaya koymamaktadır. İslâm tarihçiliğini yeniden yorumlama iddiasında bulunduğu ilk kitabında bu formülasyonla ilgili şu açıklamalarla iktifa etmektedir:

“Bu çalışma, tarihsel gerçeğin şu ya da bu resmini oluşturmakla ilgilenmediğinden Abbâsîler üzerine yapılan çağdaş çalışmalardan ayrılmaktadır. Keza bu çalışma, kroniklerdeki bilgilere dayanarak sosyal, siyasî ve dinî yorumlar inşa etmeye de çalışmamaktadır. Bunun yerine, anlatılarda asli olarak amaçlanan anlamı oluşturmayı hedefleyen yeni bir dizi önerme ve varsayıma dayalı olarak kaynakları değerlendirmek için edebî-eleştirel (literary-critical) bir yaklaşımı benimsemektedir. Tartışmanın çıkış noktası, günümüze kadar ulaşmış Abbâsî tarihine ilişkin anlatıların gerçekleri anlatmak için değil, gerçek ve ihtilafli bir tarihsel episottan çıkarılabilecek muayyen bir siyasî, dinî, sosyal veya kültürel konu hakkında yorum sağlamak için tasarlandığı görüşüdür.”³⁴

Bu ifadelerden Hibri'nin sahilik (authenticity) sorunu ekseninde yürütülen ve kaynak materyalin orijini, zaman içindeki gelişim ve değişimine odaklanan tarihsel eleştiri yöntemini benimsemediği, bunun yerine belirli bir zaman içinde üretilmiş metinlerin anlam boyutu üzerine yoğunlaşan edebî eleştiriye tercih ettiği anlaşılmaktadır. Ona göre “tarihsel metinlerin kodunu çözmek, anlam çizgisinin izini sürmek ve çağlar, bölgeler ve düşünce sistemleri arasında bağlantılar kurmak gibi ikili bir görevi içerir”.³⁵ Bu yaklaşımın yapısalci ekolden etkilendiği ileri sürülebilir. Nitekim çağdaş İslâm tarihçisi Torsten Hylén, her ne kadar çalışmalarında açıkça belirtilmese de, Hibri'nin toplumsal ve kültürel olguların incelenmesinde kullanılan Straussyen yapısalcılığında etkilenmiş olabileceğini vurgulamaktadır. Hylén, yukarıdaki alıntıda işaret edilen “ikili görev”i, sentegma/dizim (alıntıdaki “anlam çizgisinin izini sürmek”) ve paradigma/dizi (“çağlar arası bağlantılar kurmak...”) gibi yapısalci kavramların uygulanması olarak yorumlamaktadır.³⁶ Hibri'nin kitabına eleştiri yazısı yazanlardan Isabel Toral-Niehoff de onun çalışmalarının kavramsal temelini büyük ölçüde yukarıda işaret ettiğimiz Hayden White'ın oluşturduğunu ileri sürmektedir.³⁷

Ona göre tarihçilik yaratıcı yazma edimi olduğu için pek çok edebî öğeyi içerir. Rivayetlerin anlatıya dönüştürülmüş son formunda kurgu ile gerçekler iç içe geçer. Anlatı yapısı, söylemi, retorik teknikleri önem kazanmaktadır. Bundan dolayı Abbâsî dönemi tarihçileri amaçlarına ulaşabilmek için mecaz, kinaye, cinas, ironi gibi bir dizi “karmaşık

³³ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 2; agml. *Parable and Politics in Early Islamic History*, ix.

³⁴ Hibri, *Reinterpretation Islamic Historiography*, 13.

³⁵ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 15.

³⁶ Hylén, *Husayn, the Mediator*, 60-61.

³⁷ Isabel Toral-Niehoff, “Review of *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*”, *Journal of the American Oriental Society* 134.1 (2014), 172.

biçimsel formlar” kullanmışlardır.³⁸ Bu yüzden klasik eserler edebiyat ürünü olarak nitelendirilmeye daha elverişlidir. Hibri, incelediği tarihi rivayetleri anlamlandırmak ve daha geniş bir anlam çerçevesi içine oturtabilmek için benzer içerikli ya da ilişkili diğer metinlere de referans yapmayı bir ilke olarak benimsemiştir. Bu çerçevede mesela hadis metinleri, Kitâb-ı Mukaddes anlatıları, bin bir gece masalları veya daha farklı edebî metin türleriyle mukayeseler yapmayı tercih etmektedir.³⁹

4. Hibri’de Edebî Analiz Örnekleri

Yukarıda vurguladığımız gibi Hibri ilk çalışmasında klasik kaynakların iletmek istediği mesajı keşfetmek için onlara tarih eserlerinden çok edebiyat eserleri olarak yaklaşmanın daha faydalı olacağına okuyucusunu ikna etmeye çalışmaktadır. Halife Hârûnürreşîd ve iki oğlu Emîn ve Me’mûn ile torunu Mütevekkil hakkında başta Taberî olmak üzere Ya’kûbî, Ceşiyârî ve Mes’ûdi gibi klasik İslâm tarihçilerinin sundukları tarihsel anlatıların kurgusallıkla ilişkisini göstermek amacıyla bolca metin analizlerine yer vermektedir. Mesela Hârûnürreşîd’in, kaynaklarda gerçekte olduğundan daha iyi kurgulanarak karizmatik ve makbul bir hükümdar olarak takdim edildiğini vurgulamakta, tarihyazıcılığı açısından bu türden rivayetlerin gerçek değerinin, bizzat tarihsel olaya kanıt teşkil etmesi yönüyle değil, gördükleri fonksiyon itibarıyla metinlerde yer aldığını vurgulamaktadır.⁴⁰ Bu çerçevede Taberî’nin *Târîhu’l-ümem ve’l- mülûk*’unda yer verdiği aşağıdaki örneğin edebî analiz uygulamasını ele alabiliriz. Taberî’nin anlatımına göre Hârûnürreşîd devrin veziri Fazl b. Rebî’ Râfi’ b. Leys ile birlikte bulunduğu bir mecliste devrin vâiz ve zâhidlerinden İbnü’s-Semmâk huzura çıkar ve Mü’minlerin Emiri’ne hitaben; çok yakında Allah’ın huzuruna çıkarılacağı, iki menzilden birine, ya cennet bahçesine yahut da cehennem ateşine atılacağı, kendisi için üçüncü bir alternatifin olmadığını hatırlatır. Bunun üzerine Hârûnürreşîd sakalı ıslanırçasına ağlar. Yanındaki veziri Fazl b. Rebî’ Râfi’ b. Leys, İbn Semmâk’a dönerek; “Mü’minlerin Emiri Allah’ı hoşnut eden, ilahi hakikatleri ayakta tutan, Allah’ın kullarına adaletle hükmeden erdemli birisi olduğundan elbette cennet bahçesine girecektir. Bundan şüphe eden mi var?” diye karşılık verir. İbn Semmâk bu sözlere hiç aldırış etmez ve tekrar Halifeye bir adım daha yaklaşarak; “o gün geldiğinde Fazl b. Rebî’ Râfi’ b. Leys’in yakınında olmayacağını, Allah’tan korkması ve nefesine dikkat etmesi gerektiğini” söyler. Bunun üzerine Hârûnürreşîd daha çok ağlar. Fazl b. Rebî’ Râfi’ b. Leys’in dili tutulur ve huzurdakiler dışarı çıkana dek tek kelime dahi etmez.⁴¹

Hibri’nin analizine göre Taberî, aktardığı bu rivayetle Hârûnürreşîd’in sarayındaki gerçek tarihi bir olayı ortaya koymaktan daha ziyade ideolojik bir tutumu temellendirmeye çalışmaktadır. Kaynaklar açısından Hârûnürreşîd’in önemi, oğulları Emîn ve Me’mûn’un düşünceleri ve uygulamaları karşısında bir referans noktası olmasıdır. Hârûnürreşîd’in ağlaması ve vezirinin araya girmesine zahidin hiç aldırış etmemesi sahnelerini içeren bu rivayet, tarihi değil teolojik rol oynamaktadır. Buna yer veren Taberî’nin esas amacı,

³⁸ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 14.

³⁹ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 17, 21, 28, 188, 331.

⁴⁰ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 17.

⁴¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebul’- Fadl İbrahim (Mısır: Daru’l-Meârif, 1119) 8/357; Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 24-25.

Mu'tezile'nin ortaya çıkışında ve sisteminin belirlenmesinde etkili olmuş *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesini çürütmek istemesidir. Bu rivayet aracılığıyla referans olarak görülen Hârûnürreşîd'e kaderinin sadece iki kategoriden biri olacağı söylenip söyleneni gönülden kabul ettiği vurgulanarak, *el-menzile beyne'l-menzileteyn* ilkesi ima ve telmih yoluyla çürütülmüş olmaktadır. Taberî, Me'mûn'un Mutezile doktrinine duyduğu sempatiyi doğrudan eleştirmek yerine böyle bir rivayeti aktararak dolaylı olarak Ehl-i Sünnet lehine desteğini sergilemiş olmaktadır. Gerçekten de Taberî atfında geçen *ihda'l menzileteyn* (احدى المنزلتين) ibaresinin Mutezile doktrinine gönderme olduğu kuşku bırakmayacak bir açıklıkta Arapça ibarede kendini göstermektedir.⁴² Ancak yaptığımız tarama neticesinde Taberî tarihinde aynı terimsel kullanımın başka hiçbir olay örgüsünde kurgulanmamış olması bu kanaati pekiştirmekten ziyade yorumda zorlama olabileceği ihtimalini daha fazla desteklemektedir.

Hibri'nin perspektifinden Sünnî ideolojiyi desteklemek amacına matuf olarak Hârûnürreşîd'in şahsiyeti İslâm medeniyetinde bilim ve sanatın zirve yaptığı altın çağla ilişkilendirilerek ulemanın ve şairlerin hamisi olarak gösterilmektedir. Taberî ve diğer Abbâsî kaynakları Hârûnürreşîd'in imajını güçlendirmek için farklı Kur'an kıssalarındaki formlardan da yararlanmışlardır.⁴³ Mesela Hibri'ye göre Hârûnürreşîd'in kardeşi Mûsa el-Hâdî tarafından henüz genç yaşta hapse atılması ve birden serbest bırakılması, Hz. Yusuf kıssasına benzer formda takdim edilmektedir. Şöyle ki Hârûnürreşîd'in kısa süreliğine hapis yattıktan sonra serbest kalıp önemli mevkilere gelmesi, Mısır'da zindanlara atıldıktan sonra Firavun'un sarayında hızlı bir şekilde önemli mevkilere yükselen Hz. Yusuf la özdeşleştirilerek imajı güçlendirilmektedir.⁴⁴ Her ne kadar Yusuf peygamberin mağduriyeti ile Hârûnürreşîd'in tahtından mahrum edilerek hapse atılması arasında son derece açık bir paralellik kurulsa da bu iki olay örgüsü arasında önemli farklılıkların bulunduğunu belirtmek gerekmektedir. Örneğin halife Mûsa el-Hâdînin ölümü neticesinde Hârûnürreşîd'in tahtına kavuşması fikri ile zalimin cezalandırılması motifi zina iftirasına maruz kalan Hz. Yusuf'un hapisten çıkmasıyla bağdaşmamaktadır. Çünkü Hz. Yusuf'un hapisten çıkması, Mısır'da aklanması neticesinde hapse girmesine neden olan vezirin karısının tacizini itiraf etmesi dolayısıyla kıssadaki konular oldukça ayrılmaktadır. Nitekim hatırlanacağı üzere vezirin karısı suçunu itiraf etmiş, Hz. Yusuf peygamberlik ve irşâd görevini yerine getirerek ilahi adaletin tecelli etmesine vesile olarak davasını kişiselleştirmemiştir. Son tahlilde kendisine kumpas kuran kardeşlerini kıssasının sonunda affetmiştir.⁴⁵ Bu açıdan bakıldığında Hz. Yusuf kıssası yeniden temalandırılarak kurgulanan bir anlatıda salt bir otorite aktörü olarak Hz. Yusuf ile Hârûnürreşîd'in karşılaştırılması ciddi

⁴² "واعلم أنك واقف غدا بين يدي الله ربك، ثم مصروف إلى إحدى منزلتين لا تالئة لهما، جنة أو نار هضورندا دुरاكا سن و اؤنؤنؤ بئر منؤنلن بئرنا دؤنؤرؤلؤؤؤن: سئنن يا دا سهنننم.

⁴³ Hibri'ye göre Emevî ve Abbâsî dönemlerinde Yahudi ve Hıristiyan kökenli mühtediler maharetli kıssacılar olarak sadece tefsir literatüründeki İncil anlatılarının hafızasını canlandırmakla yetinmemiş, aynı zamanda Hz. Peygamberin, sahabenin ve daha sonraki nesillerin hayatı için aynı zamanda Hz. Muhammed'in, arkadaşlarının, Hâşimî ilişkilerinin ve haleflerinin hayatı için İncil'deki anlatılarda görülen darb-ı mesel (parabolik) tarzını geliştirmişlerdir bk. Hibri, *Parable and Politics in Early Islamic History*, 3.

⁴⁴ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 41. Ayrıca bk. Yusuf 12/4-6.

⁴⁵ Yusuf 12/50, 51 vd.

bir sıkıntı arz etmektedir çünkü o vaaz eden yönüyle İbn Semmâk karakteri içinde de aranmayı gerektirecektir. Bu durum ise kissa ve tarihi anlatıdaki analogilerde hangi motiflerin, ne türlü benzerlikler üzerinden kurgulandığını tespit etmemiz noktasında kriterlerin netleştirilmediğini göstermektedir.

Konunun daha iyi anlaşılması için Hibri'nin Me'mûn'un kardeşi Emîn'in ölüm haberiyle ilgili takındığı tavra ilişkin sekiz farklı kaynaktan gelen anlatımlara ilişkin edebî analizine de burada temas etmek istiyoruz. Kaynaklardaki söz konusu anlatımların bazıları küçük farklılıklar içerirken, bazıları tamamen birbirinden ayrı resimler ortaya koymaktadır. Örneğin Ya'kûbî'de yer alan ilk anlatıda, Merv'deki sarayda Me'mûn'un veya en büyük veziri Fazl b. Sehl'in nasıl bir reaksiyon gösterdiklerinden bahsedilmez.⁴⁶ İkinci anlatı Ebû Abdillâh el-Cehşiyârî'nin *Kitâbü'l-vüzerâ' ve'l-küttâb* adlı eserinden alıntılanmaktadır. Bu anlatıya göre Başvezir Fazl b. Sehl, Emîn'in kesik başını gördükten sonra şoka girer ve "Tahir bize ne getirdi? Şimdi insanlar sözleri ve kılıçlarıyla bize saldırmakla serbest kalacaklar. Tahir'e Halifeyi (Emîn) esir alarak göndermesini emrettik ve bize kafasını gönderdi." der.⁴⁷ Üçüncü rivayet Taberî'ye ait olup el-Çehşiyârî'nin rivayetiyle uygunluk arz eder. Bu rivayete göre Başvezir Fazl b. Sehl derin düşüncelere dalar ve ağlar. Me'mûn kendisine: "Olanlar geçmişte kaldı. Şimdi onu (Tahir'i) aklamak için mazeret bulmalısın." der. Taberî, bu bağlamla ilgili olarak kâtiplerin uzunca özür mektubu örnekleri hazırladıklarını kaydeder.⁴⁸ Dördüncü olarak *'Uyûnü'l-hakâik* adlı anonim kitaptan birçok rivayet zikredilir: Birinci rivayette, Me'mûn'un Emîn'in başını, yüzüğünü, esasını, harmaniyesini ve halifelik nişanını getiren Tahir'in kuzeni Muhammed b. Al-Hasan b. Mus'âb adındaki elçiye bir milyon dirhem verdiğini belirtilir. Rivayet Fazl b. Sehl'in Me'mûn'un huzurunda Emîn'in kafasını bir kalkanın üzerinde gördükten sonra secdeye kapandığına da işaret eder. Aynı eserde yer alan bir başka rivayet, Fazl b. Sehl'in ağladığını ve derin düşüncelere dalarak yorum yaptığını, bunun üzerine olay karşısında soğukkanlı tutum sergileyen Me'mûn'un kendisine bir mazeret bulması emrini verdiğini aktarır. Bu rivayet Taberî rivayetiyle uygunluk arz etmekle beraber ihtilaf konusu olan mektup metnini içermez. Oysa anonim tarih, Me'mûn'un önüne getirilen kardeşinin kesik başını gördüğünde ağladığını, Tanrı'dan kendisini bağışlamasını dilediğini, Emîn'in bir zamanlar kendisi için yapmış olduğu iyilikleri ve Harûnürreşîd zamanında birlikte geçirdikleri güzel günleri yâd ettiğine dair bir ilave içerir.⁴⁹ Mes'ûdî'den alınan beşinci rivayet, Emîn'in ölüm haberi karşısında kederlenen ve ağlayan kişinin Fazl b. Sehl değil, Me'mûn olduğuna işaret eder. Bu durum daha önce zikredilen rivayetlerdeki olayı soğukkanlı şekilde kabullenen Me'mûn'un kişiliğiyle tam bir tezat teşkil eder. Mes'ûdî'nin rivayetinde Me'mûn'un daha sonra Merv'deki saray avlusunun ortasında Emîn'in kafasını ahşap bir platforma konulmasını emrettiği, daha sonra askerlere para dağıttığı, Emîn'i lanetletmek için ödül koyduğu, oradakilerden birinin öne çıkarak, "Tanrı'nın laneti buna, anne babasına ve onlardan doğan herkese olsun" dediği, bunun üzerine kendisine mü'minlerin komutanına lanet okuduğu söylendiği ancak Me'mûn'un

⁴⁶ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 66.

⁴⁷ Ebû Abdillâh el-Cehşiyârî, *Kitâbü'l-vüzerâ' ve'l-küttâb*, thk. Mustafa es-Sekâ vd. (Kahire: Matbaa Mustafa el-Elbânî el-Halebî, 1938), 304.

⁴⁸ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 8/507.

⁴⁹ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 67.

gülümseyip bunu duymamış gibi davrandığı, kesik başın defin için Irak'a geri gönderilmesini emrettiği zikredilmektedir. Mes'ûdî, bir başka rivayetinde daha sonraki bir zamanda Emîn'in annesinin oğlunun ölümünü övdüğü bir şiiri dinlediğinde Me'mûn'un ağladığını ve "Allah'a yemin olsun ki Hz. Ali'nin Mü'minlerin emiri Hz. Osman'ın ölüm haberini aldığı anda söylediği sözü söyleyebilirim: "Allah'a yemin olsun ki onu ben öldürmedim ve öldürülmesi talimatı da vermedim. Allah Tahir'in yüreğine acılar indirsın." dediğini nakleder.⁵⁰

Hibri tıpkı bir roman eleştirmenin yaptığı gibi Mes'ûdî'nin rivayetinde rollerin değiştiğine ve Emîn'in kesik başını "büyük ödül" olarak niteleyen Fazl b. Sehl'in kötü karaktere dönüştürüldüğüne dikkat çeker. Fazl b. Sehl'in daha doğrudan suçlanması Zübeyr b. Bekkâr'ın rivayetinde gerçekleşmektedir. Önceki kaynaklardaki olay zikredilirken Me'mûn'un duyduğu rahatsızlık derecesi daha ileri boyutlara taşınarak kardeşinin kafasını gördüğünde yüzünü ekşittiği, Fazl b. Sehl'in ise pamukla sarılı kafanın tamamen açılarak halkın göreceği şekilde bir kazığın ucuna bağlanmasını ve lanetlemesini emrettiği belirtilir. Rivayet halkın lanete başladığına ve Mü'minlerin Emiri Me'mûn'un durdurulması yönündeki emri gelinceye kadar devam ettiğine işaret eder.⁵¹

Me'mûn'un en açık bir şekilde suçlandığı ilginç rivayet ise Makdîsî'de yer alandır. Buna göre Tahir, Me'mûn'dan Emîn'le ilgili talimatını bildirmesini bir mektupla talep eder. Bunun üzerine Me'mûn kendisine yakasız bir gömlek gönderir. Tahir bunu Emîn'i öldürmesi için bir mesaj olarak algılar.⁵²Hibri sekizinci ve son olarak, erken dönem İslâm tarihçilerinden İbn Habib el-Bağdâdî'nin (ö. 245/860) rivayetini zikreder. Hibri'ye göre İbn Habib başkaları tarafından verilen ayrıntılı açıklamaları çok kaçamak bulduğu için doğrudan şu ifadeleri kullanmıştır. "Abdullah al-Me'mûn, Muhammed el-Emîn'i öldürdü ve makamını gasp etti."⁵³

Hibri yukarıda zikretmiş olduğumuz farklı kaynaklarda yer alan anlatıların Me'mûn'un imajını olumsuz etkilediğini düşünmekte, buna mukabil çalışmada bilime katkılarından ve Beytü'l-Hikme'yi kurmasından kaynaklanan popülaritesine yer vermektedir. Ona göre Me'mûn'un portresi bir taraftan bilimsel araştırmaları desteklemesi ve kendinden önce toplumun dış çeperine itilmiş ilim adamlarına söz hakkı tanınması sebebiyle pozitif olarak çizilirken, diğer taraftan, dinî yönden Kur'an'ın mahiyeti vb. konularda geleneksel düşüncelerle çelişen bir tutum sergilediğinden, çağının Ehli Sünnet âlimleriyle çatışan olumsuz bir figür olarak resmedilmektedir. Hibri, Halife Me'mûn'u çerçevelerken iki görüşü betimlemekte, neticede Me'mûn'un ilmi gelişmelere önderlik eden bir halife olduğuna ilişkin çağdaş bakış açısını, onun politikalarına yöneltmiş eleştirilerden daha isabetli olduğunu varsaymaktadır. Bununla birlikte, alt başlıklardan birine "Aykırı (Heretik) Halife" adını verebilecek kadar birkaç önemli tespit daha bulunmaktadır. Bunun modern okuyucuların daha önceki kaynakları ve tarihi o dönemlerde yaşayan insanlardan

⁵⁰ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 68.

⁵¹ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 68-69.

⁵² Ebü'l-Hasan el-Mes'ûdî, *Mürûcû'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*, nşr. Kemal Huseyin Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/340-341; Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 69.

⁵³ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 68-69.

daha iyi anlayabileceği fikrinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada o “mihne” hakkında iki önemli tespitte bulunur: Birincisi, dönemle ilgili tarihi kayıtların az olmasıdır. İkincisi ise, Me'mûn'un ulemaya, özellikle de Ahmed b. Hanbel'e sert politikaları izlemekle birlikte bu durumun kendinden sonra gelen Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde zirveye varmasıdır. Bu dönemde Mu'tezile ekolünü eleştiren Sünnî din âlimleri çeşitli şekillerde gözden düşürülmüş ve cezalandırılmıştır. Artık mahkemelerde güvenilir tanıklar olarak iş göremez hale getirilmişlerdir. O kadar ki vefat ettiğinde aile üyeleri kendisine mirasçı olamıyorlardı. Mu'tezilenin ideolojik prensiplerine katılmadıklarından dolayı hanımlarından boşanabiliyorlardı. Camilerde ders vermek veya namaz kıldırılmaları dahi yasaklanıyordu. Hibri'nin “Sünniliğin Kahramanı” olarak vassettiği Ahmed b. Hanbel, Me'mûn'a yönelik eleştiri sesini en fazla yükselten bir kimseydi. Hilafetin resmi dinî görüşlerini açıkça reddettiği için hapsedilmişti. O ve çağdaşları, Halife tarafından getirilmeye çalışılan mut'a ve namaza fazladan tekbirler ekleme gibi bazı uygulamalara şiddetle karşı çıkmışlardır. Ancak düşmanlıklarının çoğu “Halku'l-Kur'ân” meselesindeki uygulamalarından kaynaklanıyordu. Hibri'ye göre Me'mûn tarafından desteklenen Mu'tezileyle Sünnî İslâm arasındaki çatışma, ulemanın Me'mûn'u “sapkın” olarak nitelendirmelerine sebebiyet vermiştir. Bu da anlatıların içeriğini biçimlendirmiştir.⁵⁴

Daha önce de vurguladığımız gibi, Hibri, Râşid Halifeler dönemine dair Abbâsî tarihçiliğini ele aldığı 2. çalışmasında da ilk monografisinde uyguladığı edebî eleştiri metodunu tekrarlamaktadır. İbn Sa'd, Belâzûrî, Taberî ve Dineverî gibi tarihçilerin eserlerinde yer alan Râşid Halifeler, Arap fetihleri, Hz. Ali taraftarları ve muhaliflerine ilişkin alan birçok rivayeti veya anlatıyı klasik kronolojiyi takip ederek hadis ve tarih kaynakları üzerinden incelemekte, metinlerarası okumalar yaparak İslâmî anlatılar ile Kitâb-ı Mukaddes kıssaları arasındaki bağlantıları göstermeye çalışmaktadır. Mesela İslâmî kaynakların halifeler dönemi iktidar mücadelelerini aktarırken Yahudi ve Hıristiyan mesîhi tarih döngüsünü model olarak aldıklarını ileri sürmektedir.⁵⁵ Bu meyanda Abbâsî kaynaklarının Hz. Ebu Bekr'i Hz. Mûsâ'nın kardeşi ve yardımcısı Hz. Harun'a ilişkin Kitâb-ı Mukaddes'teki meselleri çağrıştıracak şekilde takdim ettiklerini ileri sürmektedir. Hibri'ye göre onların tabiatları ve dinî inanç üzerine düşünme tarzlarında önemli benzerlikler vardır. Ona göre siyer edebiyatı Hz. Ebû Bekir ve Hz. Peygamber'in arkadaşlığını, Hârûn ile Musa arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde tasvir etmektedir. Örneğin Hz. Ebu Bekir, İslâm'ın ilk günlerinde yalnız bir inanan olarak Mekkelilerle çatışması, Kur'an'ın Firavun'un ailesinden söz ettiği Musa menkıbesindeki gibi yansıtılmaktadır. Keza Hz. Ebû Bekr'i özel olarak rüyaları tabir etme ve daha genel manada nübüvvet dilini takdir yeteneğine (musaddık) sahip bir birey olarak tasvir eden çok sayıda kıssada bu karşılaştırmanın daha geniş yelpazede yapılabileceğini ortaya koymaktadır. Hz. Ebu Bekr'in es-siddik sıfatıyla Kur'an'da Hz. Yûsuf (as)'a “es-Siddik” şeklinde hitap edilmesi bu benzerliğin bir örneği olarak gösterilebilir.⁵⁶ Keza Hibri, Hz. Ömer'in Medine'deki camide suikasta maruz kalmasını Roma Forumu'nun basamaklarında Julius Caesar'ın ölümünü ima edecek şekilde

⁵⁴ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 95-101.

⁵⁵ Hibri, *Parable and Politics in Early Islamic History*, X/12.

⁵⁶ Hibri, *Parable and Politics*, 65.

yanıtıldığını,⁵⁷ Hz. Osman'ın suikastından önce katillerin içeri girebilmesi için askerlerine evini terk etmelerini emrettiğine dair anlatının, muhtemelen saldırganlarıyla savaşmayı reddeden ve havarilerinden birini kılıç çekip bir adamın kulağını kestiği için azarlayan Hz. İsa'nın İncillerdeki anlatılardan esinlendiğini ileri sürmektedir.⁵⁸ Ona göre kaynaklardaki Hz. Ali imgesi de, peygamberlerin, özellikle Saul, Davud, Musa, Vaftizci Yahya gibi geçmiş peygamberlerin hayatlarından alınan imgelerle karmaşık bir şekilde aktarılmıştır.⁵⁹

5. Eleştirel Değerlendirme

Abbâsî dönemi İslâm tarihçileri, Robinson'un tanımıyla, derleyiciler gibi hareket ederek,⁶⁰ muhtelif kaynaklardan şifahi veya yazılı olarak kendilerine ulaşan rivayetleri isnadlı veya isnadsız bir şekilde art arda sıralamış, rivayetleri doğrudan yorumlamayı minimum seviyede tutmaya çalışmışlardır. Rivayet aktarıcılığı veya koleksiyonculuğu şeklinde icra edilmiş bu tür tarihçiliğin en tipik örneğini Taberî oluşturur. Fayda ve Küçükaşçı'ya göre, Taberî'nin "naklettikleri rivayetlerin doğruluğu üzerinde fikir beyan etmeksizin sorumluluğu haberleri nakledenlere, bunların kabul edilip edilmemesiyle ilgili kararı da okuyucuya bırakmışlardır."⁶¹ Muahhar dönem İslâm tarihçileri bu kaynak malzemedен istifade ederek erken dönem olay ve olguları çoğu zaman betimleyici bir üslupla resmetmeye çalışmışlardır. Batı tarih geleneği içinde yetişmiş Ortadoğu kökenli bir akademisyen olarak Hibri, yukarıda örneklere çalıştığımız edebî-eleştirel okuma biçimiyle, geçmişe ilişkin tarihsel kayıtlara hem Müslüman hem de ana akım şarkiyatçılardan farklı bir şekilde yaklaşmayı denemiştir. Müslümanların yanısıra tasviri tarzda yahut kaynak eleştirel yaklaşımla çalışmalarını yürüten ana akım şarkiyatçılar, Abbâsî döneminde yazılan tarih kaynaklarında yer alan münferit rivayetler ile bunların konu bütünlüğü sağlayacak şekilde bir araya getirilmesi suretiyle meydana getirilen anlatıların erken dönem İslâm tarihine ilişkin bir takım sahih bilgileri içerdikleri tezini savunmuşlardır.⁶² Bir kısım revizyonistlerin haricinde hemen hepsi kaynakların eleştirisini yapmakla birlikte, farklı rivayetlerin arasından bir anlatı ortaya çıkarmaya çalışmışlardır. Hibri ise yukarıda atıfta bulunduğumuz Abbâsî dönemi yazılı kaynaklarında yer alan rivayet ve anlatıları metin merkezli okumayla, Ortaçağ Arap tarihçiliğinin gerçeklerin temsili noktasında pek çok sorunu barındırdığını ortaya koymaya çalışmıştır. Tarihsel eleştirel tarihçilerden farklı olarak söz konusu kaynakları tarihsel veri kaynağı olarak değerlendirmek yerine onların anlatısal teknikleri üzerinde durmayı tercih etmiştir. Hareket noktasını, İslâm tarihi kaynaklarını edebiyat olarak kabul etmek, edebiyat ve tarih arasındaki ayrımları ortadan kaldırmak oluşturmaktadır.

İslâm tarihiyle ilgili erken dönem kaynakların, geçmişte olup bitenler hakkında bilgiler aktaran araçlar olduğu kabulü, özellikle farklı edebiyat kuramlarının tarih alanına

⁵⁷ Hibri, *Parable and Politics*, 110.

⁵⁸ Hibri, *Parable and Politics*, 202.

⁵⁹ Hibri, *Parable and Politics*, 211 vd.

⁶⁰ Robinson, *Islamic Historiography*, 94.

⁶¹ Mustafa Fayda- Mustafa S. Küçükaşçı, "Ortaçağ İslâm Dünyasından Arapça Tarih Yazımı", *Türkiye'de Tarih Yazımı*, ed. Vahdettin Engin-Ahmet Şimşek (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 82.

⁶² Donner, *Narratives of Islamic Origins, The Beginning of Islamic Historical Writing* (Princeton: Darwin Press, 1998), 9-10.

genişlemesinin bir sonucu olarak tartışmaya açılmış, modern edebiyat teorilerinin etkisiyle tarihsel anlatıların hakikat ve kurguyla ilişkisi konusundaki gerilimleri artırmıştır. Bu atmosfer içinde Hibri, Abbâsî döneminde yazılan kaynakların gerçekte olanları aktarma kapasitesine ilişkin ciddi şüpheler üretmiştir. Bu tutumunun biçimsel benzerlikten dolayı tarihyazımını, bir metni kurgulamak şeklinde yorumlamasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Tarihyazımının anlatıya estetik çekicilik kazandırmak için bazı tekniklere başvurması, tarih kaynaklarının vuku bulan olayın iskeletini dahi içermediği şeklinde yorumlanamaz. Bu yorumun aşırı noktalara taşınması anlamına geleceği açıktır. Bir yazın türü olarak edebiyat olarak nitelendirilebilse de tarihi kaynaklar, geçmişe ilişkin kayıtları örneklik amacıyla aktarırken,⁶³ roman gibi edebî eserler ise aynı misyonu tamamen kurgular üzerinden ifaya çalışmaktadır. Bir tarihçi, romancının kurguda kullandığı anlatı tekniklerini tarihi olayları aktarırken de kullanabilir. Zira tarihçilik yalnızca vaka nakli veya tarihsel belgelerin derlemesinden ibaret bir çaba değildir. Beşerî bir çaba olduğundan herhangi bir olay bir kere vuku bulsa da farklı bakış açısıyla değişik şekillerde algılanabilmekte ve aktarılabilir. Bir tarihsel olayın farklı şekillerde açıklanması kurgusalılığından değil, çok yönlü anlaşılmaya elverişli olmasındandır. Hibri, kanaatimize göre, çağdaş edebiyat eleştiri teorilerinden etkilenerek tarih ve edebiyat arasındaki bu ince ayrımı göz ardı ettiği için, tarihsel kaynakların doğrulanabilir bir özü barındırdığına ilişkin genel kabul ile sözünü ettiğimiz gerçekliği bulmayı hedefleyen bilimsel tarih araştırmalarına olan güveni sarsan bazı şüpheler üretmiştir. Her iki çalışmada kaynaklardaki anlatıların ne kadarının gerçek, ne kadarının edebî kurgu olduğunu netleştirmekten uzak bir tavır sergilemiştir. Bu yönüyle tarihsel kaynakların güvenilirliğine dair radikal teoriler ortaya atan revizyonistlerle yolunun kesiştiğini ileri sürmek dahi mümkündür. Salih Özer'in de vurguladığı gibi, râvi tasarruflarının rivayet içinde açıkça hissedildiği, bir anlamda gerçek olaylara ilişkin açıklamalarla kurgusal anlatının iç içe geçtiği örneklerde edebî analizin faydalı sonuçlar üretmesi kabul edilebilirse de,⁶⁴ bu yaklaşımın tüm tarihi rivayet malzemesi için geçerli addedilmesi, muayyen bir yöntemin bütün alanlara tatbik edilebileceği şeklinde bir genellemecilik riskiyle karşı karşıya getirecektir. Genellemecilik sosyal bilimlerin tipik bir tavrı olarak karşımıza çıksa da, edebî analiz metoduna yöneltilen eleştiriler, onun rivayet malzemesinin tamamını çözümlmek için yeterli olmadığını ortaya koymuştur.

Hibri kendi ifadesiyle "yeni bir dizi önerme ve varsayımaya dayanarak"⁶⁵ bir taraftan Abbâsî dönemi tarihi anlatılarının "aslen gerçekleri anlatmak için değil, gerçek ve ihtilafli tarihsel olaylardan kaynaklanmış olabilecek belirli bir siyasî, dinî, sosyal veya kültürel konu hakkında yorum yapmak olduğunu"⁶⁶ söyleyerek klasik kaynaklardan tarihte vuku bulan olayları tespit etme noktasında karamsar bir tavır sergilerken, aynı zamanda tarihi olayları inşaaya yönelmesi çelişkili bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çelişkiye birkaç Batılı

⁶³ Devin J. Stewart, *Review of Islamic Historiography by Chase F. Robinson, The American Journal of Islamic Social Sciences* 21/2 (2004), 125.

⁶⁴ Bu konuda daha önce bir makale yayınlamış olan Salih Özer'in edebî eleştiri yöntemlerinin hadis literatüründeki hangi öğelere uygulanabilirliği konusundaki görüşleri için bk. Özer, "Batı' da Hadis Metinlerine Yönelik Edebî Tahlil Denemeleri", 242 vd.

⁶⁵ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 13.

⁶⁶ Hibri, *Reinterpreting Islamic Historiography*, 3.

araştırmacı da vurgu yapmaktadır. Buaz Shoshan bunlardan biridir. Shoshan, Hibri'nin Abbâsî dönemi tarihçilerinin gerçekleri anlatmaktan ziyade belirli bir siyasî, dinî, sosyal veya kültürel konu hakkında yorum yapmayı amaçladıklarını ileri sürerken, yeri geldiğinde Hârûnürreşîd'in hayatındaki "gerçek olayların "üç veya dört sayfayı" geçmediğinden emin olmasının kabul edilemeyeceğini vurgulamaktadır.⁶⁷ Fred M. Donner da *Parable and Politics in Early Islamic History* adlı eserine yazdığı eleştiri yazısında benzer noktalara dikkatimizi çekmektedir. Donner'a göre revizyonist tarihçi Patricia Crone ile onu kaynaklar konusundaki yaklaşımından dolayı eleştiren Hibri'nin görüşleri arasında benzerlik dikkati çekmektedir. Şöyle ki Crone kaynakları o döneme ait tutarlı bir geleneğin geriye dönük bir yansıması olmaktan ziyade sekizinci ve dokuzuncu yüzyıllarda toparlanan geçmiş geleneğin enkazı olarak yorumlarken, Hibri, kaynakların içerdiği anlatılarda daha sonraki dönemlerde yapılan üretimin edebî kalıpları ve mesellerinden başka kurtarılabılır tarihsel bilginin olmadığını ileri sürmektedir. Donner'e göre her iki görüş de aşırılığı temsil etmektedir.⁶⁸ Hibri Donner'ın bu eleştirisine verdiği cevapta konuyu netleştirmekten ziyade daha da muğlaklaştırmaktadır. Ona göre tarihyazımında "kurgu"nun tahlili, yalnızca doğru ile yanlış arasında bir karşıtlık ilişkisini ortaya çıkarmaktan ziyade, bir inşâ analizidir. Bu karmaşık bir süreçtir. Tek tek rivayetlerin yanısıra, bir dizi konu ve rivayet kümelerindeki karakterlerin açıklamasını amaçlayan metinlerarası bir yorum sürecidir. Hibri'ye göre kinâyevî (allusive) yorumlamanın amacı ve yöntemiyle ilgili bu hata, "anlatı" ile "rivayet" terimlerini birbirinin yerine kullanmaktan kaynaklanmaktadır. Ona göre bazı önemli olaylar gerçekleşmiş olmalıdır ancak bunlarla ilgili hikâyeler/anlatılar büyük ölçüde gerçek dışıdır. Uzman tarihçiler, tarihin bittiği ve edebî süslemenin başladığı sınırları ayırt edebilirler.⁶⁹ Hadis formundaki rivayetlerden farklı olarak tarihle ilgili rivayetlerin içinde birebir nakledilenlerin çok az olduğu dikkate alınır, klasik tarih eserlerindeki mikro rivayetler ile makro anlatılar arasındaki sınırları tefrik etmek, Hibri'nin öngördüğü şekilde hiç de kolay olmadığı anlaşılacaktır. Dolayısıyla Donner ile Hibri arasındaki bu tartışma da sözünü ettiğimiz müphemiyete açıklık getirmemektedir. Hylén'un da ifadesiyle, Hibri'nin işaret ettiğimiz çalışmalarıyla ilgili temel sorununun ayrıntılı bir metodolojinin olmamasından kaynaklanmaktadır.⁷⁰

Sonuç

İslâm tarihiyle ilgili erken dönem kaynakların, geçmişte olup bitenler hakkında bilgiler aktaran araçlar olduğu kabulü, özellikle farklı edebiyat kuramlarının tarih alanına genişlemesinin bir sonucu olarak tartışmaya açılmış, modern edebiyat teorilerinin etkisiyle tarihsel anlatıların hakikat ve kurguyla ilişkisi konusundaki gerilimleri artırmıştır. İlgisini bu alandaki tartışmalara yoğunlaştırmış gözükten Hibri, Abbâsî döneminde yazılan kaynakların gerçekte olanları aktarma kapasitesine ilişkin edebî analizlere dayalı eleştiriler

⁶⁷ Shoshan, *Poetics of Islamic Historiography*, 3.

⁶⁸ Donner, "Review of Tayeb El-Hibri, *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs* (New York: Columbia University Press, 2010)", *International Journal of Middle East Studies* 43/3 (2011), 571.

⁶⁹ Hibri, "Response to Fred Donner's review of parable and politics in early Islamic History: The Rashidun Caliphs", *International Journal of Middle East Studies* 44/2 (2011), 393-394.

⁷⁰ Torstein, *Husayn, the Mediator*, 61.

ortaya atmıştır. Onun bu tutumunun biçimsel benzerlikten dolayı tarihyazımını, bir metni kurgulamak şeklinde yorumlamasından kaynaklandığı ileri sürülebilir. Kurgusalılığı öne çıkaran edebî eleştiri yönteminin dayandığı ilkelerin genel geçerlik arz ettiğini temellendirmek mümkün gözükmemektedir. Tarihçilik yalnızca olaylarının dökümü veya ilgili dokümanların derlemesinden ibaret olmadığından, tarihçinin anlatıyı inşa ederken romancının kurguda kullandığı bazı anlatı tekniklerine başvurması, bir olayla ilgili rivayetleri farklı şekillerde yorumlayarak aktarması kaçınılmazdır. Bu yönüyle tarihi kaynaklar edebiyat olarak nitelendirilebilirse de onların roman türü edebî eserler gibi bütünüyle kurgular üzerinden inşa edilmediği açıktır. Hibri'nin edebî eleştirinin öncüllerinden kalkış yaparak Taberî gibi klasik dönem tarihçilerin gerçekleri aktarmayı değil, günün meseleleri hakkında yorum yapmayı amaçladıkları sonucuna vardıldıktan sonra, zaman zaman incelediği metinlerden tarihi yeniden inşaaya yönelmesi bir tutarsızlık örneği olarak gözükmemektedir. Bununla birlikte Hibri'nin çabalarının Batılı edebîyat kuramlarının alanının dışındaki metinlere uygulandığında ne gibi problemler üreteceğini örneklemesi bakımından önemli katkılar sunduğu kuşkusuzdur.

Kaynakça

- Altıntaş, Fatma Betül. *Tarihsel Eleştiri Yöntemlerinin Tenkidi ve İslâmî Rivâyetlere Uygulanması*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019.
- Boaz, Shohan. *Poetics of Islamic Historiography*. Leiden: Brill, 2004.
- Cehşiyârî, Ebû Abdillâh. *Kitabü'l-Vüzerâ ve'l-Küttâb*. Thk. Mustafa es-Sekâ vd. Kahire: Matbaa Mustafa el-Elbânî el-Halebî, 1938.
- Chirobocea, Olivia. "Perspectives on the Relation between History and Fiction". *Philologica Jassyensia*, 13.2/26 (2017), 191-202.
- De Certeau, Michel. *The Writing of History*. New York: Columbia University Press, 1988.
- Donner, Fred M. "Modern Approaches to Early Islamic History", *the New Cambridge History of Islam*. Ed. C. Robinson. 1/ 625-647. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- Donner, Fred M. *Narratives of Islamic Origins, the Beginning of Islamic Historical Writing*. Princeton: Darwin Press, 1998.
- Eagleton, Terry. *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Erdemir, G.K. "Yeni Tarihselci Söylem Işığında Bir Disiplin Olarak Edebiyat". *Uluslararası Kıbrıs Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 24 /95 (2018), 299-312.
- Filizok, Rıza. "Edebi Analiz Nedir?", <http://www.ege-edebiyat.org/docs/454.pdf> 25.07.2016.
- Görgün, Hilal. "Miladi IX. Yüzyılda Bağdat'taki İç Savaşta Ortaya Çıkan "İyiliği Emir, Kötülükten Men Hareketi'nin" Tahlili". *Vakanüvis Uluslararası Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2019), 189-221.
- Haggler, Aaron M. "The Shapers of Memory: The Theatrics of Islamic Historiography". *Journal of Islamic and Middle Eastern* 5/1 (2019), 1-30.
- Hanaoka, Mimi. *Authority and identity in medieval Islamic historiography: Persian histories from the Peripheries*. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Header, Najam. *The Rebel and the Imam in Early Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Hibri, Tayeb. *The Reign of the 'Abbâsid Caliph al-Ma'mûn (811-833): The quest for power and the crisis of legitimacy*. New York: Columbia University, Phd. Thesis, 1994.
- Hibri, Tayeb. *Parable and Politics in Early Islamic History, the Rashidun Caliphs*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Hibri, Tayeb. *Reinterpreting Islamic Historiography*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- Hibri, Tayeb. *The Abbasid Caliphate: A History*. New York: Cambridge University Press, 2021.
- Hirschler, Konrad. *Medieval Arabic Historiography Authors as Actors*. London and New York: Routledge, 2006.
- Hylén, Torsten. *Husayn, the Mediator. A structural Analysis of the Karbala Drama according to Abu Ja'far Muhammad b. Jarir al-Tabari*. Uppsala: Uppsala University Press, 2007.
- Jenkins, Keith. *Re-Thinking History*. London: Routledge, 2003.
- Judd, Steven C. "Narratives and Character Development: Al-Tabarî and Al-Balâdhurî on Late Umayyad History". Ed. Sebastian Günther. *Ideas, Images, and Methods of Portrayal*. 209-226. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- Karsic, Fikret. "Textual Analysis in Islamic Studies: A Short Historical and Comparative Survey". *Islamic Studies* 45/2 (Summer 2006), 191-220.
- Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkrit-Tahlil*. Ankara: Salkımsöğüt Yayınları, 2008.
- Lassner, Jacob. *Islamic Revolution and Historical Memory: An Inquiry into the Art of 'Abbâsid Apologetics*. New Haven, Eisenbrauns, 1986.
- Lassner, Jacob. *The Shaping of Abbasid Rule*. Princeton: Princeton University Press, 1980.

- Latiff, Osman. *The Cutting Edge of the Poet's Sword: Muslim Poetic Responses to the Crusades*. Leiden: Brill, 2018.
- Leder, Stefan. "Features of the Novel in Early Historiography. The Downfall of Xālid al-Qasrī". *Oriens* 32 (1990), 72-96.
- Leder, Stefan. "Conventions of Fictional Narration". Ed. Stefan Leder, *Story- Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden, 1998. 34-60.
- Meisami, Julie Scott. "History as Literature". *Iranian Studies* 33/1/2 (2000), 15-30.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasan. *Mürûcû'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher*. Nşr. Kemal Huseyin Mer'î. 3. Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Moore, Stephen D. *Literary Criticism and the Gospels: The Theoretical Challenge*. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- Noth, Albrecht - Conrad, Lawrence I. *The Early Arabic Historical Tradition*. Princeton, New Jersey: The Darwin Press, 1994.
- Özer, Salih. "Batı'da Hadis Metinlerine Yönelik Edebi Tahlil Denemeleri". *Dini Araştırmalar* 9/25 (Mayıs-Ağustos 2006), 237-264.
- Özer, Salih. "Söz-Eylem Teorisi ve Hadislerin Anlaşılmasına Muhtemel Katkıları". *Kelam Araştırmaları* 11/1 (2013), 37-75.
- Savran, Scott. *Arabs and Iranians in the Islamic Conquest Narrative: Memory and Identity Construction in Islamic Historiography, 750-1050*. New York: Routledge, 2018.
- Stewart, J. Devin. *Review of Islamic Historiography by Chase F. Robinson*. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 21/2 (2004), 124-126.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim. 8. Cilt. Mısır: Daru'l-Meârif, 1119.
- Toral-Niehoff, Isabel. "Review of *Parable and Politics in Early Islamic History: The Rashidun Caliphs*". *Journal of the American Oriental Society* 134.1 (2014), 171-172.
- Waldman, Marilyn Robinson. *Toward a Theory of Historical Narrative: A Case Study in Perso-Islamicate Historiography*. Columbus: Ohio State University Press, 1980.
- Weststeijn, Johan. "Dreams of 'Abbāsīd Caliphs: Suspense and Tragedy in al-Tabarī's History of Prophets and Kings". *Oriens* 38 (2010), 17-24.
- White, Hayden. "The Historical Text as Literary Artifact". Ed. Vincent B. Leitch, *the Norton Anthology of Theory and Criticism*. 1461-1480. W.W. Norton & Company, 2018.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.
- Yeşilyurt, Sami. "Nedim Gürsel'in Romanlarının Yeni Tarihselci Bağlamda Okunması". *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 4 /1-II (Winter 2009), 1989-2006.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Hayreddin er-Remlî'nin *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir* Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik

Khayr al-Dîn al-Ramlî's Treatise Titled *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir*: Study and Critical Edition

Said Nuri Akgündüz

Doç. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Islamic Law
Bolu/Turkey

saidnuriakgunduz@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-0145-7921

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 26 Temmuz 2022

Date Received: 26 July 2022

Kabul Tarihi: 19 Ekim 2022

Date Accepted: 19 October 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1148806>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Akgündüz, Said Nuri. "Hayreddin er-Remlî'nin *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir* Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 344-376.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1148806>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Hayreddin er-Remlî'nin *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir* Adlı Risâlesi: İnceleme ve Tahkik

Öz

Bu makalede, XVII. yüzyılda yaşamış Hanefî fıkıh âlimi Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1671) yeminle ilgili bir risâlesi incelenecek ve metnin tenkitli neşri yapılacaktır. Risâle, yeminle ilgili bir meseleye dair Osmanlı şeyhüislâmı Minkârîzâde Yahya Efendi'den (ö. 1088/1678) gelen soru, bu soruya Remlî'nin verdiği cevap ve Yahya Efendi'nin ikinci mektubundan oluşmaktadır. Yazışmalar, yemine dair bir mesele üzerinde gerçekleşmiştir. Yemin çeşitleri ve lafızlarıyla ilgili fıkıh kitaplarında yer verilen "kişinin bir işi yapması halinde İslam'dan çıkacağını çeşitli şekillerde dile getirmesi durumunda bu sözüyle dinden çıkıp çıkmayacağı" olarak özetleyebileceğimiz meselenin çözümü ve yorumu üzerine verilen hükümler ve değerlendirmelerden oluşan konu, bahsi geçen mektuplarda ele alınmıştır. Makalemizin temel amacı, bu yazışmaların arka planına ışık tutmak ve muhtevada öne çıkan hususları değerlendirmektir. Diğer bir amaç ise risâlenin özgün metnini tahkikli olarak neşretmektir. Makalemizde, nitel araştırma yöntemleri kullanılmış ve metnin bize sunduğu açık ve örtük veriler değerlendirilmiştir. Metnin ve müelliflere dair mevcut bilgilerin elverdiği ölçüde kanaat ve yorumlar da ifade edilmiştir. Girişte konunun Hanefî mezhebindeki geçmişine kısaca temas edildikten sonra iki müellifin hayatı ve kesıştikleri noktalar öne çıkarılmış, ardından risâlenin muhtevası tetkik edilmiştir. Son olarak, metnin tahkikli neşrine yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: İslam Hukuku, Yemin, Risâle, Remlî, Minkârîzâde.

Khayr al-Dîn al-Ramlî's Treatise Titled *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in ef'al kezâ fe-hüve kâfir*: Study and Critical Edition

Abstract

In this article, a treatise on oath of Khayr al-Dîn al-Ramlî (d. 1081/1671), a Hanafî fiqh scholar who lived in the 17th century, will be examined and its text will be critically published. The treatise consists of the Ottoman Shaykh al-Islâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi's (d. 1088/1678) question, Ramlî's answer to this question, and Yahya Efendi's second letter on an issue related to the oath. The correspondence took place over a matter of oath. The issue -which consists of judgments and evaluations on the solution and interpretation of the issue- which we can summarize as "whether a person will leave Islam if he does something, or whether he will leave Islam with this word in various forms of expression," included in the fiqh books about the types of oaths and their wording, is discussed in the aforementioned letters. The main purpose of our article is to shed light on the background of these correspondences and to evaluate the highlights of the content. Another aim is to publish the original text of the treatise as a critical edition. In our article, qualitative research methods were used and the explicit and implicit data presented by the text were evaluated. Opinions and comments have also been expressed to the extent that the text and available information about the authors allow. In the introduction, after briefly touching on the history of the subject in the Hanafî sect, the lives of the two authors and their intersections were highlighted, and then the content of the treatise was examined. Finally, the critical edition of the text is included.

Keywords: Islamic Law, Oath, Treatise, Ramlî, Minkârîzâde.

Giriş

Klasik dönem Hanefî fürû' eserlerinde yeminle ilgili bölümde, yemin çeşitleri ve yemin lafızlarına dair temel hükümler verildikten sonra, örnek cümleler üzerinden konuyla ilgili meseleler mufassal bir şekilde serdedilmektedir. Bu meselelerden birisi de şöyledir:

“Bir kimse, eğer şunu yaparsam ben bir Yahudi, Hıristiyan, Mecusi, müşrik veya kâfir olayım, derse bu bir yemindir.”¹

Bu meselede verilen hükmün gerekçelerinin ve burada mutlak olarak anlatılan ifadelerin farklı versiyonlarının incelendiği daha ayrıntılı kitaplara gidildiğinde çeşitlilik artmaktadır. Bu kitaplarda; yemin ifadesinde konu edilen fiilin geçmişte işlenmesi/gelecekte işlenecek olması, ifadeyi kullanan kişinin dediğinin yemin olduğunun farkında olması/yemin ettiğinde küfre düşeceğini zannetmesi vb. bazı durumlara göre meselenin diğer boyutları ele alınmıştır.² Bu kitaplardan detaylı nakiller yapan Hayreddin er-Remlî'nin risâlesinde de görüleceği üzere Hanefî mezhebi içerisinde mezkûr ifadenin ve benzerlerinin yemin olarak kabul edilip yorumlanması ve buna dayanarak sonuçlar çıkarılması tercih edilmiştir. Bununla birlikte yukarıda işaret ettiğimiz durumlar arasında; özellikle küfre düşeceğini bildiği halde buna razı olduğunu gösteren bir tavırla bu ifadeleri kullananların dinden çıkmış kabul edildiği durumlar da bulunmaktadır.

Makalemizin amacı, bu mesele hakkında bir hüküm vermek ve bir sonuca varmak değildir. Asıl hedefimiz, ilgili mesele üzerinde cereyan eden yazışmaları ihtiva eden risâleyi gün ışığına çıkarmak ve bu risâlenin muhtevasından yola çıkarak bu yazışmaların niteliği ve özelliklerine dair bazı tespitler yapmaktır.

Hayreddin er-Remlî ve Minkârîzâde'nin hayatı, eserleri ve ilmî yönleri üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır.³ Bu iki âlim arasındaki yazışmaları ihtiva eden risâle ise ilk defa tahkikli metin olarak bu çalışmada ortaya konacaktır.

¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed 'Uvayda (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 210.

² Ebü'l-Hasen Bürhânüddin Ali b. Ebî Bekr el-Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedî* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 2/74; Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâ'i'*, thk. Ali Muhammed Mu'avvîd-Adil Ahmed Abdülmevcud (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/20-21; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.), 4/362-364.

³ Remlî ve fetvaları hakkında bir monografi için bk. Said Nuri Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetava'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017). Remlî ve eseri hakkında yapılmış diğer çalışmalar için Ali Pekcan tarafından kaleme alınan şu maddenin bibliyografyasına bakılabilir: “Remlî, Hayreddin b. Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/563-564. Minkârîzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında bk. Mehmet İpşirli, “Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi”, *Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan*, ed. Zeynep Tarım Ertuğ (İstanbul, 2006), 229-249; Mehmet İpşirli, “Minkârîzâde Yahyâ Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/114-115; Minkârîzâde'nin fetva mecmuaları hakkında bk. Ahmet Faruk Çelik, “Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının *Fetâvâ-yı Abdürrahim* Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 60 (Haziran 2021), 57-76. Yahya Efendi'nin *Risâle fi beyâni 'milleti İbrahim'* adlı risâlesi son yıllarda yayınlanan iki makalede incelenmiş ve neşredilmiştir: Mehmet Akif Alpaydın, “Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin ‘Risâle fi Beyâni Milleti İbrahim’ İsimli Eseri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1), 58-71; Nir Shafir, “Vernacular Legalism in the

Çalışmamızda öncelikle, yazışmalarını inceleyeceğimiz bu iki âlimin kısa biyografilerini sunacak, sonrasında ise mektuplarının özellikleri ve muhtevalarından bahsedeceğiz. Makalemizin sonunda ise yazışmaların yer aldığı risâlenin tahkikli neşrine yer vereceğiz.

1. İnceleme

1.1. Hayreddin er-Remlî ve Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi

993/1585'te Filistin bölgesinin Remle şehrinde doğup büyüyen Hayreddin er-Remlî, 14 yaşında el-Ezher medresesinde ilim tahsili için Kahire'ye gitmiştir. Burada yaklaşık altı yıl boyunca başta Hanefî fıkıhı olmak üzere çeşitli ilim dallarında birçok eseri okuyup icazet almış, sonrasında ise memleketi Remle'ye dönüp burada tedris, iftâ ve irşat faaliyetleri ile meşgul olmuştur. Hayatı boyunca resmî bir vazife almayan Remlî 1081/1671'de vefat etmiştir. En meşhur eseri, bir fetva mecmuası olan *el-Fetâva'l-Hayriyye fî nef'îl-beriyye* dışında, Hanefî fıkıh kitaplarına yazdığı haşiyeler ve müstakil risâleleri bulunmaktadır.⁴

Hayreddin er-Remlî, Mısır'a ilim seyahati dışında yaşadığı şehrin dışına pek çıkmamış, buna karşın, ilmî dirayeti ve fetva kudreti ile meşhur olmuş; Kudüs, Gazze, Nablus ve Şam bölgesinden kendisine birçok mesele sorulmuştur.⁵ Soruları yönelten kimseler arasında başta bu şehirlerin müftüleri olmak üzere ilim ehli birçok kimsenin bulunuyor oluşu, inceleme konusu yapacağımız fetva yazışmalarının Remlî için bir istisna teşkil etmediğini göstermektedir.

Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi ile olan yazışmaları bir tarafa bırakılacak olursa, Remlî'nin Osmanlı uleması ile irtibatına dair, Köprülü Mehmed Paşa'nın oğlu Mustafa Bey ile Remle'de görüşmeleri, ona ders ve icazet vermesiyle ilgili rivayet⁶ dışında kayda değer bir bilgi bulunmamaktadır.⁷

İlmiye sınıfına mensup Minkârîzâde ailesinden gelen Yahya Efendi ise İstanbul'da 1018/1609'da doğmuş, ilim tahsilini ikmal ettikten sonra İstanbul'daki çeşitli medreselerde müderrislik yapmış, ardından kadılık vazifesine geçmiştir. Onun kadılık yaptığı yerler arasında Mekke ve Kahire de bulunmaktadır.⁸ Daha sonra, şeyhülislâmlığa kadar yükselen

Ottoman Empire: Confession, Law, and Popular Politics in the Debate over the "Religion of Abraham (millet-i İbrâhîm)", *Islamic Law and Society*, 28 (2021), 32-75.

⁴ Pekcan, "Remlî, Hayreddin b. Ahmed", 34/563-564; Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 20-32.

⁵ Akgündüz, *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları*, 25-26.

⁶ Muhammed el-Emîn b. Fazlillah el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karnî'l-hâdiye aşer* (Kahire, 1284/1867-8), 2/138. Muhibbî'nin anlatısına göre, 1081 yılının Rebiülevvel ayında (Temmuz-Ağustos 1670) gerçekleşen bu karşılaşmada Mustafa Bey ve beraberindekiler Remlî'den hadis, fıkıh ve usul ilimlerinde ders okumuşlar ve icazet almışlardır. Bu karşılaşmayla ilgili daha ayrıntılı bilgi veren Şeyhî'ye göre ise Mustafa Bey'in de içinde olduğu bir heyet uzun bir hac seyahatine çıkmış; Mısır, Şam ve Kudüs bölgesindeki şehirleri, bu şehirlerdeki şeyh ve alimleri ziyaret etmişler, Remle'de de Hayreddin er-Remlî ile tanışıp bir süre görüşmüş ve *el-Hidâye*'den biraz okuyup fıkıh rivayeti için icazet almışlardır. bk. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-fuzalâ, Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*, haz. Ramazan Ekinci (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018), 4/3282.

⁷ Remlî'nin fetvalarının derlendiği eseri *el-Fetâva'l-Hayriyye*'de (Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Mîriyye, 1300) Osmanlı Devleti'nin başşehri İstanbul'un zikri geçmektedir. Bir yerde fetva konusu sorunun geldiği yer olarak 'Dârü'l-mülk İslâmbol' denirken (2/11), başka bir yerde ise soru metninde "İstanbul ve benzeri uzak şehirlerde" giden birinden bahsedilmektedir (1/138).

⁸ Bu şehirlerde kadılık yaptığı dönemler 1059-1068 (1649-1657) yılları arasına tekabül etmektedir.

Minkârîzâde, 1073-1084/1662-1674 yılları arasında on bir seneyi aşkın bir süre bu vazifeyi yürütmüş, 1088/1678'de İstanbul'da vefat etmiştir. En meşhur eseri bir fetva mecmuası olan *Fetâvâ-yı Minkârîzâde*'nin dışında çeşitli risâleler kaleme almıştır.⁹

Remlî ve Minkârîzâde'nin hayatlarına baktığımızda bu iki zatın hemen hemen aynı dönemde yaşamış olduklarını görüyoruz. Yahya Efendi, Remlî'den on dört sene sonra doğmuştur. Risâlesinin sonlarında Remlî, yaşının sekseni aşkın olduğunu ifade ettiğine göre bu yazışmalar 1073/1662'den sonra cereyan etmiş olmalıdır. Yazışmaların tarihine dair diğer bir ipucu, Minkârîzâde'nin ikinci mektubunun Remlî'ye ulaşması ancak cevap yazmaya ömrünün vefa etmemesidir. Buna göre Remlî'nin vefat tarihi olan 1081/1671 senesini yazışmaların sona erdiği tarih olarak görebiliriz. Bu arada, dönemin şartlarında mektupların İstanbul ile Remle arasında gidip gelmesinin bir hayli zaman aldığını da dikkatten uzak tutmamak gerekir. Netice olarak yazışmaların 1073-1081/1662-1671 tarihleri arasındaki sekiz-dokuz yıllık bir zaman dilimine denk gelen tarihlerde gerçekleştiği söylenebilir.

Yukarıda kısaca verdiğimiz hayat öyküsünden de anlaşılacağı üzere kadılık görevi sebebiyle uzun yıllar Mekke ve Kahire'de yaşamış olan Yahya Efendi'nin bölgenin uleması ile irtibatının olduğu, Remlî ile bizzat karşılaştığına dair bir bilgi olmasa da onu tanıyan ve bilen birçok kimse ile karşılaştığı ve sonuç olarak onun ilmî kudretinden bu yolla haberdar olduğu tahmininde bulunabiliriz. Nitekim mektuplaşmalarında bahsettiği eski ve köklü dostluğun kaynağı olarak bu dönemlerde aralarında vuku bulan yakınlığı ifade ve ihsas ettiğini düşünmekteyiz.¹⁰

1.2. Risâlenin Telif Süreci: Minkârîzâde ve Remlî'nin Mektupları

İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nde Hayreddin er-Remlî'nin bazı kitap ve risâlelerini bir araya getiren bir mecmuanın¹¹ 295^b-306^b varakları arasında Remlî ile Minkârîzâde'nin "küfür üzerine yemin etme" konusundaki karşılıklı mektupları yer almaktadır. Bu yazışmalar, mecmuanın derleyicisi tarafından müstakil bir risâle olarak takdim edilmiş ve *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir* olarak adlandırılmıştır. Risâlede yer alan birinci mektup, Yahya Efendi tarafından Remlî'ye yazılmış olup 296^a-297^a varakları arasındadır. Buna Remlî'nin verdiği cevabı ihtiva eden ikinci mektup ise 297^a-303^b varakları arasında yer almaktadır. Üçüncü ve son mektubu ise Minkârîzâde yazmış ve Remlî'ye göndermiş fakat Remlî gelen mektuba cevap yazamadan vefat etmiştir. Sonuç olarak 303^b-306^b varakları arasındaki bu son mektup cevapsız kalmıştır.

Mektupların muhtevasına geçmeden bu yazılarda kullanılan bazı ifadeleri ele alarak bu iki âlim arasındaki münasebeti ayrıca mektupların yazıldığı tarihlere dair ipucu

⁹ İpşirli, "Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi", 229-237; İpşirli, "Minkârîzâde Yahya Efendi", 30/114-115.

¹⁰ Remlî ve Minkârîzâde'nin fetva mecmualarının kaynaklarını inceleyen Guy Burak, bu inceleme neticesinde Minkârîzâde'nin Remlî'ye atıflar yaptığını iddia etmektedir. Ne var ki, Minkârîzâde'nin atf yaptığı isim Hayreddin er-Remlî değil, Hayreddin el-Gazzî'dir. Burak, bu durumu Remlî'nin Gazze'de bir süre ikamet etmesi sebebiyle Gazzî nisbesiyle de anılıyor olabileceği ihtimaliyle açıklamaktadır, Guy Burak, *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire* (New York: Cambridge University Press, 2015), 153-154, 233.

¹¹ Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu Koleksiyonu, nr. 322.

niteliğindeki bazı tabirleri dikkatlere sunmak istiyoruz. Şeyhülislâm Yahya Efendi'nin mektubunun başında, meselenin sadece bir soru olmadığı, sorunun yanında cevabın da bulunduğu belirtilmektedir.¹² Dolayısıyla burada herhangi bir müstefti gibi soruyu sorma ve cevabı müftüden bekleme tavrı değil meselenin soru-cevap olarak zaten sonuçlandırılmış, bununla birlikte bir nevi danışma ve fikir alma isteğiyle Remlî'nin de kanaatine arz edilmiş olduğu anlaşılmaktadır. Bir diğer husus, açıklanacak mesele hakkında, “mes'eletün Türkiyyetün” ifadesinin kullanılmasıdır.¹³ Buradaki Türkî sıfatına, Türk diyarında vaki olmuş veya aslı Türkçe olarak varit olmuş gibi bir anlam verilebilir. Ayrıca, mektupta yer alan soru ve cevabın bazı müftüler tarafından Şeyhülislâm'a arz edildiği de meseleye başlamadan verilen bilgiler arasındadır.¹⁴ Minkârîzâde meseleyi tafsilatıyla arz ettikten sonra Remlî'den, bu meseleyi etraflıca mütalaa etmesini, kemal-i teenni ve tefekkür ile konuyu incelemesini, naklî ve aklî izahlarla müstakil bir risâle yazmasını rica etmektedir.¹⁵ Bu ricada bulunmasının sebebi olarak ise kendisinin bir teftiş sebebiyle yolculuk halinde olduğunu, yanında pek az kitap bulundurabildiğini söylemektedir. Bize göre bu, bir Osmanlı şeyhülislâmının merkezden oldukça uzakta yaşayan bir âlime, -ne kadar bilgili olursa olsun- bir meselede danışmasının sebebinin kısmen açıklamaktadır.¹⁶ Bu ifadeleri Şeyhülislâm'ın nezaketen kullanmış olabileceği ihtimali de gözden uzak tutulmamalıdır.

Minkârîzâde meseleyi soru-cevap olarak topladıktan ve Remlî'den bu hususta bir risâle kaleme almasını rica ettikten sonra birkaç hususu daha dile getirmiştir. Bunlar Şeyhülislâm'ın bu konuyu Remlî'ye yazmasının ikinci sebebinin ne olduğunu ortaya koymaktadır. Bu ifadelere göre onun bu satırları yazmasından maksadı, aralarındaki kadim ve köklü muhabbet silsilesini canlı tutma isteğidir. Bu yazışmaları âlimler arasındaki karşılıklı sevginin ve dostluğun devamını sağlayacak bir nevi hediyeleşme olarak görmektedir. Mektup, “mine'l-muhlis Yahyâ el-fakîr 'ufiye anhu âmîn” sözleriyle bitmektedir.¹⁷

Minkârîzâde'nin aralarındaki kadim ve köklü muhabbetten söz etmesinden, Remlî ile daha önceden tanıştıkları ve birbirlerinden haberdar oldukları sonucu çıkmaktadır. Ancak yine de bu tanışıklığın derecesine dair ihtiyatlı bir dille konuşmak gerekir. Zira Remlî'nin hayatından bahseden kaynaklarda onun Ezher'deki tahsili dışında Remle ve çevresinden pek ayrılmadığı söylenmektedir. Buna karşın Minkârîzâde'nin 1059-1068 yılları arasındaki Mekke ve özellikle Kahire kadılığı döneminde, Remle'de veya yakın bir bölgede ikisinin karşılaşmış olma ihtimali bulunmaktadır.

¹² Hayreddin er-Remlî, *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in efal kezâ fe-hüve kâfir* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 322), 296^a.

¹³ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 296^a.

¹⁴ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 296^a.

¹⁵ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 297^a.

¹⁶ Konuyla ilgili bir değerlendirme için bk. Şükrü Özen, “Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 319-320. Özen, burada Osmanlı şeyhülislâmalarının müşkil konularda zaman zaman Arap ulemasına yazarak izahat istediklerini belirtmekte ve incelemekte olduğumuz yazışmaları misal vermektedir. Remlî-Minkârîzâde yazışması örneğinde kalacak olursak, bu mektuplaşmanın amacının sadece müşkil konuların halinde yardım istemekten ibaret olmadığı görülmektedir.

¹⁷ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 297^a.

Hayreddin er-Remlî, Minkârîzâde'nin bu ricasını ve talebini kabul etmiş ve bir risâle hacmine ulaşan mektubunu kaleme almıştır. Tam da muhatabının istediği tarzda, Hanefî fikhının fûrû' ve fetva kaynaklarına dayanarak meseleyi enine boyuna tahlil etmiştir. Sözlerini bitirirken yaptığının dinde nasihat olduğunu ve elinden geldiği kadar konuyu izah etmeye çalıştığını mütevazı ifadelerle beyan etmeye gayret etmekte, hatta yaşının artık sekseni geçtiğini, hatası varsa kusuruna bakılmamasını rica etmekte, muhatabının ilmine ve makamına ihtiramlarını tekrar dile getirmektedir. Remlî, cevabın sonuna ismini "el-abdu'l-fakîr Hayruddin ibn Ahmed el-Hanefî el-Ezherî" şeklinde yazmaktadır.¹⁸

Bu uzunca risâle eline ulaştığında Minkârîzâde bir mektup daha kaleme alarak meselenin bazı boyutlarının yeniden izahını rica etmiştir. Mektubun sonundaki ifadeler, verilen cevabın Yahya Efendi'yi bazı hususlarda yeterince tatmin etmediğini, hürmet gösterdiği ve selefin bakiyesi olarak gördüğü Remlî'den daha anlaşılır bir takrir beklediğini ortaya koymaktadır:

"İşte, sizden umulan ilk ve son gönderdiklerimizi şerh etmeniz ve mezc yoluyla bunu yapmanızdır. Yoksa, onun sözü şu şekildedir; bu ise şöyle demıştır vs. şeklinde nakiller değildir. Ta ki hakikat-i hal ortaya çıksın, sözün doğruluğu anlaşılın. Bu da icmal yoluyla değil, tafsil ile olur. İstidlal vecihlerine bina edilen bu gibi araştırma seviyesine yükselebilenler pek azdır ki ricalin mertebeleri bunlarla bilinir. Ancak siz, selef-i kiramin bakiyesisiniz, halefin de ulularının güvendiği bir kişisiniz. Allah size hayırlı ömürler versin (...)"¹⁹

Tarafların birbirleri hakkındaki duygu ve düşüncelerini ortaya koyan bu ifadeleri gördükten sonra mektupların muhtevasına geçebiliriz. Aşağıda sırasıyla her bir mektubun muhtevasını mümkün olduğunca özetleyerek vermeye çalışacağız.

1.3. Risalenin Muhtevası

Minkârîzâde'nin mektubu şu soruyla başlamaktadır:

Eğer bir kişi "şöyle bir fiil işlersem -kendisini kastederek- o kâfir olsun" dese ve bunu da mezkûr fiili işlediğinde küfrün lazım olacağına inanarak ve bu fiili işlemekten kendisini alıkoymayı amaç edinerek yapsa, küfre düşmeden bu fiili işlemesinin bir yolu var mıdır? Cevap olarak önce, fiil işlendiği anda küfrün gerçekleşmesinin kesin olduğu, yani bu konuda bir çözüm yolu olmadığı belirtilmiştir. Ardından Kâdîhân'ın (ö. 592/1196) *Fetâvâ*'sından, "Müstakbelde (yani bu sözü söyledikten sonra), şart olarak ileri sürmüş olduğu şeyi uygulasa kâfir olur." şeklinde bir cümle²⁰ aktarılmıştır. Böyle bir durumda üç farklı suretten bahsedilebilir. Bunlar; ilk söylediğini yemin kabul etme, ilk söylediğini unutarak fiili işleme ve fiili işlerken kalbinde küfre rıza değil imanda devamlılık düşüncesi ve inancının bulunmasıdır. Bu üç durum da incelenip bazı yorumlar yapıldıktan sonra her üç durumda da küfrün gerçekleşmeyeceği sonucuna varılmaktadır. Bu sonuca varmanın yanı sıra, "Şartın varlığı meşrutun da varlığını gerektirir." şeklinde gelebilecek bir itiraza karşılık bu

¹⁸ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 303^a-303^b.

¹⁹ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 306^b.

²⁰ Krş. Fahrüddîn Hasen b. Mansûr Özcendî Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân* (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1986), 3/573.

kaidenin rıza ve ihtiyara mebni meselelerde vaki olamayacağını ayrıntılı bir şekilde izah eden Minkârîzâde, yine de mesele üzerinde Remlî'den mütalaa istemektedir.²¹

Remlî'nin bu soruya cevap teşkil etmek üzere yazdığı mektup, risâlenin ana gövdesini oluşturmaktadır. O, mektubunun başında Hanefî alimlerin fetva ve şerh türü kitaplarında konuyu açıkladıklarını dile getirmekte mesele hakkında şu şekilde bir açıklama yapmaktadır:

“Eğer (bu şekilde) yemin eden kişi, bunun bir yemin olduğunu biliyorsa ne mazi ne de müstakbelde (bu fiili işlemle) kâfir olmaz. Eğer bunun yemin olduğunu bilmiyor ise, gamûs yeminle yemin etmekle diğer yemin türünde ise müstakbelde şart koştuğu fiili işlemle kâfir durumuna düşer. Çünkü bunları yaptığı takdirde kâfir olacağını bilerek bu işleri yapmaya kalkışması küfre razı olduğunu gösterir.”²²

Hükmü bu şekilde veren Remlî, bu fetvasının dayanakları olarak *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*, *Hülâsatü'l-fetâvâ*, *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*, *el-Bahrü'r-râik*, *el-Înâye*, *Fethü'l-kadîr*, *el-Mebsût*, *Dürer* gibi Hanefî fûrû' ve fetva kitaplarından nakiller yapmaktadır. Ardından, bu nakiller doğrultusunda meseleyi toparlayan ve soruda geçen üç sureti değerlendiren tahlillere yer vermektedir. Bu anlatımlarından Remlî'nin de bu şekilde yemin eden kişinin küfrüne fetva vermemeye gayret ettiğini görmekteyiz. Zaten risâlesinin sonlarında bu konuda İbn Nüceym'den (ö. 970/1563) aktardığı; “mümkün olduğu kadar herhangi bir kimsenin küfrüne fetva vermeme, zayıf bir görüş ve dayanak da bulsa aksi yönde hüküm beyan etmeye” dair ifadeleri,²³ “Ben de bu şekilde hareket etmeye çalışıyorum.” diyerek vurgulamış ve bu konudaki fetva ilkesini açıkça ortaya koymuştur.²⁴

Remlî'nin bu cevabî mektubunun sonlarında, metne sonradan ilaveler yaptığını hissettiren bir durum vardır. Şöyle ki mezkûr mesele hakkında ve genel olarak elfâz-ı küfürle ilgili tavrını ortaya koyup dua cümleleriyle metni bitirmişken birkaç kaynaktan daha yaptığı nakillerle konuyu pekiştiren satırlara yer vermiştir. En sonda ise şimdiye kadar ortaya koyduğu hükümlerin ve müsamahalı tavrın; mülhitler, Allah'ın dininden ayrılanlar/mürtedler ve onların yazıp söyledikleri için geçerli olmadığını belirtme ihtiyacı duymuştur.²⁵ Bu eklemelerin, esas metin oluşturulduktan sonra ve mektubu yeniden gözden geçirme sürecinde yapılmış olması muhtemeldir.

Remlî'nin bu risâlesi kendisine ulaşan Minkârîzâde ikinci bir mektup daha kaleme alarak yukarıda kısaca değindiğimiz Remlî'nin ayrıntılı nakillerle dolu cevabında, bazı problemleri noktaların tam cevabını bulamadığını ifade etmiştir. Mesela O, ilk mektupta bahsettiği “şartın varlığının meşrutun varlığını gerektirmesi kuralının rıza ve ihtiyar üzerine kurulu meselelerde kabul edilemeyeceği” görüşü üzerinde yeterince tahlil yapılmadığını söylemektedir.²⁶ Ayrıca Yahya Efendi, Remlî'nin mektubundaki bazı sözleri ele almakta, bu sözlerle neyi kastettiğini sorgulamakta, farklı ihtimaller üzerine yorum yapmakta ve neticede açıklamayı yine Remlî'den beklemektedir.²⁷

²¹ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 296^a-297^a.

²² Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 297^a-297^b.

²³ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/210.

²⁴ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 302^a-302^b.

²⁵ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 301^b-303^a.

²⁶ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 304^a.

²⁷ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 305^a-306^a.

İçeriğini kısaca aktarmaya çalıştığımız bu mektuplaşmalar ışığında; Minkârîzâde'nin cüz'î bir fikhî mesele üzerinden Remlî'ye sorduğu soru ile ilk bakışta meselenin cevabının nakillerle ortaya konması ve halledilmesini beklediği anlaşılmaktadır. Fakat özellikle ikinci mektubundaki üslubundan daha ziyade münazara suretinde konunun ele alınmasını ve buna göre karşılıklar verilmesini beklediğini söylemek mümkündür. Özellikle Şeyhülislâm'ın ikinci mektubunda, bizi bu şekilde düşünmeye sevk eden bazı ifadeler bulunmaktadır. Mesela, ilk meselede hiç temas edilmediği ve ana konuyla doğrudan ilgisi olmadığı halde, yemine küfür neticesini bağlamak değil de kölesi azat olmak gibi imanla ilgili olmayan meseleleri de ilave etmekte; bunlar üzerinden, fıkıh usulündeki bir illete bağlı hükmün sübutuna bir engelin varlığı konusunu ortaya koyarak tartışmanın alanını genişletmektedir. Bu çerçevede Remlî'ye, "eğer şu sözünüzle şunu kastettiyseniz", "bu ise sizin şu sözünüzün muktezasıdır", "yok, bunu değil de şunu kastettiyseniz", "ki bu durumda, zaten bizim dediğimizi kabul etmiş oluyorsunuz" vb. bir münazara-cedel üslubu ile hitap etmekte ve karşısındakine görüşlerini kabul ettirmeye yönelik bir tavırla konuşmaktadır.²⁸

Ömrü vefa etseydi ve bu mektuba cevap yazabilseydi Remlî nasıl bir karşılık verirdi? Bu soruya cevap olarak bir tahmin yürütecek olursak şunları söyleyebiliriz: Onun *el-Fetâva'l-Hayriyye*'si ve diğer eserlerindeki üslubuna bakarak "yine Şeyhülislâm Yahya Efendi'ye karşı saygı, tevazu ve ilmî nezaket sınırlarını koruyarak sorulan konularda elinden geldiği kadar meselenin halline fayda sağlayacak bilgiler aktarıp değerlendirmeler yapar, ama bu yazışmaları bir cedelleşme boyutuna götürmeden cevap verirdi" diye düşünmekteyiz.

1.4. Risâlenin Nüshaları ve Tahkik Esasları

Risâlenin iki adet nüshasını tespit ettik. Birinci nüsha, Süleymaniye Kütüphanesi Hekimoğlu Koleksiyonu nr. 322'deki bir mecmua içerisinde yer almaktadır. Bu mecmuada, Remlî'nin *Hâşiyetü'l-Bezzâziyye*, *Hâşiyetü Câmî'ü'l-Fusûleyn*, *Hâşiyetü'l-Eşbâh ve'n-nezâir* adlı eserleri ile bazı risâleleri bulunmaktadır. Bu mecmuada yer alan eserleri Hayreddin er-Remlî'nin oğlu Necmüddin er-Remlî'nin (ö. 1113/1701) derlediğini ve ikmal ettiğini bilmekteyiz. Bu durum yazmada birkaç yerde açıkça belirtilmiştir (vr. 1^b, 93^a, 183^a). Risâlelerin kim tarafından derlendiği açık olmamakla birlikte yine Necmüddin tarafından bir araya getirilmiş ve adlandırılmış olma ihtimali yüksek görünmektedir. Mecmuadaki kitap ve risâlelerin çoğunun ferağ kaydında 1131 senesi Ramazan ayı (Temmuz-Ağustos 1719) tarihi yer almakta ve müstensih olarak Ömer b. Osman Ali Bâlî adı geçmektedir. 295^b-306^b arasındaki 11 varaklık bu nüsha, yukarıda bahsettiğimiz mektupların tamamını ihtiva etmektedir. Başına, muhtemelen oğul Remlî tarafından *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir* şeklinde başlık konulmuştur.

Risâlenin diğer nüshası ise İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi Yazma Eserler Koleksiyonu nr. 335'de kayıtlı olan müellifin *el-Fetâva'l-Hayriyye* adlı kitabının sonunda bulunmaktadır. Müstensih adı olarak Muhyiddin ed-Dımeşkî yazılmıştır. İstinsah tarihi yer

²⁸ Remlî, *Risâle fi'l-cevâb* (Hekimoğlu, 322), 304^b-306^a.

almamaktadır. 291^a-295^b varakları arasında 5 varaktan oluşan nüshanın başlığı *Risâle fî mâ lev kâle şahsun in efal kezâ fe-hüve kâfir* şeklindedir. Bu nüshanın diğerine göre daha kısa olmasının sebebi, satırların daha sık olması ve Minkârîzâde'nin ikinci mektubunu içermemesidir. Bu nedenle tahkikte, Süleymaniye Kütüphanesi-Hekimoğlu nüshasını esas aldık ve İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi nüshasıyla karşılaştırarak eksik, fazla ve farklı olduğu yerleri belirttik.

Tahkikte İSAM Tahkikli Neşir Esasları'na²⁹ riayet ettik. Birinci nüsha olan Hekimoğlu nüshasını “ح”, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi nüshasını “ع” simgesiyle gösterdik. Metinde geçen kitap isimlerini, metni takip etmeyi kolaylaştırma amacıyla koyduğumuz ve köşeli parantez içine aldığımız ara başlıklar ile özgün metinde kırmızı mürekkeple yazılmış olan kelime ve ifadeleri koyu yazdık. Ayrıca metnin akışını dikkate alarak paragraflara ayırdık. Müellifin zikrettiği ayet ve hadislerin yerlerini ve kaynaklarını tespit edip zikrettik. Referans verdiği kaynakların matbu olanlarının tamamını, yazma olanlardan ise ulaşabildiklerimizi bulup yerlerini dipnotlarda gösterdik. Tahkik edilmiş metnin kaynakçasını İSAM Tahkikli Neşir Esasları'na uygun olarak metnin sonunda liste halinde sunduk.

²⁹ “İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)”, *İsam* (Erişim 21 Temmuz 2022).

2. Tahkik

رسالة في الجواب عن مسألة من قال: «إن أفعال كذا فهو كافر»

[295b]/

{وهذه رسالة في الجواب عن مسألة من قال: «إن أفعال كذا فهو كافر»

لشيخنا العلامة الشيخ خير الدين العليمي الفاروقي الرملي³⁰

عُفي عنه آمين {

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبِّ يَسِّرْ يَا كَرِيمِ³¹

الحمد لله الذي شقَّ ينابيع الحكم في حُلد من يشاء من الإنسان، وبعث محمدًا صلى الله عليه وسلم عند انتهاء الوقت والزمان، بملة شريعة غراء، وطريقة نيرة زهراء. وجعل من أئمة علماء في كل زمان ومكان، يميّزون الحق من الضلال، لا يخافون في الله لومة لائم، ولا يخشون عدلًا³². وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له منزل القرآن على سيّد ولد عدنان، صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين رفعوا عمّد الدين وشيّدوا منه الأركان.

أما بعد؛

فقد ورد من حضرة شيخ الإسلام وإنسان عين العلماء الأعلام [296a] مفتي الديار الرومية والولاية المحميّة يحيى أفندي حفظه الله تعالى ما صورته سؤال وجواب ولفظه:³³

[سؤال شيخ الإسلام يحيى أفندي]

صورة مسألة تركية³⁴ لبعض المفتين الذين انتقلوا مع جوابها.

مضمون السؤال: هو أنه لو قال شخص: «إن فعل كذا فهو كافر». معتقدًا لزوم الكفر عند الفعل قاصدًا بهذا القول زجر نفسه عن ذلك الفعل، فهل له طريق أن يفعل ذلك من غير أن يكون كافرًا؟

30 م: رسالة فيما لو قال شخص: «إن أفعال كذا فهو كافر».

31 م - يا كريم.

32 العدل: الملامة. فهو عدلٌ وهم العدل. القاموس المحيط للفيروز آبادي «عدل».

33 م - سؤال وجواب ولفظه.

34 لعله يقصد بوصفها تركية أمّا وقعت في البلاد التركية أو أصل المسألة كانت باللغة التركية.

ومضمون الجواب: أن لزوم الكفر عند الفعل مقرر ولا طريق له. انتهى كلامه. لكن قال قاضيخان في كتاب السير: «وفي المستقبل إذا بشر الشرط يصير كافرًا، لأنه لما بشر الشرط، وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر، والرضى بالكفر كفر.» انتهى.³⁵

والمنفهم منه كون قوله:³⁶ «وعنده أنه يكفر» حالًا من فاعل «بشّر»، والحال قيد وأنه يلزم لتحقيق الكفر مباشرة الفعل على وجه الاعتقاد بأنه يكفر حتى يلزم الرضى بالكفر فيكفر.

فيستفاد منه صور ثلاث:

الصورة الأولى:

أنه لو بشر الفعل بعد ما تعلم أن ما قاله أولاً يمين لا يكون كافرًا، وإن كان معتقده حين ما قال الكفر على تقدير المباشرة بالفعل؛ إذ لا يصدق بعد تعلم أن ما قاله يمين أنه بشر الفعل وعنده أنه يكفر حتى يلزم الرضى بالكفر فيكفر.

الصورة الثانية:

أنه لا يكفر إذا بشر الفعل ناسيًا بما قال أولاً على قياس ما إذا نسي فعله في مسألة الماضي، إذ لا يصدق حينئذ أيضًا أنه بشر الفعل وعنده أنه يكفر. وكيف يصدق حينئذ أنه بشر الفعل وعنده أنه يكفر مع أن اعتقاد أنه يكفر بمباشرة الفعل متى تذكر ما قال أولاً. ولا تذكر عند النسيان.

الصورة الثالثة:

أنه لا يكفر إذا بشر الفعل لا على وجه الرضى بالكفر، بل على وجه استمرار ما في قلبه من الإيمان بأن لا يعتقد حين الفعل أنه يكفر بمباشرة وإن اعتقد حين القول [296b] بلزوم الكفر على تقدير المباشرة ولم ينس أيضًا حين مباشرة الفعل قوله ولم يعلم ولم يخطر بباله حين مباشرة الفعل أن قوله يمين. إذ لا يصدق حينئذ أيضًا أنه بشر الفعل وعنده أنه يكفر. نعم، المباشرة بالفعل رضى بالشرط، لأنّ الفعل أمر اختياري. لكنّ الرضى بالشرط لا يستلزم الرضى بالمشروط، وهو الكفر بناءً على أن الرضى أمر اختياري ولا اختيار له بالكفر إلا أن يبشر الفعل على وجه الاعتقاد أنه يكفر، فإنه حينئذ يكفر. لأنه لو لم يرض بالكفر كما بشر الفعل حال كونه معتقدًا بلزوم الكفر.

وإن قال قائل: «إنّ وجود الشرط يستلزم وجود المشروط.» يقال له: «إنّ هذا الاستلزام في جنس مسألة ما لا يتعلق بالرضى مُسلم. وأما في المسألة التي مدارها على الرضى والاختيار غير مُسلم.» وكيف يكون مسلمًا مع أن في الصورة الأولى والصورة الثانية الشرط موجود مع أن وجوده لا يستلزم وجود المشروط. وكذلك في مسألة الماضي إذا نسي فعله حين القول وقد تذكر بعد القول أنه فعل لا يستلزم وجود الشرط وجود المشروط، بل على تقدير علمه حين القول بأنه يمين

35 فتاوى قاضيخان لفخر الدين منصور بن حسن الأوزجندی، 573/3.

36 م: والمنفهم من كون قوله.

الشرط³⁷ موجود مع أن وجوده لا يستلزم وجود المشروط. ويعلم جليّة الحال بطريق أنّ عدم لزوم الكفر على تقدير العلم حين القول أو بعد القول قبل الفعل بناءً على اعتقاد القائل بعدم لزوم وجود المشروط من وجود الشرط ولزوم الكفر بناءً على اعتقاد القائل بلزوم وجود المشروط من وجود الشرط. فإذا لم يوجد حين مباشرة الشرط اعتقاده بلزوم وجود المشروط بأيّ وجه كان لا يلزم الكفر.

والحاصل أنّ الفقهاء بنوا الكفر على الرضى بالكفر، والرضى أمر اختياريّ لا يوجد في الصور الثلاث. فالظاهر أنّ لا يلزم الكفر في الصور المذكورة. / [297a] ثمّ في الصورة الأولى، وهي صورة تعلّم أنّه يمين بعد القول قبل الفعل، لو باشر الفعل بعد التعلّم لا على وجه الرضى بالكفر، فالظاهر أنّ لا يكفر وإنّ لم يخطر بباله حين مباشرة الفعل تعلّمه. لأنّ العلم بالشيء لا يقتضي العلم بالعلم به. لأنّ العلم بالعلم مشروط بالتوجّه والالتفات إلى أصل عمله وإخطار أصل عمله بباله. فإنّ الظاهر أنّ حال من تعلّم بعد القول حالاً من كان عالماً حين القول، والعالم حين القول³⁸ بأنّ ما قاله يمين لو باشر الفعل لا على وجه الرضى بالكفر لا يكفر، وإنّ لم يخطر بباله حين مباشرة الفعل أنّ ما قاله³⁹ سابقاً يمين بعين العلة المذكورة. فكذا العالم بعد القول قبل الفعل.

فالمأمول منكم مطالعة هذه الأمور بأطرافها وجوانبها بالاستقصاء التامّ وكمال التأنيّ والتفكير⁴⁰ في المقام، ثمّ كتابة ما يتعلّق بها من النقول والأمر المعقول في رسالة مستقلة. إذ قد وقع التفتيش في الباب وليس عندنا بسبب المسافرة إلا بعض الكتب⁴¹. والله ملهم الصواب ومفتّح الأبواب. غيب⁴² إهداء تحيات تُضاهي قلائد النُحور. المقصود من إرسال ما في أسلاك هذه السطور تحريك سلسلة المحبة القديمة الراسخة في الصدور والتهادي المستجلب للتحابّ بين العلماء بالطريق المذكور.

من المخلص يجي الفقير عُفي عنه آمين.⁴³

[جواب خيرالدين الرملي على سؤال يجي أفندي]

37 م: بأنّ يمين الشرط.

38 ح: والعالم حين القول والعالم حين القول.

39 م: أن ما قال.

40 م: النظر.

41 م: الكتاب.

42 الغيب: عاقبة الشيء. القاموس المحيط للفيروز آبادي «غيب».

43 م — غيب إهداء تحيات ... من المخلص يجي الفقير عُفي عنه آمين.

هذا⁴⁴ ما ورد من عالم الربع المعمور جناب⁴⁵ حضرة شيخ الإسلام ومفتي الأناضول مفتي الديار الرومية حضرة يحيى أفندي، لا زال في حفظ المعيد المبدئ أمين أمين أمين، اللهم آمين⁴⁶ يارب العالمين.
فأقول:

الذي صرح به علماؤنا رحمهم الله تعالى في كتبهم فتاوى وشروحا أنّ الحالف إن كان عالماً أنّه يمين فإِنَّه لا يكفر في الماضي والمستقبل. وإن كان جاهلاً وعنده أنّه يكفر / [297b] بالحلف في الغموس أو بمباشرة الشرط في المستقبل يكفر فيهما. لأنّه لَمَّا أقدم عليه وعنده أنّه يكفر فقد رضي بالكفر.

ففي البزازیة في كتاب ألفاظ تكون إسلامًا أو كفرًا: «قال: "إن فعل كذا فهو يهودي" تمّ أتى بالشرط، إن كان عنده أنّ من أتى بهذا الشرط لا يكفر كانت عليه كفارة الحلف». انتهى⁴⁷.

وفي الخلاصة في كتاب ألفاظ الكفر في الفصل الثاني في ألفاظ الكفر وفي الفتاوى:

رجل قال: "إن قلت كذا فأنا كافر أو يهودي أو نصراني" على الاستقبال يكفر. وليس هذا مذهب علمائنا، بل هو يمين عندنا. رجل قال: "هو يهودي أو نصراني على الاستقبال أو بريء من الله تعالى أو من الإسلام إن كنت فعلت كذا" كان يمينًا. فإنّ باشر الشرط هل يصير كافرًا؟ اختلفوا فيه. وكذا لو حلف بهذا على أمرٍ ماضٍ بأن قال: "هو يهودي أو نصراني أو بريء من الله تعالى أو من الإسلام إن كنت فعلت كذا أمس". وقد كان فعل⁴⁸. فإن كان⁴⁹ ناسيًا لا يعلم أنّه كان فعل أو لم يفعل لم يصير كافرًا عند الكلّ. وإن كان يعلم أنّه قد فعل ذلك هل يصير كافرًا؟ قال أكثر المشايخ رحمهم الله تعالى إنّه يصير كافرًا. وقال شمس الأئمة السرخسي: «والأصحّ أنّ الرجل إن كان يعرف أنّ هذا يمين ولا يكفر به لم يصير كافرًا، لا في الماضي ولا في المستقبل. وإن كان جاهلاً أو كان عنده أنّه كفر⁵⁰ ففي الماضي يكفر في الحال، وفي المستقبل إذا باشر الشرط يصير كافرًا. لأنّه لَمَّا باشر الشرط وعنده أنّه يكفر فقد رضي بالكفر. والرضى بالكفر كفر». انتهى⁵¹.

وفي التارخانيّة في كتاب الأيمان والندور برمز المحيط:

-
- 44 م: فهذا.
45 م - جناب.
46 م - أمين اللهم آمين.
47 الفتاوى البزازیة للبزازی، 326/3.
48 م + ذلك.
49 م: إن كان.
50 م: يكفر.
51 نلاحظ أنّ عبارة السرخسي تختلف قليلًا عمّا اقتبس منه البخاري. المبسوط للسرخسي، 134/8: «والأصحّ أنّه إن كان عالماً يعرف أنّه يمين فإِنَّه لا يكفر به في الماضي والمستقبل. وإن كان جاهلاً وعنده أنّه يكفر به فقد صار كافرًا في الماضي والمستقبل. لأنّه لَمَّا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنّه يكفر به فقد صار راضيًا بكفر». انتهى.
52 خلاصة الفتاوى للبخاري، 349a.

جننا إلى أصل المسألة، وهو قوله: «يهودي أو نصراني إن فعل كذا.» إذا كان ميمًا⁵³ و فعل ذلك الفعل حتى حنت ولزمه الكفر هل يصير كافرًا؟ اختلف المشايخ، قال شمس الأئمة السرخسي: والمختار للفتوى [298a] أنه إذا كان عنده يكفر متى أتى بهذا الشرط ومع هذا أتى به يصير كافرًا لرضاه بالكفر. وكفّارته أن يقول: «لا إله إلا الله محمد رسول الله.» وإن كان عنده أنه إذا أتى بالشرط لا يصير كافرًا لا يكفر. وهذا إذا حلف بهذه الألفاظ على أمر في المستقبل. ثم إذا حلف بهذه الألفاظ على أمر في الماضي بأن قال: «هو يهودي أو نصراني»⁵⁴ إن فعل كذا أمس» وهو يعلم أنه قد كان فعل لا شك أنه لا تلزمه الكفارة، لأنه يمين غموس. وهل يصير كافرًا؟ اختلف المشايخ⁵⁵ فيه، بعضهم قال يصير كافرًا. قال شمس الأئمة السرخسي: «والمختار للفتوى أنه إن كان عنده أن هذا يمين ولا يكفر من حلف به لا يكفر، وإن كان عنده أنه يكفر من حلف به يكفر لرضاه بالكفر.» انتهى.⁵⁶

وفي البحر في كتاب الأيمان:

قال: «إن كنت فعلت كذا فهو كافر.» وهو عالم أنه قد فعل فهو يمين الغموس لا كفارة فيها إلا التوبة والاستغفار. وهل يكفر حتى تكون التوبة اللازمة عليه التوبة عن الكفر وتجدد الإسلام؟ فقبل لا، وقبل نعم. لأنه تنجيز معنى لأنه لما علّقه بأمر كائن فكأنه قال ابتداء هو كافر. والصحيح أنه إن كان عالمًا أنه يمين إنما منعقدة أو غموس لا يكفر بالماضي، وإن كان جاهلاً وعنده أنه يكفر بالحلف في الغموس أو مباشرة الشرط في المستقبل يكفر فيهما. لأنه لما أقدم عليه وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر. كذا في أكثر الكتب. وفي **الجتى والذخيرة** والفتوى على أنه إن اعتقد الكفر به يكفر وإلا فلا في المستقبل والماضي جميعًا. انتهى.⁵⁷

وفي العناية لأكمل الدين في كتاب الأيمان:

وقد روي عن محمد: «أنه إذا قال هو يهودي إن فعل كذا هو نصراني إن فعل كذا فهما يمينان، وإن قال هو يهودي هو نصراني إن فعل كذا [298b] فهو يمين واحدة.» لأنّ في الأول كلّ واحد من اللفظين تامّ بذكر الشرط والجزاء، وفي الثاني كلام واحد حين ذكر الشرط مرة واحدة. ولو قال ذلك لشيء فعله يعني لو حلف بهذا اللفظ على أمرٍ ماضٍ، فإن كان عنده أنه صادق فلا شيء عليه وإن كان يعلم أنه كاذب فهو الغموس. ولا يكفر اعتبارًا بالمستقبل يعني كما لو حلف به على أمر في المستقبل فإنه في المستقبل يكون ميمًا يكفر، ولا يكفر الحالف كذلك إذا كان في الماضي. وقيل وهو قول محمد بن مقاتل⁵⁸ يكفر. لأنه علّق الكفر بما هو موجود. والتعليق بالموجود تنجيز. فكأنه قال هو يهودي. قال في **النهاية**: «والصحيح أنه إذا كان عالمًا يعرف أنه يمين، فإنه لا يكفر به في

53 م: أو كان ميمًا.

54 م + أو مجوسي.

55 م: الشيوخ.

56 الفتاوى التارخانية لعالم بن العلاء، 17/6.

57 البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، 480/4.

58 هو محمد بن مقاتل الرازي من أصحاب محمد بن الحسن. الفوائد البهية للكنوي، 201.

الماضي والمستقبل. وإن كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالحلف فإنه يكفر في الماضي والمستقبل. لأنه لَمَّا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر. انتهى.⁵⁹

وفي فتح القدير في كتاب الأيمان:

ولو قال: «إن فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني أو كافر.» يكون يمينا. فإذا فعله لزمه كفارة يمين قياساً على تحريم المباح، فإنه يمين بالنص. وذلك أنه عليه الصلاة والسلام حرم مارية على نفسه فأنزل الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ﴾⁶⁰ ثم قال: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾⁶¹. ووجه الإلحاق أنه لَمَّا جعل الشرط، وهو فعل كذا، علماً على كفره ومعتقده حرمة كفره فقد اعتقده أي الشرط واجب الامتناع. فكأنه قال: «حرمت على نفسي فعل كذا كدخول الدار.» ولو قال: «دخول الدار مثلاً عليّ حرام.» كان يمينا. فكان تعليق الكفر ونحوه على فعل مباح يمينا إذا عرف هذا. فلو قال ذلك لشيء قد فعله كأن قال: «إن / [299a] فعلت كذا فهو كافر.» وهو عالم أنه قد فعل فهو يمين الغموس لا كفارة فيها إلا التوبة. وهل يكفر حتى تكون التوبة اللازمة عليه التوبة من الكفر وتجديد الإسلام؟ قيل لا وقيل نعم.⁶² لأنه تنجيز معني، لأنه لَمَّا علّقه بأمر كائن فكأنه قال ابتداء هو كافر. والصحيح أنه إن كان يعلم أنه يمين فيه الكفارة إذا لم يكن غموساً، لا يكفر. وإن كان في اعتقاده أنه يكفر به يكفر فيهما. لأنه رضي بالكفر حيث أقدم على الفعل الذي علّق عليه كفره وهو يعتقد أنه يكفر إذا فعله. واعلم أنه ثبت في الصحيحين عنه عليه الصلاة والسلام أنه قال: «من حلف على يمين بملة غير الإسلام كاذباً متعمداً فهو كما قال.»⁶³ فهذا يتراءى أعم من أن يعتقد يمينا أو كفراً. والظاهر أنه أخرج مخرج الغالب فإن الغالب من الحلف يمثل هذه الأيمان أن يكون من أهل الجهل، لا من أهل العلم والخير. وهؤلاء لا يعرفون إلا لزوم الكفر على تقدير الحنث، فإن تم هذا وإلا فالحديث شاهد لمن أطلق القول بكفره. انتهى.⁶⁴

وفي مبسوط شيخ الإسلام قال الشيخ الإمام رحمه الله تعالى:

وقد قدّمنا في باب الإيلاء من كتاب الطلاق ألفاظ القسّم ما اتفقوا عليه وما فيه اختلاف، كقوله هو يهودي أو نصراني أو مجوسي. وقد روي عن محمد رحمه الله تعالى أنه قال: «إذا قال هو يهودي إن فعل كذا هو نصراني إن فعل كذا فهما يمينان وإن قال هو يهودي هو نصراني إن فعل كذا فهي يمين واحدة.» لأنّ في الأوّل كلّ واحد من الكلامين تامّ بذكر الشرط والجزاء، وفي الثاني الكلام واحد حين ذكر الشرط مرّة واحدة. ولو حلف على أمر في الماضي بهذا اللفظ، فإن كان عنده أنه صادق / [299b] فلا شيء عليه. وإن كان يعلم أنه كاذب، فكان محمد بن مقاتل يقول: «يكفر»⁶⁵، لأنه علّق الكفر بما هو موجود. والتعليق بالموجود تنجيز. فكأنه قال هو كافر.» وعن

59 العناية لأكمل الدين الباري، 363/4-363.

60 التحريم 1/66.

61 التحريم 1/66.

62 وفي هامش ح: قائل لا، أبو عبيد البلخي وهذا يروي عن أبي يوسف وقائل نعم محمد بن مقاتل الرازي.

63 صحيح البخاري، الأدب 44؛ صحيح مسلم، الإيمان 176.

64 فتح القدير للعاجز الفقير لكامل الدين ابن الهمام، 364/4-362.

65 ح: يكفي.

أبي يوسف رحمه الله تعالى: «أنه لا يكفر اعتباراً للماضي بالمستقبل. ففي المستقبل هذا اللفظ يمين يكفرها كاليمين بالله تعالى. وفي الماضي بمنزلة الغموس أيضاً.» والأصح أنه إن كان عالماً يعرف أنه يمين، فإنه لا يكفر به في الماضي والمستقبل. وإن كان جاهلاً وعنده أنه يكفر بالحلف بصير كافرًا في الماضي والمستقبل. لأنه لَمَّا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر به فقد صار راضياً بالكفر. انتهى.⁶⁶

وفي المجمع وشرحه لابن ملك:

وإن فعل كذا فهو يهودي، يعني إذا قال: «إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني أو كافر أو بريء من الله تعالى.» نجعله يميناً.⁶⁷ وقال الشافعي: «لا يكون يميناً لأنه حلف بغير الله تعالى فلا ينعقد.» ولنا قوله عليه الصلاة والسلام: «من حلف باليهودية والنصرانية فهو يمين.»⁶⁸ ولو حلف هكذا على شيء فعله في الماضي قيل يكفر. لأنّ التعليق بشيء كائن تنجيزاً، فيكون إقراراً بأنه يهودي.⁶⁹

وفي الهداية: «الصحيح أنه لا يكفر في الماضي كما لا يكفر في المستقبل إن كان يعلم أنه يمين. لأنه قصد بهذا اليمين ترويح الكذب لا تحقيق الكفر. وإن كان عالماً أنه يكفر به يكفر فيهما. لأنه رضي بالكفر.» انتهى.⁷⁰

وفي المجمع وشرحه للمصنف:

قال: «إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني أو كافر أو بريء من الله تعالى.» نجعله يميناً. قال الشافعي رحمه الله تعالى: «إذا قال الرجل إن فعلت كذا فأنا يهودي أو نصراني أو كافر أو بريء من الله تعالى، ولفظ البراءة زائد منقول من الوجيز، لم يكن يميناً ولا يكفر بالإجماع.»⁷¹ وعندنا هو يمين يجب بالحنث / [300a] فيها الكفارة. له أن اليمين التي يجب بها الكفارة منحصرة شرعاً في اليمين بالله تعالى أو بما يحلف من صفاته وأسمائه عرفاً. والموجود منه ليس يميناً بالله تعالى ولا بشيء من صفاته، فلا تنعقد موجبة للكفارة. ولنا أنه لَمَّا جعل الشرط علماً على كفه فقد اعتقده واجب الامتناع، والامتناع ليس بالذات. فوجب أن يكون بواسطة. وقد أمكن جعل الوجوب باليمين كما تقول في تحريم الحلال، فكان يميناً. وقد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: «من حلف باليهودية والنصرانية فهو يمين.» ولو قال ذلك لشيء قد فعله في الماضي فهو الغموس. وهل يكفر؟ فقيل لا يكفر اعتباراً للماضي بالمستقبل. وقيل يكفر، لأنه تنجيز معنى، فصار كما إذا أنجز فقال هو يهودي. قال صاحب الهداية: «والصحيح

66 الميسوط للسرخسي، 8/134.

67 مجمع البحرين وملتقى النرين لابن الساعاتي، 720-721.

68 روى البيهقي هذا الحديث بألفاظ مختلفة وقال: "فهذا لا أصل له من الحديث." انظر: سنن البيهقي الكبرى للبيهقي، 10/54.

69 شرح ابن ملك على مجمع البحرين، 220b.

70 الهداية شرح بداية المبتدي لبرهان الدين المرغيناني، 4/74.

71 الوجيز للغزالي، 2/224. وعبارة الوجيز هكذا: «أو قال إن فعلت كذا فأنا يهودي أو بريء من الله فليس بيمين.»

أنه لا يكفر فيهما إذا كان يعلم أنه يمين وإن كان عنده أنه يكفر بالحلف يكفر فيهما. لأنه رضي بالكفر حين أقدم على الفعل.»⁷² انتهى.⁷³

وفي الظهيرة:

ولو قال: «هو يهودي أو بريء من الإسلام إن فعل كذا.» عندنا يكون يمينًا. وإذا فعل ذلك الفعل هل يصير كافرًا؟ فهذا على وجهين: إن حلف بهذه الألفاظ أو علّق بفعلٍ ماضي وهو عالم وقت اليمين أنه كاذبٌ اختلفوا فيه. قال بعضهم يصير كافرًا، لأنه تعليق بشرط كائن والتعليق بشرط كائن تنجيز. وقال بعضهم لا يكفر ولا تلزمه الكفارة. وإلى هذا مال الشيخ الإمام شيخ الإسلام المعروف بخواهرزاده رحمه الله تعالى. وإن حلف بهذه الألفاظ على أمر مستقبل قال بعضهم لا يكفر وتلزمه الكفارة. والصحيح ما قال شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى: «إنه يُنظر إن كان في اعتقاد الخالف أنه لو حلف بذلك على أمر في الماضي/[300b] يصير كافرًا في الحال يكفر. وإن لم يكن في اعتقاده ذلك لا يكفر سواء كانت اليمين على أمر في المستقبل أو في الماضي.»⁷⁴ انتهى.

وفي النهي:

«إن فعل كذا فهو كافر أو يهودي أو نصراني أو قال فاشهدوا عليّ بالنصرانية.» كما في الولوالجية إلحاقًا بتحريم الحلال. لأنه لما جعل الشرط علمًا على الكفر واعتقده واجب الامتناع وأمكن القول بوجوبه لغيره جعلناه يمينًا. وكذا لو قال: «فأنا أعبدك من دون الله تعالى أو أعبد الصليب.» كما في المجتبى قيد بكون اليمين على فعل مستقبل. لأنه لو كان على ماضي كان كنه فعلت كذا فهو كافر وهو عالم أنه فعله كانت غموسًا. واختلف في كفره، والأصح أنه إن كان يعلم أنه يمين لا يكفر بالماضي. وإن كان جاهلًا أو عنده أنه رضي بالكفر بالغموس. انتهى.⁷⁵

وفي الدرر والغرر:

«إن فعل كذا فهو كافر.» فإنه قسم يستوجب الكفارة إذا حنث إن كان في المستقبل. وأما إن كان في الماضي لشيء قد فعله فهو الغموس، ولا يكفر فيما روي عن أبي يوسف اعتبارًا للماضي بالمستقبل، لأنه قصد به اليمين ولم يقصد به تحقيقه. بل إن يصدّق في مقالته وقال محمد بن مقاتل يكفر، لأنه علّق الكفر بما هو موجود. والتعليق بأمر كائن تنجيز، فكأنه قال هو كافر. والأصح أن الخالف لم يكفر في الماضي والمستقبل إن علم أنه يمين. وكفر إن كان جاهلًا اعتقد أنه كفر في الماضي والمستقبل. لأنه إذ أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر به فقد رضي بالكفر. انتهى.⁷⁶

وفي رمز الحقائق شرح كنز الدقائق للعبيني:

- 72 الهداية للمرغيناني، 4/74.
73 شرح المجمع لابن الساعاتي، 9/35-36.
74 لم أجد هذه العبارات في مبسوط السرخسي.
75 النهي الفائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم، 3/54.
76 درر الحكام في شرح غرر الأحكام لمنلا خسرو، 2/40-41.

«إن فعل كذا فهو كافر أو يهودي أو نصراني أو بريء من الله تعالى.» يكون يمينًا وتجب الكفارة عند الحنث. لأنَّ حرمة الكفر كحرمة هتك الاسم. وقال الشافعي: «لا يكون يمينًا، لأنَّه حلف بغير الله تعالى.» وبه قال مالك / [301^a] في قوله كافر. وعن أبي حنيفة يمين إذا قال إن فعل كذا فهو يعبد الصليب أو الوثن. ثمَّ في قوله إن فعل كذا فهو كافر، إن قال ذلك لشيء قد فعله في الماضي فإن كان صادقًا فلا شيء عليه وكذا إذا كان صادقًا عنده وإن كان يعلم أنه كاذب يكفر عند محمد بن مقاتل. وعن أبي يوسف لا يكفر. والصحيح أنه إن كان علمًا أنه يمين لا يكفر في الماضي ولا في المستقبل. وإن كان جاهلًا وعنده أنه يكفر بالحلف في الغموس أو بمباشرة الشرط في المستقبل يكفر فيهما. لأنَّه لمَّا أقدم عليه وعنده أنه يكفر فقد رضي بالكفر.⁷⁷

وفي الكافي شرح الوافي:

قال: «إن فعلت كذا فهو كافر أو نصراني أو يهودي أو مجوسي أو بريء من الإسلام.» يكون يمينًا وعند الشافعي لا يكون يمينًا. لأنَّه علَّق بالفعل ما هو معصية. فصار كما لو قال: «إن فعلت كذا فأنا زانٍ ونحوه.» ولنا ما زوي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال: «من حلف بالتهود والتنصر فهو يمين.» ولأنَّه إذا جعل ذلك الفعل علمًا على الكفر، والكفر حرام بجميع أعلامه، فقد اعتقده واجب الامتناع. لأنَّ تحريم الشيء إيجابٌ ضده. ومتى صار كلامه عبارة عن الإيجاب، والشرط لا يصلح واجبًا لذاته، عُلم أنَّ قصده أن يكون واجبًا لغيره. والواجب لغيره لا بُدَّ له من موجبٍ، وليس ذا إلا اليمين بالله تعالى. بخلاف قوله: «أنا زانٍ.» ونحوه. لأنَّ حرمة الكفر ونحوه لا تحتمل السقوط والنسخ، كحرمة هتك الاسم. وحرمة هذه الأشياء تحتمل النسخ، فلم تكن نظير هتك حرمة الاسم، فلم يكن يمينًا. وهذا إذا كان في المستقبل. فأما إذا كان في الماضي لشيء قد فعله فهو الغموس. ولا يكفر في المرويِّ عن أبي يوسف اعتبارًا للماضي / [301^b] بالمستقبل. وهذا لأنَّه قصد به اليمين ولم يقصد به تحقيقه. وقال محمد بن مقاتل: «يكفر، لأنَّه علَّق الكفر بما هو موجود. والتعليق بشيء كائن تنجيز. فكأنَّه قال هو كافر.» والأصحُّ أنه إن كان الرجل علمًا يعرف أنه يمين لا يكفر به في الماضي والمستقبل. وإن كان جاهلًا أو عنده أنه يكفر بالحلف يكفر في الماضي والمستقبل. لأنَّه إذا أقدم على ذلك الفعل وعنده أنه يكفر به فقد رضي بالكفر. انتهى.⁷⁸

والذي تحرَّر لنا من هذه النقول؛ أنَّ كفر الحالف في الأصحَّ منوط بكونه جاهلًا، لأنَّ الجاهل لا يعرف إلا لزوم الكفر على تقدير حنثه، أو علمًا وعنده أنه يكفر بالحلف في اليمين الغموس إذا كان الحلف على أمرٍ ماضٍ أو بمباشرة الشرط في المستقبل لجعله الفعل علمًا على الكفر واعتقاده وجوب امتناعه. فإذا أقدم عليه وعنده أنَّ هذا الفعل موجب لكفره فقد رضي بالكفر، والرضى به كفر. وهذا أيضًا مفهوم من قول قاضيخان رحمه الله تعالى: «لأنَّه لمَّا باشر الشرط وعنده الخ.» أيُّ والحال أنه معتقد لزوم الكفر بفعله، فإذا أقدم عليه مع اعتقاده أنَّ فعل ذلك مكفِّر كان ذلك رضى منه بالكفر. وقوله: «الصورة الأولى لو باشر الفعل بعد ما تعلَّم أنَّ ما قاله يمين لا يكون كافرًا الخ.» هو صحيح موافق لقولهم: «إنَّه إن كان علمًا أنه يمين لا يكفر في الماضي ولا في المستقبل. ولا فرق في العلم بين كونه قبل الحلف أو بعده.» وقوله: «الصورة الثانية، أنه لا يكفر إذا باشر الفعل ناسيًا الخ.» لا يخفى أنَّ عدم الكفر لا يُبنى على مجرَّد النسيان. لأنَّ الفعل

77 رمز الحقائق للعيني، 254/1.

78 الكافي شرح الوافي للنسفي، 264a.

الحقيقي لا ينعدم بالنسيان لتحقق الشرط حقيقة، بل يقال إن كان عالماً حين الحلف أنه يمين فعليه كفارة اليمين وإن [302a]/ فعله ناسياً. وإن كان جاهلاً وعنده أنه يكفر مباشرة الشرط في المستقبل فإنما لا نحكم بكفره. لأن كفره مشروط بمباشرة الفعل مع اعتقاد كفره به. ومع النسيان حالة المباشرة لا اعتقاد. وقوله: «الصورة الثالثة، أنه لا يكفر إذا باشر الفعل لا على وجه الرضى الخ.» وجهه ظاهر. لأن شرط الكفر مباشرته مع الاعتقاد. فإذا كان لا يعتقد حين الفعل أنه يكفر بمباشرة فلا كفر. إذ شرط كفره مباشرته معتقداً لزوم كفره عند الفعل. وقوله: «وإن قال قائل إن وجود الشرط يستلزم وجود المشروط الخ.» صرح الفقهاء بأن الشروط اللغوية مثل التعليقات يلزم فيها من وجود الشرط وجود المشروط. وها هنا يُقال إن كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالحلف وحلف وفعل المحلوف عليه غير معتقداً لزوم الكفر عند المباشرة فلا يكفر. وإن كان معتقداً عند الحلف وفي هذا يتخلف المشروط عن الشرط. وقوله: «فالظاهر أن لا يلزم الكفر في الصورة المذكورة الخ.» إنما يلزم الحالف الكفر على الأصح فيما إذا حلف معتقداً لزوم الكفر عند الفعل وباشره معتقداً ذلك. إذ مباشرته وعنده أنه يكفر بذلك تكون رضىً منه بالمشروط.

وهذا كله على القول الأصح، أما على المقابل له وهو قول أبي عبيد البلخي ورواية عن أبي يوسف، فلا يكفر. هذا وقد قال العلامة زين بن نجيم رحمه الله تعالى في بحره: «والذي تحرر أنه لا يُفتى بتكفير مسلم أمكن حمل كلامه على محمل حسن، وكان في كفره اختلاف ولو رواية ضعيفة. فعلى هذا فأكثر ألفاظ التكفير المذكورة لا يُفتى بالتكفير بها. ولقد أُلزمت نفسي أن لا أفتي بشيء منها.» انتهى.⁷⁹

[302b]/ وقوله: «لقد أُلزمت نفسي الخ.» أقول والعبد الضعيف كذلك، خشية من المهالك، وعلى الله سبحانه وتعالى التكلان، والبقاء على الإيمان. إنّه رحيم مَنَّان مُهَيِّم دَيَّان.⁸⁰

وفي شرح الوهبانية للعلامة عبد البر رحمه الله تعالى:

ثم اعلم أنه إذا كان في المسألة وجوه توجب التكفير ووجه واحد يمنع التكفير، فعلى المفتي أن يميل إلى الوجه الذي يمنع التكفير تحسناً للظن بالمسلم. ثم إن كان نية القائل ذلك فهو مسلم. وإن كانت نيته الوجه الذي يوجب الكفر لا ينفعه حمل المفتي كلامه على الوجه الذي لا يوجب الكفر. ويُؤمر بالتوبة والرجوع عن ذلك وتجديد النكاح بعد الإسلام. ثم إن أتى بكلمة الشهادة على وجه العادة لا يرتفع الكفر. انتهى.

قال الكاساني:

79 البحر الرائق لابن نجيم، 210/5.

80 م - وقوله لقد أُلزمت نفسي الخ أقول والعبد الضعيف كذلك، خشية من المهالك، وعلى الله سبحانه وتعالى التكلان، والبقاء على الإيمان، إنّه رحيم مَنَّان مهيم دَيَّان.

وهو المختار، وينبغي للمسلم أن يتعوذ ثانيًا من الشيطان وشر نفسه، وينبغي أن يتعوذ ذكر هذا الدعاء صباحًا ومساءً، فإنه سبب النجاة عن هذه الورطة بوعد النبي صلى الله عليه وسلم وهذا الدعاء: «اللهم إني أعوذ بك أن أشرك بك شيئاً وأنا أعلم وأستغفرك مما لا أعلم. إنك أنت علام الغيوب.»⁸¹ وذكر بعده.⁸²

وفي البزاري:

ويُحكى عن بعض من لا سلف له أنه كان يقول: «ما دُكر في الفتاوى أنه يكفر بكذا وكذا فذلك للتخويف والتحويل لا لحقيقة الكفر.» وهذا كلام باطل. ولحاشا⁸³ أن يلعب أمناء الله تعالى أعني علماء الأحكام بالحلال والحرام والكفر والإسلام. بل لا يقولون إلا الحق الثابت عن سيد الأنام عليه أفضل الصلاة وأتم السلام وما أدى إليه اجتهادُ/[303a] الإمام. فقد أخذه من نصّ القرآن الذي أنزله الملك العلام وشرعه سيد الرسل العظام أو قاله الصحابة الكرام. والذي حرّره هو مختار المشايخ الشافيين لداء العقام، يجمعهم الله تعالى بفضله في دار السلام، وكلّ من يأتي بعدهم من علماء الدهر والأيام، ما بقي دين الإسلام. انتهى.⁸⁴

والمراد بالاتفاق والاختلاف في كلام الفصول اتفاق مشايخنا رحمهم الله تعالى واختلافهم. وتُحمل الكلمة على ما يمنع التكفير في كلمة تقع من المسلم نادرًا أو كلمة واحدة أو ما في حكمها، لا ما وقع لبعض الملاحدة المارقين من الدين مروق السهم من الرمية من تصنيف كتاب أو كتب مقتضية هدم عزّ الدين⁸⁵ ومخالفة سائر المسلمين. ودعواه في ذلك الحقّ اليقين. فإنه لا يجوز تأويله ولا حمله على ما ذكرنا، بل يجب إكفار قائله في الردّ عليه تنفيرًا من بدعته وضلالته. فإنّ التأويل في مثل ذلك لا يكون إلا في كلام المعصوم.

وقد نصحتك في الدين، والله الموقِّ والمعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل. انتهى.⁸⁶

حاشا الذي يدعو الإله معظّمًا أن يكفر بما يكون مسلمًا

ولو أنه قول ضعيف يُرتجى من ذي المكارم رافع السبع السماء

شعر:⁸⁷

وهذا الذي قلناه فيه الكفاية وفيه الذي يشفي الظمان ويبرد

81 م + انتهى. | مسند أبي يعلى لأبي يعلى، 62، رقم الحديث: 61

82 لم أجد هذه العبارات في بدائع الصنائع للكاساني. بل ذكرها البخاري في خلاصة الفتاوى باختلاف يسير. خلاصة الفتاوى للبخاري، 347b.

83 م: حاشا.

84 الفتاوى البزارية، 350/3.

85 م: هدم عزة حملة الدين.

86 م: وهو الموقِّ ونعم الوكيل.

87 م: غيره.

وإني والأعلام ما في ذرة أشاك بما والله يُدني ويُبعد

لحال الورى حرص على حفظ دينها ولو أُنما تحت الجبال تهدد⁸⁸

وأقول: لا مؤأخذة عليّ فيما قلتُ. لأنه بعد الثمانين من السنين فلا تستنكر من سهو أو غلط يشين. / [303b] ولولا أنّ من تفوّه به مرتبته مرتبة الفرض بيقين، والمبادرة لإجابته واجبة على العلماء الكاملين القائمين بالدين والشاكرين الله تعالى في كل حين، لَمَا قدرْتُ على ما هو أقلّ الأقلّ أن يُرفع لجنايبكم الرفيع ومقامكم المنيع. وشروعكم في كلّ أمر إرادتكم فيه الثواب. فالمبادرة إليه عين الصواب.

وإنّ تر عيباً فسُدّ الخللا جلّ من لا عيب فيه وعلا⁸⁹

ويحتم الله تعالى بالصلاحات لجميع أهل هذه الملة، الأحياء منهم والأموات. إنّه سميع قريب مجيب الدعوات.⁹⁰ آمين اللهم آمين يارب العالمين.⁹¹

قاله العبد الفقير خير الدين بن أحمد الحنفي الأزهري حامداً مصلياً مسلماً.

{ ثم بعد أن أرسل إلى شيخ الإسلام مفتي الديار الرومية هذه الرسالة المتقدمة، أرسل إليه شيخ الإسلام يحيى أفندي المذكور ثانياً هذه الرسالة الآتية وطلب منه الكتابة عليها. فبعد أن وصلت إليه عاجلته المنية رحمة الله تعالى عليه.

وهذه صورة ما أرسله يحيى أفندي المفتي المذكور رحمه الله تعالى: {

[الرسالة الثانية ليحيى أفندي]

لا يخفى أنّ الشرط في قول القائل: «إنّ فعلتُ كذا فهو كافر.» هو فعل كذا. وهو صريح قول ابن الهمام في فتح القدير: «لَمَّا جعل الشرط وهو فعل كذا عَلَمًا على كفره.» ومعلوم أنّ معنى إنّ فعلتُ كذا إنّ فعلتُ كذا في الواقع. فإذا تحقّق فعل كذا في الواقع فقد تحقّق الشرط مع تحلّف المشروط، وهو الكفر حيث لا اعتقادَ فلا رضا حين فعل القائل بلزوم الكفر، إما بالتعلّم بعد القول قبل الفعل كما في الصورة الأولى، وإما بنسيان القول كما في الصورة الثانية. وإما لا بهذا ولا بذلك، بل بعدم الاعتقاد/[304b] والرضا بالكفر حين مباشرة الشرط عمّا فعل في الصورة الثالثة. وهذا هو المراد بقولنا: «إنّ استلزام وجود الشرط وجود المشروط في المسألة التي مدارها على الرضا والاختيار غيرُ مُسَلَّم.» ولا يكون ما قال الفقهاء من أنّ الشروط اللغوية مثل التعليقات يلزم فيها من وجود الشرط وجود المشروط جواباً له. لأنّ من لا يسلم ذلك لا يسلم

88 م: تمّدد.

89 البيت للحريري صاحب المقامات. وفي الأصل هكذا: وإنّ تجد عيباً فسُدّ الخللا فجّل من لا فيه عيب وعلا. ملحة الإعراب

للحريري، 48.

90 م: إنّه سميع الدعوات.

91 م: آمين آمين آمين يا رب العالمين اللهم آمين آمين. هذه آخر كلمات من نسخة م.

كَلَيْتَ ما قال الفقهاء. وأتى إثباتها على أنّ الظاهر أيضاً عدم كَلَيْتَ ما قالوا. ألا يُرى أنّ الشرط في مثل قول القائل إنّ فعلتُ كذا فهو كافر فعل كذا مع أنّه لو وُجد فعل كذا في الواقع لا يوجد الكفر حيث لا اعتقاد فلا رضا حين الفعل القائل بلزوم الكفر على التفصيل السابق. نعم، الشرط بكفر القائل الفعل على وجه الرضا بالكفر. لكنّ كون شرط الكفر هذا يستفاد من تعليقات الفقهاء مثل قول قاضيخان: «لأنّه لمّا باشر الشرط وعنده أنّه يكفر فقد رضي بالكفر. والرضى بالكفر كافر.» انتهى. وبه ينطق قولنا.

والحاصل أنّ الفقهاء بنوا الكفر على الرضى بالكفر، والرضى أمر اختياري لا يوجد في الصور الثلاث. فالظاهر أنّ لا يلزم الكفر في الصور المذكورة. فهذا غير قادح لِمَا قلنا من أنّ استلزام وجود الشرط وجود المشروط في المسألة التي مدارها على الرضا والاختيار غير مسلم. بل مؤيّد لِمَا قلنا لِمَا عُلم من أنّ الكلام في الشرط المذكور في كلام القائل: «إنّ فعلت كذا فهو كافر.» وأنّه إذا وُجد فعل كذا في الواقع لا يلزم الكفر إذا لم يرض بالكفر. بل إنّما تلزم الكفارة. وهذا بخلاف التي ليس مدارها على الرضا والاختيار مثل قول القائل: «إنّ فعلتُ كذا فعبدته حرّاً.» قاصداً بهذا القول / [304b] زجر نفسه عن فعل كذا بطريق أنّه لا يرضى بخروج عبده عن ملكه بسبب من الأسباب، مثل أن يقول: «إنّ شربتُ الخمر فعبدته حرّاً.» فإنّه إذا شرب الخمر بنسيان قوله مثلاً يعتق عبده وإن لم يرض بعنقه عبده.

وبالجملة إنّهُ فرق واضح بين قول القائل: «إنّ شربتُ الخمر فعبدته حرّاً.» وبين قوله: «إنّ شربتُ الخمر فهو كافر.» فإنّ في الأول إذا وُجد الشرط وهو شرب الخمر لِمَا يلزم الكفر على أنّ شرب الخمر على وجه الاعتقاد والرضى بالكفر يلزم الكفر، سواء علم حين القول أو بعد القول قبل الفعل أنّه يمين أو لم يعلم أصلاً. وسواء نسي قوله حين الفعل أو لم ينس أصلاً. وإنما تلزم الكفارة، فأثر الحلف والحنت الكفارة. وأمّا الكفر وعدم الكفر فأثر الرضى وعدم الرضى، ولا تأثير للحلف والحنت فيهما. وسيتضح هذا كمالاً الاتّضح. وإنّ في الثاني إذا وُجد الشرط وهو شرب الخمر بطريق نسيان قوله مثلاً يعتق عبده وإن لم يرض بعنقه عبده، وينوّز عدم استلزام وجود الشرط وهو فعل كذا في أمثال هذه المسألة وجود المشروط، أنّ الشرط في أمثالها بمعنى العلة. وقد تقرّر في أصول الفقه أنّه يمكن أن يوجد مانع عن ثبوت الحكم المعلول إمّا قولاً بتخصيص العلة كما ذهب إليه الأكثرون. وذلك بأن تُوصف العلة بالعموم باعتبار تعدّد المحالّ ثم يخرج بعض المحالّ عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرًا على المحالّ الآخر. وإمّا قولاً بأنّ عدم المانع جزء العلة أو شرط لها، فيكون انتفاء الحكم مبنياً على انتفاء العلة بانتفاء جزءها وشرطها. / [305a] وإلى هذا ذهب فخر الإسلام⁹² وتبعه صاحب التوضيح⁹³ تحاملاً عن القول بتخصيص العلة. فانتفاء الحكم عندهم مستند إلى وجود المانع. ولا يخفى أنّ القائل إذا فعل فعل كذا وتحقق الشرط لم يكفر فلم يتحقق المشروط إذا لم يباشر الفعل على وجه الاعتقاد والرضى بالكفر لوجود المانع عن ثبوت حكم الكفر، إمّا على القول بتخصيص العلة وإمّا على القول بانتفاء العلة، وإنّ اعتقد حين القول بلزوم الكفر على تقدير مباشرة الفعل ولم ينس أيضاً حين مباشرة الفعل قوله ولم يعلم ولم يخطر بباله حين مباشرة الفعل أنّ قوله يمين.

92 أصول البردوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، 622-626.

93 التوضيح لصدر الشريعة، 184/2-188.

ثم إن أردتم بقولكم في الصورة الثانية: «إنَّ عدم الكفر لا يُبنى على مجرد النسيان. لأنَّ الفعل الحقيقي لا يعدم بالنسيان لتحقيق الشرط حقيقة.» أنه إذا لم يعدم الفعل الحقيقي وتحقق الشرط بتحقيق المشروط فقد علمت أنه لا يلزم من تحقق الشرط المذكور في قول القائل وهو فعل كذا تحقق المشروط. وهو مقتضى قولكم الآتي: «إنما لا يُحكم بكفره، لأنَّ كفرة مشروط بمباشرة الفعل مع اعتقاد كفرة به. ومع النسيان حالة المباشرة لا اعتقاد.» وإن أردتم غير هذا فما وجه تعليل عدم بناء الكفر على مجرد النسيان بقولكم: «لأنَّ الفعل الحقيقي لا يعدم الخ.»؟ وإنَّ النسيان يستلزم عدم الاعتقاد وقد اعترفتم به بقولكم مع النسيان حالة المباشرة لا اعتقاد، وبناء كفر القائل في الصورة الثانية على النسيان باعتبار استلزام النسيان عدم اعتقاد أنه يكفر على ما ينطق به قولنا. وكيف يصدّق حينئذ أنه باشر [305b] الفعل وعنده أنه يكفر مع أنّ اعتقاد أنه يكفر بمباشرة الفعل من تدكّر ما قال أولاً. ولا تدكّر عند النسيان كما لا يخفى. ثمَّ إنَّ أردتم وها هنا يقال إنَّ كان جاهلاً أو عنده أنه يكفر بالحلف وحلّف وفعل المحلوف عليه معتقداً لزوم الكفر عند الفعل، فلا شكَّ أنه يلزمه من وجود الشرط وجود المشروط. وإنَّ فعل المحلوف عليه غير معتقد لزوم الكفر عند المباشرة فلا يكفر، وإنَّ كان معتقداً عند الحلف. وفي هذا يتخلف المشروط عن الشرط. إنَّ في هذا يتخلف المشروط عن الشرط الذي هو نفس فعل القائل كما هو الظاهر من كلامكم. فهذا هو عين ما قلنا من أنّ وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط. فعلى تقدير تلك الإرادة في قولكم تسليم ما قلنا وتسليم عدم كليتة ما قال الفقهاء. وإنَّ أردتم به أنّ في هذا يتخلف المشروط عن الشرط الذي يستفاد من تعليلات الفقهاء وهو فعله على وجه الاعتقاد والرضا بالكفر، كما أنّ هذه الإرادة مقتضى قولكم في الشقّ الأول. وفعل المحلوف عليه معتقداً لزوم الكفر عند الفعل فلا شكَّ أنه يلزم من وجود الشرط وجود المشروط. وقولكم سابقاً: «شرط كفرة مباشرته معتقداً لزوم كفرة عند الفعل.» فهذا مع كونه غير جائز الإرادة في الشقّ الثاني إذ على تقدير إرادتكم هذا، لا يقال: «إنَّ في هذا يتخلف المشروط عن الشرط.» بل يقال: «إنَّ في هذا الشرط ليس يتحقق حتى يتحقق المشروط.» لا يضّر ما قلنا. إذ قولنا ليس إلا أنّ وجود الشرط المذكور في قول القائل وهو فعل كذا في الواقع [306a] لا يستلزم وجود المشروط ما لم يتحقق الأمر المستفاد من تعليلات الفقهاء. وهو كون الشرط على وجه الاعتقاد والرضا بالكفر. ثمَّ الذي عنده أنه لا خلاف بين الفقهاء عند التحقيق ولا ينبغي أن يوجد. لأنَّ من قال بالكفر إذا فعل إنّما يقول به إذا فعل معتقداً لزوم الكفر. وظاهر أنّ من لا يقول بالكفر إذا فعل لا يقول به إذا فعل غير معتقد لزوم الكفر. أمّا إذا فعل معتقداً لزوم الكفر فيقول بالكفر لا محالة، كما أنّ من قال بالكفر إذا فعل لا يقول بالكفر إذا فعل غير معتقد لزوم الكفر. فالظاهر أنّ من لا يقول بالكفر إذا فعل فحنت يقول إنّ التأثير في الكفر لما كان للرضا به لا للحلف والحنت حتى أنّه لو حلف وفعل فحنت غير راض بالكفر لا يكفر. ولو لم يحلف لكن حلف ابتداء من غير سبق الحلف على إرادة أنّ يكفر بالفعل يكفر. فلا وجه لبناء الحلف على الحلف والحنت، إذ قد كان مناط الحكم ومداره الرضا وجوداً وعدمًا فإنّه إنَّ وُجد الرضى بالكفر يوجد الكفر وإنَّ لم يوجد الرضا بالكفر لم يوجد الكفر ولا تأثير للحلف والحنت. نعم، حكم الكفارة مبنية على الحلف والحنت، فاللائح للخاطر الفاتر أن مراد من لا يقول بالكفر إذا فعل هذا فليحرّر.

ثمَّ إنِّي قد ضمنتُ إلى ما أرسلتُ إليكم أولاً قولنا: «لا يخفى أنّ أثر تعلّم أنّ ما قاله يمين هو أنّه إذا باشر الشرط يباشر لا على وجه الرضا بالمشروط، فلماذا لا يكفر حتى أنّه لو تعلّم وباشر الشرط على وجه الرضا بالمشروط يكفر.» ومنه أيّ من أنّه لو تعلّم وباشر الشرط على وجه الرضا بالمشروط يكفر يُعلم أنّه لا دخل للتعلّم المجرد عن الأثر في عدم الكفر.

فإذا كانت العبرة لذات الأثر، فإذا لم يتعلّم لكن باشر / [306b] الشرط لا على وجه الرضا بالمشروط فذات أثر التعلّم الذي به العبرة وهو المدار موجود. فحينئذ لا فرق بين التعلّم وعدم التعلّم في عدم الكفر إذا باشر الشرط لا على وجه الرضا بالمشروط.

هذا، فالمأمول منكم شرح ما أرسل أولاً وما أرسل ثانياً. وهو هذا حرفاً بحرف على طريق المزج لا على طريق أن يقال قوله كذا إلى آخره حتى تتبيّن حقيقة الحال، ومصداق المقال، بطريق التفصيل لا بطريق الإجمال. وقلّ من يرجع إلى أمثال هذا المقال المبنيّ على وجوه الاستدلال، الذي به تعرف مراتب الرجال. لكنك بقيّة السلف الكرام ومعتقّد الخلف العظام. حياتكم الله تعالى وبيّاتكم، وأوصلكم إلى متمنّاكم في آخرتكم وأولادكم. من المخلص يجي الفقير.

{تمّت الرسائل والفتاوى نهار الاثنين المبارك أواخر شهر ذي القعدة المبارك من شهور سنة ألف ومائة وإحدى وثلاثين.

وصلّى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين. آمين.

وذلك قد كتبوا ورسوموا برسم مولانا وسيّدنا علامة الزمان، خلاصة أهل العرفان شيخ الإسلام، مرجع الخاصّ والعامّ، المحقّق المدقّق مولانا أحمد أفندي المنلا حفظه الله تعالى هو وأولاده آمين. وأبّد سعده ياربّ العالمين. وذلك على يد الفقير الحقير عمر بن عثمان بن عمر بن علي بالي القدسي الحنفي. عفى الله تعالى عنهما. آمين ياربّ العالمين. {

المصادر

- أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)؛
فخر الإسلام عليّ بن محمّد البزدوي (ت. 482 هـ/1089 م).
- تحقيق سائد بكداش، در السراج/ دارالبشائر الإسلامية، المدينة المنورة/ بيروت 1437 هـ/2016 م.
- البحر الرائق شرح كنز الدقائق؛
زين الدين إبراهيم بن محمد ابن نجيم (ت. 970 هـ/1563 م).
- ضبط وتخرّيج زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت 1418 هـ/1997 م.
- التوضيح لمن التنقيح؛
صدر الشريعة عبّيد الله بن مسعود (ت. 747 هـ/1346 م).
- ضبط وتخرّيج زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. (مع شرح التلويح).
- خلاصة الفتاوى؛
طاهر بن أحمد البخاري (ت. 542 هـ/1147 م).
- مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بالجمهورية التركية، قسم المخطوطات، رقم: 3484.
- درر الحكّام في شرح غرر الأحكام؛
منلا خسرو بن فراموز (ت. 885 هـ/1480 م).
- إستانبول، 1978 (طبع بالأوفست).
- رمز الحقائق في شرح كنز الدقائق؛
بدر الدين محمود بن أحمد العيني (ت. 855 هـ/1451 م).
- دار الطباعة العامرة، بولاق، 1285 هـ.
- سنن البيهقي الكبرى؛
أبو بكر أحمد بن حسين بن علي البيهقي (ت. 458 هـ/1066 م).
- تحقيق محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1424 هـ/2003 م.
- شرح ابن ملك على مجمع البحرين؛
محمد بن عزّالدين ابن ملك (ت. بعد تاريخ 821 هـ/1418 م).
- مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بالجمهورية التركية، قسم المخطوطات، رقم: 2398.

- شرح مجمع البحرين وملتقى النيرين؛ مظفر الدين أحمد بن علي ابن الساعاتي (ت. 694 هـ/1295 م).
- تحقيق صالح بن عبد الله بن صالح اللحيان - خالد بن عبد الله بن محمد اللحيان - عبد الله بن صالح بن محمد اللحيان، دار الفلاح، فيوم 1437 هـ/2016 م.
- صحيح البخاري؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256 هـ/870 م). دار البشري، كراتشي، 1437 هـ/2016 م.
- صحيح مسلم؛ أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري (ت. 261 هـ/875 م). تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت 1412 هـ/1991 م.
- العناية؛ أكمل الدين محمد بن محمود البابري (ت. 786 هـ/1384 م). دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
- الفتاوى البزازية؛ محمد بن محمد البزازي (ت. 827 هـ/1424 م). دار إحياء التراث العربي، بيروت 1406 هـ/1986 م.
- الفتاوى التتارخانية؛ عالم بن العلاء الدهلوي الهندي (ت. 786 هـ/1384 م). مكتبة زكريا للنشر والتوزيع، ديوبند 1431 هـ/2010 م.
- فتاوى قاضيخان؛ فخر الدين منصور بن حسن الأوزجندي (ت. 592 هـ/1196 م). دار إحياء التراث العربي، بيروت 1406 هـ/1986 م.
- فتح القدير للعاجز الفقير؛ كمال الدين محمد بن عبد الواحد ابن همام (ت. 861 هـ/1457 م). دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.

- الفوائد البهية في تراجم الحنفية؛
أبو الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (ت. 1304 هـ/1886 م).
القاهرة 1324 هـ.
- القاموس المحيط؛
مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت. 817 هـ/1415 م).
تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت 1426 هـ/2005 م.
- الكافي شرح الوافي؛
أبو البركات حافظ الدين عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت. 710 هـ/1310 م).
مكتبة رئاسة الشؤون الدينية بالجمهورية التركية، قسم المخطوطات، رقم: 3926.
- المبسوط؛
شمس الأئمة محمد بن أبي سهل أحمد السرخسي (ت. 483 هـ/1090 م).
دار المعرفة، بيروت 1406 هـ/1986 م.
- مجمع البحرين وملتقى النيرين؛
مظفر الدين أحمد بن علي ابن الساعاتي (ت. 694 هـ/1295 م).
دراسة وتحقيق إلياس قبلان، دار الكتب العلمية، بيروت 2005 م.
- مسند أبي يعلى؛
أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى التميمي الموصلبي (ت. 307 هـ/919 م).
تحقيق وتخريج حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، بيروت 1410 هـ/1989 م.
- ملحة الإعراب؛
أبو محمد قاسم بن علي الحريري (ت. 516 هـ/1122 م).
جدة، د. ت.
- النهر الفائق شرح كنز الدقائق
سراج الدين عمر بن إبراهيم ابن نجيم (ت. 1005 هـ/1596 م).
تحقيق وتعليق أحمد عزّو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ/2002 م.
- الوجيز في فقه الإمام الشافعي؛

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت. 505 هـ/1111 م).

تحقيق علي معوض - عادل عبد الموجود، دار الأرقم بن الأرقم، بيروت، 1418 هـ/1997 م.

- الهداية شرح بداية المبتدي؛

برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني (ت. 593 هـ/1197 م).

دار قهرمان، إستانبول 1986 م.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde şeyhülislâmlık payesini uzun yıllar elinde tutmuş olan Minkârîzâde Yahya Efendi'nin yeminle ilgili bir mesele hakkındaki mütalaasını, Remle'de ikamet eden ünlü fıkıh alimi ve müftü Hayreddin er-Remlî'ye göndermesi, konu hakkında yorum ve açıklamalarını rica etmesiyle başlayan mektuplaşma süreci, Remlî'nin bir risâle boyutuna ulaşan cevabi mektubuyla devam etmiş; ardından, Yahya Efendi'nin ikinci bir mektubuyla sonlanmış. İçerik açısından baktığımızda, ilk mektupta dahi soru-cevap olarak aslında çözülmüş denebilecek bu meselenin daha geniş bir izahat istenerek Remlî'ye gönderilmesinin arkasındaki tek saikin, Şeyhülislâm'ın Müftü'nün bilgisinden istifade etmek olmadığı anlaşılmaktadır. Özellikle, Remlî'nin ağırlıklı olarak muteber fıkıh ve fetva kitaplardan yapılan alıntılardan oluşan uzunca mektubunun ardından Minkârîzâde'nin ikinci mektubundaki üslup ve muhteva, meselenin hallinden ziyade ilmî bir münazarayı sürdürme isteğini yansıtmaktadır.

Risâlenin içeriğinde de görüldüğü gibi, Hanefî mezhebinin birçok fûrû' ve fetva eserinde değinilmiş olan bu meselenin özünü bir yemin ifadesi oluşturmaktadır. "Eğer şunu yaparsam başka bir dine mensup olayım/İslâm'dan çıkmış olayım vb." ifadelerinin sonucu ne olacaktır? Sadece bir yemin ifadesi olarak görülüp buna göre yeminin hangi çeşidine gireceği dolayısıyla keffâret gerekip gerekmeyeceği açısından bakılırsa bu cüz'î bir fıkıh meselesidir. Ancak bu ifadeyi kullanan kişinin bilgi seviyesi, kastı, geçmiş zaman veya gelecek zaman kipi kullanması gibi ihtimaller ortaya çıktığında konu bir anda iman meselesi haline gelmekte bu sözü sarf eden kişinin küfrü tartışılmaktadır. Ulemanın ekserisi ve müellifimiz Hayreddin er-Remlî, bu ifadelerin yemin niteliği taşıdığına ısrar etmişler ve istisnai olarak küfür ihtimali üzerinde durmuşlardır. Bu noktada, Remlî'nin de vurguladığı gibi bir fetva usulü olarak mümine karşı hüsn-ü zan üzere olmak ve onu mümkün oldukça iman dairesi içerisinde görmek önemlidir.

İncelememizin neticesinde risâle boyutundaki bu tür eserlerin arka planına ve yazım serüvenine yakından baktığımızda, âlimler arasındaki ilişkilere ve telif sebeplerine dair çok malzeme barındırdıkları yönündeki kanaatin pekiştiğini söyleyebiliriz. Özellikle Hayreddin er-Remlî'nin ele aldığımız risâlesine benzer şekilde soru-cevaplardan oluşan başka risâleleri de bulunmaktadır. Bunların da yakından incelenmesi ve sundukları malzemenin değerlendirilmesi adı geçen âlimin ilmî mesaisine ve dönemindeki ilişkilere ışık tutacaktır.

Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. *Hayreddin er-Remlî'nin Fetvaları -el-Fetava'l-Hayriyye'nin Biçim ve İçerik İncelemesi-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Alpaydın, Mehmet Akif. "Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi'nin "Risâle fî Beyâni Milleti İbrahim" İsimli Eseri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2018/1), 58-71.
- Burak, Guy. *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. New York: Cambridge University Press, 2015.
- Çelik, Ahmet Faruk. "Minkârîzâde Yahya Efendi'nin Fetvalarının *Fetâvâ-yı Abdürrahim* Olarak Tedavüle Girişi Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 60 (Haziran 2021), 57-76.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahrü'r-râik*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethu'l-kadîr li'l-âcizi'l-fakîr*. 9 Cilt. Beyrût: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, ts.
- İpşirli, Mehmet. "Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahya Efendi". *Prof. Dr. Mübahat S. Kütükoğlu'na Armağan*. ed. Zeynep Tarım Ertuğ. 229-249. İstanbul, 2006.
- İpşirli, Mehmet. "Minkârîzâde Yahyâ Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/114-115. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- "İSAM Tahkikli Neşir Esasları (İTNES)". *İsam*. Erişim 21 Temmuz 2022. http://www.isam.org.tr/documents/_dosyalar/_pdfler/ISAM_Tahkikli_Nesir_Esaslari.pdf.
- Kâdîhân, Fahrüddîn Hasen b. Mansûr Özcendî. *Fetâvâ Kâdîhân*. 3 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 1986.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâ'i'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'*. thk. Ali Muhammed Mu'avvaz-Adil Ahmed Abdülmevcud. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed 'Uvayda. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Bürhânüddin Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. 4 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Muhibbî, Muhammed el-Emîn b. Fazlillah. *Hulâsatü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdiye aşer*. 4 Cilt. Kahire, 1284/1867-8.
- Özen, Şükrü. "Osmanlı Döneminde Fetva Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Dergisi* 3/5 (2005), 319-320.
- Pekcan, Ali. "Remlî, Hayreddin b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/563-564. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Remlî, Hayreddin b. Ahmed. *el-Fetâva'l-Hayriyye li-nefi'l-beriyye*. 2 Cilt. Bulak: el-Matba'atü'l-Kübrâ'l-Mîriyye, 1300.
- Remlî, Hayreddin b. Ahmed. *Risâle fi'l-cevâb an mes'eleti men kâle in e'fal kezâ fe-hüve kâfir*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hekimoğlu, 322, 295^b-306^b.
- Remlî, Hayreddin b. Ahmed. *Risâle fî mâ lev kâle şahsun in e'fal kezâ fe-hüve kâfir*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, Yazma Eserler, 335, 291^a-295^b.
- Shafir, Nir. "Vernacular Legalism in the Ottoman Empire: Confession, Law, and Popular Politics in the Debate over the "Religion of Abraham (millet-i İbrâhîm)". *Islamic Law and Society*. 28 (2021), 32-75.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vekâyi'u'l-fuzalâ, Şeyhî'nin Şakâ'ik Zeyli*. haz. Ramazan Ekinci. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

Ek-1: Süleymaniye, Hekimoğlu, nr. 322 nüshası ilk ve son sayfalar (295b-306b)

الشرط لا علم وجه الرضا بالكفر بشرط فذات اثر التعلّم الذي
 به العبرة وهو المبدأ موجود في جميع الأقسام بين التعلّم وعدمه
 التعلّم في عدم الكفر إذ ان شرط لا علم وجه الرضا بالشرط
 هذا فالأقول منكر شرعي ما ارسله ولا وما ارسلنا من قبلك
 وهو قد احرق فاحرق على طريق المنهج لا علم طريق ان يقال فلو كان
 الاخر حتى يتبين حقيقة الحال ومصداق اللقاء بطريق
 التفصيل لا بطريق الاجمال وقد من يعرج الامثال لهذا المقالة
 المبني على وجوده يستدل الذي يدنف في مراتب الرجال كعندك
 بعينه السلف الكرام ومعتمد الخلف العظام حياكم الله تعالى
 وبياناكم واوصلكم الي منتماكم في آخر تكلم ولا كتم من الخالص يحيى
 الفقير عمت الرضا بل والقناوى نهار الاثنين المبارك اواض
 سهر في العفة المباركة سنة ثور سنة الف وماية وحدى وثلاثين
 وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه اجمعين آمين
 وذلك قد كتبوا برسم مولانا قسيده نا علمه
 الزمان خلاصة الفرقان شيخ الاسلام مرجع
 الحاضر والقادم المحقق المدقق مولانا احمد
 افندي المنة حفظه الله تعالى هو واكاد
 آمين وايد سعاده يا رب العالمين
 وذلك على يد الفقير لغيره من ثمان
 ابر عشرين على يد الفقير لغيره
 عفى سبيلها
 ابر عشرين
 الفقير

على التقي الموقول ولذالك منع البصفا وما كونه بدلا وكذا غيره من
 غالب المغتربين وجعلنا لغتي الصواب ما ذهب اليه سيدي
 هذا والكلام في هذه المسئلة كما لا يخفى على حضرتكم طوبى لذي النبل
 فاستبول من فضل مولانا عدم الموازنة فيما طغى به القلم وسبق
 حير بانه على اللسان والضم في نعم اهل العفو والصغى ومتم باكرام
 على له وار
 فاستلام

وهذه رسالة في الجواب عن مسئلة من قال ان
 افضل نذوبوكا في شيخنا الصلوة الشيخ
 جيز الدين العليمي الفاروقى
 الرولى عفى عنه آمين

بسم الله الرحمن الرحيم رب ربنا
 الحمد لله الذي سقى بنا ربيع الحكم في خلد من ريشنا من الانسان
 وليعتننا صوما على الله عليه وسلم عند انتهاء الوقت والزمان
 عملة سر يقنة غزا وطريقة نيرة نزهة وجعل من ائمة علي في كل
 زمان ومكان ويميزون الحق من الضلال لا يخفون في الله لومة
 لآلهم ولا يخشون عدل عدل واستشهد ان لا اله الا الله وحده
 لا شريك له منزل القرآن على سيد ولدنا محمد صلى الله عليه وعلى
 آله واصحابه الذين رفعوا عبد الدين وسيد وامنه الاركان اما
 بعد فقد ورد من حضرت شيخ الاسلام وانسان عيز العلماء
 الاعلام

Ek-2: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, Yazmalar, nr. 335 nüshası ilk ve son sayfalar (291a-295b)





e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Safedî'nin *Keşfü'l-esrâr* ve Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhît* İsimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorumlanmasına Katkısı

The Effect of Reading Differences on the Interpretation of the Qur'^{ân}
Based on the Comparison of al-Şafadî's *Kashf al-Asrâr* and Abû
Ḥayyân's *al-Baḥr al-Muḥîṭ*

İshak Kızılaslan

Dr. Öğr. Üyesi., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of Qur'^{ân} Reciting and Qir'^ât Science
Istanbul/Turkey

ishakkizilaslan@yahoo.com

orcid.org/0000-0001-5272-1078

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 24 Temmuz 2022

Date Received: 24 July 2022

Kabul Tarihi: 14 Ekim 2022

Date Accepted: 14 October 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1147990>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Kızılaslan, İshak. "Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve Ebû Hayyân'ın el-Bahrü'l-muhît İsimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorumlanmasına Katkısı". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 377-394.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1147990>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Safedî'nin *Keşfü'l-esrâr* ve Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-muhît* İsimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorumlanmasına Katkısı

Öz

Hız Peygamber'in "yedi harf ruhsatı" olarak bilinen müsaadesine dayalı kıraat farklılıkları tamamı ile nakle dayalı bir rivâyet ilmi olarak ilm-i kıraatin ortaya çıkması ile neticelenmiştir. Memlûk dönemi, özellikle hicrî 7-10. yüzyıllar arası, tefsir, kıraat ve diğer İslâmî ilimlerin gelişimi açısından İslam tarihinin en parlak dönemlerinden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim Moğolların Bağdat'ı işgali ve Endülüs'ün haçlı seferlerine (*Reconquista*) maruz kalması nedeniyle Ebû Abdillâh el-Kurtubî (ö. 671/1273) ve Ebû Hayyân el-Endülûsî (ö. 745/1344) gibi meşhur müfessirler bu dönemde Memlûk saltanatına sığınmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca İzzeddîn b. Abdüsselâm (ö. 660/1262), İbnü'l-Müneyyir el-İskenderî (ö. 682/1284), Takiyyüddin ibn Teymiyye (ö. 728/1284), Şemsüddîn ez-Zehabî (ö. 728/1328), İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ve Celâleddîn es-Süyûtî (ö. 911/1505) gibi tefsir ve kıraat âlimlerinin tamamı Memlûk saltanatının farklı şehirlerinde ikamet etmişlerdir. Bu araştırmada kıraat farklılıklarının âyetlerin yorumlanmasındaki etkisine genel bakışın yanında, özel olarak birbiri ile çağdaş iki önemli müfessirin, Safedî ve Ebû Hayyân'ın tefsirlerinde bu farklılıkları kullanım ve değerlendirilme tarzları karşılaştırılmalı olarak incelenmiştir. Bu araştırmada, her ne kadar kıraatlerin tercihi açısından farklı yaklaşımlara sahip olsalar da her iki müfessirin de kıraat farklılıklarını nahiv ilmi gibi diğer ilimlerle irtibatı içerisinde açıkladıkları ortaya konmaktadır. Makalenin özgün yönü bu iki müfessirin, kıraat farklılıklarına tefsirlerinde dönemin diğer tefsir âlimlerinden çok daha fazla yer vermiş olmalarının ortaya konmasında merkezileşmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Tefsir, Kıraat Farklılıkları, Safedî, Ebû Hayyân el-Endelûsî.

The Effect of Reading Differences on the Interpretation of the Qur'ân Based on the Comparison of al-Şafadî's *Kashf al-Asrâr* and Abû Ḥayyân's *al-Baḥr al-Muḥîṭ*

Abstract

The Mamlûk period, especially the 7th-10th centuries (A.H), is considered to be one of the greatest periods of Islamic history in terms of the improvements of tafsîr, qirâ'a and other Islamic sciences. Thus, because of the Mongol invasion of Baghdad and the Reconquista (Crusades) of Andalusia, many scholars like Abû 'Abdallâh al-Qurtubî (d. 671/1273), Abu Hayyân al-Andalusî (d. 745/1344), who wrote famous tafsir works, had to relocate to the Mamlûk States in this period. In addition, scholars like 'Izz al-Dîn b. 'Abd al-Salâm (d. 660/1262), Ibn al-Munayyir al-Iskandarî (d. 682/1284), Taqî al-Dîn b. Taymiyya (d. 728/1284), Shams al-Dîn al-Dhahabî (d. 728/1328), Ibn al-Jazarî (d. 833/1429) and Jalâl al-Dîn al-Suyûtî (d. 911/1505), who authored valuable books in tafsîr, qirâ'a, and other Islamic and Qur'anic sciences, all resided in different cities of Mamlûk Sultanate. In this research, the effect of the differences in reading on the interpretation of the âyats in general, and the ways of evaluating these differences in the tafsîrs of two contemporary commentators, al-Şafadî and Abû Ḥayyân, were examined comparatively. This point is the original aspect of the article and its contribution to the literature. In this research, it is revealed that although they have different approaches in terms of the choice of readings, both commentators explain the differences in reciting in their tafsîr in connection with other Arabic sciences such as the science of naḥw.

Keywords: Recitation of the Qur'ân, The Science of the Readings of the Qur'ân, Tafsîr, Şafadî, Abû Ḥayyân.

Giriş

İslâmî ilimler, Kur'ân-ı Kerîm'i ve onun anlaşılıp yorumlanmasını merkeze alarak şekillenmiştir. İlk dönemlerden itibaren âyetlerin anlaşılması ve tefsirinde kendisine başvuru temel noktalardan biri de kıraat farklılıkları olmuştur. Hz. Peygamber'in ashabına bir kolaylık olmak üzere verdiği müsâdeye dayanan bu farklılıklar muhafaza edilmiş ve hem kıraat ilminin teşekkül ve temellendirilmesinde hem de Kur'an'ın anlaşılmasında bir başvuru kaynağı olmuştur. Özellikle bazı fikhî hükümlerin müçtehitler tarafından farklı bir şekilde konulmasında bu kıraat farklılıklarının da tesiri olmuştur.

İlm-i kıraat; nakledenlerine istinâden Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinin edâ keyfiyet ve farklılıklarını inceleyen bir ilimdir.¹ Bu tanım da belirtildiği gibi bu, akîl çıkarımlara ve tecrübeler dayanan bir dirâyet ilmi olmayıp semâ'î esas alan bir rivâyet ilmidir. Bu ilim, sahabenin kendi lehçelerinin yol açtığı telaffuz zorlukları dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından verilen yedi harf ruhsatına dayanmaktadır. Bazı kıraat farklılıkları fikhî bir hükme ulaşma anlamında da farklılıklara neden olmuştur. Bu farklılıklara tefsirlerde sıkça rastlandığı gibi kıraat âlimlerinin eserlerinde de yer verilmiştir. Bunların anlamda değişikliğe yol açanları, kelimelerin yapılarında meydana gelen ve "ferşî" olarak isimlendirilen farklılıklardır. Kıraat farklılıkları müfessirlerin tamamı tarafından önemle incelenmiştir.²

Bu makalede yaşadıkları dönemin büyük müfessirlerinden Yusuf b. Hilal es-Safedî'nin (ö. 696/1296) *Keşfü'l-esrâr ve Hetkü'l-estâr* adlı eseri ile muâsırı ve aynı bölgenin bir diğer âlimi Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî'nin (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-Muhît* isimli tefsiri kıraat farklılıklarının ele alınış tarzı açısından mukayeseli bir şekilde incelenecektir. Bu incelemeye bir mukaddime olmak üzere ilk olarak kıraat farklılıklarının genel bir şeması çizilecektir. Bu minvalde ulemanın âyetleri yorumlarken kıraat farklılıklarına verdikleri öneme değinilecektir. Hüküm istinbâtı ve tercih noktalarından âlimlerin kıraat farklılıklarını nasıl kullandıkları ele alınacaktır. Her müfessirin kendi fikhî ve kelâmî yaklaşımının kıraat farklılıklarının değerlendirilmesinde belirleyici olduğu iddiası bu iki müfessirin eserleri bağlamında ispat edilmeye çalışılacaktır. Müfessirler arasında müstesna bir konuma sahip olan bu iki âlimin tefsirlerinde kıraat farklılıklarına ciddi olarak yer vermeleri dikkat çekicidir. Bu çalışmanın ortaya koyduğu üzere bu iki çağdaş âlim, meseleyi sadece teorik düzlemde ele almamış hem tek tek âyetlerin yorumlanması hem de ahkâm noktasında bu kıraat farklılıklarının sahip olduğu etkiyi ortaya koymuşlardır.

¹ İmam Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'în ve mürşidü't-tâlibîn*, tkd. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1932), 3; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 50.

² Bu tür kıraat farklılıkları için bk. Murat Akkuş, "Kıraatlerin Tefsire Etkisi: İbn Âşûr Örneği", *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 118-176. Yine bk. Yaşar Akaslan, "Kıraat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.

1. Kıraat Farklılıkları

İlm-i kıraat; nakledenlerine istinâden Kur'ân-ı Kerîm kelimelerinin edâ keyfiyet ve farklılıklarını inceleyen bir ilimdir.³ Bu tanımda da belirtildiği gibi bu, aklî çıkarımlara ve tecrübelerle dayanan bir dirâyet ilmi olmayıp semâ'î esas alan bir rivâyet ilmidir. Bu ilim, sahabenin kendi lehçelerinin yol açtığı telaffuz zorlukları dolayısıyla Hz. Peygamber tarafından verilen yedi harf ruhsatına dayanmaktadır. Bazı kıraat farklılıkları fikhî bir hükme ulaşma anlamında da farklılıklara neden olmuştur. Bu farklılıklara tefsirlerde sıkça rastlandığı gibi kıraat âlimlerinin eserlerinde de yer verilmiştir. Bunların anlamda değişikliğe yol açanları, kelimelerin yapılarında meydana gelen ve “ferşî” olarak isimlendirilen farklılıklardır. Kıraat farklılıkları müfessirlerin tamamı tarafından önemle incelenmiştir.

1.1. Erken Dönem Kıraat-Tefsir İlişkisi

Sahabe, âyetlerin anlamı hakkında bir sorunla karşılaştıklarında Hz. Peygamber'e müracaat etmişlerdir. Bunu sağlayan en önemli iki unsur; Kur'ân'ın fasih bir Arapça ile inzal edilmiş olması ve lüzumu halinde Hz. Peygamber'in bizzat müdahaleleridir. Fetihler neticesinde İslam topraklarının genişlemesi ve yeni kültür, dil, algılayış unsurlarının devreye girmesi ile asr-ı saâdet sonrası dönemlerde Kur'ân'ın anlaşılması bir mesele olarak doğmuştur. Bu mesele Kur'ân ilimlerinin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Tefsir eserlerinin özellikle mukaddimelerinde kıraat farklılıklarına dair değerlendirmeler yer almıştır.⁴ Âyetlerin yorumunda veya manası kapalı görünen bazı kelime ve cümlelerin şerh edilmesinde kıraat farklılıkları devreye sokulmuştur. Bu konuyu ayrı başlık altında inceleyen müfessirler de vardır.⁵ İlk dönem müfessirlerinden Taberî (ö. 310/923) kıraat farklılıklarına yer vermiş ve bunlar arasında tercihte bulunmuştur.⁶ Süyûtî de Kur'ân ilimlerini incelediği eserde kıraat ilmini, bir müfessirin bilmesi gereken ilimlerden kabul etmiştir.⁷ Müfessirlerin âyetlerin anlaşılmasında olumlu olacağını düşündükleri yerlerde şâz kıraatlerden istifade ettikleri de görülmektedir. Kıraat âlimleri, bilhassa anlam ve yorum meselesine

³ İmam Şemsüddin Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*, tkd. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1932), 3; Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 50.

⁴ Tefsirde okuyuş farklılıklarının kullanımına dair ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmî'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülhasen et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 1/7.

⁵ Kur'ân'ın tefsirinde kıraat farklılıklarının konumu için bk. Ebû Ai el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-'ulûm, 1426/2005), 1/9-11; Muhammed b. Abdî'l-Kerîm eş-Şehristânî, *Mefâtihü'l-esrâr ve Mesâbihü'l-ibrâr*, nşr. Muhammed Ali Azerşeb (Tahran: Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsî'l-mahtût, 1429/2008), 1/31-37. Bu konunun benzer bir değerlendirmeye tabi tutulduğu bir sempozyum bildirisi için ayrıca bk. İshak Kızılaslan, “Kıraat Farklılıklarının Âyetlerin Anlamı ve Yorumlanmasındaki Etkisi/Çağdaş Oryantalizmin Yaklaşım Tarzı”, *11. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (UBAK)*, ed. Esra Türe vd. (Ankara: Asos Yayınları, 2021), 131-138.

⁶ Taberî'de kıraat farklılıklarının ele alınışına dair bk. Sıtkı Güllü, “Taberî'nin, Tefsirindeki Kıraat Değerlendirmeleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (İstanbul: 2004), 65-85; İsmail Karaçam, *Kıraat İliminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri* (İstanbul: İFAV, 2013), 130.

⁷ Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ (Dimeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), 1/255.

yoğunlaşmadıklarından yalnızca ferşî farklılıklara değil, kıraat farklılıklarının büyük bir kesimini oluşturan ancak anlama etkisi olmayan edâ farklılıklarını da ana konuları arasında değerlendirmişlerdir. Bununla beraber edâ farklılıkları, müfessirlerin üzerinde çokça durdukları konulardan değildir.⁸

1.2. Kıraat Farklılıklarının Yoruma Etkisi

İlm-i kıraatta okuyuş farklılıkları iki ana bölümde değerlendirmeye tabi tutulmaktadır: *Ferşü'l-hurûf* [*Ferşî*] ve *edâ* farklılıkları. *İmâle*, *nakil*, *hazf*, *hareke*, *vasıl*, *fasıl*, *sükûn hazf*, *tahkik* gibi edâ farklılıkları âyetlerin anlamında bir değişikliğe yol açmamaktadır. Bir kelimedede imâle yapmak veya yapmamak, bazı ifadelerde nakil uygulamasına gitmek veya tahkik üzere okumak âyetin yorumlanmasında ve manasında bir farklılığa neden olmamaktadır. İlm-i kıraatin en geniş bölümü bu usûl farklılıklarına aittir.⁹ Âyetin anlamında farklılığa yol açan kıraat farklılıkları, kelimenin yapısında meydana gelen değişiklikler anlamındaki *ferşî* farklılıklardır. Ulemânın kendi fikhî veya kelâmî yaklaşımını desteklemek üzere zaman zaman devreye soktuğu kıraat farklılıkları bu bölüme ait olanlardır.

Bu farklılıkların âyetlerin anlaşılmasında bir genişlik imkânı verdiği de söylenmiştir.¹⁰ Bunun ortaya çıkardığı en bilinen neticelerden biri, abdest âyetindeki kıraat farklılığının Ehl-i Sünnet ve Şia'nın uygulamalarında farklılaşmaya yol açmasında görülmektedir. Abdestte yıkanması şart olan uzuvlardan söz eden Mâide 6. âyetteki “ وَ أَزْجُلْكُمْ ” kelimesindeki “lâm” harfinin harekesi İbn Âmir ve Kisâî'nin kıraatine göre “kesra”, diğer kıraat imamlarına göre ise “fetha”dır. Bu farklı okuyuş, hükmün istinbâtında da farklılığa sebep olmuştur. *Fetha*'lı kıraatte kelime “وَجُوهَكُمْ” ibaresine atıf olduğu için ayakların yıkanması gerekliliğine; *kesra*'lı kıraat tercih edildiğinde ise bir önceki “بِرؤسِكُمْ” ibaresine atıf olacağından ayakların mesh edilmesinin lüzumuna işaret olarak kullanılmıştır.¹¹

1.3. Tercih İmkânı Sunması Açısından Kıraat Farklılıkları

İhtilafı konularda seçeneklerden birini tercihe yol açıyor olması, kıraat farklılıklarının bir başka mühim işlevidir. Buna Mâide sûresinin 89. âyeti örnek olarak verilebilir. Bu âyette kendisine hürriyeti verilecek olan kölenin Müslüman olup olmadığı belirtilmemiştir. Söz konusu âyetin “رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ” şeklindeki kıraati, bunun mümin bir köle olmasını şart koşturmuştur. Dolayısıyla bu âyetin farklı kıraatleri, mezhep imamlarının hüküm istinbatında farklılaşmasına sebebiyet vermiştir. Bundan mütevellit İmam-ı Şâfiî

⁸ Zemahşerî'nin kıraat farklılıklarına dair yaklaşımının nakledildiği bir çalışmada benzer bir değerlendirme için bk. Mustafa Kılıç, “Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2015), 150.

⁹ Benzer bir yorum için bk. Abdülhamit Birişik, *Kıraat İlmi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 161.

¹⁰ Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 118.

¹¹ İbn Atiyye'nin tefsirinde farklı kıraatler nedeniyle fikhî hükmün de farklılaşmasının incelendiği bir doktora tezinde kadınların aybaşı hallerinden sonraki durumlarına dair mezhepler arasında meydana gelen değerlendirme ve hüküm farklılıkları detaylı bir şekilde ele alınmıştır. Şia'nın bu meseleye yaklaşımındaki yanılığın da ortaya koyan bu eleştirel değerlendirme için bk. Rifat Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 218-220.

(ö. 204/820), âzâd edilecek kölede Müslüman olma şartı ararken Ebû Hanîfe, farklı bir kiraati hükme esas alarak mevzubahis kölede iman şartını koymamıştır.¹² Kiraat farklılıklarının umûmî bir hükmün tahsisinde kullanıldığı da olmuştur. Kiraat farklılıklarından kaynaklı ortaya çıkan farklı hükümlere dair bilgiler veren İbnü'l-Cezerî, Nisâ sûresi 12. âyetinde Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın ve ismini vermediği başka bazı sahâbîlerin “ وَ لَهُ أَخٌّ أَوْ أُخْتٌ مِنْ أُمَّه ” şeklindeki kiraatlerinin “anne tarafından bir erkek ve bir kız kardeş” olarak hükmü tahsis ettiğini söylemektedir. Bu kiraat, ortaklıkta miras paylaşımının nasıl olacağı noktasında mezhep imamları arasında içtihat farklılıklarına sebebiyet vermiştir.¹³ İbnü'l-Cezerî, farklı ibare kullanılsa da aynı manayı ifade eden kullanımlardan ve iki hükmü bir araya toplamaya fırsat veren farklılıklardan söz etmektedir. O aynı zamanda, kiraat farklılıklarının neden olduğu kelâmî hüküm farklılıklarına misaller getirmektedir. İnsân sûresi 76. âyetindeki (وَ إِذَا رَأَيْتَ نَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مُلْكًا كَبِيرًا) kelimesinin “mîm” harfinin kesrası ile (مُلْكًا - *milken*) kiraati de vardır. Bu şekildeki kiraat, cennette muazzam bir hükümdarın varlığı şeklinde bir yoruma gidilmesine yol açmış, bu da ru'yetullâh konusunda delil olarak sunulmuştur. İbnü'l-Cezerî'ye göre böyle bir anlam zenginliği, ehl-i hakkın dalalette bulunanlara karşı büyük bir hüccet elde etmesine vesile olmuştur.¹⁴

Bunların mezheplerin oluşumuna yol açan sebeplerden mi olduğu yoksa bu farklılıkların mezhepler oluşuktan sonra mı devreye sokulduğu üzerinde tartışılmış bir meseledir. Hz. Peygamber'e kadar tevâtür yolu ile götürülebiliyor olması dolayısıyla bu kiraat farklılıklarının öncelikle mezheplerin teşekkülünde rol oynadığı söylenebilir. Kiraat imamaları arasında Hafs rivâyetini tercih ediyor olmalarına rağmen Şiânın, ayakların meshi noktasında kesra'lı kiraati esas almaları da bu yaklaşımı desteklemektedir.¹⁵

1.4. Anlamda Değişikliğe Yol Açan Kiraat Farklılıkları

Bazı farklı kiraatler anlamda değişikliğe neden olsa da fikhî veya kelâmî açıdan farklı hüküm istinbâtına yol açmamaktadır. Sebe' sûresinin 19. âyetindeki “ فَتَأْتُوا رَبَّنَا بِأَعْدٍ بَيْنَ ” ibaresinin farklı okuyuşlarının çeşitli anlamlara imkân vermesi buna örnek olarak getirilebilir. Kiraat imamlarından İbn Kesîr, Ebû Amr ve Hişâm “بَاعِدُ” ibaresini “بَعِدُ” İmam Ya'kûb “بَاعِدُ” geri kalan kiraat imamaları bugünkü Kur'ân Mushafında yazılı olan “بَاعِدُ” okuyuşunu tercih etmişlerdir. Birinci ve üçüncü tercihe göre mana “Rabbimiz! Konak yerlerimizin arasını uzaklaştır dediler”, İmam Ya'kûb'un okuyuşuna göre ise “Rabbimiz konak yerlerimizin arasını uzaklaştırdı” olmaktadır. Birbirini nakzedecek şekilde bir ihtilafı olmasa da farklı anlamlara hamledilebilen bu tür kiraat farklılıklarının varlığı

¹² Cârullah Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Mısır, 1367/1949), 1/480-481; ayrıca bk. İmam Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâ'âti'l-'aşr*, nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 1/29.

¹³ Kiraat farklılıklarının fikhî içtihatlarda nasıl çeşitliliğe yol açtığına dair farklı örneklerin de verildiği kaynak için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/28-29.

¹⁴ Söz konusu misaller için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/27-29.

¹⁵ Böyle bir yaklaşım için bk. Ayşe Ulya Özek, *Mâide Sûresi 6. Âyet Bağlamında Mesh Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 56. Kiraat farklılıklarının fikhî hükümlere ve mezheplerin oluşumuna etkisine dair ayrıca bk. Ablay, *İbn Atiyye Tefsirinde Kiraat Olgusu*, 207-223.

ortadadır. Bunun bir zenginlik olduğunu ve anlam genişliği sağladığını söylemek mümkündür.¹⁶

1.5. Kıraat Farklılıklarının Tilavette Vakf Farklılığına Yol Açması

Manaya tesiri olmamakla beraber bazı kıraat farklılıklarının tecvidin önemli meselelerinden olan vakf ve ibtida konusunda tasnif açısından etkisinden söz edilmiştir. Bu hususa yer veren İbnü'l-Cezerî, bir kıraata göre vakf-ı hasen olan bir okuyuşun bir başka kıraata göre vakf-ı tâm; aynı şekilde bir kıraata göre vakf-ı tâm olan bir okuyuşun bir başka kıraata göre vakf-ı kâfi olduğunu söyler. İbrahim sûresi 1 ve 2. âyetler arasında böyle bir durum söz konusudur.¹⁷ Sûrenin 2. âyetinin ilk kelimesi olan "الله" lafz-ı celâli, Nâfi' ve İbn 'Âmir kıraatinde olduğu gibi, ref ile okunduğunda vakf-ı tâm söz konusu olurken; diğer kıraat imamlarının tercihinde olduğu gibi, ilk âyetin son kelimesine atfedilerek kesra ile okunduğunda vakf-ı hasen olmaktadır. Aynı şekilde Bakara sûresi 125. âyetteki "مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَ أَمَّا" ibaresinde vakfedilip bir sonraki ifadenin "وَاتَّخَذُوا مِن مَّعَامٍ"¹⁸ ilk kelimesindeki "ح" harfi Nâfi' ve İbn 'Âmir'in tercihinde olduğu gibi fetha ile okunursa vakf-ı kâfi; diğer imamların tamamının kıraatlerinde olduğu gibi kesra ile okunursa vakf-ı tâm meydana gelir.¹⁹ Bunlar, kıraat farklılıklarının tilâvet incelikleri noktasında çok işlevsel bir yöne sahip olduklarını göstermektedir.

2. Safedî'nin *Keşfü'l-Esrâr*'ında ve Ebû Hayyân'ın *el-Bahrü'l-Mühît*'inde Kıraat Farklılıklarının Ele Alınışı ve Bunların Mukayeseli Bir Değerlendirmesi

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere kıraatler, Kur'ân kelimelerinin edâsında farklı ve zengin okuma biçimleri sağladığı gibi, Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasına da büyük katkıda bulunmaktadır. Mütevâtir olması şartı ile her kıraati Kur'ân olarak kabul edenler esasa alındığında âyetlerdeki kelimeleri farklı manalara hamletmek mümkündür.²⁰ Bununla beraber kıraatlerin, âyetlerde geçen bazı müphem ve âm ifadeleri açıklığa kavuşturduğu veya tahsis ettiği de görülmektedir.²¹ Müfessirler kıraat vecihlerine ve aynı zamanda oluşan anlam farklılıklarına değinmektedirler. Onların zaman zaman kıraat vecihleri arasında tercihte ve hatta tenkitte buldukları da müşahede edilmektedir.

¹⁶ Başka örnekleri görmek için bk. Karaçam, *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, 122.

¹⁷ İbrâhîm 14/1-2.

¹⁸ el-Bakara 2/125.

¹⁹ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *et-Temhîd fî 'ilmi't-Tecvîd*, thk. Ğânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001), 182. Bu şekilde bir yoruma ilk yer veren İbnü'l-Cezerî olduğu söylenebilir. Mesela eserinde vakf ve kısımlarına geniş bir şekilde yer veren Zerkeşî, kıraat farklılıklarının vakıf çeşitlerinde de farklılaşmaya yol açtığından bahsetmemiştir. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübi'l-Arabiyye, 2008), 1/339-375.

²⁰ Farklı ilim dallarında yapılan Kur'ân tanımları ve kıraat âlimlerinin yaptıkları Kur'ân ve kıraat tanımları üzerinden Kur'ân-kıraat özdeşliğine dair bir çalışma için bk. Muhammed İsa Yüsek, "Tanımları Bağlamında Kur'ân-Kıraat Özdeşliği", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 243-247.

²¹ Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanmasında farklı kıraatlerin katkıları ile ilgili bk. Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 177 vd. Ayrıca bk. Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (İstanbul: EnsarYayınları, 2013), 235-236.

Hicri VII. asırda Memlûk devletinde yaşayan Yusuf b. Hilal es-Safedî, *Keşfü'l-esrâr ve Hetkü'l-estâr* isimli eserinde gerek mütevâtir gerekse de şâz kıraatlara işaret etmekle kalmamış, lüzumu halinde zikrettiği kıraatler arasında telif ve tercih yaparak âyetlere yorum zenginliği katmaya gayret etmiştir.²² Safedî gibi Memlûk devletine göç eden muasırı Ebû Hayyân el-Endelûsî'nin de *el-Bahrü'l-Muhit* ismini taşıyan tefsirinde kıraat farklılıklarını bolca kullandığı görülmektedir.²³ Makalenin bu bölümünde bu iki müfessirin kıraat vecihlerini göz önünde bulundurarak âyetleri nasıl tefsir ettikleri örnekler verilerek ve mukayese edilerek maddeler halinde incelenecektir.

2.1. Kıraat Vecihleri Arasındaki Anlam Farklılıklarına Dair Açıklamalar

Bir kıraat âlimi olan İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Tevcihü'l-Kıraat'a*²⁴ dair eserine benzer şekilde, müfessirler de âyetleri izah ederken farklı kıraat vecihlerinden yararlanmışlardır. Burada kıraatlere yaklaşımları incelenen bu iki müfessirin tefsirlerinde kıraat vecihleri nedeniyle ortaya çıkan anlam farklılıklarına "إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ" ("Müttakîler ise hakikaten güvenilir bir makamdadırlar")²⁵ âyeti örnek olarak verilebilir. Söz konusu âyette geçen "مَقَامٍ" kelimesine ilişkin iki farklı kıraat veçhi nakledilmektedir. Nâfi' (ö. 169/785), İbn Âmir (ö. 118/736), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ve A'meş (ö. 148/765) söz konusu kelimeyi ötre ile "مُقَامٍ" şeklinde okurken diğer kıraat âlimleri fetha ile "مَقَامٍ" olarak okumuşlardır.²⁶ Safedî bu iki kıraatte bulunan anlam farklılıklarını şöyle açıklamıştır:

"مَقَامٍ" kelimesi, "م" harfinin ötre ile okunmasıyla "ikamet", fetha ile okunması ile ise "mekân" anlamına gelmektedir [بالضم الإقامة وبالفتح المكان].²⁷

Ebû Hayyân bu âyette, söz konusu kelimeyi ötre ve fetha ile okuyan âlimlerin isimlerine işaret etmiş fakat iki kıraat veçhi arasındaki anlam farklılıklarına değinmemiştir. Bununla beraber başka âyetlerde bu farklılıklara işaret etmiştir. Mesela Bakara sûresi 259. âyette geçen "نَنْشُرُهَا" kelimesi için anlamlarıyla beraber beş kıraat veçhinden söz etmektedir. Bunlar şu şekilde sıralanabilir:

- "ن" ve "ر" harfinin ötresi "نَنْشُرُ" ile "ن" harfinin fethası ile "نَنْشُرُ" şeklinde okunuş tarzı.²⁸ Ebû Hayyân, bu iki okunuş tarzının "أحيا/yaşama döndürmek" anlamına gelen "أَنْشُرُ" ve "نَشْرُ" fiilinden geldiğini ifade etmektedir.²⁹

²² Safedî'nin hayatı ve tefsiri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmad Mukhtar Adam, "Yusuf b. Hilal Es-Safedî (v. 696/1296) ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirindeki Metodu," *Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi (DÜİFAD)* 4/1 (2020), 40-63.

²³ Ebû Hayyân'ın hayatı ve eseri ile ilgili bk. İbrahim Kocabıyık, "Ebû Hayyân ve el-Bahrü'l-Muhit Adlı Tefsiri," *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2019), 195-208.

²⁴ İbn Hâleveyhî'nin (ö. 370/980) *el-Hucce fi'l-kıraati's-seb'a'sı*, Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin (ö. 370/980) *İlelü'l-kirâât'ı* ve Mekkî b. Ebî Tâlib'in (ö. 537/1045) *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb' ve 'ilelihâ ve hücecihâ'sı* gibi tevcih, vucûh, il-el veya ihticâcû'l-kıraata dair eserler, dilbilgisi açısından kıraat vecihlerine dair açıklama ve o vecihlerden ortaya çıkan anlam farklılıklarına konu alan eserlerdir. *Tevcihü'l-kıraat* kavramı ve ona ilişkin yazılan eserler ile ilgili bk. Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/339.

²⁵ ed-Duhân 44/51.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/371; Ahmed b. Muhammed el-Bennâ, *İthâfû füzalâ'i'l-beşer bi'l-Kirâ'âti'l-erba'ate 'aşer* (Beyrut-Kahire: Âlemü'l-Kütüb-Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1987), 2/464.

²⁷ Ebü'l-Fezâil Cemaleddin Yusuf b. Hilal es-Safedî, *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*, thk. Bahattin Dartma (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019), 4/68.

- “ن” ve “ز” harfinin ötresi “نُنشُرُ” ile “ن” harfinin fethası ve “ش” ile “ز” harfinin ötresi ile “نُنشُرُهَا” şeklindeki kıraat.³⁰ Ebû Hayyân, نُشُرُ ve نُشُرُهَا kıraatlerinin, “ناحرکها/onu hareket ettiririz” yahut “yaşamına döndürmek üzere kemiklerini düzenleriz” manasına geldiğine işaret etmektedir.³¹

- “ي” ile “نُنشِيهَا” şeklindeki kıraat veçhi.³² Ona göre bu kıraat, “نخلقها/yaratırız” anlamına gelmektedir.³³

İki müfessirin kıraat vecihleri arasında anlam farklılıklarına değerlendirmelerine ilişkin verilebilecek bir başka örnek Mücâdele sûresinde geçen “والذين يظَاهرون من نسائهم” (“İçinizden zihar ile kadınlarından ayrılmaya kalkışan kimseler...”) ³⁴ âyetindeki “يظَاهرون” kelimesidir. Safedî, söz konusu kelime ile ilgili kıraat âlimlerinden nakledilen iki okunuş tarzını zikretmektedir. Bunlardan birisi, şeddeli “ظ” ve “هـ” harfiyle “يظَاهَرُونَ” kıraatidir. Safedî, bu okunuş tarzının Araplar arasında meşhur olan *zihâr* muamelesi anlamına geldiğini söyler. Diğer kıraat ise “يَنْظَاهرون” okunuşudur. Ona göre bu okunuş, *zihâr* değil “المظاهرة” [desteklemek] anlamındadır.³⁵

Ebû Hayyân ise söz konusu kelime ile ilgili “يظَاهَرُونَ”, “يَنْظَاهرون”, “يَنْظَاهرون” ve “يَنْظَاهَرُونَ” olmak üzere dört kıraat veçhi zikretmiştir. Bununla beraber o, bütün bu okunuş tarzlarının *zihâr* anlamına geldiğini söylemiştir.³⁶

Aynı şekilde Talâk sûresinin “وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ” (“Apaçık bir hayasızlık yapmaları hali bir yana onları evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar”³⁷) âyetinde geçen “مُبَيَّنَةٍ” kelimesi de misal olarak getirilebilir. Safedî bu âyeti izah ederken şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

“مُبَيَّنَةٍ” kelimesi, “ي” harfinin meksûr kılınması ile kıraat edildiğinde ayrılma anlamına gelen “البيّن” kelimesinden türetilmiş olur. Zira koca, boşamış olduğu hanımıyla ancak *iddet* süresi doldurduktan sonra cinsel ilişkide bulunabilir. Fakat kadının fuhuş yapmasıyla aralarında ayrılma gerçekleşir. Bu ise, “مُبَيَّنَةٍ” kelimesindeki “ي” harfinin

²⁸ Nâfi (ö. 169/785), İbn Kesîr (ö. 120/735), Ebû Amr (ö. 154/771), İbn Âmir (ö. 118/736), Ya'kûb (ö. 205/821), Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ve İbn Abbâs (ö. 68/687-88) bu kelimeyi “نُنشُرُهَا” şeklinde okumuşlardır. Ebû Hayyân ise İbn Abbâs (ö. 68/687-88), el-Hasen (ö. 110/728) Ebû Hayyân, Ebân ve Nehâf (ö. 96/714) tarafından okunmuştur. bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî, *el-Bahrü'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/305; Abdullatîf Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat* (Dimaşk-Kahire: Dâru Sa'dî'd-Dîn, 2002), 1/372-373.

²⁹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/305.

³⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/305; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 1/371-72.

³¹ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/305.

³² Bu okunuş tarzı Übey b. Ka'b tarafından okunmuştur bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/305; Hatîb, *Mu'cemü'l-Kıraat*, 1/373.

³³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/305.

³⁴ el-Mücâdele 58/2.

³⁵ Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/278; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî, *İthâfû füzalâ'i'l-beşer bi'l-Kirâ'âti'l-erba'ate 'aşer* (Beyrut: Âlemü'l-Kitap, 1987), 2/525-556; Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1990), 3/138-139; Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 22/457; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 20/285; Ahmed Muhtar Ömer - Abdül'Âli Sâlim Mekram, *Mu'cemü'l-Kıraati'l-Kur'âniyye* (Kuveyt: Metbûâtü Camiatü'l-Kuveyt, 1988), 7/97-98.

³⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 8/231.

³⁷ et-Talâk 65/1.

kesresiyle kıraatinin yol açtığı neticedir. Söz konusu kelimedeki “ي” harfinin fethası ile kıraat edenlere göre bu, kadının fuhuş yaptığı hakkında şahitlerin tanıklıklarına delalet eder.”³⁸ Safedî’nin bu izahından anlaşıldığı üzere Talâk sûresinin 1. âyetinde geçen “مُبَيَّنَةٌ” kelimesiyle ilgili iki okunuş tarzı bulunmaktadır. Birincisi “ي” harfinin meksûr olması şekliyle “مُبَيَّنَةٌ” kıraati, bu da ayrılma “الين” anlamına gelmektedir. Diğer okunuş tarzı ise “ي” harfinin fethası “مُبَيَّنَةٌ” kıraatidir. Bu ise “şahitlik edilen” manasındadır.

Ebû Hayyân da A'râf sûresinde geçen “وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ” (“Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur”)³⁹ âyetindeki “بُشْرًا” kelimesine dair farklı kıraat vecihlerine değinmekte ve bu farklılıktan mütevellit anlamlara işaret etmektedir. Ona göre, “ب” ve “ش” harflerinin ötresi ile “بُشْرًا”⁴⁰ şeklindeki kıraat uyarınca kelime, müjdeleyici anlamına gelen “بشيرة” kelimesinin çoğuludur. Fethalı “ن” ve “ش” harflerinin sükûnü ile “نُشْرًا”⁴¹ şeklinde okunmasıyla ise mezkûr kelime, “طوى / katlamak” kelimesinin zıttı olan “نشر” yahut hayat vermek anlamına gelen “نُشْرًا ve نُشْرًا” fiilinden türemiş olmaktadır.⁴²

Konuyla ilgili başka bir örnek Kamer sûresinin “فَفَتَحْنَا أَبْوَابَ السَّمَاءِ بِمَاءٍ مُنْهَمِرٍ” (“Biz de derhal nehir gibi devamlı akan bir su ile göğün kapılarını açtık”)⁴³ âyetinde geçen “فَفَتَحْنَا” ifadesidir. Safedî, bu âyeti açıklarken söz konusu ifade ile ilgili iki kıraat veçhini farklı anlamlarıyla birlikte zikretmektedir. Birinci veçhe göre “فَفَتَحْنَا” kelimesi şeddesiz olarak okunur. Safedî’ye göre bu kıraat, gök kapılarının bir kez açıldıktan sonra kapanması emredilinceye kadar açık kalacağı anlamına gelmektedir. Diğer okuyuşa göre ise kelime şedde ile “فَفَتَحْنَا” okunur. Ona göre bu, (“kapıları yalnızca kendilerine açılmış Adn Cennetleri vardır”)⁴⁴ âyetinde olduğu gibi mübalağalı bir şekilde göğün açılmasına işaret etmektedir.⁴⁵

Buna benzer bir şekilde Ebû Hayyân, Âl-i İmrân sûresinde geçen وَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ (“İman edip salih ameller işleyenlere gelince, Allah onların mükâfatlarını tastamam verecektir. Allah, zalimleri sevmez”)⁴⁶ âyetindeki “فَيُوَفِّيهِمْ” ifadesi ile ilgili “فَيُوَفِّيهِمْ” ve “فَيُوَفِّيهِمْ”⁴⁷ olmak üzere iki farklı okunuş tarzına işaret etmektedir. Ona göre birinci okunuş tarzı, “gâibden hitaba geçiş yapılmak suretiyle gelen” *iltifât* edebî

³⁸ Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/346; Nâfi', Ebû Amr, İbn Âmir, Hafs, Hamze, Kisâî, Halef, Ebû Ca'fer ve Ya'kûb, söz konusu kelimenin ye harfinin kesresiyle diğer kıraat âlimleri ise fethasıyla okumuşlardır bk. Bennâ, *İthâf*, 2/544.

³⁹ el-A'râf 7/57.

⁴⁰ Âsim, İbn Abbâs, es-Sulemî, “بُشْرًا” olarak okumuşlardır bk. Ömer Mekram, *Mü'cemü'l-Kirâati'l-Kur'âniyye*, 2/372.

⁴¹ Hamza, Kisâî, A'meş ve Halef “نُشْرًا” şeklinde okumuşlardır bk.Ömer Mekram, *Mü'cemü'l-Kirâati'l-Kur'âniyye*, 2/372.

⁴² Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/319–320.

⁴³ el-Kamer 54/11.

⁴⁴ Sâd 38/50.

⁴⁵ Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/204–205; İbn Âmir, Ebû Ca'fer, Ravh ve Ruveys şeddeli olarak فَفَتَحْنَا okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise şeddesiz olarak فَفَتَحْنَا okumuşlardır bk. Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü-Seb'a fi'l-Kirâ'ât* (Mısır: Dârü'l-Meârif), 618; Bennâ, *İthâf*, 2/506.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/58.

⁴⁷ Hafs, Ruveys ve Hasan el-Basrî, Ebû Hayyân, “فَيُوَفِّيهِمْ”, diğer kıraat âlimleri ise “فَيُوَفِّيهِمْ” şeklinde okumuşlardır. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/499; Bennâ, *İthâf*, 1/380.

sanatını ifade ederken “ن” harfiyle “قَوِّفِيهِمْ” şeklinde gelen diğer kıraat, mütekellimin yüceliğini ve şanını göstermektedir.⁴⁸

2.2. Âyetleri Kıraatlara Göre İrap Etmeleri

Safedî âyetleri tefsir ederken bazı kelime ve ifadeleri hem nahiv hem de sarf yönünden tahlil etmeyi ihmal etmemiştir. Ancak onun âyetleri kıraatlara göre irap etme uygulaması yok denecek kadar azdır. Ebû Hayyân ise, dil tahlilleri yaparken gerek sahih gerekse de şâz kıraatleri kullanmış ve zaman zaman zikrettiği kıraat vecihlerinin irabına ilişkin âlimlerin farklı görüşlerine işaret etmiştir. Safedî'nin kıraatlara göre yapmış olduğu iraplara örnek olması açısından Bakara sûresinde geçen “فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ” (“Tâlût, ordu ile hareket edince, “Şüphesiz Allah, sizi bir ırmakla imtihan edecektir. Kim ondan içerse benden değildir. Kim onu tatmazsa işte o bendendir. Ancak eliyle bir avuç alan başka.” dedi)⁴⁹ âyetindeki tefsirine bakılabilir. O, söz konusu âyette geçen “عُرْفَةً” kelimesinin irabını yapmak için Bürhânüddîn el-Kirmânî'nin (ö. 500/1106) kelime ile ilgili iki farklı kıraat veçhine göre yapmış olduğu açıklamalara değinmektedir. Birinci kıraat veçhi ile ilgili Safedî, “غ” harfinin ötresi ile “عُرْفَةً” olarak okunmasıyla söz konusu kelimenin *mefulü bih* olup “azıcık su” anlamında geldiğini ve failin *müstetir* olduğunu dile getirmiştir. Diğer vecih olan “غ” harfinin fethası ile “عُرْفَةً” olarak okunmasıyla ise kelime, öznesi *mahzûf* mastar olmaktadır. Yine Safedî, ikinci kıraate göre “إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ عُرْفَةً بِيَدِهِ” ifadesinin (“ancak kim ondan tatmaz ve sadece eliyle bir avuç su alırsa”) anlamına geldiğini ve bu ifadede cümlenin öznesi olan “su” kelimesinin hafzedildiğini söylemiştir.⁵⁰

Safedî'nin nahvî tahliller yapmak suretiyle farklı kıraatleri ele alış tarzını bu misalde inceledikten sonra şimdi Ebû Hayyân'ın kıraatlara göre yapmış olduğu iraplara ilişkin birkaç örnek vermek yerinde olacaktır:

I. Ebû Hayyân, Mâide sûresinde geçen “قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ” (“Allah, şöyle diyecek: “Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.”)⁵¹ âyetindeki “صِدْقُهُمْ” kelimesine ilişkin iki farklı kıraat veçhinin bulunduğunu belirtir. Birinci kıraat, “ق” harfinin ötresi ile “صِدْقُهُمْ” şeklindedir.⁵² Bu kıraate göre söz konusu kelime, ona göre “يَنْفَعُ” fiilinin faili olmaktadır. Kelime ile ilgili diğer kıraat veçhi ise “ق” harfinin fethası ile “صِدْقُهُمْ” şeklindedir.⁵³ Ebû Hayyân, bu ikinci veçhe göre kelimenin “لصِدْقِهِمْ” manasında *mef'ûlün leh* olduğunu veya cer harfinin hafzedilmesi ile mensup olup “بصِدْقِهِمْ”in takdirinde olduğunu

⁴⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/499.

⁴⁹ el-Bakara 2 /249.

⁵⁰ Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/283; Tâcülkurrâ Kirmânî, *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl* (Beyrut: Müesseses Ulûmü'l-Kur'ân), 223; Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Ca'fer, İbn Muhaysın, Yezîdî ve Şenebûzî söz konusu kelimenin gayn harfinin fethasıyla “عُرْفَةً” olarak okumuşlardır. Diğer kıraat âlimleri ise ötre ile “عُرْفَةً” şeklinde okumuşlardır bk. Bennâ, *İthâf*, 1/445-446.

⁵¹ el-Mâide 5/119.

⁵² Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/67. Kıraat âlimlerinin kahir ekseriyeti bu vecih ile okumuşlardır.

⁵³ Kaynaklarda bu vecih ile okuyan kıraat âlimlerinin isimleri belirtilmemektedir.

söylemektedir. Ayrıca, bu vecih ile söz konusu kelimenin *müekket masdar* ve *mef'ûlün bih* olabileceğine de işaret etmektedir.⁵⁴

II. Ebû Hayyân, A'râf sûresinde geçen “ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسٌ ” “التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ” (“Ey Âdemoğulları! Size ayıp yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi... işte o daha hayırlıdır”)⁵⁵ âyetindeki “وَلِبَاسٌ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ” ifadesinin irabını yaparken iki farklı kıraat veçhini zikretmektedir. Birinci vecih, “لِبَاسٌ” kelimesinin mensup kılınması şeklindedir. Bu veçhe göre söz konusu “وَلِبَاسٌ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ” ifadesi, kendisinden önceki cümleye atf olmaktadır. Ona göre diğer vecih ise, “لِبَاسٌ” kelimesinin merfu' kılınması şeklindedir.⁵⁶ Ebû Hayyân, ikinci veçhin irabı ile ilgili bazı âlimlerin “لِبَاسٌ” kelimesinden önce hazfedilmiş mübtedanın bulunduğu ve cümlenin takdirinin “وَهُوَ لِبَاسٌ التَّقْوَىٰ” (“o, takvâ libasıdır”) olduğunu ileri sürdüklerini söylemektedir. Yine o, kimi âlimlerin ise “لِبَاسٌ” kelimesinin mübteda olduğunu ve haberinin hazfedilen “ساتر عوراتكم” cümlesi olduğunu söylediklerini ifade etmiştir. Ebû Hayyân'a göre bu irap şekli doğru değildir. Ona göre “وَلِبَاسٌ التَّقْوَىٰ” ifadesi mübtedadır. “ذَٰلِكَ” kelimesi ise ikinci mübtedadır ve haberi “خَيْرٌ” kelimesidir. Aynı zamanda “ذَٰلِكَ خَيْرٌ” cümlesi, birinci mübtedanın haberidir.⁵⁷

III. Ebû Hayyân, A'râf sûresinde geçen “ إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ ” “وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ”⁵⁸ âyetindeki “وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ” ifadesinin farklı kıraatleri göz önünde bulundurarak irabını yapmaktadır. Ona göre, bu ifade “مُسَخَّرَاتٍ” kelimesi şeklinde mansup kılındığı takdirde⁵⁹ “مُسَخَّرَاتٍ” kelimesi “وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ” isimleri için “hal”; İbn Âmir'in kıraatine göre merfû kılınması durumunda ise bu kelimeler mübteda ve haber olmaktadır. Ebân b. Sa'leb'in kıraatine göre ise “وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ” ifadesi mensup, “وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ” tabiri ise merfû kılınmaktadır. Ebû Hayyân, bu kıraate göre “وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ” ifadesinin mübteda ve haber olduğunu belirtmektedir.⁶⁰

2.3. Şâz Kıraatlere Yaklaşımları

Âyetlerin yorumlanmasında mütevatir ve sahih kıraatler kadar şâz kıraatlerin de büyük etkisi olduğu tefsir eserlerinde müşahede edilmektedir. Diğer klasik müfessirler gibi Safedî ve Ebû Hayyân da rivayet edilen şâz kıraatleri zikretmekte ve o kıraatlere göre meydana gelen anlam farklılıklarını belirtmektedirler. Buna örnek olarak Bakara

⁵⁴ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/67. Bu âyette geçen “يوم” kelimesini hangi kıraat imamının mansûb hangisinin merfû okudukları ve bu takdirde âyetin anlamında nasıl bir değişikliğin meydana geldiğine dair bk. Takiyuddin Mehmet Birgivi, *İzhârü'l-esrâr* (İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.), 147.

⁵⁵ el-A'râf 7/26.

⁵⁶ Nâfi', İbn Âmir, Kisâi, Ebû Ca'fer, el-Hasen ve Şenebûzî, “س” harfinin mensup, değer kıraat âlimler ise merfû kılmasıyla okumuşlardır. Bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/283-284; Bennâ, *İthâf*, 2/46.

⁵⁷ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/284.

⁵⁸ el-A'râf 7/54.

⁵⁹ İbn Âmir dışında kıraat âlimleri, “وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ” ifadesinin mensup, İbn Âmir ise merfû olarak okumuştur bk. Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/311; Ömer Mekram, *Mü'cemü'l-Kirâti'l-Kur'âniyye*, 2/369.

⁶⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/311.

sûresinde geçen “وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ” (“Halbuki Süleyman büyü yapıp kâfir olmadı. Lâkin şeytanlar kâfir oldular. Çünkü insanlara sihri ve Babil’de Harut ile Marut isimli meleğe indirileni öğretiyorlardı”)⁶¹ âyeti verilebilir. Bu âyette bulunan “الْمَلَائِكَةِ” kelimesi hakkında Safedî şunları söylemektedir:

"قرئ بكسر اللام، فبالكسر هما بشران، وهو قول أبي الأسود الدؤلي والربيع والضحاك وبه قرأ الحسن البصري، ورواه عن ابن عباس."⁶²

“الْمَلَائِكَةِ” kelimesindeki “ل” harfi kesre ile okunduğunda anlam “iki beşer” demektir. Bu Ebü'l-Esved ed-Düelî, Rebî' ve Dahhâk'ın görüşüdür. Ayrıca İbn Abbas'tan rivayet ederek Hasan-ı Basrî de bu şekilde okumuştur.”

Konuyla ilgili Ebû Hayyân ise kıraat âlimlerinin çoğunluğunun “ل” harfini fetha ile “الْمَلَائِكَةِ” şeklinde okuduklarını ve bu takdirde söz konusu kelimenin “iki melek” anlamına geleceğini söylemektedir. Bununla birlikte Ebû Hayyân da İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688), Dahhâk (ö. 105/723) ve İbn Ebzâ'nın (ö. 70/689 civarı) bu kelimeyi “ل” harfinin kesresi ile “الْمَلَائِكَةِ” şeklinde okuduklarını aktarmaktadır. Ayrıca o, İbn Abbâs'ın bu kıraate dayanarak söz konusu kelimeyi “*Babil’de sihir yapan iki insan*” olarak tefsir ettiğini de belirtmektedir.⁶³

Bu misalde görüldüğü üzere hem Safedî hem de Ebû Hayyân Bakara sûresi 102. âyetini açıklarken İbn Abbas, Ebü'l-Esved ed-Düelî, Dahhâk ve Hasan-ı Basrî gibi âlimlerden nakledilen “şâz” kıraatlerden istifade etmişlerdir.

Safedî ve Ebû Hayyân'da şâz kıraatlerin yer alış şekline dair verilebilecek başka bir örnek A'râf sûresinde geçen “وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً” (“(Şeytan) “Rabbiniz size bu ağacı sırf melek olursunuz veya ebedi kalacaklardan olursunuz diye yasakladı”)⁶⁴ âyetidir. Söz konusu âyette geçen “مَلَائِكَةً” kelimesi ile ilgili Safedî şöyle bir değerlendirmede bulunmaktadır:

"بكسر اللام لقوله تعالى: «هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى»⁶⁵

“ل” harfinin kesresi ile [مَلَائِكَةً] şeklinde de okunmuştur. ‘Şeytan “Ey Âdem, sana sonsuzluk ağacını ve çökmeyen bir mülkü göstereyim mi” dedi’ âyeti de buna işaret etmektedir.”

Ebû Hayyân ise “هَلْ أَذُكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى” âyetinde geçen “شَجَرَةِ الْخُلْدِ” ifadesini “شَجَرَةِ الْخُلْدِ” ağacından yiyen ebedi yaşayacak ve onun çökmeyen bir mülkü olacak” şeklinde tefsir etmekte ve İbn Abbâs ve Hasan b. Alî'nin “ل” harfinin kesresi ile “إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَائِكَةً” kıraatinin de bu manaya işaret ettiğini ifade etmektedir.⁶⁶

⁶¹ el-Bakara 2/102.

⁶² Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/155; Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ' de İbn Abbâs'ın “ل” harfinin kesresiyle “الملكين” olarak okuduğu ifade etmektedir bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beirut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 1/64.

⁶³ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 1/497.

⁶⁴ el-A'râf 7/20.

⁶⁵ Tâhâ 20/120; Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/178.

⁶⁶ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/264.

2.4. Kıraatler Arasında Tercih Meselesi

Bazı müfessirler sahih kıraatleri eleştirmenin ve kıraatler arasında tercih yapmanın doğru olmadığını kabul ederken bunu yanlış bulmayan ve kıraatler arasında tercih yoluna gidenlere de rastlanmaktadır. Safedî, kıraatler arasında tercihte ve yeri geldikçe tenkitte bulunan müfessirler arasında yer almaktadır. Ebû Hayyân'ın ise sahih kıraatler arasında bir ayırım yapmadığı hatta ayırım yapan ve tercihte bulunanları yeri geldikçe eleştirdiği müşahede edilmektedir. Mesela o, Bakara sûresi 249. âyette geçen "إِلَّا" "مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ" ("Ancak eliyle bir avuç alan başka")⁶⁷ ifadesindeki "غُرْفَةً" kelimesiyle ilgili nakledilen kıraat vecihlerini zikrettikten sonra bazı âlimlerin bu vecihler arasında tercihte bulduklarını söyleyerek şöyle bir değerlendirmede bulunmuştur:

"وَهَذَا التَّرْجِيحُ الَّذِي يَذْكُرُهُ الْمُفَسِّرُونَ وَالنَّحْوِيُّونَ بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ لَا يَنْبَغِي، لِأَنَّ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ كُلَّهَا صَحِيحَةٌ وَمَرْوِيَّةٌ ثَابِتَةٌ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِكُلِّ مِنْهَا وَجْهٌ ظَاهِرٌ حَسَنٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ، فَلَا يُمَكِّنُ فِيهَا تَرْجِيحُ قِرَاءَةٍ عَلَى قِرَاءَةٍ."⁶⁸

"Müfessirler ve gramercilerin kıraatler arasında yaptıkları bu gibi tercihler doğru değildir. Zira bütün bu kıraatler sahihtir ve Hz. Peygamber'den (sav) nakledilmektedir. Ayrıca, bu kıraatlerin her birisine ilişkin Arap dilinde güzel ve net açıklamalar bulunmaktadır. Dolayısıyla bu kıraatler arasında bir tercih işleminin icra edilmesi caiz değildir."

Görüldüğü gibi Ebû Hayyân, burada sahih kıraatler arasında tercih etmenin doğru olmadığını açık bir şekilde belirtmektedir.

Yine Ebû Hayyân, En'âm sûresi 16. âyette geçen "يُصْرَفُ"⁶⁹ kelimesi ile ilgili kıraat vecihlerini zikrettikten sonra bazı âlimlerin o vecihler arasında tercihte bulduklarına işaret etmektedir.

"وَقَدْ تَقَدَّمَ لَنَا غَيْرَ مَرَّةٍ أَنَّا لَا نُرَجِّحُ بَيْنَ الْقِرَاءَتَيْنِ الْمُتَوَاتِرَتَيْنِ."⁷⁰

"Daha önce de birkaç defa bizim kıraatler arasından tercihte bulunmadığımızı belirtilmişti" demektedir. Burada da görüldüğü gibi Ebû Hayyân, mütevâtir kıraatler arasında tercihte bulunmadığını ifade etmektedir.

Safedî ise kıraatler arasında tercihte ve yeri geldikçe tenkitte bulunarak Ebû Hayyân'ın değerlendirmelerinden farklı bir yaklaşım uyguladığı görülmektedir. Mesela Mümteherine sûresinde geçen "وَلَا تُمَسِّكُوا بِعَصَمِ الْكَوَافِرِ" ("Kâfir kadınları nikâhınızda tutmayın")⁷¹ âyetindeki "تُمَسِّكُوا" kelimesine ilişkin Safedî şöyle bir açıklamada bulunmaktadır:

"ولا تمسكوا، بتشديد السين أولى قراءة لأنه يلزم عنها أيضًا معنى المخففة"⁷²

⁶⁷ el-Bakara 2/249.

⁶⁸ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 2/275.

⁶⁹ el-En'âm 6/16.

⁷⁰ Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-Muhît*, 4/91-92.

⁷¹ el-Mümteherine 60/10.

⁷² Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 1/312-313. Söz konusu kelime ile ilgili kıraat âlimlerden üç farklı okunuş tarzı rivayet edilmiştir. Ebû Amr, Ya'kûb ile Yezîdî, kelimenin "ت" harfinin örtesi ile "س" harfinin şeddesi ile "تَسْمِكُوا" şeklinde okurken Hasan el-Basrî, "ت" harfinin fethasıyla "س" harfinin de şeddesi ile "تَسْمِكُوا" olarak okumuştur. Diğer kıraat âlimler ise "س" harfinin şeddesiz "تَسْمِكُوا" şeklinde okumuşlardır. Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü'l-Seb'a*, 643; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/387.

“س” harfinin şedde ile تُمَسْكُوا olarak okunması daha uygundur. Zira bu okunuş şekli şeddesiz “تُمَسْكُوا” şeklindeki kıraatin anlamını da kapsamaktadır.”

Konuyla ilgili başka bir örnek Tevbe sûresinin 12. âyetinde geçen إِيْمَانٌ لَهُمْ (“Çünkü, onların yeminleri yoktur”)⁷³ ifadesinde görülmektedir. Safedî söz konusu âyetteki “إِيْمَانٌ” kelimesine ilişkin şöyle demiştir:

“الأولى قراءتها بالفتح، لأنه لما عيّن أنهم أئمة الكفر فلا حاجة إلى نفي الإيمان، ويكون المعنى لا إيمان لهم عليكم”⁷⁴

“إِيْمَانٌ” kelimesindeki elif harfinin fetha ile okunması daha uygundur. Zira söz konusu âyette onların küfür önderleri oldukları belirtildikten sonra mümin olmadıklarına işaret edilmesine gerek yoktur. Böylece âyetin anlamı şu şekilde olur: Sizin aleyhinize yeminleri geçerli değildir.”

Bu iki misalde görüldüğü gibi Ebû Hayyân'ın aksine Safedî, âyetlerin manalarını göz önünde bulundurarak mütevâtir kıraatler arasında tercihte bulunmaktadır.

Sonuç

Kur’ân ilimleri âyetlerin anlaşılmasına hizmet etmektedirler. İlimlerin öncüsü olan ilm-i kıraat ise öncelikle “yedi harf ruhsatı” ile meşruiyetini Hz. Peygamber’den almaktadır. Bu ilimde, tevâtüren Hz. Peygamber’e kadar ulaşmış olan kıraat farklılıkları konusu önemli bir yer işgal etmektedir. Bu farklılıkların Kur’ân âyetlerinin anlaşılması ve yorumlanmasında büyük bir öneme sahip olduğu görülmektedir. Bu konu, âyetlerdeki anlam genişliği, zenginliği ve bazen de zıtlıklarının neler olduğunu ortaya koyma noktasında tefsir ilminde de büyük bir yer tutmaktadır. Aynı zamanda bu, murâd-ı ilâhînin anlaşılabilmesi için gerekli olduğu durumlarda tefsirde kendisine başvurulmuş ilk ilimlerden olmuştur. Hatta Kur’ân âyetlerinin anlaşılmasında karşılaşılan zorlukların aşılması için bu, bilinmesi zaruri olan ilimler arasında geçmektedir. Bu makalede de ortaya konduğu gibi kıraat farklılıkları Kur’ân’ın anlaşılmasında bir açmaza, zıtlığa yol açmaktan ziyade bir zenginliğe ve kolaylığa imkân sağlamaktadır. Kelime ve cümle yapısındaki zorluklar dolayısıyla ilk bakışta anlaşılmayıp müphem görünen bazı noktaların, bu imkânla bir anlam genişlemesine uğrayarak açık hale geldiği, hatta kimi durumlarda fikhî veya kelâmî bir meselenin hallinde büyük faydası olduğu da müşahede edilmektedir. Kıraat farklılıklarının yanında bu farklılıkları ortaya koyan rivâyet ve nakil zenginliği büyük bir literatürün oluşmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada, müfessirler arasında hatırı sayılır ilmi bir konuma sahip aynı dönemde yaşamış iki âlimin tefsirlerinde kıraat farklılıklarına büyük bir yer verdikleri ortaya konmuş oldu. Bununla beraber her iki müfessirin özellikle şâz kıraatlerin tefsirde kullanımını noktasında farklılaştıkları müşahede edilmiştir. Bu müfessirlerden Safedî, mütevâtir kıraat farklılıklarına büyük yer vermiş ve gerektiğinde şâz kıraatlerden de

⁷³ et-Tevbe 9/12.

⁷⁴ Safedî, *Keşfü'l-Esrâr*, 4/293; İbn Âmir, söz konusu kelimenin ilk harfinin kesresiyile إِيْمَانٌ olarak okurken diğer kıraat âlimleri fetha ile إِيْمَانٌ şeklinde okumuşlardır bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'â*, 312; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278.

yararlanmıştır. Bundan dolayı naklettiği kıraatler arasında gerektiğinde telif ve tercihte bulunmaktan çekinmemiştir. Hatta bunun tefsir açısından bir zenginlik ve genişlik olduğunu düşünmüştür. Bununla beraber Ebû Hayyân her ne kadar nahivle ilgili tahlillerde ve yine bazı âyetlerin tefsiri sırasında gerektiğinde şâz kıraatlerden istifade etmiş olsa da Safedî'nin aksine sahih kıraatler arasında tercih yapmayı tasvip etmemekte ve bu şekilde tercih yapanları tenkit etmektedir.

Her ne kadar rivâyet ilmi olsa ve geliştirilme imkânlarından bahsedilemese de kıraat farklılıklarının nasıl ele alınacağı ve Kur'ân'ı yorumlamada kullanımı noktalarında müfessirler arasında canlı bir araştırma ve tartışmanın süregeldiği söylenmelidir.

Kaynakça

- Ablay, Rifat. *İbn Atiyye Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Adam, Ahmad Mukhtar. "Yusuf b. Hilal Es-Safedî (v. 696/1296) ve Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr Adlı Tefsirindeki Metodu." *Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi (DÜİFAD)* 4/1 (2020), 40–63.
- Ahfeş el-Evsat, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade. *Meâni'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1990.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâat-i Aşere'de Ferş Yönünden Farklılıklar". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2017), 6-31.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmi Eğitim ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Akkuş, Murat. "Kıraatlerin Tefsire Etkisi: İbn Âşûr Örneği". *Mütefekkir* 2/3 (Haziran 2015), 118-176.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer Bi'l-Kirâ'âti'l-Erba'ate 'Aşer*. Beyrut-Kahire: Âlemü'l-Kutub-Mektebetü'l-Külliyât el-Ezheriyye, 1987.
- Birgivi, Takiyuddin Mehmet. *İzhârü'l-esrâr*. İstanbul: Yasin Yayınevi, ts.
- Birşık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. İstanbul: Ensar, 2013.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *İthâfû Fuzalâ'i'l-Beşer Bi'l-Kirâ'âti'l-Erba'ate 'Aşer*. Beyrut: Âlemü'l-Kitap, 1987.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *El-Bahrü'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1983.
- Gülle, Sıtkı. "Taberî'nin, Tefsîrindeki Kıraat Değerlendirmeleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9. 2004, 65-85.
- Hatîb, Abdullatif. *Mu'cemül-Kıraat*. Dimaşk-Kahire: Dâru Sa'di'd-Dîn, 2002.
- İbnü'l-Cezerî, İmam Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l- kirâ'âti'l-'aşr 1*. nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'ilmiyye.
- İbnü'l-Cezerî, İmam Şemsüddin Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Müncidü'l-mukri'în ve mürsidü't-tâlibîn*. tkd. Ahmed Muhammed Şakir. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî, 1350/1932.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed Ali b. Yusuf. *et-Temhîd fi 'ilmi't-Tecvid*. thk. Ğânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü-Seb'a Fi'l-Kirâ'ât*. Mısır: Dâru'l-Meârif.
- Karaçam, İsmail. *Kıraat İlminin Kur'ân Tefsîrindeki Yeri*. İstanbul: İFAV, 2013.
- Kılıç, Mustafa. "Zemahşerî'nin Kıraatleri Kabul Şartları". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2015), 149-184.
- Kızılaslan, İshak. "Kıraat Farklılıklarının Âyetlerin Anlamı ve Yorumlanmasındaki Etkisi/Çağdaş Oryantalizmin Yaklaşım Tarzı". *11. Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Kongresi (UBAK)*. ed. Esra Türe vd. Ankara: Asos Yayınları, 2021.
- Kirmânî Tâcülkurrâ, Ebü'l-Kâsım Burhânüddîn Mahmûd b. Hamza b. Nasr. *Garâ'ibü't-Tefsîr ve 'Acâ'ibü't-Te'vîl*. Beyrut: Müessesetü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Kocabıyık, İbrahim. "Ebû Hayyân ve El-Bahrü'l-Muhît Adlı Tefsiri." *Akademik Platform İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2019), 195–208.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân 1*. nşr. Abdullah b. Abdülhasen et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Tabersî, Ebû Ai el-Fadl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân 1*. Beyrut: Dâru'l-ülüm, 1426/2005.
- Ömer, Ahmed Muhtar - Mekram, Abdül'Âli Sâlim. *Mu'cemül-Kıraati'l-Kur'âniyye*. Kuveyt: Metbûâtü Camiatü'l-Kuveyt, 1988.

- Özek, Ayşe Ulya. *Mâide Sûresi 6. Âyet Bağlamında Mesh Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Safedî, Ebü'l-Fezâil Cemaleddin Yusuf b. Hilal es-. *Keşfü'l-Esrâr ve Hetkü'l-Estâr*. ed. Bahattin Dartma. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı yayımları, 2019.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* 1. nşr. Mustafa Dîb el-Buğâ. Dimeşk/Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdi'l-Kerîm. *Mefâtihü'l-esrâr ve Mesâbihü'l-ebrâr* 1. nşr. Muhammed Ali Azerşeb. Tahran: Merkezü'l-bühûs ve'd-dirâsât li't-türâsi'l-mahtût, 1429/2008.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tülücü, Süleyman. "Ma'mer b. Müsennâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/551-552. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2003.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rölü*. Ankara: Fecr, 2005.
- Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* 1. Mısır, 1367/1949.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân Fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Türâs.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tanımları Bağlamında Kur'an-Kıraat Özdeşliği". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 15/2 (2015), 221-253.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar

The Sources, Manuscripts and Publications of *al-Muḥarrar al-Wajîz* and Scientific Studies About It

Enes Büyük

Doç. Dr., Samsun Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Samsun University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Samsun/Turkey

enesby_55@outlook.com
orcid.org/0000-0002-9619-9450

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 16 Ağustos 2022

Date Received: 16 August 2022

Kabul Tarihi: 08 Kasım 2022

Date Accepted: 08 November 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1162965>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Büyük, Enes. "el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 395-420.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1162965>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

***el-Muharrerü'l-Vecîz*'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar**

Öz

Müslümanların, yaklaşık 800 yıl boyunca hâkimiyeti altında kalan Endülüs'te (İber Yarımadasında) birçok İslâm alimi yetişmiştir. Onlardan biri hem fıkıh hem de tefsir alanında öne çıkan İbn Atıyye'dir. Tefsiri *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* daha ilk yazıldığı yıllarda şöhret bulmuştur. Bunun nedenlerinden biri tefsirin kapsamlı olması ve inceleme (tahkik) içermesidir. Müfessir, tefsirde birçok farklı alanın literatüründen yararlanmıştır. Bu alanların başında tespit edilebildiği kadarıyla dilbilim, tefsir, hadis ve Mâlikî fıkıhı gelmektedir. Makalede İbn Atıyye'nin hangi alanlara dair kaynaklardan yararlandığı, kaynakları nasıl kullandığı araştırma konusu edilmiştir. *el-Muharrer*'in temel tefsir kaynakları arasında Taberî, Mehdevî ve Nakkâş'ın tefsirleri yer almaktadır. İbn Atıyye bilgi aktarırken kitapların isimlerinden ziyade müellif isimlerini zikretmiştir. Bununla birlikte makalede tefsirin günümüze ulaşan nüshaları, neşirleri ve geçmişten günümüze kadar onun hakkında yapılan bilimsel çalışmalara dair bilgiler verilmiş ve değerlendirmeler yapılmıştır. Bilindiği kadarıyla tefsirin müellif nüshası günümüze ulaşmamış ve tefsiri neşreden muhakkiklerin hiçbiri tüm mevcut nüshaları titiz bir şekilde incelememiştir. Buna rağmen en ilmi neşrin üçüncü Katar neşri olduğu görülmektedir. Klasik dönemde Fas, Mısır ve Türkiye gibi bölgelerde daha yaygın olduğu anlaşılan tefsir bazı ihtisar ve cem' çalışmalarına konu olmuştur. Çağdaş dönemde ise tefsire yönelik ilgi artmış, tefsiri çeşitli açılardan inceleyen ve başka tefsirlerle mukayese eden farklı dillerde birçok akademik çalışma yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İbn Atıyye, el-Muharrer, Kaynak, Bilimsel çalışmalar.

The Sources, Manuscripts and Publications of *al-Muḥarrar al-Wajîz* and Scientific Studies About It

Abstract

Many Islamic scholars grew up in Andalusia (Iberian Peninsula), which was under the domination of Muslims for about 800 years. One of them is Ibn 'Atiyya who is prominent in both fiqh and tafsir. His tafsir, *al-Muḥarrar al-wajîz fî tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*, gained fame in the years when it was first written. One of the reasons for this is that tafsir is comprehensive and includes examination (taḥqîq). In Tafsir, the exegete has benefited from the literature of many different fields. As far as can be determined, linguistics, tafsir, ḥadîth and Mâlikî fiqh are at the forefront of these fields. In the article have been researched that Ibn 'Atiyya benefit from sources on which areas and how he uses sources. Among the main tafsir sources of *al-Muḥarrar* are the tafsirs of al-Ṭabarî, al-Mahdawî and al-Naqqâsh. While transferring information, Ibn 'Atiyya mentioned the names of the authors rather than the names of the books. In addition, in the article, information about the extant manuscripts of this tafsir, its publications and scientific studies about it from past to present are given and evaluated. As far as is known, the author's manuscript of the tafsir did not survive and none of the publishing editors of the tafsir examined all existing manuscripts meticulously. However, it seems that the most scholarly publication is the third Qatar publication. In the classical period, the tafsir, which was understood to be more common in regions such as Morocco, Egypt and Turkey, has been the subject of some abbreviation and combination (jam') studies. In the contemporary period, interest in this tafsir has increased, and in different languages many academic studies, which examined the tafsir from various aspects and comparing it with others, have been done.

Keywords: Tafsir, Ibn 'Atiyya, al-Muḥarrar, Source, Scientific studies.

Giriş

İlk dönemlerden beri İslâmiyetin yayıldığı birçok bölgede tefsir faaliyeti aktif bir şekilde sürdürülmüştür. Tefsirin yaygınlaştığı ve önemli müfessirlerin yetiştiği bölgelerden biri de Endülüs olmuştur. Bölgede önem verilen İslâmî ilimlerden biri olarak tefsir sahasında Yahyâ b. Sellâm (200/815), Bakî b. Mahled (276/889), Mekkî b. Ebî Tâlib (437/1045), Mehdevî (430/1038), Zehrâvî (431/1039), Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (543/1148) ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi isimler öne çıkmıştır.

Endülüs tefsir geleneğinin önemli bir halkasını temsil eden İbn Atıyye'nin yazdığı *el-Muharrer* daha ilk yazıldığı zaman diliminde hızlıca yayılmış ve geniş bir teveccüh kazanmıştır.¹ Tefsirin önemine sonraki kaynaklar ayrıca dikkat çekmiştir. Örneğin İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Cüzey (ö. 741/1340), Ebû Hayyân (ö. 745/1344) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi âlimler İbn Atıyye'yi, *el-Muharrer*'de önceki kaynakların bilgilerini özetlemesi ve düzeltmesi, bunlar içinden doğruya en yakın olanı araştırması, tefsirinin içerdiği bilgilerle daha kapsayıcı ve daha özlü olması, Ehl-i sünnet'in görüşlerine bağlı kalması² ve bid'at görüşlere yer vermemesi bakımından övmüşlerdir.³ Bu özellikleriyle *el-Muharrer*'e hem klasik hem de çağdaş dönemde ilgi gösterilmiştir. Bu ilginin nedenlerinden birinin, ulemânın da belirttiği üzere onun önceki birikimi tahkik süzgecinden geçirerek özetlemesi, diğer bir ifadeyle tahkike dayalı kapsamlı bir tefsir olmasıdır, denebilir. Onun çeşitli ilimlere dair önceki telif türlerinden yararlanarak tefsirini kaleme alması tefsirde hangi kaynaklardan beslendiği ve hangilerini temel kaynak olarak benimsediği sorusunu önemli hale getirir. Nitekim bu soruya verilebilecek cevaplar tefsirin, tefsir tarihindeki beslendiği ilmi geleneğe ve bunlar içinde nereye yerleşebileceğine dair fikir verecektir. Haliyle *el-Muharrer*'in kaynakları ve İbn Atıyye'nin kaynak kullanımı bu makalede ele alınan konulardan birini oluşturmaktadır. Bununla birlikte *el-Muharrer*'e günümüzde gösterilen ilgi ve ona yönelik akademik çalışmalar onun neşirleri, baskıları ve hakkında geçmişten günümüze dek yapılan bilimsel çalışmalara dair bilgi verilmesine ihtiyaç duymaktadır. Sözcüme, görebildiğimiz kadarıyla *el-Muharrer* hakkında yapılan birçok bilimsel çalışmada tefsirin Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye neşri esas alınmaktadır. Bunun ve diğer neşirlerin özelliklerine, sorunlarına ve ilmi yetkinliklerine dair yapılacak araştırma alana katkı sağlayacaktır.

Günümüzde *el-Muharrer* hakkında birçok doktora ve yüksek lisans düzeyinde tez, makale ve kitap çalışması yapılmıştır. Bunların bazıları tefsirin kaynakları hakkında bilgi vermektedir. Ancak inceleme imkânı bulduklarımızın bazıları, tefsirin kimi kaynaklarına

-
- ¹ Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'rub, 2004), 2/176; Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Heyet (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015), 1/80.
 - ² İbn Atıyye'ye yönelik i'tizâl eleştirisi ve bunun sorunlu oluşuna dair bk. Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâyid, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973), 219-262.
 - ³ Takıyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr (b.y., 2. Baskı 1972), 90; Muhammed b. Ahmed b. Cüzey el-Kelbî, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Ali b. Hamed es-Sâlihî (Mekke: Dâru Tayyibe, 2018), 1/91-92; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/113; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176; Muhammed el-Fâdil b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (b.y., 1970), 63-64.

yer vermediği⁴ gibi bazıları da tespit edilen kaynaklar içinde yanlış bilgiler sunmaktadır. Örneğin İbn Atıyye'nin kendisinden bilgi aktardığı İbnü'l-A'râbî ismi kimi çalışmalarda İbnü'l-Arâbî şeklinde yazılmış ve müfessir Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) olarak zikredilmiştir.⁵ Doğrusu bu isimle Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî (ö. 231/846) kastedilir.⁶ Bir diğer örnek İbn Atıyye'nin *Nazmü'l-Kur'ân* adlı kitabına atıf yaptığı Cürcânî'nin kimliği ile ilgilidir. Bu isim Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471-1078-79) ile karıştırılmıştır.⁷ Halbuki tefsirde onunla Ebû Ali el-Cürcânî (ö. 400/1009'dan önce) kastedilir.⁸ Bununla birlikte bu çalışmaların çoğu tefsirin tüm neşirleri ve bilimsel çalışmaları hakkında ya hiç ya da yeterli düzeyde bilgi vermemektedir. Makalenin bu hususlardaki eksikliği ikmal edeceği umulmaktadır. Makalede *el-Muharrer'*le ilgili bilgiler verilirken tefsirin 2015 Katar baskısı dikkate alınmaktadır.

1. *el-Muharrer'*in Kaynakları ve İbn Atıyye'nin Kaynak Kullanımı

İbn Atıyye'nin tefsirde kaynak kullanımı çeşitlilik bakımından geniş bir yelpazeye sahiptir. Bu kaynakları çeşitli ilim dallarına göre tasnif etmek daha açıklayıcı bir işleve sahip olacaktır. Bununla birlikte kaynakların sıralamasında müelliflerin vefat tarihlerinden ziyade tefsirde en fazladan en aza doğru onlara yapılan yaklaşık atıf sayılarına itibar edilecektir. Bu durum tefsirin temel ve tali kaynaklarına dair görece bir fikir verebilir.

İbn Atıyye'nin *el-Muharrer'*de en fazla yararlandığı tefsir kaynağının Taberî'nin (s. 310/923) *Câmiu'l-beyân*'ı olduğu anlaşılmaktadır. Tefsirde Taberî'ye doğrudan 800'den fazla atıf yapmaktadır. Bunun dışında İbn Atıyye diğer tefsir ve Kur'an ilimleri kaynakları arasında Ebû İshâk ez-Zeccâc'a (ö. 311/923) (*Meâni'l-Kur'ân*), Ebû Bekir en-Nakkâs'a (351/962) (*Şifâu's-sudûr*), Mekki b. Ebû Tâlib'e (ö. 437/1045) (*el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*), Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî'ye (ö. 440/1048-49 [?]) (*et-Tafsîlü'l-câmi*⁹), Ebû Ubeyde'ye (ö. 209/824 [?]) (*Mecâzû'l-Kur'ân*), Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ'ya (ö. 207/822) (*Meâni'l-Kur'ân*), Sa'lebî'ye (ö. 427/1035) (*el-Kesf ve'l-beyân*),¹⁰ Zehrâvî'ye (ö. 431/1039) (*Kitab-ı Kebîr*), Ahfeş'e (ö. 215/830 [?]) (*Meâni'l-Kur'ân*), Nehhâs'a (338/950) (*Meâni'l-Kur'ân*), Yahya b. Sellâm'a (ö. 200/815) (*Tefsîru Yahya*), Mâverdî'ye (ö. 450/1058) (*en-*

⁴ Bk. Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 95-127; Abdüsselam Muhammed Ebû Sa'd, *et-Tefsîrû'l-fikhî inde İbn Atıyye* (Trablus: Cem'iyetü'd-Da've, 2003), 85-248; Enes Erdim, *Zemahşerî ve İbn 'Atıyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 24-27; İdris Erdem, *İbn 'Atıyye'nin "el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 60-71; Yasir Adel Zaynal Albayati, *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Veciz Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 36-40; Rifat Ablay *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kiraat: İbn Atıyye Örneği* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 63-75.

⁵ Bk. Mustafa Şentürk, *Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresi Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 106.

⁶ İbn Atıyye onun görüş ve şiir rivayetlerini Gulâmü Sa'leb'in *Yâkûtetü's-sırât*'ından nakleder. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/508.

⁷ Şentürk, *Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu*, 107; Arslan Karaoğlan, *el-Muharraru'l-Vecîz ile Fethu'l-Kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 41. Bu tarz yanlış nispetler 3. dipnotta zikredilen çalışmalarda da mevcuttur.

⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/220.

⁹ Ya da İbn Atıyye Mehdevî'nin *et-Tahsil li-fevâ'idî Kitâbi't-Tafsîli'l-câmi' li 'ulûmi't-tenzil'*ini kullanmış olabilir. Bu, asıl tefsirin muhtasarıdır.

¹⁰ İbn Atıyye'nin Sa'lebî'ye doğrudan atıfları Kehf sûresinden itibaren başlar.

Nüket ve'l-uyûn), Mekki b. Ebû Tâlib'e (ö. 437/1045) (*Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*), Ebû Ali el-Cürcânî'ye (ö. 400/1009'dan önce) (*Nazmü'l-Kur'ân*), Abd b. Humeyd'e (ö. 249/863-64) (*et-Tefsîr*), Ebû Ubeyd'e (ö. 224/838) (*en-Nâsîh ve'l-mensûh*), Hibetullâh b. Selâme'ye (ö. 410/1019) (*en-Nâsîh ve'l-mensûh*), Gulâmü Sa'leb'in (ö. 345/957) *Yâkûtetü's-sırât*'ına,¹¹ İbn Kuteybe'ye (ö. 276/889) (*Te'vîlü müşkilü'l-Kur'ân*) ve İbn Fûrek'e (ö. 406/1015) (*Hallü'l-müşkilât*) doğrudan gönderme yapar.¹²

Tefsirin kıraat kaynaklarını Ebû Hâtîm es-Sicistânî (ö. 255/869) (*el-Kırâât*), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) (*el-Hücce li'l-kurrâi's-seb'a*), İbn Cinnî (ö. 392/1002)¹³ (*el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât*), Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053) (*Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'*, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'* ve *el-Muhtevî ale's-şevâzzi mine'l-kırâât*) gibi âlimler ve kıraat eserleri oluşturur.¹⁴

İbn Atıyye hadis ve hadis ilimleri için Buhârî (ö. 256/870) (*el-Câmi'u's-sahîh*), Müslim (ö. 261/875) (*el-Câmi'u's-sahîh*), İmam Mâlik (ö. 179/795) (*el-Muvatta'*), Ebû Dâvud (ö. 275/889) (*el-Musannef/es-Sünen*), Tirmîzî (ö. 279/892) (*el-Câmi'u's-sahîh/el-Musannef*), Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî (ö. 302/914) (*ed-Delâil fi garîbi'l-hadîs*), Nesâî (ö. 303/915) (*el-Musannef/es-Sünen*), İbn Müzeyn (ö. 259/873) (*Şerhu'l-Muvatta'*), İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849) (*el-Müsned/el-Musannef*), İbn Sencer (ö. 258/872) (*el-Müsned*), Bâcî (ö. 474/1081) (*el-Müntekâ*), İbn Mâce (ö. 273/887) (*es-Sünen*), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) (*el-Musannef/es-Sünen*), Hayseme b. Süleyman (ö. 343/955) (*el-Müsned*), Kudâî (ö. 454/1062) (*Şihâbü'l-ahbâr*), Abdürrezzak b. Hemmâm (ö. 211/826-27) (*el-Musannef*), İbn Ebû Hayseme (ö. 279/892-93) (*et-Târîhu'l-kebîr*¹⁵), İbn Kuteybe (ö. 276/889) (*Garîbü'l-hadîs*) gibi âlimlerin kitaplarına başvurur.¹⁶

Tefsirin tarih kaynakları arasında ise İbn İshak (ö. 151/768) (*es-Sîre*), İbn Abdülber (ö. 463/1071), (*el-İstîâb fi ma'rifeti'l-ashâb*), İbn Hişâm (ö. 218/833) (*es-Sîretü'n-nebeviyye*), Vâkıdî (ö. 207/823) (*el-Megâzî*), Nadr b. Şümeyl (ö. 204/820) (*el-Mesâlib ve'l-menâkib*),¹⁷ Halife b. Hayyât (ö. 240/854-55) (*et-Târîh*), Câhiz (ö. 255/869) (*Kitâbü'l-emsâr-Kitâbü'l-*

¹¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/508. İbn Atıyye bu esere atıf yaparken İbnü'l-A'râbî ismini zikreder. Kitap İbnü'l-A'râbî'ye değil Gulâmü Sa'leb'e aittir. İbn Atıyye'nin kaynak kullanımından bahsedeceğimiz ilerleyen kısımlarda buna değineceğiz.

¹² Her bir müellife ve kitabına dair örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/412, 508, 565, 714; 2/208, 220, 263; 3/104, 153, 156, 190, 192; 4/290, 302, 552; 5/58, 140; 6/650; 7/167, 293, 361; 8/219; 9/461.

¹³ İbn Atıyye İbn Cinnî'yi çoğu zaman Ebu'l-Feth olarak zikreder.

¹⁴ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/186, 254, 668; 2/121, 691; 4/587; 5/260; Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 112.

¹⁵ İbn Atıyye'nin atıf yaptığı bu eser müellifin *Târîhu ruvvâti'l-hadis* eseri de olabilir.

¹⁶ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/166, 176, 547, 715; 2/40, 316; 3/256, 294, 603; 4/225, 271, 478, 525; 6/387; 7/193, 320; 8/389; 9/88.

¹⁷ Bilinen kimi bibliyografya kaynaklarında en-Nadr b. Şümeyl'e *el-Mesâlib* adında bir eser nispet edilmez. (Bk. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 166; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 13/101; İsmail Durmuş, "Nadr b. Şümeyl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/281-282). Ancak Ebû Ubeyd el-Bekrî Nadr b. Şümeyl'in böyle bir kitabı bulunduğu ve kendi döneminde yaygın olduğundan bahsetmektedir. (Ebû Ubeyd el-Bekrî, *Simtu'l-leâlî fi şerhi Emâli'l-Kâli*, thk. Abdülaziz el-Meymenî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1935), 2/808) Bekrî'nin İbn Atıyye'yle neredeyse çağdaş olduğu dikkate alındığında İbn Atıyye'nin yaygın olan bu eserden doğrudan bilgi aktardığı söylenebilir.

büldân), Ebû Bekir Muhammed ez-Zebîdî (ö. 377/987) (*Tabakâtü'n-nahviyyîn*) ve İbrahim b. Kâsım el-Kayravânî (ö. 390/1000'den sonra) (*Acâibu'l-bilâd*) gibi âlimlerin eserleri görülür.¹⁸

Tefsirde dil meseleleri için Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) (*Kitâbü'l-'ayn*), Sîbeveyhi (ö. 180/796) (*el-Kitâb*), Müberred (ö. 286/900) (*el-Müktedab*), Ferrâ (ö. 207/822) (*Kitâbü'l-lügât*), Ebû Ubeyd (ö. 224/838) (*el-Garîbü'l-musannef*), Mufaddal ed-Dabbî (ö. 178/794 [?]) (*el-Mufaddaliyyât*), İbnü's-Sikkât (ö. 244/858) (*İslâhu'l-mantık*), İbn Kuteybe (ö. 27/889) (*Edebü'l-kâtib*), Zeccâcî (ö. 337/949) (*en-Nevâdir*),¹⁹ İbnü'l-Hayyât (ö. 320/932) (*el-Muknî' fî'n-nahv*), Gulâmü Sa'leb (ö. 345/957) (*el-Yevâkît*), Ebû Ali el-Kâlî (ö. 356/967) (*Zeylü'l-Emâlî*), Ebû Ali el-Fârisî (ö. 377/987) (*el-İgfâl fî mâ egfelehû'z-Zeccâc mine'l-meânî, el-Mesâilü'l-Bağdâdiyyât ve el-Mesâilü'l-Halebiyyât*), İbn Fâris (ö. 395/1004) (*el-Mücmelü'l-lüga*), İbnü'l-Haddâd es-Serakustî (ö. 400/1009'dan sonra) (*Kitâbü'l-ef'âl*), Seâlibî (ö. 429/1038) (*Fikhu'l-lüga*), İbn Sîde (ö. 458/1066) (*el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*), Ebû Ubeyd el-Bekrî (ö. 487/1094) (*Simtu'l-leâlî fî şerhi Emâli'l-Kâlî*) gibi âlimlerin kitapları kullanılır.²⁰

İbn Atıyye fıkıh ve usul konularında İbnü'l-Münzir'in (ö. 318/930 [?]) (*el-İşrâf 'alâ mezâhibi ehli'l-'ilm*), Taberî'nin (ö. 310/923) (*Latîfü'l-kavl fî ahkâmi şerâi'l-İslâm*), Cüveynî'nin (ö. 478/1085) (*et-Telhîs*) ve Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) (*et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fikh*) kitaplarına atıf yapar.²¹ Onun fıkıh kaynakları arasında Mâlikî fikhına dair eserler yoğunluktadır. İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ndan hadisler aktarmasının yanı sıra fikhî meseleler bağlamında da yararlanır.²² Mâlikî fikhına dair yararlandığı diğer kaynaklar arasında Sahnûn'un (ö. 240/854) (*el-Müdevvenetü'l-kübrâ*), İbnü'l-Mevvâz'ın (ö. 269/883) (*el-Mevvâziyye*), İbn Habîb'in (ö. 238/853) (*el-Vâziha fî's-sünen ve'l-fikh*), Utbî'nin (ö. 255/869) (*el-Utbiyye*), İbn Abdülhakem'in (ö. 214/829) (*el-Muhtasar*),²³ Kadî Abdülvehhâb'ın (ö. 422/1031) (*et-Telkîn fî'l-fikhi'l-Mâlikî*), Ebû İshâk el-Cehdamî'nin (ö. 282/896) (*el-Mebsût*), İbnü'l-Cellâb'ın (ö. 378/988) (*et-Tefri' fî'l-mezhebi'l-Mâlikî*), İbn Ebû

¹⁸ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/185-186, 725; 2/15, 541; 3/85, 264, 450; 5/28; 6/369.

¹⁹ İbn Atıyye bu kaynağa "Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî *Nevâdir*'inde anlattığına göre" şeklinde atıf yapar. (Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/312) Ancak Zeccâcî'nin kitapları arasında *Nevâdir* ismiyle bir eser görünmemektedir. (Bk. Cengiz Parlak, "Zeccâcî ve Arap Dilindeki Yeri", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2020), 85-97; Musa Yıldız, "Zeccâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/175-176) Ondaki ziyade hocası Ebû İshâk ez-Zeccâc'ın böyle bir kitabından bahsedilmektedir. (Bk. Emrullah İşler, "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/174) Bu durumda birkaç ihtimalden bahsedilebilir. i) İbn Atıyye, hocasına ait olan eseri yanlışlıkla Zeccâcî'ye nispet etmiş olabilir. ii) Müstehsihler Zeccâc yerine Zeccâcî şeklinde yanlış yazmış olabilir. Tefsirin müellif nüshasının günümüze ulaşmış olmadığı bilinmediğinden bu durumu tetkik etmek olası görünmemektedir. iii) Ya da Zeccâcî'nin böyle bir eseri gerçekten vardır. Bu durumda bibliyografya kaynakları buna yer vermemiş olabilir. iv) İbn Atıyye *Nevâdir* adında başka bir dilbilimcinin kitabından Zeccâcî'nin aktarımına yer veriyor olabilir. Ancak bu ihtimal, eser isminin sonunda hû/onun zamirinin bulunmasından dolayı zayıftır.

²⁰ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/519, 539, 495, 641, 708; 2/312, 343, 361, 708; 3/394; 4/578, 624; 5/240, 484, 695; 6/336; 9/349, 455.

²¹ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/298; 2/17; 4/218; 5/517.

²² Doğrudan atıflar için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/547; 2/588; 3/100, 571; 6/701; 7/52.

²³ İbn Abdülhakem'in Muhtasar adıyla başlayan *el-Muhtasarü'l-kebîr fî'l-fikh*, *el-Muhtasarü'l-evsa' ve el-Muhtasarü's-sağîr* şeklinde üç kitabı vardır. İbn Atıyye hangisini kullandığını tasrih etmez. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/672.

Zeyd'in (ö. 386/996) (*en-Nevâdir ve'z-ziyâdât*), Ebû Zeyd'in (ö. 258/872) (*Semâniyye*), İbn Abdûs'un (ö. 260/874) (*el-Mecmû'a*), Esed b. Furât'ın (ö. 213/828) (*el-Esediyye*) ve Muhammed el-Vakâr'ın (ö. 269/883) (*el-Muhtasar*) kitapları zikredilebilir.²⁴ İbn Atıyye ayrıca bazı Malikî fakihlerin, ismi belirsiz kitaplarından da yararlanır.²⁵

Kelamî meselelerde İbn Atıyye Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) (*Hidâyetü'l-müstersidîn ve'l-makne' fi usûli'd-dîn*), Cüveynî'nin (ö. 478/1085) (*el-İrşâd ilâ kavâtı'l-edilleti fi usûli'l-îtikâd ve eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*), Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) (*el-İktisâd fi'l-îtikâd*) ve Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) (*el-Akîde*)²⁶ kitaplarına başvurur.²⁷ Bunların dışında İbn Âtıyye meteoroloji, botanik ve mevâiz hususunda Zeccâc'ın (ö. 311/923) (*el-Envâ*), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (ö. 282/895) (*en-Nebât*) ve İbnü'l-Kallâs'ın (ö. 422/1030) (*Sübülü'l-hayrât*) kitaplarından faydalanır.²⁸ Babası başta olmak üzere dönemindeki alimlerden ve hocalarından da çeşitli konularda nakillerde bulunur.²⁹

Yukarıdaki tespitler İbn Atıyye'nin *el-Muharrer'* de çeşitli ilim dallarına dair birçok kaynaktan yararlandığını göstermektedir. Bu kaynaklar içinde dil ilimleri, tefsir ve hadis kaynaklarının çoğunlukta olduğu gözlemlenmektedir. Tefsir kaynakları içinde Taberî, Nakkâş, Sa'lebî, Mekkî b. Ebû Talib'in eserlerinde olduğu gibi selevî Kur'an'a dair rivayet ve görüşlerinin nakledildiği ve çeşitli yorumların bulunduğu rivayet ağırlıklı tefsirler ile Ebû Ubeyde, Ferrâ, Zeccâc ve Ahfeş gibi müfessirlerin filolojik tefsirlerinin bulunması ayrıca dikkat çekicidir. İbn Atıyye'nin tefsirde sahih-meşhur kıraatlerle yetinmeyerek İbn Cinnî ve Ebû Amr ed-Dânî'nin şaz kıraatlerle ilgili kitaplarını da kullanması diğer çoğu tefsirlere nazaran önemli bir husustur. Nitekim *el-Muharrer* incelendiğinde çoğu tefsirde görülmeyecek düzeyde birçok şaz kıraate yer verildiği açık-seçik bir şekilde fark edilmektedir. İbn Atıyye bu çeşitliliği hadis ve dil alanında da gözetmiştir. Hadiste İmam Malik'in *el-Muvatta'*nın, şârihleri İbn Müzeyn ve Bâcî'nin kitaplarının yanı sıra kütüb-i sitte eserlerini öncelikli olarak kullanırken, bunlarla iktifa etmemiş, Abdürrezzak b. Hemmâm, Saîd b. Mansûr, İbn Ebû Şeybe, İbn Sencer ve Hayseme b. Süleyman gibi hadis alimlerinin müsned ve musanneflerine başvurmuştur. Dil konusunda ise görüşlerine yer verdiği isimler bu alanın önde gelen isimleridir. O, bu alanda belli ekolün görüşleriyle sınırlı kalmayıp Halil b. Ahmed, Sîbeveyhi Müberred, Ferrâ, Ebû Ali el-Fârisî ve İbn Fâris gibi Basra ve Kûfe dil mekteplerinin temsilcilerinin görüşlerine temas etmiştir.

Buna karşın İbn Atıyye'nin, kelamî görüşleri ve tartışmaları ekseriyetle Bâkılânî ve Cüveynî'nin kitaplarından aktardığı anlaşılmaktadır. Doğrudan Mu'tezilî ya da Şîî âlimlerin kitaplarına atıf yaptığını tespit edemedik. Yine *el-Muharrer'*in fıkıh kaynakları Mâlikî fıkıh

²⁴ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/262, 667, 672, 688; 2/74, 525, 518; 3/171, 444, 602; 4/687; 6/703; 7/180.

²⁵ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/262; 4/703-704. İbn Atıyye *el-İstizhâr* adlı bir kitaptan fikhî bir görüş aktarmaktadır. Kitabın müellifini tespit edemedik, fikhî görüş aktarılması itibarıyla kitabın fikhîliğine ilişkin olduğu söylenebilir. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/42.

²⁶ Bu eser Mâtürîdî'ye nispet edilmektedir. Ancak Özen ekole mensup bir âlim tarafından hazırlandığını ifade etmektedir. Bk. Şükrü Özen, "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/150.

²⁷ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/195; 4/446; 6/85; 8/25.

²⁸ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/618; 8/95; 9/184.

²⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/399, 476; 2/94.

açısından son derece zengin iken İbn Atıyye'nin İbn Ebû Leylâ (ö. 83/702), Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Evzaî (ö. 157/774), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Şâfiî (ö. 204/820), Ebû Sevr (ö. 240/854) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi ilk fakihlerin görüşlerine yer vermekle birlikte doğrudan Şâfiî, Hanbelî ve Hanefî fihhına dair kaynak kullandığını göremedik. Onun tasavvuf ya da batınî ekolün kaynaklarını da doğrudan kullanmadığı anlaşılmaktadır. İbn Atıyye onların görüşlerinin problemliliğine, tefsir esnasında yeri geldikçe değineceğini mukaddimede ifade eder.³⁰ Onun tefsirde batını ekollere ya da dilin delalet sınırlarını aşan yorumlara hassas bir şekilde karşı durması onlarla ilgili kaynakları kasıtlı olarak kullanmadığını düşündürmektedir. Bu karşı duruşun neticelerinden biri olsa gerek tefsir sürecinde İbn Atıyye, tercih gerektiren bir delil bulunmadığı sürece yorumların âyetin/lafzın zahiri anlamına uyup uymamasını dikkatle kontrol eder.³¹

İbn Atıyye'nin tefsirde bazı kaynaklarının geniş bazılarının sınırlı olmasının önemli nedenlerinden biri Endülüs ilim ve kültür hayatındaki durumla ilgili görünmektedir. Kaynakların belirttiğine göre okuma-yazma oranının son derece yüksek olduğu bu bölgede çocuklara öncelikle Arapça dil eğitimi verilirdi. Arapçayı ve şiiri önemsemeleri dil alanında mahir olmalarını sağlamıştır. Yine bölgede en fazla gelişen ilimlerden biri kıraattir. Tabakat kitaplarında birçok Endülüslü kıraat aliminden bahsedilmesi bunun göstergelerindedir. Hadis ilmi ise ilk dönemlerde *-el-Muvatta'*ın yeterli olduğu düşüncesinden dolayı- gelişme de İbn Atıyye'nin zamanına kadar hadiste önemli gelişmeler kaydedilmiş ve sonraki birçok Mâlikî fakih kendisini hadis alanında da geliştirmiştir. Sosyal hayattaki gereksinimlerden dolayı Endülüs'te en fazla Mâlikî fikhî yayılıp gelişmiştir. Bunlara nazaran kelim gelişme gösterememiştir.³² *el-Muharrer'*deki kaynak çeşitliliği ana hatlarıyla Endülüs'teki ilmî hayatın yansıması olarak okunabilir.

İbn Atıyye'nin *el-Muharrerü'l-vecîz*'i bazı alanlarda sınırlı kaynağa sahip olsa da özellikle İslâmî ilimlerin tefsir, fıkıh, hadis, kıraat, kelim, tarih ve Arabi ilimler gibi her alanında bilgi birikimine dayandığı tekrar vurgulanmalıdır. Bu durum, Endülüs ilim hayatıyla ilişkili olmanın yanı sıra bir yandan tefsir ilminin konusu olan Kur'an'ın çok yönlü bir metin olmasıyla da ilgilidir. İlahi bir kelim olarak Kur'an'ın, muhataplarına yönelik Arabi dil formunda belli bir bağlamda vahyedilmesi bu dilin etimolojik, sentaktik vb. özelliklerini, tarihi şartlarını, ilk muhataplarının onu algılayış ve tatbik edişlerini, sonraki muhataplarının ise onu alımlayışlarını dikkate almayı gerektirir. Bu ve benzeri konuları, onlarla ilgili alt meseleleri çeşitli ilim dalları araştırma konusu edindiğinden bir tefsirin kaynak havzası olabildiğince zenginleşmektedir.

Tefsirde geniş bir literatür kullanımının, İbn Atıyye özelinde ifade etmek gerekirse bir diğer açıdan çok anlamlı Kur'an tasavvuruyla da ilgisinden bahsedilebilir. İbn Atıyye, Kur'an'ı çok yönlü bir kelim olarak gördüğü için Kur'an'ın ancak tüm ilimler -dinî ilimler-

³⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/136.

³¹ Bazı örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/334; 3/504, 681, 712, 720, 753; 5/260, 298, 429, 652, 668.

³² Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2017), 235-236, 243-244, 251-259; M. Akif Koç, "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir giriş Denemesi", *İslâmiyât* 7/3 (2004), 45-46, 53, 55; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât* 7/3 (2004), 66-67, 69.

dikkate alınarak tefsir edilebileceğini düşünür.³³ Bu tasavvurun bir uzantısı olarak ilmi esaslara dayalı olduğu sürece reyle tefsiri caiz gören İbn Atıyye, tefsir esnasında lafızların ve cümlelerin tüm muhtemel anlamalarını tespit etmeye çalışır. Lafzın delalet sınırlarını aşmadığı ve tercih gerektiren bir gerekçe bulunmadığı sürece ileri sürülen yorumların ve muhtemel anlamların hepsinin mümkün olduğunu, kimi zaman yorumların özünde aynı anlama geldiğini ya da aynı anlamın birer örneklendirilmesi olduğunu söyler.³⁴ Onun bu düşüncesi tefsir kaynaklarının zenginleşmesini sağladığı gibi tefsirin ismini de belirlemiş görünmektedir. Nitekim o, yazmayı hedeflediği tefsirinin *cami* (kapsamlı), *veciz* (özlü) ve *muharrer* (tahkike dayalı) olduğundan bahseder.³⁵ Tefsirin cami olması dil ilimlerinden rivayet ve akli ilimlere kadar gerekli olan bilgileri kapsamından dolayıdır. Fakat bu durum her bilginin tefsire boca edilmesi şeklinde değil hem tahkik hem de ihtisar sürecinden geçirilerek gerçekleşmiştir. Nitekim İbn Âtıyye tefsirde gereksiz bilgilere ve açıklamalara yer vermediği gibi çeşitli konulardaki görüşleri, rivayetleri ihtisar eder, bunu tefsir boyunca açıkça dile getirir³⁶ ve rivayetlerin isnatlarını hafız eder. Bu durum tefsiri veciz hale getirmiştir. Bununla birlikte İbn Atıyye çeşitli konulara dair görüş ve rivayetlere değindikten sonra ya birini tercih eder ya da kendi görüşünü dile getirir. Bu esnada onlarla ilgili olarak gerekçelerini de belirterek “zayıf, uzak ihtimal, hatalı, merdud, zorlama, sağlam senedi olmalı, sahih ve kabul edilebilir değil, karıştırdı, gereksiz, sorunlu bir görüş, sağlam değil” gibi ifadeler kullanır.³⁷ Bu durum sonraki kaynaklarda da ifade edildiği gibi tefsiri muharrer kılan yöndür.³⁸

el-Muharrer'in kaynakları arasında dikkat çeken ve onu bu özelliği yönüyle tefsirler arasında önemli bir yere yerleştiren diğer bir husus İslam dünyasının hem doğusundaki hem de batısındaki, daha doğrusu Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesindeki İslamî ilimler birikiminden yararlanmasıdır. Sözelimi doğuda çağdaşı olan Zemahşerî (ö. 538/1144), Begavî (ö. 516/1122) ve Neseî (ö. 537/1142) gibi müfessirlerin kaynakları kendi bölge ve kültür havzalarıyla sınırlıyken İbn Atıyye iki farklı tarihi ve kültürel şartlara sahip bölgelerde gelişen birikimden yararlanmıştı. Onun kendi bölgesindeki tefsirde Yahya b. Sellâm, Mekkî b. Ebî Tâlib, Mehdevî, Zehrâvî; kıraatta Ebû Amr ed-Dânî, hadiste Kâsım b. Sâbit es-Sarakustî, İbn Müzeyn, Bâcî, dilbilimde İbnü'l-Haddâd es-Serakustî, Ebû Ubeyd el-Bekrî, fıkhıta İbn Habîb, Utbî gibi alimlerin kitaplarını kullanması bir taraftan o bölgenin ürettiği perspektiflerin tefsire zenginlik sunmasına imkan sağlarken diğer taraftan çeşitli ilim dallarına dair konular hakkında o bölgelerde araştırma yapanlar için bu tefsiri önemli bir kaynak haline getirir. Örneğin tefsirde geniş bir Malîkî literatürünün kullanılması, Malîkî mezhebinin görüşlerinin âyetlerle şöyle ya da böyle ilişkisinin kurulması, dahası kaynağı

³³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/137, 158.

³⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/136, 159-160; 2/169-170, 577; 3/516.

³⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/136.

³⁶ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/136, 179, 396, 435, 508, 554, 693; 2/126, 185, vd.

³⁷ Örnek için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/65, 156, 189, 279, 366, 389, 619; 2/409; 3/237, 391; 4/180, 182.

³⁸ İbn Cüzey, *et-Teshîl*, 1/91-92; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 1/113; İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/176; İbn Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh*, 63-64.

tasrih edilmeksizin bazı Maliki fakihlerin görüşlerinden bahsedilmesi bu tefsiri özelde fıkıh için önemli bir kaynak yapar.

*el-Muharrer'*de kullanılan kaynaklardan tespit edilebilenler yukarıda her ne kadar belli alanlara tasnif edilmiş olsa da bu durum ilgili kaynakların sadece o alanın meseleleri için kullanıldığı anlamına gelmemelidir. Zira İbn Atıyye belli bir alana ait kaynaklardan farklı konulara dair bilgiler aktarabilmektedir. Örneğin kullandığı tefsirlerden fıkıh, kıraat, rivayet ve dil bilgisi; dil, hadis ve tarih kaynaklarından ise fıkıh, kıraat, tefsir ve Kur'an ilimlerine yönelik bilgiler nakledebilmektedir. Bunun nedeni İslamî ilimlerin iç içe olması ve birbirlerini beslemesidir. Kıraat ilmi dille son derece bağlantılı olduğundan hem kıraat kaynaklarında hem de dil kaynaklarında her iki alana dair bilgiler bulunabilmektedir. Hadis kaynakları fıkıh, tefsir, tarih, kıraat vb. alanlara dair bilgilerle doludur. Yine İmam Malik'in *el-Muvatta'*ının hem hadis hem de (özellikle Mâlikîler için) fıkıh kaynağı olması gibi kimi eserler birden çok alana hitap edebilmektedir. Tefsirler ise farklı alanlara ait metinler içinde en zengin olanlardır. Erken dönemden beri İslâmî ilimlerin neredeyse her alanının meselelerini, rivayetlerini, tartışmalarını bir şekilde hacimli tefsirlerde görmek mümkündür. Bu sebeple İbn Atıyye için meâni'l-Kur'ân'lar, Taberî'nin ya da Nakkâş ve Mehdevî'nin tefsirleri dil, kıraat, hadis, tarih, kelam, fıkıh gibi konularda aynı anda kaynaktır.

İbn Atıyye, bir kaynaktan bilgi aktarırken çoğu zaman sadece müellifin ismini belirtir, müellifiyle birlikte kitabın ismini ise nadiren zikreder. Belli bir kitaptan sadece müellifin görüşünü aktarmaz, o kitap üzerinden başka âlimlerin veya grupların görüşlerine de yer verir. Buna "Müslim'in kitabında (geçtiği üzere) İbn Şihab şöyle der, İbn Hâris'in kitabında (geçtiği üzere) İbn Nâfi' şöyle der, *el-Müdevvene'*de (geçtiği üzere) Malik şöyle der, *el-İşrâf* itabında (geçtiği üzere) Zührî ve Katâde şöyle der, İbn Müzeyn'nin kitabında (geçtiği üzere) İbnü'l-Kasım şöyle der, Nakkaş'ın kitabında (geçtiği üzere) Zühri şöyle der, İbnü'l-Mevvâz'ın kitabında (geçtiği üzere) Eşheb şöyle der"³⁹ örnekleri verilebilir. İbn Atıyye müellifin kendi görüşüne yer verirken genelde kâle/dedi; müellifin başka âlimlerden aktardığı görüşleri naklederken de hakâ/hikaye etti veya zekera/zikretti fiilini kullanır. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin "Mehdevî bu görüşü Ferrâ, Zeccâc ve Sa'leb'den hikâye etmiştir, İbn Cinnî'nin Ebû Ali el-Fârisî'den hikâye ettiğine göre" gibi ifadeleri örnek verilebilir.⁴⁰

İbn Atıyye açıkça kaynak bilgisi verdiği birçok yerde müellifin ismini belirtirken kitabının ismini tasrih etmez. Örneğin "Ferrâ'nın kitabında geçtiği üzere" der. Bazen daha ziyade tarih kaynaklarını kastederek *et-tevârîh*, *ba'zu't-tevârîh*, *kütübü't-tevârîh*, *ed-devâvîn*, *ekseru'l-kütüb*, *ba'zu'l-kütüb* ifadelerini kullanarak ne müellif ne de kitap ismini açıklar.⁴¹

İbn Atıyye aynı müellifin kitabına farklı isimlerle de atıf yapabilmektedir. Örneğin "İbnü'l-Cellâb'ın kitabında, *et-Tefri'*inde veya *el-Muhtasar'*ında nakledildiğine göre" diyebilmektedir. Nitekim İbnü'l-Cellâb'ın *et-Tefri'*inin aynı zamanda *el-Muhtasar* olarak da

³⁹ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/165, 262; 3/165, 495, 609; 4/302; 6/703.

⁴⁰ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/331, 350, 362, 524; 2/104, 337, 342, vd.

⁴¹ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/165, 262, 411; 2/30, 74, 427, 438, 526; 3/104, 190; 4/290, 373, 587, 709; 5/104, 140, 260, 499, 552, 581; 6/434, 443, 703; 7/293, 315-316, 361; 8/8/90; 9/461.

anıldığı bilinmektedir.⁴² Bazen “İbnü'l-Mevvâz'ın kitabında ya da Muhammed'in⁴³ kitabında aktarıldığı üzere” diyerek aynı kaynağa müellifin farklı isim veya künyesiyle de gönderme yapar.⁴⁴ Bazen hadis kaynaklarından rivayet aktarırken sünen ve cami' türü hadis kitaplarını “Ebû Davûd'un *Musannef*'inde geçtiği üzere, Nesâî'nin *Musannef*'inde geçtiği üzere, Tirmizî'nin *Musannef*'inde geçtiği üzere, Buhârî'nin *Musannef*'inde geçtiği üzere” diyerek musannef olarak anar.⁴⁵

İbn Atıyye kaynaklara başvururken kimi zaman “Taberî, *el-Latîf*'in Mürtet babında dedi ki”, Buhârî Kitabü'l-hudûd'un Muhsanat'a iftira babında rivayet etti ki” diyerek bilginin bulunduğu bölüm veya bâb başlığını da belirtir.⁴⁶ Bazen kitabın ismini tasrih etmeden “Kitabü'l-İstibra veya Kitabü'r-Ruhûn” gibi sadece bölüm başlığını zikreder.⁴⁷ Kimi zaman “*el-Mufaddaliyyât*'da, *el-Utbiyye*'de geçtiği üzere” diyerek sadece kitabın ismini anarken kimi zaman “Zehrâvî'de, Taberî'de veya Mehdevî'de aktarıldığı üzere” diyerek onların kitaplarından alıntı yapar.⁴⁸

el-Muharrer'in kaynakları arasında Halil b. Ahmed, İbn İshâk, İmam Mâlik, Ebû Ubeyde, Taberî, Buhârî, Müslim, Bâkullânî, Ebû Ali el-Fârisî, İbn Cinnî, Mehdevî, Mekki b. Ebû Talib gibi âlimlerin eserleri en fazla yararlanılması ya da doğrudan kullanılması açısından öne çıkar. Ancak İbn Atıyye'nin kaynak kullanımı söz konusu olduğunda onun hangi kaynağı doğrudan kullanıp hangi kaynağı dolaylı olarak kullandığını, doğrudan kullandığı kaynaklar içinde hangisinin öncelikli olduğunu, diğer bir ifadeyle hangisini temel kaynak olarak kullanıp ondan daha fazla istifade ettiğini tespit etmek son derece zor -bazı durumlarda imkansız- gözükmektedir.

1) Öncelikli olarak bunun en önemli nedeninin İbn Atıyye'nin bir alimin ya da müfessirin bir görüşünü başka bir alimin kitabından nakledebilmesidir. Örneğin İbn Atıyye Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) altmıştan fazla yerde görüşünü aktarmaktadır. Bunların hemen hemen tamamını “kâle Mukâtil” formunda zikreder. Birkaç yerde ise onun görüşünü Sa'lebî ve Nâkkâş'ın tefsirlerinden nakleder.⁴⁹ Bu durumda İbn Atıyye'nin Mukâtil'in görüşlerine mezkûr müfessirler üzerinden ulaştığı söylenebilir. Ancak Mukâtil'in tefsirini doğrudan kullanmadığını kesin olarak söylemek zordur. Diğer bir örnek ise onun

⁴² Ahmet Özel, “İbnü'l-Cellâb”, *Türkiye Diyânet İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/539.

⁴³ İbn Atıyye sekiz yerde “Muhammed'in kitabında geçtiği üzere” şeklinde ifade kullanır. Burada ne müellif ne de kitabı bellidir. Ancak Mâlikî kaynaklar taratıldığında bu tarz bir atfın oralarda da yaygın olduğu görülmektedir. Açıkta ki Mâlikîler arasında bu kişi ve eseri belli olduğundan ona bu şekilde atf meşhur olmuştur. İstilah sözlüklerinde Mâlikîler arasında Muhammed denilince Muhammed İbnü'l-Mevvâz'ın kastedildiği ifade edilir. (Bk. Meryem Muhammed Salih Zafîrî, *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fikhiyye ve esrarü'l-fikhi'l-mermûz fi'l-a'lam ve'l-kütüb ve'l-ârâ ve't-tercîhât* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 156) Ayrıca Ebû Bekir İbnü'l-Arabî de ahkâm tefsirinde ona, benzer şekilde atf yapmakla birlikte bir yerde “في كتاب محمد بن الموار” şeklinde müellifin ismini tasrih eder. (Bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 1/28) Bu durumda İbn Atıyye'nin atf yaptığı kişi İbnü'l-Mevvâz, eseri de *el-Mevvâziyye* olmalıdır.

⁴⁴ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/186; 2/15, 30, 74, 256; 4/687; 7/180.

⁴⁵ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/40; 3/256; 4/478, 476; 6/387.

⁴⁶ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/298, 641; 2/361, 518; 3/123; 4/225; 6/228.

⁴⁷ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/94, 110, 125.

⁴⁸ Örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/266, 667; 2/525; 3/264; 4/526-527, 709; 5/240, 413, 695; 9/88, 184.

⁴⁹ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/359; 2/251; 4/326, 258; 8/22.

kıraat konusunda İbn Mücâhid'den (ö. 324/936) yaptığı nakillerdir. O, İbn Mücahid'den on beşten fazla yerde kıraat görüşü aktarır. Onun *Kitâbü's-seba'sından* da haberi vardır.⁵⁰ Ancak bu kitabı bizatihi kullanıp ondan nakil yapıp yapmadığı çok açık değildir. Onun görüşlerini daha ziyade Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hucce* ve İbn Cinnî'nin *el-Muhteseb'i* gibi kitaplar üzerinden aktarıyor görünmektedir. Nitekim O, bazen İbn Mücahid'in ilgili görüşünü Ebû Ali el-Fârisî'nin naklettiğini açıkça ifade eder.⁵¹

ı) İbn Atıyye'nin çoğu zaman sadece müellifin veya görüş sahibinin ismini zikretmesi kaynak kullanımında belirsizliğe neden olur. Nitekim bu durum aktarılan görüş bağlamında müellifin ya da görüşü aktarılan âlimin doğrudan kendi kitabının mı yoksa başka kitapların mı kullanıldığını tespit etmeyi zorlaştırır. Yukarıda çeşitli örnekler verilmişti. Bu durum ayrıca ilgili görüşün müellifin hangi kitabından aktarıldığını tespit etmeyi de zorlaştırır. Örneğin *el-Muharrer'*de Ebû Amr ed-Dânî'ye birçok yerde doğrudan atıf yapılır. Ancak ondan bilgi aktarırken İbn Atıyye'nin onun hangi eserini kullandığını tasrih etmemesi ve Dânî'nin kıraat alanına dair birçok kitabının bulunması belirsizliğe neden olmaktadır.

ıı) İbn Atıyye bazen müellifin ismini ve kitabını zikredip kitabın ismini tasrih etmez. Bu da müellifin hangi kitabının kullanıldığını belirlemeyi zorlaştırır. Örneğin iki yerde "Rummânî'nin kitabında geçtiği üzere" diyerek onun bir kitabından nakil yapar.⁵² Bu kitapla onun nazarında ya da döneminde Rummânî'nin hangi kitabının kastedildiği belli olsa da -ki bundan dolayı kitabın ismini tasrih etmeye gerek görmeyebilir- Rummânî'nin benzer bilgiler ihtiva eden birden fazla kitabı bulunduğu ve bunların çoğu günümüze ulaşmadığından kitabı belirlemek mümkün gözükmemektedir. Diğer bir örnek olarak "Ferrâ'nın *Kitâbü'l-lügât'*ta aktardığına göre"⁵³ ifadesine yer verilebilir. Burada kitabın ismi, belli ölçüde tasrih edilse de Ferrâ'nın "*Lugâtü'l-kabâil, Lugâtü'l-Kur'ân*" gibi benzer içerikteki kitapları⁵⁴ dikkate alındığında yeterince açık değildir.

ıv) İbn Atıyye birçok topluluk ve gruptan görüşler nakleder. Ancak farklı görüşlere yer verirken hatırı sayılır ölçüde bazı görüşlerin sahiplerini belirtmez. Bunları *kâle ba'zuhum, kâle âharûn, kâlet firkâtün, kâle kavmun, kâlet tâifetün, kîle* gibi ifadelerle aktarır. Yine sahâbeye, selef âlimlerine, müfessirlere, Mu'tezileye, nahivcilere, lügatçilere, fukahâya, kelimcılara, Mâlikîlere, kârilere, muhaddislere, Basra dilcilerine ve daha belirsiz bir şekilde müellifler, yorumcular, ulema, insanlar ve ümmet gibi kelimelere nispetle *cemâat, ferîk, kesîr* ve *cumhûr* ifadelerini çok kullanır. Bir konudaki ihtilafları bazen bütünüyle bu belirsiz

⁵⁰ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/185.

⁵¹ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/248. Benzer şekilde İbn Atıyye, Ebu Bekir b. Serrac'tan da görüş aktarır. Fakat İbn Serrac'ın görüşlerini doğrudan kendi kitaplarından mı yoksa Ebû Ali el-Fârisî gibi alimlerin kitaplarından mı aktardığı çok açık değildir.

⁵² Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 8/90, 100. Ebû Mansur el-Mihrânî'nin bir kitabından yapılan benzer bir nakil için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/499.

⁵³ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 9/455.

⁵⁴ Zülfikar Tüccar, "Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/408.

ifadelerle aktarır.⁵⁵ Belirsiz kalıplara nispetle bu görüşleri hangi âlimlerden ya da kaynaklardan naklettiği nadiren anlaşılabilir de çoğu zaman belli değildir.

v) Tefsirin nüshalarından kaynaklanan kimi farklılıklar da kaynak tespitine etki etmektedir. Örneğin bazı nüshalarda kimi kaynakların ismi belirtilirken kiminde belirtilmez, bu da tefsirin neşirlerinde farklılığa neden olmaktadır. Sözelimi bir rivayetin aktarılması bağlamında İbn Mâce tefsirin 2015 Katar neşrinde zikredilirken Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye neşrinde zikredilmez.⁵⁶ Bu durum tüm nüshaların görülmesi ve farklılıklara dipnotlarda muhakkak işaret edilmesi gerektiğini gösterir. Fakat birazdan değinileceği üzere şu ana kadarki tüm neşirlerin hiçbiri mevcut tüm nüshalara ulaşmış değildir.

2. *el-Muharrer*'in Nüshaları ve Neşirleri

el-Muharrer'in günümüze birçok nüshası ulaşmıştır. Bunların çoğu parçalar halinde olup eksik nüshalardır. Bilindiği kadarıyla Nâsriye (Fas, no. 186) ve Nûruosmaniye (Türkiye, no. 186) nüshaları tamdır. İlki beş, ikincisi tek cilt (815 vr.) olup her ikisi de hicri 12/miladi 17. asırda istinsah edilmiştir.⁵⁷ Tefsirin çeşitli nüshaları Fas, Cezayir, Tunus, Libya, Mısır, Filistin, Suriye, İran, Suudi Arabistan, Türkiye, Hindistan, İspanya, İtalya, İngiltere, Almanya, Bulgaristan, İrlanda, Fransa ve Rusya gibi ülkelerdeki kütüphanelerde bulunmaktadır. Bu ülkeler içerisinde mevcut nüshaların çoğunun Fas, Mısır ve Türkiye kütüphanelerinde yer alması,⁵⁸ tefsirin -göreceli olarak- klasik dönemde yoğunlaştığı bölgelere işaret etmektedir. Dolayısıyla tefsirin bu bölgelerdeki tedavülü, onun çok okunarak ya tedris sürecinde etkili olduğunu ya da tefsirler başta olmak üzere çeşitli alanlardaki yazılı literatüre kaynaklık ettiğini düşündürmektedir. Sözelimi bu durumda *el-Muharrer*'in Osmanlı döneminde kaleme alınan tefsirlere kaynaklık etmiş olması beklenir. Nüsha yoğunluğunun olduğu ülke ve bölgelerin dışında Fas'tan Hindistan'a, İspanya'dan Rusya'ya kadar çeşitli ülkelerde az da olsa nüshaların bulunması tefsirin günümüze dek çok geniş coğrafyalara kadar yayıldığını gösterir.⁵⁹

⁵⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/165, 206, 211, 225, 228, 247, 251, 267, 270-271, 274, 285, 305, 319-320, 517, 564, 651; 2/355, 419; 4/334, 476.

⁵⁶ Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 7/320; Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 4/220. Buradaki ilk kaynakta muhakkikler İbn Mâce bilgisini hiçbir nüshada bulamadıklarını belirtirler. Ancak neşirlerinde tüm nüshalar dikkate alınmış değildir. Bu bilgi tefsirin Fas ve Katar'daki ilk baskılarında da mevcuttur. Özellikle Fas neşrinde hangi nüshaların dikkate alındığı kesin olarak belli değildir. Bu sebeple bu neşirlerde muhakkiklerin mezkûr bilgiye, sahip oldukları nüshalardan hareketle metinde yer vermiş olmaları yüksek ihtimaldir. Bu da nüshalar arasında farklılık bulunduğuna işaret etmektedir.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/84; *el-Fihrisü's-şâmil li't-türasi'l-'Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: 'Ulumü'l-Kur'ân: Mahtûtâtü't-tefsîr ve 'ulûmüh* (Amman: el-Mecma'ü'l-Melekî, 1989), 2/190. Tunus'ta da tam bir nüshanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî v.dğr. (Katar: Riâsetü'l-Mahâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Diniyye, t.s.), 1/1/1.

⁵⁸ *el-Fihrisü's-Şâmil*, 2/188-192; Ali Rıza Karabulut, *Mu'cemu mahtûtâti'l-mevcûde fi mektebâti İstanbûl ve Anadolu* (y.y., t.y.), 2/702; Adday Hernández López, "Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirâ'ât and tafsîr", *Journal of Qur'anic Studies* 19/3 (2017), 8.

⁵⁹ Bu çıkarımlarda, son yüzyıllarda yazma eser koleksiyonerlerinin ya da devlet eliyle çeşitli kurumların/kütüphanelerin yazmaları belli bölgelere/şehirlere topladığı ya da götürdüğü göz ardı edilmemelidir.

Tespit edilebildiği kadarıyla istinsah kayıtları bulunan nüshalar genelde en erken hicri 8. asra dayanır. En eski yazmalar olarak Feyzullah Efendi nüshaları (Türkiye, no. 44, 45) hicri 702, 719; Ayasofya nüshası (Türkiye, no. 119) 719; III. Ahmed nüshaları (Türkiye, no. A.57-3, A.57-1, A.57-4, A.57-2) ise 741, 742, 743 ve 744 tarihlidir. Bilinen yazmaların hiçbiri müellif nüshası değildir. Bunlar içerisinde Feyzullah Efendi (no. 45) ve III. Ahmed (no. A.57-1) nüshası, ferağ kaydına göre müellif nüshasından mukabele edilmiştir.⁶⁰ Tefsirin -eksik de olsa- ilk nâşirlerinden Ahmed Sâdık el-Mellâh, istinsah tarihi olmamakla birlikte çok okunduğuna dair üzerinde notlar bulunması gibi nedenlerden dolayı Teymûriyye (no. 168) nüshasının, müellif nüshasıyla mukabele edilen III. Ahmed (no. A.57-1) nüshasından da eski olduğunu iddia eder.⁶¹ Bunların dışında kataloglarda The Chester Beatty Library (İrlanda, no. 3475) nüshasının hicri 6. asra ve Zâhiriye (Suriye, no. 528/132) nüshasının hicri 7. asra ait olduğu, Lucchiesiana (İtalya, no. 7) nüshasının hicri 701 tarihli, Mescid-i Aksâ (Filistin, no. 782 ve no. 11/236) nüshalarının hicri 708 ve 720, Königliche Bibliothek (Almanya, no. 800/Spr. 408) nüshasının hicri 717 tarihli olduğu belirtilir.⁶²

Arthur Jeffery (1893-1956) ilk kez müstakil olarak tefsirin mukaddimesini Kâhire 1954'te neşretmiştir. Jeffery bu neşirde Teymûriyye (Mısır, no. 168), Dârü'l-kütüb (Mısır, no. 25031) ve Königliche Bibliothek (Almanya, no. 408) nüshalarını dikkate almıştır.⁶³ Jeffery'nin mukaddimedede ciddi hatalar yaptığı, bazı yerleri tahrif ettiği ve okuyamadığı kelimelerde tasarruflarda bulunduğu ileri sürülmüştür.⁶⁴ Bu neşir Abdullah İsmâil es-Sâvî'nin tashihleriyle Kâhire 1972'de ikinci baskısını yapmıştır. Bu baskı dikkate alınarak mukaddimedeki Kur'an'ın cem'î bölümü İngilizceye tercüme edilmiştir.⁶⁵

Daha sonra Ahmed Sâdık el-Mellâh tefsiri Âl-i İmrân sûresi 93. âyete kadar eksik olarak iki cilt halinde Kâhire 1974'te yayınlamıştır. Mellâh tahkik esnasında Mısır'daki Teymûriyye nüshasını (no. 168) ve Dârü'l-kütüb'teki iki nüshayı (no. 25030, Tefsir/10) tercih ettiğini ve en eskisi olması hasebiyle Teymûriyye nüshasını asıl kabul ettiğini, ayrıca Ezheriye kütüphanesindeki iki nüshada (Mısır, no. 68, 224) bulunan ilave bilgilere/ziyadelere dipnotlarda işaret ettiğini belirtir.⁶⁶

Tefsirin tamamı Fas'ta ilmi bir meclisin tahkikiyle Vizâratü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye tarafından 16 cilt olarak 1975-1991 yılları arasında neşredilmiştir. Tahkik edenlerin kimliğinin belirsiz olması (el-Meclisü'l-İlmî bi-Fâs) eleştirilmiş, tamamı tahkik edilse de tahkikin yenilenmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁶⁷ Bu neşrin Fas'taki çeşitli

⁶⁰ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atıyye, *el-Vecîz fî tefsiri Kitâbillâhi'l-Azîz* (İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, A.57-1), 1/272b; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/85-90.

⁶¹ Ahmed Sâdık el-Mellâh, "Mukaddime", *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz* (y.y., t.y.), 1/24.

⁶² A. J. Arberry, *The Chester Beatty Library A Handlist of The Arabic Manuscripts* (Dublin: Emery Walker Ltd., 1955), 2/97; *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/188.

⁶³ *Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Arthur Jeffery (Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954), 4.

⁶⁴ Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 84; Mellâh, "Mukaddime", 1/25; Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsü", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/339.

⁶⁵ *Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, ed. and tras. Norman Calder, Jawid Mojaddedi, Andrew Rippin (New York: Routledge, 2003), 80-82.

⁶⁶ Mellâh, "Mukaddime", 1/24-25.

⁶⁷ Muhammed Abdullah Âl Şâkir, "Abesü'l-mechûl ve'l-ma'lûm", *Mecelletü'l-beyân*, sy. 41, (1991), 29; Birışık, "İbn Atıyye el-Endelüsü", 19/339.

kütüphanelerde bulunan nüshalara dayandığı ifade edilse de⁶⁸ muhakkiklerin kendisi hangi nüshaları esas aldıklarından bahsetmez. Dipnotlarda birkaç yer hariç nüsha farklılıklarına temas etmeyip bu farklılıklara işaret ederken de nüsha bilgisi vermezler. Sonraki neşirlere nazaran bu neşrin yaygınlaşamadığı ifade edilir.⁶⁹

Tefsir Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî, es-Seyyid Abdülâl es-Seyyid İbrâhim, er-Rahâlî el-Fârûk ve Muhammed eş-Şâfî Sâdık'ın tahkikiyle Katar'da Riâsetü'l-mahâkimi's-şeriyeye ve's-şuûni'd-dîniyye tarafından 15 cilt olarak neşredilmiştir. Fas ve Katar devletinin desteğiyle ilk olarak 1977'de neşredilmeye başlanmış ve tamamı 1991'de yayınlanmıştır.⁷⁰ Muhakkikler Tunus'tan bir, Fas'ın çeşitli kütüphanelerinden beş farklı nüshayı dikkate almışlar, bunlar içerisinde daha az zarar görmesi gibi nedenlerden Nâsiriyye (Fas, no. 880) nüshasını asıl kabul etmişlerdir.⁷¹ Baskıda nüsha farklılıklarına nüshaların isimlerini belirtmeksizin işaret etmişler, kimi zaman kelime ekleme gibi bağlama uygun tasarruflarda bulunmuşlardır. Ayrıca muhakkikler kendilerince tefsirin değerine gölge düşüreceği endişesinden dolayı bazı satırları metne eklememişlerdir. Örneğin Felak sûresinin 3. âyetini İbn Abbas erkeğin cinsel organı olarak yorumlar. Bu durumda âyet "erkeğin cinsel organının şerrinden sığınma" anlamına gelir. İbn Atıyye bu yorumun Hz. Peygamber'den nakledilen "(Kendisine soru soran kişiye yönelik cevaben) De ki, kulağımın şerrinden, kalbimin şerrinden, gözümün şerrinden, dilimin şerrinden ve cinsel organımın şerrinden Allah'a sığınırım." rivayetine benzer olduğunu söyler.⁷² Ayrıca bu neşirle Fas neşri arasında birçok yerde farklılıklar bulunduğu ve her ikisinin dipnot verme yöntemlerinin farklı olduğu ifade edilir.⁷³ Tefsir aynı muhakkiklerin adıyla ayrıca Kahire'de Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî ve Dâru'l-fikri'l-Arabî tarafından 15 cilt olarak iki defa basılmıştır.

Tefsir bunun haricinde es-Seyyid Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed tahkikiyle 1993, 2001 ve 2007 yılında Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye tarafından 5 cilt halinde neşredilmiştir. Cemal Talebe bu baskıya 6. cilt olarak bir fihrist hazırlamıştır. Tefsir boyunca dipnotlarda nüsha farklılıklarına işaret edilmediği gibi gerekli diğer açıklamalar görülmez. Baskının dış kapağında Ayasofya (İstanbul, no. 119) nüshasından hareketle tefsirin tahkik edildiği zikredilir. Ayasofya'daki nüshalar (no. 119-121) eksik olduğundan dolayı tefsirin geri kalan kısmının hangi nüshalara göre tahkik edildiği belli değildir. Bu baskı diğer neşirlere göre daha hızlı bir şekilde yayılmış ve bunda tefsirin Şâmîle programına yüklenmesinin önemli bir etkisi olmuştur. Hem bunda hem de birinci Katar neşrinde birtakım hatalar tespit edilmiştir.⁷⁴

⁶⁸ Mecdi Mekkî, "İbn Atıyye el-Endelüsî, ve kitâbühü'l-Muharrerü'l-Vecîz", *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002), 10.

⁶⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/58, 81.

⁷⁰ Ebû Muhammed Abdülhak İbn Gâlib b. Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî v.dğr., (Katar: Riâsetü'l-mahâkimi's-şeriyeye ve's-şuûni'd-dîniyye, t.s.), 1/1/4-5; Muhammed Mahmûd İbrahim Atıyye, "Dirâse müceze li tefsiri İbn Atıyye", *Mültekâ ehli't-tefsîr* (Erişim: 09/08/2022).

⁷¹ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, (thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî v.dğr.), 1/-/1-2.

⁷² Katar'daki ilk baskıda bulunmayan bu bilgi için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 10/419.

⁷³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/58, 83.

⁷⁴ Abdullatîf Muhammed el-Hatîb, "el-Muharrerü'l-vecîz li'bni Atıyye", *Mecelletü ma'hedi'l-mahtâtâti'l-Arabiyye*, c. 42, (1998), 257, 260-304; İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/59.

Mecdi Mekkî birinci Katar baskısını dikkate alarak tefsiri 2002 yılında tek cilt halinde Dâru İbn Hazm yayınevinden neşretmiştir. Metin boyunca herhangi bir açıklamanın görülmediği bu baskıda daha ziyade talebelere okuma ve taşıma kolaylığı sağlamak gibi pratik amaçlar gözetilmiştir.⁷⁵

Birinci Katar baskısı aynı muhakkiklerin tahkikiyle Katar'da Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye tarafından 2007'de 8 cilt olarak ikinci defa neşredilmiştir. Bu neşirde bazı dipnotlarda değişiklikler yapılmış ve önceki baskıda bulunan birçok hata tashih edilmiştir. Buna rağmen metinde 46 yerde eksiklik, 49 yerde muhakkiklerin fark edemediği yanlışlık ve 175 yerde matbaa hatası tespit edilmiştir. Bu baskının, hacminin küçüklüğü gibi nedenlerden dolayı önceki baskıya nazaran daha fazla yaygınlaştığı belirtilir.⁷⁶

Tefsir son olarak 2015 yılında bir grup araştırmacının tahkikiyle Vizâretü'l-evkâf ve's-şuûni'l-İslâmiyye tarafından Katar'da 10 cilt halinde üçüncü defa neşredilmiştir. Tahkik esnasında erken istinsah tarihi, yazının açıklığı, mukabele ve tashih notları, tam olma gibi hususiyetlerine göre birçok nüsha dikkate alınmıştır. Tam olması itibariyle Nâsiriyye (Fas/186) nüshası asıl kabul edilmiş ve dipnotlarda isimleri belirtilerek nüsha farklılıklarına işaret edilmiştir.⁷⁷ Ancak neşirde hicri 701 tarihli Lucchesiana (Agrigento/İtalya, no. 7), hicri 717 tarihli Königliche Bibliothek (Berlin/Almanya, no. 800/Spr. 408) ve hicri 725 tarihli Sayeedia Library (Haydarâbâd/Hindistan, no. 37/130) nüshası⁷⁸ gibi diğer eski nüshaların dikkate alınmadığı anlaşılmaktadır. Tahkik esnasında müfessirlerin görüşleri, rivayetler, kıraat, şiir, lügat, nahiv, fıkıh ve kelam meseleleri için ayrı iş bölümü yapılmış ve bunlara yönelik her birinde 3, 4 araştırmacının bulunduğu komiteler oluşturulmuştur.⁷⁹ Bu neşirde de muhakkiklerden kaynaklanan bazı hatalar mevcuttur.

Örneğin İbn Atıyye Ahfeş el-Evsat'ın dille ilgili bir görüşünü "*el-Hucce* kitabında der ki" şeklinde nakleder.⁸⁰ Daha önce ifade ettiğimiz üzere İbn Atıyye bir âlimin görüşünü başka birinin kitabından nakledebilmektedir. Muhakkikler bu durumu mezkûr örnekte fark edemediklerinden dolayı bu kitabı Ahfeş'e nispet etmişler ve kitabın günümüze ulaşmadığını belirtmişlerdir. Halbuki kitap Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Hucce*'si olup ilgili görüş oradan nakledilmektedir.⁸¹ Tefsirin özellikle son kısmındaki bazı kitap müellif eşleştirmeleri de yanlıştır. Örneğin İbn Atıyye Ebû Osman el-Lugavî bunu *Kitâbü'l-ef'âl*'de zikretmiştir⁸² der. Tefsirin sonunda bu kitap İbnü'l-Kattâ'a (ö. 515/1121) nispet edilir.⁸³ Halbuki İbn Atıyye'nin atıf yaptığı kitabın aslı İbnü'l-Kûtiyye'ye (ö. 367/977) ait olup onun öğrencileri olan İbnü'l-Kattâ'a ve İbnü'l-Haddâd kitabına ekleme ve çıkarmalarla müdahale

⁷⁵ Mekkî, "İbn Atıyye el-Endelüsî, ve kitâbühü'l-Muharrerü'l-Vecîz", 10.

⁷⁶ Muhammed Atıyye, "Dirâse müceze li tefsiri İbn Atıyye". İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/59.

⁷⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/113.

⁷⁸ Bk. *el-Fihrisü's-şâmil*, 2/188.

⁷⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/61, 63-64, 67-68, 73-74, 76.

⁸⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/306.

⁸¹ Diğer örnekler için bk. Abdurrahman el-Meşed, "Tefsîru'l-Muharreri'l-vecîz li'bni Atıyye el-Endelüsî: Tahrîru mesâdiri'l-kitâb ve ehemmiyyetüh fi tahkîkih", *Merkezü tefsir li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye*, (Erişim: 09/08/2022).

⁸² İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 9/349.

⁸³ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 10/883.

ederek kendi *Ef'âl* kitaplarını oluşturmuşlardır. İbn Atıyye'nin zikrettiği isim İbnü'l-Kattâ' değil, İbnü'l-Haddâd diye de meşhur olan Ebû Osman es-Serakustî'dir. Dolayısıyla kitabın ona nispet edilmesi gerekir.⁸⁴

Tefsirin Muhammed b. Ali Dendel eş-Şâmî ve Reşâd Abdullah el-Kureşî'nin tahkikleriyle Dâru'l-Hayr tarafından yakın zamanda tekrar neşredileceği bildirilmektedir.⁸⁵

el-Muharrer'in neşirlerine dair yukarıdaki tespitler tefsirin son dönemde revaç bulunduğunu ve çokça neşredildiğini göstermektedir. Bu ilginin ardında müfessirin ilmi yetkinliğinin yanı sıra Endülüs bölgesinde yazılmış bir tefsir olmasının etkisi muhtemeldir. Tefsirin bu neşirlerinin ayrıca İbn Atıyye'nin günümüzde görüşlerinin bilinmesi, yaygınlaşması, çeşitli araştırma ve tartışmalara konu olması açısından önemli bir işlev gördüğü de muhakkaktır. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi tüm neşirlerin çeşitli açılardan sorunları vardır. En temel sorunlardan biri, bilindiği kadarıyla tefsirin müellif nüshasının bulunamaması ve mezkûr neşirlerin tamamının sonraki nüshalara dayalı olmasıdır. Diğer bir sorun ise muhakkiklerin hiçbiri dünya kütüphanelerinde bulunan mevcut yazmaların tamamını görmemiş,⁸⁶ kendi imkanlarıyla elde edebildikleri nüshalar üzerinden tefsirini tahkik etmişlerdir. Kimi muhakkiklerin nüsha tercihlerinde az zarar görme gibi çok da ilmi olmayan kriterleri dikkate almaları ayrı bir problem olup nüsha değerlendirmelerinde yeterince titiz olmadıklarını gösterir. Bunun yanı sıra muhakkiklerin kimi zaman metne müdahale ettikleri kimi zaman metinde geçen isimler, kitaplar ya da künyeler hakkında ya bilgi vermedikleri ya da yanlış bilgiler vererek okuyucuyu yanlış yönlendirdikleri görülmüştür. Bu gibi nedenlerden ötürü tefsirin yeniden tahkik edilmeye muhtaç olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle muhakkiklerden kaynaklanan hatalar için araştırmacıların neşirler üzerinde titiz çalışmalar yapması, onların tespitleri doğrultusunda yeni baskılarda düzeltmelere gidilebilmesi faydalı görünmektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla kimi sorunları bulunmakla birlikte en iyi neşrin üçüncü Katar neşri olduğu anlaşılmaktadır. İlim dünyasında nispeten daha yaygın olsa da Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye baskısında, araştırmamız ve mukayeselerimiz esnasında çokça hatalar ve eksiklikler bulunduğunu, metnin düzensiz ve okunmasının zor olduğunu müşahade ettik. Muhakkikten beklenen nüsha incelemesi yapma, nüsha farklılıklarına temas etme, garip kelimeleri açıklama, müellif isim veya künyelerini tasrih etme, onlar hakkına bilgiler verme, rivayetlerin tahririni yapma, metinde kullanılan kaynakları belirtme, metni belli anlam bütünlüklerine göre düzenleme gibi hususlarda Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye neşri son derece yetersizken üçüncü kadar neşri oldukça iyidir. Haliyle bilimsel çalışmalarda üçüncü Katar neşrinin dikkate alınması daha olası görünmektedir.

⁸⁴ Yine *el-Müdevven*'nin İmam Malik'e nispeti, *el-Vâzıha*'nın da İbn Mâcişûn'a nispeti yanlıştır. Bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecz*, 10/885, 888.

⁸⁵ Yayınevinin twitter hesabından paylaştığı bu haber için bk. <https://124.im/yIKt>

⁸⁶ Bunun maddi veya resmi olmak üzere çeşitli engelleri bulunduğu malumdur.

3. *el-Muharrer* Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar

Klasik dönemden çağdaş döneme kadar tefsir hakkındaki bilimsel çalışmaları telif türlerine göre tasnif etmek mümkündür.

el-Muharrer klasik dönemde çeşitli çalışmalara konu olmuştur. İbrâhim b. Muhammed et-Tâî'nin (ö. 620/1223), Ebû Zeyd es-Seâlibî'nin (ö. 875/1471), Zeyneddin el-Cezâirî'nin (ö. 876/1472) ve Muhammed b. İbrâhim er-Ruaynî el-Veşkî'nin (ö. ?) *el-Muharrer*'i ihtisar ettiği ifade edilir.⁸⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ihtisarlardan Seâlibî'nin *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân* adındaki ihtisarı günümüze ulaşmıştır. Seâlibî şiirlerden getirilen delilleri ve nahiv meselelerini kaldırmış, kıraat vecihlerini azaltmış, görüş farklılıklarında birkaç görüşü zikretmekle yetinmiştir. Bunların dışında birçok kaynaktan istifadeyle tefsire faydalı bilgiler ilave etmiş, oradaki rivayetlerin kaynaklarını göstermiş, aktarılan görüşleri değerlendirmiş, aralarından tercihler yapmış ve zayıf olanları belirtmiştir.⁸⁸ *el-Muharrer*'in çok olmasa da bazı ihtisar çalışmalarına konu olması, tefsirin klasik dönemde okunduğuna ve tedavülde olduğuna işaret eder. Zira ihtisarin temel nedenlerinden biri istifadeyi artırmaktır. Dikkati çeken diğer bir husus ihtisar ve cem çalışması yapanlar genelde Endülüs ve Kuzey Afrika bölgelerindeki alimlerdir. Bu da tefsirin o bölgelerde yaygınlığının göstergesi olarak okunabilir.

Bunların yanı sıra Abdülkebîr b. Muhammed el-Mürsî (ö. 617/1220) *el-Muharrer*'le Zemahşerî'nin tefsirini cem etmiş,⁸⁹ Ebû'l-Hasen el-Ceyyânî (ö. 663/1265) Zemahşerî ve İbn Atıyye'nin tefsirlerini cem etmeye başlamış ancak tamamlayamadan vefat etmiş,⁹⁰ Tâceddin Abdullah İbn Mektûm (ö. 749/1349) ise *ed-Dürrü'l-lakî*⁹¹ eserinde Ebû Hayyân'ın Zemahşerî ve İbn Atıyye'ye yönelik mülahazalarını ele almıştır.⁹² Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed eş-Şâvî (ö. 1096/1685) ise *el-Muhâkemât*'ında Ebû Hayyân, İbn Atıyye ve Zemahşerî'nin görüşlerini muhâkeme etmiştir.⁹³ *el-Muharrer*'in mukayese ve muhâkemesinin nedeni onun (lügat, sarf ve nahiv açısından) güçlü bir dilbilim içerğine sahip olmasıdır, denebilir. İbnü'l-Ekfânî'ye (ö. 749/1348) göre de *el-Muharrer* Arabî ilimler yönüyle temayüz etmektedir.⁹⁴ Cem edilmesinin muhtemel nedeni ise *el-Muharrer*'in *el-*

⁸⁷ Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 1/16; Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Baskı, 1979), 1/11; Ebü'l-Meâlî Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm ve bi hâşiyetihî Esmâü kütübî'l-a'lâm*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 2/56.

⁸⁸ Ebû Zeyd es-Seâlibî, *el-Cevâhiru'l-hisân fi tefsîri'l-Kur'ân*, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz-eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Türâsi'l-Arabî, 1997), 1/117-118; Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 294, vd.

⁸⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/337.

⁹⁰ Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'-Melayîn, 15. Baskı, 2002), 4/333.

⁹¹ Eser günümüze ulaşmış ancak yazma haldedir. Bk. Ahmed b. Abdülkâdir b. Ahmed b. Mektûm, *ed-Dürrü'l-lakî mine'l-Bahrî'l-muhît* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âtif Efendi, 245), 1b-200b.

⁹² Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine fi a'yânî'l-mietî's-sâmine* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993), 1/176.

⁹³ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed eş-Şâvî, *el-Muhâkemâtü beyne Ebî Hayyân ve'bni Atıyye ve'z-Zemahşerî*, thk. Muhammed Osmân, 2 cilt (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430).

⁹⁴ İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsıd ilâ esne'l-makâsıd*, thk. Abdülmun'im Muhammed Ömer (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, t.y.), 158.

Keşşâf'a nazaran daha kapsamlı ve veciz bir rivayet ve kıraat birikimine sahip olması, *el-Keşşâf*'ın ise ona nazaran belagat alanında daha ileri düzeyde olmasıdır.⁹⁵ Böylece her ikisini cem etmeye yönelik çalışmalarla onların ayırıcı yönlerinin birbirini tamamlayarak daha mükemmel bir tefsir ortaya çıkacağı düşünülmüş olabilir.

Tefsir son dönemde ayrıca Muhammed Mahmud İbrahim Atıyye tarafından *Fethu'l-'azîz fî takrîbi'l-Muharreri'l-Vecîz* adıyla ihtisar edilmiştir.⁹⁶ Müellif zayıf, mevzu hadisleri ve birçok isrâiliyât rivayetini, kelami meselelerin tamamını, lügavi ve fihi görüşlerin çoğunu kaldırmış, tefsirde aktarılan bilgileri kaynaklarıyla mukayese ederek İbn Atıyye'nin ifadelerini ve müstensihlerin hatalarını tashih etmiş, ayrıca İbn Atıyye'nin tefsir etmeye gerek görmediği yerleri açıklamıştır.⁹⁷ Müsâid b. Süleymân et-Tayyâr ise *Şerhu mukaddimeti tefsîri İbn Atıyye* adında kaleme aldığı çalışmasında tefsirin mukaddimesini şerh etmiştir.⁹⁸

el-Muharrer çağdaş dönemde de birçok akademik araştırmaya konu olmuştur. Bunların kimi tez, kimi makale, kimi de müstakil kitap düzeyindedir. Tespitlerimize göre *el-Muharrer* hakkında yüz civarında çalışma bulunmaktadır. Hem muhteva hem de (tez, makale gibi) tür çeşitliliği açısından dikkatimizi çekenlerin bazılarını⁹⁹ şöyle sıralayabiliriz:

Abdülazîz Bedevî Züheyrî, *İbn Atıyye el-müfessir ve mekânühû min hayâti't-tefsîr fî'l-Endelüs* (Mısır: Câmîatü'l-İskenderiyye, Külliyyetü'l-Âdâb, Mâcîstır, 1960).

Abdülvehhâb Abdülvehhâb Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: el-Hey'etü'l-âmme, 1973).

Menûçeher Nasîrpur - İbrahim İbrahimî, "Revişşinâsi-yi mebâniyyi edebî İbn Atıyye Endelüsî der tefsîri el-Muharrerü'l-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz", *Fasıl Nâme-i İlmî-Pejûheşî (Pejûheşây-i Edebî Kur'âni)* 6/1 (1397), s. 115-143.

Sâlih Bâciye, *Abdülhak b. Atıyye ve tefsîruhû el-Muharrerü'l-vecîz* (Tûnus: el-Câmi'atü't-Tûnisiyye, Külliyyetü'ş-Şerî'a, Duktûra, 1979).

V. Cornell, "İlm al-Qur'ân in al-Andalus, the tafsîr muharrar in the works of three authors", *Jusûr: The UCLA Journal of Middle Eastern Studies* 2 (1986), p. 63-81.

İsâ b. Ali el-Asîrî, *Mesâ'ilü'l-hilâfi'n-nahviyye beyne Ebî Hayyân ve İbn Atıyye* (Suûd: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, el-Lugatü'l-Arabiyye, Mâcîstır, 1987).

Ali b. Abdurrahmân b. Süleyman el-Kar'âvî, *Menhecü İbn Atıyye fî usûli'd-dîn: 'Arz ve sirâse* (Suûd: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Mâcîstır, 1991).

⁹⁵ *el-Muharrer*'in belagat yönünden zayıf olduğu, özellikle *el-Keşşâf*'la mukayese edildiğinde çok açıktır. Ayrıca bk. Fâйд, *Menhecü İbn Atıyye*, 338-344.

⁹⁶ Muhammed Mahmud İbrahim Atıyye, *Fethu'l-'azîz fî takrîbi'l-Muharreri'l-Vecîz*, 3 cilt (Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2011).

⁹⁷ Muhammed Atıyye, "Dirâse müceze li tefsiri İbn Atıyye".

⁹⁸ Müsâid b. Süleyman et-Tayyâr, *Şerhu mukaddimeti tefsîri İbn Atıyye* (Demâm: Dârü İbni'l-Cevzî, 2021).

⁹⁹ Tespit edilen çalışmalar çok fazla olduğundan hepsinin burada zikredilmesi makalenin hacmini aşmaktadır. Bu sebeple çalışmaların bazılarında dikkat çekmekle yetiniyoruz.

Muhammed Şa'bân el-Abd Alvân, *el-Muharrerü'l-vecîz ve eseruhû fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye* (Sûdan: Câmi'atü Omdurmân el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Âdâb, Mâcîstır, 1991).

Muhammed Hasan Hasan Cebel, *ez-Zavâhiru'l-lehciyye fî Kitâbi'l-Muharreri'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Duktûra, 1993).

Yâsîn Câsim el-Muhaymid, *ed-Dirâsâtü'n-nahviyye fî tefsîri İbn Atıyye* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999).

Abdüsselam Muhammed Ebû Sa'd, *et-Tefsîrü'l-fikhî inde İbn Atıyye*, 2 cilt (Trablus: Cem'iyyetü'd-da've, 2003).

Ganî İbrâhim Hasan İbrâhim, *ez-Zavâhiru'l-lügaviyye fî'l-Muharreri'l-vecîz li'bni Atıyye: Dirâse fî davi' ilmi'l-lügati'l-hadîs* (Mısır: Câmi'atü Assiyût, Külliyyetü'l-Âdâb, Duktûra, 2003).

İbrahim Ahmed İsmâil, *İbn Atıyye ve Menhecühû fî Tefsîrihi'l-Muharreri'l-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz* (Sûdan: Câmi'atü Omdurmân el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Duktûra, 2004).

es-Seyyid Hasan Hâmid Abdülhamîd el-Buhûtî, *et-Tevcîhü'n-nahvî ve's-sarfî li'l-kırâati'l-Kur'âniyye fî kitâbi'l-Muharreri'l-vecîz li'bni Atıyye* (Mısır: Câmi'atü'l-Ezher, Duktûra, 2006).

Muhammed el-Hüseyin Halîl, *ed-Dersü'n-nahvî fî tefsîri İbn Atıyye* (Trablus: Menşûrâtü fikr, 2007).

Avâtîf Emîn Yûsuf el-Besâtî, *el-İstinbât 'inde'l-İmâm İbn Atıyye el-Endelüsî fî tefsîrihi'l-Muharreri'l-Vecîz* (Suûd: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külliyyetü'd-Da've ve Usûli'd-Dîn, Duktûra, 2008).

Harun Öğmüş, "İbn Atıyye'nin Tefsîrinin Şiirle İstîşhad Yöntemi Açısından Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 20 (2009) s. 105-128.

Marya Abaker Adam Sago, *Dîrase mukârene li'l-cüz'i't-tâsi'i mine'l-Kur'ân: Tefsîru't-Taberî, ve'z-Zemahşerî ve'bni Atıyye* (Sûdan: Câmi'atü Omdurmân el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Duktûra, 2010).

Mustafa Şentürk, *Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresi Örneği-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010).

Kâsım Fâhim Hudayr, *el-Bahsü'd-dilâlî fî'l-Muharreri'l-vecîz li'bni Atıyye el-Endelüsî* (Irak: el-Câmi'atü'l-Mustansırıyye, Külliyyetü't-Terbiyye, Duktûra, 2010).

Mona Mustafa Muhammed Ali, *et-Tasvîrü'l-beyânî fî tefsîri İbni Atıyye el-Endelüsî: Dirâse belâgiyye tahlîliyye* (Sûdan: Câmi'atü Omdurmân el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Lügati'l-Arabîyye, Mâcîstır, 2014).

Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *es-Sînâatü'n-nakdiyye fî Tefsîri İbn Atıyye* (Riyad: Merkezü Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2016).

Amannisa Alimoğlu, *İbn Atıyye el-Endelüsî'nin Tefsirde İbn Cerir et-Taberî'ye Yönelttiği Eleştirileri* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

Abdulmuttalip Arpa, "el-İtticâhü'l-İ'tizâlî fi Tefsiri İbn Atıyye el-Endelüsî", *The Journal of Academic Social Science Studies*, sy. 64 (2017), s. 159-166.

Abdurrahman Muhammed Mahmûd Atıyye, *İstidrâkâtü İbn Atıyye 'ale'l-Mehdevî: Cem' ve dirâse* (Sûdan: Câmi'atü Omdurmân el-İslâmiyye, Külliyyetü Usûlî'd-Dîn, Mâcîstır, 2017).

Rıfat Ablay *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat: İbn Atıyye Örneği* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

Abdurrahim Kaplan, "İbn Atıyye Tefsirinde Şefaât", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), s. 149-175.

Muammar Zayn Qadafy, "Don't Judge a Book By its Cover: Chronologically Reading Ibn 'Atıyyah's Interpretation of the Zakâh Passages", *Australian Journal of Islamic Studies* 6, no. 4 (2021), p. 88-110.

Delfina Serrano Ruano-Xavier Casassas Canals, "Sobre las supuestas inclinaciones mu'tazilîes de 'Abd al-Ĥaqq Ibn 'Atıyya (Granada, m. 541/1147). Acusaciones medievales y exoneraciones contemporáneas", *Astarté. Estudios del Oriente Próximo y el Mediterráneo* 4 (2021), p. 59-80.

Mustafa Cihad Bakkal, "İbn Atıyye'nin Nüzûl Sebebi Rivayetlerini Yorumlama Yöntemi ve Tenkidi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2022), s. 297-322.¹⁰⁰

el-Muharrer bağlamında yapılan çalışmalar Arapça, Türkçe, İngilizce, İspanyolca ve Farsça gibi dillerde kaleme alınmıştır.¹⁰¹ Bunların kahir ekseriyeti Arap dünyasında yapılan ve Arapça kaleme alınan çalışmalardır. Çalışmaların büyük bir kısmı sarf, nahiv, lügat, lehçe, irab, beyan, meâni gibi dilbilim konuları eksenindedir. Bu durum *el-Muharrer*'e dilbilim açısından önem verildiğini gösterir ki kaynaklar kısmında onun bu alanda zengin bir kaynak kullanımından, Endülüs eğitim, ilim ve kültür hayatında dilbilimin öncelik ve öneminden, dolayısıyla bu olgunun *el-Muharrer*'e yansıdığından bahsetmiştik. Bilimsel çalışmalar içerisinde *el-Muharrer*'in farklı özelliklere sahip tefsirlerle mukayese edildiği dikkat çekmektedir. Bu çerçevede *el-Muharrer* (veya İbn Atıyye) Taberî'nin, Zemahşerî'nin, Ebü'l-Fütuh er-Râzî'nin (ö. 554/1159), Tabersî'nin (ö. 548/1154), Ebû Hayyân'ın, (ö. 745/1344), Semîn el-Halebî'nin (ö. 756/1355), İbn Kesîr'in (ö. 774/1373), Şevkânî'nin (ö. 1250/1834), Sa'dî'nin (ö. 1889-1956) ve İbn Âşûr'un (ö. 1973) tefsirleriyle ya mukayese edilmiş ya da

¹⁰⁰ Diğer çalışmalar için bk. *Dâru'l-manzûme, el-Keşşâf* (Erişim 13/08/2022); İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/55-56; Erdem, *İbn 'Atıyye'nin 'el-Muharraru'l-Vecîz'i*, 54-58; Karaoğlan, *el-Muharraru'l-Vecîz ile Fethu'l-Kadîr*, 9-11; Mehmet Halil Üzümcü, *İbn 'Atıyye'nin 'el-Muharraru'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kissalarını Yorumlama Metodu* (Mardin: Artuklu Üniversitesi, Linsansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021), 23-27.

¹⁰¹ Burada sunulan tespitler sadece makalede zikrettiğimiz çalışmalara değil, bir önceki dipnotta kaynaklarına atıf yaptığımız tüm ilgili çalışmalara dayalıdır.

(Ebû Hayyân, Semîn el-Halebî ve İbn Âşûr gibi) sonrakilerin ona yönelik değerlendirmeleri incelenmiştir. Tefsirin genel olarak yöntemine yönelik birkaç çalışmanın yanı sıra tefsir; kıraat, kelam, bağlam, şefaât, zekât, Ulûmü'l-Kurân, İbn Atıyye'nin istinbâtları, Taberî ve Mehdevî gibi müfessirlere yönelik değerlendirmeleri gibi açılardan da incelenmiştir. Bu çalışmaların ilmi yetkinliği ayrıca bir çalışma konusudur.

Sonuç

Tefsirinde, İbn Atıyye zengin bir şekilde kaynak kullanmıştır. Bunlar arasında dilbilim, tefsir, hadis ve Mâlikî fıkıh kaynakları yoğunluktadır. O kullandığı çoğu kaynağı en azından müellifi itibariyle zikrederek bilgilerin kaynağına işaret etmiştir. Fakat kaynak kullanımı veya kullandığı kaynakların bazılarının günümüze ulaşamaması tefsirin tüm kaynaklarını ve onların kullanım oranlarını kesin olarak belirlemeyi zorlaştırdığı gibi bazı durumlarda yanıltıcı da olabilmektedir. Bu sebeple onun kaynaklarına yönelik kimi çalışmalarda yanlış kaynak tespitleri burada tashih edilmiştir. Mezkûr zorluk ve belirsizlikler tefsirin kaynaklarına yönelik uzun soluklu, çok daha titiz araştırmalar gerektirmektedir.

Tefsirin nüshaları hakkında da titiz araştırmaların yapılmadığı ve tüm nüshalara ulaşılamadığı anlaşılmıştır. Tüm nüshaların görülmemesi ve ulaşılabilen nüshalardan hareketle yapılan neşirlerde bulunan matbaa ve muhakkik hataları tefsirin daha iyi bir neşrinin yapılması gerektiği beklentisini oluşturmuştur. Ancak mevcut neşirler içinde en ilmî olanı bize göre 2015'te yayınlanan üçüncü Katar neşridir.

Yapılan akademik çalışmalar içinde ihmal edildiğini gördüğümüz husus *el-Muharrer*'in tefsir tarihindeki etkisi ve yayıldığı bölgelerdir. Ona yönelik bazı ihtisar ve cem çalışmalarının olması, tefsirin önemine yönelik İbn Teymiyye ve Ebû Hayyân gibi alimlerin olumlu mülâhazalarından çok evvel tefsirin ilgi gördüğüne işaret eder. Tefsirin özellikle Fas, Kuzey Afrika, Mısır ve daha sonra Türkiye'deki nüshalarının titiz bir şekilde incelenerek tefsirin hangi bölgelerde okunduğu ve yayıldığına dair daha fazla kanaat elde edilebilir. Kaynaklık ettiği sonraki tefsirler de tespit edilerek literatüre etkisi ortaya konulmalıdır.

el-Muharrer hala farklı açılardan çalışılmayı beklemekle birlikte hakkında birçok akademik çalışmanın yapılması özellikle son dönemde hayli önemsenen bir tefsir olduğunu gösterir. Akademik çalışmaların hem ilmi yetkinliği hem metodolojik yönleri hem de araştırmacıların *el-Muharrer*'i veya İbn Atıyye'yi nasıl alımladıkları müstakil bir çalışma konusu edilebilir. İbn Atıyye'nin tefsirdeki görüşlerinin genelde tasviri bir şekilde ele alındığı görülmekle birlikte, bunların Endülüs ilim, kültür ve sosyal hayatıyla ilişkili bir şekilde incelenmesine de ihtiyaç vardır. Bu bağlamda İbn Atıyye'nin âyetlerin zâhirine vurgu yapmasının Bâtınîlikle ya da Endülüsteki Zâhirilik veya Mâlikîlikle ilişkisi nedir, ne ölçüde etki-tepki bulunmaktadır, sorusu önemlidir. Yine *el-Muharrer* günümüze ulaşmayan Endülüslü kimi müfessirlerin görüşleri veya Endülüs tefsir geleneği için geriye dönük inşa çalışmalarına da konu edilebilir. *el-Muharrer*'in kendi geleneğinden gelen diğer müfessirlerle, özellikle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî veya Kurtubî ile mukayese edilmesiyle de önemli sonuçlara ulaşılabilir. Bunların haricinde İbn Atıyye'nin çok anlamlı Kur'an tasavvurunun tefsire nasıl yansıdığı, Mekkî-Medenî gibi bazı önemli konulardaki tavrı,

tefsirde dikkate aldığı deliller ve bunların ona göre hiyerarşisi gibi konular, bunlara dair güncel tartışma ve veriler dikkate alınarak titiz bir şekilde çalışılmayı beklemektedir.

Kaynakça

- Ablay, Rifat. *Endülüs Tefsir Geleneğinde Kıraat: İbn Atiyye Örneği*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.
- Âl Şâkir, Muhammed Abdullah. "Abesü'l-mechûl ve'l-ma'lûm". *Mecelletü'l-beyân*, sy. 41, (1991), 29-33.
- Albayatı, Yasir Adel Zaynal. *Tefsirde Bağlam (Siyak) ve el-Muharrerü'l-Veciz Örneği*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Arberry, A. J. *The Chester Beatty Library A Handlist of The Arabic Manuscripts*. 8 cilt. Dublin: Emery Walker Ltd., 1955.
- Askalânî, Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yâni'l-mieti's-sâmine*. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- Atiyye, Muhammed Mahmûd İbrahim. "Dirâse müceze li tefsiri İbn Atiyye", *Mültekâ ehli't-tefsir* (Erişim: 09/08/2022) (<https://124.im/lbE2k>).
- Atiyye, Muhammed Mahmud İbrahim. *Fethu'l-'aziz fî takrîbi'l-Muharrerî'l-Vecîz*. 3 cilt Kâhire: Mektebetü's-Sünne, 2011.
- Bekrî, Ebû Ubeyd. *Simtu'l-leâlî fî şerhi Emâli'l-Kâlî*. thk. Abdülaziz el-Meymenî. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1935.
- Birişik, Abdulhamit. "İbn Atiyye el-Endelüsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/338-340. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Classical Islam: A Sourcebook of Religious Literature*, ed. and tras. Norman Calder, Jawid Mojaddedi, Andrew Rippin. New York: Routledge, 2003.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi". *İslâmiyât* 7/3 (2004), 59-74.
- Dâru'l-manzûme, el-Keşşâf* (Erişim: 13/08/2022) (<https://124.im/OuAv2Xt>) (<https://124.im/Tfi>)
- Dâvûdî, Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Durmuş, İsmail. "Nadr b. Şümeyl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/281-282. İstanbul: TDV Yayınları 2006.
- Ebû Sa'd, Abdüsselam Muhammed. *et-Tefsîrü'l-fikhî inde İbn Atiyye*. Trablus: Cem'iyetü'd-Da've, 2003.
- el-Fihrisü's-şâmil li't-türasi'l-'Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-mahtût: 'Ulumü'l-Kur'ân: Mahtûtâtü't-tefsîr ve 'ulûmüh*. 12 cilt. Amman: el-Mecma'ü'l-Melekî, 1989.
- Endelüsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd v.dğr. 8 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993).
- Erdem, İdris. *İbn 'Atiyye'nin "el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz" Adlı Eserinin Dil Özellikleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Erdim, Enes. *Zemaşerî ve İbn 'Atiyye'nin Tefsirlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Fâйд, Abdülvehhâb Abdülvehhâb. *Menhecü İbn Atiyye fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: el-Hey'etü'l-Âmme li Şuûni'l-Matâbi'i'l-Emîriyye, 1973.
- Hatîb, Abdullatîf Muhammed. "el-Muharrerü'l-vecîz li'bni Atiyye", *Mecelletü ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye*, c. 42, (1998), 255-309.
- İbn Atiyye, Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak İbn Gâlib. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Abdullah b. İbrahim el-Ensârî v.dğr 15 cilt. Katar: Riâsetü'l-Mahâkimi's-Şer'iyye ve's-Şuûni'd-Dîniyye, t.s.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Heyet. 10 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.

- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Vecîz fî tefsiri Kitâbillâhi'l-Azîz*. 4 cilt. İstanbul: Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmed, A.57-1. 1b-272b.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Ali b. Hamed es-Sâlihî. Mekke: Dâru Tayyibe, 2018.
- İbn Haldûn, Veliyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 cilt. Dımaşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Mektûm, Ahmed b. Abdülkâdir b. Ahmed. *ed-Dürrü'l-lakît mine'l-Bahri'l-muhît*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âtîf Efendi, 245. 1b-200b.
- İbn Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- İbn Teymiyye, Takıyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zarzûr. b.y., 2. Baskı 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân* thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- İbnü'l-Ekfânî. *İrşâdü'l-kâsîd ilâ esne'l-makâsîd*. thk. Abdülmun'im Muhammed Ömer. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, t.y.
- İbnü'l-Gazzî, Ebü'l-Meâlî Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Dîvânü'l-İslâm ve bi hâşiyetihî Esmâü kütübi'l-a'lâm*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. 4 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İşler, Emrullah. "Zeccâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/173-174. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Karabulut, Ali Rıza. *Mu'cemu mahtûtâtî'l-mevcûde fî mektebâti İstanbûl ve Anadolu* 3 cilt. y.y., t.y.
- Karaoğlan, Arslan. *el-Muharraru'l-Vecîz ile Fethu'l-Kadîr Adlı Tefsirlerin Mukâyesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Koç, M. Akif. "Endülüs Tefsirciliği Üzerine Bir giriş Denemesi". *İslâmiyyât* 7/3 (2004), 43-58.
- López, Adday Hernández. "Qur'anic Studies in al-Andalus: An Overview of the State of Research on qirâ'ât and tafsîr". *Journal of Qur'anic Studies* 19/3 (2017), 1-26.
- Mekkî, Mecdi. "İbn Atıyye el-Endelüsî, ve kitâbühü'l-Muharrerü'l-Vecîz", *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Mellâh, Ahmed Sâdik. "Mukaddime". *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*. 2 cilt. y.y., t.y.
- Meşed, Abdurrahman. "Tefsîru'l-muharreri'l-vecîz li'bni Atıyye el-Endelüsî: Tahrîru mesâdiri'l-kitâb ve ehemmiyyetüh fî tahkîkih", *Merkezü tefsir li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye* (Erişim: 09/08/2022) (<https://124.im/rjMoOe>).
- Mukaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Arthur Jeffery. Kâhire: Mektebetü'l-Hancî, 1954.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Özel, Ahmet. "İbnü'l-Cellâb", *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 20/538-539. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özen, Şükrü. "Mâtürîdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/146-151. Ankara: TDV Yayınları, 2003).
- Parlak, Cengiz. "Zeccâci ve Arap Dilindeki Yeri". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, sy. 1 (2020), 71-100.
- Seâlibî, Ebû Zeyd. *el-Cevâhiru'l-hisân fî tefsiri'l-Kur'ân*. eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvız-eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcûd. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Süyûtî, Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Bugyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühhât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Baskı, 1979.
- Şâvî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Muhammed. *el-Muhâkemâtü beyne Ebî Hayyân ve'bni Atıyye ve'z-Zemahşerî*, thk. Muhammed Osmân. 2 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1430.

- Şentürk, Mustafa. *Kur'ân'ın Şii ve Sünnî Yorumu -İbn Atıyye ve Tabresi Örneği-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman. *Şerhu mukaddimeti tefsiri İbn Atıyye*. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2021.
- Tüccar, Zülfikar. "Ferrâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/406-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Üzümcü, Mehmet Halil. *İbn 'Atıyye'nin 'el-Muharreru'l-Vecîz Adlı Tefsirinde Peygamber Kıssalarını Yorumlama Metodu*. Mardin: Artuklu Üniversitesi, Linsansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.
- Yıldız, Musa. "Zeccâcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/175-176. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zafirî, Meryem Muhammed Salih. *Mustalahâtü'l-mezâhibi'l-fıkhiyye ve esrarü'l-fıkhi'l-mermûz fî'l-a'lâm ve'l-kütüb ve'l-ârâ ve't-tercîhât*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2002.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm: Kâmûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li-Melayîn, 15. Baskı, 2002.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Akidenin Temellendirilmesinde Bilimsel Gelişmelerin Kullanılması: Mustafa Fevzi Efendi'nin İspat-ı Nübüvvet Örneği

The Use of Scientific Developments in Grounding the 'Aqīda: Example of Mustafa Fevzi Efendi's Proof of Prophethood

Hilmi Kemal Altun

Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Adıyaman University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Kalam and History of Islamic Sects
Adıyaman/Turkey

kaltun42@hotmail.com

orcid.org/0000-0002-3583-5142

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 03 Ağustos 2022

Date Received: 03 August 2022

Kabul Tarihi: 14 Kasım 2022

Date Accepted: 14 November 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1154060>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Altun, Hilmi Kemal. "Akidenin Temellendirilmesinde Bilimsel Gelişmelerin Kullanılması: Mustafa Fevzi Efendi'nin İspat-ı Nübüvvet Örneği". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 421-436.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1154060>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Akidenin Temellendirilmesinde Bilimsel Gelişmelerin Kullanılması:

Mustafa Fevzi Efendi'nin İspat-ı Nübüvvet Örneği

Öz

Nübüvvet meselesi İslâm kelâmının ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret olarak sıralanan üçlü tasnifinin ikincisi konumunda dinin en temel esaslarından biridir. Bu konu düşünce tarihimiz boyunca kelâm âlimlerinin gündeminde olmuştur. İlk dönemlerde Berâhime'nin görüşlerine karşı başlayan nübüvvet savunusu sonraki dönemlerde ise Dehriler, Tabiatçı filozoflar ve mühlidlere karşı yapılagelmiştir. Bunun yanında İslâm düşüncesi içerisinde de özellikle İshrâkî Filozoflar ve bir kısım müfrit mutasavvıfların nübüvvet meselesine sorunlu yaklaşımları konunun bir kelâm problemi olarak güncelliğini korumasına neden olmuştur. Yeni İlm-i Kelâm dönemine gelindiğinde ise pozitivist yaklaşımlar karşısında mucizenin hakikatini ve nübüvvet meselesini savunma çabaları öne çıkmıştır. Mustafa Fevzi Efendi bu makalesinde meseleyi tasavvuf, felsefe ve bilim açısından ele almaktadır. Düşünürümüzün kendi yaşadığı dönemdeki bilimsel gelişmelerden faydalanarak meseleyi izah etmeye çalışması ve mucizeler yerine akla ve bilimsel gelişmeler üzerinde tefekküre dikkat çekmesi anlamlıdır. Bu çerçevede insanın acziyetine de vurgu yapan Mustafa Fevzi Efendi, nübüvvet meselesinin bir iman meselesi olduğunu ifade etmektedir. Sonuç olarak peygamberliğin hakikatini inkâr etmeye kalkışmanın aklî ve ilmî olmadığını vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Nübüvvet, Mustafa Fevzi Efendi, Bilimsel Gelişmeler, Yeni İlm-i Kelâm.

The Use of Scientific Developments in Grounding the 'Aqîda:

Example of Mustafa Fevzi Efendi's Proof of Prophethood

Abstract

The issue of prophethood is one of the most basic principles of religion in the second position of the triple classification of Islamic theology, which is listed as divinity, prophethood and the hereafter. This issue has been on the agenda of scholars of kalâm throughout our history of thought. The defence of prophethood, which started against the views of Barâhima, was made against the Dahrîs, naturalist philosophers, and atheists in the following periods. In addition, the problematic approaches of especially ishrâqî philosophers and some extremist mystics to the issue of prophethood in Islamic thought caused the issue to be up to date as a problem of theology. When it came to the period of the New Kalâm, efforts to defend the truth of miracles and the issue of prophethood came to the fore against positivist approaches. In this article, Mustafa Fevzi Efendi deals with the issue in terms of mysticism, philosophy and science. It is meaningful that our thinker tries to explain the issue by making use of the scientific developments in his own time and draws attention to the mind and contemplation on scientific developments instead of miracles. In this context, Mustafa Fevzi Efendi, who also emphasizes the helplessness of human beings, states that the issue of prophethood is a matter of faith. As a result, he emphasizes that it is not rational and scientific to try to deny the truth of prophethood.

Keywords: Kalâm, Prophethood, Mustafa Fevzi Efendi, Scientific Developments, New Kalâm.

Giriş

Erken dönemlerden itibaren Kelâm ilminin iki temel üzerine inşa edildiği görülmektedir. Kelâmın ilâhiyyât, nübüvvet ve âhiret gibi temel akidevi kısmına “celîlü'l- kelâm”; bu birinci amacı sağlam temeller üzerine inşa etmek, inanç meselelerini güçlü delillerle aklın kabulüne yakınlaştırmak ve zihinlerdeki şüpheleri giderecek şekilde İslâm akaidini savunmak amacıyla bilim ve felsefenin argümanlarını kullanma yöntemine ise

“dakîku’l-keîâm” denilmiştir. Bu itibarla keîâmın “celîl” olan kısmı asıl, “dakîk” olan kısmı fer’ olarak görülmüştür. Fer’ her zaman için aslın izahı ve istidlali için kullanılmış, keîâmın esas mesailini ispat etmek için dakîk sahasındaki konuların da iyi bilinmesi gerektiği sık sık vurgulanmıştır. Nitekim asıl konularda bir delilin tashihi veya bir problemin halledilmesi yahut bir şüphenin izale edilmesi bu dakîk meseleler vasıtasıyla gerçekleşebilir. Söz gelimi cisim, cevher ve arazların hudûsunun ispat edilmesi kişiyi Allah’ın varlığına sevk eden bir âmil olabilir.¹ Dolayısıyla bilim ve felsefedeki gelişmeler her daim keîâmcıların ilgi alanında olmuştur. Zira yeni ulaşılan her yeni delil, itikadî meseleleri ispat için yeni argüman demektir.

Düşünce tarihi itibarıyla 17. ve 18. yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan ve etkileri bütün dünyayı saran Aydınlanma Çağı olarak adlandırılan dönem dinler için yeni bir krizin başlangıcı olarak yorumlanabilir. Zira bu dönemde evrenin büsbütün akılla izah edilebileceği tezinin yanı sıra vahyin ve İlâhî olan her unsurun dışlanması gündeme gelmiştir. Özellikle 18. yüzyıldan itibaren pozitif bilimlerdeki gelişmelerle birlikte dinî inançlara rasyonel açıklamalar getirilme çabaları doğal olarak İslâm keîâmını da etkilemiştir.

Öte yandan dönemin siyasi ve toplumsal konjonktürünün de bu etkilenmedeki rolü inkâr edilemez. Çünkü gerek Osmanlı devleti gerekse de müslümanların yönetimi altındaki devletler teknik ve bilimsel gelişmeler açısından çağın gerisinde kalmışlardır. Bu duruma paralel olarak müslüman askerlerin katıldıkları savaşlarda peş peşe yenilgilere maruz kalması nedeniyle toplumda ümitsizlik psikolojisi hâkim olmaya başlamıştır. Yaşanan bu buhranların toplumda siyasi, fikri vb. hemen her alanda bir çıkış yolu arayışını beraberinde getirdiği aşikârdır.

Başta payitaht İstanbul olmak üzere Osmanlı devletinin hâkim olduğu topraklarda yaşayan aydınlar da bir türlü önü alınamayan kötü gidişata dair çözüm arayışlarını ortaya koymuşlardır. Bu aydınlar içerisinde itikadî konularla ilgili çözüm önerilerini dile getiren muharrirlerin metot ve yöntemleri keîâm ilmi ve son dönem düşünce tarihimiz açısından ele alınmaya değer niteliktedir.

Bunlar içerisinde her ne kadar sûfî ve edebî kişiliğiyle öne çıksa da nübüvvet meselesini bilimsel gelişmeler çerçevesinde ele alması hasebiyle Mustafa Fevzi Efendî’nin *Cerîdeyi Sûfîyye* adlı haftalık dergide kaleme aldığı yazılar dikkat çekicidir. Mustafa Fevzî b. Nu’mân Efendi (1871-1924), Osmanlı’nın son döneminde yetişmiş âlim ve mutasavvıf bir zattır. Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî’ye (ö. 1311/1894) intisap etmiş, on beş yıl kadar hocasının hizmetinde bulunmuştur. Bahriye Teşkilatında kâtiplik görevinde bulunduğu için kâtip lakabıyla da anılmıştır. Mustafa Fevzi Efendî’nin tasavvufî meseleleri anlattığı manzum eserlerinin yanı sıra II. Meşrutiyet’in ilânından sonra dinî-tasavvufî muhtevaya sahip bir dergi olarak yayımlanan *Cerîde-i Sûfîyye*’de tasavvufa dair makaleleri de vardır.² Müellifin çalışmamıza konu olan makalesi söz konusu dergide iki

¹ Fadıl Ayğın, “Varlık Teorisi”, Sistematik *Kelâm*, ed. Fadıl Ayğın (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 69.

² Mustafa İsmet Uzun, “Fevzi Efendi, Kâtip”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/509.

hafta peş peşe yayımlanan “Atvâr-ı Fıtrat ve Tavr-ı Nübüvvet (I ve II)” başlığıyla yayımlanmıştır. Bir taraftan dinî düşünceye karşılık aydınlanmacı anlayışın giderek tesirini artırdığı, diğer taraftan da pozitivizmin revaç bulduğu bir dönemde yeniden nübüvveti savunma saikiyle sûfi bir muharririn yazdıkları kayda değerdir. Nitekim bazı bilginlerin söz konusu akımdan etkilenerek pek çok mucizeyi yadsımaya ya da aklileştirmeye; zorlama yorumlarla mucizelerin bilimselliğini ispata yönelik çeşitli izahlar getirmeye çalıştığı bilinmektedir.³ Mustafa Fevzi Efendi ise bilimsel gelişmeleri nazar-ı itibara almakla birlikte mucizeleri aklileştirmeye kalkışmamaktadır. Bununla birlikte o, mucizeler üzerinden Hz. Peygamber’in nübüvvetini ispatlamayı da makul bulmamaktadır. Bu durumun nedeni mucizelerin reddedilmesi değil, muhatapların idraklerini fazla zorlamak istemeyişile alakalıdır. Çünkü Fevzi Efendi, meseleyi anlamayan kimsenin mucizeyi sihirle karıştıracığından endişe duymaktadır.

Esasında nübüvvetin mucizeler üzerine bina edilmesi geleneği⁴ kelâm tarihinde önemli bir literatürün ortaya çıkmasına da zemin hazırlamıştır. Delâilü'n-nübüvve türü bu eserlerde⁵ peygamberlik müessesesinin, özellikle Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ispatlanması amaçlanmıştır. Söz konusu eserlerde ağırlıklı olarak peygamberlerce gösterilen mucizeler, delâil kapsamında aktarılmıştır.⁶ Ancak bu tür eserlerde nübüvvet delilleri çoğunlukla hadisler ve konuyla ilgili rivayetlerle sınırlıdır.⁷ Diğer bir ifadeyle hiç birisinde bilimsel bir bilgi üzerine nübüvveti temellendirme gayreti görülmez. Çünkü bilimi dinin önüne geçirmeye çalışan, yani bilimle dini yarıştıran Rönesans ve arkasından da Aydınlanmayla birlikte ortaya çıkan rasyonalist akımların etkileri 18. yüzyıldan itibaren görülmeye başlamıştır. Bu tarihten itibaren Tanrı'yı evrende olup biten her şeyin doğrudan sebebi olarak gören din ile evrenin doğal sebeplere bağlı olarak kendi içinde bir gelişme gösterdiğini savunan bilim arasındaki ilişki köklü bir değişime uğramıştır. Süreç içerisinde de bu iki alan arasındaki mücadele, şiddeti zaman zaman artan bir ayrışmanın ve çatışmanın

³ Bu anlayıştaki bilginlerin özellikle Kur'ân âyetlerini yorumlarken zahirle yetinmedikleri, çeşitli batınî çıkarımlarda buldukları görülmektedir. Bu çerçevede melekleri tabii kuvvetler; şeytanı, cihanda yaygın bulunan şer dalgaları; cinleri ise gizli küçük mikroplar olarak izah etmişlerdir. Yine Fil vak'asında Ebrehe'nin ordusunu mahveden kuşların çiçek ve kızamik mikrobu taşıdığı şeklindeki yorumlar da bu türden değerlendirmelerdir. Ayrıntılı bilgi için bk. Enver Arpa, “Modern Çağda Bilimsel, Aklın Dini Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler”, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 97 vd.

⁴ İslâm düşüncesinde genel olarak nübüvveti kabul etmeyenlere karşı nübüvvetin ispat yöntemi olarak mucizeden başka bir şey görülmemiştir. Bk. Mas'ud ibn 'Umar Taftazânî, *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 626; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi (metin-çeviri)*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 1/350-352.

⁵ Delâilü'n-nübüvve sahadasında yazılan eserlerin akla ilk gelenleri şunlardır: Dırâr b. Amr'ın *İşbâtü'l-İlm 'ale'n-nübüvve ve İşbâtü'r-rusûl* adlı eserleri, İmam Şâfiî'nin *İşbâtü'n-nübüvve'si*, Ebû İshak el-Cüzcânî'nin *Emârâtü'n-nübüvve'si*, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Delâ'ilü'n-nübüvve'si*, Ebû Hâtim er-Râzî'nin *A'lâmü'n-nübüvve'si*, Kâdî Abdülcebbar'ın, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve'si*, Ebû Bekir el-Esam'ın *el-Hüccce ve'r-rusûl* adlı eserleridir. Detaylı bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Delâilü'n-nübüvve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/115-116.

⁶ Yavuz, “Delâilü'n-nübüvve”, 9/115.

⁷ Kâdî'l-Kudât İmâduddin Ebî'l-Hasen Abdülcebbar Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî Abdülcebbar, *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve: Mucizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı: (metin - çeviri)*, ed. Hüseyin Hansu, çev. Muhammed Şerif Eroğlu - Ömer Aydın (Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), (Eserin mukaddimesi) 30.

tarihi olagelmıştır.⁸ Bu çatışma ortamında olgular üzerinden hareket eden bilim taraftarlarına karşı din adamlarının daha savunmacı bir pozisyon aldıkları söylenebilir.⁹

Mustafa Fevzi Efendi de yaşadığı asrın getirdiği bir takım sorumluluklar çerçevesinde modern bilgi ve verilerden yararlanarak dini müdafaa etme gayretiyle nübüvvetin imkânını, hatta gerekliliğini savunmakta, özellikle iletişim sahasındaki gelişmelere dikkat çekerek insanlığın ulaştığı bu iletişim seviyesinin üstünde daha üst bir bilgi ve iletişim türü olabileceğine dair muhataplarını ikna etmeyi amaçlamaktadır. Böylece kendi zamanında şahit olduğu psişik vakalar ve bilimsel gelişmeler üzerinden dinin en temel ilkelerinden birisi olan nübüvvet akidesini delillendirmeye çalışmaktadır. Konuya dair bütün eserlere vakıf olmamakla birlikte, Mustafa Fevzi Efendi'nin bu çalışmasının "delâil" literatüründe önemli bir çığır açtığını söylemek mümkündür.

Makalemizde müellifin söz konusu yazısındaki kurgusuna sadık kaldık. Bu çerçevede ilk olarak Fevzi Efendi'nin, varlıkların Hak'tan gelişini ve O'na dönüşünü açıklayan bir tür "tekâmül" metaforu üzerinden nübüvvet savunusuna yer verilecektir. Gerek tabiatçı filozoflar gerekse de aklen nübüvveti gereksiz görenlere karşı yaptığı anlaşılabilir bu tür bir savunmanın ardından manyetizma yöntemi olarak adlandırılan bir tür psişik hâl örneği üzerinde durulacaktır. Zira o, tam olarak idrak edemedikleri halde bilimsellik adı altında manyetizma yöntemini benimseyenlerin, nübüvveti kabulde zorlanmalarını anlayamamaktadır. Peşinden de müellifin telsiz, telgraf ve fotoğraf makineleri üzerinden nübüvvet meselesini aklîleştirme çabasına temas edilecektir. Makalenin son kısmı ise Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamaya yöneliktir. Mustafa Fevzi Efendi'nin burada üzerinde durduğu husus, öncelikle bi'setinden bu tarafa yaşanan sürecin doğrudan Hz. Peygamber'in risâletine yönelik en açık delil olduğu vurgusudur. Ona göre hârikulâde olaylar yerine Kur'ân ve hadislere dayalı bir davet metodu, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat açısından daha isabetli bir yöntemdir.

1. Devir Nazariyesi

Mustafa Fevzi Efendi, nübüvveti, insanın ruhî tekâmülünün bir neticesi olarak görmekte ve bu nihai hedefin ontolojisine dair izahlar yapmaktadır. Bu maksatla öncelikle insanın tarifi ve yaratılışını ele almaktadır. Buna göre insan: "iptidai hilkatında ilim ve idrakten hâli olarak letâifi ulviyye-i ruhâniyeden terâkîb-i süfliyye-i unsuriyyeye inkılab ile suret-i beşeriyede taayyün etmiş bir cevherdir."¹⁰ Onun varlıkların oluşum safhalarını aktarırken kullandığı "hayvânî ve nebâti karışımla, oluş ve bozuluşa (kevn ve fesad) giriftâr"

⁸ Şaban Ali Düzgün, "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006), 51-52.

⁹ Mustafa Fevzi Efendi ile muasır olup aynı zamanda modern bilimin ürettikleriyle ilgilenen ve onları İslâm akidesini ispatta kullanmaya çalışan bir diğer kelâm bilgini Hüseyin el-Cisr'dir. Cisr, materyalist ve pozitivistlerin Allah'ı inkâr eden görüşlerini ve ileri sürdükleri argümanları reddetmiş; İslâm'ı ve İslâmî değerleri geleneksel-muhafazakâr bir çizgide savunma yapmaya çalışmıştır. Detaylı bilgi için bk. Muhammed Yuşa Yaşar, "19. Yüzyıl Kelâm Tartışmaları Bağlamında Hüseyin el-Cisr'in Din-Bilim İlişkisi, Eğitim ve İslâm'ın Bazı Uygulamalarına Yöneltilen İtirazlara İlişkin Görüşleri", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*, ed. Ahmet Hamdi Furat (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2021), 463.

¹⁰ Mustafa Fevzi Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", *Ceride-i Süfliyye* (06 Eylül 1329), 152.

ifadeleri felsefi ve sūfî gelenekte sıkça başvurulan ay altı âlem tasavvurunu ihsas etmektedir. Keza Fevzi Efendi'nin insanı latîf ve yüksek ruhânî terkiple süflî unsurların karışımına dönüşen beşer suretinde bir varlık olarak nitelendirmesi, müellifin sūfî neşvesiyle ilişkilidir. Zira Mustafa Fevzi Efendi'nin Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğu bilinmektedir. Yazılarında onun bu intisabının tesiri açık bir şekilde görülmektedir.

Devamında ise insanın tedricen yaratılan her bir hassesiyle ancak o hassenin yaratılış amacına uygun bilgi edinebileceği vurgulanmaktadır. Söz gelimi insanın ilk yaratılan duyusunun dokunma duyusu olduğuna, bununla ancak sıcaklık-soğukluk, ıslaklık-kuruluk, yumuşaklık-sertlik gibi hâllerin bilinebileceğine; buna karşılık renk ve seslerin bilinemeyeceğine işaret edilmektedir.¹¹ Tabii olarak görme ve işitme yetisi olmayan kişi için renk ve seslerin yok hükmünde olduğu ifade edilmektedir. Bu aşamada en son yaratılan duyu organının koklama olduğu belirtilmekte ve “bunlarla âlem-i mahsusatın vesâit-i idrâki olan havas-ı zâhirenin ikmal edildiği”¹² aktarılmaktadır.

Aşama aşama gerçekleşen bu yaratılışın her bir tavrında/mertebesinde¹³ yer alan kişinin, bir yetiye sahip olmadığına o yetinin alanına giren bilgilere de ulaşamayacağına dikkat çeken Mustafa Fevzi Efendi, söz konusu varlığın insan olarak adlandırılabilmesi için daha başka birtakım mertebelerden de geçmesi gerektiğinden bahseder. Ona göre beşer türü, her ne kadar zahirî suret itibarıyla insan olsa da hayvânî mertebesini henüz tamamlamış sayılmaz. Bu yüzden böyle birisi insan olarak nitelendirilemez. Hayvânî mertebeyi geçen insan, bâtinî idrak kuvvetleri ve melekiyyet özellikleri nedeniyle sırları alma istidadını kazanma mertebesine ulaşır.¹⁴ Bu sayede insan gaybe dair hâllerle ilgili temyiz kabiliyetine sahip olabilecektir. Devamında ise o, varlık mertebelerinin tenezzülünün son mertebesi olarak gördüğü insanın¹⁵ ruhani seyrinin insân-ı kâmil olma yolunda aşama aşama devam ettiğini anlatmaktadır. Nitekim sūflere göre kademeli olarak yetkinliğe doğru seyreden ve böylece tekâmül eden insân-ı kâmil, bu mertebeli varlık silsilesinin son halkası ve kemâl noktasıdır.¹⁶ İşte bu mertebeli varlık silsilesinin en sonunda

¹¹ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-”, 153; krş. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, çev. Hilmi Güngör (Ankara: Maarif Basımevi, 1960), 67.

¹² Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-”, 153.

¹³ Mustafa Fevzi Efendi, makalenin başlığında “Atvâr” ve “Tavr” kelimelerini kullanmıştır. Her iki kelimeyi de sūflerin eserlerinde görmek mümkündür. Özellikle nefsin mertebelerini ifade etmek için gerek eser isimlerinde gerekse de konu başlıklarında “Atvâr-ı Seb'a” şeklinde kullanımı yaygındır. Mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan insanın yaratılış mertebelerini, maddeden insan ve kâmil insan seviyesine kadar çıkmasının anlatıldığı devir nazariyesini çağrıştıran bir kavramdır. Nitekim konunun da müellif tarafından bu nazariye çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Mustafa Fevzi Efendi, söz konusu kavramı “tavr-ı nübüvvet” ve “tavr-ı hatemiyet-i nübüvvet” terkipleriyle kullanmıştır. Çalışmamızda bu kavramı, “yedi mertebe” şeklinde bilinen “Atvâr-ı Seb'a” sözcüğünden ilhamla “mertebe” sözcüğüyle ifade ettik.

¹⁴ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-”, 153.

¹⁵ “...Küllî heyûlâ ile başlayan varlığın hareketi insanda son bulana değin, madenler, bitkiler ve hayvanların mürekkep suretleri türemiştir. İnsan varlık mertebelerinin tenezzülünün son mertebesidir. Sonra varlık mertebelerinde inen şey insanda tekrar yükselmeye başlar. Bu yükselişte insan, daha önce ilk olarak yolculuğuna kendisinden başladığı ilk ilkeye ve sebepler sebebine (Allah) erene ve yükselene dek varlık mertebeleri üzere derece derece ilerleyen bir yolculudur. Bk. Dâvûd el-Kayserî, *Tasavvuf İlmine Giris*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2013), 83.

¹⁶ Hacı Bayram Başer, “Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine”, *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 526.

nübüvvet makâmı yer almaktadır. Ancak insanın geçmesi gereken bir de akıl mertebesi vardır. Burada insan, önceki mertebelerde idrak edilemeyen bir takım hususi keşflere mazhar olur. Akıl mertebesinin ötesinde ise nübüvvet mertebesi yer almaktadır.

Nübüvvet mertebesine yükselen kişi birtakım latîf manevî hâllere muttali olur. Önceki hâllerde açılmayan bilgi yolları bu aşamada müşahede edilir. Alt mertebede olan kimse, üst mertebedekinin idrak ettiklerinden habersiz olduğu gibi akıl mertebesi de nübüvvet mertebesinin ulaştığı mertebeyi idrak ve ihâta etmekten âciz ve kasırdır.¹⁷ Bu düşünceden hareketle Mustafa Fevzi Efendi, nübüvvet mertebesinde müşahede edilen hususların saf akıl mertebesindeki birisinin idrak seviyesinin ötesinde olduğuna dikkat çekmektedir. Bu yüzden insanın sırf aklına güvenerek, bilme imkânına sahip olmadığı böyle bir hâli inkâra kalkışmasının ahmaklık olduğuna işaret etmektedir.¹⁸ Dolayısıyla Mustafa Fevzi Efendi bu kısımda özellikle tabiatçı filozofların¹⁹ ihâta edemedikleri hususları inkâr etmelerini ilim açısından tutarsızlıkla itham etmektedir. Ona göre tıpkı doğuştan âmâ olan birinin renkleri bilemeyeceği gibi bir filozofun da nübüvvet mertebesine dair bilgiye vakıf olması düşünülemez.²⁰ Ayrıca burada nübüvvetin kesbî değil vehbî oluşuna yönelik vurgu da yer almaktadır. Nitekim o, beşerî tekâmül sıralamasında en son nübüvveteye yer vermektedir. Bu mertebeye ulaşan kişi için kendi iradesinin dışında birtakım manevi hâllerin ona açılacağını söylemesi nübüvvetin vehbîliğine dikkat çektiğini göstermektedir. Müellifin bu vurgusu özellikle kendi dönemi için önemlidir. Zira nübüvvet meselesini son dönemde yeniden tartışma konusu hâline getirenlerin başında Şiblî Nu'mânî (1857-1914) ve Seyyid Ahmed Han (1817-1898) gibi Hint kelâmcıları gelmektedir. Onlar nübüvveti fitrî ve doğuştan bir meleke şeklinde rasyonalize ederek pozitivist zihniyete kabul ettirme gayretine girişmişlerdir.²¹ Buna karşın geleneksel tavır, aklın yetersizliği ve tek tek akılların sebep olduğu ihtilafların üzerinde, bir yol gösterici ve yönlendirici ihtiyacına binaen nübüvveteye ihtiyaç olduğu düşüncesidir. Mustafa Fevzi Efendi'nin de bu düşünceyi benimsediği anlaşılmaktadır. Müellifin bu düşünceyi savunarak bir taraftan da söz konusu yaklaşımlara reddiye yapmayı amaçladığı düşünülebilir.

Öte yandan Mustafa Fevzi Efendi, insanın yaratılış özellikleri itibariyle gerek ontolojik gerekse zihinsel tekâmülünün nihai noktası olarak insân-ı kâmil ve ondan sonra da nübüvveti işaret etmektedir. Bilindiği üzere nübüvveti ispat etme yöntemi olarak kullanılan bu yöntemin tasavvuf literatüründeki adı "devir nazariyesidir." Bu nazariyeye göre mutlak varlıktan tecellî suretiyle ayrılan bir nesne, çeşitli değişim safhalarından geçtikten sonra varlıkların en süflîsi olan madde mertebesine kadar iner. Sonra sırayla

¹⁷ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 153.

¹⁸ Mustafa Fevzi Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 153; Esasında "Nübüvvetin Hakikatine ve Bütün İnsanların Ondan Faydalanmaya Muhtaç Olduğuna Dair" başlığı altında aynı anlatımın Gazzâlî'nin *el-Munkız* adlı eserinde yer aldığı görülür. Ancak Mustafa Fevzi Efendi, söz konusu esere ve müellife hiç atıf yapmamaktadır. Krş. Gazzâlî, *Munkız*, 66-67.

¹⁹ Tabîyyun ya da tabiatçı felsefe, İslâm düşünce tarihinde görülen felsefi ekollerden birisidir. Deist bir yaklaşımı esas alırlar. Bu nedenle yaratıcı kudret olarak Tanrı'nın varlığını kabul ettikleri hâlde peygamberlik ve din kurumunu reddederler. Mustafa Fevzi Efendi bu yüzden üzerinde çalıştığımız bu makalesinde hiçbir isim zikretmeksizin nübüvvet karşıtlarına yönelik eleştirilerini ve nübüvveti ispata yönelik iddialarını ağırlıklı olarak tabiatçı filozofların görüşleri üzerinden yapmaktadır.

²⁰ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 160.

²¹ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 99.

madde, maden, bitki, hayvan, insan ve kâmil insan seviyesine kadar çıkar.²² Bir tür zihni tekâmül süreci olarak da adlandırabileceğimiz bu dairevi metaforun sonuncu merhâlesinin nübüvveti ispatlama amacıyla İshrâki felsefe ve sûfi gelenekte kullanılageldiği anlaşılmaktadır.²³ Mustafa Fevzi Efendi'nin de aynı usulde bir izah tarzıyla nübüvveti açıklamaya çalışarak geleneksel anlatıyı sürdürdüğü görülmektedir.

Tabiatçı filozoflara ya da aklî olarak nübüvvetin gereksizliğini iddia edenlere karşı yapıldığı anlaşılan bu savunmadan sonra Mustafa Fevzi Efendi kendi dönemi açısından yeni sayılabilecek birtakım bilimsel ve teknik gelişmeler çerçevesinde nübüvvet müessesesinin imkânını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu gelişmelerin öncesinde psikik yeteneklerden birisi olarak bilinen manyetizma yöntemi üzerinde durmaktadır.

2. Manyetizma Yöntemi

Manyetizma, insan bedeninin bütün yüzeyinden manyetik bir enerjinin çıktığı tezine dayanarak kişiyi bir diğerinin egemenliğine sokan bir tür hipnotizma yöntemidir. Mustafa Fevzi Efendi, bir kısım nübüvvet münkirlerinin akıl erdiremiyor olmalarına rağmen sırf bilimsel bir yönüne itibar ederek manyetizma tekniğinin tesirini kabul etmelerine dikkat çekmekte, ardından aynı kimselerin nübüvveti akıl dışı görerek reddetmelerini eleştirmektedir. Üstelik ona göre sahanın mütehasısları bile manyetizma işinin sırrına tam olarak vâkıf değillerken uzman olmayan kimselerin, akla aykırı görülen bu tesiri kabul edip nübüvveti inkâr etmeleri açık bir tenakuzdur.²⁴ Zaten Mustafa Fevzi Efendi, fennin/bilimin yalan söylemeyeceğini/insanı yanıltmayacağını iddia edenleri de tenkit etmektedir. Çünkü ona göre manyetizmanın tesir edip etmediğinin hakikati de tam olarak bilinmemektedir.²⁵ Öyleyse Fevzi Efendi'ye göre bu bir tür aldatmaca da olabilir. Bir kısım insanların, tam olarak kavranamayan ve bir yönüyle de şüpheli olan bir alanı kabul etmekte tereddüt göstermemesi, buna karşın kişinin nübüvvet müesseseni akla aykırı görerek inkâra kalkışması kendi içinde tutarlı bir yaklaşım değildir. Mademki akla aykırılık ve büsbütün kavrayamama bir reddetme gerekçesi olarak görülüyor, o halde manyetizma yöntemiyle ortaya çıktığı iddia edilen etkinin de reddedilmesi gerekir. Bu açıdan bilimsel gerekçelerle manyetizmanın kabulüne karşılık akla aykırılık taşıdığı gerekçesiyle nübüvvetin reddi anlaşılabilir görülmemektedir.

Nübüvveti inkâra kalkışanların tabiatçı filozoflar ve onların takipçileri olduğunu vurgulayan Mustafa Fevzi Efendi, böyle kimseleri doğrudan muhatap alarak kendilerine şöyle seslenmektedir:

“Ey münkir-i tavr-ı nübüvvet, insaf et! - müslümanı insafında şüphem varsa da hidayet-i Rabbâniyenin nihâyetsizliğine güvenerek yine temenni etmekten kendimi alamıyorum!- Ayağından tabiat mevhumu-i zincirini kopar. Perde-i tezvire bürünüp de insanlara görünme hemen! Yalnız ismini öğrendiğin ve fakat hakikâtinden bîhaber

²² Süleyman Uludağ, “Devir”, *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/231-232.

²³ bk. Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001), 4/290.

²⁴ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-”, 153.

²⁵ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-”, 153.

olduğu tabiata (Allah) diyeceğim ve her müslümanı da inandıracağım zannına mebni (zannından dolayı), manâsını anlayamadığın gavamıd-ı diniyyeden bahsetmeye girişme. O senin hakkın değildir. Onu erbabına bırak, kendini esaret taklidinden kurtar, her bildiğin ve zannettiğin şeylerin ilerisi var. Kasr-ı himmet etme. Gözünden inkâr perdesini kaldır..."²⁶

Görüldüğü üzere Mustafa Fevzi Efendi nübüvveti inkâr cephesinin ön saflarında tabiatçı anlayışın mümessilleri olduğunu düşünerek onları hedefine koymaktadır. İnkâr karanlığı içinde bilgisizce dine saldıranların, dine dair konulardan bahsetmelerini eleştirmekte, her işin erbabına bırakılması gerektiği üzerinde durmaktadır. Devamında da felsefecilerin zanniyât kabilinden aktardıklarını taklit etmek yerine insanları, sağlam ip mesabesindeki nübüvvet inancına yapışmaya davet etmektedir. Çünkü ona göre hakikate, selamet ve saadete ulaştıracak yegâne vasıta nübüvvet'tir.²⁷

Konuyla ilgili şüphe duyanlara yönelik Mustafa Fevzi Efendi, "Felsefecileri görmediğin halde onların varlığını ve faziletli olduklarını kimlerden öğrendin? Onlarla ilgili bilgiler de tevatür cinsinden bir rivayetten ibaret değil mi?"²⁸ şeklinde bilginin kaynağı meselesine değinmektedir. Meselenin bu açıdan tam bir vukûfiyetle idrakinin imkânsızlığını kabul eden müellif, filozoflardan aktarılan bilgileri sorgulama ihtiyacı duymaksızın kabule yönelik müspet tutumun nübüvvet meselesinde gösterilmemesini yadırgamaktadır.

Meseleyi daha da ileri götüren Fevzi Efendi, insanın bilgisinde bireysel faaliyetin ve tecrübenin de yeterli olmayabileceği gerçeği üzerinde durmaktadır. Buna göre tıp ve astronomi gibi ilimler içerisinde fevkalade gayretle ancak ulaşılabilen bilgilerin yanı sıra bir de binlerce senede ancak bir defa vuku bulan vakalar vardır. O halde tecrübe de yegâne doğru bilgiye ulaştırmak ya da onu aktarmak konusunda yetersiz kalabilmektedir. Bu durumun da nübüvvetin hakikatine işaret eden temel niteliklerden biri olduğunu Mustafa Fevzi Efendi şu ifadelerle savunmaktadır: "Âlem-i imkânda aklın bulamayacağı umûru idrâk için tarik-i diğer mevcuttur. İşte tavr-ı nübüvvetin havas-ı umumiyyesinden bir hâssası budur. Lakin daire-i müdrekat-ı aklın haricindeki eşyayı idrak havas-ı nübüvvetin deryây-ı bî-pâyanından bir katredir."²⁹

Öte yandan bilgi ile ilgilenen bütün müslüman filozoflar, her türlü bilginin kaynağının kutsallık ve Tanrı olduğunu telaffuz etmişlerdir.³⁰ Nitekim Kur'ân'da "*İnsanlar O'nun ilminden ancak O'nun izin verdiği kadarını kuşatabilirler*" (el-Bakara, 2/255) âyetiyle ilmin kaynağının bizzat Yüce Yaratıcı olduğu vurgulanmıştır. Mustafa Fevzi Efendi de bu gerçekten hareketle manyetizma ilminin âlemde mevcut olan bir bilgi türü olduğuna dikkat çekerek insanın biraz gayretle bu ilme kavrayabildiğine işaret etmekte ardından da "Daha ne büyük kuvây-ı gayrı mahdûsenin mevcut olabileceğini ve o kuvvetlerin meşîet-i ilâhiye ile keşfine müstaid olarak yarattığı zevât-ı mukaddesenin yine bu âlemde zuhûru muhalât-

²⁶ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 153.

²⁷ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 153.

²⁸ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 153.

²⁹ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-", 153.

³⁰ Yusuf Kenan Atılğan, "İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı Ve Sınırları", *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 196.

ı akliyeden olmadığını düşün de insafa gel!"³¹ ifadeleriyle henüz vücut bulmamış dolayısıyla insanların bilemediği daha nice bilgi ve hakikat türlerinin olabileceğine dikkat çekmektedir. Diğer bir ifadeyle Fevzi Efendi, içinde bulunduğumuz evrende bilinenlere nispetle bilinmeyenlerin daha çok olduğu argümanını nübüvvete olan ihtiyaç kapsamında ele almaktadır. Sıradan insanların vakıf olamayacağı bu çeşit bilgi türlerini keşf edebilmesi için hususi niteliklerle donatılmış insanların bulunmasının imkânına işaret etmektedir. Buna dayanarak da nübüvvet müessesesinin meşru ve akîl oluşuna yönelik izahlar yapmaktadır.

3. Telsiz, Telgraf ve Fotoğraf Makinesi

Avrupa ve Amerika'da 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra -modern telekomünikasyonun en eski aracı olan- telgrafın icadıyla yeni bir teknolojik ilerleme evresi başlamıştır. Ardından da telsiz denemeleri başarıyla sonuçlanmış ve keşfedilen bu cihazlar askeri, siyasi vb. amaçlarla kullanılmaya başlanmıştır.

Modern anlamda fotoğrafçılık denemelerinin ise 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren başarılı sonuçlar verdiği bilinmektedir. Fotoğraf makinelerinin icadı ve yaygınlaşması görsel sanatlar alanında önemli değişimlere vesile olmuştur. Anlaşılan o ki söz konusu makinelerin icadı salt teknik bir gelişme olmayıp aynı zamanda sosyolojik ve kültürel sonuçları olan devrim niteliğinde teknik gelişmelerdendir. Nitekim tüm bu gelişmeler Batı'yı olduğu kadar Batı'yla doğrudan ya da dolaylı ilişkisi olan ülkeleri de siyasi, sosyal ve düşünce açısından önemli ölçüde etkilemiştir.

Mustafa Fevzi Efendi de söz konusu üç gelişmeyi nübüvvet meselesinin anlaşılmasına katkı sağlayabileceği düşüncesiyle ele almaktadır. Kendi dönemi itibarıyla henüz yeni olan telsiz ve telgrafın kullanımı ve işleyişi üzerinden nübüvveti ispat etmeye gayret etmektedir.

Öncelikle bütün ilimlerde olduğu gibi bu tür icatların bil-kuvve şekliyle Allah'a ait olduğunu savunan Mustafa Fevzi Efendi, insanın bu tür fiillerdeki rolünü ise "izhar-ı asâr" kabilinden bil-kuvve var olan bir şeyin bil-fiil ortaya çıkarılması olarak tavsif etmektedir.³² Sonra da Cenâb-ı Hak ile telsiz-telgraf türü bir vasita aracılığıyla hakkı batıldan ayırma becerisi olan hususi nitelikleri hâiz bir beşer türünün varlığını imkân dairesinde değerlendirmektedir. Keza ses ya da görüntü kaydeden cihazların ve görüntüyü bir yerden bir yere nakletme imkânı veren fotoğraf makinelerinin de üzerinde incelikte düşünülmesi durumunda nübüvvet probleminin çözümüne model olabileceği inancındadır. Özellikle de telgraf örneğinde olduğu gibi gözle görülmeyen bir kuvvetin birtakım aletler vasıtasıyla lafız ve o lafzın işaret ettiği manaları aktarımı üzerinde odaklanmanın nübüvvete delil teşkil edeceği kanaatindedir.³³

Meseleyi daha da ileri bir aşamaya taşıyan Mustafa Fevzi Efendi, dünyada ulaşılan her türlü bilgi ve icat türünün nihai olmadığı gerçeğine işaret ederek nübüvvet meselenin de bir iman meselesi olduğuna dikkat çekmekte ve Allah'ın mümkinât karşısında hudutsuz

³¹ Mustafa Fevzi Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", *Ceride-i Süfiyye* (12 Eylül 1329), 163.

³² Mustafa Fevzi Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 163.

³³ Mustafa Fevzi Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 163.

gücünden ve “bütün bunların fevkinde keşfi mümkün olamayacak bir başka kuvvetlerin mevcudiyetinden”³⁴ bahsetmektedir. Dolayısıyla hem böyle bir kuvvete sahip Yüce bir Zât’a ve bu “Zât-ı azîmin tecelliyat-ı hususiyesine mazhar buyurduğu tavr-ı nübüvvete (nübüvvet mertebesine) iman etmeyi” salık vermektedir.³⁵

Anlaşıldığı kadarıyla Mustafa Fevzi Efendi nebînin vahyi alışının mahiyeti çerçevesinde tartışılan, ezeli hitabın hangi dilde olduğu, Nebî’nin vahiydeki fonksiyonu vb. nüzûl sürecinin konularıyla ilgilenmemektedir. Onun yegâne amacı, zamanındaki teknik ve fiziki gelişmelerden hareketle nübüvvet meselesini aklîleştirmek, inkârcıları kabule yönelik ikna etmeye çalışmaktadır. Diğer bir ifadeyle görünenden hareketle görünmeyene ulaşmaya çalışarak, şahidin gâibe delaletine işaret etmektir. Bunu yaparken onun iki hususu birbirinden tefrik ettiği açıktır. Birincisi tavr-ı nübüvvet, daire-i ma’kulattandır. İkincisi ise akıl tek başına tavr-ı nübüvveti idrak ve ihâttan âcizdir. Zira nübüvvetin aklın da kuşatamayacağı kutsi ve hususi veçheleri vardır.³⁶ Bu yönüyle bilim ve nübüvvet arasında doğrudan bir bağ kurulmasını doğru bulmayan Mustafa Fevzi Efendi: “Fünûnun ona erişmeye iktidarı kâfi değildir. O başka bir meslektir. Sende olan numuneyi söyledim insan edersen tasdikte güçlük çekmezsin. İşte havâss-ı saireyi tefhim eyleyecek tarik-i ubûdiyyette bir meslek-i hâssdır ki onun da erbabı vardır.”³⁷ ifadeleriyle nübüvvet meselesinin aklın ve bilimin fevkinde bir hâl olduğunu ifade etmektedir.

Nübüvvetin aklın ötesinde bir hâl olarak tavsifi, İslâm dininin sair dinler gibi akla aykırı ve batıl bir din olup olmadığı şeklindeki soruları tevehhüm ettirebilir. Mustafa Fevzi Efendi bu tevehhümü izale etmek için şu ifadelerle yer vermiştir:

“Dîn-i celîl-i Ahmediyenin edyan-ı saire-i batıla gibi desatir-i vahiyesine akıl ermez birtakım evham u esatirden ibaret olduğuna zehab hâsıl olmasın. Hâşâ sümme hâşâ öyle değildir. Din-i celilemizin ahkâm-ı umûmiyesi akıl ve hikmete muvafık ve ma’kûlât-ı kevnîye esas-ı dîn-i mütenebbihe mutabıktır.”³⁸

Böylece Mustafa Fevzi Efendi, peygamberin Kur’ân’ın ahkâmını ve Allah’ın emirlerini vasıtalı veya vasıtasız şekilde Cenâb-ı Hak’tan almasının mümkün olduğunu ifade etmekte ve tüm peygamberlerin bu tür zuhuratı almaya elverişli bir şekilde yaratıldıklarını beyan etmektedir. Peygamberlerin sahip olduğu bu lâhûtî niteliğin akılla idrak edilemeyeceğini vurgulamaktadır.³⁹

Ne var ki müellifin insanların yaptığı her icadı, Allah’a nispet etme yöntemini, aşırı savunmacı bir yaklaşım olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim icat ve keşifler eşyanın tabiatı gereği değişim ve gelişime açıktır. Hiçbir keşif ve icat mevzubahis olan eşyanın son hâli değildir. Üstelik icat ve keşiflerin insanlık için hayır-şer kısmı da

³⁴ Mustafa Fevzî Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163.

³⁵ Mustafa Fevzî Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163.

³⁶ Mustafa Fevzî Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163.

³⁷ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163. Metnin bu kısmında Gazzâlî’den istifade ettiği anlaşılan Mustafa Fevzi Efendi, ondan farklı olarak meseleyi tasavvufa intisapla ilişkilendirmemektedir. Zira Gazzâlî, “Nübüvvetin hassaları tasavvuf tarikine sülûk etmekten hâsıl olan zevkle idrak olunur” diyerek nübüvveti anlamının yolu olarak tasavvuf yolunu işaret etmektedir. Gazzâlî, *Munkız*, 70.

³⁸ Mustafa Fevzî Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163.

³⁹ Mustafa Fevzî Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163-164.

müphemdir. Sözgelimi dünya merkezli âlem tasavvuru ve bu tasavvur üzerine geliştirilen her bir teori doğrudan Allah ile irtibatlandırılrsa, sonradan Newton ve Copernicus'un keşifleriyle alt üst olan bu teorinin izahı nasıl yapılacaktır. Keza bugün insanlığın muzdarip olduğu Covid-19 salgını ya da kanser gibi bir hastalığı tedavi eden bir cihaz ya da ilaca dair bilginin kaynağı kutsal ile ilişkilendirilse, bir süre geçtikten sonra aynı cihaz ya da ilacın daha büyük illetlere sebebiyet verdiği şeklinde bir gerçekle karşı karşıya kalınsa –ki modern tıpta bunun örnekleri çoktur- o takdirde doğrudan Allah'ın bilgisine havale edilen icat ve keşifler nasıl değerlendirilecektir. Hulâsa âlemde meydana gelen her şeyin Allah'ın ilim, irâde ve kudretiyle cereyan etmesi müsellemler olmakla birlikte değişkenlik vasfıyla temayüz eden bütün keşif ve icatların bilgisinin doğrudan Allah'a nispet edilmesi problemlidir. Zira bilim kümülatif ve dinamikdir. İlâhî bilgide değişim ise Yaratıcı açısından bir kusur alameti sayılır.

4. Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin İspatı

Mustafa Fevzi Efendi nübüvvetin manasını ifade ettikten sonra konuyu Hz. Peygamber'in nübüvvetine getirmektedir. Kendi ifadesiyle:

“Nübüvvetin manasını anladıktan sonra Kur'ân-ı Kerîm ve ehadîs-i Nebeviyyeyi kemal-i itikad ve iman-ı kuvvâ ile kesret üzere mutalâ'a ve tetkik ve ta'mîk edenler fahr-i kâinat aleyhi ekme'lü't-tahiyyat efendimizin tavr-ı nübüvvetin derece-i â'lasında bulunduğu bizzarure vâkif olur ve bu babda hâsıl olan ilim ve vukûf-i ehadîs-i nebeviyyenin ibadât ve tasfiye-i kulûb ve tehzib-i ahlak hakkındaki hüsn-i tesirini ve sîdk-ı müddeâsını tefekkür ve tecrübe ile te'yid ve teşyid ederler.”⁴⁰

Görüldüğü üzere Mustafa Fevzi Efendi, Hz. Peygamber'in peygamberliği hususunda kesin bilgiyi elde etmenin yolu olarak önce nübüvvetin anlamının öğrenilmesini ardından da Kur'ân âyetlerinin ve hadîs-i şerîflerin tefekkür ve tedebbürle okunmasını salık vermektedir.⁴¹ Ona göre doğru yol budur. Yoksa mucizeler değildir. Zira “ilm-ü irfan ve zevk-u vicdan ile hâsıl olmayacak iman kuvvâ-yi havârik-ı âdât ile hiç hâsıl olamaz.”⁴²

Bu meyanda Mustafa Fevzi Efendi'nin Hz. Peygamber'in risaletini anlatırken dikkatlerin mucizeler yerine Kur'ân ve hadislere çekilmesine yönelik tavsiyesi dikkat çekicidir. Zira ona göre söz konusu mucizeler modern dönemdeki inkârcıların cahillikleri ve cılız bilimselciliklerine uymadığı gerekçesiyle ya büsbütün inkâr edilir yahut da sihir ve füsûn kabilinden bir musibetle eşdeğer tutulur.⁴³ Dolayısıyla Mustafa Fevzi Efendi söz konusu hissi mucizeleri kendi döneminde öne çıkan Batı menşeli Pozitivizm akımına kapılıp tümünden yok sayma eğiliminde değildir. O, insanların kapıldığı bilimselcilik akımının tesiri ile mucizeleri kavramakta zorlanacakları hatta büsbütün inkâra gidecekleri endişesini taşımakta, bu yüzden de nübüvvet meselesini mucizelere dayalı izah yerine bilim ve tekniğe dair yeni gelişmelerden hareketle anlatmanın daha doğru olacağı inancındadır. Diğer bir

⁴⁰ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 164; krş. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 71.

⁴¹ krş. Gazzâlî, *Munkız*, 71.

⁴² Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163.

⁴³ Mustafa Fevzi Efendi, “Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-”, 163; krş. Gazzâlî, *el-Munkızu mine'd-dalâl*, 72.

ifadeyle o, mûcizeleri Şiblî ve Seyyid Ahmed Han gibi aklîleştirme;⁴⁴ ya da Abduh gibi bilimin sınırları içine hapsedme⁴⁵ eğiliminde değildir. Dahası zaten mûcizeler ağırlıklı olarak inkârcılar tarafından talep edilmiş olmakla birlikte hidayeti tercih etmeyenler üzerinde pek de etkili olamamıştır.⁴⁶

Öte yandan müellif kendi yaşadığı asra nispetle bugün için artık mûcize türü harikulâdelikler üzerinden Hz. Peygamber'i anlatmaya ihtiyaç kalmadığını belirtmektedir. Zira on dört asır önce Mekke'de zuhur eden ışığın dört yüz milyon kişiye ulaşması⁴⁷ üzerinde tefekkür edildiği takdirde: "Kuvve-i kudsiyye sahip olmayan hiçbir ferdin böyle bir kanun böyle bir hey'et-i ictimaiyye meydana getiremeyeceğini anlar da nihayet tavr-ı hatemiyet-i nübüvveti bizzarure iman eder."⁴⁸ ifadelerini kullanarak Hz. Peygamber'in nübüvvetinin kabulüne yönelik tarihin bizatihi delil oluşuna dikkat çekmiştir.

Bununla birlikte benzer niteliği haiz olan Musevîlik, İsevîlik gibi diğer dinlerin de varlıklarını hâlâ muhafaza ediyor olmaları esas itibariyle onların da din-i hakiki olduklarına işaret olarak değerlendirilmekte, batıl olarak görülmelerinin sebebi ise her birinin kendilerinden sonra gelen peygamberleri inkârda ısrar etmeleri gösterilmektedir.⁴⁹

Netice olarak Mustafa Fevzi Efendi felsefecilerin bilgisiyle nübüvvet müessesesinin mukayese edilemeyeceğini vurgulamaktadır. "Hukemây-ı müteellihe" olarak adlandırdığı kimselerin üzerinde en çok ihtilaf ettikleri ve yarıldıkları hususa dikkat çekerken onların her birinin akılla ulaşılabilecek ufkun zirvesinde gezinmelerine rağmen nübüvvetin hakikatini kabul edip ona bağlanmakta gafil davrandıklarını iddia etmektedir. Müellifin hukemây-ı müteellihe (teosofist) kavramından kastının İshrâkî filozoflar olduğu anlaşılmaktadır. Zira İslâm kaynaklarında ilâhiyyûn, müteellihûn ve hukemâ-i müteellihîn, kavramları düşünmeye ve araştırmaya muhtaç olmadan keşf yoluyla hakikatin bilgisine ulaşma düzeyine yükselme anlamında kullanılmış, bununla da çoğunlukla İshrâkî filozoflar kast edilmiştir.⁵⁰ Dolayısıyla Mustafa Fevzi Efendi, konu çerçevesinde tabiatçı filozoflar olduğu kadar İshrâkî filozofları da hedefine koymakta, ne felsefecilerin ne de sûflerin ulaştıkları makamlarla nübüvvet hâlini anlayabileceklerini vurgulamaktadır.⁵¹

Bu meyanda insanın haddini ve acziyetini hatırlatarak her ilmin üstünde daha büyük ve daha nitelikli ilimlerin ve fenlerin olduğu hakikatini dikkatlere sunan Mustafa Fevzi Efendi, nübüvveti anlamanın en kısa yolunun da bu tasavvurla mümkün olduğunu belirtmektedir. Zira ona göre nübüvvet hâli, her ilmin ve her fennin fevkinde bir hâldir, onun bu hâlini teslim etmek ilme ve fenne tezat bir durum değildir.⁵²

⁴⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 106.

⁴⁵ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 111.

⁴⁶ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 163.

⁴⁷ Bu ifadeden müellifin makalesini yazdığı tarih olan 1913 yılı itibariyle müslümanların adedinin 400 milyon olduğu şeklinde bir kanaatin olduğu anlaşılmaktadır.

⁴⁸ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 164.

⁴⁹ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 164.

⁵⁰ bk. Süleyman Uludağ, "İshrâkiyye", *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/438.

⁵¹ Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 164.

⁵² Mustafa Fevzî Efendi, "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-", 164.

Sonuç

Osmanlı son dönemi münevverlerinden Mustafa Fevzi Efendi, *Ceride-î Sûfiyye*'de tasavvufî konular başta olmak üzere muhtelif konularda makaleler neşretmiştir. Bunların içerisinde makalemizin konusunu teşkil eden “Atvâr-ı Fıtrat ve Tavr-ı Nübüvvet” doğrudan nübüvvet meselesiyle dolayısıyla da kelâm ilmiyle ilişkili bir makaledir.

Müellif iki haftalık yazı dizisi şeklinde kaleme aldığı söz konusu makalesinde nübüvvet meselesini başlıkta da işaret ettiği üzere bir tavır/mertebe olarak nitelemektedir. Gazzâlî'nin bakış açısının izlerini taşıyan bu düşüncede nübüvvetin hakikatinin anlaşılması için mutlaka tasavvufa intisap etmek lazımdır. Ona göre tasavvuf yoluna giren kimse seyr-i sülûk esnasında elde ettiği nazarî ve amelî gayretlerinin bir hâsilası olarak kısmen nübüvvetin hakikatini ve özelliklerini kavrayabilir. Lakin Mustafa Fevzi Efendi, yine sûfilerce benimsenmiş olan “devir nazariyesi” üzerinden nübüvveti açıklamaya çalışmakla birlikte, Gazzâlî'den farklı olarak meseleyi tasavvufa intisapla ilişkilendirmemektedir. Hatta ona göre nübüvvet, ne tasavvuf hâlleriyle ne de filozofların akıl yürütmeleriyle anlaşılabilir. Zaten nübüvveti diğer bilgi türlerinden farklı kılan ve varlığını zorunlu hâle getiren husus, aklın tek başına nübüvveti idrak ve ihâta etmekten âciz oluşudur. Zira ona göre nübüvvet, insanın kavrayışının da ötesinde kutsî ve hususi veçheleri olan bir hâldir.

Bilim ve nübüvvet arasında doğrudan bir bağ kurulmasını da doğru bulmayan Mustafa Fevzi Efendi: “Fünûnun ona erişmeye iktidarı kâfi değildir. O başka bir meslektir” demektedir. Çünkü nübüvvetin bilimsel metotlarla anlaşılabilmesi kâbil değildir. Bu nedenle bilimi esas aldığı söyleyenler, her bilginin üzerinde bir bilgi, her bilen üzerinde bir bilginin olabileceğini idrak etmelidir. Fevzi Efendi, kendi döneminde yeniden gündem olan nübüvvetin fitrî olduğu ve doğuştan var olan yeteneklerin geliştirilmesiyle elde edildiği iddialarına temas etmemekte ancak yaptığı açıklamalar bu tür düşünce sahiplerine cevap niteliği taşımaktadır. Çünkü ona göre nübüvvet, farklı farklı akılların üstünde bir yol gösterici ve yönlendirici role sahiptir. Bu yönüyle o, nübüvvetin kesbî değil vehbî olduğunu kabul etmektedir.

Mustafa Fevzi Efendi, insanların bilimselcilik namına manyetizma adı verilen hipnoz uygulamalarını kabul ederken, nübüvveti inkâr etmelerine şaşırılmaktadır. Ona göre mademki akla aykırılık ve büsbütün kavrayamayış bir reddetme gerekçesi olarak görülüyor, o halde manyetizmayla ilişkilendirilen etkinin de reddedilmesi gerekir. Aynı şekilde akla uymadığı halde sırf bilimsel gerekçelerle manyetizma meselesi kabul ediliyor ise akla aykırı olmayan nübüvvetin de kabul edilmesi lazımdır. Zira nübüvvetin de kendi içinde izah edilebilir durumları vardır. Özellikle de insanlığın ulaştığı bilgi ve teknik seviyesine rağmen hâlâ bilemediği daha nice bilgi ve hakikat türlerinin varlığı, müellifin saydığı gerekçeler arasındadır. Buna dayanarak da nübüvvet müessesesinin meşru ve akıl oluşuna yönelik izahlar yapmaktadır.

Telsiz ve telgrafın icadından hareketle nübüvveti ispatlamayı amaçlayan Mustafa Fevzi Efendi, Cenâb-ı Hak ile telsiz-telgraf türü bir vasıta aracılığıyla hakkı batıldan ayırma becerisi olan hususi nitelikleri hâiz bir beşer türünün varlığını imkân dairesinde değerlendirmektedir. Keza ses ya da görüntü kaydeden cihazların ve görüntüyü bir yerden

bir yere nakletme imkânı veren fotoğraf makinelerinin de üzerinde incelikle düşünülmesi durumunda nübüvvet probleminin çözümüne model olabileceği inancındadır.

Hz. Peygamber'in nübüvveti meselesine de değinen Mustafa Fevzi Efendi, Hz. Peygamber'in peygamberliği hususunda kesin bilgiyi elde etmenin yolunun mûcizeler değil Kur'ân âyetleri ve hadîs-i şerîfler olduğunu vurgulamakta, ilim ve irfanla hâsıl olmayacak imanın, mûcizelerle hiç hâsıl olmayacağını ileri sürmektedir. Mustafa Fevzi Efendi'nin özellikle nübüvvet müessesesinin ispatı ve Hz. Peygamber'in nübüvvetinin nasıl savunulması gerektiği noktasında Gazzâlî'nin *el-Munkız* adlı eserinden önemli oranda istifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu çerçevede Gazzâlî ile aynı argümanları kullanan Mustafa Fevzi Efendi'nin Gazzâlî'den farklı olarak konuyu güncel bir muhtevayla sunmaya çalıştığı görülür. Gazzâlî nübüvvetin hakikatini anlamak için tasavvuf yolunu işaret etmesine karşın Mustafa Fevzi Efendi, bilimsel gelişmelere dikkat çekmektedir.

Hulâsa İslâm'ın temel akîdevî konularını savunmak ve mesâiliyle ilgili muhtemel şüpheleri gidermek amacıyla dakîkü'l-keîm konularının güncellenmesi, kelâmın problem çözme becerisini diri tutan bir yaklaşımdır. Mustafa Fevzi Efendi'nin bu çalışması da kelâmın güncellenmesi kapsamında değerlendirilebilecek niteliktedir. Diğer bir ifadeyle tarih boyunca varlığını koruyan sorunlar karşısında orijinal yaklaşımlar ortaya koyma çabasıdır. Müellifin bu metodu okuyucuya "insanların inanç noktasında problemleri aynı olsa da zamanla farklı çözüm yollarının kullanılması gerektiği" mesajını vermektedir. Ancak öyle anlaşılıyor ki Mustafa Fevzi Efendi'nin telsiz, telgraf ve fotoğraf makinelerini peygamberlerin vahyi alış yöntemine ve bu mesleğin imkânına dair açıklama çalışmaları çok başarılı görünmemektedir. Buna rağmen yeni bir örnekleme arayışı ve usûlü açısından söz konusu makale kayda değer bir metin olarak değerlendirilebilir. Zira her asrın yeni bir dile ve metoda ihtiyaç duyduğu izahtan varestedir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kādî'l-Kudât Imâduddin Ebi'l-Hasen Abdülcebbâr Ahmed b. Halil b. Abdullah el-Hemedânî el-Esedâbâdî. *Teşbîtü delâ'ili'n-nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı: (metin - çeviri)*. ed. Hüseyin Hansu. çev. Muhammed Şerif Eroğlu - Ömer Aydın. Fatih, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2017.
- Arpa, Enver. "Modern Çağda Bilimsel, Aklın Dini Metinleri Yorumlamasının İçerdiği Problemler". *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 93-114.
- Atılğan, Yusuf Kenan. "İslam Düşüncesinde İlmin Kaynağı, İmkânı Ve Sınırları". *Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (2013), 191-214.
- Ayğan, Fadıl. "Varlık Teorisi". *Sistematik Kelam*. ed. Fadıl Ayğan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Başer, Hacı Bayram. "Yükümlü Varlıktan Varlığın Gâyesi Olan İnsana: Tasavvufta İnsan Tanımlarının Dönüşümü Üzerine". *İnsan Nedir?: İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - Halil İbrahim Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Düzgün, Şaban Ali. "Din-Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006), 51-62.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkızu mine'd-dalâl*. çev. Hilmi Güngör. Ankara: Maarif Basımevi, 2. Basım, 1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi (metin-çeviri)*. çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. baskı., 2017.
- Kayserî, Dâvûd. *Tasavvuf İlimine Giriş*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 2013.
- Mevlânâ Celâleddin Rûmî. *Mesnevî*. çev. Veled İzbudak. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Mustafa Fevzî Efendi. "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -I-". *Ceride-i Sûfiyye* (06 Eylül 1329), 62/152-153.
- Mustafa Fevzî Efendi. "Atvâr-ı Fitrat ve Tavr-ı Nübüvvet -II-". *Ceride-i Sûfiyye* (12 Eylül 1329), 63/163-164.
- Özerverli, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.
- Taftâzânî, Mas'ûd ibn 'Umar. *el-Makâsîd: Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 1. baskı., 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Devir". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. "İşrâkiyye". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Fevzi Efendi, Kâtib". *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yaşar, Muhammed Yuşa. "19. Yüzyıl Kelâm Tartışmaları Bağlamında Hüseyin el-Cisr'in Din-Bilim İlişkisi, Eğitim ve İslam'ın Bazı Uygulamalarına Yöneltilen İtirazlara İlişkin Görüşleri". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a XIX. Yüzyıl Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası*. ed. Ahmet Hamdi Furat. 461-481. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2021.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Delâilü'n-nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/115-117. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Âyetullah Humeynî’de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi

The Development of the Thought of Wilâyat al-Faqîh in Ayatollah Khomeini

Gürkan Biçen

Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi
Ortadoğu Enstitüsü

PhD Student, Sakarya University,
Middle East Institute
Sakarya/Turkey

av.gurkanbicen@gmail.com
orcid.org/0000-0002-1510-3761

Muammer İskenderoğlu

Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı

Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,
Faculty of Theology, Department of Religious
Sciences
Bolu/Turkey

muammer.iskenderoglu@ibu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-1857-9826



Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02 Temmuz 2022

Kabul Tarihi: 22 Ağustos 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 02 July 2022

Date Accepted: 22 August 2022

Date Published: 30 November 2022

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139804>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Biçen, Gürkan – İskenderoğlu, Muammer. “Âyetullah Humeynî’de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi”. *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 437-461. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139804>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi

Öz

İslâm siyaset felsefesi ve siyaset biliminin ele aldığı teorilerden biri de Velâyet-i fakîh'tir. Ulemânın siyasi liderliğini iktidarın meşruiyet temeli sayan bu teori Sünnî düşüncede de yer almakla birlikte Şîî düşüncesinde daha belirgin ve önemli bir yer tutar. Bin yılı bulan teorik gelişiminin ardından yirminci yüzyılda Âyetullah Humeynî bu teoriyi İran İslâm Cumhuriyeti'nin siyasi ve idari nizamının eksenini kıldığından, bugün bu teori ve teori temelinde inşa edilen siyasi ve idari yapı çeşitli yönleriyle incelenmektedir. Bu yöndeki çalışmaların pek çoğu teorinin tatbik sahasına çıktığı dönemi esas aldığından nihai anlamda verili alanı konu edinmektedir. Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh düşüncesinin gelişim aşamalarını kendisinin eserleri, tarihi kayıtlar ve tanıklıklar üzerinden incelediğimiz bu çalışma ile Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh konusundaki düşüncelerinin dört dönemde ele alınabileceği neticesine ulaşmış bulunmaktayız. Âyetullah Humeynî 1962'ye kadar süren ilk dönemde siyasete doğrudan müdahil olmazken, 1962 - 1979 arasında giderek sertleşen bir muhalefet yürütür ve bu dönemde fakihin velâyetini gündeme getirir. 1979'dan 1988'e dek yalın haliyle bunu savunur. 1988'den sonra fakihin mutlak velâyeti düşüncesine ulaşır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Velâyet-i fakîh, Âyetullah Humeynî, İran.

The Development of the Thought of Wilâyat al-Faqîh in Ayatollah Khomeini

Abstract

One of the theories that Islamic political philosophy and science deals with is Wilâyat al-Faqîh. This theory, which considers the political leadership of the ulama as the basis of the legitimacy of the power, is also included in Sunni thought, but has a more prominent and important place in Shiite thought. After a thousand years of theoretical development, in the twentieth century, Ayatollah Khomeini made this theory the axis of the political and administrative order of the Islamic Republic of Iran, and today the political and administrative structure built on the basis of this theory and theory is examined from various aspects. Since most of the studies in this direction are based on the period when the theory came into practice, they ultimately focus on the given field. With this study, in which we examine the development stages of Ayatollah Khomeini's Wilâyat al-Faqîh thought through his works, historical records and testimonies, we have come to the conclusion that Ayatollah Khomeini's thoughts on Wilâyat al-Faqîh can be discussed in four periods. While Ayatollah Khomeini was not directly involved in politics in the first period, which lasted in 1962, he led an increasingly tough opposition between 1962 and 1979 and brought up the custody of the jurist in this period. He defends this in its nominative form from 1979 to 1988. After 1988, he reached the idea of absolute custody of the jurist.

Keywords: Islamic philosophy, Political philosophy, Wilâyat al-Faqîh, Ayatollah Khomeini, Iran.

Giriş

Sosyal bir varlık olarak insanın varlığı diğerleriyle birlikte ve bir iş bölümü içinde yaşamaya bağlıdır. Toplumun ihtiyaçlarının sağlıklı ve düzenli bir şekilde karşılanabilmesi için idare dâhil olmak üzere iş bölümünün belirlenmesi bu zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Toplumun kimin tarafından ve nasıl idare edilmesi gerektiğine dair tartışmalar söz konusu olduğunda pek çok görüşün ileri sürüldüğü hilafsızdır. Bu alandaki

tartışmalar açısından ihtilaf idarenin zorunluluğundan ziyade meşrûiyeti, şekli ve kullanılış usullerinden doğmaktadır. Antik Yunan'dan bu yana devam eden bu tartışmalarda insanların niçin bir idareciye muhtaç olduğu ve bu idarecinin taşınması gereken hususiyetler ele alınmış ve yine idarecinin meşrûiyeti ile bu meşrûiyete dayalı haklarını kullanma tarzı izah edilmeye çalışılmıştır. Platon ve Aristoteles meşrû iktidarın kaynağını bilgelikte aramış ve böyle bir kişinin ilahi özellikler göstermesi sebebiyle yönetilmek değil, yönetmek için yaratıldığını öne sürmüşlerdir.

Antik Yunan'ı da tahkik eden Müslüman filozof ve fakihler iktidarın kaynağını nakli kaynakların yanında akli delillerle de açıklama yoluna gitmişlerdir. Batı dünyası görmezden gelse de, bu gün modern dünyayı inşa eden ancak temelini Antik Yunan'da bulan birçok düşünce Antik Yunan'ın da dile getirdiği bazı hususları kemâle erdiren ve felsefi önermeler haline getirip ispat eden Fârâbî, İbn Sina, Mâverdî, Gazâlî, İbn Rüşd ve benzeri Müslüman filozof ve fakihlerin eserlerinin Bağdat ve Endülüs üzerinden Avrupa'ya ulaşmasıyla Batı dünyasının dikkatini çekmiştir.¹ Günümüzde Velâyet-i fakîh teorisi de Batı dünyasının incelediği siyaset felsefesi ve siyaset bilimi konuları arasındadır.² Bununla birlikte, Velâyet-i fakîh teorisinin sadece Batı'da değil, İslâm dünyasında da her yönüyle ele alınıp incelendiği söylenemez.³ Bu durum pek çok sebebe dayandırılabilir. Böyle de olsa, İran'da cari nizamın kökleşmesi Velâyet-i fakîh teorisini anlamaya yönelik çalışmaları arttırmayı zaruri hale getirmiştir. Bu anlamıyla, Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh düşüncesinin gelişim evrelerini açıklamak özel bir önem arz etmektedir. Bu makale ile 1979 İran İslâm İnkılâbı ile verili alana odaklanan bakış açısının dışına çıkıp Âyetullah Humeynî'nin teoriye yaklaşımının safhalarını incelemeyi amaçlamaktayız.

1. Velâyet-i fakîh Teorisinin Tarihi Kökleri

Siyaset felsefesinin cevap vermeye çalıştığı hususun mutlak ve en yüce iyiyi bulmak ve iktidarın meşrûiyet temellerini açıklamak olduğu, bu yönüyle verili alanı olduğu kadar ideali de konu edindiği bilinmektedir.⁴ Antik Yunan'da iktidarın meşruiyeti açıklanırken, sıklıkla din ile siyaset/devlet/idare ayrımı yapılmamış ve mevcut iktidarın meşrûiyeti tüm ilahların üzerinde yer alan Zeus'a dayandırılmıştır. Homeros'a göre Zeus yetkilendirdiğinden, yeryüzündeki kral onun temsilcisidir ve bir anlamıyla Tanrı Kral'dır.⁵ Platon ilah tarafından seçilen kişinin onu diğerlerinden ayıran özelliklerle donatıldığını ve

¹ Antony Black, *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*, çev. Sevda Çalışkan - Hamit Çalışkan (Ankara: Dost Kitabevi, 2010), 21-28; Edward Said, *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul: Metis Yayınları, 2013), 78.

² Peter Mansfield, *Ortadoğu Tarihi*, çev. Ümit Hüsrev Yolsal (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 237; Danial D Pick, *The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's 'Mandate of the Jurist'* (Princeton: Princeton University, Near Eastern Studies Department, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 8; Nikki R. Keddie, "Iranian Revolution in Comparative Perspective", *The American Historical Review* 88/3 (June 1983), 579-598; James A. Bill, "Iran and the Crisis of '78", *Foreign Affairs* 57/2 (Winter 1978), 333; Shaul Bakhash, *The Reign of the Ayatollahs* (New York: Basic Books Inc Publishers, 1984), 9; Asaf Hüseyin, *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*, çev. Taha Cevdet (İstanbul: Pınar Yayınları, 1989), 14-16.

³ Mehmet Ümit, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şiflikle İlgili Doktora Tezleri", *İslâmi Araştırmalar* 2/29 (2018), 422-447.

⁴ Leo Strauss, *Politika Felsefesi Nedir*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler (İstanbul: Paradigma, 2000), 32.

⁵ Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2005), 95.

seçilen bu kişinin mayasına soyunu da kapsayacak şekilde altın karıştırıldığını söyler.⁶ Aristoteles ise böyle bir insanın sıradan insanlardan ayrılarak, ilahi özellikler kazandığını ve bu haliyle yasanın bizzat kendisini temsil ettiğini ileri sürer.⁷ Antik Yunan'da yürütülen bu tartışmaların uzun vadeli etkisi aristokrasiye dönüşen yönetim biçimleri ile Aydınlanma Çağı'nda ortaya atılan Toplumsal Sözleşme teorisi yoluyla görülür.⁸ Antik Yunan'da idarenin ve idarecinin meşrûiyetine dair bu tartışmalar yürütülürken, Batı Asya'da bir kavim, İsrailoğulları, iktidarı yine bir ilaha dayandıran ancak bunu ilah ile bir sözleşme esasına dayandıran bir açıklama getirir. Bu açıklamaya göre İsrailoğulları sadece "Seçilen halk" değil aynı zamanda ilahi teklifi üstlenmeyi kabul eden, bu suretle bir ilah ile aynı düzlemde yer almayı başaran "Seçen halk"tır. Bu ise onları diğer toplumlara karşı üstün ve ayrıcalıklı konuma getirir.⁹

Yahudilik ve Hıristiyanlık ile aynı kaynaktan geldiğini söyleyerek bunların inançlarını kökten yadsımayan İslâm ise yeryüzündeki iktidarın meşrûiyetini tek yaratıcı ve ilah kabul ettiği Allah'a dayandırır. İslâm nazarında hem her bir insan hem de her bir toplum ilahi teklifin muhatabı ve sorumlusudur. Buna göre insani kemâle ulaşmak isteyen her fert ilahi yasaya itaat etmeli ve bu yasaya uygun bir ferdi ve içtimai hayat sürmelidir. İlahi yasanın mahiyeti ise peygamberler tarafından açıklanmıştır. Yine Allah, mahiyetini tebliğ vazifesi verdiği bu yasanın peygamberler eliyle icrasını da istemektedir. Bu anlamıyla peygamberler yasanın hem mübelliği hem icracısıdır. Yasanın icracısı bu peygamberler tıpkı Platon'un mayasına altın karıştırılmış tanrısal kralı gibi insani kemâlin temsilcisidir ve bu yönüyle ilahi sıfatların tecelligâhıdır. Böyle de olsa, peygamber asla bir ilah değildir. O ancak "insan" olarak kendi imkân ve kapasitesi sınırında varılabilecek azami noktaya ulaşabilecektir. Platon'un tanrısal kralında olduğu gibi peygamberin neslinden de insani kemâle ulaşan kişilerin çıkması mümkündür ve İslâm'ın temel referans kaynağı Kur'an'da bunun örneklerine rastlanır. Bununla birlikte Kur'an istisnasız bir "mayasına altın katılmış soy" anlayışını da kabul etmez ve peygamberlerin neslinden de insani kemâlden uzak kişiler çıkabileceğini ve bunların Allah'ın ilahi sıfatlarının tecelligâhı olmaktan uzak tutulacağını söyler. Bu suretle insani kemâlin bir nesepte bariz hale gelebileceği kabul edilirken, istisnasız tümünü kapsayacak şekilde ve tek başına bir nesebe ait olduğu düşüncesi reddedilir. Bu durumun siyasi neticesi insani kemâle ulaşmış kişinin aynı zamanda toplumun idaresi sorumluluğunu yüklenmesidir. Allah, insan ve toplum arasındaki bu ilişki "Velâyet" kavramı ile açıklanır.

"Velâyet" kelimesi" aralarında mesafe olmaksızın bir şeyin başka bir şeyin yanında yer alması" anlamına gelir ve İslâm inancında Allah insan da dâhil olmak üzere tüm

⁶ Platon, *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 105.

⁷ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tuncay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 94.

⁸ Mehmet Fatih Deniz, *Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 35.

⁹ Salime Leyla Gürkan, *Ana Hatlarıyla Yahudilik* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 15; Roger Garaudy, *İsrail Mitler ve Terör*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Pınar Yayınları, 2005), 38; a.mlf., *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2011), 66.

mevcudatın velisidir.¹⁰ Ontolojik bir zorunluluk olan bu tür bir velâyetin yanı sıra, insanın Allah'ın muradının yeryüzünde kendi eliyle tecelli etmesini istediği, insanın tercihine bağlı bir velâyet türü daha vardır. Şayet insan bunu tercih eder ve gereğini yerine getirirse, "insan" olma yolunda ilerler ve kemâle erdiğinde artık Allah'ın iradesinin tecelli ettiği bir varlık halini alır.¹¹ Kâmil şeklini Peygamberlerde bulan bu hal, derece derece diğer insanlarda da görülür. Bu insanların ilki ise şüphesiz Hz. Ali'dir.¹² Allah mutlak ve kesintisiz iyilik, güzellik, adâlet, lütuf ve rahmetin kaynağı olduğundan, Allah'ın iradesinin kendisinde tecelli ettiği kişi de bu sıfatları yansıtacak ve Allah yeryüzünde böyle bir nesli/toplumu var etmek istediğinden, içinde bulunduğu toplumu da bu yöne sevk edecektir. Bu iradenin karşısında ise Allah'ın velâyetini kabul etmek istemeyerek, ilahi yasaları göz ardı eden ve bunun için Şeytan olarak tanımlanan her türlü kişi ve nizam yer alır. Bu yönüyle Şeytan salt metafizik bir varlıktan ibaret değildir.¹³

Nas ile sabit olduğundan, İslâm inancında Allah ve Hz. Peygamber'in Müslüman toplum üzerindeki velâyeti tartışmasızdır. İsnâaşeriyye ise, mezhebin kabulüne göre, Ehli Beyt'ten olan On İki İmâm'ı buna ilave eder. İsnâaşeriyye, ismet sıfatını haiz oldukları düşüncesiyle mâsum kabul ettiği bu İmâmlara itaatin aslında kesintisiz bir zincir yoluyla Hz. Peygamber ve Allah'a itaat anlamına geldiğini savunur. Böyle olduğundan, İmâmların buyrukları ile Hz. Peygamber'in buyruğu arasında bir fark yoktur. Bu ikisinin emirleri arasında öz itibarıyla bir tenakuz da bulunmaz. Öyle ki İmâmlardan sadır olan her söz haddi zatında Hz. Peygamber'den sadır olmuş gibidir. Hz. Peygamber de hevasından konuşmayacağı için İmâmların sözleri de Allah'ın iradesinin somut göstergeleridir. Bu anlamıyla velâyet düşüncesi İsnâaşeriyye'de öylesine merkezi bir yer tutar ki tevhid, nübüvvet ve meâd inancının ardından gelir ve mezhebin şartları arasında sayılır.¹⁴ Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve İmâmların velâyetine inanmayan bir kişinin Şîî olarak tanımlanması mümkün değildir. Bunun ise hem dünyevi hem de uhrevi neticeleri olduğuna inanılır. Buna binaen İmâm Muhammed el-Bâkır'ın, "İslâm beş esas üzere kuruludur: Namaz, zekât, oruç, hac ve velâyet. Bu esaslardan hiçbirisi velâyet esası kadar önemli değildir." ve "hiçbir şey, velâyet gibi ilan edilmemiştir" dediği rivayet edilir.¹⁵

Veli, velisi olduğu kişinin idaresi sorumluluğunu yüklenip onu sadece dünyevi değil aynı zamanda uhrevi hayra ulaştırmakla vazifeli olduğundan, velâyet kavramı sadece ibadet ve muâmelâtı değil siyaset, idare ve yargıyı da kapsar.¹⁶ Şîî düşüncesinde risaletin uzantısı

¹⁰ Abdullah Cevâdi Âmûlî, *Kur'an ve Rivayetlerde Velayet*, çev. Kadri Çelik (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 33-35.

¹¹ Cafer Yusufî, *Velayette Tevhid ya da Dinin Cevheri*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 324.

¹² Metin Bozan, "Şîî Literatürde Hz. Ali", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 35(Nisan 2011), 5;

¹³ Yusufî, *Velayette Tevhid*, 211; Âmûlî, *Kur'an ve Rivayetlerde Velayet*, 41-42.

¹⁴ Habib Kartaloğlu, "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 47; Seyyid Mecid Mirdamadi, "Didgah-ı Sadru'l Mütellihin Derbare-yi Velâyet", *Sefir-i Nur* 3 (Payız 1386/2007), 5.

¹⁵ Kuleyni, *Usul-u Kâfi*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Dar'ül Hikem, 2007), 1/340-341.

¹⁶ Muhammed Taki Misbah, *İslâm Siyaset Düşüncesi*, çev. Mustafa Yalçın (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2011), 1/121; Âmûlî, *Kur'an ve Rivayetlerde Velayet*, 91, 94-95; Seyyid Cevad Mirhalili, *Endişe-yi Siyasi-yi Allame Muhammed Hüseyin Kaşif el-Ğita* (Kum: Müessese-yi Bostan-ı Kitab, 1396/2017), 130-132; Muhsin Cevadi, *Akl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*, çev. Sedat Baran (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017), 12.

sayılan İmâmet, ümmetin dizgini, dinin önderliği, Müslümanların düzeni, dünyanın dirliği, müminleri onuru, İslâm'ın yükselen temeli ve görkemli gövdesi olarak tanımlandığından, namaz, zekât, oruç, hac ve benzeri ibadetlerin ifası, cihada çıkılması, ganimetlerin çoğaltılması, sadakaların alınıp toplanması, Şer'i hadlerin icrası, hudutların korunması İmâm'ın varlığına bağlanmıştır.¹⁷ Bu anlamıyla velâyet kavramı ismet, adâlet, basiret, şecaat, ehliyet, liyakat gibi kavramlarla da ilişkilidir. Veli toplumu salaha çıkarabilmek için kemâlin göstergeleri olan bu sıfatları haiz olmalıdır. Tüm hal ve hareketleri, ilim ve amelleri Allah'ın ilim ve iradesiyle mutabık olan ve buna binaen ilim ve amelleri hata ve kötülükten herhangi bir iz barındırmayan Hz. Peygamber ve İmâmların bu şartlara sahip olması ilahi lütuf gereğidir. Onların amelleri ilahi iradenin bir tecellisidir.¹⁸ Bu suretle onların sevk ve idaresine rıza göstererek onlara tabi olanlar gerçek kurtuluşa ererler. Hz. Peygamber ve İmâmların hata yapabileceğini varsaymak Allah'ın fert ve cemiyeti sabit bir nokta olmaksızın ilahi muradı tespit etme ve ona göre davranma yükümlülüğü altına sokması anlamına geleceğinden kabul edilmez. Bir başka ifadeyle, insanların dünyevi ve uhrevi açıdan sorumlu tutulması yanılmaz bir rehberin varlığına bağlıdır.¹⁹ Bu bağlamda ele alındığında, Maide Suresi'nin "Velâyet ayeti" olarak isimlendirilen 55. ayeti özel bir önem kazanmaktadır zira bu ayette Allah, "Şüphesiz sizin veliniz, yalnızca Allah, Resulü ve -namazı hakkıyla yerine getiren ve rükû halinde zekât veren müminlerdir." buyurmaktadır. Bu ayette işaret edilen kişinin Hz. Ali olduğu söylenmektedir.²⁰

İslâm tarihi boyunca Müslüman toplumda Allah'ın dinini kimin temsil edeceği ve toplumu kimin yönetmesi gerektiği tartışılırken, Ehli Sünnet dinin sultan halife değil ulemâ tarafından temsil edildiğini söyler.²¹ Mâverdi örneğinde görüleceği üzere, Müslüman toplumun imâmının/idarecisinin müçtehit olması gerektiğini savunanlar da bulunmaktadır.²² Bu ise ulemânın hem dini temsil hem de toplumu idare yetkisini haiz olduğu anlamına gelmektedir. İsnâaşeriyye ise Hz. Peygamber'in vefatının ardından gelen On İki İmâm'ın ismet sıfatını haiz olduğunu ve Allah tarafından atandıklarını kabul eder. Buna göre "İmâm, zamanının tek adamıdır. Hiç kimse onun düzeyine erişemez ve hiçbir âlim onunla boy ölçüşemez".²³ Yine İsnâaşeriyye, sınırları mezhep içinde zamanla değişecek şekilde tartışma konusu olsa da, On İkinci İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın zuhuruna dek onun nâibi sayılan fakihin İmâm'ın Müslüman toplum üzerindeki hak ve

¹⁷ Metin Bozan, "Şii Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmâmet", *Şiilik Araştırmaları* 1/1 (Haziran 2019), 4.; a.mlf., "İmâmiye Şia'sının Peygamberlik ve İmâmet Anlayışının Mukayesesi", *Dini Araştırmalar*, 9/26 (2006), 109-110.

¹⁸ Bozan, "Şii Literatürde Hz. Ali", 5.; Âmûlî, *Kur'an ve Rivayetlerde Velayet*, 73; Kamil Mustafa el-Shaibi, *Sufism and Shi'ism* (Surbiton: LAAM, 1991), 59.

¹⁹ Mehdi Hadevi Tehrani, *Velayet ve Diyanet*, çev. Kadri Çelik (HTML: Ahl'ul Bayt, ts).

²⁰ Yusufi, *Velayette Tevhid*, 190-191; Cafer Subhani, "Tefsir-i Kur'an-ı Mecid ber Esas Tefsir-i Mevzu-yu Ayet-i Velâyet ve Hilafet", *Mekteb-i İslâm* 3 (Hordad 1379/2000), 11-19; Gulam Muhsin Zeyneli, "Velâyet-i Emîrül-Mü'minin der Kur'an", *İmâmetpejuhi* 4 (Zemistan 1390/2011), 5-56.

²¹ Sönmez Kutlu, "Ehli Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2008), 7-26; Black, *Siyasal İslâm*, 46, 60-61; Patricia Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*, çev. Hakan Köni (İstanbul: Kapı Yayınları, 2007), 208-209.

²² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, çev. Ali Şafak (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 6.

²³ Kuleyni, *Usul-u Kâfi*, 2/285, 336.

yetkilerini kullanabileceğini savunur. Böylelikle vasıfları İmâmlar tarafından belirlenmiş ve açıklanmış olan adil ve muttaki fakih velâyet bağının kesintisiz bir şekilde devamını sağlar. Bu düşüncenin kaynağı olarak yine İmâmlardan gelen rivayetler gösterilir.²⁴ İmâm Ali bin Muhammed ulemâyı "Geminin dümenini tutan kaptan"a benzeterek "Allah katında en üstün olanlar" şeklinde tanımlar.²⁵ İmâm Muhammed Mehdî'nin ikinci nâibine gönderdiği bir tevkide ise "Karşılaştığımız olaylarda hadislerimizi nakledenlere başvurun. Onlar benim hüccetim sayılırlar. Ben de Allah'ın hüccetiyim" denilir.²⁶ Fakihin yetkilerine dair en bariz delilin ise Makbûle-i Ömer bin Hanzale rivayeti olduğu görülür.²⁷ Bu rivayette Ömer bin Hanzale, İmâm Ca'fer es-Sâdık'a, aralarındaki hukuki ihtilaf sebebiyle dönemin iktidarının yargı mercilerine başvuran iki kişinin davranışının uygun olup olmadığını sorar. Bu soruya İmâm Ca'fer es-Sâdık şöyle cevap verir:

"Kim hak veya bâtil için onların hükmüne başvurursa, hiç kuşkusuz tâgutun hükmüne başvurmuş olur. Bunların verdiği hükme dayanarak bir şeyi almak, kişinin tartışılmaz hakkı da olsa, bir haramı almak gibidir. Çünkü kişi tâgutun hükmü sonucu onu almış olur. Oysa Allah, tâgutun hükmüne karşı gelip reddedilmesini emretmiştir: 'Tağutun hükmüne başvurmak istiyorlar. Halbuki onu inkâr etmeleri emredilmişti.' 'Dedim: Peki, aralarında ihtilaf olan bu iki arkadaşımız ne yapsınlar?' Dedi: 'O zaman sizden olup da bizim hadislerimizi rivayet etmiş, helâlimizi, haramımızı bilmiş ve verdiğimiz hükümleri tanımış kişiye başvursunlar. Eğer o kişi bir hüküm verirse buna razı olsunlar. Ben onu sizin başınıza hakim olarak tayin ettim. Bu kişi bizim verdiğimiz hüküm doğrultusunda hüküm verdiği halde ihtilaflı kişilerden birisi onun verdiği hükmü kabul etmezse, Allah'ın hükmünü hafife almış ve bizi de reddetmiş sayılır. Bizi reddeden de Allah'ı reddetmiş olur ki, bu da Allah'a ortak koşmak kadar ağır bir suçtur."²⁸

İmâmlardan gelen rivayetler çerçevesinde fakihin görev, salahiyet ve mesuliyetinin sınırlarının neler olacağı ise ayrı bir tartışma konusu olarak yaklaşık bin yıl boyunca gündemde kalır. On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin tevkide yer alan, "Hadislerimi rivayet edenlere müracaat edin" ifadesi ulemânın bir kısmını yetki ve sorumluluklarının hadislerin zahirinde beliren anlam ile sınırlı olduğu neticesine ulaştırır ve bu düşünceleri onları daha yetersiz veya değersiz kılmasa da, bu âlimler yeni durumlara dair sınırlı bir

²⁴ Ahmet İshak Demir, "İmâmiye Şia'sında İmâmın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 2/1 (Bahar 2009), 43-75; Cemil Hakyemez, *Gaybet İnanıcı ve Şiilik'teki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006); Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, (İstanbul: Derin Yayınları, 2011), 528-530; Ruhullah Hüseyinîyan, *Tarihi-i Siyasi-yi Teşeyyu* (Tahran: İntişarat Aliy, 1390/2011), 2/12.

²⁵ Seyyid Ali Musavi, "Mehdi'yi Bekleme Felsefesi ve Bekleyişin En Faziletli Amel Oluşu", *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi* 8/15 (Yaz 2019), 40-41.

²⁶ Lutfullah Safi Gulpayegani, "Zaruret-i Hükümet ya Velâyet-i Fukaha der Asr-ı Gaybet", çev. Seyyid Hasan İslâmi, *Hükümet-i İslâmi* 4 (Tabistan 1376/1997), 12; Hasan Hüseyinzade Şaneci, "Gaybet-i Sugra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim", *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi* 4/11 (Sonbahar 2015), 257-258.

²⁷ Makbule, senet silsilesinde kopukluk olan ama ulemâ tarafından kabul edilen hadis çeşidine verilen isimdir.

²⁸ Kuleyni, *Usul-u Kâfi*, 1/102.

alanda içtihatla bulunurlar.²⁹ Ahbâri adıyla anılan bu grup ulemânın önemli isimlerinden Küleynî (ö. 329/941) Şîî hadis külliyyatının en kıymetli eseri telakki edilen, tam adı *el-Kâfî fi 'ilmi'd-dîn* olan *Usul-u Kâfî*'yi kaleme alır. Süreç Nevbaht ailesinin Şîî düşüncesine katkılarıyla ilerleyerek³⁰ İbn Ebû Akîl ve İbnü'l- Cüneyd ile fakihin İmâm'ın sorumluluklarından bir kısmını ele alması aşamasına evrilir.³¹ Şeyh Müfid ile birlikte Şîî düşüncesinde hem Ahbâri ekolden kısmi kopuş hem de fakihin toplumsal vazifelerinde artışın izleri görünür hale gelir. Şeyh Müfid'in (ö. 413/1022) öğrencileri mali yükümlülükler ekseninde başlayan ve siyaseti de ilgilendiren noktaya varan pek çok sorunun cevabını iktidarın meşrûiyeti ile ilişkilendirir ve böylelikle meşrû olmayan iktidarlar altında yaşayan Şîî Müslümanların işlerinin asli sahibinin İmâm'ın nâibi sıfatıyla fakih olduğu sonucuna varırlar. İsnâaşeriyye'nin önemli isimlerinden Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), fakihin konumunu şöyle ifade eder:

“Halk arasında adaleti sağlama, davalı-davacı arasında da hakemlik yapma görevine gelince, bu konularda mutlak kudret sahibi olan hakiki hükümdar (gizli İmâm) kime yetki verirse bu görev ona düşer... ve onlar (İmâmlar) geçici bir süre engellenecek, dolayısıyla bu görevi kendileri yerine getiremeyecekleri için görevi kendi yandaşları içerisinde fukahaya emanet ettiler”³²

Şeyh Tûsî fakihin İmâm Muhammed Mehdî'nin umumi nâibi olduğu düşüncesindedir ve buna binaen dini mali yükümlülükleri toplama ve dağıtma/harcama yetkisini nazari olarak fakihe verir ancak bu işi sistemli bir şekilde bilfiil yapan Muhakkık Hillî'dir (ö.676/1277).³³ Muhakkık Hillî'den yaklaşık elli yıl sonra dünyaya gelen Allâme Hillî (ö. 716/1316) içtihat düşüncesi ile İmâmet/Velâyet nazariyesi arasında bir bağ kurarak, içtihadın imâmetin zorunlu bir uzantısı olduğunu ileri sürer. Bunun ise ciddi bir eğitime ihtiyaç duyduğunu söyleyerek, ilham ve benzeri yollarla dini alanda hüküm koyma hak ve yetkisini yadsır. Böylelikle o, somut bir bilgiye dayanmaksızın toplumsal önderler olmak ve bu yolla itibar kazanmak isteyen sūflilere karşı da bir bariyer oluşturmuş olur.³⁴ Crone, bu dönemde başlayarak Safevî iktidarına kadar süren tartışmaların ekseninin aslında Şîî Müslümanların gayrimeşrû yönetimlerle birlikte ve fakat onları asla meşrûlaştırmadan nasıl yaşayabileceği sorusuna cevap niteliğinde olduğu kanaatinde dir.³⁵

İlhanlı devletine bağlı Türk ve Moğolların İsmâiliyye ve Abbâsîleri yenilgiye uğratarak Bağdat'ı ele geçirmesi, Gâzân Han'ın Müslüman oluşu devlete yön vermede Budizm ve Hıristiyanlık'ın etkisini kırarken, daha sonraki gelişmeler İslam dairesinde

²⁹ Habib Kartaloğlu, “Şîî-Usuli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90; Ruhullah Humeynî, *Velâyet-i fakih / Hükümet-i İslâmî* (Tahran: Müessesesi-i Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1392/2012), 59-64.

³⁰ Ayrıntılı bilgi için bakınız: Seyyid Ali Hüseyinzade Hazarabad, *Nevbahtyan* (Kum: Pejuheşgah-ı Ulum ve Ferheng-i İslâmî Vabeste be Defter-i Tebligat-ı İslâmî Havze-yi İlmiye-yi Kum, 1393/2014).

³¹ Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 53, 87.

³² Muhammed Ali Emir-Muezzi, “İmâmî Şîîlik'te Hadisin Sihat Kıstasları ve Fakihin Otoritesine Dair Değerlendirmeler”, çev. M. Ali Sönmez, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 334.

³³ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 74; Demir, “İmâmîye Şia'sında İmâmın Yetkileri”, 54.

³⁴ Emir-Muezzi, “İmâmî Şîîlik'te Hadisin”, 335-336.

³⁵ Crone, *Ortaçağ İslâm Dünyası*, 186.

İsnâaşeriyye'nin güçlenmesini sağlamıştır. Olcaytu'nun (ö. 716/1316) Hanefi ve Şafii mezheplerinin ardından Şiiliğe geçmesiyle Şiilik ideolojik açıdan kabul görmüş ve devletin idari kadrosuna ağırlıklı olarak İranlı ve Şii kişiler alınmıştır. Bununla birlikte, bu sürecin Bağdat'ın düşmesinden evvel başladığı, İlhanlıların Nasîruddîn Tûsî (ö. 672/1274) örneğinde görüleceği üzere etkili Şii âlimleri yanlarına aldığı, onlara danıştığı söylenebilir. Nasîruddîn Tûsî siyasal alandan çok İslam'ın ilmi ve kültürel varlığını korumaya odaklanmış ve İlhanlı sultanlarını buna ikna etmiştir. Bu ise medreseler aracılığıyla İslam'ın İlhanlılar arasında yayılmasına zemin hazırlamıştır. Tûsî'den ayrı olarak, İbn Tâvûs (664/1266), Muhakkık Hillî ve Allâme Hillî bu dönemde öne çıkan ve Şii'lerle İlhanlılar arasındaki ilişkiyi düzenleyen, İlhanlılara etki eden Usuli ekole mensup âlimler arasında yer almıştır. Hassaten İbn Tâvûs'un Abbâsîlerin iftâ ve vezaret tekliflerini reddetmişken, İlhanlıların teklifini kabul ettiği görülmektedir.³⁶

Safevî iktidarı ile birlikte İsnâaşeriyye'de fakihin rolü yeni bir boyut kazanır. İlhanlılar dâhil tüm kesimlerin itibar ettiği Sünni Şafii mezhebine bağlı sûfi bir tekkeyken, devlet kuran Şii bir siyasi harekete dönüşen Şeyh Safiyüddîn tekkesi ekseninde gelişen olaylar Şii tarihini derinden etkileyen ve çağdaş İran Şiiliği'ni şekillendiren neticeler doğurur.³⁷ Safevî Hanedanı'nın meşrûiyet ihtiyacı, devletin başlangıçta teokratik yapıda inşası, İran ülkesinin toprak ve siyasi bütünlüğünün korunması için çevre ülkelerden farklılaşma zorunluluğu ve tüm İran'ı kapsamaya yetecek sayıda Şii âlimin İran ülkesinde bulunmaması İran dışındaki ulemânın İran'a davet edilmesinin önünü açar ve davete icabet eden Muhakkık Kerekî ile önce Şah İsmâil ve daha sonra da Şah I.Tahmasb arasında iki yönlü fayda sağlayan bir ilişkinin kurulmasıyla neticelenir.³⁸ Şah I. Tahmasb Muhakkık Kerekî'yi "hâtemü'l-müctehidîn" ve "nâib-i İmâm" olarak ilan ederken, Muhakkık Kerekî de Tahmasb'a halkın idaresi ve Şeriat'ın icrası için yetki verir. Tahmasb'ın Kerekî'ye "Sen mülke benden daha lâyıksın; çünkü imamın nâibi olan sensin. Ben ancak emir verdiğin kimselerden olup senin emir ve yasaklarını uygulayım.", diyerek onun dini otoritesini kabul ettiği rivayet edilmektedir.³⁹ Muhakkık Kerekî'nin konumunu güçlendiren 16 Zilhicce 939 tarihli bir diğer fermada ise şu sözlere yer verilir:

³⁶ Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 23, 48-51, 66-68.; a.mlf., "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Biliğ* 73 (Bahar 2015), 208.; İlhanlıların İsmâiliyye'yi bertaraf etmesinin ardından Safevîlik ve Kızılbaşlara kadar uzanan sürece dair bakımız: Zahide Ay, *Ortaçağ İran'ında ve Anadolu'sunda Şiilik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizari İsmailiği* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012), 107-115.

³⁷ Mehmet Çelenk, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 6-7, 75-76, 92; Habib Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

³⁸ Seyyid Muhammed Ali Hüseyinzade, *Endişe-yi Siyasi-yi Muhakkık Kerekî* (Kum: Müessese-yi Bostan-ı Kitab, 1387/2008), 12, 60; Resul Caferiyan, "Safevîlerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal -Gali Tasavvufi Şiilik'ten Fikhî Şiiliğe Geçiş", *Safevîler ve Şah İsmail*, ed. Ahmet Taşğın - Ali Yaman - Namiq Musalı (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014), 93-95; Devin J. Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar", çev. Habib Kartaloğlu, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Güz 2016), 273; Habib Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şii Ulemâ Göçü", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (Haziran 2019); a.mlf., *Safevîlerin İlk Dönemi*; a.mlf., "Şii Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği", *İran Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2019), 51-52.; Çelenk, 16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiiliği, 83-84, 90.

³⁹ Cengiz Kallek, "Şia Kamu Maliyesi Literatürü", *Dîvân* 2 (2001), 27.

"Zâtınızın makamını âli kılmak ve onu yüceltmek için [devletimizin] himmeti ve kudsî niyetinin tamamını size hasrettik. Bunun temini için devletimizin tüm ileri gelenleri, yöneticileri, vezirleri ve diğer devlet erkânı, yukarı sıfatları zikredilen zât-ı âlinize tabi olmakta ve sizi imam kabul etmektedir. Bütün işlerde size itaat edeceklerdir. Emrettiğiniz yapılacak, nehy ettiğiniz yasaklanacaktır.

Memâlik-i mahrûse ve asâkir-i mansûredeki şer'î işlerde görev vermiş olduklarınız tayin edilecek, görevine son verdikleriniz de azledilecektir. Yapmış olduğunuz bu tayin ve azillerde başka bir senede ihtiyaç duyulmayacaktır. Azletmiş olduğunuz hiçbir kimse zât-ı âlileriniz tarafından tekrardan görev verilmediği sürece tekrardan atanmayacaktır. Ayrıca Necef nehri ile nehr-i cedîd arasında yer alan Kebîse ve Devâlîb bölgelerinin tarımsal arazileriyle... Ramahiye bölgesinin işlenmiş toprakları zât-ı alileri ve nesli için şeriatın esasları doğrultusunda vakfedilmesinde karar verdik..."⁴⁰

Şah I. Tahmasb'ın fermanlarına karşılık olarak Muhakkık Kerekî kaleme aldığı *Kâtî'atül-lecâc fî tahkiki hillî'l-harâc* isimli eserinde zekât ve humusu toplama ve harcama hakkı fakihte baki kalmak kaydıyla, Şah'ın harac gibi toprağa bağlı bazı vergileri toplama ve ülke ihtiyaçları için sarf etme hak ve yetkisini kabul eder.⁴¹ Muhakkık Kerekî Safevî şahlarına tam bir meşrûiyet imkânı tanımasa da onlara vergi vermenin ve onlardan hediye kabul etmenin kişiyi günahkâr kılmayacağını söyler. Böylelikle Şîî toplum ile Şîî yönetim arasında eksik de olsa bir meşrûiyet düzlemi tesis edilmiş olur.⁴² Uzun yıllar tartışma konusu olan Cuma namazı konusuna da özel önem veren Kerekî *Risale-i fi- salati'l cuma* isimli eserinde şartları haiz fakihin İmâm'ın genel nâibi olması hasebiyle Cuma namazı kıldırabileceğini söyler. Ona göre böyle bir fakih mümin, müttaki, adil olmalı ve yine mantık ve belagat ilimlerinin yanında İslâmî ilimlere de kâmil sahibi bir âlim olmalıdır. Kerekî, şayet Şîî toplum içinde böyle bir âlim varsa sadece Cuma namazında değil, kaza ve cismani zarar neticesi doğursa bile hadlerin infazında da yetkili olduğunu dile getirir.⁴³

Muhakkık Kerekî'nin Safevî siyasi gücü ve dini programına dayanarak İsnâşeriyye'ye İran'da açtığı yol zaman içinde ulemânın konumunu güçlendirmesine vesile olur ve inişli çıkışlı bir ilişki içinde olsalar da uzun vadede süreç şahların aleyhine işler.⁴⁴ Şah'a "Ödünç alınmış Sultanlığın Şahı", şeklinde hitap eden Şeyh Ahmed Erdebilî ile fakihin velâyetinin tartışmasız ve tam olduğunu ifade etmek için "velâyet-i mutlaka-yı fakih" kavramını kullanan Kâşifülgitâ bu sürece örnek olarak verilebilir.⁴⁵ Velâyet-i fakih düşüncesinin teorik düzlemde kâmil haline gelmesi ise 1771'de İran'da doğan Molla Ahmed Nerâkî'nin çalışmalarıyla olur. Onun çalışmaları Şîî Ahbârî ve Usûlî ekoller arasındaki mücadelenin Usûlîler lehine nihayete ermesini sağladığı gibi fakihin yetkilerinin sınırına

⁴⁰ Çelenk, *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, 179-180; Kartaloğlu, *Safevîlerin İlk Dönemi*, 166; İbrahim Kalanteri- Meysem Belbasi, "Modelha-yı Hükümet Kabl-ı Tarh ber Esas-ı Nazariye-yi Velâyet-i Fakîh ba Te'kid ber Endişe-yi Ulemâ-yı Şîî ez Asr-ı Safeviye ta Devre-yi Muasır", *Costarha-yı Siyasi-yi Muasır* 4 (Zemistan 1397/2018), 115.

⁴¹ Kallek, "Şîa Kamu Maliyesi", 30.

⁴² Hüseyinzade, *Endişe-yi Siyasi-yi Kerekî*, 68.

⁴³ Hüseyinzade, *Endişe-yi Siyasi-yi Kerekî*, 82, 88-92.

⁴⁴ Çelenk, *16. ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şiîliği*, 175.

⁴⁵ İsmail Safa Üstün, "İmâmîye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakih Kavramı", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, (İstanbul: İslâmî İlimleri Araştırma Vakfı - İlmi Neşriyat, 1993), 375; Mirhalili, *Endişe-yi Siyasi-yi Kaşif el-Ğıta*, 134.

dair bütüncül bir açıklama da getirir. *Avâ'idü'l-eyyâm fî beyâni kavâ'idü'l-aḥkâm* isimli eserinde Molla Ahmed Nerâkî "*kaide-i külli fakîhi*" başlığıyla özel bir bölüm açarak, velâyet konusunu tafsili bir şekilde inceler. Nerâkî'ye göre velâyet hakkının temeli, Allah, Hz. Peygamber ve Mâsum İmâmlar tarafından yetkilendirilmektir. Böyle bir yetki yoksa kimsenin diğerleri üzerinde velâyet hakkı bulunamaz. Asıl olan insanlar arasında velâyetin bulunmamasıdır.⁴⁶ Allah, Hz. Peygamber ve İmâmlar ulemâya yetki verdiği için, fetva verme, yargılama, hadler ve ta'zîr cezalarını belirleme ve uygulama, emir bi'l ma'rûf ve nehiy ani'l- münker, mal varlıkları, yetimlerin gözetimi, divane ve sefihlerin mallarının idaresi, yetimlerin ve sefihlerin velâyeti ve mali haklarının korunması, halka zulmeden mahalli yetkililerin ihracı, mütecavizlere karşı cihat, İmâm tarafından toplum için görev olarak belirlenen her fiil, akli ve nakli deliller ile yerine getirilmesi zorunlu olan her türlü iş hususunda ulemâ yetkilidir. Bir başka ifadeyle bir toplumun idaresini gerektiren her konuda yetkili olan merci ulemâdır.⁴⁷ Nerâkî bu yetkinin ulemâya verilmiş sebebinin ise ulemânın Hz. Peygamber ve İmâmların ahlakına ve yaşantısına en yakın kesim olmasına bağlar. Böyle olduğu için onlar bu sorumluluğu almalı ve halk da onlara itaat etmelidir.⁴⁸ Molla Ahmed Nerâkî'nin 1829'da vefatından sonra çeşitli siyasi olaylar ulemâ sınıfının siyasi gücünü ortaya koysa da, Velâyet-i fakîh teorisinin güçlü bir şekilde gündeme gelmesi Âyetullah Humeynî'nin Pehlevî Hanedanı'na karşı yükselttiği muhalefet ile olur. Olayların cereyanı Âyetullah Humeynî'yi dini olduğu kadar milli bir lider olarak öne çıkarır ve nihayetinde ulemânın teorik ve pratik açıdan hâkimiyetine varılan süreç yaşanır.

Fakihin On İkinci İmâm Muhammed Mehdî el-Muntazar'ın nâibi olduğuna dair tarihi anlatı bu şekilde olsa da, bir dönem Velâyet-i fakîh teorisini savunan ancak sonraları İran'daki Velâyet-i fakîh anlayışına ve tatbik biçimine cephe alan Muhammed eş-Şîrâzî'nin talebesi Ahmed el-Kâtib Gaib İmâm Muhammed Mehdî'ye ilişkin anlatının doğru olmadığını zira tarihi açıdan böyle bir kişinin varlığının sabit sayılmayacağını, On Birinci İmâm Hasan el-Askerî'nin bir oğlu bulunmadığını, bu yöndeki iddianın daha sonra ortaya atıldığını ileri sürmektedir. Bu bakış açısına göre fakihin aslında olmayan İmâm Mehdî'nin nâibi olması mümkün değildir. El-Kâtib'e göre Ehli Beyt'in ümmetin idaresine dair aslı görüşü şûradır.⁴⁹ El-Kâtib'in bu görüşüne karşı yazılan reddiyelerde bu görüşün temelsiz ve tutarsız olduğu ve yine kaynakların çarpıtıldığı ileri sürülmektedir.⁵⁰

⁴⁶ Yakup Ali Bereci, "Nakş-ı Muhakkık Nerâkî der Tehavvul ve Tekâmül-ü Nazariye-yi Velâyet-i Fakîh", *Pejuheşha-yı Müdiriyyet-i Rahberdi* 27 (1381/2002), 69.

⁴⁷ Hasan Memduhi, "Velâyet-i Fakîh ve Nerâkî", *Fıkh-ı Ehli Beyt* 29 (Bahar 1381/2002), 63-64; Bereci, "Nakş-ı Muhakkık Nerâkî", 59-60.

⁴⁸ Seyyid Seccad İzdehi, *Endişe-yi Siyasi-yi Molla Ahmed Nerâkî* (Kum: Müessese-yi Bostan-ı Kitab, 1386/2007), 29, 32, 37.

⁴⁹ Ahmed el-Katib, *Demokratik Hilafete Doğru -Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2010), 9-12; a.mlf., *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şuradan Velayet-i fakîhe-*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat, 2005), 17-20.

⁵⁰ Seyyid Sami el-Bedrî, "Ahmed el-Kâtib'e Reddiye", *Medya Şafak* (Erişim 18 Ağustos 2022).

2. Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh Anlayışının Gelişimi

2.1. Siyasetin Doğrudan İçinde Olmadığı İlk Dönem (1962'ye Kadar)

1902 yılında İran'da dünyaya gelen Âyetullah Humeynî'nin babası Âyetullah Seyyid Mustafa Mûsevî ile Âyetullah Mirza Ahmed Hânsârî'nin kızı olan annesi Hacer Hanım ilim havzalarının mâruf olduğu ailelerdendir. Âyetullah Humeynî ilköğrenimini doğum yeri olan Humeyn'de tamamlar. On beş yaşına geldiğinde eğitimine devam edebilmek için Erâk'a gider. 1922'de ise hocası ile birlikte Kum dini ilimler havzasına dâhil olur. Burada hem müfredatta yer alan hem de hariç dersleri olarak 1936'da müçtehit unvanını kazanır. Bu dönemde Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın görüşlerinden etkilenen Âyetullah Humeynî henüz 27 yaşındayken nazari irfan sahasında söz sahibi isimler arasına girer. Havzada verdiği dersler arasında müfredatın yanı sıra Molla Sadrâ'nın eserleri de yer alır.⁵¹

Âyetullah Humeynî Fevziye Medresesi'nin mahremiyetine ve siyasi sahadan uzak durma yönündeki dikkatine özen göstermekle birlikte, 1943 yılında isimsiz olarak kaleme alıp yayımladığı, Riyad'ın deve çobanları, Necd'in barbarları, insan ırkının en rezil ve vahşi üyeleri olarak andığı Vahabilere, Batı yanlılarına ve ulemâya karşı tavır alan, dini mahkemeleri kapatıp devlet mahkemelerini kurmaya çalışan, alkole izin veren, erkekleri Batı tarzı giyime ve kadınları örtülerini çıkarmaya zorlayan Şah Rızâ Pehlevî rejimi ile onu destekleyen bazı âlimlere yönelik eleştiriler getirdiği *Keşf-i Esrâr* isimli kitabıyla siyasi meselelere kendi üslubuyla temas etmeye başlar. Ona göre, uykuya yatan halk Şah'ın İslâm ahkâmına aykırı uygulamalarıyla mücadele etmek için gereken ahlaki eğitimi ihmal etmektedir ve ulemâ halkın menfaatlerinin savunucusu yegâne kesimdir. Şah'ın yayımladığı İslâm'a aykırı kanunlar lağvedilmeli ve ulemâya kanunların Şeriat'a mutabık olup olmadığı hususunda kontrol yetkisi veren Meşrûtiyet Anayasa'sına dönülmelidir.⁵² Âyetullah Humeynî o dönemde Şah'ın uygulamalarını eleştirse de monarşiye karşı keskin bir reddediş içinde bulunmaz. Monarşinin Şeriat ve Anayasa ile kayıtlanmasını istemekle yetinir. Bununla birlikte, Âyetullah Humeynî'nin daha sonra adı politik suikastlarla anılacak olan Fidâiyyân-ı İslâm örgütünün kurucusu asıl adı Seyyid Müctebâ Mîrlevhî olan Nevvâb-ı Safevî ve örgütle yakın ilişkisi bulunduğu düşünülen, sömürgecilik karşıtı, evrensel İslâm'a dair politik fikirleri olan Âyetullah Seyyid Abdülkasım Kâşânî ile de irtibat halinde olduğuna dair anlatılar bulunmaktadır.⁵³

İran İslâm İnkılâbı sonrasında Âyetullah Humeynî'nin siyasi düşünceleri yeniden ele alınıp yorumlanırken, onun başından beri aynı düşünceleri savunduğu yönündeki görüşe itiraz eden Abrahamian, Âyetullah Humeynî'nin *Keşf-i Esrâr* kitabında "İnkılâp", "Cumhuriyet", "Şehadet" ve "Velâyet-i fakîh" kavramlarına yer verilmediğini, bunların daha

⁵¹ Baqer Moin, *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*, çev. Osman Cem Önertoy (Ankara: Elips Kitap, 2005), 41, 51.

⁵² Ruhullah Humeynî, *Keşf-i Esrâr* (Tahran: Hidayet, 1361/1982)

⁵³ Moin, *Son Devrimci*, 63, 67.

sonra geliştiğini, Âyetullah Humeynî'nin siyasi meselelerdeki bugünkü görüşlerini bu kitaba dayandırmanın temelsiz bir çaba olduğunu söyler.⁵⁴

2.2. Siyasete Doğrudan Müdahil Olduğu Dönem (1962-1979 Arası)

Şah'ın atadığı başbakan Esadullah Alem'in 1962'de toprak reformu, kadınlara oy hakkı ve gayri Müslimlere yönetim ve Kur'an dışındaki kitaplara yemin etme hakkı tanıdığı reformlarına yönelik eleştirisi Âyetullah Humeynî'nin Şah'a karşı yürüttüğü aktif siyasi muhalefetin ilk örnekleri arasındadır. Bu kampanya kısmen başarılı olsa da Âyetullah Humeynî'ye göre siyaseten "Yaşamla ölüm arasındaki" Şah'ın yeni bir hamlesi gecikmez.⁵⁵ Şah Muhammed Rızâ Pehlevî'nin, "Başkalarının sırtından geçinen karanlık gericiler, aptallar ve kötü niyetliler" ve "Kendi pislikleri içinde yüzen uyuşuk ve morali bozuk yılanlar ve bitler" olarak tasvir ettiği ulemânın rolünü baskılamayı amaçlayan, kendisinin Ak Devrim olarak isimlendirdiği 1963 tarihli reformlara karşı çıkmasıyla Âyetullah Humeynî siyasi arenada bariz bir şekilde görünür hale gelir. 3 Haziran 1963 günü düzenlenen Âşûrâ merasiminde "alçak, rezil adam" ifadeleriyle aşağıladığı Şah'ı Yezîd'e benzetir ve Amerika ile İsrail'in uşağı olmakla suçlar.⁵⁶ 1964 yılında Şah'ın Amerikan askerlerine yargı bağışıklığı tanınmasına yönelik şiddetli protestosu üzerine sorgusuz sualsiz derdest edilerek sürgüne gönderilir. Âyetullah Humeynî sürgün hayatının başlamasına sebep olan konuşmasında,

"İran halkını Amerika köpeğinden daha aşağı düzeye indirdiler. Eğer birisi Amerikalılara ait bir köpeğe vurursa hakkında dava açılacak. Fakat eğer Amerikalı bir aşçı Şah'a yani devletin başına çarparsa, kimsenin ona müdahale etmeye hakkı olmayacak. Neden? Çünkü borç istediler ve Amerika da karşılığında bunu istedi. Hükümet bağımsızlığımızı sattı, bizi sömürge düzeyine indirdi. (...) Bu vatana büyük bir ihanettir! Allah'ım bu ülkeye hıyanet ettiler. Allah'ım Kur'an'a ihanet ettiler. Her iki meclisin de bu işe onay veren üyeleri haindir. Senato'daki yaşlı adamlar haindir. Onlar bizim temsilcimiz değildir. Bütün dünya bilmelidir ki onlar İran'ın temsilcileri değildir. Veya, sayın ki öyleler. Şimdi ben onları kovuyorum. Görevlerinden kovuldular ve şimdiye kadar geçirdikleri bütün yasalar geçersizdir."

ifadelerine yer verir.⁵⁷ Bu konuşma neticesi önce Türkiye ve ardından Irak'a sürgün edilerek Necef'e yerleşen Âyetullah Humeynî buradaki ilim havzasında ders vermeye başlar. Âyetullah Humeynî Necef'te verdiği derslerde İslâm'a yönelik anlayışını şu sözlerle ifade etmektedir:

"İslâm ahkâmı sadece namaz, dua ve ziyaretten ibaret değildir. Dua ve ziyaret İslâm ahkâmından bir baktır. İslâm'ın boyutlarından bir bab. İslâm aynı zamanda siyasettir. Memleket işlerini idare için bir programı da vardır. Resulü Ekrem'in mesuliyet sahibi

⁵⁴ Ervand Abrahamian, *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic* (Berkeley: University of California Press, 1993), 21.

⁵⁵ Moin, *Son Devrimci*, 86-87.

⁵⁶ Roy Mottahedeh, *Peygamberin Hırkası*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 177.

⁵⁷ Yadullah Shahibzadeh, *Islamism and Post-Islamism in Iran* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), 80; Moin, *Son Devrimci*, 123-128.

olması ve bu mesuliyet için kıyam etmesi gibi. Ulemâ da kıyam etmeli ve İslâm'ı olduğu gibi öğretmelidir. Halen yaptığımız gibi değil."⁵⁸

Yine o, müfredat dışı verdiği derslerde Velâyet-i fakîh teorisine dair anlatımlarda bulunur. Bir anlatıya göre, Âyetullah Humeynî 1969'da yaptığı bir dizi konuşmada "fakihin velâyeti" düşüncesini kapsamlı bir şekilde ele alır ve "Artık Şah'ı devirip fakihî erke getirmek zamanı", der.⁵⁹ Şayet Şah'a karşı açık bir mücadele yürütülmez ise büyük bir yenilgiyle yüzleşileceğini, "Bugün geçmiştekilerin metoduyla davranma günü değildir. Bir köşeye çekilip sessiz kalırsak her şeyi kaybedeceğiz.", sözleriyle dile getiren Âyetullah Humeynî izlediği yolun gerekçesini de bu şekilde açıklamaktadır.⁶⁰ Onun fakihin yönetimine dair düşüncelerini anlattığı dersleri 21 Ocak 1970 ile 9 Şubat 1970 tarihleri arasında 13 celsede verdiği bilinmektedir. Bu derslerin notları daha sonra gözden geçirilerek *Velâyet-i Fakîh* ismiyle kitaplaştırılır ve düşüncelerinden etkilenen binden fazla talebesi tarafından çoğaltılarak İran içinde gizlice dağıtılır.⁶¹

Fakihin idare hakkına dair görüşlerinin yer aldığı temel kitabı olan *Velâyet-i Fakîh*'te Âyetullah Humeynî, şahsına atfedilen bu teorinin kendisine ait olmadığını "Velâyet-i fakîh bizim icat ettiğimiz yeni bir şey değil", sözleriyle dile getirir. Bu kitabında o, fakihin On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin nâibi olarak idareyi ele almak ve İslâm ahkâmını tatbik etmek zorunda olduğunu akli ve nakli delillerle ortaya koymaktadır. Bu anlamıyla Âyetullah Humeynî'nin dayandığı akli deliller siyaset bilimi ve felsefesine dair genel kabuller olurken, nakli deliller ise genelde Sünnî ve Şîf Müslümanların referansları arasında yer alan temel kaynaklar ve özelde ise İsnâaşeriyye'nin hadis külliyatından seçilen kısımlardan oluşmaktadır. Âyetullah Humeynî İslâm'ın nasıl bir din olduğunu ele alarak konuya başlar ve "İslâm hak ve adâlet peşinde olan mücahit insanların dinidir. Hürriyet ve bağımsızlık isteyenlerin dinidir. Mücadeleci ve sömürge karşıtı bir mekteptir.", der. Hürriyet ve bağımsızlığın ise ancak bilinçli bir mücadele, ciddi bir organizasyon ve hükümet ile sağlanabileceğini ilave eder. Bu anlamıyla Hz. Peygamber ve İmâm Ali'nin hayatlarının ilahi ahkâmın tahakkuku çabasıyla geçtiğini ve her ne kadar iktidarı fiilen ele almasalar da diğer İmamların da bunu gerçekleştirmenin zeminini hazırlamak için büyük gayret sarf ettiklerini belirtir. Ona göre, hükümet, Müslümanların işlerinin tedvini, ümmetin güvenliği, ittifadı ve refahı ve yine bir kısım ibadetler ile hadlerin icrası için gerçekleştirilmesi gereken öncelikli bir farzdır. Hatta salt ibadete müteallik olduğu düşünülen hususlar bile aslında aynı zamanda siyasidir.⁶² Müslümanların bu hususta ihtilafı bulunmamaktadır. Hatta bu husus geçmiş ümmetler için de böyledir. İsrailoğullarının kıssaları bunu açık bir biçimde ortaya koymaktadır. İhtilaf hükümetin gerekliliğinden değil, idarecinin kim olacağından ve nasıl yöneteceğinden kaynaklanmaktadır. Bu noktada Âyetullah Humeynî, Şîf düşüncesinin bir temsilcisi olarak, dünyevi ve uhrevi kurtuluşun Mâsum İmâmlara tabi olmaktan geçtiğini

⁵⁸ Rıza Babayi, "İmâm Humeynî ez Veladet ta Velâyet (Kismet-i Ahir)", *Mürebbiyan* 25 (Payız 1386/2007), 80.

⁵⁹ Mottahedeh, *Peygamberin Hırkası*, 233.

⁶⁰ Abrahamian, *Khomeinism*, 100.

⁶¹ Ruhullah Humeynî, *Velâyet-i fakîh / Hükümet-i İslâmî* (Tahran: Müessesesi-i Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1392/2012), 1.

⁶² Ruhullah Humeyni, *İslam'da Devlet* (İstanbul: Objektif Yayınları, 1991), 46.

dile getirir. Mâsum İmâmların ilki olan İmâm Ali'nin meşrûiyetini ispat sadedinde bazı nakillere dayanır. Daha sonra Mâsum'un olmadığı yerde kimin bu yetkiyi haiz olduğunu incelemeye başlar zira bu husus Şeriat'ın tatbikinin devamlılığı açısından son derece önemlidir. Şayet İmâm Muhammed Mehdî'nin gaybetinde Şeriat uygulanmayacak, hükümler askıya alınacaksa bu durumda Allah'ın dinini ancak 250 yıllık bir süre için gönderdiğini ve sonraki nesilleri serbest bıraktığını kabul etmek gerektiğini, böyle bir düşüncenin ise batıl olduğunu söyler.⁶³ Anlaşılacağı üzere, Âyetullah Humeynî'ye göre hükümet şarttır ve Müslümanların en temel vazifesi hükümeti tesis etmek için çalışmaktır.

Hükümetin zaruretini ispat sadedinden sonra Âyetullah Humeynî kimin idareci olacağı sorusunu cevaplar. Müslüman toplumu sıradan kişilerin yönetemeyeceğini dile getirerek, On İkinci İmâm Muhammed Mehdî'nin nâibi sıfatıyla ve Velîyy-i emr unvanıyla Müslümanların idaresini ele alacak olan kişinin akıl, tedbir, kavrayış, liyakat, cesaret gibi hasletlerle donanmış muttaki bir kişiliği haiz olması; cimri, rüşvetçi, sert ve eziyet edici olmaması gerektiğini söyler ancak bunların öncesine iki temel şartı koyar. Bu iki şart "Kanunu/Şer'i ahkâmı bilmek" (ilim sahibi/âlim olmak) ve "adâlet"tir. Ona göre bu şartları sağlayabilecek olan kişi fakihden başkası değildir. Bunu ispat için Âyetullah Humeynî Kur'an'dan ayetlere ve Şîî hadis külliyyatından rivayetlere dayanır. Bu rivayetlerin bazılarında fakihin konumu sarıh bir şekilde dile getirilmektedir. "Mümin fakihler İslâm'ın kaleleridir." ve "Fukaha dünyaya dalmadıkları sürece Resullerin eminleridir.", rivayetleri bunlar arasındadır. Ömer bin Hanzale rivayetine ise çok daha büyük önem atfederek, bu rivayeti pek çok yönüyle tafsili bir biçimde inceler.⁶⁴

Âyetullah Humeynî İmam Muhammed Mehdî'nin nâibi olarak Müslüman toplumu idare edecek fakihin ilmine dair getirdiği açıklamada, ilmin Allah'tan korkmayı ve söz ile fiilin aynılığını sağlamayı gerektirdiğini söyler. Böyle olmayan kişiler bilgi sahibi olsalar da âlim sayılmazlar. İdarecinin âlim olmasının Müslümanları Şeriat'ın muradının hilafına bir yöne sevk etmemesi için şart olduğunu, Şer'i ahkâmı bilmeyen, delillerden hükme varamayan bir kişinin toplumu ifsat edebileceğini dile getirir. İlimden kast ettiği ise "Usûl-i fıkıh", "fıkıh", "kelam", "hadis", "siyer", "tefsir", "belagat ve mana" gibi temel İslâmî ilimlerdir. Bu ilimlerde mütehasıs olmuş fakihin tabii ilimleri de bilmesi aranmaz. Bunun karşısında, tabii ilimlerde uzman bir kişinin müçtehit olmadıkça toplumu yönetmesi de düşünülemez.⁶⁵ Bu noktada Âyetullah Humeynî'nin Sünnî mezheplerin metot ve içtihatlarının da incelenmesi gerektiğine dair açıklamalarını not ederek, sahip olunması gereken ilimlerin Şîî ulemânın naklettiği ilimler olduğunu ifade etmek gerekir.⁶⁶ Bunun temelinde yatan sebep Şîî düşüncesinde dinin asli ve öncelikli kaynaklarının Kur'an ve Sünnet olmasıdır ancak Sünnet kavramının içine Mâsum İmâmlardan nakledilen sahih rivayetler de girmektedir. Hal böyle olunca, Şîî düşüncesinde Hz. Peygamber'in sünnetine dayalı miras onun irtihali ile inkitâa uğramamış, yaklaşık 250 yıl boyunca Mâsum İmâmlar eliyle çözüm üretmeye devam etmiştir, denilebilir. Öte yandan, Âyetullah Humeynî, Ehli

⁶³ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, 27-28.

⁶⁴ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, 83-96.

⁶⁵ Humeynî, *İslam'da Devlet*, 113-114; *a.mlf.*, *Velâyet-i fakîh*, 59-64.

⁶⁶ Abdulkarim Bi'azar Şirazi, "Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri", *Misbah İslâmî Düşünce ve Araştırma Dergisi* 4/10 (İlkbahar 2015), 159.

Beyt mahreçli sahih rivayetlerin haddi zatında Şîî veya Sünnî fark etmeksizin tüm Müslümanları bağlayıcı nitelikte olduğunu da düşünmektedir. Tüm bunlardan ayrı olarak, Âyetullah Humeynî fakihinin sahip olması gereken ilmin sınırsız olmadığını, ilimlerin hepsini tüm boyutları ve tartışmalarıyla ezbere bilmesinin gerekmediğini de vurgular.

İlim sahibi olmanın ardından olmazsa olmaz ikinci şartın ise “adâlet” olduğunu belirten Âyetullah Humeynî’ye göre adâlet tüm diğer hasletlerin kendinden neşet ettiği en temel haslettir ve bu yönüyle takvaya en yakın olan haldir. Adil bir kişi ifrat ve tefritten uzak olup nefsindeki olumlu ve olumsuz beşeri güdüleri dengeleyebilecek yapıdadır. Böylelikle o iyi ve kötü arasındaki ayrımı hem yapabilecek hem de iyiliğe tabi olup kötülükten ve günahattan uzak duracaktır. Bu ise insan-ı kâmil’e giden yolun anahtarıdır.⁶⁷ Dengeli bir toplumun inşası ancak adil bir fakihinin riyasetinde gerçekleşebilecektir zira o, Allah’ın rızası hilafına bir şey yapmaktan imtina edecektir.⁶⁸ Fakihinin adil olup olmadığını ise uzun yıllara sâri içtimai hayatından anlamak mümkündür. Şayet fakih büyük günahlardan katiyetle uzak duruyor, küçük günahları işlememeye dikkat ediyor, halka müşfik davranıyor, yoksul insanlarla aynı seviyede bir hayat sürüyor, hazineye tasallutu önlüyor, yakınlarını kayırmıyor, Şeriat’a aykırı vergi almıyor, ticari hayata dikkat ediyor, iyilikleri teşvik edip kötülüklerin önüne geçiyor, iyilerle kötüler arasında ayırım yapıyor, liyakate riayet ediyor, cezalandırmada acele etmiyor, mücrimi, düşmanı bile olsa, Şeriat’ın dışında cezalandırmıyor, kanun önünde ve yargıda eşitliği sağlıyor ise bu durumda fakihinin adil olduğuna hükmedilmelidir.⁶⁹

2.3. İslâm İnkılabı’ndan 1988’e Kadar Yalın Haliyle Velâyet-i Fakîh Düşüncesinde Olduğu Dönem

İran’daki şartların Şah Muhammed Rızâ Pehlevî aleyhine dönmesi ve rejimin ülkeyi idare ve kontrol kabiliyetini yitirmesi üzerine Şah İran’ı terk eder ve bir daha geri dönemez. Âyetullah Humeynî ise önce altı ay kadar süren Türkiye, ardından 13 yılı bulan Irak ve nihayetinde 6 Ekim 1978 ile 31 Ocak 1979 arasında yaklaşık dört ay süren Fransa sürgününün ardından 1 Şubat 1979’da İran’a İnkılâp lideri olarak döner. Âyetullah Humeynî’nin dönüşünden sonra rejimin on gün süren direnişi 11 Şubat 1979’da son bulur ve ülke, 1 Şubat günü Şah’a ait ve tabi her ne ve her kim var ise gayrimeşrû ilan edip görevden azlettiğini söyleyen, halkın kendisini lider olarak benimsediğini ve kendisinin de hükümeti atayacağını vurgulayan Âyetullah Humeynî’nin kontrolüne geçer.

“Allah’a yemin olsun ki, hiçbir işi taklit mercii veya rehber olmak için yapmamışımdır. Ama eğer böyle bir görev omuzlarıma yüklenirse, onu da

⁶⁷ Ruhullah Humeynî, *Sahife-yi İmâm* (Tahran: Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1389/2010), 5/254; a.m.f., *Şerh-i Hadis-i Cunud-u Akl-u Cehl* (Tahran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1395/2013), 147.

⁶⁸ Ruhullah Humeynî, *Sahife-yi İmâm* (Tahran: Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1389/2010), 20/115.

⁶⁹ Ruhullah Humeynî, *Sahife-yi İmâm* (Tahran: Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1389/2010), 4/416-417; Gürkan Biçen - Muammer İskenderoğlu “On İki İmam Şiîliği’nde Veliyy-i Fakihinin Adâlet Sıfatı”, *İran Çalışmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 135-156.

reddetmeyeceğim.”,⁷⁰ diyen Âyetullah Humeynî'ye göre şartları haiz bir fakihin bulunması halinde onun toplumun idaresi yükümlülüğünü üzerine alması ve halkın da bu fakihe itaat etmesi gerekmektedir. Fakihin kuracağı böyle bir hükümet, "Halk üzerindeki ilahi kanun hükümeti" olarak isimlendirilmelidir.⁷¹ Onun, hükümeti "halk üzerinde" şeklinde tavsif etmesi halktan kopuk, halka rağmen ve halkı icbar eden bir hükümet anlayışına sahip olduğu anlamına gelmemektedir. Bilakis Âyetullah Humeynî Velâyet-i fakîh nizamının bunu kabul ve müdafaa edecek bir halka ihtiyaç duyduğunu dile getirmektedir. Halkın desteğini temin edebilmek için Âyetullah Humeynî'nin İran'a döndüğü 1 Şubat 1979'dan itibaren tesis etmek istediği nizamın esaslarını halkın tartışmasına açtığı ve yeni nizamın şeklinin ne olacağına dair yapılan referandum dâhil olmak üzere temel meseleleri halkın oyuna sunduğu görülür. Bu dönemde o, "Ölçü milletin kendisidir. Ölçü milletin reyidir" demekte ve halkın yerine geçip karar almanın istibdat olduğunu dile getirmekte, Veliyy-i fakihin halkın üzerinde bir müstebit olmadığını vurgulamaktadır.⁷² Bu cümleden olmak üzere, 30-31 Mart 1979 tarihinde yapılan referandum ile halka yeni nizamın İslâm Cumhuriyeti olmasını isteyip istemediği sorulur. Bunun ardından Âyetullah Humeynî Geçici Hükümet'in başkanı Mehdî Bâzergân'a 22 Mayıs 1979'da gönderdiği mektup ile her şehirde, mezhebi azınlıklar dâhil olmak üzere, halkın kendi temsilcilerini seçmesini ve Anayasa çalışmalarına yönelik bir meclis oluşturulmasını ister. (Humeynî, 2010b:482). 3 Ağustos 1979'da teşkil edilip 19 Ağustos 1979'da çalışmaya başlayan bu meclisin görevi Devrim Konseyi ve İslâm Cumhuriyeti Partisi tarafından Temmuz 1979'da yayımlanan anayasa taslağına yönelik değişiklik önerilerini incelemektir. Velâyet-i fakîh düşüncesi temelinde hazırlanan bu anayasa yapılan referandum ile 3 Aralık 1979'da yürürlüğe girer. Referandumla birlikte ilk Meclis-i Müessesan'ın vazifesi nihayete erer ve yeni meclis 1982 yılında yapılan seçimler yoluyla oluşturulur. Bu türdeki temel kararlar halkın siyasi faaliyetlere doğrudan ve dolaylı bir şekilde iştirak etmesinin örnekleri arasında yer alır.⁷³ Tüm bunların dışında, halkın nizama desteğinin sürekliliğini sağlamak ve siyasi tartışmalar yoluyla ülkenin kaderini belirlemek adına, İran-İrak Savaşı süresinde dahi yerel ve genel seçimler aksatılmadan icra edilir. Ne var ki halkın siyasi süreçlere iştiraki Âyetullah Humeynî'nin demokrasi, milliyetçilik, sosyalizm, liberalizm ve benzeri kavramlara itibar ettiği anlamına gelmemektedir. Onun düşünce dünyası ve hareket metodunda bu kavramlara yer yoktur.⁷⁴

2.4. 1988'den Vefatına Kadar Olan, Teorinin Velâyet-i Mutlaka-yı Fakîh Şekline Dönüştüğü Dönem

Âyetullah Humeynî'nin *Keşf-i Esrâr* ile başlayarak bir itiraz ve muhalefete dönüşen fikri çıkışı İran İslâm Cumhuriyeti Anayasa'sı ile bir devletin siyaset felsefesinin temeli

⁷⁰ Humeyni, *İslam'da Devlet*, 30.

⁷¹ Humeynî, *Velâyet-i fakîh*, 43, 47.

⁷² Ruhullah Humeynî, *Sahîfe-yi İmâm* (Tahran: Müessesesi-yi Tanzim ve Neşr Asar-ı İmâm Humeynî, 1389/2010), 9/172; a.mlf., *Sahîfe-yi İmâm* (Tahran: Müessesesi-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1389/2010), 11/124.

⁷³ Ruhullah Humeynî, *Sahîfe-yi İmâm* (Tahran: Müessesesi-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 2010), 7/482; Seyyid Ahmed Habibnejad, *Meclis-i Hübregan: Meşruiyet, vezaif ve ihtiyarat*, (Tahran: Kanun-u Endişe-yi Cevan, 1394), 17.; Hamid Ansari, *Mizan Rey-i Millet est* (Tahran: Müessesesi-yi Çap ve Neşr-i Uruc, 1385/2006), 16-17.

⁷⁴ Dilip Hiro, *Iran under the Ayatollahs* (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 117.

haline gelir. 3 Aralık 1979'da yürürlüğe girdiği haliyle Anayasa, Rehber olarak anılan Veliyy-i fakih'in ilmi açıdan Merci-i taklîd olmasını şart koşarken, vefatından kısa bir süre evvel hükümetin yaşadığı bir krize müdahale etmek zorunda kaldığında yaptığı konuşma ile Âyetullah Humeynî Veliyy-i fakih'in vazife ve salahiyetini Anayasa'nın da üzerine çıkarır. 7 Ocak 1988 tarihli bu konuşmasında hükümetin anayasal sınırlar içinde hareket etmesi gerektiği fikrine destek veren dönemin Cumhurbaşkanı Seyyid Ali Hâmenelî'ye hitap eden Âyetullah Humeynî,

"Cuma namazındaki konuşmanızdan anlaşılıyor ve ortaya çıkıyor ki, siz, Allah tarafından Nebiyy-i Ekrem'e bir lütuf olarak verilmiş bulunan velâyet anlamındaki yönetimin, detaylarla ilgili bulunan bütün ilahi hükümlerden daha öncelikli olduğuna inanmıyorsunuz.

Sizin, 'Hükümetin yetkileri, ilahi hükümlerin çerçevesi içinde kalmak durumundadır' şeklindeki sözümü, kendi yorumunuza bir referans olarak kullanmanız da, benim orada ifade etmek istediğime tamamen aykırıdır. Eğer hükümetin yetkileri detaylarla ilgili ilahi hükümlerin çerçevesinde sınırlı olsaydı, İslâm Peygamberi'ne havale edilmiş bulunan ilahi hükümet ve mutlak velâyet tezinin iptal edilmesi ve anlamsız olması gerekirdi.

Açıklamam gerekir ki: 'Hükümet (yönetim), Resullah'ın mutlak velâyetinin bir parçasıdır ve İslâm'ın öncelikli hükümlerinden biridir. Bu sebeple namaz, oruç, hacda dahil olmak üzere fer'i hükümlerin hepsinden önceliklidir. Yönetici, zaruret halinde camileri kapatabilir. Dırar mescidi haline gelen ve yıkmaktan başka çaresi bulunmayan camileri de yıkabilir.

Yönetim halkla gerçekleştirdiği şer'i (meşru) ittifakları, ülkenin ve İslâm'ın maslahatları doğrultusunda işlemediğini gördüğünde (bu sözleşmeleri) tek taraflı olarak ilga edebilir. İbadetle ilgili olsun veya başka bir konuyla ilgili olsun İslâm'ın maslahatlarına zarar veren herhangi bir işi engelleyebilir.

Öte yandan hükümet, İslâm ülkesinin maslahatlarıyla çeliştiği durumlarda, ilahi olan önemli farzlardan biri sayılan haccı lüzum gördüğünde geçici olarak men edebilir.

Şimdiye kadar söylenmiş olanlar ve bundan sonra söylenebilecekler mutlak velâyeti bilmemekten kaynaklanmaktadır.

Bu söylenenlerden biri de 'Yeni devletin (İmâm'ın Çalışma Bakanı'na vermiş olduğu) yetkiye dayanarak, mal-emek ortaklığıyla, ziraat alanında emek-toprak ortaklığını iptal edeceği' söylentisidir Ben bütün açıklığıyla ifade ediyorum ki faraza bu doğru olsa dahi, bu hükümetin yetkileri arasında bulunmaktadır. Aslında daha pek çok konu bulunmakla beraber bunlarla sizi usandırmak istemiyorum."

ifadelerine yer verir.⁷⁵

Vefatından kısa bir süre evvel, 24 Nisan 1989'da Âyetullah Humeynî Anayasa'da değişiklik yapılarak Velâyet-i fakih kuramının *Velâyet-i mutlaka-yı fakih* şeklinde düzenlenmesini ve Rehber'de aranan Merci-i taklîd olma şartına başından beri karşı olduğunu dile getirerek, bu şartın kaldırılmasını önerir. Veliyy-i fakih'in yetkilerinin

⁷⁵ Ruhullah Humeynî, *Sahîfe-yi İmâm* (Tahran: Müessese-yi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1389/2010), 21/450-451.

mutlaklığına rağmen ilmi açıdan Mercî-i taklîd olmasına gerek görülmemesi soru işaretleri oluştursa da Anayasa'da yapılan bu yöndeki değişiklik Âyetullah Humeynî'nin vefatının ve Meclis-i Hübregân'ın Hücetü'l İslâm Seyyid Ali Hâmeneî'yi yeni Rehber olarak belirlemesinin ardından 2 Temmuz 1989'da halkoyuna sunulur ve kabul edilir. Bugün itibariyle İran İslâm Cumhuriyeti Anayasa'sının 5'inci maddesi şöyledir:

"Hz. Mehdî'nin (ac) gaybeti zamanında İran İslâm Cumhuriyeti'nde Velâyet-i Emr ve İmâmet-i Ümmet âdil, takva sahibi, zamanın şartlarını bilen, cesur, becerikli, tedbirli bir fakîhin uhdesindedir."

Anayasa'nın 109'uncu maddesi ise Meclis-i Hübregân'ın belirleyeceği Rehber'de arayacağı şartları "Rehberin Nitelik ve Şartları" yan başlığı altında açıklar. Buna göre Rehber,

"- Fıkhi ilgilendiren bütün konularda iftâ (fetva verme) için gerekli ilmî salâhiyete sahip olmak,

- Ümmet-i İslâm'ın rehberliği için gerekli adalet ve takvâyı hâiz olmak,

- Rehberlik için yeterli siyasî ve toplumsal görüş, yiğitlik, yöneticilik ve güce sahip olmak."

Rehber adayının bu şartları taşıyıp taşımadığını belirlemek ve yine görev süresince bu şartları koruyup korumadığını kontrol etmek Anayasa'nın 111. maddesi uyarınca Meclis-i Hübregân'ın vazifesidir. Bu noktada İran İslâm Cumhuriyeti'nin Anayasa ile belirlenen siyasî ve idari nizamında en yetkili ve merkezi kişi olan Rehber'de İran İslâm Cumhuriyeti vatandaşı olma şartının aranmadığını belirtmek gerekir. Hâlbuki Rehber'in ardından nizamın en etkili ikinci siyasî kişisi olan Cumhurbaşkanı İran vatandaşı olmak zorundadır.

Velâyet-i fakîh düşüncesi İslâm devletinin asli idarecisi fakihe Hz. Peygamber ve Mâsum İmâmların yönetme yetki ve sorumluluğunu verdiğinden, Rehber tıpkı Hz. Peygamber'in hükümetinde olduğu gibi her türlü konuda söz sahibidir. İran İslâm Cumhuriyeti Anayasa'sı 110'uncu maddesi ile Rehber'in yetki ve sorumluluklarını şu şekilde düzenlenmiştir:

"Rehberlik Makamının ödev ve yetkileri şunlardır:

1. Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi'ne danışıldıktan sonra İran İslâm Cumhuriyeti'nin genel politikasını saptamak.
2. Rejimin saptanan politikasının doğru icra edilmesine nezâret etmek.
3. Geniş soruşturma yetkisi.
4. Silahlı Kuvvetler Başkomutanı'nın tayini.
5. Savaş ve barış kararı almak ve genel seferberlik ilan etmek.
6. Tayin, azil ve istifa kabulü: Denetim Şûrâsı'nın (Şûra-i Nigehbân) fakîhleri; Yargı Erkinin en yüksek makamları; İran İslâm Cumhuriyeti Radyo ve Televizyon Kurumu

Başkanı; Genelkurmay Başkanı; İslâm Devrimi Muhafızları Başkomutanı; Askerî ve emniyet güçlerinin üst düzey komutanları

7. Üç silahlı kuvvet arasındaki olası ihtilafları çözme ve aralarından irtibat sağlamak.

8. Normal yollarla çözülemeyen rejim içindeki problemleri Düzenin Maslahatını Teşhis Konseyi aracılığı ile çözüme kavuşturmak.

9. Kanunun öngördüğü şartları hâiz Cumhurbaşkanı adaylarının halkın onayı ve seçimi ile Cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra mazbatasını imzalamak.

Bu kanunda belirtilen şartlara sahip olma açısından Cumhurbaşkanlığı adaylarının yeteneği seçimlerden önce Denetim Şûrâsı'nca ve ilk dönemde de Rehberlik Makamı'nca onaylanmış olması gerekir.

10. 89'uncu maddeye dayanmak suretiyle ülke yararını gözeterek, Ülke Yüce Divanı (Divan-ı Âlî-i Kişver) tarafından kanunî ödevlerine aykırı davrandığına hükmedilmesinden yahut İslâmî Şûrâ Meclisi tarafından yetersizliğine karar verilmesinden sonra Cumhurbaşkanı'nı görevinden azletmek.

11. Yüksek Yargı Başkanı'nın önerisinden sonra İslâmî ölçüler çerçevesinde mahkûmların ceza sürelerini azaltmak ya da af kararı almak.

Rehber kendisine ait bazı ödev ve yetkileri başkasına devredebilir.”

Bunların dışında Rehber İslâm toplumunun ihtiyaçlarının karşılanması, İran içinde ve dışında İslâmî kültürün ve siyasetin geliştirilmesi ve İslâm İnkılâbı'nın nihai hedeflerine yardımcı olunması için kurulan pek çok büyük bütçeli vakıf üzerinde de hâkimiyet sahibidir.

Rehber'e muazzam yetkiler tanıyan bu siyasi ve hukuki nizamda Rehber'in belirleniş şekline dair tartışmanın odağında Meclis-i Hübregan'ın teşkil usulü bulunmaktadır.

Bugün itibariyle İran İslam Cumhuriyeti Anayasa'sınının 99.maddesi, “Şûra-yı Nigahban Meclis-i Hübregan-ı Rehberi, Riyaset-i Cumhuri, Meclis-i Şûra-yı İslami (...)” ifadesine yer vermek suretiyle Meclis-i Hübregan'ın seçimine nezaret görevini Şûra-yı Nigahban'a vermiştir. Şûra-yı Nigahban bu vazifesini Anayasa ve “Meclis-i Hübregan-ı Rehberi'nin Seçimleri Kanunu”nda belirtilen şekilde yerine getirecektir.

Şûra-yı Nigahban 88 üyeden oluşan Meclis-i Hübregan'a seçilmek için aday olanların “Dini ve ahlaki açıdan yeterlilik, bazı meselelerde içtihat yapabilecek ve yine Rehber'i teşhis edebilecek kapasitede olmak, siyasi ve içtimai meselelerde görüş sahibi olup günün meselelerine aşina olmak, İran İslam Cumhuriyeti nizamına inanmak, siyasi ve içtimai açıdan kötü bir sicile sahip olmamak” şartlarını sağlayıp sağlamadıklarını kontrol edecektir.⁷⁶ Ne var ki on iki üyeden müteşekkil Şûra-yı Nigahban'ın teşkilinde Rehber'in hem doğrudan hem de dolaylı olarak dahil bulunmaktadır. Rehber altı üyeyi adil, zamanın şartlarına vakıf ve günün meselelerini bilen fakihler arasından doğrudan atarken, Rehber'in atadığı Yargı erki başkanının hukukun çeşitli alanlarında uzmanlaşmış hukukçular arasından önerdiği kişilerden altısı Meclis-i Şûra-yı İslami tarafından seçilecektir. Böylece toplam on iki üyenin yarısı Rehber tarafından atanmış ve diğer yarısı da Rehber'in atadığı kişinin önerdiği kişiler arasından seçilmiş olacaktır. Şûra-yı Nigahban'ın Rehber'i belirleyecek olan Meclis-i Hübregan adaylarını eleme hakkının bulunması Rehber'in Şûra-yı Nigahban üyeleri vasıtasıyla kendisini denetlemeyecek yahut azletmeyecek kişileri Meclis-i Hübregan azası yapabilme ihtimalini gündeme getirmektedir. Böylesi bir soruya

⁷⁶ Habibnejad, *Meclis-i Hübregan*, 115-19.

verilen cevap Şûra-yı Nigahban'ın adaya ehliyet açısından cevaz verdiği, seçimi halkın yaptığı ve halkın seçtiği kişinin de Rehber'i denetlemeyeceğini söylemenin kesinlik içermediği şeklindedir. Öte yandan, Meclis-i Hübregan üyelerinin Rehber dahil olmak üzere hiçbir merci tarafından azli mümkün olmadığından, bu üyelerin seçimin ardından herhangi bir endişe duymayacakları ve Meclis-i Hübregan'ın Rehber'i denetlemekle görevli komisyonunun her türlü bilgiyi isteme ve Rehber ile mülakat yapma hakkına sahip olduğu dile getirilmektedir.⁷⁷

Görüldüğü üzere bugün İran İslâm Cumhuriyeti hem Anayasa teorisi hem de siyaset felsefesi ilkeleri açısından tümüyle ideolojik bir devleti temsil etmektedir. Bu ideolojinin temelinde Velâyet-i fakîh teorisi yer almaktadır. Bu teoriyi tatbik sahasına çıkararak Âyetullah Humeynî'nin 1940'lardan itibaren zamanın şartlarına uygun olarak hareket ederek, teorinin mahiyetini ve pratiğini bugünkü noktaya taşıdığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Sosyal bir varlık olan ve varlığının devamı işbirliğine ihtiyaç gösteren insan bir idareye de muhtaçtır. Bu idare her toplumda dünyevi refah ve kalkınma amacını gütsede İslâm medeniyeti insanı seyir halinde bir varlık olarak telakki ettiğinden, sadece dünyevi değil uhrevi salahını da sağlamayı amaçlamaktadır. Bu sağlayabilmek için de ulemâyı öne çıkarmakta ve onlara sorumluluk vermektedir. Bu düşünce en yalın haliyle Sünnî ve Şîî mezheplerinin müşterek kabulüdür. İsnâaşeriyye bu düşünceyi Mâsum İmâm'ın nâibi olma gerekçesine bağlamakta ve tek meşru idareci olarak telakki ettiği Mâsum İmâm'ın yokluğunda fakihin idaresini Şer'i bir zorunluluk olarak görmektedir. Velâyet-i fakîh olarak anılan ve gelişim süreci bin yılı bulan bu teori modern devletlerin tabi olduğu kurallarla kapsamlı bir şekilde tatbik sahasına İran İslâm İnkılabı ile çıkmış ve İran devletini yönetim şekli Cumhuriyet olan bir nizam olarak tanzim etmiştir. İslâm İnkılâbı'nın lideri ve İran İslâm Cumhuriyeti'nin kurucusu Âyetullah Humeynî teorinin İslâm'ın başından beri var olduğunu dile getirirse de hem tarihi süreç hem de bizzat kendisinin teoriyi pratiğe aktarırken izlediği yol onun da teoriye yaklaşımının başından beri aynı şekilde olmadığını ortaya koymaktadır. Bu anlamıyla 1940'lardaki Âyetullah Humeynî fakihin idarede hak sahibi olduğunu düşünür ancak Şah'ın derhal azlını istemezken, 1970'lerdeki Âyetullah Humeynî Şah'ın devrilmesini ister haldedir. Yine İran İslâm İnkılabı'nın başarıya ulaşmasından sonra Veliyy-i fakihte aradığı şartlar ve tanıdığı yetkiler ile 1988'e gelindiğinde aradığı şartlar ve tanıdığı yetkiler de aynı değildir. Hal böyle olunca, gelecekte yaşanacak gelişme ve pratik ihtiyaçların teoriyi yeniden şekillendirebileceğini ve bunun da Âyetullah Humeynî'nin bıraktığı noktanın ilerisine geçebileceği veya gerisinde kalabileceği ihtimalini gündeme getirdiğini söyleyebiliriz.

⁷⁷ Habibnejad, *Meclis-i Hübregan*, 91-96.

Kaynakça

- Abrahamian, Ervand. *Khomeinism: Essays on the Islamic Republic*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- Ahavi, Şahruh. *İran'da Din ve Siyaset*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Âmûlî, Abdullah Cevâdi. *Kur'an ve Rivayetlerde Velayet*. çev. Kadri Çelik. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.
- Âmûlî, Abdullah Cevâdi. *Velayeti Fakih/ Adalet, Fukahat ve Velayet*. Kum: İsrâ Neşr-i merkezi, 1389/2010.
- Ansari, Hamid. *Mizan Rey-i Millet est*. Tahran: Müessese-yi Çap ve Neşr-i Uruc, 1385/2006.
- Aristoteles, *Politika*. çev. Mete Tuncay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.
- Ay, Zahide. *Ortaçağ İran'ında ve Anadolu'sunda Şîlik İzlerinin Arka Planı: Alamut Sonrası Nizarî İsmailîği*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2012.
- Babayi, Rıza. "İmâm Humeynî ez Veladet ta Velâyet (Kismet-i Ahır)". *Mürebbiyan* 25 (Payız 1386/2007), 77-110.
- Bakhash, Shaul. *The Reign of the Ayatollahs*. New York: Basic Books Inc Publishers, 1984.
- Bedrî, Seyyid Sami. "Ahmed el-Kâtib'e Reddiye". Medya Şafak. Erişim18 Ağustos 2022. <https://www.medyasafak.net/haber/3041/ahmed-el-k%C3%A2tibe-reddiye-1--sia-on-iki-imam-inancina-ne-zaman-sahip>
- Bereci, Yakup Ali. "Nakş-ı Muhakkık Nerâkî der Tehvavul ve Tekâmül-ü Nazariye-i Velâyet-i Fakîh". *Pejuheşha-yı Müdiriyyet-i Rahberdi* 27 (1381/2002), 56-71.
- Biçen, Gürkan - İskenderoğlu Muammer. "On İki İmam Şîliği'nde Veliyy-i Fakihin Adâlet Sıfatı". *İran Çalışmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2022), 135-156.
- Bill, James A. "Iran and the Crisis of '78". *Foreign Affairs* 57/2 (Winter 1978), 323-342.
- Black, Antony. *Siyasal İslâm Düşüncesi Tarihi*. çev. Sevdâ Çalışkan - Hamit Çalışkan. Ankara: Dost Kitabevi, 2010.
- Bozan, Metin. "Şîi Literatürde Hz. Ali". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 3/5 (Nisan 2011), 4-18.
- Bozan, Metin. "Şîi Teo-Politik Söylemin Zemini Olarak İmâmet". *Şîilik Araştırmaları* 1/1 (Haziran 2019), 1-24.
- Bozan, Metin. "İmâmiye Şia'sının Peygamberlik ve İmâmet Anlayışının Mukayesesi". *Dini Araştırmalar* 9/26, (2006), 95-112.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Caferiyan, Resul. "Safevilerin Kuruluşunda Dini Islah ve İtidal -Gali Tasavvufi Şîilik'ten Fıkhî Şîiliğe Geçiş". *Safeviler ve Şah İsmail*. ed. Ahmet Taşğın - Ali Yaman - Namiq Musalı. 87-95. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014.
- Cevadi, Muhsin. *Akıl Terazisinde Vahiy ve Nübüvvet*. çev. Sedat Baran. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Crone, Patricia. *Ortaçağ İslâm Dünyasında Siyasi Düşünce*. çev. Hakan Köni. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.
- Çelenk, Mehmet. *16. Ve 17. Yüzyıllarda Safevî Şîiliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Demir, Ahmet İshak. "İmâmiye Şia'sında İmâmın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 2/1 (Bahar 2009), 109-125.
- Deniz, Mehmet Fatih. *Modern Siyaset Felsefesinde Sözleşme Teorisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Emir-Muezzi, Muhammed Ali. "İmâmî Şîlik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler". çev. M. Ali Sönmez. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 313-348.
- Garaudy, Roger. *İsrail Mitler ve Terör*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Pınar Yayınları, 2005.
- Garaudy, Roger. *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2011.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şîlik*. İstanbul: Derin Yayınları, 2011.
- Gürkan, Salime Leyla. *Ana Hatlarıyla Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Habibnejad, Seyyid Ahmed. *Meclis-i Hübregan: Meşruiyet, vezâif ve ihtiyarat*. Tahran: Kanun-u Endişe-yi Cevan, 1394.
- Hakyemez, Cemil. *Gaybet İnancı ve Şîlik'teki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Hazarabad, Seyyid Ali Hüseyinzade. *Nevbahtyan*. Kum: Pejuheşgah-ı Ulum ve Ferheng-i İslâmi Vabeste be Defter-i Tebligat-ı İslâmi Havze-i İlmiye-i Kum, 1393/2014.
- Hiro, Dilip. *Iran under the Ayatollahs*. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Homeros. *İlyada*. çev. Azra Erhat - A. Kadir. İstanbul: Can Yayınları, 2005.
- Humeynî, Ruhullah. *Keşf-i Esrâr*. Tahran: Hidayet, 1361/1982.
- Humeyni, Ruhullah. *Vasiyetname*. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- Humeyni, Ruhullah. *İslam'da Devlet*. İstanbul: Objektif Yayınları, 1991.
- Humeynî, Ruhullah. *Sahîfe-yi İmâm*. 22 Cilt. Tahran: Müesseseyi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 5.Basım, 1389/2010.
- Humeynî, Ruhullah. *Velâyet-i fakîh / Hükümet-i İslâmi*, Tahran: Müesseseyi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1392/2012.
- Humeynî, Ruhullah. *Şerh-i Hadis-i Cunud-u Akl-u Cehl*, Tahran: Müesseseyi Tanzim ve Neşr-i Asar-ı İmâm Humeynî, 1395/2013.
- Hüseyin, Asaf. *İran'da Devrim ve Karşı Devrim*. çev. Taha Cevdet. İstanbul: Pınar Yayınları, 2.Basım, 1989.
- Hüseyiniyan, Ruhullah. *Tarihi-i Siyasi-yi Teşeyyu*. 5 Cilt. Tahran: İntişarat Aliyyun, 1390/2011.
- Hüseyinzade, Seyyid Muhammed Ali. *Endişe-yi Siyasi Muhakkık Kerekî*. Kum: Müesseseyi Bostan-ı Kitap, 1387/2008.
- İzdehi, Seyyid Seccad. *Endişe-yi Siyasi-yi Molla Ahmed Nerâki*. Kum: Müesseseyi Bostan-ı Kitap, 1386/2007.
- Kalanteri, İbrahim - Belbasi, Meysem. "Modelha-yı Hükümet Kabl-ı Tarh ber Esas-ı Nazariye-yi Velâyet-i Fakîh ba Tekid ber Endişe-yi Ulemâ-yı Şî ez Asr-ı Safeviye ta Devre-yi Muasır". *Costarha-yı Siyasi Muasır* 4 (Zemistan 1397/2018), 103-132.
- Kallek, Cengiz. "Şîa Kamu Maliyesi Literatürü", *Dîvân* 2 (2001), 23-57.
- Kanun-i Esasi Cumhuriyet-i İslâm-i İran. Kum: Neşr-i Cemal, 1394/2015
- Kartaloğlu, Habib. "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfid'in İmâmet Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/31 (Haziran 2015), 45-59.
- Kartaloğlu, Habib. "Şîi-Usuli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90.
- Kartaloğlu, Habib. "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şîi Ulemâ Göçü". *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (Haziran 2019), 25-48.
- Kartaloğlu, Habib. "Şii Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği". *İran Çalışmaları Dergisi* 3/2 (2019), 39-65.
- Kartaloğlu, Habib. *Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.
- Kâtib, Ahmed. *Demokratik Hilafete Doğru -Sünnî Siyasal Düşüncenin Gelişimi*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yayınları, 2010.

- Kâtib, Ahmed. *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi -Şuradan Velayet-i fakîhe-*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Keddie, Nikki R. "Iranian Revolution in Comparative Perspective". *The American Historical Review* 88/3 (June 1983), 579-598.
- Kuleyni. *Usul-u Kâfi*. 2 Cilt. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Darü'l-Hikem, 2007-2008.
- Kutlu, Sönmez. "Ehli Sünnet Siyaset Anlayışının Dini Temellerinin Sorgulanması". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Bahar 2008), 7-26.
- Mansfield, Peter. *Ortadoğu Tarihi*. çev. Ümit Hüsrev Yolsal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Mâverdü, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. çev. Ali Şafak. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.
- Memduhi, Hasan. "Velâyet-i Fakîh ve Nerâkî". *Fıkh-ı Ehli Beyt* 29 (Bahar 1381/2002), 61-78.
- Mirdamadi, Seyyid Mecid. "Didgah-ı Sadru'l Müteellihin Derbare-yi Velâyet". *Sefir-i Nur* 3 (Payız 1386/2007), 5-24.
- Mirhalili, Seyyid Cevad. *Endişe-yi Siyasi-yi Allame Muhammed Hüseyin Kaşif el-Ğita*. Kum: Müessesesi-yi Bostan-ı Kitab, 1396/2017.
- Misbah, Muhammed Taki. *İslâm Siyaset Düşüncesi*. 2 Cilt. çev. Mustafa Yalçın. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2011.
- Moin, Baqer. *Son Devrimci Ayetullah Humeyni*. çev. Osman Cem Önertoy. Ankara: Elips Kitap, 2005.
- Mottahedeh, Roy. *Peygamberin Hırkası*. çev. Ruşen Sezer. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003.
- Musavi, Seyyid Ali. "Mehdi'yi Bekleme Felsefesi ve Bekleyişin En Faziletli Amel Oluşu". *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi* 8/15 (Yaz 2019), 31-42.
- Pick, Danial D. *The Islamic Republic of Iran and the Importance of Khomeini's 'Mandate of the Jurist'*. Princeton: Princeton University, Near Eastern Studies Departman, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Platon. *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995.
- Platon. *Diyaloglar*. çev. Teoman Aktürel. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010.
- Razi, Seyyid. *Nehcü'l Belaga*. çev. Kadri Çelik. İstanbul: Asr Yayınları, 2015.
- Rousseau, Jean- Jaques. *Toplum Sözleşmesi*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.
- Safi Gulpayegani, Lutfullah . "Zaruret-i Hükümet ya Velâyet-i Fukaha der Asr-ı Gaybet". çev. Seyyid Hasan İslâmi. *Hükümet-i İslâmi* 4 (Tabistan 1376/1997), 8-18.
- Said, Edward. *Şarkiyatçılık, Batı'nın Şark Anlayışları*. çev. Berna Ülner. İstanbul: Metis Yayınları, 2013.
- el-Shaibi, Kamil Mustafa. *Sufism and Shi'ism*. Surbiton: LAAM, 1991.
- Shahibzadeh, Yadullah. *Islamism and Post-Islamism in Iran*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.
- Strauss, Leo. *Politika Felsefesi Nedir*. çev. Solmaz Zelyüt Hünler. İstanbul: Paradigma, 2000.
- Stewart, Devin J. "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar". çev. Habib Kartaloğlu. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 9/2 (Güz 2016), 271-314.
- Subhani, Cafer. "Tefsir-i Kur'ân-ı Mecid ber Esas-ı Tefsir-i Mevzu-yu Ayet-i Velâyet ve Hilafet". *Mekteb-i İslâm* 3 (Hordad 1379/2000), 11-19.
- Şahin, Hanifi. *İlhanlılar Döneminde Şiilik*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Şahin, Hanifi. "Câmiu't-Tevârîh'e Göre Gâzân Hân'ın Müslümanlığı ve Bunun İlhanlı Toplumuna Yansımaları", *Bilig* 73 (Bahar 2015), 208.
- Şaneci, Hasan Hüseyinzade. "Gaybet-i Sugra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim". *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi* 4/11 (Sonbahar 2015), 251-270.
- Şenel, Alaeddin. *Siyasal Düşünceler Tarihi*. Ankara: V Yayınları, 1991.

- Şirazi, Abdulkerim Bi'azar. "Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri". *Misbah İslâmi Düşünce ve Araştırma Dergisi* 4/10 (İlkbahar 2015), 157-166.
- Tehrani, Mehdi Hadevi. *Velâyet ve Diyanet*. çev. Kadri Çelik.
- Uyar, Mazlum. *Şîf Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Ümit, Mehmet. "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şîlikle İlgili Doktora Tezleri". *İslâmi Araştırmalar* 2/29 (2018), 422-447.
- Üstün, İsmail Safa. "İmâmiye Şiasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i fakîh Kavramı". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîlik Sempozyumu*. 375-400. İstanbul: İslâmi İlimleri Araştırma Vakfı – İlmi Neşriyat, 1993.
- Yusufi, Cafer. *Velâyet ve Tevhid ya da Dinin Cevheri*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2017.
- Zeyneli, Gulam Muhsin. "Velâyet-i Emir el-Müminin der Kur'an". *İmâmetpejuhi* 4 (Zemistan 1390/2011), 5-56.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Kur'ân'a Göre İsrâiloğulları'nın Yükselişleri ve Çöküşleri

The Rise and Fall of the Israelites According to the Qur'ân

Selami Yalçın

Dr. Öğr. Üyesi, Düzce Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Duzce University, Faculty of Theology,
Department of Arabic Language and Rhetoric
Duzce/Turkey

yalcinselami23@gmail.com

orcid.org/0000-0002-9657-9103



Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 06 Temmuz 2022

Date Received: 06 July 2022

Kabul Tarihi: 10 Ekim 2022

Date Accepted: 10 October 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1141692>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Yalçın, Selami. "Kur'ân'a Göre İsrâiloğulları'nın Yükselişleri ve Çöküşleri". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 462-489. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1141692>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kur'ân'a Göre İsrâiloğulları'nın Yükselişleri ve Çöküşleri

Öz

Kur'ân, toplumların yükselişi ve çöküşüyle ilgili bazı kıssaları ibret amacıyla aktarmaktadır. İsrâiloğulları'nın Kur'ân'da nakledilen hayat kesitleri incelendiğinde onların bazen nimetlerle desteklendiği bazen de cezalandırıldığı anlaşılmaktadır. İsrâ sûresinde İsrâiloğulları'nın iki defa yükselecekleri ve çöküş yaşayacakları; bu bilginin kitapta yazıldığı ve İsrâiloğulları'na da bildirildiği belirtilmekte ancak ayrıntıya girilmemektedir. Kur'ân'ın bütününe ve bazı müfessirlerin naklettiklerine bakıldığında İsrâiloğulları'nın yükselişlerinin ve çöküşlerinin ikiyle sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu nedenle Allah'ın haber verdiği bu iki çöküşün ne zaman gerçekleştiğini ve bu bilginin yazıldığı kitabın hangisi olduğunu ortaya çıkartmak önem arz etmektedir. Bu araştırmada İsrâiloğulları'nın tarihi, kronolojik bir seyir içinde ele alınmış, onlardan bahseden âyetlerde toplumların yükselişini ve çöküşünü ifade eden kavramların hayatlarındaki yansımaları tahlil edilmiş, bazen Tevrât'a ve Tanah'a da başvurulmuştur. Onların yükselmeleri ve çökmeleriyle ilgili Kur'ân'ın ortaya koyduğu gerekçeler incelenmiş ve bunlardan sünnetullah bağlamında sosyal yasalar çıkarmanın imkânı irdelenmiştir. İncelenen örneklerden İsrâiloğulları'nın tarihin farklı dönemlerinde yükseldikleri ve çöktükleri, bu hadiselerin bir kısmının Tevrât'ta ve Tanah'ta da geçtiği görülmüştür. İsrâiloğulları'yla ilgili İsrâ sûresinde bahsedilen birinci çöküşün Babil kralı Buhtunassır'ın, ikinci çöküşün ise Romalı Titus'un Kudüs'ü işgal etmesi, Mabel'di yıkması, İsrâiloğulları'nın bir kısmını katletmesi ve kalanını sürgün etmesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu iki çöküşün yazılı olduğu kitabın ise Tanah olduğu kanaatine varılmıştır. Kur'ân'ın anlatımından yükseliş veya çöküşle ilgili bazı sosyal yasaların olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. İsrâiloğulları'nın bu yasalara uygun davrandıklarında ilâhî yardım alarak yükseldikleri, aykırı hareket ettiklerinde ise çöktükleri anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İsrâiloğulları, Yükseliş, Çöküş.

The Rise and Fall of the Israelites According to the Qur'ân

Abstract

The Qur'ân cites some stories about the rise and fall of societies as an example. When the life sections of the Israelites as reported in the Qur'ân are examined, it is understood that they are sometimes supported by blessings and sometimes punished. In the chapter of Isrâ', it is stated that the Israelites will rise and fall twice, that this information is written in the book and is also reported to the Israelites, but no details are given. Looking at the whole of the Qur'ân, it is seen that they have experienced multiple collapses. For this reason, it is important to reveal when these two collapses, Allah let know, took place and in which book this information is contained. In this research, the history of the Israelites is discussed in a chronological course, the reflections of the concepts expressing the rise and fall of societies in the verses that mention them are analyzed, and sometimes the Torah and the Tanakh are also referenced. The reasons given by the Qur'ân regarding their rise and fall have been examined and the possibility of deducing social laws from them has been examined. From the examples examined, it was seen that the Israelites rose and fell in different periods of history, and some of these events took place in the Torah and Tanakh. It has been concluded that the first collapse mentioned in the Sûra of Isrâ' about the Israelites was the Babylonian king Nebuchadnezzar II, and the second collapse was the Roman Titus' occupation of Jerusalem, the destruction of the temple, the murder of some of the Israelites and the exile of the rest. It has been concluded that the book in which these two collapses are written is the Tanakh.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Israelites, Uptrend, Collapse.

Giriş

Kur'an'ın bazı kıssalarında toplumsal yükseliş ve çöküşle ilgili önemli bilgiler yer almaktadır. Ders alınması gayesiyle anlatılan bu kıssalardan genel bazı kaideler, sosyal bazı yasalar çıkarmak mümkün gözükmektedir. Onların tarihte olup bitmiş vakıalar olarak görülmesinden ziyade günümüze ışık tutan yanları üzerinde durularak bazı tahliller yapılması gerektiği bazı araştırmacılar tarafından söylenmektedir. Bu sebeple bu çalışmada öncelikle İsrâiloğulları'ndan bahseden kıssalar ve âyetler incelenerek onların tarihi süreç içindeki yükselişleri ve çöküşleri incelenecek, sonra da onlardan yola çıkarak toplumsal yükselme ve çökme konusundaki yasalara ulaşılmaya çalışılacaktır.

Devletlerin ve toplumların yükselişi veya çöküşü konusuyla ilgili eski tarihlerden beri bazı tartışmalar yapılmaktadır. İsrâiloğulları özelinde incelemeye geçmeden önce konunun kısa bir tarihçesini ve ilgili kavramların manasını ele almakta fayda görülmektedir.

Yükseliş ve çöküş, başta Roma'da Heraklitos (MÖ. 535-475) ve Platon (MÖ. 427-347); İslâm dünyasında İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve Ahmed Cevdet Paşa (1823-1895) gibi bazı âlimler olmak üzere doğuda ve batıda kimi bilim adamları tarafından incelenmiş ve günümüze kadar farklı bazı teoriler ileri sürülmüştür. Konu, yükseliş, ilerleme, kalkınma; çöküş, geri kalma ve gerileme gibi bazı kavramlarla ele alınmıştır.¹

Toplumsal yükselme, bir toplumun ekonomi, bilim, teknoloji, askeri ve kültür alanında gelişmesi demektir. Bu kavramla üretimin artması, ekonominin, bilim ve kültürün gelişip üstün duruma gelmesi kast edilmektedir.² Toplumsal çöküş ise bir gelişme çağının arkasından devletlerin veya uygarlıkların geri kalması, yıkılması ve yok olması demektir. Toplumun dinî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşması, ekonomik veya siyasi olarak çökmesi, toplumun hayat sahnesinden silinmesi manasına gelmektedir.³

Bu kavramsal çerçevede Kur'an'daki pek çok kıssaya bakıldığında nimete kavuşmanın, başka toplumlara galibiyet sağlamanın, hâkimiyet kurmanın, güven ve refah içinde yaşamının toplumsal yükselme olarak ifade edildiği görülmektedir. Toplumların çöküşün de toplumun onurunu yitirmesi, hâkimiyetini kaybetmesi, bazen de tamamen yok olması şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır.⁴

Literatür taraması yapılırken İsrâiloğulları'nın bozulmalarıyla, Tevrât'ı tahrif etmeleriyle ilgili bu makalede bir kısmına atıfta bulunulan bazı çalışmalar yapılmışsa da İsrâiloğulları'nın doğrudan yükselişleri veya çöküşleriyle ilgili yazılmış herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Toplumların çöküşüyle ilgili de bazı çalışmalar yapılmış ancak

¹ Platon (Eflatun), *Devlet*, trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 150; Abdurrahmân b. Muhammed, İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübteda' ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min zevi's-şâ'ni'l-ekber (Mukaddime)*, thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 219-220; İvan Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Cem Yayınevi, 1991), 260; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 36-39.

² Hilmi Ziya Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü* (İstanbul: MEB Yayınları, 1969), 85; Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, 233.

³ Ülken, *Sosyoloji Sözlüğü*, 69; Ejder Okumuş, *Toplumsal Çöküş Teorileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 23-24; Murat Kayacan, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgil Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları", *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/3 (Eylül -Aralık 2012), 96.

⁴ el-En'âm 6/133; el-A'râf 7/168; Hûd 11/57; İbrâhîm 14/15; en-Nahl 16/112; el-İsrâ 17/4-8; Sebe 34/7, 19.

“toplumsal yükseliş” ile “toplumsal yükseliş ve çöküş yasaları” konusunda da herhangi bir araştırmayla karşılaşmamıştır.

İsrâiloğulları'nın Kur'ân'da nakledilen hayat kesitleri incelendiğinde onların tarihin bazı dönemlerinde nimetlerle desteklendikleri ve başka milletlerden üstün kılındıkları; bazen de hezimetler ve çöküşler yaşadıkları, lanetlendikleri, cezalandırıldıkları veya helâk edildikleri görülmektedir. Kimi peygamberler zamanında yükseliş, kiminin zamanında düşüş yaşadıkları anlaşılmaktadır.⁵ Medine'de inen bazı âyetler, oradaki Yahudileri hedef almakta ve onlara tarihlerini hatırlatarak gözdağı vermektedir.⁶ Müşriklerin ibret alması için Mekke'de nâzil olan İsrâ sûresinde ise İsrâiloğulları'nın iki defa yükseliş ve çöküş yaşayacakları haber verilmektedir.⁷

Âyetlerde İsrâiloğulları'nın iki defa yükseliş ve çöküş yaşayacaklarının kendilerine haber verildiği ve bunun da gerçekleştiği bildirilmiş ancak tarihi ayrıntılar verilmemiştir. Ancak Kur'ân incelendiğinde İsrâiloğulları'nın birçok defa yükseldikleri ve daha sonra çeşitli sebeplerle geriledikleri veya ağır hezimete uğrayıp dağıldıkları görülmüştür. Bu nedenle İsrâ sûresinde bahsi geçen bu iki çöküşünün ne zaman ve nasıl gerçekleştiğinin araştırılmasına ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca bu konuda bazı müfessirlerin farklı görüşler serdettikleri ve verdikleri bilgilerden İsrâiloğulları'nın yükselişlerinin ve çöküşlerinin ikiyle sınırlı olmadığı anlaşılmıştır.⁸ Bu durum ise konuyu daha da karmaşık hâle getirmiştir. Bu nedenle Allah'ın vaad ettiği bu iki çöküşün ne zaman gerçekleştiğinin ve bu bilginin yazıldığı kitabın hangisi olduğunun ortaya çıkartılması da önemli olmuştur.

Bu nedenlerden ötürü farklı sûrelerinde bahsedilen İsrâiloğulları'yla ilgili âyetlerin tahlil edilmesi, İsrâiloğulları'nın hangi meziyetlerinin yükselmeye hangilerinin çökmeye neden olduğunun ortaya konulması ihtiyacı doğmuştur. Konunun iyi anlaşılabilmesi için Kur'ân'da yükselişi ve çöküşü ifade eden kavramların incelemesi; Kur'ân'ın anlatımı dikkate alınarak İsrâiloğulları'nın tarihi serüvenlerinin araştırılması ve kronolojik bir seyrin ortaya çıkarılması gerekli görülmüştür. İhtiyaç hâlinde Tevrât'a ve Tanah'a başvurulmuş, bazen Kur'ân'daki ifadelerle orada nakledilenler birlikte değerlendirilmiş; bazen tefsir ve tarih kitaplarına bakılmış ve tarihi bir seyir ortaya konulmaya çalışılmıştır.

İsrâiloğulları'nın tarihi süreci incelenmeden önce fertlerin ve toplumların yükselişinden veya çöküşünden bahseden Kur'ân'daki kavramların anlamını kısaca açıklamakta fayda görülmektedir. Zira bu kavramlar bazen İsrâiloğulları'yla ilgili âyetlerde de geçmektedir.

⁵ el-Mâide 5/20; el-Bakara 2/47, 122; el-Câsiye 45/16.

⁶ Âl-i İmrân 3/112; el-Haşr 59/2-6.

⁷ Komisyon, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986), el-İsrâ 17/4-5.

⁸ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîrü Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl (Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hedîse, 1410/1989), 428; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehâte (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423), 2/521-523; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-bevân an te'vili'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000), 17/355-370; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1414), 3/249-250; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunusiyye, 1984), 15/32; Ebü'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 3/83-84.

Toplumsal yükselme için kullanılan kavramların manasını şöyle özetlemek mümkündür: “İzzet”, güç, kuvvet, sertlik, yenilmezlik, büyüklük, ululuk, kibir ve saygınlık gibi manalara gelir ve zilletin zıddıdır.⁹ Kelime ve türevleri Kur'an'da bu manalarda birçok yerde geçmektedir.¹⁰ “Refea”, bir kişinin veya toplumun ayağa kalkması, bir toplumun başka toplumlar karşısında yükselmesi anlamına gelmektedir.¹¹ Kur'an'da “refea” kelimesiyle, Allah'ın yükseltici ve alçaltıcı olduğu ve bazı toplumları yükselttiği bildirilmektedir.¹² Kavramla, peygamberlerin ve onların izinden gidenlerin sahip olduğu iman, bilgi, hikmet, erdemli duruş ve manevi değerlerle inkârcı toplumlardan üstün kılındığı vurgulanmaktadır.¹³ “Feddale”, üstün kılmak, galip getirmek, bir nitelikte bir kişi veya toplumun başkalarından üstün kılınması manalarına gelmektedir.¹⁴ Kur'an'da, bilgi, askeri veya ekonomik güç ve teknolojik imkânlar gibi sebeplerle bir toplumun diğerlerine üstün kılınması bu kavramla ifade edilmektedir.¹⁵ Bu kavramlar daha çok manevi yükselmeyi ve üstünlüğü ifade etmektedir.

Kur'an'da maddi unsurlarla yükselme da şu kavramlarla ele alınmaktadır: “İlâ”, bir yere yükselme, kişinin şerefının artması, üstün olmak, galip gelmek, iktidara gelmek ve kibirlenmek gibi manalara gelmektedir.¹⁶ Kelime Kur'an'da da benzer anlamlarda kullanılmaktadır.¹⁷ “Varis olmak”, ölen birinden kalan mal, mülk, para veya servete sahip olmak anlamına gelmektedir.¹⁸ Kur'an'da Süleyman'ın (a.s.) Dâvûd'a (a.s.); müminlerin helâk edilen toplumların topraklarına, mal ve servetlerine varis olduğu ifade edilmektedir.¹⁹ “Halife”, birinin yerine geçmek, bir kimseden sonra gelip onun yerini almak, vekâlet veya temsil etmek; bir kimsenin makamına oturan ve onu temsil eden kimse manalarına gelmektedir.²⁰ Kur'an'da “istihlâf” kelimesi, Allah'ın bir ümmete, başkalarından sonra hâkimiyet vermesi, birçok toplumu onun idaresi altında birleştirmesi anlamında kullanılmaktadır.²¹ “Temkîn” ise bir yere veya ülkeye yerleşerek orayı hâkimiyetine almak

⁹ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “ızz”, 3/885-886; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412), “ızz”, 563; Cemaluddin b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sadare, 1414), “ızz”, 5/374-376.

¹⁰ el-Bakara 2/206; Âl-i İmrân 3/26; en-Nisâ 4/139; el-Mâide 5/54; en-Neml 27/34; Fâtır 35/10; Yâsîn 36/14; Sâd 38/23; ed-Duhân 44/49; el-Münâfikûn 63/8.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “ref”, 8/129.

¹² Vâkıa 56/3.

¹³ el-En`âm 6/83, 165; el-A`râf 7/176; Yûsuf 12/76.

¹⁴ Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “fzl”, 5/1792; İsfahânî, *el-Müfredât*, “fzl”, 639; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “fzl”, 11/524-526.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/180; Nisâ 4/32-34, 54, 73, 95-96; el-A`râf 7/140; Tevbe 9/75-76; Nahl 16/71; Nûr 24/32; en-Neml 27/15.

¹⁶ Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “alâ”, 6/2434-2436; İsfahânî, *el-Müfredât*, “alâ”, 582-584; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “alâ”, 15/83-87.

¹⁷ Tâhâ 20/64; en-Neml 27/1; el-Kasas 28/4.

¹⁸ İsfahânî, *el-Müfredât*, “vrş”, 863; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vrş”, 2/199-201.

¹⁹ el-A`râf 7/128, 137; eş-Şuarâ 26/59; en-Neml 27/16; el-Kasas 28/5; el-Ahzâb 33/27; ed-Duhân 44/28.

²⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “hlF”, 293-294; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hlF”, 9/82-84; İsmail Öztürk, *Kur'an-ı Kerim'de Halife Kavramı* (Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 5-9.

²¹ el-A`râf 7/69, 74; Yûnus 10/73; Hûd 11/48; en-Nûr 24/55.

anlamındadır.²² Kur'ân'da iktidarın el değiştirmesi ile bir coğrafyada kurulan hâkimiyet temkîn kavramıyla ifade edilmektedir.²³

Kur'ân, toplumların çökmesini veya helâk edilmesini de şu kavramlarla ifade etmektedir: “Dalâlet”, kaybolmak, devenin kaybolup telef olması, doğruyu bulamamak ve helâk olmak gibi manalara gelmektedir.²⁴ Kur'ân, toplumdaki fikri bozulmaları ve hak yoldan sapmaları bu kavramla ifade etmektedir.²⁵

Bazı kavramlar da psikolojik ve sosyolojik çöküşü ifade etmektedir. “Hizy”, küçük düşmek, utanmak, rezil olmak, değersizleşmek, belaya uğramak ve alçalmak gibi manalara gelmektedir.²⁶ Kur'ân'da, inkârcıların utanılacak hâle düşürülmesi, helâk olması gibi anlamlarda kullanılmıştır.²⁷ “Zillet”, baskı sonucunda oluşan boyun eğmeye, horlanmaya ve aşağılanmaya denir.²⁸ Kur'ân'da savaşta mağlup duruma düşüp ezilmek, bakışları önüne düşecek, yüzlerini zillet bürüyecek şekilde aşağılanmak ve alçalmak manalarında kullanılmıştır.²⁹ “Meskenet”, fakirlik ve yoksulluktan ötürü aciz, ezik, perişan ve boynu bükük olmak demektir.³⁰ Kur'ân'da yoksul anlamında “miskin”, yoksulluk manasında “meskenet” kelimeleri, ekonomik sebeplerden ötürü aşağılanmış, boynu bükülmüş kimseler için kullanılmaktadır.³¹

Toplumsal statü değişiklikleri ve toplumların büyük acılar çekmesi de şu kavramlarla ifade edilmektedir: “İnkılâb”, ters yüz olmak, tersine dönmek, bir hâlden başka bir hâle dönmek, içinin dışına çıkması gibi manalara gelmektedir.³² Kur'ân'da yenilgiyi ve toplumun psikolojik ve sosyolojik çöküşünü ifade etmektedir.³³ “Hezimet”, hem askeri hem de ruhi anlamdaki yenilgiyi ifade etmektedir. Savaşta ve mücadeledeki yenilgi bazen de mağlubiyet kavramıyla zikredilmiştir.³⁴ Onunla yakın manadaki “hüsran” ise Kur'ân'da, kaybetme manalarında kullanılmaktadır.³⁵ “Azap”, ceza, ibretlik ceza, işkence, eziyet ve şiddetli elem anlamına gelmektedir.³⁶ Kur'ân'da felâketler, hastalık, bela, toplumların

²² Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “mkn”, 6/2205; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “mkn”, 13/412-414.

²³ el-Enfâl 8/71; Yûsuf 12/54, 56; el-Kehf 18/84; el-Hac 22/41; en-Nûr 24/55. el-Kasas 28/57; el-Mürselât 77/20-21.

²⁴ Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “zll”, 5/1748-1749; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “zll”, 11/390-394.

²⁵ el-Bakara 2/108; en-Nisâ 4/116, 136; el-Mâide 5/12; el-En'âm 6/116; en-Nahl 16/125; el-İsrâ 17/15; Tâhâ 20/123; el-Ahzâb 33/36; ez-Zümer 39/41.

²⁶ Cevherî, *Sihâh*, “hza”, 6/2326; İsfahânî, *el-Müfredât*, “hzy”, 281; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hza”, 14/226.

²⁷ el-Bakara 2/85, 114; el-Mâide 5/33, 41; Yûnus 10/98; Hûd 11/66; el-Hac 22/9; Tâhâ 20/134; ez-Zümer 39/26; el-Fussilet 41/16.

²⁸ Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “zll”, 4/1701-1702; İsfahânî, *el-Müfredât*, “zll”, 330; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “zll”, 11/256-258.

²⁹ el-Bakara 2/61, 71; Âl-i İmrân 3/123; el-A'râf 7/152; en-Neml 27/34, 37; el-Meâric 70/44.

³⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, “skn”, 417-418; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “skn”, 13/216-217.

³¹ el-Bakara 2/61, 83; Âl-i İmrân 3/112; et-Tevbe 9/60; el-Kehf 18/79.

³² Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “klb”, 1/204-205; İsfahânî, *el-Müfredât*, “klb”, 681; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “klb”, 1/685-686.

³³ el-A'râf 7/117-119; Şuarâ 26/227.

³⁴ el-Bakara 2/249; Âli İmran 3/12; en-Nisâ 4/74; el-A'râf 7/119; el-Enfâl 8/36, 65, 66; er-Rûm 30/2-3; Fussilet 41/21.

³⁵ el-Bakara 2/27, 121; el-Enbiyâ 21/70; el-Hac 22/11; en-Naziât 79/12.

³⁶ Cevherî, *Tâcü'l-lüğa*, “azb”, 1/178; İsfahânî, *el-Müfredât*, “azb”, 554; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “azb”, 1/585.

ekonomik sorunlarla karşı karşıya gelmesi, iç barışın ve güvenin yok olması anlamında geçmektedir.³⁷

Toplumun yok edilmesi ve tarihten silinmesi çöküşün son aşamasıdır. Bunu ifade eden “helâk” kavramı ise bir şeyin yitilmesi, bir şeyin mahiyet değiştirerek bozulması, çürümesi ve ölmesi; “ihlâk” ise helâk etmek, öldürmek, yok etmek gibi anlamlara gelmektedir.³⁸ Kur'ân'da “helâk, ölüm, yok olmak, bir şeyi yitirmek, bozmak ve tahrip etmek gibi manalarda kullanılmıştır.³⁹

Bu çalışmada toplumsal yükseliş ve çöküş yukarıdaki kavramlar çerçevesinde araştırılırken İsrâiloğulları'yla ilgili bilgi içeren bütün âyetler incelenmiş, meseleyle bağlantısı olanlar kısaca tahlil edilmiştir. Araştırmada bir yandan İsrâiloğulları'nın tarihi süreç içindeki yükselmeleri ve çökmeleri ortaya konulurken bir yandan da Kur'ân'ın ortaya koyduğu gerekçeler incelenmiş, sünnetullah bağlamında başka âyetlerle bağlantılar kurularak, tümevarım ve tümdengelim yöntemlerinden de yararlanılarak toplumsal yükseliş veya çöküşle ilgili yasalara ulaşmaya gayret edilmiştir.

1. İsrâiloğulları'nın İlk Yükselişi ve Tarih Sahnesine Çıkışı

Ken'ân'dan Mısır'a götürülüp köle olarak satılan Yûsuf (a.s.), uğradığı iftira sonucunda zindana atılmıştır. O, kendisiyle zindana konulan iki arkadaşının rüyalarını yorumlayarak onurunu kurtarmanın tohumlarını serpmiş, birkaç yıl sonra Mısır melikinin gördüğü rüyayı yorumlaması sonucunda da zindandan çıkmıştır. Melikle yaptığı görüşmede güvenilirliğini dile getirmiş ve onunla vardığı mutabakat sonucunda Maliye'ye bakan olmuştur.⁴⁰ Bilgi ve güvenilirlik açısından Yûsuf'tan (a.s.) etkilenen Melik ona Mısır'ın hazinelerini emanet etmiştir. Yûsuf'un (a.s.) rüya yorumlama bilgisi ve buğdayı başağıyla depolama tekniği hem Mısırlıların hem de komşu ülkelerde yaşayan halkların hayatta kalmasını, devletin acze düşmeden varlığını sürdürmesini sağlamıştır.

Kıtlık sürecinde kendisini kuyuya atan kardeşlerinin erzak temin etmek için Mısır'a gelmesi üzerine Yûsuf (a.s.) onları görmüştür. Erzak için üçüncü gelişlerinde kendisini onlara tanıtmıştır. Yıllarca kendisini kışkıran kardeşlerinin onun yükseldiği bu üstün mertebeyi kabullendikleri şöyle ifade edilmiştir: “Allah'a yemin ederiz ki, Allah seni bizden üstün tutmuştur; doğrusu biz suç işlemiştik.”⁴¹ Onların bu itirafları üzerine Yûsuf (a.s.), babası Yakûb (a.s.) ile ailesinin Ken'ân'dan Mısır'a göçmesini sağlamıştır.⁴²

Yakûb'un (a.s.) İbranice'de “Allah'la güreşen” veya “Allah'ın kulu” anlamındaki İsrâil adı çocuklarına nam kalmış ve İsrâiloğulları olarak anılmalarını sağlamıştır.⁴³ Onun Mısır'a yerleşmesi, İsrâiloğulları'nın topluluk olarak tarih sahnesine çıkmasına kapı aralamıştır.

³⁷ en-Nahl 16/53; es-Secde 32/21.

³⁸ İsfahâni, *el-Müfredât*, “ihk”, 844.

³⁹ el-Bakara 2/205; en-Nisâ 4/176; Meryem 19/74; el-Kasas 28/88; el-Hâkka 69/29.

⁴⁰ Yûsuf 12/46--88.

⁴¹ Yûsuf 12/91.

⁴² Yûsuf 12/89-100.

⁴³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009), Tar. 32: 24-32. <https://www.kutsalkitap.org/online-Tevrât-oku>. 21.06.2022; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/553;

İsrâiloğulları'nın Mısır'a yerleşmesi ve kraliyet ile halktan itibar görüp yükselmesi, Yûsuf'un (a.s.) Allah'a imanı, güvenilir oluşu, sadakati, rüyaları yorumlama ve buğdayı başağında depolama ilmine hâkimiyeti ve bakanlıktaki dirayetli yönetimiyle elde edilmiştir. İsrâiloğulları da Maliye Bakanı'nın kardeşleri ve ailesi olarak uzun yıllar saygın bir şekilde Mısır'da hayat sürmüşlerdir. Bu da nüfuslarının artmasına, güçlü bir konuma gelmelerine ve tarihteki ilk yükselişlerine vesile olmuştur. Kur'ân, İsrâiloğulları'nın bu ilk yükselişini Mûsâ'nın (a.s.) dilinden şöyle ifade etmektedir: "(Mûsâ): Ey milletim! Allah'ın size olan nimetini anın, içinizden peygamberler çıkarmış ve sizi hükümdar yapmıştır, dünyalarda kimseye vermediğini size vermiştir."⁴⁴ İsrâiloğulları'nın bu yükselişi sonraki asırlarda iktidara gelen Firavun tarafından tehdit olarak algılanmıştır.

2. İsrâiloğulları'nın Mûsâ (a.s.) Dönemindeki Çöküşleri ve Yükselişleri

Aradan birkaç yüzyıl geçtikten sonra Firavun döneminde İsrâiloğulları baskıya ve zulme maruz kalmıştır. Kur'ân bu dönemde yaşananları farklı sûrelerde ele almaktadır.

2.1. İsrâiloğulları'nın İlk Çöküşü

Âyetlere göre Firavun, İsrâiloğulları'nı rakip ve düşman belliyor, artan nüfuslarından ötürü bir gün iktidarını elinden alacaklarından korkuyordu. Halkı türlü gerekçelerle fırkalara ve sınıflara ayırıp zayıflatıyor, başkaldırma ihtimallerini bertaraf ediyordu.⁴⁵ Bu politikaları gereği İsrâiloğulları'nı da köleleştiriyor; erkeklerine limanlarda hamallık yaptırıyor ve en ağır işlerde çalıştırıyordu. Sayılarının artmasını ve kehaneti⁴⁶ önlemek için doğan erkek çocuklarını kundaktan alıp öldürüyor, kızlarını cariyeleştiriyordu.⁴⁷ Sayıca az, askeri bakımdan zayıf olan İsrâiloğulları buna karşı koyamıyor, büyük acılar yaşıyordu. Bu, onların tarihteki ilk azap çekişi ve çöküşüdür.⁴⁸

İşte tam böyle bir zamanda Yüce Allah, mümin olan mazlumlara yardım etmeyi, zulüm ve azgınlıkta bütün sınırları aşan Firavun ve adamlarına ceza vermeyi irade etmişti. Bu durum bir âyette şöyle bildirilmektedir: "Biz, memlekette güçsüz sayılanlara iyilikte bulunmak, onları önderler kılmak, varis yapmak, memlekete yerleştirmek; Firavun, Haman ve her ikisinin askerlerine, çekinmekte oldukları şeyleri göstermek istiyorduk."⁴⁹

Allah, zulmün erkek bebekleri annelerinden kopardığı bir dönemde doğum yapan Mûsâ'nın (a.s.) annesine muştulu bir görevi şöyle tebliğ ediyordu: "...Çocuğu emzir, başına gelecekten korktuğun zaman onu suya bırak; korkma, üzülme; Biz şüphesiz onu sana

Mehmet Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", *Kur'an'da Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2019), 124; Salih İnci, "Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrail (لئ ۛ ۛ) Örneği", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (Aralık 2019), 275-277.

⁴⁴ el-Mâide 5/20.

⁴⁵ el-Kasas 28/4, 6.

⁴⁶ Firavun, rüyasında bir ateşin Kudüs'ten Mısır'a doğru gelip Kıptî ırkından olanları yaktığını ve İsrâiloğulları'na dokunmadığını görmüştü. Sihirbaz ve kâhinler bunu, İsrâiloğulları'ndan doğacak bir çocuğun Firavun'un iktidarına son vereceğine yorumladılar bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/516.

⁴⁷ el-Bakara 2/49; İbrahim 14/6; el-Kasas 28/4, 7-13.

⁴⁸ Tâhâ 20/24, 47; en-Nâziât 79/17.

⁴⁹ el-Kasas 28/5-6.

döndüreceğiz ve peygamber yapacağız...”⁵⁰ Bir anne için çocuğu ölüme göndermekle eş anlama gelen bu emre o, Allah'a imanı ve güveni sayesinde itaat etmiştir. Nitekim Nil'in kıyısındaki Firavun'un adamları sandıktaki Mûsâ'yı (a.s.) almışlardır. İleride Mûsâ (a.s.), azgınca suçlar işleyen Firavun, Haman ve askerlerine düşman olacak, başlarına da dert açacaktır. Saraya getirilen bebeği gören Firavun'un karısı: “Benim de senin de gözün aydın olsun! Onu öldürmeyiniz, belki bize faydalı olur yahut onu oğul ediniriz.”⁵¹ diyerek onu bağrına basmıştır. Karısını kırmayan Firavun, işin farkında olmadan kendi düşmanını himayesine alıp bakımını üstlenmiştir. Böylece Mûsâ (a.s.) hem öldürülmekten kurtarılmış, hem de sütanneliği yapacak olan annesinin kucağında ve Firavun'un himayesinde güvenli bir şekilde saraya yerleştirilmişti.⁵² Bu, Mûsâ'nın (a.s.) annesinin Allah'a olan güveni sayesinde gerçekleşmiştir.

2.2. Mûsâ'nın (a.s.) Firar Yılları

Aradan yıllar geçtikten sonra genç bir adam olan Mûsâ (a.s.) şehirde dolaşırken kavga eden bir Kıpti ile İsrâiloğulları'ndan bir kişiyi görmüş ve onları ayırmaya çalışmıştır. Fakat Kıpti azgınlık yapınca onu durdurmaya çalışan Mûsâ'nın (a.s.) yumruk darbesine maruz kalmış ve ölmüştür. Hiç yoktan cinayet işleyen Mûsâ (a.s.) korkuya kapılmıştır. Ertesi gün işlenen cinayetin faili açığa çıkmış, Firavun yargılama gereği duymadan Mûsâ'ya (a.s.) idam hükmü vermiştir.

Mûsâ'nın (a.s.) dostlarından biri alınan kararı içine sindirememiş, idam haberini Mûsâ'ya (a.s.) iletmış ve kaçmasını söylemiştir. Allah'a yönelen ve ondan yardım dileyen Mûsâ'ya (a.s.) ilâhî yardım erişmiş; Medyen'de Şuayb'ın (a.s.) kızlarına yardım edip koyunlarını sulamış, bunun sonucunda Şuayb'a (a.s.) çoban olmuştur. Antlaşma gereği Mûsâ (a.s.), çobanlık süresini tamamladıktan sonra Mısır'a dönmeye karar vermiştir. Yolda Tuva Vadisi'nde iken kendisine peygamberlik verilmiştir.⁵³

Firavun'dan korkan Mûsâ'ya (a.s.) Allah, korkmamasını ve elindeki asa ile yed-i beyzâ mucizeleriyle Firavun'a dönmesini emretmiştir.⁵⁴ Yüce Allah ilave olarak da Hârûn'u (a.s.) kendisine yardımcı kılmış ve şöyle buyurmuştur: “Korkmayın. Ben sizinle beraberim; görür ve işitirim.”⁵⁵ “İkinize bir kudret vereceğiz ki, onlar size el uzatamayacaklardır. Âyetlerimizle ikiniz ve ikinize uyanlar üstün geleceklerdir.”⁵⁶ Âyette Allah'ın bu vahiy esnasında Mûsâ'ya (a.s.) Firavun karşısında galip geleceğini bildirdiği belirtilmektedir.

2.3. Mûsâ (a.s.) ile Firavun Arasındaki Çatışmanın Alevlenmesi

Firavun, Mısır'da kurduğu diktatörlük ve güçlü orduyla halkı canından bezdirmişti.⁵⁷ Mûsâ'nın (a.s.) peygamberlik ve mucizelerle dönmesi üzerine Firavun'un iktidarını

⁵⁰ el-Kasas 28/7.

⁵¹ el-Kasas 28/8-9.

⁵² el-Kasas 28/8-13.

⁵³ el-Kasas 28/14-34; Tâhâ 20/10-24.

⁵⁴ Yûnus 10/75-93; Tâhâ 20/9-79; eş-Şuarâ 26/10-66; el-Kasas 28/29-41.

⁵⁵ Tâhâ 20/45-46.

⁵⁶ el-Kasas 28/35.

⁵⁷ el-Kasas 28/4.

kaybetme kaygısına iyice kapıldığı ve güvenlik gerekçesiyle baskı ve şiddete başvurduğu, baskıcı ve zorba tutumunu bütün icraatlarına yansıttığı, onun korkusundan kimsenin Mûsâ'ya (a.s.) iman etmeye cesaret edemediği görülmektedir.⁵⁸ Şu âyet baskı ve şiddetin vardığı boyutu ortaya koymaktadır:

“Firavun milletinin ileri gelenleri: “Mûsâ'yı ve milletini yeryüzünde bozgunculuk yapsınlar, seni ve tanrılarını bıraksınlar diye mi koyuveriyorsun?” dediler. Firavun: “Onların oğullarını öldüreceğiz, kadınlarını sağ bırakacağız. Elbette biz onları ezecek üstünlükteyiz!” dedi.”⁵⁹

Bazı âyetlerde, Firavun ve iktidar ortaklarının Mûsâ'ya (a.s.) söz geçiremediklerini anlamaları üzerine kesin bir çözüme ulaşmak için toplandıkları, Mûsâ'yı (a.s.) ve ona iman edenleri erkek çocuklarıyla birlikte öldürmeye karar vermek istedikleri ancak toplantıda imanını gizleyen bir şahsın bunu engellediği görülmektedir.⁶⁰ Ülkedeki gerilimin, ezik bir hayatları olan İsrâiloğulları'nı korkuttuğu, Firavun'un İsrâiloğulları'nı ve Mûsâ'ya (a.s.) inananları sindirdiği anlaşılmaktadır.⁶¹ Mûsâ'nın (a.s.), “dalâlet” kavramını kullanarak ekonomik gücü, Firavun ve yönetiminin sapmasına ve azgınlaşmasına gerekçe saydığı, bu nedenle bunun ellerinden alınarak çöktürmelerini istediği görülmektedir.⁶²

Kur'ân'da, İsrâiloğulları'nın Firavun döneminde büyük azaba maruz kalmalarının ve çöküntü yaşamalarının onların inkârlarından veya Allah'a isyanlarından kaynaklandığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Aksine bunun, Firavun'un küfrüne, tekebbür ve istikbârına, azgınlığına ve zulmüne bağlandığı; bunun da İsrâiloğulları'na imtihana dönüştüğü belirtilmektedir.⁶³

Bu süreçte Mûsâ (a.s.), Firavun'un baskısını kırabilmek adına halka, Allah'a güvenmelerini telkin ederek şöyle demiştir:

“Allah'tan yardım dileyin ve sabredin; yeryüzü şüphesiz Allah'ındır, kullarından dilediğini ona mirasçı kılar; sonuç Allah'a karşı gelmekten sakınanlarındır.” Milleti: “Sen bize gelmeden önce de, geldikten sonra da eziyet çektik.” dediler. Mûsâ da: “Rabbinizin düşmanlarınızı yok etmesi ve yeryüzünde sizi onların yerine geçirmesi umulur. O zaman nasıl davranacağınıza bakar.”⁶⁴

Âyetlerde, yaşanan çöküntü hâli “eziyete uğradık” tabiriyle ifade edilmektedir. Mûsâ'nın (a.s.) çöküş yaşamakta olan İsrâiloğulları'na zafer ve yenilginin dönüşümünden bahsettiği, zafere kadar dayanıp sabretmelerini tavsiye ettiği; arkasında yeryüzüne varis kılınacaklarını haber verdiği görülmektedir.

Bundan sonra Allah'ın Mûsâ'ya (a.s.), “Kullarımı geceleyin yürüt, denizde onlara kuru bir yol aç, batmaktan ve düşmanların yetişmesinden korkma, endişe etme.”⁶⁵ diye vahyederek hicret etmelerini emrettiği anlaşılmaktadır. Firavun ve yönetimi Mûsâ'yı (a.s.)

⁵⁸ el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/123-127; Yûnus 10/83; İbrâhîm 14/6; Tâhâ 20/70-73; el-Kasas 28/4.

⁵⁹ el-A'râf 7/127.

⁶⁰ el-Mü'min 40/24-44.

⁶¹ el-A'râf 7/128-129; Yûnus 10/83.

⁶² Yûnus 10/88.

⁶³ el-Bakara 2/49; el-A'râf 7/141.

⁶⁴ el-A'râf 7/128-129.

⁶⁵ Tâhâ 20/77-78.

ve İsrâiloğulları'nı sürgün etme kararı almış, baskılar sonucunda Mûsâ (a.s.) da İsrâiloğulları'nı yanına alarak gizlice Mısır'dan hicret etmiştir.

Farklı sûrelerde Firavun'un ordusuyla onları sabahleyin takip ettiği,⁶⁶ Mûsâ'nın (a.s.) Kızıldeniz kıyılarında iken Firavun ve ordusunun görünmesi anında Allah'a tüm kalbiyle güvendiği ve İsrâiloğulları panikleyip tedirginlik yaşarken onun (a.s.) büyük bir sakinlik sergilediği; Firavun tam onlara yetişmek üzereyken Allah'ın Cebrail'i gönderdiği, Mûsâ'ya (a.s.) asasını denize vurmasını istediği,⁶⁷ Cebrail'in öncülüğünde denizden güvenle geçtikleri,⁶⁸ takibe devam eden Firavun ile ordusunun Kızıldeniz'in ortasında iken açılan suların tekrar kapanması üzerine boğulup helâk olduğu haber verilmektedir.⁶⁹ Mûsâ'nın (a.s.) sözünü dikkate almayıp tanrılık davası güden kibirli ve azgın Firavun'un boğulurken zillet tattığı ve "iman ettim" sözünün dikkate alınmadığı aktarılmaktadır.

Firavun'un helâk edilmesinin bir yasa gereği olduğu, işledikleri ve yaptıklarının cezasıyla karşılaştığı, inşa edip yükselttiklerinin yıkıldığı, bu sonun ibret alınacak dersler içerdiği, bu nedenle aynı suçları işleyenlerin benzer bir sonla karşılaşacakları birçok âyette bildirilmektedir.⁷⁰ Burada çöküntüden kurtuluşa ermenin Allah'ın yardımıyla gerçekleştiği zikredilmektedir.

2.4. İsrâiloğulları'nın İkinci Yükselişi ve Firavun'a Varis Kılınışı

Mûsâ (a.s.), Allah'tan aldığı vahiyle Firavun'un mağlup olacağı bilgisine sahipti ve bunu ona da söylemişti.⁷¹ O (a.s.), İsrâiloğulları'nı imana davet ederken Yüce Allah'ın onları Firavun'un devletine varis kılmak istediğini de müjdelemişti.⁷² Sürecin nihâyetinde Allah, Firavun ve adamlarını hâkimiyetlerindeki bahçelerden, pınar başlarından, ekinlerden, güzel konaklardan, hazinelerden ve yüksek makamlardan çıkararak Mısır'dan hicret eden İsrâiloğulları'nın peşine düşürdü⁷³ ve Kızıldeniz'de boğdu.⁷⁴

Bu akıbetten sonra İsrâiloğulları'nın vaat edilen yerlere halife ve mirasçı kılındığı Kur'ân'da şöyle bildirilmektedir: "Hor görülen İsrâiloğulları'nı, bereketlendirdiğimiz yerin doğularına ve batılarına mirasçı kıldık. Rabbinin İsrâiloğulları'na verdiği güzel söz, sabırlarına karşılık yerine geldi. Firavun ve milletinin yaptıklarını ve yükselttiklerini yıktık."⁷⁵ Böylece Allah, İsrâiloğulları'nı varis kılma vaadini yerine getirmiş ve onları yükseltmişti.

Kur'ân'da iman eden, Allah'a güvenen, imanda sabırla sebat eden, Allah'ın emirlerine riayet eden ve iyilikten yana olan İsrâiloğulları'nın sıkıntı ve darlıktan kurtarılarak nimetlere kavuşturulduğu, Firavun ve hanedanlığının geride bıraktığı

⁶⁶ Yûnus 10/90; ed-Duhân 44/24.

⁶⁷ eş-Şuarâ 26/61-65.

⁶⁸ Tâhâ 20/96; Yûnus 10/90-92.

⁶⁹ el-A'râf 7/136; eş-Şuarâ 26/66-67; ez-Zuhruf 43/55-56; en-Nâziât 79/25.

⁷⁰ el-A'râf 7/103, 137; en-Neml 27/14; el-Kasas 28/40.

⁷¹ el-İsrâ 17/101-103.

⁷² el-A'râf 7/128-129; el-Kasas 28/5-6.

⁷³ eş-Şuarâ 26/57-58; ed-Duhân 44/24-27.

⁷⁴ eş-Şuarâ 26/66.

⁷⁵ el-A'râf 7/137. Ayrıca bk. eş-Şuarâ 26/59; ed-Duhân 44/28.

bahçelere, pınarlara, ekinlere, güzel konaklara, eğlenip durdukları nimetlere varis kılındığı bildirilmektedir.⁷⁶ Bu, İsrâiloğulları'nın tarihteki ikinci yükselişidir.

2.5. Kızıldeniz'i Geçtikten Sonra Yaşanan Çöküşler

İsrâiloğulları, Allah tarafından Mûsâ'ya (a.s.) birçok mucize verilmesine ve Kızıldeniz'den bir mucizeyle kurtulmalarına rağmen yolda rastladıkları puta tapan millete imrenmiş ve Mûsâ'dan (a.s.) benzerini yapmasını istemişlerdir. Şaşkınlık yaşayan Mûsâ (a.s.), "...Sizi âlemlere üstün kılmış olan Allah'tan başka bir tanrı mı arayacağım?"⁷⁷ diyerek onları ikna etmeye çalışmıştır. Burada ve başka âyetlerde İsrâiloğulları'na peygamberlik, bilgi, hikmet, iktidar ve ekonomik güç verilerek üstün kılındıkları "feddale" kelimesiyle zikredilmektedir.⁷⁸

Âyetlerde, İsrâiloğulları yola devam ederek Allah tarafından vaad edilen Tûr'un sağ yanına yerleştikleri, kendilerine nimetler verildikten sonra azgınlaşmaları hâlinde Allah'ın öfkesine maruz kalıp mahvolacakları ikazında bulunduğu bildirilmektedir.⁷⁹ Bu esnada Yüce Allah, Mûsâ'yı (a.s.) 40 günlüğüne Tûr-i Sina'ya davet etmiştir.⁸⁰ Mûsâ (a.s.), İsrâiloğulları'nın başına Hârûn'u (a.s.) vekil tayin etmiş, ondan ve İsrâiloğulları'ndan kendi yolundan sapmayacaklarına dair söz almıştır.⁸¹ Ancak onun ayrılmasından kısa bir süre sonra İsrâiloğulları, Sâmirî'nin yaptığı altın buzağı heykeline tapmaya başlamıştır. Bu sapmaları "dalâlet" kavramıyla ifade edilmektedir.⁸² Hârûn'un (a.s.) bütün vazgeçirme çabalarına rağmen puta tapmayı sürdürmüşlerdir.⁸³

Tûr'dan dönen Mûsâ (a.s.), altın buzağıyı toz hâline getirip denize atmış, Sâmirî'yi sürgün etmiş ve İsrâiloğulları'nı tevbe etmeye davet etmiştir.⁸⁴ Kur'ân, şöyle bildirmektedir:

"Buzağıyı tanrı olarak benimseyenler Rablerinin öfkesine ve dünya hayatında alçaklığa uğrayacaklardır; iftira edenleri böylece cezalandırırız. Kötülük işleyip ardından tevbe edenler ve inananlar bilsinler ki Rabbin, bu hareketlerinin ardından onları şüphesiz bağışlar ve merhamet eder."⁸⁵

İsrâiloğulları, Mûsâ'nın (a.s.) Tevrât levhalarıyla döndüğünü görünce aldandıklarını anlamış, pişmanlık duymuşlardır.⁸⁶ Bunu üzerine Mûsâ (a.s.) Allah'ın emriyle içlerinden saygın olan 70 kişiyle tevbe etmek üzere Tur'a gitmişlerdir.⁸⁷ Ancak İsrâiloğulları, Tûr'da hadlerini aşmış, Allah'ı apaçık görmek istemişlerdir.⁸⁸ Bunun üzerine Yüce Allah, gök

⁷⁶ el-A'râf 7/137; ed-Duhân 44/25-27.

⁷⁷ el-A'râf 7/138-140.

⁷⁸ el-Bakara 2/47, 122; Yûsuf 12/38; Neml 27/15; Câsiye 45/16.

⁷⁹ Tâhâ 20/80-81.

⁸⁰ el-A'râf 7/142; el-Bakara 2/51.

⁸¹ el-A'râf 7/142; Tâhâ 20/86-94.

⁸² Tâhâ 20/85, 92.

⁸³ Tâhâ 20/85-91.

⁸⁴ el-A'râf 7/150-154; Tâhâ 20/86-94.

⁸⁵ el-A'râf 7/152-153.

⁸⁶ el-A'râf 7/149.

⁸⁷ el-Bakara 2/52, 54; el-A'râf 7/155.

⁸⁸ el-Bakara 2/55; en-Nisâ, 4/153.

gürültüsü ve yer sarsıntısıyla onları öldürmüştür.⁸⁹ Mûsâ'nın (a.s.) Allah'a yakarması üzerine Rabbi onları diriltmiştir.⁹⁰

İlerleyen süreçte İsrâiloğulları çölde su sıkıntısı çekip Mûsâ'dan (a.s.) su istediklerinde Allah, kayadan on iki göze su fışkırmıştır. Yine onlara rızık olarak bildircin eti ve kudret helvası lütfetmiş, çölün kavurucu güneşine karşı bulutla onları gölgelemiştir.⁹¹ Âyetlerden zahmetsiz ulaşılan nimetin azgınlığa sebep olabileceği hatırlatılarak İsrâiloğulları'nın uyarıldığı, aksi takdirde gazaba uğrayıp helâk olacaklarının bildirildiği anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da İsrâiloğulları'nın Firavun'dan kurtarılmaları ve verilen bu nimetler yükselmeye ve nimetlerle sınanmaya örnek verilmektedir.⁹² Allah, iman, salih amel ve nimete şükretmenin daha önce verilmiş olan nimetleri arttıracaklarını, ahirette de bol nimete kavuşturacaklarını vaad etmektedir. Buna karşılık nankörlüğün çetin azaba yol açacağını Mûsâ (a.s.) İsrâiloğulları'na, "Hatırlayın ki, Rabbiniz size: 'Eğer şükrederseniz, elbette size (nimetimi) arttıracam ve eğer nankörlük ederseniz, hiç şüphesiz azabım çok şiddetlidir!' diye bildirmişti."⁹³ Çünkü şükürsüzlük, nimetin sahibini dikkate almadan müsrifçe, hoyratça ve sorumsuzca bir tüketime kapı aralamakta, "mal benim, gönlümce harcarım" küstahlığına sürüklemektedir.

İman ve şükretmek eldeki nimetlerin sahibine karşı borçlu olma inancı ve O'na karşı sorumluluk bilinci kazandırmakta; iyilik yapmaya ve toplumsal bütünleşmeye zemin hazırlamaktadır. Bu da istiğnâ ve kibir duygularını azaltmakta; kıskançlığın, aç gözlülüğün, her türlü hırsızlığın ve ticari hayattaki hilelerin azalmasına sebep olmaktadır. Bu sayede oluşan güven ortamı da toplumsal dayanışmayı ve ekonomik canlanmayı sağlamaktadır.

Sonraki süreçte verilene şükretmeyen İsrâiloğulları Mûsâ'dan (a.s.) farklı nimetler istemişlerdir. Bu da yeni bir imtihana ve çöküşe giden yolun kapısını aralamaya sebep olmuştur. Kur'ân, yaşananları şöyle özetlemektedir:

"Ey Musa! Bir çeşit yemeğe dayanamayacağız, bizim için Rabbine yalvar, bize, yerin bitirdiği sebze, salatalık, sarımsak, mercimek ve soğan yetiştirsin." demiştiniz de, 'Hayırlı olanı daha düşük şeyle mi değiştirmek istiyorsunuz? Bir şehre inin, şüphesiz orada istediğiniz vardır.' demişti."⁹⁴

"Allah'ın size yazdığı kutsal yere girin, arkanıza dönmeyin, yoksa kaybedenler olarak dönersiniz."⁹⁵

Firavun karşısında sayı ve askeri açıdan savaşılabilecek durumda olmayan İsrâiloğulları, Filistin bölgesine hükmeden müşrik Amâlikalılarla savaşabilecek güçteydi. Onların şımarıklığı ve daha fazlasını istemeleri üzerine Yüce Allah, Amâlikalılarla savaşmalarını

⁸⁹ el-Bakara 2/55.

⁹⁰ el-Bakara 2/56; el-A'râf 7/155. Sâmirî kssası Tevrât'ta da Çıkış 19, 24 ve 32, Yasa'nın Tekrarı (Tesniye) 9 ile Nehemya 9. Bölümlerinde geçmektedir.

⁹¹ el-Bakara 2/57, 60; el-A'râf 7/160; Tâhâ 20/80-81.

⁹² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 22/38.

⁹³ İbrâhîm 14/7.

⁹⁴ el-Bakara 2/61.

⁹⁵ el-Mâide 5/21.

emretti. İsrâiloğulları'nın savaşa çıkmayı reddetmeleri hâlinde olacakları da şöyle ikaz etti: "Eğer savaşa çıkmazsanız Allah size can yakıcı azapla azap eder ve yerinize başka bir millet getirir. O'na bir şey de yapamazsınız. Allah her şeye kadirdir."⁹⁶

Allah, mümin - kâfir karşıtlığında karşıtları birbirleriyle dengelemeyi sosyal bir yasa olarak hükme bağlamıştır.⁹⁷ Burada sorumluluklarını yerine getirenler zafere, kaçınanlar hüsrana uğrarlar. Allah İsrâiloğulları'na, karşıtları dengeleme yasasına⁹⁸ aykırı hareket edenlere ve verilen emre itaat etmeyenlere uygulanacak deveren yasasını⁹⁹ hatırlattı. Ancak onlar, "Ey Mûsâ! Orada zorba bir millet vardır, onlar oradan çıkmadıkça biz oraya girmeyeceğiz... Sen ve Rabbin gidin savaşın, doğrusu biz burada oturacağız."¹⁰⁰ diyerek korkup savaşmaktan kaçındı ve küstah bir tutum takındı. Bazı müfessirlere göre Ken'ânîlerden korkup Eriha önlerinden dönen İsrâiloğulları, Mûsâ'ya (a.s.) büyük bir hayal kırıklığı yaşatmışlardır.¹⁰¹

Allah, kâfirleri müminlerle dengelerken, müminlerin Allah'a güvenmelerini, emrine itaat etmelerini, emri ileten peygamberin etrafında kenetlenmelerini ve cesur olmalarını istemektedir. Ancak güven yasasına ve kenetlenme yasasına aykırı hareket edenlere cihattan kaçanlara Allah, ceza vermekte ve deveren yasası hükmüne uygun olarak onları düşmanları karşısında mağlup etmekte ve zillete düşürmektedir. Nitekim İsrâiloğulları'na bu hükmün icra edildiği şöyle bildirilmektedir: "Orası onlara kırk yıl haram kılındı; yeryüzünde şaşkın şaşkın dolaşacaklar."¹⁰² "İşte (bu hadiseden sonra) üzerlerine aşağılık ve yoksulluk damgası vuruldu. Allah'ın gazabına uğradılar."¹⁰³ Çölde kayboldular ve Filistin'e ulaşma yolları kapandı. Kimsenin kendilerine acımadığı 40 yıl süren bir cezaya ve çöl yolculuğuna mahkûm oldular.¹⁰⁴ Âyetlerde bu çöküntüleri ve perişanlıkları "zillet" ve "meskenet" kavramıyla ifade edilmektedir.¹⁰⁵ Hâlbuki onlara tavsiyede bulunan Yûşa b. Nûn ve Kâlib b. Yafnâ'nın sözünü dinleselerdi, Allah'a güvenen herkes gibi onlar da ilâhî yardıma kavuşacak, zafere ereceklerdi.¹⁰⁶ Ancak Allah'a güvenmeyip kullardan korkmaları yüzünden 40 yıl çölde süründüler.¹⁰⁷

Mûsâ'nın (a.s.) vefatından sonra bu korkak nesil ölmüş, deveren yasası hükümlerine uygun olarak yerlerini cesaretli bir nesil almış ve Hz. Yûşâ'nın öncülüğünde şehri fethetmişlerdi.¹⁰⁸ Ancak İsrâiloğulları bu savaşta da ikircikli tutumlar sergilemiş, Allah'ın

⁹⁶ et-Tevbe 9/38-39.

⁹⁷ el-Hac 22/40; et-Tevbe 9/14-15; el-Enbiyâ 21/18.

⁹⁸ Bu yasa, her tür iyiliği temsil eden müminlerin cesaretle kâfirlerle mücadele ettiklerinde zafere ereceklerini ve halife kılınacaklarını ifade etmektedir.

⁹⁹ Bu yasa, zafer ve üstünlüğün zamanla taraflar arasında el değiştireceğini hükme bağlamaktadır bk. Âl-i İmrân 3/140.

¹⁰⁰ el-Mâide 5/22, 24.

¹⁰¹ Mukâtil, *Tefsir*, 1/466-467; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/168, 173-176; Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 231-233.

¹⁰² el-Mâide 5/26.

¹⁰³ el-Bakara 2/61.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/123; el-A'râf 7/152-153; el-Mâide 5/24, 26.

¹⁰⁵ el-Bakara 2/61; el-A'râf 7/152-153; el-Mâide 5/24, 26; Âl-i İmrân 3/112.

¹⁰⁶ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 3/492; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/176.

¹⁰⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 6/165.

¹⁰⁸ Mukâtil, *Tefsir*, 1/468; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/192-193.

emrini ihlâl etmişlerdi. Zira fetihten önce Yüce Allah, şehrin kapısından secde ederek ve “bağışla!” diyerek girmelerini istemişti. Ancak içlerinden bu emre uymayan bir kesim kendilerine söylenmiş olan sözü başka sözle değiştirdi. Allah da yoldan çıkmalarından dolayı gökten azap indirdi.¹⁰⁹ Bazı müfessirler, bir hadisi şerife dayanarak¹¹⁰ indirilen bu azabın tâûn hastalığı olduğu görüşündedir.¹¹¹

3. Devletleşme Süreci ve Zirveye Yükseliş

Hız. Yûşâ'dan sonra da İsrâiloğulları'yla Amâlikalılar arasında irili ufaklı bazı savaşlar yapılmıştır. MÖ. 1050 civarında ise İsrâiloğulları, Câlût'la girdikleri savaşta ilk önce yenilmiş ve zaferin sembolü olan ve Mûsâ'dan (a.s.) kalan ahit sandığını düşmana kaptırmışlardı. İsrâiloğulları savaşmak için izin istediklerinde peygamberleri Samuel, Allah'ın emriyle bilgisi, gücü ve kuvveti yerinde olan Tâlût'u (Saul) onlara komutan atamıştı. Fakat aralarında bir türlü birlik olamayan İsrâiloğulları bunu itirazla karşılamış ve liderlik kavgasına tutuşmuşlardı.¹¹²

Daha sonra ikna olup sefere çıktıklarında ise itaatsiz davranışlarını sürdürmüşlerdi. Yolları üzerinde Ürdün nehri vardı.¹¹³ Ona yaklaşınca Tâlût, sudan bir avuçtan fazla içmelerini yasakladı. Ancak çoğu ona itaat etmeyerek sudan bolca içti. Irmağı geçince sudan içenler, “Bugün Câlût'a ve ordusuna karşı koyacak gücümüz yok.” dediler.” Ancak, “Kendilerinin Allah'a kavuşacağını bilenler ise, ‘Nice az topluluk çok topluluğa Allah'ın izniyle üstün gelmiştir, Allah sabredenlerle beraberdir.’ dediler.”¹¹⁴ Böylece savaşmaya karar verdiler. Nehri su içmeden geçenlerin sayısı Bedir'deki Müslümanlar gibi üç yüz on kadar kişiydi.¹¹⁵

Nihâyet iki ordu karşı karşıya geldi. “Allah'ın izniyle Câlût'un ordusunu bozguna uğrattılar; Dâvûd Calut'u öldürdü.”¹¹⁶ Âyetlerde su içmeyip lidere itaat edenlerin kalplerine, güven yasası hükümlerine uygun olarak savaş öncesinde sekinetin ve sabrın hâkim olduğu; savaş başladıktan sonra da korkup kaçmamak ve zafer kazanmak için dua ettikleri görülmektedir. Âyetlerde ve hadislerde Dâvûd'un (a.s.) Câlût'un ordusunu yenmesi “hezimet” kelimesiyle zikredilmektedir.¹¹⁷

Bu âyetlerde lidere itaatin, toplumsal kenetlenme yasasının en temel ilkesi olduğu; “ibtilâ” kavramıyla itaatin yükseltme, itaatsizliğin çöküntü ve çöküş getireceği anlatılmaktadır. Yasanın ihlali, gevşekliği ve korkaklığı celp etmekte; itaatin ise bağlılığı

¹⁰⁹ el-Bakara 2/58-59.

¹¹⁰ “Taun, İsrâiloğulları'na ve sizden öncekilere gönderilmiş bir ricz veya bir azaptır” bk. Müslim b. el-Haccâc, *el-Müsnedü's-sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.), “Selâm”, 32.

¹¹¹ Mukâtil, *Tefsir*, 1/110; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/116-118; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419), 1/120.

¹¹² 1Sa. Bölüm: 9-12; el-Bakara 2/246-247; Katar, “Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi”, 142-145.

¹¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 5/340.

¹¹⁴ el-Bakara 2/249.

¹¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Megâzî”, 6.

¹¹⁶ el-Bakara 2/250-251.

¹¹⁷ el-Bakara 2/251; Ahmed, *Müsned*, 5/165; Buhârî, “Megâzî” 5; Tefsir, 396, 398.

arttırdığı, cesaret ve sekinet verdiği, ayakları sabit kıldığı; bunun da asker sayısı ve teçhizat açısından yetersiz olursa bile zafere ulaştırdığı görülmektedir. Ayrıca itaat edenlerin cesaretle, zaferle, iktidara erişmekle ve bilgiye ulaşmakla ödüllendirildiği; itaatsiz davrananların korkaklıkla cezalandırıldığı ve zaferden nasiplenemediği anlaşılmaktadır.

Bu savaştan sonra Dâvûd (a.s.) gösterdiği büyük kahramanlıkla İsrâiloğulları'nın devlet başkanı ve peygamberi olmuştur.¹¹⁸ Kabileler arasında ittifak kurmuş ve İsrâiloğulları'nın birliğini sağlamıştır. Kur'ân, İsrâiloğulları'nın içinde kâfir olan bir grubun azgınlıkları sebebiyle Dâvûd'u (a.s.) üzdüğünü ve bu yüzden onun lanetine uğradıklarını da haber vermektedir.¹¹⁹ Ken'ân diyarının merkezi konumunda bulunan Kudüs şehri, MÖ. 1000 yılı civarında Dâvûd (a.s.) zamanında ele geçirilmiştir. Sonraki zamanlarda Dâvûd (a.s.), Ürdün ve Suriye'yi fethetmiş, Kudüs'ü başşehir yapmış ve İsrâiloğulları'nın hükümranlığı Fırat kenarından Kızıldeniz kıyılarına kadar yaymıştır.¹²⁰ Böylece Ken'ân coğrafyası MÖ. 1200 ile 1000'li yıllar arasında iki yüzyıl aşan uzun bir zaman diliminde kademeli olarak ele geçirilmiştir.¹²¹

Yüce Allah, Dâvûd'a (a.s.) fetihler dışında hikmet ve güzel konuşma becerisi lütfetmiş, dağları ve kuşları onun boyunduruğuna vermiştir.¹²² Süleyman'ı (a.s.) ona evlat ve halife olarak ihsan etmiş;¹²³ demire istediği şekli verme tekniği öğretmiş, böylece zırh yaparak düşmanlarına büyük üstünlük kurmuştur.¹²⁴ Kur'ân bunu şöyle bildirmektedir: "Ey Dâvûd! Seni şüphesiz yeryüzünde hükümrân kıldık, o halde insanlar arasında adaletle hükmet, hevese uyma!"¹²⁵

Dâvûd'dan (a.s.) sonra MÖ. 965-928 yıllarında krallık yapan Süleyman (a.s.), İsrâiloğulları devletini tarihinin en görkemli dönemine yükseltmiştir. Yüce Allah, Süleyman'a (a.s.) ilim, eşsiz bir iktidar, emrine insanlardan, cinlerden ve kuşlardan ordular vermek; kuşların ve karıncaların konuşmalarını anlamak; ibibik kuşuyla istihbarat toplamak;¹²⁶ cinlere işçilik yaptırmak;¹²⁷ rüzgâra hükmetmek,¹²⁸ ışık hızında eşya nakletmek;¹²⁹ demiri ve bakırı su gibi eriterek mabedler, heykeller, havuz boyunda çanaklar ve taşınması güç kazanlar yapabilmek¹³⁰ gibi üstün meziyetler bahşetmiştir.

Süleyman (a.s.) İsrâiloğulları'na kutsal Mabel'di inşa etmiştir.¹³¹ Sebe Kraliçesi Belkis, Süleyman'ın (a.s.) üstün bir bilgiye, tekniğe ve askeri güce sahip olması, kendisine ait olan Yemen'deki tahtını Kudüs'e getirtmesi, onu daha güzel bir şekle dönüştürmesi,

¹¹⁸ el-Bakara 2/251.

¹¹⁹ el-Mâide 5/78.

¹²⁰ 2Sa.8:3, 15; 1.Ta.18:3, 14.

¹²¹ Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 237, 250.

¹²² el-Bakara 2/251; Sâd 38/18-20.

¹²³ Sâd 38/30.

¹²⁴ el-Enbiyâ 21/80; Sebe 34/10-11.

¹²⁵ Sâd 38/26.

¹²⁶ en-Neml 27/15-44; Sebe 34/12-13.

¹²⁷ Sebe 34/12-14.

¹²⁸ el-Enbiyâ 21/81; Sâd 38/36.

¹²⁹ en-Neml 27/38-42.

¹³⁰ Sebe 34/12-13.

¹³¹ Tanah, 1Kr.6:1-38.

billurdan zemin altında suyu akıtması gibi üstünlüklerinden etkilenmiş; tevhid inancının kazandırdığı bu meziyetlere hayran kalıp etkileşim yasına¹³² uygun olarak ona iman etmiştir.¹³³

Kur'an, Dâvûd'a (a.s.) ve Hz. Süleyman'a verilen peygamberliği, krallığı, iktidar gücünü, üstün bilgileri ve teknolojik imkânları "feddale" kavramıyla ifade etmektedir.¹³⁴ Ayrıca "refea" ve "feddale" kavramlarıyla İbrahim'e (a.s.), Dâvûd'a (a.s.) ve Süleyman'a (a.s.) verilen peygamberlik, ilim ve hikmetle; İsrâiloğulları'nın iman, salih amel, bilgi, hikmet, iktidar ve ekonomik güçleriyle diğer insanlardan üstün kıldıklarını bildirmektedir.¹³⁵ Bazı müfessirlere göre yukarıda sayılan meziyetler sebebiyle İbrahim (a.s.) ile Süleyman (a.s.) arasındaki devirlerde yaşayan mü'min İsrâiloğulları, çağdaşı milletlerden üstün kılınmışlardır.¹³⁶ Sayılan bu üstünlük sebeplerinin bir kısmı manevi, bir kısmı ise maddi unsurlardan oluşmaktadır.

4. Asurluların İşgali ve İsrail Krallığı'nın Yıkılması

İsrâiloğulları'nın yükselişi Süleyman'ın (a.s.) iktidarıyla zirveye çıkmıştır. Ancak kendisinden sonra yaşanan iktidar mücadeleleri ve kabilecilik taassubu çatışmalara neden olmuş, yaklaşık yüz yıl kadar devam eden birleşik İsrail Krallığı, MÖ. 920'li yıllarda kuzeyde İsrail, güneyde Yahuda adıyla iki devlete bölünmüştür.¹³⁷

Bu dönemde iç çekişmeler ve savaşlar sebebiyle İsrâiloğulları birbirlerini öldürüyor; galip gelenler mağlup olanları yerlerinden sürüyordu.¹³⁸ Can ve mal güvenliğini ihlâl etmenin bedeli can ve maldır. Bunu önlemek için Yüce Allah, İsrâiloğulları'nı birbirleriyle savaşmaktan, birbirlerini öldürmekten ve sürgün etmekten men etmiş ve bu hususta peygamberleri aracılığıyla da onlardan söz almıştır.¹³⁹ Ancak onlar Allah'a arkalarını dönmüş, inkâra yönelmiş, peygamberlerini dinlememiş,¹⁴⁰ namazı terk etmiş ve nefislerinin arzularına uymuşlardır. "Dalâlet" kavramıyla ifade edilen bu sapmaları çöküş sürecini başlatmıştır.¹⁴¹

¹³² Bu yasa, zayıf ve güçsüz olan toplumların üstün ve güçlü onların inanç ve hayat tarzlarını benimseyeceğini ifade etmektedir.

¹³³ en-Neml 27/20-37.

¹³⁴ en-Neml 27/15-16, 40; Sebe 34/10.

¹³⁵ el-Bakara 2/47, 122; en-Nisâ 4/32, 34, 95-96; el-En'âm 6/83; el-el-A'râf 7/140, 176; Yûsuf 12/76; en-Nahl 16/71; en-Neml 27/15; el-Câsiye 45/16.

¹³⁶ Taberî, *el-Câmiu'l-beyân*, 2/23-25; 2/573; 22/69; Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/452; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 27/675; Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dârü'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384/1964), 16/163; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 1/483-484.

¹³⁷ Rabi Benjamin Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, çev. Estreya Seval Vali (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004), 114-115; Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 263; Nuh Arslantaş, *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler* (İstanbul: Kuramer, 2016), 32.

¹³⁸ Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 114-115; Ali Osman Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 17; Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 264.

¹³⁹ el-Bakara 2/84.

¹⁴⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/209, 18/215; İsfahânî, *el-Müfredât*, "hlf", 293.

¹⁴¹ el-Bakara 2/108; en-Nisâ 4/116, 136; el-Mâide 5/12; el-En'âm 6/116; en-Nahl 16/125; el-İsrâ 17/15; Meryem 19/59; Tâhâ 20/123; el-Ahzâb 33/36; ez-Zümer 39/41.

Tanah'a göre İsrâiloğulları'nın Allah'ı inkâr etmesi ve şirk koşmaya başlaması peygamberleri tarafından tenkit edilmiştir. Peygamberler, şirkin ve işlenen diğer günahların ağır bir şekilde Allah tarafından cezalandırılacağı belirtilmiş olmasına rağmen sözleri dikkate alınmamıştır. Nitekim bunun sonucunda cezaları, MÖ. 722'de Asur Kralı Şelemnâsır (V. Shalmaneser) eliyle verilmiş, kuzeydeki Baal putuna tapan müşrik İsrail devleti işgal edilip yıkılmış, sürgün edilen halk dünyanın dört bir yanına dağılmış, bir kısmı da Babil'e götürülmüştür. Bu sürgünden sonra Yakûb'un (a.s.) oğulları Ruben, Şimeon, İssakar, Zebulun, Dan, Naftali, Gad, Aşer, Efraim, Manesse'nin soyundan gelen on kabile kaybolup tarihten silinmiştir.¹⁴²

5. Babillilerin Kudüs'ü İşgal Etmesi ve Yahuda Devletini Yıkması

Kuzeydeki İsrail devletinin yıkıldığı dönemde kısmen daha iyi durumda olan güneydeki Yahuda devleti de ilerleyen zamanlarda bozulmaya başlamıştır. Kendilerine gönderilen peygamberlere itaat etmiyor, zulüm ve haksızlıklarına Tevrât'ı te'vil ederek kılıf uyduruyorlardı.¹⁴³ Tanah'a göre Allah'ın kendilerine peygamber olarak gönderdiği Yeşeya, Hezekiel ve Yeremya, İsrâiloğulları'nı bu yaptıklarından vazgeçirmeye çağırıyordu. Özellikle Hezekiel, işlenen suç ve günahlar yüzünden cezalandırılacaklarını, saldırıya uğrayacaklarını, büyük bir katliama maruz kalacaklarını, esir alınıp sürgün edileceklerini söylüyordu. Daha sonra kendilerini düzeltmeleri üzerine Rabbin onlara merhamet edeceğini, ülkelerine geri dönme fırsatı vereceğini ve tekrar çoğalıp güçleneceklerini bildiriyordu.¹⁴⁴ Yeremya da onların Baal'a tapmaları, küfür, isyan, inat ve gınahta ısrar etmeleri üzerine bunun ağır bir cezalandırmaya sebep olacağını haber veriyordu.¹⁴⁵

Bu hususta Tanah'ta özellikle iki çöküşten bahsedildiği görülmektedir.¹⁴⁶ Kur'an'da da İsrâiloğullarıyla ilgili farklı iki asırda yaşanmış olan iki çöküş süreci şöyle ifade edilmektedir:

“İsrâiloğulları'na Kitap'da: “Doğrusu yeryüzünde iki defa bozgunculuk yapacak ve kibirlendikçe kibirleneceksiniz.” diye hükmettik. “Bu ikiden birincisinin vakti gelince, üzerinize pek güçlü olan kullarımızı salacağız. Onlar memleketlerinizde her köşeyi kontrollerine alacaklar. Bu, yerine gelecek bir vaaddir. Bunun ardından sizi onlara galip getireceğiz; mallar ve oğullarla size yardım edecek ve sizin sayınızı artıracacağız. İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendinizdir. İki vaadden ikincisinin vakti gelince, yüzünüzü üzüntüye sokmaları, kötülük yapmaları, önceden Mescid'e girdikleri gibi girmeleri, ele geçirdikleri yerleri harap etmeleri için onları tekrar göndereceğiz. Umulur ki Rabbiniz size acır; ama siz dönerseniz Biz de döneriz.”¹⁴⁷

¹⁴² 2Kr.17:13-23; Hoş.1:2-6; 5:1-15; 7:1-16; 8:1-14; 9:1-17; 10:5-15; 13:1-16; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 114-120; Katar, “Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi”, 263-264; *Arslantaş, Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler*, 32, 51; İnci, “Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrail (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) Örneği”, 285.

¹⁴³ Yşa.58:1-10; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 117-119.

¹⁴⁴ Yşa.3:16-26; 4:1-6; 5:8-30; 11:11-16; Hez.5:11-17; 6:3-14; 11:6-20; 22:3, 6-12, 14-16.

¹⁴⁵ Yer.2:1-37; 21:1-14; 28:1-17; 29:1-23; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 119-121.

¹⁴⁶ Yşa.11:11-16; Yer. 28:1-15; 29:1-23.

¹⁴⁷ el-İsrâ 17/4-8.

Âyetlerde yüzyılları kapsayan toplumsal değişmelerden, iki yükselişten ve iki çöküşten söz edilmektedir. Bazı müfessirlere göre, "Biz İsrâiloğulları'na Kitap'ta şu hükmü verdik." ifadesindeki "Kitap"tan kasıt, Tevrât, İsrâiloğulları'na indirilen kitap, Allah'ın katındaki kitap veya Levh-i Mahfûz'dur.¹⁴⁸ Âyetlerde alınan bir karardan, belirlenen ve kitaba yazılan, değiştirilmeyecek ve yürürlükten kaldırılmayacak bir hükümden söz edilmektedir.¹⁴⁹ Toplumun bozulmasının çöküşe sebep olacağı, Allah'ın başka kullarını harekete geçirerek onların eliyle bozulan toplumu cezalandıracağı bildirilmektedir.

Bu âyetlerde haber verilen çöküş, MÖ. 586 yılında Buhtunassır (II. Nebukadnezzar) eliyle gerçekleşmiştir. Yahuda devleti işgal edilmiş, halkın büyük bir kısmı öldürülmüş, bir kısmı da kadın ve çocuklarıyla Babil'e sürgün edilmiştir. Mabel yıkılıp harabeye çevrilmiştir.¹⁵⁰ Tanah'ta Yahudilerin yaşadığı pek çok sürgün hikâyesinden bahsedilmesine rağmen, Yahudi tarihinde hiçbiri bu Babil sürgünü kadar sarsıcı olmamıştır.¹⁵¹

Tanah'ta, bu dönemde yaşanan bu ağır hezimetten sonra İsrâiloğulları'nın düzelmesi sonucunda zenginleşecekleri, nüfuslarının ve güçlerinin artacağı haber verilmektedir.¹⁵² Kur'an'da da bu durum şöyle ifade edilmektedir: "Sizi onlara galip getireceğiz; mallar ve oğullarla size yardım edecek ve sizin sayınızı artıracacağız." Ancak değişme yasası gereği toplumun tekrar bozulması hâlinde yaşanacaklar ise, "İyilik ederseniz kendinize iyilik etmiş olursunuz. Kötülük ederseniz o da kendinizdir..." "...Ama siz dönerseniz Biz de döneriz." ifadeleriyle açık bir şekilde etki-tepkiye dikkat çekilmiştir. Âyetlerde açıkça gelecek olan cezalandırma hatırlatılmakta, kulların eylemlerinin Allah'ın tutumunu belirlemesine sebep olacağı bildirilmektedir.

Yahudilerin Babil sürgünü, MÖ. 539 yılında Pers Kralı Koreş'in Babil'i fethedip Babillileri mağlup etmesine kadar sürmüştür. MÖ. 538 yılında Koreş, Yahudilere Kudüs'e tekrar dönmeleri için çağrıda bulunmuş ve Mabel'i kurmalarına izin vermiştir. İkinci Mabel'in inşa edilmesi MÖ. 516 yılında, Büyük Daryus yönetiminde tamamlanmıştır. İsrâiloğulları'na Tanah'ta söz verildiği gibi Kudüs, tekrar Yahudilerin dini merkezi olmuş; İsrâiloğulları'nın sayıları çoğalmış, nimetleri bollamıştır.¹⁵³ Ancak zamanın ilerlemesiyle küfre sapmalar, dinde tahrifat yapmalar revaç bulmuş, delilsiz bir şekilde şahsi görüşlerine göre kutsal metinleri yorumlamalar, Allah'a isyana yönelmeler, zulüm ve günah işlemler

¹⁴⁸ Tâberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/355-356; Ebü'l-Fida İsmail b. Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988), 5/47; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 3/249; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/29.

¹⁴⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/300.

¹⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1987), 2/649; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/299; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dine'l-Mesih*, thk. Ali b. Hasan vd (Suûdiyye: Dârü'l-âsime, 1419/1999), 5/95; İbn Kesîr, *Tefsiru'l-Kur'ân*, 5/48; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/32; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 3/83-84; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 126-133; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 125-133; Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 265; [Arslantaş, Hz. Muhammed Döneminde Yahudiler](#), 32-33, 52-53, 74.

¹⁵¹ Serpil Akbıyık, "Babil Sürgününden Sonra Yahuda'da ve Babil Diasporası'nda Yaşananlar", *Türk- İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/11 (Konya - 2011), 168; Kurt, *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*, 16.

¹⁵² Yer.28:1-17, Yşa.59-60.

¹⁵³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 20/300; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 15/32; Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân*, 3/83-84; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 126-133.

tekrar yaygınlaşmıştır.¹⁵⁴ Bu durumun İsrâiloğulları'nı çöküşe sürüklediği bir hadiste şöyle ifade edilmektedir: "İsrâiloğulları'nın işleri yolunda gidiyordu. Sonra içlerinde melezler ve diğer uluslardan alınan esirlerin çocukları türedi. Bunlar re'yle hüküm verdiler, dolayısıyla hem saptılar, hem de saptırdılar."¹⁵⁵ Burada da sapmaları yine "dalâlet" kavramıyla aktarılmıştır.

Kur'ân'da bu dönemlerde toplumsal itaatsizliğin İsrâiloğulları'na imtihana (ibtîlâ) ve ağır bir cezaya dönüştüğü şöyle haber verilmektedir: "Onlara, deniz kıyısındaki kasabanın durumunu sor. Cumartesi yasaklarına tecavüz ediyorlardı. Cumartesileri balıklar sürüyle geliyor, başka günler gelmiyordu. Biz onları, yoldan çıkmaları sebebiyle böylece deniyorduk."¹⁵⁶ Bu imtihanda toplum, itaat konusunda ikiye bölündü. Bir kısmı dünya malına tamah edip balık avlamak için hilelere başvurdu; yöneticileri olan Nehemya başta olmak üzere azınlıkta kalan bir grup ise Cumartesi çalışma yasağını ihlal edenleri uyardı.¹⁵⁷ Bir âyette, Tivrât'a varis olan birtakım kötü nesillerin türediğinden şöyle bahsedilmektedir: "Biz nasıl olsa affedileceğiz." diyerek Kitap'ın hükümlerini değiştirme pahasına bu değersiz dünyanın mallarını alırlardı."¹⁵⁸ Allah, bu süreçteki sapmanın ve imtihanın sonucunu şöyle bildirmektedir:

"Biz fenalıktan menedenleri kurtardık ve zalimleri, Allah'a karşı gelmelerinden ötürü şiddetli azaba uğrattık... 'Aşağılık birer maymun olun!' dedik... Rabbin, kıyamet gününe kadar, onları, kötü azaba uğratacak kimseleri üzerlerine göndereceğini bildirmişti. Doğrusu Rabbin, cezayı çabuk verir... Biz onları yeryüzünde iyiler ve aşağılıklar olarak bölük bölük ayırdık; iyiliğe dönerler diye onları güzellikler ve kötülüklerle sımadık."¹⁵⁹

Âyetlerde, Cumartesi günü çalışma yasağını ihlal eden İsrâiloğulları'yla ilgili "haddi aşmak" anlamındaki "utuvv" kelimesi geçmektedir. Bazı âyetlerde bu azgınlıkları ve Allah ile yaptıkları antlaşmaya riayet etmemeleri sebebiyle lanete uğradıkları bildirilmektedir.¹⁶⁰ Allah'a isyan edip haddi aşmalarından ötürü önce maymuna dönüştürüldükleri, akabinde ise "azâb" kavramı kullanılarak düşman saldırısıyla mağlup olup ağır bir azaba maruz kaldıkları, parçalanıp yeryüzüne dağıldıkları belirtilmektedir. İsrâiloğulları'nın büyülenme ve haddi aşma suçuna uygun olarak alçaltılmakla cezalandırıldıkları görülmektedir.¹⁶¹ Burada imtihanı kaybedenlerin aklen ve fikren insan kalarak, sûret ve davranış olarak ise kovulup açlığa itilen ve zillete düşen köpek misali maymuna

154 Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 20/300; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâm*, 10/214; Eyüp Yaka, *Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Kendi Dinlerine Karşı Tutumu* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 85-91.

155 İbn Mâce Ebû Abdillâh, *Sünen*, thk. M. Fuâd Abdulbâkî (Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), "Mukaddime", 8; Abdullâh b. Abdîrrahmân ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî (Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Suûdiyye, Dârü'l-Muğni, 2000/1412), "Mukaddime", 17.

156 el-A'râf 7/163.

157 Ysa.58:1-10; Neh.13:15-19.

158 el-A'râf 7/169.

159 el-A'râf 7/165-168.

160 en-Nisâ 4/47; el-Mâide 5/13, 60, 78; er-Ra'd 13/25.

161 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 5/47.

dönüştürülmelerinden ve toplumdan uzaklaşmalarından söz edilmektedir.¹⁶² Ayrıca toplumun parçalanıp başka yerlere dağılmasından, kâh bolluk ve bereketle kâh sıkıntı ve darlıkla sınanmalarından bahsedilmektedir.¹⁶³ Nitekim MÖ. 333-332 yıllarında İskender bölgeyi işgal etmiş, İsrâiloğulları'nı hâkimiyetine almış ve ondan sonraki zamanlarda da yöneticiler onlara baskılar yapmış ve kısmi sürgünler uygulamıştır.¹⁶⁴

Kur'an, İsrâiloğulları'nın bu çöküşünün ve sürülmelerinin sebeplerini kâfir olmalarına, inkârlarına, peygamberleri yalanlamalarına,¹⁶⁵ Tevrât'ta yazılan hükümleri gizlemelerine,¹⁶⁶ Cumartesi günleriyle ilgili çalışma yasağını ihlal etmelerine,¹⁶⁷ sözlerinden dönmelerine, isyan etmelerine ve zulmedip haddi aşmalarına bağlamaktadır.¹⁶⁸ Bazı âyetlerde İsrâiloğulları'nın ve onların izinden giden sonraki nesillerin kıyamete kadar başka insanların baskılarına maruz kalarak sıkıntı ve eziyet çekecekleri haber verilmektedir.¹⁶⁹

6. Romalıların İşgali ve Mabel'in İkinci Defa Yıkılması

Yahudiler MÖ. 164 yılında Kudüs'ü ve Mabel'in denetimini tekrar ele geçirerek ülkeyi putperest unsurlardan temizlemişlerdir. Daha sonra ise kurdukları Haşmonaim Hanedanlığı, güçlenmeye başlamış, Yahudi devletinin sınırları Celile taraflarına doğru genişletmiş ve MÖ. 130'lu yıllar ile MÖ. 70'li yıllar arasında gücünün zirvesine erişmiştir. Ancak MÖ. 63 yılında Romalılar bölgeyi işgal ederek Haşmonaim Krallığı'nın bağımsızlığına son vermiştir.¹⁷⁰

İsrâiloğulları'nın devleti yıkılsa da bu dönemde büyük sorunlar yaşamamışlardır. İsrâ sûresindeki âyetlerde bahsedilen ikinci çöküş ise Hz. Zekeriya ile Hz. Yahyâ'nın öldürülmesinden ve Hz. İsa'nın inkâr edilmesinden ve onun lanetine uğramalarından sonra gerçekleşmiştir.¹⁷¹ Bu yıllarda kendi içlerinde çeşitli gruplara ayrılarak birbirleriyle mücadele hâlinde olan Yahudilerin bir kısmı iyice azmış ve Roma'ya karşı ayaklanmış. Bunun üzerine Romalı komutan Titus, MS. 70 yılında Kudüs'ü ele geçirerek Süleyman Mabel'ini yıkmıştır. Büyük bir kıyımla İsrâiloğulları'na katliam yapmış ve sağ kalanlarını ise tamamen sürgün etmiştir.¹⁷² Mabel'in ikinci defa yıkılması, hayatta kalan İsrâiloğulları için ağır bir hezimet olmuş ve bütün umutlarını yıkmıştır. Sürgün edilenler yeryüzüne dağılmıştır. Nitekim bu lanetlenmeden ve ağır hezimetten sonra İsrâiloğulları 1948'de İsrail

¹⁶² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 2/174-176; 13/203; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/147, 2/173; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3/541, 15/393.

¹⁶³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/201-209; Mâturîdî, *Te'vilât*, 5/74-76.

¹⁶⁴ Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 135-139; Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 267-268; Arslantaş, *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*, 54-57.

¹⁶⁵ ez-Zümer 39/25-26; el-Fussilet 41/16.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/88, 159; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/64.

¹⁶⁷ en-Nisâ 4/47.

¹⁶⁸ el-Mâide 5/13, 78.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/85; el-A'râf 7/163-167; Hûd 11/66; Yûnus 10/98.

¹⁷⁰ Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 267-268.

¹⁷¹ el-Mâide 5/78.

¹⁷² İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sahîh*, 5/95; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 9/157; 15/37; Blech, *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*, 152-154; Şlomo Sand, *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi-Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme*, Çev. Işık Ergüder (İstanbul: Doğan Kitap, 2011), 163-168; Katar, "Kur'an Kıssaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi", 268-270.

Devleti kurulana kadar bağımsız bir devlete sahip olamamıştır. Yeryüzüne o dönemde dağılan halk, bir daha herhangi bir ülkede toplanamamıştır.

İşte İsrâ sûresi, Mekkeli müşriklere ve Arap yarımadasında yaşamakta olan Yahudilere, Kitâb-ı Mukaddes'te yazılı olan bu vaadi hatırlatmakta; İsrâiloğulları'nın geçmişte iyi olduklarında ilâhî destek aldıklarını; inkâra, isyana, cinayet işlemeye ve bozgunculuğa yöneldiklerinde hezimete uğradıklarını bildirmekte; benzer süreçlerin aynı sonuçları doğuracağını ikaz etmektedir.

7. Medineli Yahudilerin Hezimetleri

Medine'de yaşayan Yahudi Kaynukaoğulları, Nadiroğulları ve Kureyzaoğulları hicretten kısa bir süre sonra savunma belgesi olan Medine Vesikasını onaylayarak Hz. Peygamber'le anlaşma yapmışlardı.

7.1. Kaynukaoğulları'nın Sürgün Edilmesi

Bedir Savaşı'ndan sonra Kaynukaoğulları anlaşmayı ihlal etmiş, Müslümanları küçümseyen davranışlar sergilemiş, Yahudilerin liderlerinden olan Ka'b b. Eşref, Mekke'ye gidip kışkırtıcılık yapmıştı. Nitekim Ebû Süfyan iki yüz kişilik bir birlikle Medine'ye kadar gelmiş, Nadiroğulları Yahudileriyle görüşmeler yapmış, Ensar'dan iki kişiyi de şehit ederek geri dönmüştü. Sonraki zamanlarda ise Kaynukaoğulları, alışverişe giden bir kadına saldırıda bulunmuş, bir Müslümanı öldürmüştü. Özür dilemeleri beklenirken savaş tehdidinde bulunmuşlardı. Bunun üzerine Müslümanlar, kalelerini kuşatmış, onlara koruma sağlayan hurmalıklarını kesmişti. Daha fazla direnemeyeceklerini anlayınca teslim olmaya karar vermişlerdi. Hz. Peygamber de onları sürgünle cezalandırmıştı.¹⁷³

7.2. Nadiroğulları'nın Sürgün Edilmesi

Hicretin 4. yılında Hz. Peygamber (s.a.v.), ashaptan Amr b. Ümeyye'nin öldürdüğü iki anlaşmanın diyetini ödemeye karar vermişti. Medine Vesikasına göre Medine'deki herkes bu diyetin ödenmesine katkıda bulunacaktı. Hz. Peygamber (s.a.v.) bir heyetle Yahudi Nadiroğulları mahallesine gitmiş, durumu onlara açıklamıştı. Onlar da önce olumlu karşılansın fakat sonra Hz. Peygamber'i (s.a.v.) böyle savunmasız görünce öldürme planları yapmışlardı. Birkaç kişiyi evin damına çıkartmaya ve oradan büyük bir taşı Hz. Peygamber'in (s.a.v.) üzerine bırakıp onu öldürmeye karar vermişlerdi. Suikast için tam adamlar evin damına çıkmışken Yüce Allah vahiyle durumu Hz. Peygamber'e haber vermişti. O (s.a.v.) da hemen ayağa kalkıp oradan uzaklaşmış, Medine'ye dönmüştü. Hz. Peygamber şehre vardığında durumu açıklayınca büyük bir şaşkınlık yaşanmış ve sahabe öfkeye kapılmıştı.¹⁷⁴

¹⁷³ Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sakâ - İbrahim el-Enbârî - Abdülhâfiz eş-Şiblî (Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihi, 1955), 2/47-50; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/78; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 573-581; Muhammed Hamidullah, *Hz. Peygamber'in Savaşları*, trc. Nezire Erinç Yurter (İstanbul: Beyan Yayınları, 2002), 123.

¹⁷⁴ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/189-191; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/67-68.

Sonraki gün Hz. Peygamber, Nadiroğulları'na karşı bir askeri birlik oluşturdu. Yahudi kabileye de kendisini öldürmeye teşebbüs ettiklerini öğrendiğini ve on gün içinde Medine'yi terk etmeleri gerektiğini, aksi takdirde kendilerinden yakalananların öldürüleceğini bildirdi. Nadiroğulları önce şehri terk etmek için hazırlıklara başladı. Fakat münafıkların lideri Abdullah b. Übey kendilerine yardım edeceği, ayrıca Yahudi Kurayzaoğulları ile Gatafânlılar'ın da destek vereceği haberini gönderince yerlerinden çıkmayacaklarını ve savaşa hazır olduklarını ilettiler.¹⁷⁵

Sayıca kalabalık olan ve sağlam kaleleri bulunan Nadiroğulları, kendilerini güçlü kabul ediyor; askerlerine, kalelerine ve ittifaklarına güveniyorlardı. Müslümanlar da onları güçlü sanıyordu.¹⁷⁶ Onların bu manevrası, Hz. Peygamber'i (s.a.v.) yeni planlar yapmaya yöneltti ve Nadiroğulları mahallesini kuşatmaya karar verdi. Askerler surların etrafını sardı. Karargâhını onların yardım alabilecekleri güzergâhın üzerine kurarak destek alma ihtimallerini ortadan kaldırdı. Nadiroğulları, kendilerine vaad edilen yardımlar gelmeyince iki hafta sonra teslim olmak zorunda kaldı. Hz. Peygamber onları da sürgünle cezalandırdı ve anlaşma şartlarına uygun bir şekilde şehri terk etmeyi kabul ettiler.¹⁷⁷ Kaleleri, evleri, bahçeleri ve savaş malzemeleri Müslümanlara ganimet kaldı.¹⁷⁸

Allah, bu kuşatma sürecinde Müslümanlara yardım ederek düşmanlarının kalbine korku attı. Güvenlik anlaşmasına aykırı hareket eden ve Allah'ın Peygamberinin canına kast etmeye teşebbüs eden kabile, güvenlik kaygısı yaşamaya ve can derdine düşmeye başladı. Çok güvendikleri korunaklı kaleleri, çok sayıdaki askerleri ve savaş hazırlıkları onları koruyamadı.¹⁷⁹ Dostları da onları yüzüstü bırakıverdi ve sadakatsizlikleri sadakatsizlikle karşılık buldu.

Bu ihanetlerini haber veren Haşr sûresi,¹⁸⁰ savaşmadan elde edilen bu başarının sırf Allah'ın izni ve yardımıyla meydana geldiğini, bunu Nadiroğulları'yla Müslümanların da beklemediğini, "i'tibâr" kavramını kullanarak bu olaydan herkesin ders alması gerektiğini, sürgünün en hafif ceza olduğunu, böyle bir ihanette bulunan toplumun dünyada da ahirette de daha ağır cezaları hak ettiğini vurgulamaktadır. Ancak "ketebe" fiiliyle "Allah onlara sürgün edilmeyi yazmamış olsaydı"¹⁸¹ ifadesi kullanılarak daha önce Allah katında, "iman edenlerin, pişman olanların ve istiğfarda bulunarak bağışlanma dileyenlerin helâk edilmeyeceği"¹⁸² hususu ilâhî yasa olarak hükme bağlandığı için öldürülme cezasından kurtuldukları haber verilmektedir.¹⁸³

175 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/498.

176 Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/580.

177 el-Haşr 59/2.

178 İbn Hişâm, *Sîre*, 2/47-50, 192; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/259-264; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 581-585; Hz. Peygamber'in Savaşları, 123-125.

179 Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/580; Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/499.

180 Buhârî, "Tefsir", 59; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/259-264; Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/579.

181 el-Haşr 59/3.

182 el-Enfâl 8/33.

183 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 23/267; Mâturîdî, *Te'vilât*, 9/582; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/73.

Kuşatmadan sonra da Resulullah onlara, “Müslüman olun, emniyet ve selamette kalın.” diye teklifte bulunmuş fakat kabul etmemişlerdi.¹⁸⁴ Sebep sonuç ilişkisi açısından iradelerini inkârdan yana kullanmışlar ve böylece onları kötü sonuca götüren süreç tamamlanmıştı. Bu akıbetlerinin gerekçesini ifade eden âyet şöyle demektedir: “Bu, Allah’a ve Peygamberine karşı gelmelerinden ötürüdür. Kim Allah’a karşı gelirse bilsin ki Allah’ın cezalandırması şüphesiz çetindir.”¹⁸⁵

Âyetlerde güvendikleri kalelerinin onları koruyamadığını görünce güvenlik zafiyetine düştükleri, korkuya kapıldıkları ve teslim oldukları belirtilmektedir.¹⁸⁶ Toplumun dayandığı şeye olan güveni kaybolunca çöküş başlamaktadır.¹⁸⁷ Nitekim bel bağladıkları hurma ağaçları kesilmiş, can damarları koparılmıştır. Kimi de ciğeri dağlanarak kendi evini kendi eliyle yıkmıştır.¹⁸⁸

Haşr sûresinde, “Allah’a ve Resulü’ne itaat edenlerin” yasa gereği elde edecekleri nimetler ve yükseliş ilkeleri açıklanmaktadır. Bu başarının iman ve itaatten öte bir şeyle elde edilmediği, bunun Allah’ın açık bir ödülü olduğu ifade edilmekte;¹⁸⁹ inkâr ve isyanın, güveni boşa çıkarmanın, ahde sadakat göstermemenin cezaya maruz bırakacağı belirtilmektedir.

7.3. Kurayzaoğulları’nın Hezimet

Kur’ân’a göre güveni sarstıkları ve güvenliği tehlikeye soktukları için çöküşe maruz kalan bir toplum da Yahudi Kurayzaoğulları’dır. Hendek Savaşı’nda müşriklerin, baskısını ve saldırılarını arttırdığı, soğuşun şiddetlendiği bir zamanda Kurayzaoğulları Hz. Peygamber’le daha önce yaptıkları anlaşmayı bozup müşriklerle birlikte harekete geçmiş ve Müslümanlara ait bazı evlere saldırmıştı.¹⁹⁰ Savaştan sonra Müslümanlar kalelerini kuşatmıştı. İhanetlerinin sonucunda Kurayzaoğulları’nın erkekleri öldürülmüş, kadınları ve çocukları esir alınmış, malları ganimet olarak dağıtılmıştı.¹⁹¹ Bu sonucu âyetler şöyle aktarmaktadır: “Allah, Kitap ehlinde olup, kâfirleri destekleyenleri kalelerinden indirmiş, kalplerine korku salmıştı; onların kimini öldürüyor, kimini de esir alıyordunuz. Yerlerini, yurtlarını, mallarını ve henüz ayağınızı dahi basmadığınız yerleri Allah size miras olarak verdi...”¹⁹²

Kur’ân’da bu örnek hatırlatılarak Hz. Peygamberle yaptıkları anlaşmadan dönen, fitne çıkararak ve korku yayanların azaba uğrayacaklarının yasa olarak hükme bağlandığı ve bunun da değişmeyeceği bildirilmektedir.¹⁹³ Güveni boşa çıkararak ve güvenliği tehdit eden

¹⁸⁴ Buhârî, “Cizye”, 6.

¹⁸⁵ el-Haşr 59/4.

¹⁸⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/70-71.

¹⁸⁷ el-Haşr 59/2.

¹⁸⁸ el-Haşr 59/2, 5.

¹⁸⁹ el-Haşr 59/6.

¹⁹⁰ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/230-231; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 1/247-248.

¹⁹¹ İbn Hişâm, *Sîre*, 2/220, 241.

¹⁹² el-Ahzâb 33/26-27.

¹⁹³ el-Ahzâb 33/60-62.

İsrâiloğulları'nın son kabilesi de böylece ilâhî yasa gereği cezalandırılmış veya öldürülmüş, mal ve mülklerine de Müslümanlar varis olmuştur.¹⁹⁴

Sonuç

Yapılan araştırmada Yûsuf'un (a.s.) sadık, güvenilir ve bilgili olmasının, buğdayı depolama tekniğine sahip olmasının zindandan çıkmasına, yükselmesine ve iktidara gelmesine; ailesiyle buluşmasına, onları Mısır'da şerefli bir itibara yükseltmesine ve Mısır halkını kıtlık felaketinden kurtarmasına vesile olduğu görülmüştür. Burada güvenin, bilginin ve yeni bir tekniğin toplumsal yükselmeye sebep olduğu anlaşılmıştır.

Allah'a güvenen Mûsâ'nın (a.s.) annesine Allah'ın da sahip çıktığı, korkusunu güvene çevirdiği, yavrusunu, korunaklı olan sarayın himayesinde yine kendi kucağına verdiği; Allah'ın kendisine güveneni güvene kavuşturduğu ve güvenliklerini sağladığı görülmüştür. Kazara cinayet işleyen Mûsâ'nın (a.s.) Allah'a yöneldiği ve yardım dilediği, Allah'ın da ona yardım ettiği, onu Şuayb'in (a.s.) evine yerleştirdiği, korkusunu giderdiği ve güvene kavuşturduğu anlaşılmıştır. Mûsâ'nın (a.s.), anlaşmaya sadakatinin sonucunda evlendiği tespit edilmiştir. Mısır'a dönerken de vahiy aldığı, Firavun'a gitmesi emredilirken hâlâ ondan korktuğu, Allah'ın Mûsâ'ya (a.s.) güven telkin ettiği, Firavun karşısında galip olacağı sözü verdiği ve bunu da yerine getirdiği görülmüştür.

İktidarını kaybetme kaygısına iyice kapılan Firavun'un güvenlik gerekçesiyle zulmettiği, masum İsrâiloğulları'nın kanını hunharca döktüğü ve soy kırma yeltendiği; sonuçta da işlediği bu zulümlere uygun bir şekilde destekçileriyle birlikte suda boğulduğu; can alanın canının alındığı, malları gasp edenin mallarının hak sahiplerine miras kılındığı tespit edilmiştir. Mucizelere rağmen Mûsâ'yı (a.s.) dinlemeyen, tanrılık davası güden kibirli ve azgın Firavun'un boğulurken zillet tattığı ve "iman ettim" sözünün dikkate alınmadığı anlaşılmıştır. Servetin ve sahip olunan ekonomik gücün toplumların azmasına ve sapmasına sebep olduğu görülmüştür. Mûsâ'nın (a.s.) Kızıldeniz kıyılarında iken gelmekte olan Firavun ve ordusundan Allah'a güveni sayesinde korkmadığı, tedirginlik yaşayan İsrâiloğulları'nı sakinleştirdiği, Allah'ın gönderdiği Cebrail'in öncülüğünde denizden güvenle geçtikleri tespit edilmiştir. Helak olan kâfir ve zalimlerin iktidarına, mülk ve servetlerine, iman eden ve Allah'a güvenen mazlumların ilâhî yardımla varis olduğu anlaşılmıştır. Âyetlerde Firavun ve milletinin yaptıklarının ve yükselttiklerinin yıkıldığının zikredildiği görülmüştür.

Mûsâ'nın (a.s.) etrafında birleşen İsrâiloğulları ile Tâlût ve Dâvûd (a.s.) örneklerinde görüldüğü gibi liderin etrafında kenetlenmenin ilâhî yardım almanın ve zafere ermenin şartı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dâvûd (a.s.) ve Süleyman (a.s.) örneklerinde olduğu gibi sürekli yeni bilgiler edinmenin, yeni şeyler üretmenin ve teknolojiler geliştirmenin ilâhî yardım almayı sağladığı, toplumu yükselttiği ve galibiyete ulaştırdığı anlaşılmıştır.

İsrâiloğulları'nın azgınlaşmaları, inkâra yönelmeleri, kan dökmeleri ve birbirlerini sürgün etmeleri sebepleriyle tarih boyunca birçok çöküş yaşadıkları tespit edilmiştir. Ancak diğerlerinden farklı olarak Mabel'in yıkılması, İsrâiloğulları'nın katletmesi ve kalanların

¹⁹⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/351.

sürgün edilmesiyle onları derinden etkileyen ve İsrâ sûresi 4-5. âyetlerde bahsedilen birinci çöküşün MÖ. 586 yılında Babil kralı Buhtunassır'ın, ikinci çöküşün ise MS. 70 yılında Romalı Titus'un eliyle gerçekleştiği tespit edilmiştir. Bu iki çöküşün yazılı olduğu kitabın ise Tanah olduğu; Kur'ân'ın ele aldığı vakıaların bir kısmının Tevrât'ta ve Tanah'ta da geçtiği, yükseliş ve çöküş gerekçelerinde de benzerlikler sergilediği görülmüştür.

Yûsuf (a.s.), Mûsâ'nın (a.s.) annesi, Tâlût kıssası ve Babil sürgünündeki İsrâiloğulları örneklerinde olduğu gibi Allah'a inanan, güvenen ve muhataplarına da güven veren kişi ve toplumların yükseleceğinin yasa hükmüne bağlandığı görülmüştür. Firavun, peygamberleri öldüren kâfir İsrâiloğulları ve Medineli Yahudiler örneklerinde olduğu gibi güveni sarsanların, peygamberin veya müminlerin canlarına ve mallarına kast ederek güvenliği yok edenlerin cezalandırılacağı ve hâkimiyetlerini kaybedeceklerinin bir sosyal yasa olduğu anlaşılmıştır. İman etmenin, istiğfârda bulunmanın, salih amel işlemenin ve şükretmenin toplumu yükselttiği; inkârın ise azgınlığın, tekebbürün ve zulmün kaynağı olduğu tespit edilmiştir. İstiğnâ ve istikbâr hâline bürünerek suç işleyenlerin, isyan edip hadlerini aşanların imtihana tabi tutulmasının ve akabinde de cezalandırılarak helâke veya azaba maruz kalmalarının yasa olarak hükme bağlandığı görülmüştür. Müminlerin, inkârcı zalimlere halife ve varis kılınmasının bir yasa olduğu ve bunun peygamberler aracılığıyla ümmetlerine tebliğ edildiği sonucuna ulaşılmıştır. Savaşmaktan kaçan ve karşıtları dengeleme yasasına aykırı hareket eden milletlerin, İsrâiloğulları'nın Tîh Çölü'nde yollarının kaybetmesi gibi zillete ve meskenete mahkûm olacağı anlaşılmıştır.

Kur'ân'ın anlatımından yükseliş veya çöküşle ilgili “güven yasası”, “güvenlik yasası”, “istiğnâ ve istikbâr yasası”, “karşıtları dengeleme yasası”, “deveran yasası”, “devinim yasası”, “kenetlenme yasası”, “mühlet verme yasası” ve “ilâhî yardım yasası” gibi bazı sosyal yasaların olduğunu söylemek mümkün gözükmektedir. İsrâiloğulları'nın bu yasalara uygun davrandıklarında ilâhî yardım alarak yükseldikleri, aykırı hareket ettiklerinde ise destek alamadıkları, lanetlendikleri, azaba uğradıkları ve çöktükleri anlaşılmıştır. Bu yasaların mahiyetinin ortaya konulmasının da bir araştırma konusu olduğu değerlendirilmiştir.

Kaynakça

- Akbıyık, Serpil. "Babil Sürgününden Sonra Yahuda'da ve Babil Diasporası'nda Yaşananlar", *Türk-İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/11 (Konya - 2011): 157-192.
- Arslantaş, Nuh. *Hız Muhammed Döneminde Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2016.
- Blech, Rabi Benjamin. *Geçmişten Günümüze Yahudi Tarihi ve Kültürü*. Çev. Estreya Seval Vali. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiü'l-müsnedü's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Baskı, 1992.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. Memlketü'l-'Arabiyyetü's-Suûdiyye, Dâru'l-Muğnî, 2000/1412.
- Frolov, İvan. *Felsefe Sözlüğü*. Çev. Aziz Çalışlar. İstanbul: Cem Yayınevi, 1991.
- Hamidullah, Muhammed. *Hız Peygamber'in Savaşları*. Trc. Nezire Erinç Yurter. İstanbul: Beyan Yayınları, 1. Baskı, 2002.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Trc. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 5. Baskı, 1993.
- <https://www.kutsalkitap.org/online-Tevrât-oku>. 21.01.2022.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtîm. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 13 Cilt. Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men-âsarahüm min zevi's-şâ'ni'l-ekber*. Thk. Halil Şehâde. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Thk. Mustafa es-Sakâ, İbrahim el-Enbârî ve Abdulhâfîz eş-Şiblî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bânî el-Halebî ve Evlâdihî, 1955.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1988.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh. *Sünen*. thk. M. Fuâd Abdulbâkî. 2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Cemaluddin. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadare, 3. Baskı, 1414.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *el-Cevâbu's-sahîh limen beddele dîne'l-Mesîh*, Thk. Ali b. Hasan vd. 6 Cilt. Suûdiyye: Dâru'l-Âsime, 1419/1999.
- İsfahânî, Ragıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. 1. Baskı. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1412.
- İnci, Salih. "Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrail (إِسْرَائِيل) Örneği", *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (Aralık 2019): 273-287.
- Katar, Mehmet. "Kur'an Kısaları Bağlamında Yahudi (İsrail) Tarihi". *Kur'an'da Yahudiler*. İstanbul: Kuramer, 2019.
- Kayacan, Murat. "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları". *Milel ve Nihal-İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 9/3 (Eylül -Aralık 2012): 74-99.
- Komasyon. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı (Meâl)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1986.
- Kurt, Ali Osman. *Babil Sürgünü Sonrası Ezra Önderliğinde Yahudiliğin Yeniden Yapılandırılması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtu ehli's-sünne*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.

- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Han Kayani vd. 8 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmud Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1423.
- Mücâhid b Cebr. *Tefsîrû Mücâhid*. Thk. Muhammed Abdusselâm Ebü'n-Nîl. Mısır: Dârü'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hedîse, 1410/1989.
- Müslim b. el-Haccâc. *el-Müsnedü's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Baskı, 1992.
- Okumuş, Ejder. *Kur'ân'da Toplumsal Çöküş*. İstanbul: İnsan Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Okumuş, Ejder. *Toplumsal Çöküş Teorileri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2007.
- Öztürk, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'de Halife Kavramı*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Platon (Eflatun). *Devlet*. Trc. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz. İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı, 1992.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihü'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1420.
- Sand, Şlomo. *Yahudi Halkı Nasıl İcat Edildi-Kitabı Mukaddes'ten Siyonizme*. Çev. Işık Ergüder. İstanbul: Doğan Kitap, 2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü ibn Kesîr, 1414.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: MEB Yayınları, 1969.
- Yaka, Eyüp. *Kur'an'da Ehl-i Kitab'ın Kendi Dinlerine Karşı Tutumu*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-Arabî, 1987.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: *el-Asl* Özelinde

**Evaluation of Shaybânî's Opposition to Abû Ḥanîfah in Terms of
Ḥadīth Approaches: Specific to *al-Asl***

Ramazan Doğanay

Arş. Gör. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Dr., Kutahya Dumlupınar University,
Faculty of Islamic Sciences, Department of Ḥadīth
Kutahya/Turkey

ramazan.doganay@dpu.edu.tr
orcid.org/0000-0002-5140-9709

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 13 Ağustos 2022

Date Received: 13 August 2022

Kabul Tarihi: 25 Eylül 2022

Date Accepted: 25 September 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1161776>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Doğanay, Ramazan. "Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: el-Asl Özelinde". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 490-513.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1161776>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Hadise Yaklaşımları Açısından Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinin Değerlendirilmesi: *el-Asl* Özelinde*

Öz

Hicrî II. asır nesilden nesile tevârüs edilen birikimlerin üzerindeki tartışma ve tenkitlerin zirveye ulaştığı bir dönemdir. Bu dönemde pek çok âlim bir diğerini eleştirmiştir. Şüphesiz ulemanın birbirine muhalefetine bakıldığında bunda, metot ve birikim farklılığının önemli bir etkisi olduğu görülmektedir. Hatta bu dönemde hoca-talebe ilişkisine çok önem veren ve hoca merkezli fikhî faaliyet yürüten Ebû Hanîfe medresesinde dahi görüş ayrılıkları vukû bulmuştur. Meselâ Şeybânî, bazı meselelerde hocasına muhalefet etmiş ve konu hakkında kendi görüşünü ortaya koymuştur. Şeybânî'nin hocasıyla bazı konularda fikir ayrılığına düşmesinde hadisî diğer delillerle birlikte kullanımı noktasındaki birtakım metot farklılıklarının da etkisi vardır. Bu bağlamda Şeybânî'nin hadis sebebiyle hocasına muhalefetine bazı hususlar ön plana çıkmaktadır. O, haberlerin sıhhatinin tespiti hususunda ehl-i hadise yakın durmuş, haber-i vâhidi kıyâsa öncelemeyi bir ilke olarak benimseyerek zaman zaman hocasının hilafına birtakım tercihlerde bulunmuştur. Bu sebeple o, bazı konularda hadise yaklaşımı dolayısıyla hocasına muhalefet etmiştir. Söz konusu muhalefet Şeybânî'nin *el-Muvatta Rivâyeti* ve *el-Hucce* adlı eserlerinde görüldüğü gibi, Hanefî fikhının temel kaynağı olan *el-Asl*'da da mevcuttur. Şeybânî temel uğraş alanı olmasa da dönemin önde gelen muhaddislerinden hadis dinlemiş ve geniş bir hadis birikimi elde etmiştir. Bundan dolayı o, *el-Asl*'da bazı konularda hadisi kıyâs ve istihsân gibi delillere öncelemiştir. Tüm bunlar, hoca ile talebe arasında görüş ayrılığı yaşanmasının mümkün olduğunu ve Şeybânî'nin bazı konularda hocasına muhalefet etmesine rağmen onun usûlünü devam ettirdiğini göstermektedir. Bu çalışmada *el-Asl* adlı eseri çerçevesinde hadislerle yaklaşımları açısından Şeybânî'nin hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefeti incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Muhalefet, Tenkit, Ebû Hanîfe, Şeybânî.

Evaluation of Shaybânî's Opposition to Abû Ḥanîfah in Terms of Ḥadīth

Approaches: Specific to *al-Asl*

Abstract

The second century after Hijra is a period in which the debates and criticisms on the accumulations inherited from generation to generation reach their peak. During this period, many scholars criticized one another. Undoubtedly, when we look at the opposition of the 'ulamā' to each other, it is seen that the difference in method and knowledge has an important effect. Even in the Abû Ḥanîfah madrasa, which gave great importance to the teacher-student relationship and carried out fiqh activities centered on the teacher, there were disagreements. For example, Shaybânî opposed his teacher on some issues and expressed his own opinion on the subject. Some methodological differences in the use of ḥadīth together with other evidences also have an effect on the disagreement of Shaybânî with his teacher on some issues. In this context, some issues come to the fore in Shaybânî's opposition to his teacher due to the ḥadīth. He stands close to the people of ḥadīth in terms of determining the authenticity of the khabars, and his approach to prioritizing khabar al-wāḥid to qiyās differs partially from his teacher. For this reason, he opposed his teacher due to his approach to khabars on some issues. The opposition in point is also present in *al-Asl*, the main source of Ḥanafî fiqh, as seen in Shaybânî's works *al-Muwaṭṭa'* and *al-Ḥujjah*. Although Shaybânî was not a ḥadīth scholar by profession, he listened to ḥadīths from the

* Bu makale, 19 Kasım 2021'de İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı'nın organizatörlüğünde İstanbul'da gerçekleştirilen *III. Hadis Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*'nda sunulan ve özeti basılan tebliğin geliştirilmiş halidir.

leading ḥadīth scholars of the period and gained a wide accumulation of ḥadīths. For this reason, he prioritized ḥadīth over proofs such as qiyās and istiḥsān on some issues in *al-Asl*. All these show that it is possible to have a difference of opinion between the teacher and the student, and although Shaybānī opposed his teacher on some issues, he continued his method. In this study, Shaybānī's opposition to his teacher, Abū Ḥanīfah, is examined in terms of his approach to ḥadīths within the framework of *al-Asl*.

Keywords: Ḥadīth, Opposition, Criticism, Abū Ḥanīfah, Shaybānī.

Giriş

Bu makalenin konusu, hicrî II. asır fakîhlerinden Muhammed b. Hasan Şeybânî'nin¹ (ö. 189/805) Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) muhalefesinde hadisin rolünün tespitidir.² Hanefî fikhının müdevvini Şeybânî'nin eserleri, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini³ bize nakletmesi açısından son derece önemlidir. Şüphesiz onun telifâtı arasında ilk sırada gelen eseri, kalıcı kitabı *el-Asl*'dir. Mezkûr eser, Ebû Hanîfe'nin görüşlerini yansıtmaya ve Şeybânî ile hocalarının ihtihâd metotlarında takip ettikleri metodu yansıtmaya bakımından ayrı bir öneme sahiptir. *el-Asl* incelendiğinde Şeybânî'nin bazı konularda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'tan (ö. 182/798), kimi meselelerde ise sadece Ebû Hanîfe'den farklı birtakım fikhî

¹ Şeybânî'nin hadisçiliğini müstakil olarak konu edinen üç değerli çalışma bulunmaktadır. Fakat bu araştırmalarda Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye muhalefesinde hadisin rolü ve etkisi detaylı bir şekilde irdelenmemiştir. İlgili çalışmalar şunlardır: Mehmet Özşenel, *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015); Sami Şahin, *Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999); Ramazan Doğanay, *Hadis Usulü Açısından Şeybani ile Şafii'nin Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022); Bunların yanı sıra doğrudan makale konusuyula ilgili olmasa da Ebû Hanîfe, Mâlik, Ebû Yûsuf, Şeybânî ve Şâfiî gibi hicrî II. asır âlimlerinin sünnet anlayışlarını konu edinen bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bk. Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Otto, 2015); İshak Emin Aktepe, *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010); Mansur Koçinkağ, *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

² Debûsî (ö. 430/1039) *Te'sîsu'n-nazar* adlı eserini sekiz ana başlığa ayırmış, bu bölümlerden birini de Şeybânî'nin Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a muhalefet ettiği bazı konulara tahsis etmiştir. Fakat burada Şeybânî'nin hadis sebebiyle hocasına muhalefet ettiği konulardan ziyade, genel kuralla (el-asl) ilgili olan birtakım örneklerde vukû bulan ihtilâflar yer almaktadır. Bk. Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Te'sîzü'n-nazar ve yelîhi Risâletu'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-usûl*, thk. Mustafâ Muhammed el-Kabbânî ed-Dîmeşkî (Beyrut: Dâru İbn Zeydün), 59-62; Çalışmamızla ilgili bir diğer araştırma ise Adem Türk tarafından yapılan "Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler" isimli yüksek lisans tezidir. Türk'ün çalışmasının son 25 sayfasında, tezin başlığında belirtilen husus maddeler halinde ele alınmış, Şeybânî'nin âsârı kıyâsa takdim ettiği, *el-Muvatta* özelinde kısmen incelenmiştir. Bk. Adem Türk, *Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Kezâ *Muvatta* çerçevesinde konumuzla ilgili yapılan bir diğer çalışma ise Muhammed Hüsnü Çiftçi'ye aittir. Çiftçi, makalesinde İmam Muhammed'in, Ebû Hanîfe'nin hilâfına tercih etmiş olduğu on altı meseleyi incelemiştir. Fakat Çiftçi'nin çalışması da genel olarak Şeybânî'nin herhangi bir gerekçeyle hocasının hilâfına tercih ettiği 16 konunun değerlendirilmesine yöneliktir. Bk. Muhammed, Hüsnü Çiftçi, "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/14, (Güz 2019), 593-615.

³ Ebû Hanîfe ve Hanefî mezhebinin usûl anlayışı ve hadis tenkidi hakkında bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012); Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013); Mehmet Özşenel, *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018); Mehmet Boynukalın, *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu - Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlihi* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020); Mutlu Gül, *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018); Adnan Hoyladı, *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022).

neticelere ulaştığı görülmektedir. Nitekim Şeybânî kendisi de *el-Asl*'ın başında “Ben Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendimin görüşünü size beyan ettim. Hakkında bir görüş ayrılığı zikredilmeyen ise her üçümüzün görüşüdür”⁴ diyerek bu vakıya işaret etmiştir.

Makalenin sadece Şeybânî'nin Ebî Hanîfe'ye muhalefesinde hadisin etkisiyle sınırlandırılmasının nedeni, muhalefetin birçok nedeninin bulunmasıyla ilgilidir. Burada ilk olarak dikkat çeken husus, hadislerle yaklaşımlarıdır. Şeybânî'nin bazı hususlarda hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmesinin birçok gerekçesi bulunmaktadır. Bunların başında kıyâsta ihtilaf edilmesi, kıyâs-istihsân ve kıyâs-hadis ilişkisi noktasında yaşanan görüş ayrılıkları ve örfe dayalı birtakım hususlarda vukû bulan ihtilaflar gelmektedir. İleride detaylı bir şekilde tetkik edileceği üzere Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye hadis sebebiyle muhalefet ettiği yerlerde iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki, Şeybânî, hadisin sıhhat tespiti hususunda muhaddislerin yöntemini ihmâl etmemiş olması, diğeri ise haber-i vâhid ile kıyâs ve nazarın teâruz etmesi durumunda haber-i vâhidi tercih etmiş olmasıdır. Şeybânî'nin hocasına muhalefesinde hadisin rolünü mevzû edinen çalışmada öncelikle Şeybânî'nin hadisçiliğine değinilecek ve onun hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefetinin sınırı üzerinde kısaca durulacaktır. Daha sonra *el-Asl* adlı furû eserinde Şeybânî'nin hadis sebebiyle sarahaten Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği konular tespit edilecek ve bu muhalefeti değerlendirilecektir.

1. Şeybânî'nin Hadisçiliği

Hadis münekkitlerinin Şeybânî hakkındaki kanaatlerine bakıldığında bazıları onu cerh ederken kimileri ise tadîl etmişlerdir. Nitekim İbn Maîn (ö. 233/848) onun hakkında “leyse bi şey”,⁵ Nesâî (ö. 303/915) hıfzına yönelik “leyyin”⁶ ifadelerini kullanırken İbn Adî (ö. 365/976) ise uzmanlık alanının hadis olmadığını ifade ederek zımnem eleştirmiştir.⁷ Bunlara mukabil, Dârekutnî (ö. 385/995), Şeybânî'nin hâfız olduğunu belirtmiş,⁸ Ebû Davûd (ö. 275/889) terki hak etmediğini söylemiş ve Zehebî (ö. 748/1348) onun Mâlik'ten rivâyetlerinde sağlam olduğunu vurgulamıştır.⁹ Şeybânî'nin ölüm haberini alan İbn Maîn “Fıkhın gülü vefât etti” diyerek¹⁰ üzüntüsünü dile getirmiştir. Görüldüğü üzere Şeybânî hakkında müspet kanaatlerin yanı sıra bazı cerh ifadeleri de bulunmaktadır. Fakat bu

⁴ Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/5.

⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn, *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetu'd-Dûri)*, thk. Nûr Seyf Ahmed Muhammed (Mekke: Merkezü'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1979), 3/364.

⁶ Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1971), 5/121.

⁷ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 5/121-122.

⁸ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mîzân*, 5/121.

⁹ Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/513; Şeybânî hakkındaki müspet ve menfî ifadelerin değerlendirmesi için ayrıca bk. Özşenel, *Hadis-Rey*, 175-177.

¹⁰ Ebû'l-Adl Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa b. Abdullah, *Tâcü't-terâcim* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 241; Ulemâ tarafından Şeybânî'ye yöneltilen bazı övgüler için bk. el-Hüseyn b. Ali b. Muhammed Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1985), 129; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi teracimi'l-Hanefiyye me't-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife), 163; Muhammed Zâhid Kevserî, *Hüsnü't-tekdâfi fi sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî ve Bülûgu'l-emânî fi sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî* (Amman : Dâru'l-Feth, 2016), 54-55.

hususla ehl-i reye karşı mevcut olan ön yargılar da dikkate alındığında Şeybânî'nin bu tenkitleri hak etmediği görülmektedir.

Öte yandan Şeybânî'nin eserleri onun hadisçiliği hakkında birer kanıt niteliindedir. Nitekim o, Mâlik'ten (ö. 179/795) *Muvatta'*¹¹ dinlemek için Medîne'ye rihle yapmıştır.¹² Böylelikle Şeybânî, *Muvatta'* Mâlik'ten dinleme fırsatı bulmuş ve *Muvatta'*ın meşhur râvîlerinden biri olmuştur. Nitekim Şeybânî 700 küsur hadisi Mâlik'ten semâ ettiğini belirtmiştir.¹³ Onun *el-Hucce alâ ehli'l-Medîne* adlı eseri de bu ilmî yolculuğun bir meyvesidir.¹⁴ Her iki eser hadis ilmi açısından son derece önemlidir. Zira Şeybânî salt bir *Muvatta* râvîsi olmaktan öte, birçok konuda tasarrufta bulunarak İrâkluların ihticâc ettiği hadisleri de *Muvatta* rivâyetine ekleyen bir âlim olarak karşımıza çıkmaktadır. Kezâ *el-Hucce*'de kendilerini "ehlü'l-âsâr" olarak gören Medînelilerin iddialarını, kendi uygulamaları üzerinden çürütmeye çalışmıştır.¹⁵ O, *el-Hucce*'de bir sünnet savunucusu olarak karşımıza çıkmakta ve re'y,¹⁶ amel¹⁷ ve sedd-i zerâi¹⁸ gibi gerekçelerle sünnetin terk edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.

Bunlar dışında Şeybânî'nin hadis ilmi açısından son derece kıymetli olan diğer iki eseri ise *el-Âsâr* ve *el-Asl*'dir. O, *el-Âsâr*'da, İrâkluların fikhî faaliyetlerine medâr teşkil eden bazı rivâyetleri bir araya getirmiştir. Eserde toplam 913 hadis yer almakta, bu rivâyetlerin büyük kısmı Ebû Hanîfe'den, 26'sı ise 17 muhtelif hoca kanalıyla gelmektedir.¹⁹ Bu eser, bir nevi Ebû Hanîfe ve ashâbının hadislerle amel etmedikleri veya rivâyetleri rahatlıkla göz ardı edebildikleri şeklindeki önyargıları yok etmek amacıyla telif edilmiştir. Burada Şeybânî, başta hocası Ebû Hanîfe olmak birçok hocadan semâ etmiş olduğu ve daha çok kendi bölgesinde şöhret bulan rivâyetleri bir araya getirmiştir. Rivâyetlerin büyük kısmı Ebû Hanîfe'ye ait olduğu için aslında eserin de ona ait olduğu söylenebilir.

Kezâ *el-Asl* adındaki furû-i fikh eseri de hadis ilmi açısından son derece önemlidir. Şeybânî *el-Asl*'da 120 civarında hocadan hadis rivâyet etmiştir. Tespitlerimize göre *el-Asl*'da

¹¹ Şâfiî (ö. 204/820), *Muvatta'*a her baktığında anlayışının daha da arttığını ve yeryüzünde Mâlik b. Enes'in *Muvatta'*ından daha faydalı bir kitabın bulunmadığını ifade etmiştir. Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Mısır: Dâru's-Seâde, 1974), 9/70; Şâfiî'nin öğrencisi Harmele b. Yahyâ'nın (ö. 243/858) bildirdiğine göre Şâfiî, hiçbir kimseyi Mâlik'e denk görmezdi. Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkibuhu*, thk. Abdülganî Abdülhâlik (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 153; Abdülganî ed-Dakr, *el-İmâm eş-Şâfiî: fakîhü's-sünneti'l-ekber* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2005), 82.

¹² Kevserî, *Bülûgu'l-emânî*, 44.

¹³ Kutluboğa, *Tâcü't-terâcim*, 237; İzzuddîn Hüseyin eş-Şeyh, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî: muhaddisen ve fakîhen* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 56.

¹⁴ Muhammed Dusûkî, *el-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî ve eseruhu fi'l-fikhi'l-islâmî* (Devha-Katar: Dâru's-Sekâfe, 1987), 82.

¹⁵ Meselâ Şeybânî bu hususta şu tenkidi yöneltmektedir: "Onlar kendi rivâyetlerini açıkça terk ettikleri halde nasıl ashâbu'l-âsâr (hadisle amel edenler) oluyorlar!". Şeybânî, *Kitâbu'l-hucce alâ Ehli'l-Medîne*, thk. Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kâdirî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 2006), 1/150-151.

¹⁶ Şeybânî, sünnet ve âsârın bulunması halinde kıyâs ve nazar gibi delillere ihtiyaç kalmadığını vurgulamıştır. Şeybânî, *Hucce*, 1/206.

¹⁷ Bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Hucce*, 1/493-495, 519, 668.

¹⁸ Bazı misâller için bk. Şeybânî, *Hucce*, 1/674, 680, 736.

¹⁹ Yorulmaz ise bu sayıyı 23 olarak kaydetmektedir. Bk. Nilüfer Kalkan Yorulmaz, *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı (İmâm Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı Örneği)* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2018), 23.

mükerrerleriyle birlikte 1957 rivâyet yer almaktadır. Bu itibarla bazı araştırmacılar, *el-Asl*'daki rivayetlerin toplanması halinde hacim bakımından *el-Âsâr*'ı geride bırakacağını ifade etmiştir.²⁰ Ayrıca Şeybânî *el-Asl*'da birçok meselede sünnet muvafık hareket etmeyi övmüş,²¹ verdiği hükmün dayanağının hadis olduğunu özellikle vurgulamıştır.²²

Hülâsa, Şeybânî'nin hadis alanındaki yetkinliği gerek ulemanın onun hakkındaki kanaatlerinden gerekse kendi eserlerinden görülmesine rağmen bazı hadis münekkitlerince cerh edilmiş veya meslekten hadisçi olmaması sebebiyle hakkında olumsuz kanaat beyan edilmiştir. Bu kanaatin başlıca sebebinin ise ehl-i re'ye karşı gelişen önyargılar olduğu dikkat çekmektedir.²³ Bu itibarla Şeybânî hakkında nakledilen bazı tenkitler bir yana bırakılırsa o, birçok hadis münekkidi tarafından sika kabul edilmiştir. Onun zikri geçen eserleri de buna birer şahittir.

2. Şeybânî ile Ebû Hanîfe Özelinde Hoca-Talebe Münasebetinde Muhalefetin Yeri

Allah Resûlü'nün vefatından itibaren sahabîler arasında birtakım fikhî ihtilaflar meydana gelmiştir. Bu ihtilâflar bir sonraki nesil olan tâbiîn tabakasında daha da artmış, bunu neticesinde Hicâz ve Irâk yaklaşımı şeklinde iki grup ön plana çıkmıştır. Her ne kadar bunlar dışında Basra, Şâm, Mısır ve Yemen²⁴ gibi başka ilim merkezleri bulunsun da zamanla Hicâz ve Irâk yaklaşımları baskın gelmiş²⁵ ve mensupları tarafından devamı sağlanmıştır. Aslında her şehrin bazı alanlarda uzmanlaştığı görülmektedir. Meselâ Irâk bölgesi fikh ve rey alanında uzmanlaşırken²⁶ Hicâz bölgesi hadis ve âsâr sahasında ihtisaslaşmıştır.²⁷ İlerleyen süreçte coğrafi nispet yerini rey ve hadis kavramlarına bırakarak ehl-i rey ve ehl-i hadis kavramları ortaya çıkmış ve daha etkin kullanılmıştır. Hicrî II. asırda ehl-i rey in öncüsü olarak Ebû Hanîfe, ehl-i hadisin mümessili olarak ise Mâlik görülmüştür.²⁸

Zikredilen yaklaşımlar arasında birçok görüş ayrılığı yaşanmış ve büyük bir literatürün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Farklı yaklaşımlar arasında ihtilâf olduğu gibi zaman zaman aynı geleneğe sahip kimseler arasında da görüş ayrılığı yaşanmıştır. Hanefî geleneğinde hoca-talebe ilişkisi ve hocaya saygı son derece önemlidir. Zira fikhî bilgi üretme sürecinde hocanın metodu ve birikimi vazgeçilmezdir. Meselâ Şeybânî *el-Asl*'da meselelerin

²⁰ Muhammed Eyyûb er-Reşîdî, *el-Cem' beyne'l-âsâr mimmâ ittefeka 'alâ rivâyetihi Ebû Yûsuf el-Kâdî ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî an Ebî Hanîfe el-Îmâm er-Rabbânî* (Karaçi: Zam Zam Publishers [Zemzem li'n-Neşr], 2005), 118.

²¹ Meselâ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/18, 36, 115.

²² Bu hususta bazı örnekler için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/131, 182, 231, 257, 274, 342.

²³ Ehl-i re'yin ircâ ve Cehmîlik gerekçesiyle tenkid edilmeleri hakkında bk. Özşenel, *Hadis-Rey*, 174-175; Hüseyin Kahraman, *Hadis İlminde Bir Cerh Terimi Olarak İrcâ ve Mürcî Râvîler* (Bursa: Emin Yayınları, 2011), 99-100.

²⁴ Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Ahmed ez-Za'bî (Beirut: Dâru'l-Kalem, t.y.), 480.

²⁵ Özşenel, *Hadis-Rey*, 110.

²⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin Beyhakî, *Menâkibu's-Şâfi*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970), 1/170.

²⁷ Muhammed Ebû Zehra, *Mâlik: hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuhu* (y. y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye li't-Tibâa, t.y.), 156.

²⁸ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 484.

çoğunda Ebû Hanîfe'nin görüşünü asıl olarak vermiştir.²⁹ Muhalefet etse dahi önce hocasının görüşüne yer vermiştir. Her ne kadar bu gelenekte hoca müstesnâ bir konumda olsa da eleştiri kültürünün de önemli bir yerinin olduğu görülmektedir. Hatta bu ihtilâf ve tenkitler Hanefî mezhebinin kurucu imâmları arasında dahi bulunmaktadır. Bunun en mümtaz örneklerinden biri Şeybânî'dir. Nitekim o birçok meselede hocasına aykırı birtakım fikhî sonuçlara ulaşmıştır. Hocaya muhalefet edebilme veya farklı bir fikhî neticeye ulaşmanın son derece doğal olduğu ve karşı tarafın da bunu büyük bir olgunlukla karşıladığı görülmektedir. Daha önce zikredildiği üzere Şeybânî'nin *el-Asl*'in girişinde "Ben Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve kendimin görüşünü size beyan ettim. Hakkında bir görüş ayrılığı zikredilmeyen ise her üçümüzün görüşüdür"³⁰ şeklindeki vurgusu, aslında rey yaklaşımına mensup imâmlar arasında fikhî ihtilâfların son derece olağan olduğuna işaret etmektedir.

Şeybânî, bir ehl-i rey âlimi olarak hadislerin sıhhat tespitine ve nasların anlaşılmasında lafzın zâhirî manasına ihtimam göstermiştir. Bu açıdan o, Ebû Hanîfe'nin metodundan zaman zaman ayrılmış, ehl-i reyî ehl-i hadise yaklaştırmıştır.³¹ Şeybânî'nin bu yönünün gelişmesinde özellikle Mâlik b. Enes ile Süfyân b. Uyeyne'nin etkisi olduğu görülmektedir. Zirâ Şeybânî'nin Medîne yolculuğunda bulunduğu zaman Medîne'nin ilmi birikimi Mâlik'te, Mekke'ninki ise Süfyân'da toplanmıştı.³² Şeybânî onlar aracılığıyla Hicâz'ın ilmi birikimine muttali olmuştur. Bu hadis birikimi Şeybânî'nin hocası Ebû Hanîfe'den zaman zaman ayrılmasına imkân vermiştir. Meselâ o, *el-Asl*'da haber-i vâhid mevzusuna değinmiş, tek kişinin bildirdiği haberin kabul edileceğini, fakat râvînin sika olması gerektiğini belirtmiş, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ile Hz. Ömer'in (ö. 23/644) hadis rivâyetinde bulunan kişilerden şâhid getirmelerini istemeleri, Hz. Ali'nin de yemin ettirmesi şeklindeki uygulamaların ihtiyât kabilinden olduğunu kaydetmiştir. Şeybânî'ye göre şayet karşı taraf şâhid getirmeseydi de Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer onların rivâyetini kabul edecekti.³³ Şeybânî'nin haber-i vâhid hususunda vazetmiş olduğu bu prensipler, ondan sonra *er-Risâle* adlı eserinde -ilâve örneklerle birlikte- Şâfiî tarafından tekrar edilmiştir.³⁴

Şeybânî'nin, sünnet ve haber-i vâhide yaklaşımına bakıldığında Ebû Hanîfe'den kısmen ayrıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe her ne kadar bir mesele hakkında vârid olan merfû hadisi zaman zaman öncelese³⁵ de konuya dair gelen hadisi, kimi zaman şâz olarak değerlendirmiş³⁶ veya merfû hadisi sahabenin tatbikatı üzerinden yorumlamaya çalışmıştır. Buna mukabil Şeybânî'nin ise birçok yerde sünnet ve âsârı, kıyâs ve nazara takdim ettiği görülmektedir. Meselâ Şeybânî, ehlü'l-âsâr olarak bilinen ehl-i Medîne'nin bazı konularda kendi rivâyet ettikleri bazı hadislerle amel etmediklerini söyleyerek tenkid

²⁹ Meselâ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 12/5-6.

³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1/5.

³¹ Bk. Özşenel, *Hadis-Rey*, 172-173.

³² Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ*, 9/93.

³³ Şeybânî, *el-Asl*, 2/248-249.

³⁴ Detaylı bilgi için bk. Doğanay, *Hadis Usulü Açısından Şeybani ile Şafii'nin Mukayesesi*, 210-220.

³⁵ Meselâ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 3/273.

³⁶ Meselâ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/366-367.

etmiştir.³⁷ Kezâ Şeybânî, âsâr varken reye başvurulmasına da şiddetle karşı çıkmıştır.³⁸ Şeybânî, her ne kadar hadis-sünnet vurgusu yapsa da genel olarak Ebû Hanîfe'nin vazettiği usûlü takip ettiği için ehl-i reyden sayılmıştır. Bu bağlamda Şâfiî de Şeybânî'nin hadise yaklaşımı hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Şâfiî, *el-Ümm*'de Şeybânî'ye göre bir kimsenin dini bir konuda konuşabilmesi için Kitâb, sünnet, icmâ veya bunlardan birine kıyâs yapmaya başvurmaya gerektiğini kaydetmiştir.³⁹ Kezâ Şâfiî, Şeybânî ile vukû bulan bir tartışmasında, Hz. Peygamber'den sâbit olan bir hadisin yanında başka bir kimsenin görüşünün bir değer ifade etmediği hususunda Şeybânî'yle hemfikir olduğunu belirtmiştir.⁴⁰ Bu bakımdan Şeybânî, gerek merfû hadisi, diğer rivâyet türlerine incelemesi gerekse haber-i vâhidi kıyâs ve nazar gibi delillere takdim etmesi bakımından ehl-i hadisin metodundan etkilenmiştir.

Şeybânî, her ne kadar bazı konularda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiş olsa da onun çizgisini takip ettiği için görüşleri mezhep içi ictihâd farklılığı olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda şu kaydedilmelidir ki Şeybânî, diğer kurucu mezhep imâmları gibi fikhî faaliyet sürdürmüştür. Ancak o, Ebû Hanîfe'ye intisâbı bir kenara bırakmadığı için kurucu imâm olarak görülemez. Çünkü dinî bilginin elde edilmesi için bir usûl vazeden kişi Ebû Hanîfe'dir.⁴¹ Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye intisâbı, onun tüm görüşlerini kabul etme anlamına gelmeyeceği gibi, ona muhalefetine de engel teşkil etmemektedir. Bu açıdan bakıldığında Şeybânî'nin bazı konularda Ebû Hanîfe'yle görüş ayrılığına düşmüş olması mezheplerin durağan bir yapıya sahip olmadığını göstermesi bakımından da önemlidir.⁴²

3. Şeybânî'nin Hadis Sebebiyle Ebû Hanîfe'ye Muhalefet Ettiği Konular

Tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-As'*da Şeybânî'nin açıkça Ebû Hanîfe'ye hadis sebebiyle muhalefet ettiği konular şunlardır:

1. Eti yenen hayvanların idrarlarının kuyu suyuna karışması: Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, eti yenen hayvanların idrarları kuyu suyuna karışırsa kuyu suyunun tamamının çıkarılacağı görüşünderken, Şeybânî ise suyun üç özelliği olan rengi, tadı veya kokusundan herhangi biri değişmediği müddetçe fâsid olmayacağı ve kuyunun suyunun boşaltılmayacağı görüşündedir. Buna delil olarak da Hz. Peygamber'in deve idrar ve sütlerinin içilmesini emrettiğini ifade eden hadise⁴³ dikkat çekerek şu yorumu yapmıştır:

³⁷ Şeybânî, *el-Hucce*, 1/710-711; Bu hususta ayrıca bk. Türk, *Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler*, 105-109.

³⁸ Şeybânî, *el-Hucce*, 1/190; 2/238.

³⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, thk. Rıf'at Fevzî Abdulmuttalib. (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011), 2/143.

⁴⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/447.

⁴¹ Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarif Mektepleri, 2018), 74.

⁴² Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefet*, 207.

⁴³ Buhârî, *es-Sahîh (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Vudû', 66; Zekât, 68; Cihâd, 152; Megâzi, 37; Tefsîr, 5; Tıb, 5, 6, 29, Muhâribûn min ehli'l-kufri ve'r-ridde, 15-18; Diyât, 22; Müslim, *es-Sahîh (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Kasâme, 9(4353)-12(4356); Ebû Davûd, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Hudûd, 3; Tirmizî, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b.

“Şayet pis olsaydı içilmesini emretmezdi”.⁴⁴ Serahsî (ö. 483/1090) de imâmlar arasındaki mezkûr görüş ayrılığına değinmiş, İmam Muhammed zamanında Hicâz bölgesinde deve idrarlarının satıldığını kaydetmiş ve Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf'un delilini zikretmiştir.⁴⁵ Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf “İdrardan sakının. Çünkü kabir azabının çoğu ondandır”⁴⁶ hadisiyle ihticâc etmişlerdir.⁴⁷ Serahsî'nin nakletmiş olduğu bu bilgiden de anlaşıldığı üzere Şeybânî, Hicâz bölgesine gerçekleştirmiş olduğu ilmî seyahatlerde bu âdeti yakından görmüş ve mezkûr hadisi tercih etmiştir.⁴⁸ Şâfiî ise zaruret halinde bazı harâmların ölçülü bir şekilde yenilmesinin câiz olduğunu belirttikten sonra Şeybânî'nin esas aldığı hadisi zikretmiş ve bedevî Ureynîlerin sağlıklarına kavuşmaları için buna ihtiyaç duyduklarını kaydetmiştir.⁴⁹

2. Teyemmümlü bir kimsenin abdestlilere imamlık yapması: Ebû Hanîfe, teyemmümlü birisinin abdestlilere imametini caiz görürken Şeybânî ise buna cevaz vermemiş ve bunun Ali b. Ebî Tâlib'in (ö. 40/661) görüşü olduğunu söyleyerek mevkûf hadisi⁵⁰ delil getirmiştir.⁵¹ Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf ise bu hususta İbn Abbâs'ın görüşünü tercih etmişlerdir.⁵²

3. Bir kimsenin sabah namazının ikinci rekatında teşehhüd miktarınca oturduğu esnada güneşin doğması hâli: Ebû Hanîfe bu kişinin namazını fâsid görürken, Ebû Yûsuf ile Şeybânî, bu namazı tâm olarak edâ edildiği görüşüne varmışlardır.⁵³ Bu hususta Şeybânî, “Kim güneş batmadan önce ikinci namazının bir rekatına yetişirse namaza yetişmiş olur, kim de sabah namazının bir rekatına yetişirse sabah namazına yetişmiş olur”⁵⁴ hadisiyle amel etmiş ve güneşin batış ve doğuşu esnasında namaz kılmayı yasaklayan hadislerdeki⁵⁵ nehyin nâfile namaza yönelik olduğu kanaatine varmıştır.

4. İstiskâ namazının kılınışı: Ebû Hanîfe istiskâ namazı hakkında sadece dikkate alınmayacak şâz bir hadisin vârid olduğunu, Hz. Ömer'in de da minberde yağmur duasında bulunduğunu delil getirerek böyle bir namazın mevcut olmadığı görüşündedir. Şeybânî bu görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğunu, kendi görüşüne göre ise imamın, bayram namazı gibi istiskâ namazı kıldıracağı görüşündedir. Buna delil olarak ise Hz. Peygamber⁵⁶ ve İbn

Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Et'ime, 38; Tıb, 6; Nesâî, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Tahâret, 191; Muhârabe, 7- 9; İbn Mâce, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisi's-Şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*, nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008), Hudûd, 19; Tıb, 30.

⁴⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1/57.

⁴⁵ Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 1/53-54.

⁴⁶ Buhârî, *el-Vudû*, 55, 56; *el-Cenâiz*, 81; İbn Mâce, *Tahâret*, 26.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 1/54.

⁴⁸ Şeybânî, *el-Âsâr*'da hayvanların idrârlarına dair bir bâb açmıştır. Bk. *el-Âsâr*, thk. Hâlid el-Avvâd (Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2011), 1/67-69.

⁴⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/653.

⁵⁰ Abdurrezzâk b. Hemâm, Ebû Bekr el-Himyerî el-Yemânî es-San'anî, *el-Musanef*, thk. Habîburrahmân el-A'zamî, (Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 1982), 2/352.

⁵¹ Şeybânî, *el-Asl*, 1/106; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/111.

⁵² Serahsî, *el-Mebsût*, 1/111.

⁵³ Şeybânî, *el-Asl*, 1/219.

⁵⁴ Buhârî, *Mevâkıt*, 28; Müslim, *Mesâcid*, 165.

⁵⁵ Müslim, *Salâtu'l-musâfirîn*, 289, 290.

⁵⁶ Bk. Buhârî, *Ebvâbu'l-istiskâ*, 1, 4, 15, 16, 17, 18, 19; Nesâî, *el-İstiskâ*, 6.

Abbâs'tan (ö. 68/687) gelen⁵⁷ hadisleri zikretmiştir. Şeybânî bu hususta sünnet ve âsâr-ı ma'rûfeye ittibâ edilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.⁵⁸ Şeybânî, *el-Hucce*'de "bâbu'l-istiskâ" şeklinde başlık açmış, İbrâhîm en-Nehâî ve Ebû Hanîfe'nin, istiskâ hususunda cemaatle veya münferid olarak herhangi bir namazın bulunmadığı, sadece dua edildiği görüşünde olduklarını söylemiş, ardından da ehl-i Medîne'nin görüşüne yer vermiş ve ehl-i Medîne'nin görüşünü destekleyen âsâr bulunduğu için onların kavlini, İbrâhîm ile Ebû Hanîfe'nin görüşünden daha iyi olduğunu vurgulamıştır.⁵⁹ Şâfiî ise istiskâ namazında kırâatin nasıl olacağı meselesinde Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer zamanında istiskâ namazında kırâatin cehrî yapıldığını kaydetmiştir.⁶⁰ Bu da Şâfiî'nin Şeybânî gibi istiskâ namazını kabul ettiğini göstermektedir.⁶¹

5. Ganimetten atlı ve yayaya verilecek miktar: Ebû Hanîfe, Hz. Ömer'in görüşüne dayanarak atlıya iki, piyadeye bir hisse verileceği görüşünderken, Ebû Yûsuf ile Şeybânî ise binekliye üç, yayaya bir sehim verileceğini, üçte ikisinin ata, bir hissenin de at sahibine ait olduğu görüşündedirler.⁶² Şeybânî ile Ebû Yûsuf bu hususta Hz. Peygamber'in ata iki pay, sahibine de bir pay tahsis ettiğini bildiren hadisle⁶³ amel etmiş, Ebû Hanîfe ise Hz. Peygamber'in süvariye toplamda iki pay verdiğini, bir hissenin ata, birinin de sahibine ait olduğunu bildiren hadisi tercih etmiştir. Bu hususta Ebû Yûsuf ile Şeybânî, Şâm ve Hicâz ulemasının görüşlerini benimsemiştir.⁶⁴

6. Zinet takmayacağına yemin eden bir kadının inci gerdanı takması: Ebû Hanîfe'ye göre lü'lü (inci gerdanı) zinet kapsamına girmezken, Ebû Yûsuf ile Şeybânî, kendilerine ulaşan rivâyete göre⁶⁵ inci gerdanın da zinet kapsamında değerlendirilmesi gerektiği görüşündedirler.⁶⁶ Serahsî, Ebû Hanîfe'nin zamanında insanların inciye tek başına kullanmayıp onu altın ve gümüşle süsleyerek kullanmalarından hareketle onu zinet kapsamında değerlendirmedeğini, Ebû Yûsuf ile Şeybânî'ye göre ise inci gerdanın da zinet kapsamına girdiğini kaydetmiş ve onların kavlinin, kendi bölgesini uygulamasında daha uygun olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷

⁵⁷ Bk. Ebû Dâvud, Kitâbu salâti'l-istiskâ, 1; Tirmizî, Ebvâbu's-sefer, 43.

⁵⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 1/366-367.

⁵⁹ Şeybânî, *el-Hucce*, 1/216-217; Şeybânî'nin istiskâ namazı hususunda Ebû Hanîfe'ye olan muhalefeti *Muvatta*'da da görülmektedir. Bk. Çiftçi, "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", 601-602.

⁶⁰ Şâfiî'ye göre istiskâ namazının nasıl kılınacağı hususunda bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 2/543-546.

⁶¹ Şâfiî, *el-Ümm*, 2/543.

⁶² Şeybânî, *el-Asl*, 2/141; 7/440; Şeybânî, *el-Âsâr*, 2/730.

⁶³ Ebû Dâvud, *el-Cihâd*, 143; İbn Mâce, *el-Cihâd*, 36; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/41.

⁶⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/41.

⁶⁵ Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-beyân 'an tevili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Cîze: Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2001), 14/185.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 2/364.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 9/30; Ayrıca bk. Burhânuddîn el-Buhârî, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhi'n-Nu'mânî fıkhi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 4/316.

7. Velisiz nikâhın câiz olmaması: Şeybânî bu hususta merfû hadisi⁶⁸ naklederek böyle bir nikahın geçersiz olduğunu kaydetmiş ve hocasından farklı bir fikhî neticeye ulaşmıştır.⁶⁹ Bu hususta Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber'den nakledilen "Veli veya devlet yetkilisinin izni olmadan nikâh olmaz. Sultan, velisi olmayanın velisidir" rivâyetini⁷⁰ esas alarak kadının velisinin izni olmadan kendisine denk olan birisiyle nikâhlanabileceği görüşünü benimsemiştir. Fakat Ebû Hanîfe kadının velisinin izni olmadan nikâhlanmasına mutlak olarak cevaz vermemiş, bunu denklik şartına bağlamıştır. Ebû Yûsuf ise ilk görüşünde ister eşler arasında denklik olsun ister olmasın buna cevâz vermezken sonradan bu görüşünden vazgeçerek Ebû Hanîfe'nin kavlini benimsemiştir. Fakat o, bu kavlini de terk etmiş, eşler arasında ister denklik olsun ister olmasın kadının velisinin izni olmadan mutlak olarak nikâhlanabileceği kanaatine varmıştır.⁷¹ Şâfiî ise Şeybânî gibi velisiz nikâhın sahih olamayacağı görüşündedir.⁷²

8. Koyunun etinden daha az bir et karşılığında satılması: Şeybânî, Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre böyle bir satımın kıyâsa göre fâsid olması gerekirken onların görüşüne göre câiz olduğunu söylemiş, fakat kendisine göre bunun câiz olmadığını kaydetmiş ve buna delil olarak Hz. Peygamber'in etin, hayvan karşılığında satımını yasakladığını⁷³ ifade etmiştir.⁷⁴ Ebû Hanîfe ise mezkûr hadisteki nehyin mutlak olmadığı, bu yasağın, bir tarafın veresiye olması hâlinde olmasıyla ilgili olduğu görüşüne varmıştır. Bu nedenle o, böyle bir satışa cevâz vermiştir.⁷⁵

9. Atlarda zekât alınmaması: Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin aksine Hz. Peygamber'in atları zekâtтан muaf tuttuğu⁷⁶ kanaatindedir.⁷⁷ Bu konuda Şeybânî, Mâlik⁷⁸ gibi ister sâime olsun ister sâime olmasın atlardan zekât alınmayacağı görüşüne sahiptir. Mâlik ve Şeybânî'ye öğrencilik yapan Şâfiî'ye göre de atlardan zekât alınmaz.⁷⁹ Bu meselede Ebû Hanîfe ise Câbir'den (ö. 78/697) nakledilen "Her sâime at için bir dinâr veya on dirhem zekât vermek gerekir. Cihâd için hazırlanan atlarda ise zekât yoktur" hadisini ve bazı sahabîlerin, zekâtтан

⁶⁸ Buhârî, Kitâbu'n-Nikâh, 37; Ebû Dâvud, en-Nikâh, 19; Tirmizî, en-Nikâh, 14; Mezkûr hadis ile ilgili yapılan bazı çalışmalar için bk. Salih Karacabey-Mutlu Gül, "Fikhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında "Velisiz Nikâh Olmaz" Hadisinin Tahrîc ve Tenkidî", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 33-48; Mutlu Gül, "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayet'in Tahrîc ve Tenkidî", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 361-376.

⁶⁹ Şeybânî, *el-Asl* 2/364; 10/198-199, 208-209.

⁷⁰ Mezkûr rivâyet için bk. Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân, *Sünenü Sa'îd b. Mansûr*, thk. Habîburrahmân el-'Azâmî (Hind: Dâru's-Selâfiyye, 1982), 1/176,181.

⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 5/10; Şeybânî'nin bu hususta Ebû Hanîfe'ye olan muhalefeti *Muvatta'* da da görülmektedir. Bk. Çiftçi, "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", 607-608.

⁷² Şâfiî, *el-Ümm*, 6/32, 35, 437.

⁷³ Mâlik, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik rivâyetü's-Şeybânî*, thk. Abdülvehhâb Abdüllatif (Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 276; Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 8/27.

⁷⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 2/410.

⁷⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/181.

⁷⁶ Bu hususta bk. Abdurrezzâk, *el-Musannef*, 4/5, 33; Tirmizî, *ez-Zekât*, 4; İbn Mâce, *Ebvâbu'z-Zekât*, 4.

⁷⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 2/78-79.

⁷⁸ Bk. Mâlik, *Muvatta (Rivâyetü's-Şeybânî)*, 117.

⁷⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/66.

muaf tutulan atın, savaş için hazırlanan at olduğunu bildiren rivâyetlerini esâs alarak attan zekât alınacağı görüşüne ulaşmıştır.⁸⁰

10. İki kişi arasında ortak olan müdebber köle: Köle sahibinin, kölesini azâd etmesi durumunda, kölenin tamamının azâd olacağı hususunda ittifâk vardır. Buna mukabil kişiler arasında müşterek olan kölenin, sahiplerinden birinin kendi hissesini azâd etmesi durumunda ise ihtilâflar vuku bulmuştur. Ebû Yûsuf ile Şeybânî'ye göre bir câriye iki kişi arasında ortak olsa, biri onu müdebber yapsa, diğeri zengin olsun fakir olsun onun değerini tazmin eder. Bu durumda câriyenin tamamı onu müdebber yapanın olur. Bu görüşüne delil olarak merfû hadisi⁸¹ nakleder.⁸² Şeybânî'nin bu görüşü "hürriyet tecezziyi kabul etmez" düşüncesinden gelmektedir. Yani ona göre, ortaklardan biri, köle üzerindeki hissesini azâd etse, kölenin tamamı azâd olur. Ebû Hanîfe ise hürriyetin tecezziyi kabul ettiği görüşündedir.⁸³

11. Bir adamın malını, bir kimseye yarısını, başkasına tamamını ve bir diğerkimseye de üçte birini vasiyet etmesi: Böyle bir meselede Ebû Hanîfe'ye göre malın yarısı, tamamına aday olan kişinin olur. Altıda biri tamamına aday olan ile yarısına aday olan arasında ikiye taksim edilir. Üçte biri ise onların arasında üçe taksim edilir. Şeybânî ve Ebû Yûsuf'a göre ise mal on bir hisseye taksim edilir. Tamamına aday olana altı, yarısına aday olana üç, üçte birine aday olana ise iki pay düşer. Ardından Şeybânî bu hususta gelen sünnete ve maktû⁸⁴ habere vurgu yapar.⁸⁵

12. Hataen öldüren kimsenin vereceği diyetin cinsi: Bu hususta Ebû Yûsuf ile Şeybânî hadislerde zikredilen mallara vurgu yaparken, Ebû Hanîfe ise örfe dikkat çekerek bunların değişebileceğini kaydetmiştir. Şeybânî bu hususta rivâyetlerde zikredilen "deve sahiplerine yüz deve gerekir", "gümüş sahiplerine on bin dirhem gerekir", "altın sahiplerine bin dinâr gerekir", "koyun sahiplerine iki bin genç ve güçlü koyun gerekir" ve "deve sahiplerine iki yüz deve gerekir" gibi ifadelerde yer alan malların ödeneceğini kaydetmiş ve Ebû Yûsuf'un da bu görüşte olduğunu belirtmiştir. Ebû Hanîfe ise bunlardan sadece "deve", "altın" ve "gümüş"ü dikkate almış, rivâyette sayılan diğerkimşer malların ise örfî olduğunu, Hz. Ömer'in divân sistemini kurmasından sonra genel kabul gören malların dirhem, dinâr ve deve olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶

13. Diş zarar verme veya yaralamada, vuran kişinin tasdik edilmemesi: Bir kişi, başkasının dişine vursa, aradan bir müddet geçtikten sonra dişin rengi değişse veya düşse o zaman diş tazmin (erş) eder. Şeybânî'nin naklettiğine göre İbrahîm en-Nehâî de bu görüştedir. Şayet vuran kişi, kendi vurmasından sonra başka bir vurma veya sebepten

⁸⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/188; Şeybânî'nin bu hususta Ebû Hanîfe'ye olan muhalefeti *Muvatta'* da da görülmektedir. Bk. Çiftçi, "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", 602-603.

⁸¹ İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1988), 4/426.

⁸² Şeybânî, *el-Asl*, 5/175.

⁸³ Çiftçi, "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", 612-613.

⁸⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/215.

⁸⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 5/439; Bu hususta ayrıca bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 27/169.

⁸⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 6/552-553.

dolayı dışın zara gördüğünü iddia ederse bu hususta Şeybânî, kendisine yemîn ettirilmek suretiyle zara gören kişinin kavlinin dikkate alınacağını belirtmiştir. Şeybânî bu hususta mevcut sünnet ve gelen eserden dolayı vuran kişinin tasdik edilmemesi kanaatine istihsânen varmıştır.⁸⁷

14. Müsle yapılması: Bir kimsenin öldürülmesinden sonra vücut azalarının kesilmesine manasına gelen müsle, esas olarak Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır. Bununla birlikte meşhûr Ureyñler hadisinde anlatıldığı üzere -asıl itibariyle bedevî olan- bu kabileden bir grup Medîne'ye Hz. Peygamber'in huzuruna gelmiş, Medîne'nin havasına alışamamaları sebebiyle hastalanmışlardı. Bu durum üzerine Hz. Peygamber dönemin âdeti üzere deve sütlerinden istifade etmeleri için Medine'nin dışında bir yere göndermişti. Onlar iyileştiklerinde ise deve çobanını öldürmüş, sürüyü de alıp kaçmışlardı. Hz. Peygamber onların yakalanmaları için bir müfreze göndermiş, yakalanıp getirildiklerin de ise işledikleri bu kötü suça karşılık el ve ayaklarının kesilmesini ve bu suretle kendilerine müsle yapılmasını emretmiştir.⁸⁸ Müsle genel itibariyle yasaklanmış olsa da bu hadis, kısâs amacıyla misillemenin câiz olduğuna işaret etmektedir. Şeybânî de nelerin müsle kapsamına gireceğini ve neyin müsle olamayacağı hususunda birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda misâl olarak, iki kardeş, babalarının katili olduğunu ispat ettikleri bir adamı öldürmek için girişimde bulunsalar, bu esnada onun elini veya ayağını kesseler sonra da kan davasından vazgeçseler, Ebû Hanîfe'nin görüşüne göre iki kardeş bu yaralamayı tazmin eder. Ebû Yûsuf ile Şeybânî'ye göre ise tazmin gerekmez. Çünkü onun canını affetmeselerdi kendilerine bir yaptırım olmayacaktı. Şeybânî devamında müsleye dair gelen nehye dikkat çekmiş ve bunun hadiste nehyedilen müsle⁸⁹ olmadığını vurgulamıştır.⁹⁰

15. İmâmın izni olmadan ölü (mevât) bir araziye⁹¹ ihyâ eden kimsenin durumu: Mevât arazi, kimseye ait olmayan ve yerleşim yerinin ortak kullanım alanı dışında kullanılmayan arazi demektir.⁹² Ebû Hanîfe mevât arazinin, onu ihyâ edene verilmesini devlet başkanı veya yetkilisinin şartına bağlarken Ebû Yûsuf ile Şeybânî, bu konuda gelen merfû hadise⁹³ dayanarak hocalarına muhalefet etmiş ve herhangi bir otoritenin izni gerekmezsiniz mevât arazinin onu ihyâ edene ait olduğunu söylemişlerdir.⁹⁴ Ebu Hanîfe'ye göre kişinin, kullanılmayan, sahibi olmayan bir araziye canlandırması, zirâî amaçla

⁸⁷ Şeybânî, *el-Asl*, 6/559.

⁸⁸ Buhârî, *Vudû'*, 66; Zekât, 68; Cihâd, 152; Megâzi, 37; Tefsir, 5; Tıbb, 5, 6, 29, Muhâribûn min ehli'l-kufri ve'r-ridde, 15-18; Diyât, 22; Müslim, Kasâme, 9(4353)- 12(4356); Ebû Davûd, Hudûd, 3; Tirmizî, Et'ime, 38; Tıbb, 6; Nesâî, Tahâret, 191; Nesâî, Muhârabe, 7- 9; İbn Mâce, Hudûd, 19; Tıbb, 30; Bu hususta ayrıca bk. Şâfiî, *el-Ümm*, 5/599.

⁸⁹ Buhârî, *Vudû'*, 66; Zekât, 68; Cihâd, 152; Megâzi, 37; Tefsir, 5; Tıbb, 5, 6, 29, Muhâribûn min ehli'l-kufri ve'r-ridde, 15-18; Diyât, 22; Müslim, Kasâme, 9(4353)- 12(4356); Ebû Davûd, Hudûd, 3; Tirmizî, Et'ime, 38; Tıbb, 6; Nesâî, Tahâret, 191; Nesâî, Muhârabe, 7- 9; İbn Mâce, Hudûd, 19; Tıbb, 30.

⁹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 6/581, 592; 7/11.

⁹¹ Mevât araziden maksad, hiçbir kimsenin sahiplenmediği ve uzun yıllardır kullanılmayan toprak demektir. Bu ve benzeri ifadeler için bk. Serahsî, *el-Mebsût*, 23/168.

⁹² Haddâd, Ebû Bekr b. Ali, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhun li Muhrasari'l-İmâm el-Kudûrî*, thk. Sâid Bektaş (Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2015), 4/220.

⁹³ Bk. Buhârî, *Kitâbu'l-muzerâ'a*, 15; Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-harâc ve'l-fey ve'l-imâre*, 37; Tirmizî, *Ahkâm*, 38.

⁹⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 8/159, 165-166.

sahiplenmesi oraya sahip olmasını sağlamaz. Oraya ancak devlet yetkilisinin izin vermesi halinde sahip olabilir.⁹⁵ Ebû Hanîfe bu konuda “Kişi ancak devlet başkanının razı olduğu şeye sahip olabilir.” hadisini esas almıştır.⁹⁶ Mâlik de Ebû Hanîfe gibi bunu devletin iznine bağlarken Şâfiî herhangi bir otoritenin iznini gerekli görmemiştir.⁹⁷

16. Cüzzamlı biriyle evlendiğini sonradan fark eden kadının durumu: Ebû Hanîfe ile Ebû Yûsuf böyle bir nikâh akdinin câiz olduğunu söylerken Şeybânî, cevâz vermemiş ve cüzzamlı kadını iktidarsız kimseye kıyâslamıştır. Şeybânî iktidarsız erkek hakkında rivâyet geldiğini ve bu rivâyete göre kadının muhayyer olduğunu ifade etmiş, aynı durumun cüzzamlı kadın için de geçerli olduğunu vurgulamıştır.⁹⁸

17. Hacr konusu: Hukuki haklarında kısıtlama bulunan kişi (mahcur aleyh) şayet bir borç anlaşması yapsa veya bir evde hak iddia etse, Ebû Hanîfe’ye göre bu caizdir. Ebû Yûsuf ile Şeybânî’ye göre ise câiz değildir. Ardından Şeybânî dayandığı rivâyetlere işaretle bulunur.⁹⁹

18. Kişinin hayattayken malını vakfetmesi: Ebû Hanîfe, bir kişinin hâl-i hayatında yaptığı vakfi câiz görmezken, Şeybânî bu hususta gelen hadise¹⁰⁰ yer vererek hocasına muhalefet etmiştir. Şeybânî, vakıf müessesini bağlayıcı olarak görmeyen hocasının mesele hakkındaki görüşünü *el-Asl*’ın “Kitâbu’s-sadakati’l-mevkûfe” bölümünde ele almıştır. Şeybânî burada kaydettiği bir rivâyete göre Hz. Ömer, Hz. Peygamber’in huzuruna gelip “Ey Allah’ın Resûlü! Elime (ganimet malından) değerli bir arazi geçti. Bu araziye ne yapayım?” diye sormuş, Hz. Peygamber de “Aslını tut. Getirisini (semere) tasadduk et” buyurmuştur. Şeybânî bu rivâyeti esas alarak hocasının hilâfına, bir kişinin hayattayken yapacağı vakfın sahih ve bağlayıcı olduğu görüşüne ulaşmıştır.¹⁰¹ Bu hususta ehl-i Medîne ise vakıf yerine *habs* kavramını kullanmış ve böyle bir müesseseyi kabul etmişlerdir. Fakat onlar *habs* sistemini akraba ve yakınlarla sınırlandırarak bir nevi malın akraba arasında dolaşmasını sağlamışlardır. Şeybânî ise *habs* sistemini *el-Hucce*’de eleştirmiştir.¹⁰²

19. Bir kimsenin kendi arazisinde yaptığı çeşme ve kuyu gibi şeyleri geri alma hakkının olmaması ve benzeri meseleler: Şeybânî bu hususta hocasının aksine vakıftan geri dönme veya geri alma hakkının olmadığını kaydetmiştir.¹⁰³ Bir önceki konuda, Ebû Hanîfe’nin vakfi bağlayıcı kabul etmediği ifade edilmişti. Şeybânî, vakfi sahih ve bağlayıcı kabul ettiğinden bu hususta da hocasına muhalefet etmiştir.

⁹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/167; Bu hususta ayrıca bk. Çiftçi, “İmam Muhammed’in el-Muvatta’da Ebû Hanîfe’nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler”, 611-612.

⁹⁶ Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire*, 4/221.

⁹⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 3/115.

⁹⁸ Şeybânî, *el-Asl*, 10/244.

⁹⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 11/122.

¹⁰⁰ Buhârî, *Kitâbu’l-vesâyâ*, 22, 28.

¹⁰¹ Şeybânî, *el-Asl*, 12/96.

¹⁰² Şeybânî, *el-Hucce*, 2/33-45; Vakıf doktriniyle ilgili yapılan bir çalışma için bk. Mürteza Bedir, “Vakıf Doktrini: Doğuşu ve Gelişimi”, *Vakıf, Hukuk ve Toplum*, Hazırlayan: Merve Akkuş Güvendi (İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2013), 6-14.

¹⁰³ Şeybânî, *el-Asl*, 12/90-102.

Bu örneklere Şeybânî'nin hadis sebebiyle kıyâsı bırakıp istihsâna başvurduğu meseleler de eklenirse misâllerin sayısı daha da artacaktır.¹⁰⁴ Yukarıda verilen konularda görüldüğü üzere Şeybânî'nin hocasına muhalefesinde hadisin önemli bir etkisi bulunmaktadır. Şüphesiz onun bu yöntemi takip etmesinde Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne gibi hadisçilerden rivâyet almış olmasının ve hadis kabul yöntemlerinden etkilenmiş olmasının katkısı inkar edilemez. Şeybânî, her ne kadar kimi zaman hadise binaen hocasına muhalefet etmiş olsa da tam tersi örnekler de mevcuttur. Meselâ o, “Deve, inek, koyun et ve sütleri gibi maddelerin ateşte pişmesinden dolayı abdest almak gerekir mi?” sorusuna, hiçbir yiyeceğin abdesti bozmayacağını söylemiş ve şu izahı yapmıştır: “Abdest vücuttan çıkan şeylerden dolayı bozulur, giren şeylerden dolayı değil. Ateş ise onun temizliğini daha da arttırmıştır. Eğer bu abdesti bozan bir durum olsaydı sıcak su ile abdest alanın abdestinin bozulması gerekirdi”.¹⁰⁵ Görüldüğü üzere Şeybânî bu açıklamayla, ateşte pişen yiyeceklerden dolayı abdest alınması gerektiğini bildiren hadisle¹⁰⁶ amel etmemiştir. Şeybânî, burada gâî okuma yaparak Ebû Hanîfe'nin metodunu takip etmiştir. Şeybânî, fukâha arasındaki ihtilâflı hususlarda tercihte bulunurken genellikle merfû hadisi, sahabe söz ve uygulamalarına tercih etmiştir. Fakat hadiste mezkûr “vudû”dan kastın ne olduğu, ilzâmî mi yoksa ihtiyârî mi olduğu, Hz. Peygamber'in son uygulamasının bu yönde olmadığı¹⁰⁷ ve “abdest gibi herkesi ilgilendiren bir konuda tek bir rivâyetin gelmiş olması”¹⁰⁸ gibi mülâhazalarla bu hadisle amel etmemiştir.

Bir başka örnek olarak oruçlu iken hacamat olan kişinin, yaptırdığı hacamatın oruca zarar vermediğini, fakat bedeni zayıf ve halsiz bırakmasından endişe edilmesi durumunda yapmamasının daha güzel olacağını kaydetmiştir. Bu konuda Hz. Peygamber'in “Hacamat yapan ve yaptıran iftâr etmiştir.” şeklindeki hadisini¹⁰⁹ verdikten sonra “İnsanlar O'na (sav) kanı şikâyet etmişler, bunun üzerine oruçlunun hacamat yapmasına ruhsat vermiştir.” hadisini nakletmiştir. Şeybânî bu yöntemle ilk hadisteki yasağın hükmünün kaldırıldığını vurgulamak istemiştir. Ardından merfû hadisi destekleyen mevkûf rivâyetlere yer vermiştir.¹¹⁰ İlerleyen konularda da bu meseleyi ele alan Şeybânî, Hz. Peygamber'in, oruçlunun hacamat yapmasından nehyettiğini, fakat sonrasında oruçlu iken hacamata ruhsat verdiğini ve kendisinin de oruçlu ve ihramlı iken hacamat yaptırdığını ifade

¹⁰⁴ Bu hususta bazı misâller için bk. Şeybânî, *el-Asl*, 6/559; 7/249; 10/289.

¹⁰⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 1/46; Bu hususta ayrıca bk. Mâlik, *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik rivâyetü's-Şeybânî*, 38-39.

¹⁰⁶ Bk. Müslim, *el-Hayz*, 90, Ebû Dâvud, *Tahâret*, 75, Tirmizî, *Tahâret*, 58, İbn Mâce, *Tahâret*, 65; Buhârî, ateşte pişen etten dolayı abdest alınması gerektiğini ifade eden hadise yer vermemiş ve Hz. Peygamber'in aksi yöndeki uygulamasını naklederek bu hükmün mensûh olduğuna işaret etmek istemiştir. Bk. Buhârî, *Kitâbu'l-vudû*, 50; *Kitâbu'l-Et'ime*, 18. Müslim, Ebû Dâvud ve Tirmizî her iki yönde gelen hadisleri kitaplarına almış ve “terku'l-vudû mimmâ messethu en-nâr” şeklinde başlıklar açıp Hz. Peygamber'in son uygulamasının, ateşte pişen etten dolayı abdest almadığı şeklinde olduğunu göstermek istemişlerdir. Bk. Müslim, *el-Hayz*, 91; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 74; Tirmizî, *Tahâret*, 59.

¹⁰⁷ Meselâ bk. Buhârî, *Vudû*, 50; Ebû Dâvud, *Tahâret*, 74.

¹⁰⁸ Meselâ Şeybânî aynı mülâhazayı “messu'z-zeker” meselesinde de göz önünde bulundurmuştur. Bk. Şeybânî, *el-Hucce*, 1/56-57.

¹⁰⁹ Bk. Buhârî, *Kitâbu's-Savm*, 32; Tirmizî, *Savm*, 60.

¹¹⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 2/147.

etmiştir.¹¹¹ Hanefîlerin hadislerde nesh anlayışı farklı olması sebebiyle iki hadisi telif etmek yerine neshi öncelmesi sebebiyle ilk rivâyetin mensûh olduğuna karar vermiştir.

Bu hususa bir örnek de Şeybânî'nin *Muvatta* rivâyetinden vermek gerekirse Şeybânî, mess-i zeker (erkeklik uzvuna temas) meselesinde abdestin bozulmayacağını, *Muvatta*'a eklediği 16 rivâyet üzerinden kanıtlamaya çalışmıştır.¹¹² Ehl-i Medîne'ye göre erkeklik uzvuna dokunan kişinin abdesti bozulurken Şeybânî onlara karşı Hz. Peygamber'in başka bir hadisini ve diğer sahabîlerin uygulamalarını nakletmiştir. Şeybânî bunu yaparken iki hususa odaklanmıştır. İlki, erkeklik uzvuna dokunulması halinde abdestin gerekli olduğunu ifade eden hadisin sadece Bûsre bnt. Safvân'dan¹¹³ nakledilmiş olmasıdır. Zira bu durum erkekleri birinci derecede ilgilendirirken tek bir kadının rivâyet etmiş olması şüphe uyandırmaktadır. İkincisi ise Medîne ehlinin el içi ile el dışı ayrımı yapmış olmalarıdır ki Şeybânî bunu bir tutarsızlık olarak görmüştür. Elin içiyle tutulması halinde abdestin bozulacağını, dış tarafıyla olduğunda ise bozulmayacağını söylemelerini hayretle karşılamıştır.¹¹⁴ Bu da Şeybânî'nin özellikle erkeklerin abdesti gibi tüm erkekleri ilgilendiren bir hususta vârid olan hadisin bir kadın aracılığıyla nakledilmiş olmasını ihtiyâtle karşıladığını, bu metodunun arkasında her ne kadar adını zikretmese de bir nevi *umum-i belvâ* düşüncesinin bulunduğunu göstermektedir. Kezâ Şeybânî, ilgili konuda merfû hadisin anlaşılması hususunda sahabenin âsârını dikkate alarak anlamaya çalışmıştır. Bu da Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'nin metoduna uyduğunu göstermektedir.

Yukarıdaki örneklerden görüldüğü üzere Şeybânî'nin her merfû hadise binâen hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiğini söylemek son derece zordur. Şeybânî'nin hadis sebebiyle Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmesinin temel nedeni, hadislerin sıhhat tespiti hususunda ehl-i hadise yakın durması ve haber-i vâhidi kıyâsa takdim etmesidir. Şeybânî ile Ebû Hanîfe arasında hadise yaklaşımları açısından birtakım metod farklılıkları bulunsa da Şeybânî, genellikle mensup olduğu rey yaklaşımının hadis tenkid metodunu kullanmıştır. Bu metodolojiyi temelde benimsemekle birlikte zaman zaman mesele hakkındaki hadise binaen hocasına muhalefet etmiştir.

4. Şeybânî'nin Ebû Hanîfe'ye Muhalefetinde Sünnet-Hadis Anlayışı Farklılıkları

Daha önce ifade edildiği üzere Şeybânî bazı konularda vârid olan hadise dayanarak hocası Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmiştir.¹¹⁵ Yukarıda maddeler halinde verilen örneklerden görüldüğü gibi Şeybânî genellikle merfû hadisi tercih ederken, Ebû Hanîfe mesele hakkında

¹¹¹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/168-169.

¹¹² Mâlik, *el-Muvatta (Şeybânî Rivâyeti)*, 35-37; Bu hususta bk. Kahraman, Hüseyin, *Fikhî İhtilâflar ve Hadis: Abdesti Bozup Bozmadığında İhtilâf Edilen Meseleler (Nevâkidü'l-Vudû')* (Bursa: Emin Yayınları, 2013) 193-234.

¹¹³ Bk. Ebû Dâvud, Tahâret, 69; Nesâî, Tahâret, 118; İbn Mâce, Tahâret, 63; Bu rivâyeti naklettikten sonra Nesâî, "terku'l-vudû min zâlike" şeklinde bir bâb açarak Hz. Peygamber'in son uygulamasına yer vermiştir. Ebû Dâvud ile İbn Mâce ise ilgili hadisi verdikten sonra, erkeklik uzvuna temas etme hususunda ruhsat verildiğine dair bâb açarak ilgili rivâyetleri zikretmişlerdir. Bk. Ebû Dâvud, Tahâret, 70; İbn Mâce, Tahâret, 64.

¹¹⁴ Şeybânî, *Hucce*, 1/53-54.

¹¹⁵ Bu hususta ayrıca bk. Özşenel, *Hadis-Rey*, 181.

nakledilen hadisi, sahâbenin âsâr ve tatbikatıyla anlamaya çalışmış veya kıyâs delilini Şeybânî'ye nazaran daha etkin bir şekilde kullanmıştır. Meselâ bir kimse sabah namazını cemaate kıldırılmaya başlasa ve teşehhüdünü yapsa, ama selâmını vermeden güneş doğsa bu durumda Ebû Hanîfe böyle bir namazın fâsid olduğunu söylemiş, Şeybânî ise imâm ve arkasındaki cemaatin namazlarının tâm olduğunu beyan etmiştir.¹¹⁶ Şeybânî, burada “Her kim sabah namazından bir rekâtı güneş doğmadan kılabilirse sabah namazına yetişmiştir. Kim ikindi namazından bir rekâtı güneş batmazdan evvel kılsa ikindi namazına yetişmiştir”¹¹⁷ hadisini dikkate alarak fikhî neticeye ulaşmıştır. Ebû Hanîfe ise bu hususta daha çok güneşin batış ve doğuşu esnasında namaz kılmayı yasaklayan hadislerle¹¹⁸ amel ederek böyle bir namazın fâsid olacağı kanaatine ulaşmıştır. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin esas aldığı hadislerdeki nehyin nâfile namaza yönelik olduğu görüşündedir. Şeybânî *el-Âsâr* adlı eserinde Cuma günü namaza sonradan dahil olan kişinin kılacağı namaz hakkında da “Cuma namazının bir rekâtına yetişen kişi buna bir rekât daha ekler, cemaat otururken yetişen ise namazı dört rekât olarak kılar” hadisine yer vererek benzeri bir yaklaşıma sahiptir. Bu hususta İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) ve onun görüşünü benimseyen Ebû Hanîfe'nin kavliyle amel etmemiştir.¹¹⁹

Bir başka örnek olarak Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin istiskâ namazı hakkında gelen hadisi hüccet teşkil etmeyen bir şâz hadis olarak gördüğünü naklettikten sonra kendi görüşüne yer vermiştir. Şeybânî, istiskâ namazının, bayram namazı gibi kılınabileceği görüşünde olduğunu belirtmiş ve devamında ise şöyle diyerek Ebû Hanîfe'ye muhalefedinin gerekçesini açıklamıştır:

“Çünkü Resûlullah'ın istiskâda namaz kıldığı, İbn Abbas'ın da bunu emrettiği bilgileri bize ulaşmıştır. Bu esnada ridâını da kalb eder. Ridâın taklibi ise sol yanını sağ üzerine, sağ tarafını da solun üzerine koymasıdır. Biz ancak ve ancak sünnet ve âsârı marûfeye ittibâ ederiz. İmamın arkasındakilere bunlar vacip değildir”.¹²⁰

Ebû Hanîfe ise Hz. Ömer'in de da minberde yağmur duasında bulunduğunu delil getirerek böyle bir namazın mevcut olmadığı görüşündedir.¹²¹ O, Hz. Ömer'in daha fakîh olmasını da itibara alarak bu fikhî neticeye ulaşmıştır.

Bu bağlamda başka bir misâl olarak Şeybânî, Hz. Peygamber'den “Ümmetim için at ve kölelerden zekât alınmasını kaldırdım”¹²² şeklinde nakledilen hadis sebebiyle Ebû Hanîfe'nin aksine atlardan zekât alınmayacağını ifade etmiştir.¹²³ Ebû Hanîfe bu konuda, Hz. Ömer'in Şâm'da kırdan yayılan hayvanlardan bir dinâr zekât aldığını dikkate alarak mezkûr merfû hadisi savaş için beslenen atlara hasretmiştir.¹²⁴ Şeybânî ise hadisin lafzî anlamını alarak muhaddislerin anlayışına kaymıştır. Bu hususta *el-Âsâr*'da maktû rivayetlere yer

¹¹⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 1/219.

¹¹⁷ Buhârî, *Mevâkitü's-salât*, 28.

¹¹⁸ Müslim, *Salâtu'l-musâfirîn*, 289, 290.

¹¹⁹ Şeybânî, *el-Âsâr*, 1/148.

¹²⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 1/366-367.

¹²¹ Şeybânî, *el-Hucce*, 1/216-217.

¹²² Ebû Dâvud, *Zekât*, 5, 11.

¹²³ Şeybânî, *el-Asl*, 5/79.

¹²⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, 2/188.

verdikten sonra “Ebû Hanîfe bunların hepsini alıyor. Ama bizim kavlimize göre atta zekât yoktur. Hz. Peygamber’in ‘Ben ümmetimden at ve kölenin zekâtını kaldırdım’ dediği bize ulaşmıştır” demiş ve bu merfu hadisinden senedini vermiştir.¹²⁵

Kezâ Şeybânî daha önce ifade edildiği üzere velisiz ve şahitsiz nikâhın geçerli olmadığını belirtmiştir.¹²⁶ Bu hususta Şeybânî, meşhûr “Velisiz nikah olmaz.”¹²⁷ hadisini esas alırken, Ebû Hanîfe, Hz. Peygamber’den nakledilen “Veli veya devlet yetkilisinin izni olmadan nikâh olmaz. Sultan, velisi olmayanın velisidir.” rivâyetini¹²⁸ tercih ederek kadının velisinin izni olmadan kendisine denk olan birisiyle nikâhlanabileceği görüşünü benimsemiştir. Ebû Hanîfe’nin mezkûr rivâyeti tercih etmesinde “insanın hür iradesiyle akit yapma” külli kaidesinin etkili olduğu söylenebilir.

Yine Şeybânî, insana ve hayvana verilen değer bağlamında ganimetten atlıya üç, bineksiz bir pay verilmesini kıyâsa aykırı bulup atlıya iki, bineksiz bir sehim verileceğini söyleyen Ebû Hanîfe’den ayrılarak Hz. Peygamber’den gelen hadisi dikkate almış ve atlıya üç, bineksiz ise bir pay verileceğini kaydetmiştir.¹²⁹ Şeybânî, Ebû Hanîfe ve hocalarının büyük kısmının şöyle bir görüşe vardıklarını kaydetmiştir:

“Bir kişinin hayır amacıyla kendi arazisinde yaptığı çeşme kuyu gibi şeyleri geri alma hakkı vardır. Eğer sahibi dilerse kabristan, hân veya sikâye amacıyla yaptığı şeylerden geri dönebilir, bunları iptal edebilir. Bunları tekrar malına katar, satar, hibe eder, dilediğini yapar, ölünce de mirası olur”.¹³⁰

Şeybânî, bu bilgiyi verdikten sonra “Bu konuda âsâr geldiği ve Müslümanlar bunu yapıp cevaz verdikleri halde sizler bunu niye söylediniz?” sorusunu yöneltmiştir. Ardından mesele hakkında gelen görüşleri detaylıca veren Şeybânî, insanlara zorlaştırarak hüküm verilemeyeceğini, her mesele hakkında eser gelmeyeceğini, bu durumda hakkında bir rivâyet nakledilmeyenin hakkında eser gelene kıyaslanması gerektiğine dikkat çekmiştir. Daha sonra Şeybânî Ebû Hanîfe ve diğer ashâbına şu tenkidi yöneltir:

“Biz hakkında âsâr bulunmayan mescidi, hakkında âsâr bulunan sadakaya kıyasladık. Sizler ise ne Nebî’den ne de sahabîlerin birinden hiçbir eserin gelmediği şeye yönelip cevaz verdiniz. Hakkında âsâr gelenlere de yönelip bir benzerine icazet vermenize rağmen mülk konusunda ihticâc ettiğiniz bir hüccet ile onu iptal ettiniz”.¹³¹

Şeybânî, meselenin sonunda ise Ebû Hanîfe’yi şu şekilde tenkit eder:

“İnsanlara bu zorlamayla ile nasıl hüküm veriyorlar? Hâlbuki insanlar Ebû Hanîfe ve ashâbının kavlini ancak ve ancak insanlara tahakkümü terk ettikleri için almışlardır. Ama herhangi bir eser ve kıyâs olmaksızın tahakkümü yapanlar onlar olunca bu konularda taklid edilmemişlerdir. Eğer biz bu konularda başka birini taklid edecek

¹²⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 1, 308-309.

¹²⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 10/209.

¹²⁷ Buhârî, *Kitâbu’n-Nikâh*, 37; Ebû Dâvud, *en-Nikâh*, 19; Tirmizî, *en-Nikâh*, 14.

¹²⁸ Mezkûr rivâyet için bk. Sa’îd b. Mansûr, Ebû Osmân, *Sünenu Sa’îd b. Mansûr*, thk. Habîburrahmân el-‘Azâmî (Hind: Dâru’s-Selefiyye, 1982), 1/176,181.

¹²⁹ Şeybânî, *el-Asl*, 2/141; 7/440.

¹³⁰ Şeybânî, *el-Asl*, 12/99-100.

¹³¹ Şeybânî, *el-Asl*, 12/99-102.

olursak Ebû Hanîfe'den önce yaşamış olan (medâ) el-Hasen el-Basrî, İbrâhîm en-Nehaî ve onlar gibileri taklid edilmeye daha şâyândır. İnsanlara tahakküm ile hüküm verilmemesi gerekir. Eğer meseleler tek bir örnek üzerinde cereyân ediyorsa o konuda Allah Resûlü veya sahabîlerin birinden herhangi bir eser gelmediği sürece tek bir görüş söylenir. Onlardan bir eser gelirse ona boyun eğilir. Ama bu konuda rey ile görüş beyan ediliyorsa tahakküm bâtil olur. Bir arada olanlar tefrik, müteferrik olanlar da bir araya getirilemez".¹³²

Kezâ Şeybânî, âtil halde bulunan arazinin ihyâ edilmesi halinde kişinin mülkiyetine geçmesini devletin emrine bağlayan Ebû Hanîfe'nin aksine, Hz. Peygamber'den nakledilen "Her kim ölü bir yeri ihyâ ederse o, onundur" hadisine dayanarak herhangi bir otoritenin izninin gerekli olmadığını belirtmiştir. Nitekim o, Allah Resûlü'nün iznini, imâmın izninden evlâ ve daha bağlayıcı gördüğünü kaydetmiştir.¹³³ Ebû Hanîfe ise mezkûr hadisi asıl itibariyle reddetmemekte, selefin uygulamalarıyla anlamaktadır.

Bu bağlamda bir diğer örnek olarak Şeybânî, eti yenen hayvanların idrarlarının bir kuyuya karışması durumunda Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf'a göre kuyunun suyunun tamamının boşaltılması gerektiğini nakletmiştir. Kendisi ise bu görüşü benimsemediğini, elbiseye fâhiş miktarda bulaşması durumunda dahi yıkanmasının icâb etmediğini kaydetmiştir. Bu hususta ise Hz. Peygamber'den develerin idrar ve sütlerinin içilmesi hakkında gelen hadisi delil getirmiştir.¹³⁴

Ayrıca Şeybânî bazı konularda ise Ebû Hanîfe'nin istihsâna göre görüş beyan ettiğini söyledikten sonra kıyâsa göre ulaştığı fikhî neticeyi de kaydetmiştir.¹³⁵ Bunun yanı sıra bazen de istihsâna gitmesinin gerekçesi olarak muhalefet ettiği konu hakkında gelen âsârı göstermiştir.¹³⁶

Şeybânî, Mâlike ve ashâbına karşı yazdığı *el-Hucce 'alâ ehli'l-Medîne* isimli eserinde ekseriyetle Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsese de zaman zaman Mâlik'in kavlini tercih etmiştir. Meselâ imâm oturarak cemaatin de ayakta durarak namaz kılmasının câiz olmadığını söyleyen Medîne ehlini rivayet etmiş oldukları hadise uymamalarıyla eleştirdikten sonra, Ebû Hanîfe için Hz. Peygamber'in hastalığında imâmete geçmesini örnek getirmiş ve konunun sonunda tercihe gelince şu ifadeleri kullanmıştır:

"Muhammed b. el-Hasen dedi ki: Bu konuda Medîne ehlinin kavli, bana Ebû Hanîfe'nin kavlinden daha sevimlidir. Her ne kadar ben Ebû Hanîfe için sâbit bir hüccet ile ihticâc etmiş olsam ve Medîne ehli de bir çıkış yolu bulamamış olsalar da Allah Resûlü'nden 'benden sonra kimse oturarak namaz kıldırmasın'¹³⁷ dediği bize ulaşmış, hidâyet imamlarından Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve diğerlerinin oturarak imamlık

¹³² Şeybânî, *el-Asl*, 12/102.

¹³³ Şeybânî, *el-Asl*, 8/159, 165-166.

¹³⁴ Şeybânî, *el-Asl*, 1/57.

¹³⁵ Şeybânî, *el-Asl*, 6/553; 10/441-442.

¹³⁶ Meselâ bk. Şeybânî, *el-Asl*, 1/33; 2/364, 504, 515; 6/559; 7/26, 29, 181, 249.

¹³⁷ İbn Hibbân, Ebû Hâtim, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertibi İbn Balabân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 5/471; Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünenu Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 2/252.

yaptıkları bize ulaşmamıştır, biz de bunu aldık. Çünkü bu daha evsak (ihtiyatlıdır). Ayrıca Allah Resûlü'nün arkasındaki namazdaki fazilet başkasınıninkinde yoktur".¹³⁸

Mezkûr misâlde Şeybânî, ihtiyatlı olan haberi delil almak yönü ile Ebû Hanîfe'den ayrıldığını belirtmiştir. Bir başka örnek olarak yukarıda zikredildiği üzere Şeybânî, istiskâ namazı hususunda hocasından ayrı bir görüşe varmıştır. Ebû Hanîfe, İbrahim en-Nehaî gibi istiskâda bir namazın varlığını kabul etmezken, Şeybânî, ehl-i Medîne'nin görüşünü tercih etmiş ve şöyle demiştir:

"İbrahim en-Nehaî, Ebû Hanîfe'nin kavlini benimserdi ve bu hususta bir namazın varlığını kabul etmezdi. Bize Hüseyim b. Beşîr el-Vâsîtî – el-Mugîre ed-Dabbî- İbrahim en-Nehaî vasıtasıyla haber verdi: el-Mugîre es-Sekaffî Kûfe'nin emiriydi. Yanında İbrahim en-Nehaî olduğu halde istiskâyâ çıktı. O kalkıp namaza durunca İbrahim oradan ayrıldı. Velakin Medine ehlinin son görüşü ilk görüşlerinden ve İbrahim en-Nehaî ile Ebû Hanîfe'nin kavlinde daha sevimlidir (ehabbu ileynâ). Çünkü o, hakkında âsâr geleni emretmiştir."¹³⁹ Devamında Hz. Ömer'in istiskâda sadece duada bulunduğu dair rivayete yer verdikten sonra 've Muhammed b. el-Hasen dedi ki: Ebû Hanîfe (rahimehullah) bu hadisi alıyordu ve istiskâda namazın olmadığı görüşündeydi. Biz ise o hususta namazın olduğu görüşündeyiz".¹⁴⁰

Mezkûr misâlde de görüldüğü üzere Şeybânî, zaman zaman Medîne ehlinin görüşünü tercih etmiştir. Bu konuda tercihinde Medînelilerin amelini esas alarak Hanefîlerin fukahâ metodundan ayrılmıştır.

Sonuç

Hanefî mezhebinde hocanın büyük bir otoritesi ve saygınlığı bulunmakla birlikte mezhep içerisinde görüşünü rahat bir şekilde dile getirme ve tenkit zihniyeti ve tahammül ahlakı vücut bulmuştur. Hatta kurucu imâm Ebû Hanîfe'ye en çok muhâlefetin, kendi ashâbı Ebû Yûsuf ve Şeybânî tarafından yapıldığı söylenebilir.

Ebû Hanîfe'nin ders halkasında herkes kendi görüşünü rahat bir şekilde dile getirebilmiştir. Böyle bir eğitim halkasında yetişin Şeybânî, Hicâz bölgesinden edindiği hadis birikimi sebebiyle birçok meselede hocasından farklı birtakım fikhî sonuçlara ulaşmıştır. Şeybânî, Ebû Hanîfe'nin usûlünü devam ettirmekle birlikte zaman zaman ona muhalefet etmiştir. Şüphesiz onun bazı konularda Ebû Hanîfe'yle görüş ayrılığına düşmesinin kıyâsta ihtilaf edilmesi, kıyâs-istihsân ve kıyâs-hadis ilişkisi gibi birçok nedeni bulunmaktadır. Bu faktörlerden biri olan hadise yaklaşımları arasında kısmî farklılık bulunmaktadır. Şüphesiz Şeybânî, hadisin sıhhat tespiti hususunda muhaddislerin yönteminden etkilenmiş ve haber-i vâhid ile kıyâs ve nazarın teâruz etmesi durumunda haber-i vâhidi tercih etmiştir. Buna mukabil Ebû Hanîfe mesele hakkında vârid olan hadisle amel ettiği gibi zaman zaman merfû hadisi sahabenin tatbikatı üzerinden yorumlamaya

¹³⁸ Şeybânî, *Hucce*, 1/95.

¹³⁹ Şeybânî, *Hucce*, 1/216-217.

¹⁴⁰ Şeybânî, *Hucce*, 1/217-218; *el-Âsâr*'da Şeybânî'nin hadis sebebiyle Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği bazı örnekler için bk. Şeybânî, *Âsâr*, 1/338, 428; 2/430-431, 656, 690-691, 731-732.

çalışmış ve Şeybânî'ye nazaran kıyâs deliline daha çok başvurmuştur. O bazen de umûm-i belvâda vâki olan haberi şâz olarak nitelemiştir.

Yukarıdaki örnekler özelinde görüldüğü gibi o, birtakım hususlarda Ebû Hanîfe'ye muhalefet etmesinin sebebinin hadis olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bu bağlamda Şeybânî'nin, gerek Mâlik ve Süfyân b. Uyeyne gibi Hicâz bölgesinin önde gelen âlimlerinden hadis alması, gerekse hadislerin tasnif edilerek bölgesellikten çıkmayı başarması gibi sebeplerle hocasından daha fazla rivâyete ulaşma imkânı bulduğu söylenebilir. Bu itibarla o, her ne kadar meslekten hadisçi olmasa da *Muvatta Rivâyeti*, *el-Hucce* ve *el-Âsâr* gibi hadis eserleri onun hadis birikimine birer delil mâhiyetindedir. Bundan dolayı Şeybânî, bazı konularda hocasından farklı fikhî sonuçlara ulaşmış ve bunu açık bir şekilde dile getirmiştir. Şeybânî, bir ehl-i rey âlimi olarak hadislerin sıhhat tespitine ve nasların anlaşılmasında lafzın zâhirî manasına ihtimam göstermiştir. Bu açıdan o, Ebû Hanîfe'nin metodundan zaman zaman ayrılmış, ehl-i reyi ehl-i hadise yaklaştırmıştır. Kezâ o, birçok yerde sünnet ve haber-i vâhidi, kıyâs ve nazara takdim etmiştir. Bu sebepten o, bazı meselelerde hocasının hilâfına birtakım fikhî sonuçlar elde etmiştir. Bu da kurucu imâmlar arasında günümüzdeki gibi bir intisâb anlayışının henüz teşekkül etmediğini gösterdiği gibi, mezhep içinde dinamik bir yapının bulunduğu ve imâmeynin kendi hocalarına muhalefetinin, sonrakilerin muhalefetinden daha fazla olduğuna da işaret etmektedir. Şeybânî'nin, Ebû Hanîfe'nin metodolojisi içinde kalarak hocasına yapmış olduğu muhalefetler, mezhep için bir olumsuz durum teşkil etmemektedir. Aksine tüm bu görüş ayrılıkları Hanefî mezhebi içinde dinamik ve etkin bir yapının varlığını sürdürmesine vesile olmuştur.

Hülâsa Şeybânî edindiği hadis birikimi sebebiyle *el-Asl*'da tespitlerimize göre 19 meselede Ebû Hanîfe'ye sarâheten muhalefet etmiştir. Makalede ele alınan örneklerle sarâheten muhalefeti dışındaki görüş ayrılıkları ile hadis sebebiyle istihsâna başvurduğu konular ilave edilirse misâller daha da artacaktır. Rey yaklaşımına mensup olan Şeybânî'nin fikhî bilgi üretme sürecinde Ebû Hanîfe'nin hadisi kullanımından farklı olarak Medînelilerin yaklaşımından etkilendiği, bazı konularda hocasından ayrılarak lafzî yorumları benimsediği ve buna benzer sebeplerle Ebû Hanîfe'ye muhalefet ettiği görülmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr el-Himyerî el-Yemânî es-San'anî, *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî, 11 Cilt, Hindistan: el-Meclisu'l-İlmî, 2. Basım, 1982.
- Aktepe, İshak Emin. *Erken Dönem İslâm Hukukçularının Sünnet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Bedir, Mürteza. "Vakıf Doktrini: Doğuşu ve Gelişimi", *Vakıf, Hukuk ve Toplum*, Hazırlayan: Merve Akkuş Güvendi, İstanbul: İlmi Etüdler Derneği, 2013, 6-14.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Menâkibu's-Şâfiî*. thk. es-Seyyîd Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Dâri't-Turâs, 1970.
- Boynukalın, Mehmet. *Hanefî Fıkıh ve Usulünün Doğuşu -Şeybânî'nin el-Asl Adlı Eserinin Tanıtım ve Tahlil-*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Buhârî. *Sahîh (Mevsuâtü'l-hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- Burhânuddîn el-Buhârî, Ebu'l-Meâlî Mahmûd b. Ahmed, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî fikhi'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cundî, 9 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Çiftçi, Muhammed Hüsnü. "İmam Muhammed'in el-Muvatta'da Ebû Hanîfe'nin Hilafına Tercih Ettiği Görüşler", *Dergiabant (AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi)* 7/14, (Güz 2019), 593-615.
- Dakr, Abdülganî. *el-İmâm eş-Şâfiî: fakihü's-sünneti'l-ekber*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 7. Basım, 2005.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer, *Sünenu Dârekutnî*, thk. Şuayb el-Arnaût, 5 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. Ömer, *Te'sîzü'n-nazar ve yelîhi Risâletu'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Kerhî fi'l-usûl*. thk. Mustafâ Muhammed el-Kabbânî ed-Dimeşkî, Beyrut: Dâru İbn Zeydün.
- Doğanay, Ramazan. *Hadis Usulü Açısından Şeybani ile Şafiî'nin Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Dusûkî, Muhammed. *el-İmâm Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî ve eseruhu fi'l-fikhi'l-islâmî*. Devha-Katar: Dâru's-Sekâfe, 1987.
- Ebû Dâvud. *Sünenu Ebî Dâvud (Mevsuâtü'l-hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 4. Basım, 2008.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Mısır: Dâru's-Seâde, 1974.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Mâlik: Hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhuhu*. y. y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye li't-Tıbbâa, 2. Basım, t.y.
- Gül, Mutlu. *Hanefî Usulünde Hadis Tenkidi*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Gül, Mutlu "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahrir ve Tenkidi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2013), 361-376.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Ali, *el-Cevheretü'n-neyyire şerhun li Muhrasari'l-İmâm el-Kudûrî*. thk. Sâid Bektaş, 6 Cilt, Ammân: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 2015.
- Hoyladı, Adnan. *Hanefî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *Âdâbu's-Şâfiî ve menâkibuhu*. thk. Abdülganî Abdülhâlik. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Ebi Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, *el-Kitâbu'l-musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, 7 Cilt, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1988.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Lisânu'l-Mîzân*. thk. Dâiretü'l-Meârifî'n-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 2. Basım, 1971.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Ahmed ez-Za'bî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, b. y., t.y.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Balabân*. thk. Şuayb el-Arnaût, 18 Cilt, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Adl Zeynüddîn Kasım. *Tâcü't-terâcim*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008.
- Kahraman, Hüseyin. *Fikhî İhtilâflar ve Hadis: Abdesti Bozup Bozmadığında İhtilâf Edilen Meseleler (Nevâkidü'l-Vudû')*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Kahraman, Hüseyin. *Hadis İlminde Bir Cerh Terimi Olarak İrcâ ve Mürcî Râvîler*. Bursa: Emin Yayınları, 2011.
- Kalkan Yorulmaz, Nilüfer. *Ehl-i Rey'in Rivayet Anlayışı (İmam Muhammed'in Kitâbu'l-Âsâr'ı Örneği)*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2018.
- Karacabey, Salih-Gül, Mutlu "Fikhî Hadislerin Rivayet Özellikleri Bağlamında "Velisiz Nikâh Olmaz" Hadisinin Tahrîc ve Tenkid", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/1 (2012), 33-48.
- Keveserî, Muhammed Zâhid. *Hüsnu't-tekâdî fî sîreti'l-İmâm Ebî Yûsuf el-Kâdî ve Bülûgu'l-emânî fî sîreti'l-İmâm Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî*. Ammân : Dâru'l-Feth, 2016.
- Koçinkağ, Mansur. *Erken Dönem İslam Hukuk Düşüncesinde Re'y ve Hadis*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-behiyye fî teracimi'l-Hanefiyye mea't-Ta'likatü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Mâlik. *Muvatta'u'l-İmâm Mâlik rivâyetü's-Şeybânî*. thk. Abdülvehhâb Abdüllatif. Kâhire: el-Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 4. Basım, 1994.
- Müslim, *es-Sahîh (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh (Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008).
- Nesâî, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisi's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh, Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadîsi Yeniden Düşünmek: Fikhî Hadîsler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Otto, 3. Basım, 2015.
- Özşenel, Mehmet. *Arz Yöntemi Özelinde Hanefî Hadis Anlayışının Teşekkülü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Özşenel, Mehmet. *İlk Dönem Hadis-Rey Tartışmaları Şeybânî Örneği*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Reşîdî, Muhammed Eyyûb. *el-Cem' beyne'l-âsâr mimmâ ittefeka alâ rivâyetihî Ebû Yûsuf el-Kâdî ve Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî an Ebî Hanîfe el-İmâm er-Rabbânî*. Karaçi: Zam Zam Publishers [Zemzem li'n-Neşr], 2005.
- Sa'îd b. Mansûr, Ebû Osmân, *Sünenu Sa'îd b. Mansûr*. thk. Habîburrahmân el-'Azamî, Hind: Dâru's-Selefiyye, 1982.
- Saymerî, el-Hüseyin b. Ali b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbihi*. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2. Basım, 1985.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl, *el-Mebsût*. 30 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şahin, Sami. *Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî'nin Hadis Kültüründeki Yeri*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Şeybânî. *el-Âsâr*. thk. Hâlid el-Avvâd. 2 Cilt. Kuveyt: Dâru'n-Nevâdir, 2. Basım, 2011.

- Şeybânî. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî. *Kitâbu'l-hucce alâ Ehli'l-Medîne*. thk. Mehdî Hasan el-Keylânî el-Kâdirî. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 2006.
- Şeyh, İzzuddîn Hüseyin. *el-İmam Muhammed b. el-Hasan eş-Şeybânî : muhaddisen ve fakihen*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî: Câmiu'l-beyân 'an tevili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî, 26 Cilt, Cîze: Dâru Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 2001.
- Tirmizî, *es-Sünen (Mevsuâtü'l-Hadisî's-şerîf: el-Kütübü's-Sitte)*. nşr. Sâlih b. Abdilazîz b. Muhammed b. İbrâhîm Âlü's-Şeyh. Riyâd: Dâru's-Selâm, 2008.
- Türk, Adem. *Muhammed Şeybânî'nin Muvatta'da Mâlik'e Yönelttiği Tenkidler*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2012.
- Yahyâ b. Maîn, Ebû Zekeriyâ. *Târîhu İbn Maîn (Rivâyetü'd-Dûrî)*. thk. Nûr Seyf Ahmed Muhammed. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsi'l-İlmî ve İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1979.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2013.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Alman Oryantalizminde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar: *Geschichte des Qorâns* Örneği

**Approaches to Basic Recitation Problems in German Orientalism:
The Example of *Geschichte des Qorâns***

Müslüm Yıldırım

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs
Ankara/Turkey

m_yildirim295@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-9316-1097

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 02 Temmuz 2022

Kabul Tarihi: 03 Kasım 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 02 July 2022

Date Accepted: 03 November 2022

Date Published: 30 November 2022

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139655>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Yıldırım, Müslüm. "Alman Oryantalizminde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar: *Geschichte des Qorâns* Örneği". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 514-540.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1139655>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Alman Oryantalizmde Temel Kıraat Problemlerine Yaklaşımlar:

Geschichte des Qorâns Örneği*

Öz

Bu makalede ünlü şarkiyatçı Theodor Nöldeke (1836-1930) tarafından ilk olarak 1860 yılında Almanca olarak kaleme alınan ve daha sonraki yıllarda farklı yazarlar tarafından genişletilerek yeni baskısı gerçekleştirilen *Geschichte des Qorâns*'ın (Kur'an Tarihi) temel kıraat problemlerine yaklaşımlarına yer verilmiştir. Burada zikredeceğimiz yaklaşımlar, başta Nöldeke olmak üzere özellikle kıraatler konusunda kitaba önemli katkılar sunan Gotthelf Bergsträßer'e (1886-1933) ait yaklaşımlar olacaktır. Onun temel kıraat problemleri hakkındaki yaklaşımlarına geçmeden önce, Alman dilinde kıraatler konusunda yapılan bazı çalışmalara tarafımızdan yer verilmiştir. Söz konusu çalışmalar içerisinde önem açısından *Geschichte des Qorâns*'ın yeri tartışılmazdır. Özellikle kıraatler konusunda önemli çalışmalara imza atan Bergsträßer'in *Geschichte des Qorâns*'a katkıları göz önünde bulundurulduğunda kitabın değeri bir kat daha artmaktadır. Dolayısıyla *Geschichte des Qorâns*'ın kıraat konusuna yaklaşımı ve bu konuda söyledikleri önem arz etmektedir. Makalede, *Geschichte des Qorâns*'ın temel kıraat problemlerine yaklaşımları olarak, başta kıraat-resm ilişkisi bağlamında bir kıraatin resmü'l-mushafa uygun olması meselesi üzerinde durulmuş, ayrıca kıraat-gramer ilişkisi bakımından da kıraatin Arapça gramere muvafakat etmesi konusu ele alınmıştır. Makalede sahih sened ilkesi detaylı bir şekilde ele alındığı gibi "icmâ"/"âmme" prensibi ve "ihtiyâr" kavramı üzerinde de durulmuştur. Son olarak kıraatlerin birleştirilmesi/standardizasyonu konusu işlenmiş ve kitabın kıraat problemlerine yaklaşımları hakkında genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, *Geschichte des Qorâns* (Kur'an Tarihi), Nöldeke, Bergsträßer, Kıraat, Âmme, İhtiyâr.

Approaches to Basic Recitation Problems in German Orientalism:

The Example of *Geschichte des Qorâns**

Abstract

In this article, the issue of approaches to basic recitation problems according to *Geschichte des Qorâns* (The History of the Qur'an), which was first written by Theodor Nöldeke (1836-1930) in German in 1860 and later expanded and reprinted by different authors, is discussed. The approaches we will mention here will be those of Nöldeke and Gotthelf Bergsträßer (1886-1933) who made important contributions to the book and especially regarding recitations. Before moving on to his approaches to basic recitation problems, we have included some studies on recitations in the German language. The place of *Geschichte des Qorâns* is indisputable in terms of importance among these studies. Considering Bergsträßer's contributions to *Geschichte des Qorâns*, who has made important studies on recitations, the value of the book increases even more. Therefore, *Geschichte des Qorâns* approach to the subject of recitation and what this book says about it is important. In the article, the approach of *Geschichte des Qorâns* to the basic recitation problems, especially the issue of the compatibility of a recitation with the rasm al-mushaf in the context of the recitation-picture relationship, and also the issue of the recitation agreeing with the Arabic grammar in terms of the recitation-grammar relationship is discussed. In the article, the

* Bu çalışma Prof. Dr. Muhsin Demirci danışmanlığında 27. 06. 2019 tarihinde tamamladığımız *Theodor Nöldeke'nin Kur'an'a Yaklaşımı 'Geschichte des Qorâns' Örneği* başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

* This article is extracted from my doctorate dissertation entitled *Theodor Nöldeke's Approach to the Qur'an 'Geschichte des Qorâns' Example*, supervised by Prof. Dr. Muhsin Demirci, Ph. D. Dissertation, Marmara University, İstanbul/Türkiye, 27. 06. 2019.

principle of authentic saned is discussed in detail, as well as the principle of “ijmā” / “āmma” and the concept of “ikhtiyār”. Finally, the subject of unification/standardization of recitations was discussed and a general evaluation was made about the approach of the book to the problems of recitation.

Keywords: Tafsir, Geschichte des Qorāns (The History of the Qur’ān), Nöldeke, Bergsträßer, Qirā’a, ‘Āmma/Majority, Ikhtiyār.

Giriş

Genel olarak Batı dünyasında özelde ise Almanya’da Kur’an üzerine pek çok araştırmanın yapıldığı bilinen bir husustur. Söz konusu araştırmalardan bazılarının kıraatler konusundaki çalışmalar oldukları görülür.¹ Kanaatimizce kıraatler konusundaki en önemli çalışma, Theodor Nöldeke (ö. 1930) tarafından ilk olarak 1860 yılında kaleme alınan ve daha sonraki yıllarda farklı yazarların katkılarıyla tamamlanarak üç cilt halinde yayınlanan *Geschichte des Qorans* (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938) adlı çalışmadır. *Geschichte des Qorans*’ın etkisini bu gün bile yapılan çalışmalarda görmek mümkündür.² Nöldeke, söz konusu çalışmasında Kur’an tarihini incelerken kıraatler konusuna da hatırı sayılır bir şekilde yer ayırmıştır. Burada şunu da hemen ifade edelim ki, gerek Gotthelf Bergsträßer (ö. 1933) gerekse Otto Pretzl (ö. 1941), *Geschichte des Qorans*’ın ikinci baskısında, özellikle de kıraat konusunda üçüncü cilde önemli katkılar sunmuşlardır. Kıraat alanında önemli te’lif ve neşir çalışmaları yapan her iki yazarın bu alandaki çalışmalara öncülük ettiklerini de ayrıca belirtmekte fayda vardır.

Makalede yer vereceğimiz yaklaşımlar yanında Kur’an ve kıraatlerin ta’limi, kurra ve kıraatler, ilk dönem kâripleri, tarihsel gelişimi, yedi, on ve on dördü kıraat sistemi, sahih kıraatlerin genel özellikleri ve ihtilâf noktaları gibi pek çok konu *Geschichte des Qorans*’da detaylı bir şekilde ayrıca ele alınmıştır. *Geschichte des Qorans*’da kıraat edebiyatı hakkında da önemli bilgilere yer verilmiştir. Bu bağlamda ilk dönem kıraat edebiyatı, sahih kıraat literatürünün ortaya çıkışı, klasik yedili sistemin gelişmesi ve genişlemesi, şaz ve müfred kıraatler konusunda yapılan çalışmalar, tecvîd, vakf, âyet sayıları ve resmü’l-mushaf hakkında yazılan eserler ve kıraat ilminin kaynağı olarak bazı tefsir kitapları gibi başlıklara kitapta yer verilmiştir.

1. Alman Dilinde Kıraatler Üzerine Yapılan Bazı Çalışmalar

Başta Nöldeke olmak üzere onun ekolüne mensup olan Bergsträßer ve Pretzl Almanca’da kıraatler konusunda önemli çalışmalara imza atarak bu alanda öncülük yapan şahsiyetler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Alman dilinde kıraatler konusunda yapılan çalışmalara baktığımızda Friedrich Theodor Rink’in (ö. 1821) Nöldeke’den önce konuya dikkat çekenlerden biri olduğu görülmektedir. Rink, *Fundgruben des Orients* dergisinde (1 [1809], s. 129-143), “Was Steht von der Kritik für den Koran zu Erwarten? (Kur’an

¹ Alman dilinde yapılan çalışmalar hakkında bk. Fuat Sezgin, *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde* (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990-1995), 2/271-328.

² *Geschichte des Qorāns*’ın ilim dünyasındaki etkisi hakkında bk. Müslüm Yıldırım, *Theodor Nöldeke’nin Kur’ân’a Yaklaşımı “Geschichte des Qorāns” Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 21-24.

Kritiğinden Ne Beklenir?") adlı bir makale yazmıştır. Rink'ten sonra Nöldeke, *Geschichte des Qorans* adlı çalışmasını yapmıştır. Burada şunu da hemen belirtelim ki Rink'in makalesi *Geschichte des Qorâns*'da referans gösterilmemektedir.

Alman dilinde kıraatler konusunda önemli çalışmalara imza atan şahsiyetlerden biri de Gotthelf Bergsträßer'dir. *Geschichte des Qorans*'a (1926-29) yaptığı katkılar başta olmak üzere, "Die Koranlesung des Hasan von Basra" (Hasan-ı Basrî Kıraati), (*Islamica*, 2 [1926], s. 11-57) ve "Koranlesung in Kairo" (Kahire'de Kıraat) (*Der Islam*, 20 [1932], s. 1-42; 21 [1933], s. 110-140), gibi telif çalışmalarının yanısıra Bergsträßer, önemli neşir çalışmalarına da imza atmıştır. Bu bağlamda İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Muhteseb* adlı eserinden bazı bölümleri *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Ginnî* (İbn Cinnî'nin Muhteseb'inde Şaz Kıraatler) (Münih 1933) adıyla Latin harfleriyle yayınlamıştır.

Bergsträßer, İbn Hâleveyh'in (ö. 370/980) *Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân* adlı eserini *Ibn Hâlawaih's Sammlung Nichtkanonischer Koranlesarten, Muhtasar fi şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedi'*, (Kahire 1934),³ adıyla neşrettiği gibi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Ğâyetü'n-nihâye* adlı eserini de *Kitâb Ğâyat an-Nihâye fi Tabakât al-Qurrâ, Das Biographische Lexikon der Koranlehrer*, I-III (Kahire, Leipzig 1933-1937), adıyla neşretmiştir. Her ne kadar *Ğâyetü'n-nihâye*'nin neşri Bergsträßer tarafından başlatılmış olsa da onun ani ölümü üzerine eserin ikinci ciltten itibaren neşrini Otto Pretzl gerçekleştirmiştir. Pretzl, ayrıca kitap için ayrıntılı bir fihrist de hazırlamıştır.

Türkiye'de bulunduğu sırada Sultan Selim Camii İmamı Varnalızâde Reisülkurrâ Hafız Ahmed Hamdi Efendi'den (ö. 1959) dersler alan Otto Pretzl, *Geschichte des Qorans*'a (1938) yaptığı katkılar yanında *Islamica* adlı dergide kaynaklarını ve usûlünü ele aldığı kıraat ilmi hakkında "Die Wissenschaft Der Koranlesung ('İlm Al-Qirâ'a) Ihre Literarischen Quellen Und Ihre Aussprachegrundlagen (Usûl)" (*Islamica*, 5 [1933/1934], s. 1-47; s. 230-246; s. 290-331), başlıklı geniş üç makale yazmıştır.⁴

Kıraatler konusunda Bergsträßer gibi neşir çalışmaları da yapan Pretzl, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni'* adlı eserini yine Dâni'ye ait *Kitâbu'n-Nakt* ile birlikte *Kitâb al-Muqni fi Rasm Masahif al-Amsâr maa Kitâb an-Naqt -Ortographie und Punktierung des Korans-* (İstanbul 1932) adıyla yayınladığı gibi, Dâni'nin *et-Taysîr* isimli eserini de *Kitâb at-Taysîr fi'l-qirâât as-sab -Das Lehrbuch der sieben Koranlesungen- Amr Utmân ibn Saîd ad-Dânî*, (İstanbul 1930) adıyla neşretmiştir. Gerek Bergsträßer'in gerekse Pretzl'in Kur'an üzerine yapmış oldukları başka çalışmaları da bulunmaktadır.

Nöldeke çizgisini takip eden diğer bir isim olan Edmund Beck (ö. 1991), kıraat araştırmalarına yeniden bir canlılık kazandırmaya çalışmış ve bu çerçevede *Orientalia* dergisinde seri makaleler neşretmiştir. Beck'in toplam iki yüz yetmiş beş sayfa tutan makalelerini şöyle sıralamak mümkündür. Beck, ikinci asırda kıraatte Arapça, sahîh sened

³ Arthur Jeffery, "Marginalia to Bergsträsser's Edition of Ibn Hâlawaih", *Islamica* 8 (1938), 130-155, adlı bir çalışma yapmıştır.

⁴ Söz konusu makaleler, Fuad Sezgin tarafından *Beiträge zur Erschließung der Arabischen Handschriften in Istanbul und Anatolian* (Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1986), 3/133-238, adlı çalışmanın içerisinde yeniden yayınlanmıştır.

ve âmme kavramlarını konu edindiği “Arabiyya, Sunna und ‘Âmma in der Koranlesung des Zweiten Jahrhunderts”, (*Orientalia* XV [1946], s. 180-224), adlı makalesi başta olmak üzere, farklı şehirlere gönderilen mushafların varyantlarını işlediği “Die Kodizesvarianten der Amsâr”, (*Orientalia* XVI [1947], s. 353-376); ilk iki asırda Kûfe kıraatlerini işlediği “Studien zur Geschichte der Kufischen Koranlesung in den Beiden Ersten Jahrhunderten I-II”, (*Orientalia* XVII [1948], s. 326-355; XIX [1950], s. 328-350 ve “Studien zur Geschichte der Kufischen Koranlesung in den Ersten Zwei Jahrhunderten III-IV” (*Orientalia* XX [1951], s. 316-328; 22 [1953], 59-78) adlı çalışması; yine ikinci asırdaki kıraatlerde Hz. Osman kodeksini ele aldığı “Der Utmânische Kodex in der Koranlesung des Zweiten Jahrhunderts”, (*Orientalia* XXIII [1954], 355-373) adlı makalesi; Ferrâ’nın yanında Hz. Osman varyantları dışındaki rivâyetlerin güvenilirliği konusunu işlediği “Die Zuverlässigkeit der Überlieferung von Ausser Utmânischen Varianten bei al-Farrâ”, (*Orientalia* XXIII [1954], s. 412-435) ve Ferrâ’nın yer verdiği İbn Mes’ûd varyantlarını ele aldığı “Die b. Mas’ud Varianten bei al-Farrâ”, (*Orientalia* XXV [1956], s. 353-383; 28 [1959], s. 186-205, 230-256), isimli makalelerini saymak mümkündür.

Almanca’da kıraatler konusunda çalışma yapanlardan birisi de Pretzl’in öğrencisi Anton Spitaler’dir. (ö. 2003) Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) *Fezâilü’l-Kur’ân* adlı eserinden bir bölümü “Ein Kapitel aus den Fadâ’il al-Qur’ân von Abû Ubaid al-Qasim ibn Sallâm”, *Documenta Islamica Inedita*, (Berlin 1932), s. 1-24, adıyla neşreden Spitaler’in, şâz kıraatler ve Arapça dilbilimi için ifade ettikleri anlam, diye tercüme edebileceğimiz ve oryantalistler kongresine sunduğu “Die Nichtkanonischen Koranlesarten und ihre Bedeutung für die Arabische Sprachwissenschaft” (Louvain 1940), s. 314-315, adlı bir çalışması daha bulunmaktadır. Spitaler’in çalışması, Rudi Paret (ö. 1983) tarafından yeniden yayınlanmıştır. *Der Koran*, (Darmstadt 1975), s. 413-414.

Yaptığı çalışmalarda kıraatler konusuna da yer veren Paret, metin kritiği açısından kullanılabilir durumdaki Kur’an varyantları anlamına gelen “Textkritisch Verwertbare Koranvarianten”, *Islamwissenschaftliche Abhandlungen Fritz Meier zum 60. Geburtstag*, (Wiesbaden 1974), 198-204, adlı bir çalışma yapmıştır. Fuat Sezgin (ö. 2018) Almanca kaleme aldığı *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (Leiden 1967), 3-49, adlı Arapça yazmalar tarihini konu edindiği eserinde Kur’an ilimleri “Qur’ânwissenschaften” başlığı altında kıraatler konusuna da yer vermektedir. Son olarak, kıraatler konusunu ele alanlardan birisi de Ignaz Goldziher’dir (ö. 1921). Almanca kaleme aldığı *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, (Leiden 1920), s. 1-54, adlı kitabında kıraatler konusuna yer vermektedir ki, söz konusu çalışmasında *Geschichte des Qorâns*’ın etkisi hemen göze çarpmaktadır.

2. Literatür Değerlendirmesi

Geschichte des Qorâns’da “Die Lesung” (kıraat)⁵ ana başlığı altında pek çok konuya yer veren Bergsträßer, temel kıraat problemlerine geçmeden önce konunun kaynakları hakkında bilgiler sunmaktadır. Kıraat ve tefsir kitaplarının en azından Ebû Ca’fer

⁵ Theodor Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns* (Leipzig: Dieterich’sche Verlagsbuchhandlung, 1909-1919-1938), 1/116 vd.

Muhammed b. Cerîr et-Taberî'den (ö. 310/923) bu yana kıraatin temel meseleleri hakkında araştırmalar içerdiğini söyleyen yazar, Ferrâ'nın (ö. 207/822) eserlerinde henüz böyle bir durumun söz konusu olmadığını da ayrıca ifade etmektedir.⁶

Yazar, kıraatler konusunda en önemli kaynağın İbnü'l-Cezerî'ye ait *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr* adlı eserin mukaddimesi olduğunu belirtmektedir.⁷ *Neşr*, tarihsel araştırma için eski aynı zamanda son derece değerli kaynaklardan beslenen iktibaslardan meydana gelen büyük bir birikim sunmaktadır. İbnü'l-Cezerî, konuyu daha önce *Müncidü'l-mukriîn ve mürşidü't-tâlibîn* adlı eserinde ele almıştır.⁸ *Müncidü'l-mukriîn*'in konularına özet olarak yer veren yazar, İbnü'l-Cezerî'nin amacının salt akademik olmadığını belirttiikten sonra onun gerek *Müncid*'te gerekse *Neşr*'de üç ile yedi kıraatin arasını eşitlemek⁹ için çaba harcadığını ve çoğu zaman çalışmasından akademik donukluğu uzaklaştırmanın da bu olduğunu söylemektedir. *Müncidü'l-mukriîn*, Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) kaleme aldığı bir kitaba işaret etmektedir ki kitabın tam adı *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*'dir.¹⁰

İbnü'l-Cezerî, *el-Mürşidü'l-vecîz*'den yararlandığı gibi¹¹ ileri derecede faydalandığı ve kendi türünde en eski kitaplardan birisi de *el-İbâne an meâni'l-kırâât* adlı eserdir ki Mekkî b. Ebî Tâlib'e (ö. 437/1045) aittir. *İbâne*'nin konuları *Neşr*'in mukaddimesinde ele alınan konulardan azdır. Fakat buna rağmen *İbâne*, eski olmasından ötürü konunun en önemli ikinci kaynağı olmaya devam etmektedir. Diğer taraftan Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserindeki önemli bölümlerin¹² tek olmasa da temel kaynağı yazarımıza göre, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr* adlı eseridir.¹³

Geschichte des Qorâns'da biraz önce zikrettiğimiz kaynaklar yanında İbn Cinnî'nin *el-Muhtesab*, Abdurrahmân b. Abdülmecîd el-İskenderi es-Safrâvî'nin (ö. 636/1238) *et-Takrîb ve'l-beyân fî ma'rifeti şevâzî'l-Kur'ân*, Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, Dimyâtî'nin (ö. 1117/1705) *İthâfû fuzalâi'l-beşer ve Sefâkusî*'nin (ö. 1118/1707) *Gaysü'n-nef*' adlı eseri de referans gösterilmektedir.

⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/116. Bununla birlikte Ferrâ'nın kıraatler için önemli bir kaynak olduğunu ayrıca belirtmekte fayda vardır.

⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*, thk. Muhammed Ahmed Duhman (Dımaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1345), 1/1-53.

⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/117. *Geschichte des Qorâns*'da *Müncid*'in Ragıb Paşa Kütüphanesi, 14 nr.da kayıtlı nüshası referans gösterildiği gibi Kahire (1350/1932) baskısı da kaynak olarak gösterilmektedir.

⁹ İbnü'l-Cezerî'nin, yazarın da ifade ettiği üzere, "üç ile yedi kıraatin arasını eşitlemek" istemesi, sahih kıraatlerin aşereden oluştuğuna olan inancından dolayı idi. Öğretim programlarında seb'anın yerini aşerenin almasını yani yedi kıraate üç kıraatin eklenmesini amaçlayan İbnü'l-Cezerî, kaleme aldığı eserlerde yedi kıraate üç kıraati ekleyerek kıraat-i seb'a anlayışına alternatif bir program ortaya koymaya çalışmıştır. Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/553.

¹⁰ Ebü'l-Kâsım (Ebû Muhammed) Şihâbüddin Abdurrahmân b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm teteallaku bi'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV Yayınları, 1406/1986)

¹¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/117.

¹² Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/53-67, 76-86, 93-109.

¹³ Nöldeke v. dğr., *Geschichte des Qorâns*, 3/118.

Geschichte des Qorâns'da kıraatlerin kaynağı olarak bazı tefsir kitapları da referans gösterilmiştir. Bu bağlamda Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*, Taberî'nin *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* ve Nisâbü'rî'nin (ö. 730/1329) *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân* adlı tefsirini saymak mümkündür.¹⁴ Adı geçen kaynaklar yanında Sîbeveyhi'nin (ö. 180/796) *el-Kitâb*, İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 577/1181) *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1299) *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İntisâf fî mâ tadammanehü'l-Keşşâf mine'l-îtizâl* ve İbnü'l-Cezerî'nin *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ* adlı eseri de kitabın referansları arasında sayılabilir.

Geschichte des Qorans'ın Batılı kaynaklarına gelince, Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung ve Muhammedanische Studien* adlı iki çalışması yanında Carl Brockelmann'ın (ö. 1956) *Geschichte der Arabischen Litteratur* adlı eserini saymak mümkündür. Kitabın diğer bir kaynağı ise Adam Mez'in (ö. 1917) *Die Renaissance des Islams*'dır.¹⁵

Bilindiği üzere, *Geschichte des Qorâns*'ın tamamlanma süreci yaklaşık olarak bir asırda olmuştur. Bu süreç içerisinde kitaba katkıda bulunan yazarlar, kitaba yeni konular ekledikleri gibi ulaşabildikleri yeni kaynakları da referans göstermişlerdir. Binaenaleyh her yazar kendi zamanında ulaşabildiği ilgili kaynakları kitapta referans göstermiştir. Kitabın kaynaklarını değerlendirirken ilk basım tarihi olan 1860 ile son basım tarihi olan 1938 tarihleri arasındaki zaman dilimini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Örneğin, kitabın *Geschichte des Qorâns*'ın 1860 yılındaki ilk baskısında Taberî'nin henüz gün yüzüne çıkmayan tefsiri kaynak gösterilmezken ikinci baskıda referans gösterilmiştir. Zira günümüzde bile hala gün yüzüne çıkmayı bekleyen pek çok kitap bulunmaktadır. Ayrıca İbn Mücâhid'in adı *Geschichte des Qorâns*'da elli küsur defa geçmesine rağmen ona ait görüşler daha çok ikincil kaynaklardan aktarılmıştır. Bütün bunlara rağmen kitabın kaynaklar açısından zenginleştirilmeye çalışıldığını da ayrıca belirtmekte fayda vardır.

3. Kıraat Resmü'l-Mushaf İlişkisi

Geschichte des Qorâns'da kıraat ana başlığı altında yer verilen alt başlıklardan biri kıraat ve resm ilişkisidir. İslam bilginleri, bir kıraatin sıhhati için üç şart belirlemişlerdir. Bu şartlardan biri kıraatin Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflardan birisinin hattına yani imlâsına uygun olmasıdır.¹⁶ Kıraatlerin resmü'l-mushaf ile ilişkili olduğu hususu inkâr edilemez bir gerçektir ki yazarımız da çeşitli vesilelerle bunu kitabının farklı yerlerinde zaman zaman dile getirmektedir. Şarkiyatçıların çoğunlukla kıraatlerin kaynağı olarak görmek istedikleri resm meselesini müellifimiz de kıraat problemleri arasında ele almaya çalışmaktadır.

¹⁴ Kitabın kıraat kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. Müslüm Yıldırım, "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -İslâmî Kaynaklar-", *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (Haziran 2019), 275-280.

¹⁵ Kitabın Batılı kaynakları hakkında geniş bilgi için bk. Müslüm Yıldırım, "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -Batılı Kaynaklar-", *Usûl İslam Araştırmaları* 31 (Nisan 2019), 119-174.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9. Süyûtî, *İtkân*, 1/99 vd.

Müellife göre, Kur'an metninin büyük bir kısmı Hz. Peygamber'in isteğiyle kendisi hayatta iken yazılmış olsa bile Allah kelamı olması özelliğiyle şifahî olarak da muhafaza edilmesi gerekiyordu. Bu vesileyle dilden dile nakledilerek günümüze kadar gelmiştir. Yazar, bu gerçeğe şifahî rivâyetlerin Hz. Osman metninden farklı olmasının şahitlik ettiğini hatta erken dönemde yazılan metnin oluşumunda bile yer aldığını ifade etmektedir.¹⁷ Yazara göre, Kur'an metninin derlenmesiyle ilişkisi bakımından bu zor bir durum idi. Bundan dolayı Zeyd'in ilk derlemede yazılı kaynaklardan faydalanmayı tercih etmesi garipsenmemelidir. Bu yöntemi, diğer Kur'an derleyicileri de takip etmişlerdir. Böylece tevârüs eden Kur'an metnindeki ağırlık noktası yazılı metne dönüşmüştür.¹⁸

Yazara göre, Hz. Osman nüshasının da hedefi aynı etkinin oluşması içindi. Zira resmi mushafın pratikteki yerini alması için istinsâh çalışması yapılmıştır. Şifahî yolla Kur'an bilgisinin aktarılması ihtiyacı karşılama yeterli olmadığı gibi, Kur'an'ın büyük bir kısmını ezber bilen sahâbe de kadim şiiri ve Arapların yaşamış oldukları olayları (eyyâmü'l-Arab) aktaran diğer Araplardan sayı bakımından daha çok değildi. Medine'de Kur'an'ın şifahî olarak aktarılması pınarı kaynayıp dururken yeni fethedilen bölgelerdeki (provinzen) İslam merkezlerinde ise Kur'an'ın hepsini ezber bilenleri bulmak zor idi. Kûfe, Basra ve Dımaşk gibi yeni merkezler İslam toplumunun hayatını düzenlemeye ihtiyaç duyuyorlardı.¹⁹

Bu arada ehl-i kitapla sıkı ilişkiler, eş zamanlı olarak onlarla yarışma, Kur'an'la sıkı bir ilişkiyi gerektiriyordu. Bunun neticesinde Kûfe'de Kur'an'ın cem'i İbn Mes'ûd'un eliyle gerçekleştiği gibi Osman mushafı da adı geçen merkezlerin isteklerini gerçekleştirmek için istinsâh edilmiştir. Yazara göre, Siffin Savaşı (37/657) konuyu enteresan bir şekilde aydınlatmaya yardımcı olmaktadır. Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsâh faaliyetinden beş yıl sonra Suriyeliler, mızraklarının başlarına takacak kadar mushafı sahîp olmuşlardır.²⁰ Kurrâ, Iraklılar arasında etkili bir grup olmuştur. Yazara göre, pek çok vakıa İslâm'ın doğuşu sırasında egemen olan Kur'an'ın şifahî olarak aktarılmasından yazılı metnini araştırmaya döndüğünü desteklemektedir.²¹

Geschichte des Qorâns' da Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği nüshaların gönderildikleri şehirlerdeki "kıraat" şeklienden etkilendiği, Hasan-ı Basrî kıraatinde olduğu gibi bazı yazım/istinsâh hatalarının söz konusu nüshalara girdiği iddia edilmektedir. Yazara göre, daha da önemlisi bu dönemde pek çok kıraat ortaya çıkmıştır. İmlânın kendisi de farklı vecihlere işaret etmektedir. Pekâlâ şifahî rivâyette metin için çift yönlü formlar (doppelformen) ortaya çıkabilir ki farklılıklar harekesiz olan kelimelerde net olarak görünmeyebilir.²² Yazar, bu çerçevede Hûd Sûresi 46. âyeti örnek vermektedir. Yazarın belirttiğine göre, söz konusu âyette, birisi *إنه عملٌ غيرٌ صالح* şeklinde okurken diğeri *إنه عملٌ صالحٌ* diye okumaktadır. Yazara göre, *إنه عملٌ غيرٌ صالحٌ* ifadesinde olduğu gibi yazılı metin

¹⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/118.

¹⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/119.

¹⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/119.

²⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/119. Yazara göre, bundan harfi anlam kastedilmemektedir. Parşömen üzerine yazılan Kûfî mushaflar genelde ebat olarak büyük ve geniş mushaflardır.

²¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/119.

²² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/120; Gotthelf Bergsträßer, "Koranlesung des Hasan von Basra", *Islamica* 2 (1926), 51.

açısından bakıldığında okumada sınırlanamayacak derecede olasılıklar bulunabilmekte veya müteradiflerin değiştirilmesinde (synonymenvertauschungen) olduğu gibi şifâhî ihtilâflardaki ikilem ortaya çıkabilmektedir. Yazar, kıraatlerden bir kısmının tamamında kaynağın harekesiz metin (konsonantentext) olduğu söylenebilir, demek ve bu şekil kıraatleri Hasan-ı Basri'de görüyoruz, diye de eklemektedir.²³ Yazara göre, Hz. Osman nüshasının yazılış tarihi (yaklaşık h. 32) ile Hasan-ı Basri (ö. 110/728) için parlak olan döneme kadar ki yarım asırda yazılı metinden doğan önemli ölçüde kıraat oluşmuştur.²⁴

Yazarın, kıraat-resm ilişkisi açısından işaret ettiği diğer bir konu ise şudur. Tarihi süreç içerisinde hicri ikinci asrın ilk yarısında Basralı nahivci Ebû Ömer İsa b. Ömer es-Sekafi (ö. 149/766), على قياس العربية (أو مذاهب) üzere okuma girişiminde bulunmuştur. Buna göre, yeni kıraatler egemen geleneğe göre değil de dilsel hisse uygun bir şekilde okunmaya çalışılmıştır.²⁵ Yazar, daha eski olan İbn Muhaysin'in (ö. 123/741) kıraatinin de bu şekilde karakterize edildiğini söylemektedir.²⁶ Karakteristik olarak bu kıraat, Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın belirttiği üzere mansub (üstün) okumayı tercih etmektedir. حمالة (hemmâlâte),²⁷ الزانية والزاني (ez-zâniyete ve'z-zâniye),²⁸ والسارق والسارقة (ve's-sârike ve's-sârikate)²⁹ ve أظهر (athare)³⁰ örneklerinde olduğu gibi.³¹ Bu okuma şekli Basra'da da tartışılmış, Sibeveyhi de bunları ele alarak şöyle demiştir: "ولكن أبة العامة إلا القرآنة بالرفع" (Fakat âmme/çoğunluk, sadece ref'(ötre) ile okumayı kabul etmiştir.)³²

Bu girişimin sert bir muhalefetle karşılaştığını söyleyen yazar, özellikle ikinci asrın, bu ve başka alanlarda, Dâvûd ez-Zâhiri'nin (ö. 270/884) fıkhındaki re'y ve tefsire karşı yeniden başlatmış olduğu savaş nedeniyle hürriyetin gerilemeye başlamasına tanıklık ettiğini iddia etmekte ve konuyu şu sözlerle özetlemektedir. Yeni kıraatler çıkarmak takdir hürriyetini kullanmaktan başka bir şey değildir. Müberred'e (ö. 286/900) gelince, tarafsız birisi olarak, icâzetli kârînin dilediği gibi okuyabileceğini söylemiştir. Bunun aksine Taberî, bu noktada orta yolu savunmaktadır ki yazara göre, bu iki akım eşit akımlar olmuşlardır.³³

²³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/120. Bergsträsser, "Koranlesung des Hasan von Basra", 54.

²⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/120.

²⁵ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, nşr. Gotthelf Bergsträsser-Otto Pretzl (Kahire, Matbaatü's-Saâde, 1933-1935) I/613. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/121.

²⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/167.

²⁷ el-Mesed 111/4. Yedi kurrâ arasında sadece Âsım böyle okumaktadır. Osmân b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fî'l-kırâti's-seb'*, nşr. Otto Pretzl (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1930), 225.

²⁸ en-Nûr 24/2.

²⁹ el-Mâide 5/38.

³⁰ Hûd 11/78.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/613.

³² Ebû Bişr Sibeveyhi Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *el-Kitâb* (Mısır: el-Matbaatü'l-Emiriyye, 1318/1900), 1/72; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/120-121.

³³ Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*, thk. İbrâhîm Sâmarrâî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1405/1985), 218; Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *İrsâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, nşr. David Samuel Margoliouth (Leiden-Londra : Brill-Luzac, 1907-1927), 6/498 vd.; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/17. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, II/106 vd.; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/121-122.

Yazarın kıraat-resm ilişkisi bağlamında zikretmiş olduğu diğer mesele ise şudur. Müellif, Kûfe ekolünden meşhur kârî ve gramerci İbn Miksem'in (ö. 354/965)³⁴ gramer açısından doğru olan aynı zamanda harekesiz metinle uyuşup manaya muvafık her kıraate, -eskilerden hiç kimse bu kıraati okumamış olsa bile, tolerans gösterdiğini aktarmaktadır. Üç yüz yirmi iki yılında sultanın huzuruna çıkartılan İbn Miksem, davasından vazgeçerek savunduğu özel kıraatlerden vazgeçtiğini belirten belgeyi imzalamıştır.³⁵ Yazarımıza göre, elimize ulaşan tek örnekten ortaya çıkan sonuç şudur. İbn Miksem'e karşı tavır alınmasında etkili olan tek neden ileri sürdüğü teorisi değil aynı zamanda bu teoriyi kullanım şeklidir. İbn Miksem, Yûsuf sûresi 80. âyetteki نَجِيًّا kelimesinin yerine نُجَبَاء okumuştur ki hasımları bu kıraatin bir anlamının olmadığını, bilinen forma aykırı ve "tashîf" olduğunu söylemişlerdir.³⁶

Müellif, İbn Miksem'in kıraati için "bid'at" nitelemesi tam olarak uymamıştır, demektedir. Zira İbn Miksem'in metodu kendisinden bir hayli zaman önce bilinen "irticâl"³⁷ yani sakin harflerin okunmasına imkân sağlayan hür iktisâfin kapsamında olduğunu söylemektedir. Görünen o ki, İbn Miksem'in metodu kendilerinden alıntıda bulunduğu seleflerinden farklı idi. Bunlar, Ebû Ubeyd, Halef (ö. 229/843) ve İbn Sa'dân (ö. 231/845) gibi isimlerdir. Yazarın da belirttiği üzere, kendisine karşı olan ve aleyhine dava açan kişi ise İbn Mücâhid (ö. 324/936) idi. İbn Mücâhid vefât eder etmez İbn Miksem'in tevbesinden döndüğü ve biraz önce belirttiğimiz üzere daha önce savunduğu kıraatleri yeniden savunmaya başladığı ifade edilmektedir.³⁸

Yazarın kıraat-resm ilişkisi bağlamında kitabında yer verdiği diğer bir mesele ise, bazı hadislerin, İbn Mes'ûd'dan rivâyet edilen نَكَّرُوا الْقُرْآنَ (zekkiru'l-Kur'ân) ifadesinde olduğu gibi şifâhî rivâyetlere bakılmaksızın kelimelerin formu için müstakil tefsiri tavsiye ettikleridir. Bunun da anlamı, şüphe durumunda özellikle de müzari fiilde müzekkerin müennesten öne geçirilmesi, demektir. Süyûtî, İbn Mes'ûd'un Kûfeli taraftarlarının kıraatlerinin bu kural üzere olduğunu söylemekte, ayrıca İbn Mücâhid'in "yâ" harfinin "tâ" harfinden, hemzesiz harfin hemzeli olandan, vaslın katı'dan, meddin kasırdan, şüphe anında ise fethânın imâleden öne alınmasını tavsiye ettiğini aktarmaktadır.³⁹ Çoğu zaman kişi

³⁴ İbnü'l-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ*, 215 vd.; Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 6/498 vd.; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/123 vd.; İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/17; Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle:Max Niemeyer, 1889-1890), 2/240, Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung* (Leiden: Brill, 1920), 47; Adam Mez, *Die Renaissance des İslams* (Heidelberg: Carl Winter's, 1922), 187.

³⁵ Ebû Alf Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, nşr., Henry Frederick Amedroz (Oxford: Basil Blackwell, 1920-1921), 1/285; Ebü'l-Hasen İzzüddin Alf b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esrî, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Carl Johan Tornberg (Leiden: Brill, 1851-1876), 8/221; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/122.

³⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/122-123. Tashif: "Birbirine benzeyen harflerden oluşan kelimeleri, yanlış okumak, yanlış yazmak veya yanlış rivayet etmek" demektir. Emrullah İşler, "Tashîf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 40/128.

³⁷ Ebü'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *el-Muhteseb fi tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-îzâh anhâ*, nşr. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalîm en-Neccâr-Abdülfeţhâ İsmail Şelebî (İstanbul: Dâru Sezgin, 1406/1986), 1/292.

³⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/123.

³⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf an vücûhi'l-kirââtî's-seb' ve ilelihâ ve hücecihâ*, nşr. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 2/238; Süyûtî, *İtkân*, 1/143.

bilinenden vazgeçip kendi kıraati için “Lev kurie...(le-) kâne ceyyiden (sevâben, câizen, evceh)” vs. hipoteze dayalı bir form biçmektedir.⁴⁰

Kıraatler konusundaki temel yaklaşımlarını metin üzerinden şekillendirmeye çalışan ve şifahî aktarımı kimi zaman gözardı ederek bir sonuca varmak isteyen yazarın iddia ettiği üzere, Kur’an’ın, şifahî aktarımdan metin üzerindeki araştırmaya döndüğü iddiası tam olarak gerçeği yansıtmamaktadır. İlk dönemden itibaren mushaf yazımı devam ettiği gibi şifahen aktarımı da devam etmiştir. Dolayısıyla, kıraatler hocalardan sahih ve sağlam senedlerle daha çok ezberlemek suretiyle nakledilmişlerdir. Yine yazarın şifahî aktarımdan yazınsal aktarıma geçtiğini destekleyen bir kanıt olarak sunduğu ve Hz. Osman döneminde gerçekleştirilen istinsâh faaliyetinden beş yıl sonra Sıffin Savaşı’nda Şamlıların mızraklarının başlarına takacak kadar mushaflara sahip olmaları meselesine gelince, yine yazarın da ifade ettiği üzere bundan harfi anlamın anlaşılmasında gerekmektedir. Bağdat’ın ileri gelen kurrasından olan ve yazarın adına yer verdiği İbn Müksem’in okuyuşu hakkında ise, “icmâa muhalefet edildiği ve bu okuyuşların herhangi bir mesnedinin bulunmadığı kesindir” denilmektedir.⁴¹

4. Gramere Uygunluk

Geschichte des Qorâns’da ele alınan temel kıraat problemlerinden biri de kıraat-gramer ilişkisidir. Bir kıraatin sıhhati için gerekli olan üç şarttan biri de kıraatin Arap dili ve gramerine (Die Sprachrichtigkeit) uygun olmasıdır. Kitapta ele alındığı üzere müellif, İbn Miksem’in bir kıraatin kabulü için kıraatin gramer ve Hz. Osman mushafına uygun olması olarak iki şart belirlediğini söylemektedir. Birinci şartın çok da büyük bir öneminin olmadığına vurgu yapan yazar, pek çok kişinin İslâm’a girişi ile Kur’an’ı okuma sırasında gramer hatâlarının çoğalmaya başladığını iddia etmektedir. Ancak toplumdaki has Arapların sayı bakımından fazla ve doğuştan sahip oldukları gramer nosyonlarının kuvvetli olmasından dolayı bu hatâların kalıcı olmadıklarını ve önemli sayılabilecek bir dereceye ulaşmadıklarını da ayrıca belirtmektedir.⁴² Ona göre, bütün bunlarla birlikte Arapların kendileri de zor bir yerle karşılaşmış, kıraat veya tefsirle ilgili yönelişlerin etkisi altında kaldıklarında gramer hatalarından kurtulamamışlardır. Yazar, Yâkût el-Hamevî’nin (ö. 626/1299) *İrşâdü’l-erîb* adlı eserinden fesahatiyle övünen Haccâc’ın bir defasında Tevbe Sûresi 24. âyette *كان* sözcüğünden on dört kelime sonra gelen *أحب* kelimesini *أحب* şeklinde okuduğunu aktarmaktadır.⁴³

Yazara göre, söz konusu hataları, birisine göre doğru diğerine göre hatalı olan lehçelerdeki (dialekte) büyük ihtilaflar arttırmıştır.⁴⁴ Böylece bilginlerin cevazı hakkında tartıştıkları yeteri kadar kıraat bulunmaktadır ki bu tartışmanın prensip olarak bir anlamı yoktur. Kurrâ ve nahivciler gramerle ilgili konularda ihtilâf etmeye başlamış, daha önceki

⁴⁰ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân* (Mısır: el-Matbaatü’l-Emîriyye, 1321), 1/295; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/124.

⁴¹ Tayyar Altıkulaç, “İbn Miksem El-Attâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/200.

⁴² Dâni, *Teysîr*, 5-6; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/124.

⁴³ Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 6/296; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/124.

⁴⁴ Süyûtî, *İtkân*, 1/109.

dönemde özellikle Kûfe ve Basra'da aynı zamanda nahivci olan⁴⁵ bazı kurrâ ön plana çıkmıştır. Ona göre, salt olarak rutin (bloße routin) Kur'an derslerine katılmaktan öte bir şey isteyenler gramere (grammatik) veya tefsire (exegese) yöneliyorlardı.

Kıraatler derlenmeye başlandığında kıraatlerle ilgili özel bir bilim dalı (lesartenwissenschaften) ortaya çıkmıştır ki bu durum kurrâda bir üstünlük hissi oluştururken gramerle uğraşanların ağırlığını azaltmıştır.⁴⁶ Yazara göre, bu gelişimin en bariz örneği (deutlichste exponent) İbn Mücâhid'dir.⁴⁷ İbn Mücâhid'in geniş rivâyet bilgisinden dolayı müfessir ve nahivci Ferrâ'dan daha üst seviyeye çıktığı oranda İbn Cinnî, İbn Mücâhid'in dille ilgili hükümlerine küçümser biz gözle bakmıştır. Yazara göre, bunun da nedeni, İbn Cinnî'nin dilbilimsel meseleleri açıklamada ortaya koyduğu ustalıktan (virtuosität) duyduğu gurur ve hissiyattır. Diğer taraftan o, fonetik konusunda kurrâdan daha güçlü olduğunu hissetmektedir ki, aynı duygu Dâni'de de mevcuttur.⁴⁸

Müellife göre, Hz. Osman mushafından yedi kıraatin içerisine bazı ihtilâflar girdiği gibi aynı zamanda bazı dilsel hatâlar da sirâyet etmiştir. Ancak bunu tespit etmek nâdiren mümkündür. Mushaftaki kıraat ihtilâfını tespit anlaşılır bir durumdur; ancak kıraatin dil açısından yanlış olduğunu söylemek her zaman tartışma yaratır.⁴⁹ Yazar, gramercilerin açıkça şu kıraatleri kabul etmediklerini söylemektedir. Bakara Sûresi 61. âyette نَبِيْنِ yerine نَبِيِّنِ, 246. âyette عَسَيْتُمْ yerine عَسَيْتُمْ okunmasını (Nâfi' böyle okumaktadır.), Beyyine Sûresi 6. âyette البرية yerine البرية (Nâfi', İbn Âmir, İbn Zekvân kıraatidir.); Yûnus Sûresi 5. âyette ذُرِّيَّةٍ yerine ذُرِّيَّةٍ (Kunbül İbn Kesir'den), Nûr Sûresi 35. âyette دَرِيٍّ veya دَرِيٍّ yerine دَرِيٍّ (Ebû Bekir, Âsım ve Hamza kıraatidir.); Sebe Sûresi 9. âyette يَخْسِفُ بِهِمْ yerine يَخْسِفُ بِهِمْ (Kisâfî'nin kıraatidir.) okunmasını kabul etmemişlerdir. Buna Basralı gramercilerin açıkça kabul etmediği şu iki kıraat eklenmektedir. Nisâ Sûresi 1. âyette وَالْأَرْحَامِ yerine وَالْأَرْحَامِ ve En'âm Sûresi 137. âyette قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ yerine قَتَلَ أَوْلَادَهُمْ شُرَكَائِهِمْ.⁵⁰

Bilindiği üzere, bir kıraatin Arap dili ve gramerine uygun olması, o kıraatin sıhhati için gerekli şartlardan biri olarak kabul edilmektedir. İbn Miksem, bir kıraatin kabulü için Arap dili ve gramerine ve Hz. Osman mushafına uygun olmasını yeterli görmektedir. Yazar, birinci şartın çok da önemli olmadığını belirtmekte ve iddiasını Haccâc'ın yaptığı hatayı örnek göstererek desteklemektedir. Burada şunu hemen ifade edelim ki, Haccâc'ın yaşadığı durum spesifik bir durum olup bunu kıraatlerle ilişkilendirmek doğru değildir. Lehçeler arasında var olan farkların ihtilafları arttırdığı meselesine gelince, söz konusu ihtilafların baştan beri mevcut olduğunu yazarımız da kabul etmektedir. Örneklerde yer alan farklılıklara baktığımızda, yazarın iddia ettiği gibi hatadan öte bir kıraati diğerine tercihin söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Kurra ile nahivciler arasında ihtilaflara bu

⁴⁵ İlk dönem kâripleri hakkında bk. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/160 vd.

⁴⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/125.

⁴⁷ *Geschichte des Qorâns*'da İbn Mücâhid'in adı elli küsur defa geçmesine rağmen maalesef hiçbir eseri kaynak olarak gösterilmemiştir. İbn Mücâhid'e ait olan görüşler daha çok İbn Cinnî, Fârisî, Zehebî, Yâkût el-Hamevî ve İbnü'l-Cezerî'den nakilde bulunularak verilmektedir.

⁴⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/125-126.

⁴⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/126.

⁵⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/126-127.

açıdan bakmak mümkündür. Ayrıca sahih kiraatlerde gramer açısından bir hatanın olduğunu iddia etmek de doğru değildir.

5. Sahih Sened İlkesi

Bir kiraatin sahih kabul edilebilmesi için gerekli olan şartlardan birisi de sahih sened (das traditionsprinzip) ilkesidir. Adeta tarihî süreci özetleyerek bu konuda bilgilerin görüşlerine yer veren yazarımız, bu prensibi reddeden İbn Miksem'in görüşüne kitabında tekrar yer vererek sahih sened prensibinin yerleşmesinde İbn Mücâhid'in önemli bir rol üstlendiğine dikkat çekmektedir. İsnâd ilkesinin eklenmesiyle klasik mezhebin kiraatlerde bulunması gereken üç kriteri tamamladığını ifade eden müellif, Mekkî b. Ebî Tâlib'in *İbâne*⁵¹ adlı eserinde bu şartları şu şekilde formüle ettiğini aktarmaktadır: " أن ينقل عن الثقة عن النبي... " " (Güvenilir râviler yoluyla Hz. Peygamber'den nakledilmesi... Arapça'da kullanılan vecihlerden olması ve mushaf hattına muvafık olmasıdır.⁵²

Mekkî b. Ebî Tâlib, yaptığı sıralamada sahih senedle rivâyeti diğer iki şarttan öne almıştır. Müellife göre, o, önem açısından yapmış olduğu bu tertipte haklı olduğu kadar⁵³ öncelik bakımından haklı değildir. Yazar, son iki şart için bazı kayıtlar bulunduğunu belirttikten sonra İbnü'l-Cezerî'nin üç kriteri şu şekilde formüle ettiğini aktarmaktadır: " كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا ، وصح سندها ، فهي القراءة الصحيحة. " (Bir vecihle de olsa Arapça'ya uygun olan, Osman mushaflarından birine bir ihtimalle de olsa muvâfakât eden ve senedi sahih olan her kiraat, sahih kiraattir.)⁵⁴

Yazar, " القراءة سنة متبعة " (Kiraat kendisine uyulan bir sünnettir)⁵⁵ ilkesine yer verir ve bu anlamıyla Sîbeveyhi'de " إلا أن القراءة لا تخالف لأنها سنة " (Ancak kiraate muhalefet edilmez, zira o, sünnettir) ifadesiyle, benzer bir şekilde de Ebû Amr b. Alâ'da (ö. 154/771) olduğunu ifade eder.⁵⁶ Ona göre, bunun dördüncü asırda İbn Miksem'e karşı gösterilen tavırda da görüldüğü üzere yavaş yavaş egemen olmaya başlamıştır.⁵⁷

Geschichte des Qorâns'da belirtildiği üzere gerçek anlamda bilimsel bir düşünceye sahip olan İbnü'l-Cezerî, kendi teorisinde söz konusu üç kritere uymaktadır. Ca'berî (ö.

⁵¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/127-128. *Geschichte des Qorâns*'da, *İbâne* adlı eserin Berlin Kütüphanesi 578 numarada *Keşf*'in sonunda yer alan nüshası referans gösterilmektedir. Biz ise, yazma nüshaya müracaat ettiğimiz gibi Abdülfettâh İsmâil Şelebî tarafından tahkiki gerçekleştirilen baskıyı da referans olarak gösterdik.

⁵² Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye'de 19164b numarada kayıtlı bulunan tek fotokopi yazma nüshadan tahkiki gerçekleştirilen matbu nüshada şu ifadeler yer almaktadır. " في العربية التي نزل بها القرآن شائعا. " Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebi (Mısır: Dâru Nahdatu Mısır, 1379/1960), 51. Burada muhakkikin faydalandığı nüsha, anlaşıldığı kadarıyla Berlin nüshasıdır. Görüldüğü üzere gerek yazarın gerekse muhakkikin iktibaslarında farklılık bulunmaktadır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/13.

⁵³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/128. Diğer iki kriterin bazı kayıtlarla sınırlandırılması gerekmektedir. İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9; Süyûtî, *İtkân*, 1/99 vd.

⁵⁴ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/9, 12; Süyûtî, *İtkân*, 1/99.

⁵⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/128. Zeyd b. Sâbit'e ait olduğu düşünülen bir sözdür. Süyûtî, *İtkân*, 1/100; Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne*, 69.

⁵⁶ Sîbeveyhi, *Kitâb*, 1/74.

⁵⁷ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/128.

732/1332) son iki şartın sünnete uygunluk şartında bulunduğunu belirtirken⁵⁸ Sefâkusî, sadece bu şartla yetinmektedir.⁵⁹ Mekkî, üç şarta uygun olan kıraatleri zikrettikten sonra bundan daha alt derecede iki grup daha zikretmektedir⁶⁰ ki bunlar “âhâd” yolla rivâyet edilen ve lügat açısından sahih olduğu söylenen fakat “mushaf”a uymayan kıraatlerdir. Diğer taraftan herhangi “sika” bir râviden rivâyet edilmeyen veya lügat açısından sahih olarak nitelenmeyen kıraatlerdir. Bu kıraatler “mushaf”a uysa da “kabul edilmez. (لا يقبل)”. Birinci grup “kabul edilir. (يقبل)” ancak “kendileriyle kıraat yapılmaz. (لا يقرأ به)”. Dolayısıyla kendisinde üç şartı barındıran kıraatler kâmil kıraatlerdir.⁶¹

Sonuç olarak bu gruplandırmaya göre, “dile uygunluk” prensibi kesin bir kriterdir. Dil açısından hatalı olan kıraatler diğer özelliklerine bakılmaksızın en alt seviyede kıraatler kabul edilmektedir. “Mushafa uygunluk” prensibi ise önem açısından daha alt seviyededir. Zira mushafta bulunan bir eksikliği daha güvenilir bir rivâyetle bile gidermek mümkün değildir. Buna göre şu sıralama yapılmaktadır: يقبل ولا يقرأ به , يقرأ به . Bu sıralama şart koymaktan daha açık bir fotoğraf sunmaktadır ki amaç, farklı nitelikteki kıraatler hakkında hüküm verme keyfiyetini araştırma değil, herhangi bir yolla muteber kabul edilen kriterlerin sabit olan üç basamağa dağılımını sağlamaktır.⁶²

6. İcmâ'-Âmme Çoğunluk Prensibi

Geschichte des Qorans'da kıraat problemleri arasında sahih sened ilkesiyle başka bir faktörün kesiştiğine işaret edilmektedir. Söz konusu ilkenin (das Majoritätprinzip) أخذ عن اجماع (uhize an icmâin) veya sadece اجماع (icmâ) olduğunu ifade eden yazar, العامة (el-âmme)⁶³ prensibine kitabında yer verdiği gibi الإختیار (el-ihyâr) terimi hakkında da bazı bilgiler vermektedir. Bir kıraatin kabulü için gerekli olan üç şartı içeren ana kâide (kanon) yanında bir kıraati ihtiyâr (bevorzugung) için de bir kaide (kanon) daha gerekmektedir ki söz konusu kaide için de üç şart gerekmektedir.⁶⁴ Yazar, Mekkî b. Ebî Tâlib'in⁶⁵ bu kuralları üçüncü asrın başlarında kıraat ilminin fiili kurucuları olan Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtım es-Sicistanî'ye⁶⁶ (ö. 255/869) dayandırdığını söylemektedir. Söz konusu kriterlerden “dil” ve “mushaf hattına uygunluk” her iki ana kuralda bulunmaktadır. “Rivâyete uygunluk” olan üçüncü şartın yerine Mekkî b. Ebî Tâlib, اجتماع العامة عليه kuralını getirmektedir.⁶⁷

⁵⁸ İbnü'l-Cezerî, *Neşr*, 1/13; Süyûtî, *İtkân*, 1/101.

⁵⁹ Ali b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî es-Sefâkusî, *Gaysü'n-nef fi'l-kıraati's-seb'* (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1346/1927), 6.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *İbâne* adlı eserden alıntıda bulunmaktadır. *Neşr*, 1/13-14, 17 vd.; Süyûtî, *İtkân*, 1/99.

⁶¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/128-129.

⁶² Ayrıca krşl. Süyûtî, *İtkân*, 1/99 vd.; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/129.

⁶³ “el-Âmme” hakkında bk. Erdoğan Baş, *Ahfeş ve Kıraatler* (İstanbul: Rağbet, 2012), 201 vd.

⁶⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/129.

⁶⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne*, 88.

⁶⁶ Yakût el-Hamevî, *İrşâd*, 4/258; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur* (Weimar: Emil Felber, 1898), 1/107.

⁶⁷ Yazarın işaret edip ancak kitabında zikretmediği üç şart şöyledir: "وأكثر اختياراتهم إنما هو في الحرف إذا اجتمع فيه قوة وجهه في العربية. موافقته للمصحف. واجتماع العامة عليها." Mekkî b. Ebî Tâlib, “el-âmme”den maksadın Medine ve Kûfe ehlinin ittifâkı olduğunu söylemektedir. Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne*, 89. Yazığımız, burada da görüldüğü üzere iki kuralın gramer ve mushafa uygunluk şartlarında birbirleriyle uyuştuklarını, üçüncü şart olan sahih sened ilkesine gelince, Mekkî b. Ebî Tâlib'in bunun yerine اجتماع العامة عليها şartını getirdiğini söylemektedir.

Geschichte des Qorâns'a göre, en azından dördüncü asra kadar kıraat ilminde (âmme)⁶⁸ kelimesinin yanında الجماعة (el-cemâa),⁶⁹ الكافة (el-kâffe),⁷⁰ الجمهور (el-cumhûr),⁷¹ الناس (en-nâs)⁷² kelimeleriyle de kurrânın hepsi değil çoğunluğu kastedilmektedir. Buna göre, الإجماع (el-icmâ), الاجتماع (el-ictimâ), الإتياف (el-ittifâk)⁷³ kelimeleri çoğunluğun sesinden (majoritâtsvotum) başka bir şeyi ifade etmemektedir.⁷⁴ İcmâ (einstimmigkeit), özel bir önemi olmayan daha öte bir durum kabul edilmektedir. Yazara göre, çoğunluğun sesi olmasından dolayı “icmâ”nın Kur’an metninin tevhîdi konusunda küçük azınlık (minoritât) olan kıraatlerin ortadan kalkması için kullanılması son derece önemli olabilir. Mutlak icmâ bu gibi kıraatlerin gizlenmesine ve ikinci defa ortaya çıkmasına engel olmaya hizmet etmektedir.⁷⁵

Ebû Ubeyd, Ebû Hâtim ve diğerleri “çoğunluk” (majoritât) mefhumunu tanımlayan unsurlarla ilgili kurallar koymuşlardır. Önem arz etmesi bakımından bu kurallar içerisinde sayı unsuru önemli değildir. Bilakis “âmme” ile farklı bölgesel kıraatler ve yerel kurrâ önem arz etmektedir. Bu gibi durumlarda “el-âmme” ifadesinden Medine ve Kûfelilerin hepsi veya Medine ve Mekke (Haremeynliler) veya Ebû Ruveyym Nâfi' b. Abdirrahmân (ö. 169/785) ve Ebû Bekr Âsım b. Ebî'n-Necûd Behdele (ö. 127/745) kastedilmektedir.⁷⁶

Müellif, âmme prensibinin (majoritâtprinsip) Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim tarafından farklı kıraatler arasında “ihtiyâr” için temel kaide olarak benimsenmesinin ardından büyük bir önem kazandığını, ayrıca “ihtiyâr”ı, Mekkî'nin *Keşf* adlı eserinden Kur'an'ın birbiriyle irtibatlı kıraati için kullanıldığını öğrendiğimizi söylemektedir. Bu ilkenin uygulanış şekli ile ilgili bilgi de Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî'nin (ö. 390/1000)⁷⁷ zikrettiği haberdır ki Cibâl bölgesi (Rey ve Batı İran bölgesi) Kur'an'ı Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim'e göre, “ihtiyâr” ilkesine göre okumuşlardır.⁷⁸ Tâhir b. Ebî Hâşim'e (ö. 349/960) göre, yaklaşık olarak bu anlamda “ihtiyâr” olduğu ise sadece bir teoridir. Mekkî, *Keşf* adlı eserinde “âmme”nin kıraatini ortaya koymuş ve “ihtiyâr”ını belirtmiştir. Bu “ihtiyâr”ı şek hallerinde ise ta'lil etmiştir.⁷⁹

⁶⁸ Bk. Sîbeveyhi, *Kitâb*, 1/72; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân* (Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1403/198), 3/2, 12, 2/17; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/238; İbn Cinnî, *Muhteseb*, 2/202, 270; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Keşf*, 1/232; Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 2/118. Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/130.

⁶⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/307; Mekkî b. Ebî Tâlib, *Keşf*, 2/36; Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne*, 51-52.

⁷⁰ İbn Cinnî, *Muhteseb*, 1/40.

⁷¹ Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 6/301; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfû fuzalâi'l-beşer fi (bi)'l-kurâti'l-erbaate aşer* (İstanbul: Matbaatü'l-Âmiriye, 1285), 157.

⁷² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/296.

⁷³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/24, 87, 230, 240, 266, 307, 240; Taberî, *İhtilâfü'l-fukahâ*, nşr. F. Kern (Beyrut Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 44; Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 6/498-499.

⁷⁴ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/130-131.

⁷⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/131.

⁷⁶ Mekkî b. Ebî Tâlib, *İbâne*, 89; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/131.

⁷⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ el-Makdisî, *Ehsenü't-tekâsim fi ma'rifeti ekâlim*, nşr. De Goeje (Leiden: Brill, 1906), 395; Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 1/230.

⁷⁸ Mehmet Emin Maşalı, “Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'indeki Bilgiler Işığında Kur'an Kıraatlarına İlişkin Tespitler”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 186-187.

⁷⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/132.

Yazara göre, İbn Mücâhid'in çabaları sayesinde sahih sened ilkesi "âmme" prensibi üzerine çok sert ve yeni bir zafer gerçekleştirmiştir. Söz konusu ilke bazı kıraat kitaplarında örneğin Dâni'nin *Teysîr*'inde mütevâzi bir yer edinirken, bununla birlikte azınlığı oluşturan kıraat sahiplerinin sadece isimleri verilmekle yetinilmiş, "amme" (majoritât) hakkında "diğerleri" ifadesi kullanılmıştır.⁸⁰ Ebû Ubeyd ve Ebû Hâtim'de olduğu gibi İbn Kuteybe, "ihtiyârî" kurrânın çoğunluğuna ve konusal-dilsel (sachlich-sprachlich) duruma göre ele almaktadır. Mekkî, İbn Kuteybe ve diğer bilginlerin arasındaki ihtilafları ele almakta ve bazen de bunları ta'lil etmektedir.⁸¹ Taberî de bu konuda benzer bir tavır sergilemekte ancak insicamı gerçekleştirme aşkı Taberî'yi icmâyı nakil ile daha üst ve birleştirici bir ilkede (prinzip) harmanlayarak (harmonosieren) bir araya getirmeye sevk etmektedir. O, bununla sonraki orta yolu takip eden Orthodoxie mezhebin tevâtür öğretisine ön ayak olmaktadır. Diğer taraftan Taberî, terazinin kefeleri eşit olduğunda ise çekimser kalmakta ve kıymet açısından her iki kıraati de eşit saymaktadır.⁸²

Yazara göre, "ihtiyâr" veya ona denk "tahayyür"⁸³ tabirinin "âmme" prensibi ile zorunlu bir bağı yoktur. Burada zorunlulukla dar bir alan içerisinde kıraatleri seçmek anlamı da kastedilmemektedir.⁸⁴ Kelimenin kadim teknik anlamı: "Herhangi bir kârînin kendinden daha yaşlı bir otoriteye genel olarak tabi olması ve daha sonra bazı yerlerde onunla ayrı düşüp hocasından ayrılarak kendisine has bir yöntem izlemesidir."⁸⁵

اختار fiilinin aynı şekilde Verş an Nâfi' veya Hafs an Âsım'ın yaptığı gibi çoğu kez hocalarının kıraatini modifiye eden (modofizieren) râvîler/kurrâ (überlieferer) için de kullanıldığını belirten yazar, genel anlamda "ihtiyâr" kelimesi hemen hemen "kıraat" kelimesinin eşanlamlısı (synonim) olarak kullanılmaktadır. Ancak bu, müstakil ve belli bir kaynağa bağlı kıraat anlamındadır. İki terim arasındaki tek fark "ihtiyâr" kavramının daha alt seviyede kalan bir kavram olmasıdır.⁸⁶

Yazara göre, "icmâ" ve "ihtiyâr" terimleri hem kıraat hem de "fıkıh" terimleri olup fıkıhtan ödünç alınmışlardır. Aynı durum "re'y", "ihtiyâr" teriminin eşanlamlısı (synonym) "istihbâb",⁸⁷ "kıyâs"⁸⁸ ve ب (bâ) harfi ile kullanılan أخذ kelimesi için de geçerlidir ki belli bir kıraati almak ve ona bağlı kalmak anlamındadır. Bunun da anlamı, "ihtiyârî" kendi lehine uygulamak, demektir.⁸⁹ Müellife göre, burada kişinin olmasını beklediği eksik olan terim ise

⁸⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/132.

⁸¹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/133.

⁸² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 1/266, 300; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/133-134.

⁸³ Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 6/500; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM, 1995), 1/298.

⁸⁴ İbn Miksem, kendi tarîkini "ihtiyâr" diye nitelemektedir. Bk. Yâkût el-Hamevî, *İrşâd*, 6/500.

⁸⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/134. Bk. Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011), 114. Ayrıca bk. Mehmet Ünal, "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69 vd.

⁸⁶ Daha sonraları muteber sayılan kıraatlerin arasında "kıraat" veya "rivâyet" diye bir ayrıma gidilmiştir. Muteber sayılmayanlar da "ihtiyâr" diye nitelenmişlerdir. Bk. Abdurrahmân bin Abdülmecîd el-İskenderi es-Safrâvî, *et-Takrîb ve'l-beyân fî ma'rifeti şevâzî'l-Kur'ân*, Berlin Kütüphanesi, nr. 612, vr. 4a; Nizâmeddin en-Nisâbü'rî, *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*, thk. Zekerîya Umeyrât (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416/1996), 1/13.

⁸⁷ Dâni, *Teysîr*, 59.

⁸⁸ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/154.

⁸⁹ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/135-136.

“ictihad”dır.⁹⁰ İctihad kavramının burada zikredilmemesinin nedeni ise fıkıh ve kıraat arasındaki temel ayrılıktır. Müctehid, usûl kaidelerine dayanarak meseleyi ortaya koymaya çalışır ve konuyla ilgili hükmü verir. Kıraat ilmine gelince, kıraat için geçerli olan farklı olasılıklar baştan beri mevcuttur. Egemen olan görüşe göre kıraatlerin rabbanî bir vasfı bulunmakta olup hepsi birbirlerine eşittir. Kâriye düşen ise sadece bunlar arasında ihtiyârda bulunmaktır.⁹¹

Yazara göre, çoğunluk prensibinin alanı “meşhur/ma’rûf”-anerkante- (kabul görmüş) ile şâzdaki -unerkante- (kabul görmemiş) kıraatlerin taksimine tabidir. “Şâz” ifadesinin gramerden alınmış olması muhtemeldir ki kıraat konusunda büyük bir rol oynamaktadır. “Şâz”, relatif bir terim olup içeriği gramer kaidelerinde kullanılan “şâzzün ani’l-kıyâs” ve kıraat ilminde Taberî’nin “şâzzün an kırââtî’l-emsâr” demesi gibi ancak sonra gelen kelimenin eklenmesi ile tamamlanmaktadır. “Şâz” için en eski manayı “el-kırâât eş-şâzze el-hârice ani’l-mesâhif”⁹² tabirinde görüyoruz ki bunlar icmâ aracılığıyla daha önce düşürülen kıraatlerdir.⁹³ Müellif, “şâz” tabirinin “şâzzün ani’l-mesâhif” ifadesi ile muhteva bakımından yakınlığına işaret eder ve bunun daha geniş anlama geldiğini söyler. O, sonrakilerin “el-kırâetü bi’ş-şevâzz”ı sadece namazda uygun görmediklerini⁹⁴ ifade etmekte ve Hz. Osman metni dışında kalan şâz kıraatlerden meşhur kıraatlerin izahında yararlanabileceğimizi söylemektedir.⁹⁵

7. Kıraatlerin Tevhîdi

Geschichte des Qorâns’da kıraat problemleri arasında ele alınan başlıklardan birisi de kıraatlerin tevhîdi (vereinheitlichung) yani birleştirilmesi ve standardizasyonu meselesidir. Müellife göre, Hz. Osman mushafına aykırı formların ve rivâyete (tradition) önem vermeyen şâz kıraatlerin elimine edilmesi Kur’an metnini ve kıraatlerini birleştirme bağlamında standartlaştırma gibi büyük bir projenin/sürecin (prozesses) küçük bir parçası idi. Amaç da kabul gören muteber bir metni (textus receptus) ortaya koymaktı.⁹⁶

Yazara göre, bu süreçte etkin faktör çoğunluk ilkesi veya genel olarak birleştirici katolik yöneliş (katholische tendenz) ve İslâmî gelişmelerde birbirine uzak duranları yakınlaştırma düşüncesi idi. Kur’an metninin birleştirilmesi/standardizasyonu süreci birinci asırda başlamış, İbn Mücâhid’in de katkısıyla katı gelenekçi form sonunda zaferini ilan etmiştir. Yazar, yedi kıraat hakkında kaleme alınan herhangi bir eserdeki az bir ihtilâfla

⁹⁰ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/136. Yazar, bu konudaki tek delilin şu olduğunu söylemektedir: Her şahsın, “على ما هو الأحسن عنده اجتهادا” olarak telaffuz edebileceğidir. Bergsträßer, bu ifade için *Geschichte des Qorâns*’ın 1860 yılındaki ilk baskısını (s. 279) referans göstermekle birlikte bu sözün kaynağını bilemediğini ayrıca belirtmektedir. Kıraatlere ictihâdın uygulanmasını kural olarak kesin reddetme babından İbnü’l-Müneyyir, Zemahşerî’nin: “إن القراء أئمة الوجوه السبعة اختار كل منهم حرفاً قرأ به اجتهاداً لا نقلاً و سمعاً” sözünü eleştirmektedir. *el-İntisâf fî mâ tadammanehü’l-Keşşâf mine’l-i’tizâl*, Zemahşerî tefsiri ile birlikte (Beyrut: Darü’l-Ma’rife, ts.), 2/41.

⁹¹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/51; Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/136.

⁹² İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/39.

⁹³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/136-137.

⁹⁴ Süyûtî, *İtkân*, 1/144.

⁹⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/137.

⁹⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/137.

8. Genel Değerlendirme

Geschichte des Qorâns'ın temel kıraat problemlerine yaklaşımlarını “kıraat resmü'l-mushaf ilişkisi”, “gramere uygunluk” “sahîh sened ilkesi”, “icmâ'-âmmе-çoğunluk prensibi” ve “kıraatlerin tevhidî” başlıkları altında zikretmiş bulunmaktayız. Bilindiği üzere bir kıraatin mütevatir veya şâz olarak kabul edilmesi için belirlenmiş bazı şartlar vardır. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman'ın döneminde cem' ve istinsâh edilen mushaflar noktasız ve harekesiz idi. Dolayısıyla bu metinler Kur'an'ın tabiri caiz ise ana iskeletini oluşturmakta idi. Diğer taraftan Kur'an, şifahî olarak da nakledilmekte idi. Kur'an'a hareke veya başka bir işaret konmasına rıza göstermeyen ümmet, Haccâc döneminde gerçekleştirilen i'câm (noktalama) ve mushafa hareke konmasına ortaya çıkan ihtiyaçtan dolayı onay vermiştir.

Müellifin de kabul ettiği üzere mushaflar, sahabe döneminde ve onların gözetiminde yazılmışlardır. Kur'an, yazılmadan önce bütün kıraatler ve rivâyetleri sahabenin kalplerinde mahfuz ve zihinlerinde ezber halde bulunmaktaydı. Sonuçta Kur'an'ın cem'i ve istinsâhı sırasında yazılı malzemelerden faydalanılsa da sahabenin ezberlerine de başvurularak kayda geçirilmiştir. Böylece Kur'an, sahih ve sağlam senedlerle sahabe nesli başta olmak üzere nesilden nesile yazılı olarak nakledildiği gibi şifahî olarak da aktarılmıştır. Sahabe yoluyla Hz. Peygamber'e kadar ulaşan senedler gerek kıraat kitaplarında gerekse diğer kitaplarda yer almaktadır. Tarihi süreç içerisinde Kur'an eğitimi hiçbir zaman sadece mushaftan öğrenme ile sınırlı kalmamıştır. Yazarın da naklettiği üzere, Ebû Hâtim es-Sicistânî, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî (ö. 204/820) ve Süfyân es-Sevrî'nin (ö. 161/778) Kur'an'ın “mushafî”den alınmaması konusunda uyarıları bulunmaktadır.¹⁰⁵

Şunu da hemen ifade edelim ki Hz. Osman, istinsâh edilen mushafların belirli şehir merkezlerine gönderilmesi emrini verirken her mushafla birlikte bir kârîyi de (Mushafın muhtemel kıraatlerini bilen öğretici) beraberinde göndermiştir. Zeyd b. Sâbit Medinelilere, Abdullah b. es-Sâib (ö. 70/689-690) Mekkelilere, yedi kıraat imâmlarından İbn Âmir'in hocası Mugîre b. Ebî Şihâb (ö. 91/710) Şamlılara, Ubeyde Âmr b. Abdilkays (es-Selmânî) (ö. 72/73/691/692) Basra halkına, Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (ö. 73/692) Kûfe halkına Kur'an okumakla görevlendirmişlerdir. Yazar, adı geçen zevâtın isimlerine ilk dönem kârîleri arasında kitabında yer vermektedir.¹⁰⁶ Bu da göstermektedir ki kıraat, sadece hat ve yazıyla değil, aynı zamanda nakil ve rivâyetle alma esasına dayanmakta idi.¹⁰⁷

Kıraat resm ilişkisi diğer bir ifade ile kıraatler ve harekesiz metin arasındaki ilişki bağlamında yazarımız, Hûd Sûresi 46. âyetteki *إِنَّ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ وَهُوَ كَالَّذِي يُضَاهِيهِ فَعَلَّ مَشْرُوعًا وَهُوَ كَالَّذِي يُضَاهِيهِ فَعَلَّ مَشْرُوعًا* okuma şeklini örnek vermiştir. Zira bu şekilde okumanın kaynağı yazara göre, harekesiz metindir. Oysa yazarın da belirttiği üzere her iki kıraat şekli de mütevatir sayılan yedi kıraattendir. Diğer taraftan *إِنَّ عَمَلٌ غَيْرٌ صَالِحٌ* şeklinde okuyuşu Hz. Peygamber'in de okuduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Aynı zamanda bu okuyuş tarzı yedi kurrâdan birisi olan Kisâ'î'ye aittir.

¹⁰⁵ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/146.

¹⁰⁶ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/160 vd.

¹⁰⁷ Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1409/1988), 1/402; Abdülfettâh Abdülğani el-Kâdî, *el-Kirâât fî nazari'l-müsteşrikîn ve'l-mülhidîn* (Mısır: Dâru Mısır li't-Tibâa, ts.), 28 vd.; Şa'bân Muhammed İsmail, *Medhal ilâ ilmi'l-kirâât* (Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1430/2009), 122 vd.

Dolayısıyla söz konusu kıraat, başta Hz. Peygamber'den rivâyet edilmiş olmasının yanı sıra Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaf hattına da uygundur. İbn Abbâs (ö. 68/687-88), Urve (ö. 94/713), İkrime (ö. 105/723) ve Ya'kûb'un (ö. 205/821) bu şekilde okudukları nakledilmektedir. Dil açısından da ikinci şekli izah eden bilginler son derece makul açıklamalar yapmışlardır.¹⁰⁸

Yazarımızın kıraat-gramer ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını değerlendirmeye geçmeden önce şunu hemen belirtelim ki, yukarıda da değindiğimiz gibi, bir kıraatin mütevâtir sayılabilmesi için sahih bir senedi olmasının yanı sıra mushaf hattına muvafakat etmesi ve İbnü'l-Cezerî'nin de ifade ettiği üzere bir vecihle de olsa Arap dili ve gramere uyması gerekmektedir. Yazar, yedi kıraat içerisinde bazı hatalar olduğunu söyleyerek gramercilerin bazı kıraatleri kabul etmediklerini iddia etmiştir. Yazar bu iddiasına Basralı gramercilerin kabul etmedikleri Nisâ Sûresi 1. âyette *والارحام* yerine *الأرحام* (Hamza bu şekilde okumuştur.) ile En'âm 137. âyette *قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ* yerine *قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَائِهِمْ* (İbn Âmir böyle okumuştur) örnek olarak vermektedir.

Yazarın iddia ettiği şekilde burada bir hatadan öte bir ihticâc olgusu yani bir kıraati diğerine tercih etme söz konusudur ki bazı dilciler ve müfessirler tercihte bulunmuşlardır. Hamza'nın kıraatini Sîbeveyhi, Ferrâ, Ahfeş (ö. 292/904), Zeccâc (ö. 311/923), Nehhâs (ö. 338/950) ve Müberred (ö. 286/900) zâhir bir ismin zamire atfının caiz olmayacağı gerekçesiyle kabîh ve hatâli bir okuma olarak görmüşlerdir. Her ne kadar amacın Arap dili kaideleriyle Kur'an'ı tashih etmek olmadığı, aksine Kur'an kıraatıyla Arap dilini tashih etmek olduğu İbnü'l-Müneyyir tarafından dile getirilse de mütevâtir ya da meşhur olarak nitelenen kıraatleri tenkit etmek yahut aralarında tercihte bulunmak doğru değildir. Zira bu tür kıraatler sıhhat şartlarını taşıyan kıraatlerdir.¹⁰⁹

Diğer taraftan zâhir bir ismin zamire atfının caiz olmayacağı görüşünün dil ekollerinden Basralılara ait olduğunu söyleyen Şihâbüddîn el-Hafâcî (ö. 1069/1659) *ورد بأن العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار صحيح عند الكوفيين فصيح مشهور في كلام العرب* demektedir. Bu kıraatin Hz. Peygamber'e ulaşan yedi mütevâtir kıraatten birisi olduğunu söyleyen Hafâcî, bu şekilde bir cesaretin kimsenin haddi olmadığını, Hamza'nın düşündüklerinden daha değerli olduğunu ifade etmektedir. Hafâcî, bu konuda İbn Cinnî'nin yaklaşımını ortaya koyduktan sonra şiirden şahit getirerek bazılarının buradaki "vâv"ın yemin için olduğu görüşüne de yer vermektedir. Sonuç olarak bu kıraatte herhangi bir hatâ bulunmamaktadır.¹¹⁰ Şunu da hemen ifade edelim ki En'âm Sûresi 137. âyette *قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ* *رُيِّنَ- قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ* şeklinde yâ harfiyle olup, diğer mushaflarda ise *قَتْلُ أَوْلَادِهِمْ* şeklinde vâv harfiyle¹¹¹ olduğunu yazarımız da

¹⁰⁸ Dâni, *Teysîr*, 125; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/32.

¹⁰⁹ Demirci, *Tefsirde Metodolojik Sorunlar* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 114 vd.

¹¹⁰ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetür-Râzî*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 3/194 vd.; Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/447.

¹¹¹ Dâni, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*, nşr. Otto Pretzl (İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1932), 110.

aktarmaktadır.¹¹² Bu da göstermektedir ki İbn Âmir, Hz. Osman döneminde istinsâh edilen mushaflardan biri olan Dimaşk mushafındaki imlâyaya uymuştur.

Yazarın kitabında ele almaya çalıştığı kıraatlerin tevhidi meselesine gelince, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, müellife göre, Hz. Osman Mushafına aykırı formların ve rivâyete önem vermeyen şâz kıraatlerin elimine edilmesi Kur'an metnini ve kıraatlerini birleştirme bağlamında standartlaştırma gibi büyük bir projenin küçük bir parçası idi. Kitabında Hz. Osman metninin zaferinden bahseden yazarın¹¹³ bu tarz yaklaşımına katılmak mümkün değildir. Zira, "bırakın metnin zaferini, Kur'an metninin tevhîd edilmesine yönelik bir eğilimin hiç kimse tarafından ispatlanamayacağı"¹¹⁴ ortadadır. Nöldeke'nin de kabul ettiği üzere Müslümanlar, daha sonraki dönemlerde farklı kıraatleri hoşgörü ile kabul etmişlerdir. Bunun da en bariz örneği on kıraat dışındaki kıraatlere gerek tefsir kitaplarında gerekse müstakil kitaplarda yer verilmiş olmasını gösterebiliriz. Ayrıca metnin tevhîdi hakkında sadece bir kişi nasıl karar verebilir ki Müslümanlar Kur'an'ın yedi harf üzere indiğinde ittifak etmişlerdir.

Hz. Osman'ın Kur'an'ı istinsâh ettirmesi, metnin tevhîdi gayesine yönelik yapılmış bir çalışma değildi. Bilakis sıhhat açısından Hz. Peygamber'e isnâdı kesin olan kıraatleri tespit etmek idi ki bu nedenle en azından dört nüsha yazılmıştır. O gün Arap yazısında hareke ve noktanın kullanılmamış olması da kıraatleri kapsamasına yardımcı olmakta idi.¹¹⁵ Hz. Osman zamanında çoğaltılan nüshalarda Kureyş lehçesi esas alınmakla birlikte Müslümanlar arasında yaygın olan daha sonra mütevâtir kıraatler bünyesinde yaşayacak olan vecihler de muhafaza edilmiştir.¹¹⁶

Sonuç

Geschichte des Qorâns, adından da anlaşılacağı üzere Kur'an tarihi üzerine yazılan son derece önemli bir kitap olup Alman şarkiyatçı Theodor Nöldeke tarafından kaleme alınmıştır. İlk defa 1860 yılında Almanca olarak neşredilen eser, sonraki süreçte başta Nöldeke'nin öğrencisi Friedrich Schwally başta olmak üzere Bergsträßer ve Pretzl tarafından yapılan katkılarla 1909-1919-1938 yılları arasında üç cilt halinde ikinci baskısı gerçekleştirilmiştir. Birinci ve ikinci ciltleri Schwally, üçüncü cildi ise Schwally'nin vefatından sonra Bergsträßer tamamlamaya çalışmış onun da vefatıyla üçüncü cildi tamamlama görevini Pretzl üstlenmiştir. Yukarıda vermeye çalıştığımız temel kıraat problemlerini içeren mevzular başta olmak üzere üçüncü ciltte ele alınan konular hakkındaki yaklaşımlar, başta Nöldeke olmak üzere Bergsträßer'e (sayfa 173'e kadar) ait olan yaklaşımlardır. Sayfa 173'ten itibaren kitabın sonuna kadar ise Pretzl'in katkıları bulunmaktadır. Şunu da ayrıca belirtelim ki Nöldeke ile Bergsträßer'in yaklaşımları arasında temel bakış açısı olarak çok fazla bir fark bulunmamaktadır. Ancak, Bergsträßer'in

¹¹² Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/12.

¹¹³ Nöldeke vd., *Geschichte des Qorâns*, 3/102 vd.

¹¹⁴ Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, trc. Abdülhalîm en-Neccâr (Beyrut, Dârü İkra, 1405/1985), 5.

¹¹⁵ Bk. Goldziher, *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*, 5, 8. (Mütercimim notu).

¹¹⁶ Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 72.

gerek konu olarak gerekse kaynaklar açısından kitaba önemli katkılar sunduğunu ayrıca belirtmemiz gerekmektedir.

Kur'an tarihi açısından önemli bir yer tutan kıraatler konusu tarihi süreç içerisinde farklı devrelerden geçmiştir. Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafra ait farklı varyantlardan tutun da İbn Mücâhid'in yaşadığı döneme kadar ve sonrasında kıraatler konusuyla ilgili pek çok mesele konuşulmaya ve tartışılmaya devam etmiştir. Bu çerçevede kıraatler konusuna önemli bir yer ayıran yazarımız, *Geschichte des Qorân*'da tarihi süreçte ortaya çıkan gelişmeleri ve konuları ele almaya çalışmıştır. Bu çerçevede Kur'an'ın harekesiz metni bağlamında kıraatler ve mushaf imlası konusu üzerinde durulduğu gibi, kıraat gramer ilişkisi ve sahih sened ilkesi üzerinde de durulmuştur. Diğer taraftan "icmâ" ve "âmm" prensibi üzerinde durulduğu gibi kıraatler bağlantılı olarak "ihtiyâr", "şâz" ve "ictihâd" kavramları ele alınmıştır. Ayrıca tarihî süreç içerisinde yaşanan olaylar ve tartışılan konulara da yer verilmiştir.

Geschichte des Qorân'a göre, zaman içerisinde tevarüs eden Kur'an metnindeki ağırlık noktası şifâhî olandan yazılı metne dönüşmüştür. Bu arada Kur'an'ın harekesiz metninden önemli ölçüde kıraatin ortaya çıktığını söyleyen yazara göre, şifâhî yolla Kur'an'ın aktarılmasının yeterli olmaması ve diğer bazı faktörlerden dolayı Hz. Osman döneminde Kur'an istinsah edilmiş ve resmi metin pratikteki yerini almıştır.

Geschichte des Qorân'ın kıraat-gramer ilişkisi hakkındaki yaklaşımına gelince, öncelikle şunu hemen ifade edelim ki yazar, konuyu tarihi süreç açısından adeta özetleyerek ele almıştır. İbn Milksem'in gramere ve mushaf hattına uygunluk olarak iki şart belirlediğini söyleyen yazar, birinci şartın çok da önemli olmadığına vurgu yapmakta ve kıraatlerde bazı dilsel hataların olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca bazı gramercilerin kimi kıraatleri kabul etmediklerini dile getirdikten sonra örnekler vermektedir. Hiç şüphesiz yazarımızın kıraatlerde dilsel hatalar olduğu hakkındaki düşüncesine katılmak mümkün değildir. Verdiği örnekler baktığımızda, bunların sahih kıraatler oldukları görülmektedir.

Yazarımızın sahih sened ilkesindeki yaklaşımına gelince, bu konuda öncelikle tarihi süreci ele almıştır. İsnâd ilkesinin eklenmesiyle klasik mezhebin kıraatlerde bulunması gereken üç şartı tamamladığını söyleyen yazar, bunu, Mekki b. Ebî Tâlib ve İbnü'l-Cezerî'den alıntılarla vermektedir. Yazar, bazı bilginlerin bir kıraatin kabulü için gerekli olan diğer iki şartın sahih sened ilkesinde bulunduğu hakkındaki görüşlerini de nakletmektedir.

Geschichte des Qorân'da Kur'an tarihi içerisinde geniş bir şekilde yer verilen kıraatler konusunu Kur'an metni bağlamında ele alan yazar, temel problemler başlığı altında bir kıraatin kabulü için gerekli olan üç şart yanında sahih sened ilkesiyle kesişen bir faktöre daha işaret etmiştir ki o da "icmâ" veya "âmm" prensibidir. "İhtiyâr" kavramıyla ilgili bilgilere de yer veren yazara göre, "icmâ", küçük azınlık olan kıraatlerin gizlenmesine katkı sağlamak ve ikinci bir defa ortaya çıkmalarına engel olmaktadır.

Temel kıraat problemleri başlığı altında kıraatlerin tevhidi meselesine de yer veren yazar, gerek Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinin gerekse sonraki dönemlerde yapılan çalışmaların amacının üzerinde ittifak edilen bir metnin ortaya konması olduğu şeklinde bir yaklaşım sergilemektedir. Müellife göre, Hz. Osman mushafına aykırı formların

ve rivâyete önem vermeyen şâz kıraatlerin tasfiye edilmesi Kur'an metnini ve kıraatlerini birleştirme bağlamında standartlaştırma gibi büyük bir projenin küçük bir parçası idi. En etkili faktör ise "âmme" (çoğunluk) ilkesi olmuştur.

Sonuç olarak, kıraatlerle ilgili temel bazı problemlerin ele alındığı *Geschichte des Qorâns'a* göre, harekesiz metinden pek çok kıraat ortaya çıktığı gibi kıraatlerde Arapça açısından da bazı sorunlar olduğu iddia edilmiştir. Yazarın bu görüşlerine katılmak elbette mümkün değildir. Zirâ kıraatler harekesiz metinden ortaya çıkmadığı gibi metin, farklı kıraatleri içerisine alacak şekilde yazılmıştır. Diğer taraftan Kur'an şifahen nazil olmuş akabinde yazıya geçirilmiştir. Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki, Arapça olarak indirilen Kur'an'da yine Arapça açısından sorunlar bulunduğunu iddia etmek doğru değildir. Kurra ve nahivciler arasındaki ihtilaf ise ihticac olgusuna yani bir kıraati diğerine tercih meselesine dayanmaktadır.

Yazar, kıraatlerin tevhid edilmeye çalışıldığını ifade ederek "icmâ" ve "âmme" prensibi ve diğer bazı etkenler nedeniyle küçük azınlık olan kıraatlerin gizlendiğini bir daha ortaya çıkmamalarının sağlandığını iddia etmiştir ki onunbu görüşüne katılmak mümkün değildir. Çünkü günümüze ulaşan ve kaynaklarda zikredilen meşhur kıraatler yanında şâz hatta uydurma kıraatlerin bile kaynaklarda yer aldığını görmemiz mümkündür. Ancak şunu da hemen ifade edelim ki, kaotik bir durumun olmaması için de tarihte yaşandığı gibi bir standartlaşmanın olması da kaçınılmaz görünmektedir. Yapılan da kanaatimizce de budur. Şunu da hemen ifade edelim ki yazarın kitabında dile getirdiği bazı iddialar tarihi süreç içerisinde tartışılıp konuşulmuş ve yukarıda bir nebze zikretmeye çalıştığımız üzere makul cevaplar verilmiştir.

Kaynakça

- Abay, Muhammed. *Osmanlı Döneminde Mushaf İmlası Tartışmaları*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Abdülfettâh Abdülğanî el-Kâdî. *el-Kırâât fî nazari'l-müsteşrikîn ve'l-mülhidîn*. Mısır: Dâru Mısır li't-Tıbâa, ts.
- Abdülkâfi, Ebü'l-Kâsım Ömer b. Muhammed, *Adedu süveri'l-Kur'ân ve âyâtîhi ve kelimâtîhi ve hurûfîhi ve talhîsi Mekkîhi ve Medenîhi*. thk. Hâlid Hasan Ebû'l-Cûd. Kahire: Mektebetü'l-İmâm el-Buhârî, 1430/2010.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşi' el-Belhî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Kurae. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1411/1990.
- Akîkî, Necîb. *el-Müsteşrikûn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, ts.
- Baş, Erdoğan. *Ahfeş Ve Kiraatler*. İstanbul: Rağbet, 2012.
- Becker, Carl Heinrich. "Theodor Nöldeke". *Der Islam* 20 (1932), 43-48.
- Bennâ, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî. *İthâfû fuzalâi'l-beşer fi (bi)'l-kırâati'l-erbaate aşer*. İstanbul: Matbaatü'l-Âmire, 1285/1868.
- Beyzâvî, el-Kâdî Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 2 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Bergsträsser, Gotthelf. *Plan eines Apparatus Criticus zum Koran*. Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1930.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/383-388. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Kiraat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Birişik, Abdülhamit. "Otto Pretzl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/342. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2007,
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 Cilt. Weimar/Berlin: Emil Felber, 1898/1902.
- Ca'fer, Abdüğafûr Muhammed Mustafa. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn fî sevbihi'l-cedîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, 1428/2007.
- Çetin, Abdurrahman. *Kiraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muknî' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi ehli'l-emsâr*. nşr. Otto Pretzl. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1932.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *et-Teyisîr fî'l-kırâati's-seb'*. nşr. Otto Pretzl. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1930.
- Demirci, Muhsin. *Tefsirde Metodolojik Sorunlar*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Ebû Şâme el-Makdisî, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm. *el-Mürşidü'l-vecîz*. nşr. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 2. Basım, 1406/1986.
- Ebû Şuhbe, Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal lidirâseti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Fezâilu'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye-Muhsin Harabe-Vefâ Takıyeddîn. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1420/1999.
- Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Ubeydillâh el-Enbârî. *Nüzhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-üdebâ*. Kahire: 1294/1876.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 3. Basım, 1403/1983.
- Goldziher, Ignaz. *Mezâhibu't-tefsîri'l-İslâmî*. trc. Abdülhalîm en-Neccâr. Beyrut: Dâru İkra, 3. Basım, 1405/1985.

- Görgün, Hilal. "Nöldeke, Theodor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/217. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. nşr. David Samuel Margoliouth. 7 Cilt. Leiden-Londra: Brill-Luzac, 1907-1927.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz*. thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Ahmed Duhman. 2 Cilt. Dımaşk: Matbaatü't-Tevfik, 1345/1926.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îzâh anhâ*. nşr. Ali en-Necdî Nâsîf-Abdülhalîm en-Neccâr-Abdülfettâh İsmail Şelebî. 2 Cilt. İstanbul: Dâru Sezgin, 2. Basım, 1406/1986.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullâh b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. nşr. Arthur Jeffery. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1355/1936.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Carl Johan Tornberg. 12 Cilt. Brill: Leiden, 1851-1876,
- İbn Miskevî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve teâkübü'l-himem*. nşr. Henry Frederick Amedroz. 7 Cilt. Oxford: Basil Blackwell, 1920-1921.
- İbn Mihrân, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn en-Nisâbü'rî. *el-Mebsût fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Subey' Hamza Hasâkîmî. Dımaşk: Mecmaü'l-Lugati'l-Arabiyye, 1401/1980.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî. *Kitâbu's-seb'a fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleymân el-Kurtubî el-Ümevî. *Muhtasarü't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şersâl. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd li-Tıbbâati'l-Mushafi's-Şerif, 2000/1421.
- İbnü'l-Arâbî, Kâdî Ebû Bekir, *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1408/1988.
- İbnü'l-Müneyyir, Ebü'l-Abbâs Nâsirüddîn Ahmed b. Muhammed b. Mansûr el-Cüzâmî el-Cerevî el-İskenderî. *el-İntisâf fî mâ tadammanehü'l-Keşşâf mine'l-î'tizâl*. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk. *el-Fihristü'l-ulûm*. thk. Gustav Flügel. Leipzig: Vogel, 1871-1872.
- İsmâîl, Şa'bân Muhammed. *Medhal ilâ ilmi'l-kırâât*. Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1430/2009.
- Kallek, Cengiz. "Gotthelf Bergsträßer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/497-498. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. 10 Cilt. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kırâât*. Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1434/2013,
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrüt: Dârü'l-Fikr, 1990.
- Keskioglu, Osman. *Nüzûlünden Günümüze Kur'an-ı Kerim Bilgileri*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Keskioglu, Osman. "Kur'ân'da Gramer Hatâsı Yoktur". *Oryantalizm'in Soruları*. Ahmet Parlakışık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 21 Cilt. Beyrüt: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Makdisî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Bennâ. *Ehsenü't-tekâsim fî ma'rifeti ekâlim*. nşr. De Goeje. Leiden: Brill, 1906,
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsim'indeki Bilgiler Işığında Kur'an Kiraatlarına İlişkin Tespitler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2006), 183-196.

- Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâât*. thk. Abdülfettâh İsmâil Şelebi. Mısır: Dâr Nahdatu Mısır, 1379/1960.
- Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ ve hücecihâ*. nşr. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Müneccid, Selâhaddin. *Dirâsât fî târihi hattî'l-Arabî münzû bidâyetihî ilâ nihâyeti'l-asri'l-Emevî*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Cedîd, 2. Basım, 1979.
- Nisâbü'rî, Nizâmeddin. *Garâibü'l-Kur'ân ve regâibü'l-furkân*. thk. Zekeriya Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Nöldeke, Theodor. *Geschichte des Qorâns*. Hamburg: Dieterichsche Buchhandlung, 1860.
- Nöldeke, Theodor vd. *Geschichte des Qorâns*. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 3 Cilt. 1909-1919-1938.
- Pretzl, Otto. Die Fortführung des Apparatus Criticus Zum Koran. Münih: der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1934.
- Sefâkusî, Ali b. Sâlim b. Muhammed en-Nûrî. *Gaysü'n-nef fi'l-kıraati's-seb'*. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1346.
- Sâlih, Subhî. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2005.
- Sezgin, Fuat. *Bibliographie der Deutschsprachigen Arabistik und Islamkunde*. 21 Cilt. Frankfurt: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1990-1995.
- Seâlibî, Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf. *El-Cevâhiru'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Muavvaz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Abdülfettâh Ebû Sünne. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. 2 Cilt. Bulak: 1318/1900.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1342.
- Şâhîn, Abdüssabûr. *Târîhu'l-Kur'ân*. Ma'hedü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1414/1994.
- Şûşâvî, Ebû Alî el-Hüseyn b. Alî b. Talha er-Racrâcî. *el-Fevâidü'l-cemile alâ âyâti'l-celîle*. thk. İdris Azûzî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf, 1409/1989.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmûlî. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 31 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Emîriyye, 1321/1903.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmûlî. *İhtilâfü'l-fukahâ*. nşr. Friedrich Kern. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ünal, Mehmet. "Bir Kırâat Terimi Olarak "Hüccet" in Kavramsal Alanı ve Tarihsel Gelişimi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2004), 69-83.
- Vollers, Karl. *Volkssprache und Schriftsprache im Alten Arabien*. Strassburg: Trübner, 1906.
- Yıldırım, Müslüm. *Theodor Nöldeke'nin Kur'ân'a Yaklaşımı "Geschichte des Qorâns" Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Yıldırım, Müslüm. "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -İslâmî Kaynaklar-". *Diyanet İlmî Dergi* 56/2 (2019), 275-280.
- Yıldırım, Müslüm. "Geschichte des Qorâns'ın (Kur'ân Tarihi) Kaynakları -Batılı Kaynaklar-". *Usûl İslam Araştırmaları* 31 (2019), 119-174.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ala't-tabakâti ve'l-a'sâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: İSAM, 1995.

- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.
- Zerkânî, Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1409/1988.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1408/1988.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Dindarlık ve Umut İlişkisinin Ruh Sağlığı Bağlamında İncelenmesi

Examining the Relationship between Religiosity and Hope in the Context of Mental Health

Fatih Kandemir

Doç. Dr., Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Erzincan Binali Yıldırım University,
Faculty of Theology, Department of Psychology of Religion
Erzincan/Turkey

ffatihkandemir@gmail.com
orcid.org/0000-0002-4988-2716

Makale Bilgisi

Article Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş Tarihi: 27 Temmuz 2022

Date Received: 27 July 2022

Kabul Tarihi: 31 Ekim 2022

Date Accepted: 31 October 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Date Published: 30 November 2022

Yayın Sezonu: Güz

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1149795>

İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.

Atıf/Cite as

Kandemir, Fatih. "Dindarlık ve Umut İlişkisinin Ruh Sağlığı Bağlamında İncelenmesi".
Dergiabant 10/2 (Kasım 2022), 541-558. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1149795>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Dindarlık ve Umut İlişkinin Ruh Sağlığı Bağlamında İncelenmesi

Öz

Bu çalışmanın amacı, umut ve dindarlık arasındaki ilişkileri incelemektir. İnsan için varoluşsal bir değere sahip olan umut, sadece yaş, cinsiyet, medeni durum ve kişilik özellikleri gibi sosyo-demografik değişkenlerden değil aynı zamanda iyimserlik, sabır, motivasyon, öz yeterlilik ve öz saygı gibi psiko-sosyolojik değişkenlerden de etkilenebilmektedir. Bununla birlikte umudu etkileyebilme gücüne sahip olan bir diğer değişken de dindarlıktır. Zira dindarlık, özellikle olumsuz yaşam olayları ile karşılaşan bireyin bu durumla başa çıkabilmesine yardımcı olan en önemli araçlardan biri olan umudu besleyici bir özelliğe sahiptir. Dindarlık ile umut arasındaki bu ilişkiselliğin bireysel ruh sağlığı açısından önemli sonuçlarının olabileceği düşünülmektedir. Çalışmanın hareket noktası, tam da burasıdır. Nitel araştırma yöntemi ile yürütülmüş olan bu çalışmanın sonuçları, dindarlığın, umudu genel olarak olumlu yönde etkilediğini ortaya koymuştur. Buradan hareketle dindarlığın, bireylerin umut düzeylerine olumlu yansımalarının, onların psikolojik iyi oluşlarını da pozitif yönde etkileyebileceği anlaşılmaktadır. En azından bu çalışma bağlamında, ulaşılmış olan araştırma bulgularının bu yönde sonuçlar ürettiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Umut, Psikolojik İyi Oluş.

Examining the Relationship between Religiosity and Hope in the Context of Mental Health

Abstract

The aim of this study is to examine the relationships between hope and religiosity. Hope, which has an existential value for human beings, can be affected not only by socio-demographic variables such as age, gender, marital status and personality traits, but also by psycho-sociological variables such as optimism, patience, motivation, self-efficacy and self-esteem. However, another variable that has the power to influence hope is religiosity. Because religiosity has a feature that nourishes hope, which is one of the most important tools that helps the individual, especially who encounters negative life events, to cope with this situation. It is thought that this relationship between religiosity and hope may have important consequences for individual mental health. This is the starting point of the work. The results of this study, which was conducted with the qualitative research method, revealed that religiosity generally affects hope positively. From this point of view, it is understood that the positive reflection of religiosity on the hope levels of individuals can also positively affect their psychological well-being. At least in the context of this study, it has been determined that the research findings reached produce results in this direction.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Religiosity, Hope, Psychological Well-Being.

Giriş

Sözlükte “ummaktan doğan güven duygusu, ümit; bu duyguyu veren kimse veya şey”¹; ya da “gelecekteki olaylarla ilgili olumlu sonuç beklentisiyle karakterize edilen hazza yönelik bir duygu veya tutum”² şeklinde tanımlanan umut, insanın psikolojik doğasının en önemli eğilimlerinden biridir.³ Esasen umut kavramı, Goleman’ın da ifade ettiği üzere,

¹ Güncel Türkçe Sözlük, “Umut” (Erişim 27 Temmuz 2022).

² Raymond J. Corsini, *The Dictionary of Psychology* (New York: Psychology Press Taylor & Francis Group, 2002), “Hope”, 451.

³ Nevzat Tarhan, *Duyguların Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 86.

teknik anlamda yolunda olmayan şeylerin er ya da geç yoluna gireceğine inanmak şeklinde karakterize olunan aşırı iyimserlikten öte bir şeydir.⁴ Bloch ise umudun henüz gerçekleşmemiş mümkününe dönük bir beklenti duygusu olduğuna dikkat çekmiştir. Ona göre, sadece insana açık olan bu duygu, bütün gönül hareketlerinin en insanisi olduğu gibi, insanın en parlak ve en geniş ufuklara açılmasını sağlayan önemli bir araçtır.⁵ Diğer taraftan, umutla ilgili çalışmaların⁶ bir anlamda “babası” sayılan Snyder, arkadaşları ile birlikte yapmış oldukları çalışmalarda umudu, “(1) hedefe yöneliklik (pathways)” ve “(2) hedefe yönelik kararlılık (agency)” olarak tanımlamışlardır.⁷ Buna göre, bireyin arzuladığı olduğu hedefe/hedeflere ulaşmak için yollar üretmesi, umudun bilişsel boyutuna işaret ederken, bu yollar boyunca motive olmak için bireyin kendinde bir güç hissetmesi ise duygusal boyutuna işaret etmektedir. Umudun bu iki bileşenin toplamı olduğunu ifade eden Snyder’e göre umut, aşılamaz olmayan ve ulaşılma ihtimalinin olduğu ve değer verilmiş hedefler söz konusu olduğunda oldukça güçlüdür. Hedeflere ulaşılmanın mümkün olmadığı yerde ise umutsuz olmak kaçınılmazdır.⁸

Bireyin yaşam beklentisinde dramatik bir azalma olduğunda bile değerli bir insani tepki olan umut, çok yönlü bir fenomen olmasının yanında, bireyin yaşam kalitesinin artmasında da önemli bir işleve sahiptir.⁹ Ancak, olumsuz yaşam olayları, umudun bu fonksiyonunu tehdit eden stresörler olarak işlev görmektedir.¹⁰ Bu noktada umut düzeyleri yüksek ve düşük olan bireylerin, söz konusu tehdit karşısında birbirinden farklı davranış örüntülerine sahip oldukları bilinmektedir. Şöyle ki, umut düzeyleri yüksek olan bireylerin, olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan stres verici durumlardan kurtulmak için alternatif çözüm yolları planlayarak, bunları hayata geçirebilecek stratejileri belirleyebileceklerine dair inançları oldukça güçlüdür. Böylece umut düzeyleri yüksek olan bireyler, belirlemiş oldukları hedeflere ulaşma yolunda birtakım engellerle karşılaşmış olsalar bile hemen karamsarlığa düşerek pes etmezler bilakis alternatif çözüm yolları planlayabilme becerileri sayesinde, bu problemlere karşı esnek bir yapıya bürünerek mutluluk arayışlarına devam ederler. Buna mukabil, umut düzeyleri düşük olan bireyler ise, sınırlı hedeflere sahip olmalarının yanında, bir engelle karşılaştıklarında çok kolay bir

⁴ Daniel Goleman, *Duygusal zeka: Neden IQ'dan daha Önemlidir?*, çev. Banu Seçkin Yüksel (İstanbul: Varlık Yayınları, 1996), 126.

⁵ Ernst Bloch, *Umud İlkeleri*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 24,103.

⁶ Daha geniş bir bilgi için bk. Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umud ve İyimserlik İlişkisi* (Ankara: İlahiyât Yayınları), 84. sayfadaki “Umud Teorileri” Bölümü. Ayrıca “Umudla İlgili Çalışmaların Kısa Bir Tarihi” için de bk. Faruk Karaca, Fatih Kandemir, “Karaca-Kandemir Umud Ölçeği (KKUÖ)”, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (2016), 7-34.

⁷ C. R. Snyder vd., “The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies”, *Cognitive Therapy and Research* 24/6 (2000), 747.

⁸ Alan Carr, *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths* (New York: Brunner-Routledge, Taylor&Francis Group, Hove, 2005), 90,91; Fatih Kandemir, *Dindarlık, Umud ve İyimserlik İlişkisi* (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2020), 85.

⁹ David Aldridge, “Spirituality, Hope and Music Therapy in Palliative Care”, *The Arts in Psychotherapy* 22/2 (1995), 106.

¹⁰ Erdi Kulbaş, *Pozitif Psikoloji Temelli Çevirimici Grupla Psikolojik Danışma Programının Zihinsel Yetersizliği Olan Çocuklara Sahip Annelerin Psikolojik İyi Oluş, Öz Anlayış ve Umud Düzeylerine Etkisi* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora, 2021), 78.

şekilde umutsuzluğa kapılabilirler.¹¹ Bu nedenledir ki Snyder ve arkadaşları, umudun yaşamsal problemlere yönelik iki temel fonksiyonu olduğunu belirterek bu durumu, “birincil ve ikincil koruma” kavramları ile izah etmeye çalışmışlardır. Buna göre, bir problemin oluşumunu önleme amaçlı müdahaleler, *birincil korumaya* işaret ederken, problem ortaya çıktıktan sonra, problemin olası etkilerini denetim altına almaya yönelik olarak yapılacak olan tüm müdahaleler ise, “ikincil koruma” olarak ifade edilmektedir. Görüldüğü üzere umut, her iki koruma sürecinde de başat bir rol oynamaktadır.¹² Bu noktada şu hususun göz önünde bulundurulması oldukça önemlidir. Şöyle ki, umudun belirtilen fonksiyonlarını üretebilmesi için bireyin hayatında dolaşımında bulunan umut zincirlerinin iyi tespit edilmesi gerekir. Bu ise, özellikle sağlık ve klinik psikolojisi alanlarında hizmet veren uzmanları ilgilendirmekle¹³ birlikte, umudun belirtilen fonksiyonlarının incelenmesi, din psikolojisi çalışmalarının da kayıtsız kalamayacak olduğu önemli bir konudur. Bu nedenledir ki umudu, teolojik bir erdem bağlamında incelemiş olan Phillips, Erikson’un amaç ve irade gibi erdemlerinin yanında, ontolojik ve yaşamsal bir güç olarak ifade etmiş olduğu umut erdemini¹⁴ Tanrı tasavvurunun gelişimiyle paralellik kurmak için kullanmıştır. Ona göre umut erdemi, bir umut Tanrı’sına veya umut bahşeden bir Tanrı’ya inanç anlamına gelir. Bu nedenle, zikredilen diğer erdemler gibi umut erdemi de kozmolojik bir anlam taşır.¹⁵ Bu noktada özellikle teistik dinler, her şeyin üzerinde egemenlik kuran bir Tanrı’yi ve dinî toplulukları destek ve umut kaynağı olarak kabul ederler.¹⁶ Bunun için dindar bireyin ruhunda, karşılaşmış olduğu apaçık olumsuzluklar bir tarafa, en ufak bir belirsizlik anında bile sonsuz ve sınırsız bir umut yeşermektedir.¹⁷ Seligman’a göre, bu durum, son derece normaldir. Zira, ona göre birçok din, suç işlemeyi, uyuşturucuyu ve sadakatsizlik gibi durumları yasaklarken, yardımseverliği, ılımlılığı ve çok çalışmak gibi erdemleri ise yüceltir. Bu noktaya dikkat çeken araştırmacı, din ile iyi duygular arasında çok basit bir bağ olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre dinler, bu bağı geleceğe dair yaşamda bir anlam yaratarak ve bireylere umut aşılıyarak oluştururlar.¹⁸ Dinin bu fonksiyonu sayesinde bireyin, hayatın olumsuz yüzüne karşı daha korunaklı ve dirençli olabileceğini söylemek mümkündür. Bu çalışmanın hareket noktası, tam da burasıdır. Bu bağlamda çalışmada, umut ve dindarlık ilişkisine dair özellikle tecrübî araştırmaların bulguları ışığında, dindarlığın umut üzerindeki etkilerine değinilecektir. Çalışmada ayrıca, bir taraftan sağlıklı bireylerin psikolojik iyi oluşlarında, diğer taraftan ise fiziksel ve ruhsal

¹¹ C. R. Snyder vd., “The Roles of Hopeful Thinking in Preventing Problems and Enhancing Strengths”, *Applied and Preventive Psychology* 9/4 (2000), 263; Kulbaş, *Pozitif Psikoloji Temelli Çevrimiçi Grupla Psikolojik Danışma Programının Zihinsel Yetersizliği Olan Çocuğa Sahip Annelerin Psikolojik İyi Oluş, Öz Anlayış ve Umut Düzeylerine Etkisi*, 78, 79.

¹² Snyder vd., “The Roles of Hopeful Thinking in Preventing Problems and Enhancing Strengths”, 249, 264; Kulbaş, *Pozitif Psikoloji Temelli Çevrimiçi Grupla Psikolojik Danışma Programının Zihinsel Yetersizliği Olan Çocuğa Sahip Annelerin Psikolojik İyi Oluş, Öz Anlayış ve Umut Düzeylerine Etkisi*, 78.

¹³ Mustafa Nadeem Kirmani vd., “Hope Therapy in Depression: A Clinical Case Report”, *International Journal of Public Mental Health and Neurosciences*, (2016), 41.

¹⁴ Erik H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (New York: W. W. Norton & Company, 1968), 82, 106.

¹⁵ Richard A. Phillips, “Erikson’s Life Cycle Theory and Images of God”, *Pastoral Psychology* 40/3 (1992), 171, 172.

¹⁶ Pamela Ebstyn King vd., “Exploring Religiousness and Hope: Examining the Roles of Spirituality and Social Connections among Salvadoran Youth”, *Religions* 11/75 (2020), 3.

¹⁷ Gordon W. Allport, *Birey ve Dini*, çev. Bilal Sambur (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 42.

¹⁸ Martin E. P. Seligman, *Gerçek Mutluluk*, çev. Semra Kunt Akbaş (Ankara: HYB Yayıncılık, 2007), 67.

anlamda sağlık sorunları yaşayan bireylerin iyileşme süreçlerinde, dindarlığın belirtilen fonksiyonuna dikkat çekilmesi amaçlanmaktadır.

1. Yöntem

Nitel araştırma yöntemi ile yürütülen bu çalışma, 1987 ile 2021 yılları arasında konuyla ilgili olarak yapılmış olan yüksek lisans, doktora, makale ve kitaptan oluşan yaklaşık 43 tecrübe çalışmanın bulgularından yararlanılarak hazırlanmıştır. Şüphesiz ki belirtilen yıllar arasında konu ile ilgili olarak yapılmış olan çalışmalar burada zikredilen kaynaklar ile sınırlı değildir. Çalışmanın sınırlılıkları dikkate alındığında burada ilgili çalışmaların tamamına yer vermek de mümkün değildir. Bu nedenle çalışmada yararlanılmış olan kaynaklar bu çalışmanın amacına uygun olarak rastgele seçilmiştir. Bu bağlamda çalışmada, ilk olarak "iyimserlik, sabır, motivasyon, öz yeterlilik ve öz saygı" gibi psiko-sosyal değişkenler ile umut arasındaki ilişkiler, ikinci olarak ise umut ile dindarlık arasındaki ilişkiler alanyazını dikkate alınarak incelenmiştir. Çalışma sonuç ve öneriler bölümüyle sonlandırılmıştır.

2. Umudu Yordayan Bazı Psiko-Sosyal Değişkenler

İnsanın, yaşam şartlarına bağlı olarak duygu spektrumunda yer alan olumlu ve olumsuz birçok duyguyu tecrübe etmesi kaçınılmazdır. Özellikle, olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan duyguların renginin nasıl olacağı birçok faktöre bağlı olmakla birlikte, bu durumdaki bireyler için umudun ayrı bir öneme sahip olduğunu söylemek mümkündür. Zira, varoluşun önemli güç kaynaklarından biri olan umut, iyimserlik ve geleceğe dönüklükle birlikte geleceğe dair pozitif tutumun bir simgesidir.¹⁹ Pozitif psikolojik sermaye olarak da ifade edilen umudun,²⁰ birçok psiko-sosyal değişken tarafından yordandığı bilinmektedir. Bu bağlamda incelenmesi düşünülen ilk değişken iyimserliktir. Çünkü yaşamın tüm olumsuzluklarına rağmen kişinin hayata pozitif bakabilmesini sağlayan bir duygu olan iyimserliğin²¹ bu yönüyle umudun önemli bir yordayıcısı olduğunu söylemek mümkündür. Öyle ki Emre'ye göre iyimserlik, umudun varoluşsal kaynağıdır. Zira ona göre iyimserliğin olmadığı yerde umuttan söz etmek mümkün değildir. Rutin bir iyi hissediş olan iyimserlik, umudu diri tuttuğu²² için bireyin umudunu besleyici bir fonksiyona sahiptir. Rand'ın çalışmasında, umut ve iyimserlik arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişkinin olması²³ bu durumu desteklemektedir. Doğru'nun çalışmasında da bu yönde bulgulara ulaşılmıştır.²⁴ Buradan hareketle

¹⁹ Seligman, *Gerçek Mutluluk*, 173.

²⁰ Hale Eda Akduru, "İşgörenlerin Umudun, İyimserlik, Dayanıklılık ve Öz Yeterlilik Düzeylerinin İç Girişimcilik Eğilimlerine Etkisine Dair Özel Sağlık Sektöründe Bir Çalışma", *Business & Management Studies: An International Journal* 8/2 (2020), 1169.

²¹ Fatma Sapmaz - Tayfun Doğan, "Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İyimserlik", *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/3 (2012), 64.

²² İsmet Emre, "İyimserlik", *Türk Dili* 69/826 (2020), 16, 17.

²³ Kevin L. Rand, "Hope and Optimism: Latent Structures and Influences on Grade Expectancy and Academic Performance", *Journal of Personality* 77/1 (2009), 2.

²⁴ Çağlar Doğru, "Psikolojik Sermaye, Örgütsel Özdeşleşme ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Profesyonel Hizmetler Sektörü Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/35 (2019), 187.

iyimserliğin umudun önemli bir yordayıcısı olduğunu söylemek hiç de şaşırtıcı değildir. Zira iyimserlik ve umut aynı anlama sahip olmamalarına rağmen, her iki kavram da gelecek odaklıdır. Ancak iyimserlik, olumlu olayların gelecekte meydana gelme olasılığının oldukça yüksek olduğuna dair bir inancı ifade ederken, umut ise gelecek için planlar yapıp, bunları uygulayabilme yeteneğini kapsamaktadır.²⁵ Bu durum umudun üzerinde yükseleceği sağlam bir zemine işaret etmektedir. Diğer bir ifadeyle iyimserlik, işlerin olumlu sonuçlanacağına dair bir hissiyat oluşturduğu²⁶ için bireyin umut düzeyinin yükselmesinde motivasyonel bir fonksiyona sahiptir. Böylece bireyin, iyimserliğin sağladığı olumlu gelecek beklentisi üzerinde yeşeren umut sayesinde karşılaşmış olduğu olumsuz yaşam olaylarından kaynaklanan problemlere çözüm üretmesi oldukça kolaylaşır.

Umutla ilişkili olan bir diğer kavram ise *sabır*dır. Duygusal ve bilişsel bir kavram olan umut²⁷ ile yaşama sevincinden beslenen bir tutum olan sabır,²⁸ özellikle kriz ve felaket dönemlerinde bireysel ve toplumsal anlamda dayanma gücü sağlayarak umudun önemli bir bileşeni olarak işlev görür. Böylece geleceğe dair güçlü bir umut, bireyin hem geçmişin ıstırap ve acılarından sıyrılmasında, hem de güncel sıkıntılara dayanma cesaretini göstermesinde benzersiz bir güç kaynağıdır.²⁹ Bilindiği üzere sabır, bireyin karşılaşmış olduğu engellerden kaynaklanan problemleri anlamlandırarak, bu problemlere yönelik çözümler üretebilme ve onlarla başa çıkabilme sürecinde etkili bir araçtır.³⁰ Böylece umut, bireyin sabretmesini kolaylaştırdığı gibi sabır da umudun güçlenmesine yardımcı olur. Bu noktada sabır ve umut arasında karşılıklı belirleyicilik ilkesinin varlığından söz etmek mümkündür. Şöyle ki bireyin bir problemle karşılaşması halinde, gelecekte bir şeylerin değişebileceğine dair umudunun olmaması onda sabretmesinin pek bir anlamı olmadığına dair bir duyguyu aktive edebilir. Diğer taraftan sabır, karşılaşmış olduğu problemin çözümüne yönelik olarak umudun önemli bir bileşeni olan, “çözüm planları ortaya koymak ve bu planları uygulamak için kendini motive etmek”³¹ amacıyla bireyin sahip olması gereken en önemli değerlerden biridir. Diğer bir ifadeyle sabır, umut için bireye zaman kazandırma işlevi görmektedir.

Psikolojik açıdan umudun, motive edici gücü sayesinde insan davranışını etkileme konusunda merkezi bir fonksiyona sahip olduğu bilinmektedir.³² Bu yönüyle, “En genel anlamıyla organizmayı belli bir nesneye veya duruma ulaşma yönünde eyleme sürükleyen itici güç; ruhsal veya fiziksel etkinliği başlatan, sürdüren ve yönlendiren süreç” olarak ifade

²⁵ Joseph Ciarrochi vd., “Hope and Emotional Well-Being: A Six-Year Study to Distinguish Antecedents, Correlates, and Consequences”, *The Journal of Positive Psychology* 10/6 (2015), 520, 521.

²⁶ Carol Stubblefield, “Optimism: A Determinant of Health Behavior”, *Nursing Forum* 30/1 (1995), 20.

²⁷ Maria Ojala, “Regulating Worry, Promoting Hope: How Do Children, Adolescents, and Young Adults Cope With Climate Change?”, *International Journal of Environmental and Science Education* 7/4 (2012), 540.

²⁸ Mebrure Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 239.

²⁹ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 92,93; Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*, 239,240.

³⁰ Doğan, *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*, 47.

³¹ C. R. Snyder, “Hope Theory: Rainbows in the Mind”, *Psychological Inquiry* 13/4 (2002), 249.

³² Maureen E Kenny vd., “Achievement Motivation Among Urban Adolescents: Work Hope, Autonomy Support, and Achievement-Related Beliefs”, *Journal of Vocational Behavior* 77/2 (2010), 206.

edilen *motivasyonun*³³ umudun önemli bir yordayıcısı olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenledir ki Vroom, geliştirmiş olduğu beklenti (umut) teorisinde motivasyona özellikle dikkat çekmiştir. Ona göre, bireyin tecrübeleri ve ihtiyaçları gibi motivasyonu da umudun önemli bir bileşenini oluşturmaktadır.³⁴ Brooks'un uzaktan eğitim kurslarına kayıtlı öğrencilerle yapmış olduğu çalışmada bu yönde bulgulara ulaşılmıştır. Farklı alanlardan öğrencilerin katılmış olduğu bu araştırma bulgusuna göre, motivasyonun umuda pozitif yönde etkisinin olduğu tespit edilmiştir.³⁵ Öğrenme bozukluğu olan çocuklarla yapılan çalışmadaki bulgular da Brooks'un bulgularını desteklemektedir. Buna göre, çocukların motivasyonel değerini daha fazla artıran ortam ve duygunun hem daha etkin öğrenim hem de düşük öz değer güç artışı sağladığı, buna bağlı olarak onların umut düzeylerinde de anlamlı bir artışa aracılık yaptığı belirlenmiştir.³⁶

Umudu etkilemesi beklenen bir diğer psiko-sosyal değişken de öz yeterlidir. Bireyin karşılaşmış olduğu problemlerle başa çıkabileceğine dair inancını ifade eden öz yeterlilik ile umudun³⁷ ayrıştığı noktalar olsa da yine de bazı ortak yönlerinin olduğu görülmektedir. Örneğin belirli bir davranışın başarıyla yerine getirilebileceği beklentisi anlamına gelen öz yeterlilik,³⁸ kişinin gelecekte karşılaşabileceği pozitif kazanımlarla ilgili beklentilere odaklanması yönüyle umutla ortak bir özelliğe sahiptir. Ancak öz yeterlilik, gelecekteki davranışları gerçekleştirme beklentisini ifade ederken, umut ise belirlenmiş olan hedeflere ulaşma beklentisi anlamına gelir. Bununla birlikte, bireye iyi olma duygusu aşılıyarak onu eyleme geçmek için motive eden, onun yaşamda kalmasını destekleyen bir güç olan umudun³⁹ bireyin öz yeterlilik düzeyinden etkilenmesi beklenen bir durumdur. Tarhan, umudun algılanan sosyal destek, öz yeterlilik ve kişilik özellikleriyle yordanmasını incelemiş olduğu çalışmasında, bu yönde bulgulara ulaşmıştır. Buna göre, umuttaki toplam varyansın %47,3'ünü açıklayan öz yeterlilik, umudun önemli bir yordayıcısı durumundadır.⁴⁰ Şöyle ki öz yeterlilik, özellikle de bireyin durumlar karşısındaki, yeterli ve etkin özveri gösterebileceğine dair inancını ifade eden algılanan öz yeterlilik⁴¹ sayesinde bireyin hedeflerine ulaşabileceğine dair umudu güçlendirir. Zira öz yeterlilik, bireyin

³³ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009), 498.

³⁴ Victor H. Vroom, *Work and Motivation* (San Francisco, 1995), 331.

³⁵ Robert B. Brooks, "Fostering Motivation, Hope, and Resilience in Children with Learning Disorders", *Annals of Dyslexia* 51 (2001), 12.

³⁶ Brooks, "Fostering Motivation, Hope, and Resilience in Children with Learning Disorders", 11; Eda Nur Kocaman, *Bir Grup Yetişkinde Umud ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 13.

³⁷ Sabina Nazarlı, *Öz-Yeterlilik ile Girişimcilik Eğilimi Arasındaki İlişki: Türk ve Yabancı Öğrencilerin Karşılaştırılması* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 9.

³⁸ Jerry M. Burger, *Kişilik*, çev. Deniz Erguvan Sarıoğlu (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006), 699.

³⁹ Şebnem Bilgiç vd., "Hemşirelik Öğrencilerinin Öğrenilmiş Güçlülük, Öz Yeterlilik ve Umud Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Tekirdağ Örneği", *Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi* 4/3 (2017), 118.

⁴⁰ Sinem Tarhan, *Umudun Özyeterlilik, Algılanan Sosyal Destek ve Kişilik Özelliklerinden Yordanması* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora, 2012), 126.

⁴¹ Çağla Verici, *Algılanan Anne Ebeveynlik Öz Yeterlilik Ölçeği'nin Türk Toplumuna Uyarlanması* (İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2021), 10.

eylemlerinin temel belirleyici motivasyonu⁴² olduğu içindir ki birey, bu motivasyon sayesinde umudun objesi olan şeye ulaşabilme yönünde kararlı adımlar atabilmektedir.

Kişinin kendilik kavramını değerlendirilmesi ya da kendisini nasıl gördüğünün görece kararlı ve evrensel ölçümü olarak ifade edilen “öz saygı”,⁴³ umutla ilişkili olan ve onu yordayabileceği düşünülen bir diğer psiko-sosyal değişkendir. Ciarrochi ve arkadaşlarının çalışmasındaki bulgular, bu düşünceyi desteklemektedir. Bu bağlamda araştırmacılar, ergenlik dönemindeki 382’si erkek, 394’ü ise kadın olmak üzere toplam 776 öğrencinin katılmış olduğu boylamsal desenli bir çalışmada, umut, öz saygı ve yüklenme tarzlarının okul notlarına ve duygusal iyi oluşa etkilerini incelemişlerdir. Araştırma bulguları, umudun düşük öz saygının en iyi yordayıcısı olduğunu göstermiştir.⁴⁴ Bu sonucu, dolaylı olarak öz saygının umudun önemli bir yordayıcısı olduğu şeklinde yorumlamak da mümkündür. Lösemi hastalarında umut ve öz saygı ilişkisinin incelenmiş olduğu bir çalışmada, umut ve öz saygı arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkinin tespit edilmesi⁴⁵ zikredilen böyle bir yoruma izin vermektedir. Zira öz saygı, kişinin psikolojik yönlerine odaklanarak, onun bu yönüne rehberlik etmek gibi bir fonksiyona sahiptir. Özellikle olumlu benlik algısı, bireyin hayata yaklaşımında pozitif bir tutum ve inanca aracılık ederek onun yaşam beklentisini yükseltir.⁴⁶ Bu noktada öz saygısı düşük olan bireylerin, yaşam beklentisinin öz saygısı yüksek olanlara oranla daha düşük olduğunu söylemek mümkündür. Burada şöyle bir sorunun akla gelmesi kaçınılmazdır: “Acaba öz saygı, sahip olduğu hangi mekanizma aracılığı ile umudu yordayabilmektedir?” Bu sorunun mutlak anlamda tek bir cevabının olduğunu söylemek mümkün değilse de yüksek öz saygıya bağlı olarak özgüvenin de artmasının umut için önemli bir motivasyon kaynağı olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda, üniversite öğrencileriyle yapılan bir çalışmada, öğrencilerin girecekleri bir sınavdan üç hafta öncesinde ve sınav günü, sınavda gösterecekleri başarıyla ilgili kendilerine ne derece güvendikleri incelenmiştir. Öz saygısı yüksek olan öğrencilerin, bu süreç boyunca öz güvenlerinin yüksek kaldığı; ancak öz saygısı düşük olan öğrencilerin ise sınav günü yaklaştıkça öz güvenlerinin de azaldığı tespit edilmiştir.⁴⁷ Bu sonuç, yüksek öz saygının özgüvene, öz güvenin de umuda pozitif yönde anlamlı bir etkisinin olabileceğine işaret etmektedir.

3. Umut ve Dindarlık İlişkisi

Bir kimsenin, bireysel yaşamındaki durum ve olaylarla ilgili pozitif sonuçlar çıkarabileceği olasılığına dair duygusal bir inanç olarak tanımlanan umudun,⁴⁸ dinin

⁴² Verici, *Algılanan Anne Ebeveynlik Öz Yeterlilik Ölçeği'nin Türk Toplumuna Uyarlanması*, 10.

⁴³ Burger, *Kişilik*, 699.

⁴⁴ Joseph Ciarrochi vd., “The Impact of Hope, Self-Esteem, and Attributional Style on Adolescents’ School Grades and Emotional Well-Being: A Longitudinal Study”, *Journal of Research in Personality* 41/6 (2007), 1173.

⁴⁵ Kobra Parvan vd., “The Relationship between Hope and Self-Esteem in Patients with Leukemia”, *Journal of Caring Sciences* 4/3 (2015), 219.

⁴⁶ Roya Arefian - Elham Ghajari, “Relationship between Self Concept and Hopefulness in the Students”, *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 5/12 (2015), 188.

⁴⁷ Burger, *Kişilik*, 493.

⁴⁸ Nevin Gülten, *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut* (Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 175.

teoriden pratiğe aktarılması anlamına gelen dindarlıkla ilişkisinin olmasının kaçınılmaz olduğu ifade edilebilir. Çünkü dinler, özellikle olumsuz bir durumla karşılaşan bireylerin bu duruma saplanıp kalmasını önleyerek onun bakışlarını geleceğe çevirebilmek için birçok başa çıkma araçları kullanmaktadır. Bu araçlardan biri de umuttur. Buradan hareketle dindarlığın umut açısından güçlü bir motivasyonel değerinin olduğunu ifade etmek mümkündür.

İlgili literatür incelendiğinde, dindarlığın umut üzerindeki bu etkisini onaylayan bulgular olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Werner ve Smith'nin 1955'te Hawaii'nin Kauai Adası'nda doğan yaklaşık 500 kadın ve erkekle ilgili boylamsal çalışmalarında araştırmacılar, çocukluktan orta yaş dönemine doğru bireylerin risk, dayanıklılık ve iyileşme durumlarını incelemişlerdir. Araştırma bulguları, belirtilen durumlarda dinin hayata anlam yükleme, kişiye güç ve umut verme açısından önemli bir başa çıkma mekanizması olarak işlev gördüğünü ortaya koymuştur.⁴⁹ Konuyla ilgili bir diğer çalışma da Ross'a aittir. Araştırmacı, 1984'te Chicago ve çevresindeki banliyölerde ikamet eden, herhangi bir dinî inanca sahip olmayan bireylerin yanında, çoğunluğu (Protestan ve Katolik mezhebine mensup) Hıristiyan ve Yahudi olan, yaş aralığı ise 18 ile 83 arasında değişen toplam 401 kişiyle çalışmıştır. Araştırma bulguları, kişinin dinî inancı ne kadar güçlüyse, psikolojik sıkıntı düzeyinin de o nispetle düştüğünü göstermektedir. Araştırmanın bir diğer bulgusu da Protestanların psikolojik sıkıntı düzeylerinin, Katoliklerin, Yahudilerin ve herhangi bir dine mensup olmayanlarınkinden daha düşük olduğu şeklindedir. Bununla birlikte araştırmacı, inanç farklılığının dinî gruplar arasındaki psikolojik sıkıntı farklılıklarını açıklamadığını, ancak dinî inançların gücünün, dinin psikolojik sıkıntı üzerindeki etkisini açıklamada içerikten daha önemli görüldüğüne işaret etmiştir. Ross'a göre, bu etki büyük ölçüde dinin umut ve anlam verici gücünden kaynaklanmaktadır.⁵⁰

Ciarrochi ve Heaven'nin yapmış oldukları çalışmanın sonuçlarının, Ross'un ulaştığı olduğu bulguları desteklediği söylenebilir. İlgili çalışmada Ciarrochi ve Heaven, Avustralya'nın Yeni Güney Galler Katolik Piskoposluğuna bağlı beş okulda bir yıl sonra 12. sınıfa geçecek olan 11. sınıf öğrencileriyle çalışmışlardır. Araştırma bulguları, katılımcıların 11. sınıftayken ölçülen dinî değerlerinin, 12. sınıfta ölçülen umut düzeylerini öngördüğünü ortaya koymuştur. Araştırmacılar ayrıca, dinî değerler ile umut arasındaki anlamlı ilişkinin, "dini inancınızı vicdanen takip etmek", "Tanrı veya evren ile bir olmak" ve "günahlarınızdan kurtulmak ve Tanrı ile barış içinde olmak" şeklindeki üç dinî değer ögesinin bir veya daha fazlasından kaynaklanıp kaynaklanmadığını değerlendirmişlerdir. Bu nedenle öğrencilerin 11. sınıftaki sürekli umut düzeylerini kontrol altına almış olan araştırmacılar, belirtilen her bir dinî değer, öğrencilerin 12. sınıftaki umut düzeylerini önemli ölçüde yordadığını tespit etmişlerdir.⁵¹

⁴⁹ Emmy E Werner - Ruth S Smith, *Journeys from Childhood to the Midlife: Risk, Resilience, and Recovery* (New York: Cornell University Press, 2001), 91-106.

⁵⁰ Catherine E. Ross, "Religion and Psychological Distress", *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/2 (1990), 236-238.

⁵¹ Joseph Ciarrochi - Patrick C. L Heaven, "Religious Values and the Development of Trait Hope and Self-Esteem in Adolescents", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/4 (2012), 676, 679, 683.

Esasen din, kişiyi sıkışmışlık duygusundan kurtararak onu psikolojik olarak örselenmekten koruyabilecek bir fonksiyona sahiptir. Dinin bu amaçla kullandığı mekanizmalardan birisi iyimserlik, bir diğeri ise umuttur.⁵² King ve arkadaşları, dindarlık ve umut arasındaki bu güçlü bağdan hareketle, bu bağın sıkıntılar içinde yaşayan gençler için önemini incelemişlerdir. Araştırmacılar, “İlişkisel Gelişim Sistemleri Metateorisi”nden⁵³ yararlanarak dindarlık ve umut ilişkisini daha iyi açıklamaya, inanç temelli gençlik yetiştirme örgütü olan Uluslararası Merhamet Örgütü’ne katılımın, umut gibi karakter güçlerini nasıl kolaylaştırabileceğini keşfetmeye çalışmışlardır. Araştırmacılar, bunun için El Salvador’da ikamet eden ve 9-15 yaş gruplarından oluşan toplam 888 kişilik örneklem grubuyla çalışmışlardır. Örneklem yaş ortalamasının X=11,6 olduğu araştırma bulguları, dindarlık ve umut arasındaki ilişkinin, gençlerin maneviyatını ve dinle ilişkili sosyal bağlantıları içerdiğini göstermektedir.⁵⁴ Dindarlık ve umudun bu bağlantıları, bireylerin zorluklarla mücadelesinde önemli bir işleve sahip olarak, onların ruh sağlıklarının üzerinde pozitif bir etki üretmektedir.

Dindarlıkla ilişkili değerler, potansiyel olarak umudu teşvik eden sosyal bağlantılar için gittikçe artan fırsatlar sunmaktadır. Bu bağlamda dinî topluluklar, umudu aşılıyarak onu modelleme işlevi görmesinin yanında, bireyin rol model olabilecek kişilerle karşılaşmasını ve onlarla iletişim kurmasını sağlayarak kişinin umudunun objesine ulaşması için ona gerekli olan motivasyon desteği sunmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında, bireylerin umut deneyimleri, başkalarıyla bağlantılı olarak desteklenir.⁵⁵ Bununla birlikte, dinlerin özellikle bazı ibadetlerin toplu halde yapılmasını zorunlu kılmaları, bazılarını ise bu yönde ifası için teşvik etmeleri, bireylerin sosyal bağlar aracılığı ile umut duygularının da güçlenmesine vesile olur. Hayta’nın çalışmasında hem bireysel olarak hem de cemaatle eda edilebilme özelliği olan namaz ibadeti ile sosyalleşme arasında pozitif yönde anlamlı ilişkilerin bulunması,⁵⁶ özellikle cemaat halinde yerine getirilen ibadetlerin umut açısından önemine işaret etmektedir. Zira toplu halde yapılan ibadetler, bir taraftan insanlar arasında toplumsal bir bağın kurulup gelişmesine yardımcı olurken, diğer taraftan ise dostluk, arkadaşlık ve kardeşlik bağlarını güçlendirmektedir.⁵⁷ Bu durum hem umut hem de ruh sağlığı açısından uygun bir ortama işaret etmektedir.

⁵² Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 254.

⁵³ Gelişimsel Sistemler Teorisi (DST) biyolojik gelişim, kalıtım ve evrim üzerine kapsamlı bir teorik perspektiftir. Çevrenin ve epigenetik faktörlerin gelişimsel süreçlere ortak katkılarına vurgular. DST, geleneksel bilimsel teorilerin aksine, deneysel sonuçları test etmek için tahminler yapmaya yardımcı olmak için doğrudan kullanılmaz; bunun yerine, felsefi, psikolojik ve topluluğu olarak görülüyor bilimsel modellere ait gelişme ve evrim. Bir bütün olarak, bu modeller, canlı yapıların temel açıklaması olarak genlerin rolleri ve doğal seçim üzerine modern evrimsel sentez. Gelişimsel sistemler teorisi, organizma gelişiminin biyolojik açıklamalarını genişleten ve modern evrim teorisini canlı süreçlerin doğasının bir yanlış anlaşılması olarak kabul eden çok çeşitli pozisyonları kapsar (https://stringfixer.com/tr/Developmental_systems_theory)

⁵⁴ King vd., “Exploring Religiousness and Hope”, 1.

⁵⁵ King vd., “Exploring Religiousness and Hope”, 6.

⁵⁶ Akif Hayta, “U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 495.

⁵⁷ Hayta, “U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, 500.

Din ve ruh sağlığı ilişkisi bağlamında Stack, dindarlığın depresyonu en az üç biçimde etkilediğini ileri sürmüştür: (1) dinî çevreden gelen sosyal desteği ifade eden toplumsal bağlılık, (2) acı ve ıstırapları olumsuz olarak algılama potansiyelini pozitif yönde değiştirmeyi ifade eden hikmet ve (3) kadere boyun eğme yerine, bireye umut ve iyimserlik duygusu vermeyi ifade eden tutarlılık.⁵⁸ Görüldüğü üzere umut, günümüzde bir salgın gibi yaygınlaşarak bireyin ruh sağlığını bozan en önemli faktörlerden biri olan depresyona karşı dinin sunmuş olduğu koruyucu bir mekanizmadır. Alanyazınındaki bulgular da dinin bu fonksiyonunu desteklemektedir. Buna göre bireyin, dinî inancına merkezî bir yer ve değer vermesi, toplumsal desteğin yanında yaşananların anlamlandırılması için ona manevî bir zemin oluşturur. Böylece kişi, potansiyel olarak geleceğe umutla bakabildiği için depresyona karşı bir direnç geliştirebilir.⁵⁹ Ogletree ve arkadaşlarının Hristiyan örneklem üzerinde yapmış oldukları çalışmada Kiliseye giden bireylerin akran desteği almalarının düşük depresyonla, Tanrı tarafından terk edilmişlik duygusunun ise yüksek depresyonla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.⁶⁰ Yapıcı'nın çalışmasında da bu yönde bulgulara ulaşılmıştır. Şöyle ki örnekleme sorulan, "Allah'ın varlığını iç dünyanızda güçlü bir şekilde hissedersiniz mi?" sorusuna "hiç hissetmem" diyenlerin umutsuzluk düzeyinin en yüksek, "her zaman hissedirim" diyenlerin ise en düşük olduğu görülmektedir.⁶¹ Diğer bir ifadeyle, Allah ile ruhsal birliktelik şuuru, bireylerin umut düzeylerini yükselterek onların ruh sağlıklarını koruyucu bir işlev görürken, bu birliktelik şuuruna sahip olmayan bireylerin ise umut düzeylerinin düştüğünü söylemek mümkündür.

En zor durumlarda kişinin harekete geçebilmesini sağlayan önemli bir "psikolojik güç" işlevi gören umudun,⁶² dindarlık ile olan pozitif ilişkisinin tespit edilmiş olduğu bir diğer çalışma da Kandemir'e aittir. İlgili çalışmanın bulguları incelendiğinde, örneklemin toplam dindarlık skorları ile umut skorları arasında istatistiksel olarak pozitif yönde bir ayrışmanın olduğu görülmektedir. Araştırmacıya göre din, genel olarak bireylerin kendi kendilerine denetim altına alamadıkları şeylerin anlaşılabilmesine katkıda bulunur. Bu bağlamda din, kontrol edilemez gibi algılanan durumlar karşısında kişilerin sınırlılıklarını kendilerine hatırlatmanın yanında, onların ötesine uzanan yapısıyla bu sınırlılıkları kontrol edebilecek alternatif çıkış yolları sunmaktadır. Din için merkezî kavramlardan olan inanç, sabır, teslimiyet, iyimserlik ve umut gibi duygular, dinin sunmuş olduğu sayısız çıkış yollarından sadece birkaçıdır. Bireyin, dinin sunmuş olduğu bu yollardan istifade edebilmesi ise ancak ona teslimiyetten geçmektedir.⁶³ İşte, dindarlık ve umudun pozitif yönde olan ilişkisel yolculuğu tam da bu noktada başlamaktadır. Yapıcı'nın çalışmasındaki bulgular da bu durumu desteklemektedir. Bulgulara göre, dinî hayatın farklı görünüşleri

⁵⁸ Steven Stack, "Dindarlık, Depresyon ve İntihar", çev. Talip Küçükcan, *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/7-8 (2000), 79.

⁵⁹ Mia Sage, *Religiosity and Depression: A Ten-Year Follow-up of Offspring at High and Low Risk for Depression* (New York: Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, Doktora, 2011), 8.

⁶⁰ Mark D. Ogletree vd., "Depression, Religiosity, and Parenting Styles among Young Latter-Day Saint Adolescents", *Religions* 10/3 (2019), 13.

⁶¹ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 227.

⁶² Recep Yaparel, *Yirmi-kırk Yaşlar arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987), 24.

⁶³ Kandemir, *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*, 198.

belirli kategorilerde gruplandırıldıktan sonra yapılmış olan analizler, iki değişken arasındaki ilişkiye dair önemli sonuçlar üretmiştir. Şöyle ki, gençler arasında Allah'ın varlığını iç dünyalarında "her zaman" hissedenen bireyler, hem O'nun varlığını "zaman zaman" hissedenlere, hem de "hiç" hissetmeyenlere göre geleceğe daha ümitvar bakmaktadırlar. Aynı şekilde, "sık sık" dua edenlerin umutsuzluk puanları, "ara sıra" dua eden bireylere nispetle daha düşüktür. Yani, sık sık yapılan dua ile Allah'a yönelik arttıkça umut düzeyinde de artış görülmektedir.⁶⁴ Kanser hastaları ile yapılmış olan bir çalışmada, araştırmaya katılanların %22,5'i Allah'a olan inançlarının hastalıkla mücadelede kendilerine yardımcı olduğunu, %32,5'i duadan destek aldıklarını, hastaların %90'ı ise dua ve ibadetlerin kanserle başa çıkmada önemli bir fonksiyona sahip olduğunu belirtmişlerdir. Araştırma kapsamında yapılmış olan görüşmelerde bir katılımcı, duanın hastalıkla mücadeledeki yerini anlatırken dindarlık ile umudun pozitif ilişkisinden özellikle güç aldığını altını, "En çok dua ediyorum. İyileşmem için sürekli Tanrı'ya yalvarıyorum. Tek ümidim Tanrı'dır. Hastalığı da sağlığı da veren O'dur. Namaz kılmam ama ara sıra oruç tutarım. Ve iyi bir insanım. Onun için Tanrı'dan ümidimi kesmiyorum" ifadeleriyle çizmiştir.⁶⁵

Özellikle başa gelen olumsuz olayları anlamlandırma konusunda din, insanlara yardımcı olarak onları belirsizliğin doğuracağı boşluktan kurtarabilme potansiyeline sahiptir. Bununla birlikte, dinî inanç, ibadet ve ritüeller sıkıntılı durumları anlamlandırmanın ötesinde bu gibi durumlardan kaynaklanan kayıplara ve acılara göğüs germe sürecine de birtakım katkılar sunmaktadır. Bu noktada din, Allah ve ahiret inancı ile kayıpların kabullenilmesini kolaylaştırmakla birlikte, kayıp tecrübesi yaşayan bireylere iyimserlik ve umut gibi ruh sağlığı açısından pozitif duygular kazandırmaktadır.⁶⁶ Doğan'a göre de din, bir başka şekilde cevaplanamayacak varoluşsal pek çok soruya cevap vermekle birlikte, bireyin zihninde ve ruhunda belirsizlik yaratan problemlerin ortadan kalkmasına yardımcı olur. Bu nedenle din, anlama ve anlamlandırmanın başlıca kaynaklarından biri olarak kabul edilmektedir. Dinin sağladığı bu eşsiz fırsat, insanın güven ve sığınma gibi en temel ihtiyaçlarına cevap verdiği gibi üretkenlik, sorumluluk, fedakârlık, iyimserlik ve umut gibi psiko-sosyal unsurları da desteklemektedir.⁶⁷

Konuyla ilgili olarak yapılmış olan bazı çalışmaların, bu iki değişken arasında negatif ilişkiler tespit ettiği görülmektedir. Dindarlık ve umut ilişkisine dair yukarıda zikredilen pozitif ifadelerden sonra, umut ve dindarlık arasında negatif bir ilişkinin olabileceğini ifade etmek bir çelişkiymiş gibi gözükabilir. Şüphesiz ki bu durumun, çalışmanın sınırlarını aşacak kadar birçok nedeni bulunmaktadır. Bununla birlikte, Pargament'in Allport ve Ross'tan alıntılanmış olduğu, "Bazı insanlar kiliseye Tanrı'ya şükretmek, O'nun şanını tasdik etmek ve yol göstericiliğini istemek için gelir... Diğer bazıları ise istedikleri şeyi elde etmek için gelirler. Bunların kiliseye olan ilgileri, ona hizmet etmekten çok, onu idare etmek ya da

⁶⁴ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din*, 231.

⁶⁵ Muharem Çifta, "Kanser Hastalığı ile Başa Çıkmada Dinî İnancın Rolü (Kosova Örneği)", *Balkan Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2013), 24-26; Mevrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 241, 242.

⁶⁶ Ali Köse - Talip Küçükcan, *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma* (İstanbul: Emre Yayınları, 2006), 140.

⁶⁷ Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*, 140.

kendi çıkarına kullanmaktır”⁶⁸ şeklindeki ifadelerin, dindarlık değişkeni ile umut değişkeni arasındaki ilişkinin niçin her zaman pozitif olmadığını bir dereceye kadar açıkladığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, birinci grupta yer alıp da “dinlerini yaşayan” bireyler ile ikinci grupta yer alıp diğer insanların zararına olduğunu bilseler dahi bireysel ya da sosyal çıkarlarını gözettilikleri için “dinlerini kullanan” bireylerin⁶⁹ umut düzeylerinin her zaman aynı olabileceğini söylemek mümkün değildir. Bu nedendir ki dindarlık ve umut ilişkisini inceleyen bazı çalışma bulgularının, beklentinin aksine bir sonuç üretmesi son derece doğaldır. Yani, dindarlık ile umut arasındaki ilişki her zaman doğrusal değil, bazı durumlarda eğriseldir.

Dinin önemli fonksiyonlarından biri de insanın anlam arayışına cevap vermektir. Bu arayış, insanın en güçlü motivasyonlarından biri olduğu içindir ki zorluklarla mücadele eden bireye umut verir.⁷⁰ Bu noktada, dinden kopuk bir yaşam sürdüren insanın bu kaynaktan yoksun olması kaçınılmazdır. Błażek ve Besta’nın Polonya üniversitelerindeki psikoloji bölümü öğrencilerinin ebeveynleriyle yaptıkları çalışmanın bulguları, belirtilen duruma işaret etmektedir. 141’i kadın, 38’i ise erkek olmak üzere toplam 179 katılımcı ile yapılan çalışmada, örneklemin 166’sı kendini Katolik, 7’si Protestan, 6’sı ise (Hristiyan bir ailede büyümek gibi) Hristiyan bir geçmişe sahip olduklarını belirtmişlerdir. Analiz sonuçları, dış güdümlü dindarlığın yaşamın anlamsızlığı duygusuyla yüksek düzeyde ilişkili olduğunu göstermektedir.⁷¹ Bu durum, bireysel hayata yön vermeyen bir din algısını ifade eden dış güdümlü dindarlığın, bireyin anlam arayışını yeterince besleyemediği, bunun da onun umut duygusuna olumsuz yansıdığı şeklinde yorumlanabilir.

Frankl, modern insanın en büyük trajedisinin Tanrı algısında ortaya çıkan duyarsızlaşma ve yabancılaşma olduğunu belirtmiştir.⁷² Yaşamda karşılaşılan kötülüklerin, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve ahlâkî bağlamda mükemmel bir yaratıcının varlığı ile bağdaşamayacağı⁷³ yönündeki bir düşünce, zikredilen yabancılaşmanın derinleşmesine neden olabilmektedir. Nitekim, Demirer ve Özbudun’a göre yabancılaşma, benlik yitimi, kaygı, kişiliksizleşme, köksüzlük, anlamsızlık, tecrit edilmişlik, kötümserlik, değer ve inanç yitimi gibi bir takım psiko-sosyal bozuklukların yanında umutsuzluğa da neden olabilmektedir.⁷⁴ Karaca ise, yapmış olduğu çalışmada, dindarlık düzeyi yüksek olanların, “genel olarak ibadet etmelerine rağmen, bu katılımdan manevî bir haz alamadıklarını” belirtmiş olanların oranının, diğer grupta yer alan bireylerden daha fazla olduğunu tespit etmiştir. Karaca bu sonucun, dindarlık puanı düşük olan bireylerin, dinî pratiklere katılımlarının dindarlık puanları yüksek olanlardan daha düşük olmaları nedeniyle, dinî pratiklere katıldıkları zaman biraz da bu durumdan kaynaklanan suçluluk duygusunun

⁶⁸ Kenneth I. Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 285.

⁶⁹ Pargament, “Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme”, 285.

⁷⁰ Yung-Jong Shiah vd., “Religion and Health: Anxiety, Religiosity, Meaning of Life and Mental Health”, *Journal of Religion and Health* 54/1 (2015), 36.

⁷¹ Magdalena Błażek - Tomasz Besta, “Self-Concept Clarity and Religious Orientations: Prediction of Purpose in Life and Self-Esteem”, *Journal of Religion and Health* 51/3 (2012), 949, 950, 953.

⁷² Ali Ayten, *Psikoloji ve Din* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 167.

⁷³ Keith E. Yandell, “Tragedy and Evil”, *International Journal for Philosophy of Religion* 36/1 (1994), 20.

⁷⁴ Faruk Karaca, *Yabancılaşma ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014), 160.

etkisinde kalarak kendilerini ibadete daha kolay ve samimi bir şekilde verebilmeleri ya da dindarlık düzeyi yüksek olan bireylerin icra etmiş oldukları dinî pratikleri sahte bir bilinçle din için yeterli görmeleriyle açıklanabileceğini ifade etmiştir. Araştırmacıya göre böyle bir durum, düzeyi düşük de olsa bir tür dinsel yabancılaşmayı veya dindarların kendileriyle ilgili yapmış oldukları değerlendirmelerde bir tür sağduyu aldatmacası içine düştüklerine işaret etmektedir.⁷⁵ Yakut'un, Ankara'nın Polatlı ilçesinde görev yapan ve anaokulu, sınıf ve branş öğretmenlerinden oluşan toplam 1.494 öğretmenle yapmış olduğu çalışmanın bulgularının bu durumu desteklediğini söylemek mümkündür. Buna göre, katılımcıların dindarlık düzeyi düştükçe yabancılaşma düzeyleri de buna bağlı olarak yükselmektedir.⁷⁶ Tüm bunlardan hareketle, Tanrı'ya yabancılaşma duygusu üreten bir dindarlık anlayışının, bireyin umut düzeyini negatif yönde etkileme potansiyeli olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, bireyin yabancılaşma düzeyinin yükselmesi, umudun motivasyon düzeyini artıran en önemli güç kaynaklarından biri olan dindarlıktan beslenme düzeyini de olumsuz etkilemektedir.

Bilindiği üzere Allport, bireyin duayı niyetinin son sınırını içeren ve onu Tanrı'ya ulaştıran bir araç olarak algıladığı kanaatindedir. Ona göre bireyin niyeti, genellikle bir yardım beklentisi ve kendisine yönelen objeden bir cevap umuduyla birleşir. Çünkü karşılıklı olmayan ruhsal bir ilişkiyi benimsemek kişiye oldukça zor gelmektedir. Bu nedendir ki Allport, niyetin objesi olan Tanrı'nın bireye uzatacak bir yardım elinin olduğunu düşünmektedir.⁷⁷ Hökeleki de aynı noktaya dikkat çekmektedir. Ona göre dua, insan ile Allah arasında bir tür iletişim ve haberleşme aracıdır. Görünüş itibarıyla bu haberleşme tek yönlü gibidir. Ancak duada sadece dua eden kişinin kavrayabileceği bir yol ile, Allah'ın buna cevap vereceği beklentisi ve umudu bulunmaktadır.⁷⁸ Köktaş'ın araştırması da bu durumu desteklemektedir. Araştırma bulgusuna göre, dua eden bireylerin çok büyük bir bölümü, dualarının mutlak anlamda kabul edileceğine ve Allah'ın kendilerine cevap vereceğine dair kesin bir inanç beslemektedir.⁷⁹ Vergote'nin işaret ettiği üzere, kişiyi dua etmeye yönlendiren asıl faktör de onun gerçekleşeceğine olan bu inançtır. Bu inancın zayıflamaya başladığı andan itibaren dua etmek kişi için anlamsız bir hal alır.⁸⁰ Tam da bu noktada, potansiyel olarak umduğunu bulamayacağına dair bir inanç geliştiren bireyin umut duygusunun zayıflayacağı söylenebilir.

Sonuç

Dindarlık ve umut, birbirlerini çağrıştıran iki teolojik kavramdır. Bu kavramların birbirleriyle ilişkilerine dair tartışmaların uzun bir geçmişi olsa da esasen bu iki değişken arasındaki ilişkiler, özellikle 1998 yılında kurulan pozitif psikolojiyle yoğun bir şekilde din psikolojisi çalışmalarının nesnesi haline gelmiştir. Zira insan doğasına psiko-patoloji merkezli bir yaklaşıma sahip olan psikanalizin, psikoloji geleneğini "domine ettiği"

⁷⁵ Karaca, *Yabancılaşma ve Din*, 239.

⁷⁶ Selahattin Yakut, *Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık* (Ankara: İksad Yayınevi, 2021), 106,223.

⁷⁷ Allport, *Birey ve Dini*, 150.

⁷⁸ Hayati Hökeleki, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009), 68.

⁷⁹ M. Emin Köktaş, *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği* (Ankara: İşaret Yayınları, 1993), 125.

⁸⁰ Hökeleki, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 68.

dönemlerin ardından gelen ve insan doğasına erdem merkezli bir bakış açısı kazandıran pozitif psikoloji, psikoloji ile din arasında bir köprü kurmuştur. Çünkü pozitif psikoloji, insanın psikolojik sağlamlığının korunmasında erdemlerin önemli bir işleve sahip olduğuna dikkat çekerek bu erdemleri, çalışmalarının merkezine yerleştirmiştir. Her ne kadar pozitif psikolojiden önce kurulmuş olan hümanist psikoloji de insan doğasına olumlu bakmış olsa da bu psikoloji yaklaşımının çalışmaları, teorik düzeyden öteye pek geçemediği gibi, dinî konular da genel olarak bu yaklaşımın ilgi alanında değildi. Pozitif psikoloji ise, özellikle tecrübî çalışmalarla erdemlerin ruh sağlığı açısından fonksiyonlarını inceleme konusu yapmıştır. Buradan hareketle din psikolojisi de pozitif psikolojinin üzerinde önemle durmuş olduğu birçok erdemi olduğu gibi umudu da çalışma alanına dahil etmiştir. Böylece dindarlık ile umudun ilişkisini inceleyen çalışmalar, ivme kazanmıştır. Bu çalışmaların bir bölümünden yararlanılarak hazırlanmış olan bu çalışmada ilk olarak umut değişkeninin iyimserlik, sabır, motivasyon, öz yeterlilik ve öz saygı gibi psiko-sosyal değişkenler tarafından yordandığı yordanmadığı konusu incelenmiştir. Bu değişkenler arasındaki ilişkilerin her zaman mutlak anlamda pozitif yönde olduğu ifade edilemezse de en azından bu çalışmada yer verilmiş olan tecrübî çalışmaların bulgularının bu yönde bir sonuç ürettikleri görülmektedir. Çalışmada incelenen bir diğer konu ise dindarlık ve umut arasındaki ilişkilerin bireysel ruh sağlığı açısından değeridir. Bilindiği üzere insan hayatı, sadece olumlu yaşam olaylarından ibadet değildir. Hal böyle olunca bireyin olumsuz durum ve olaylarla da karşılaşması ihtimal dahilindedir. Bu gibi durumlarla karşılaşan bireyin, ruh sağlığının olumsuz yönde etkilenmesi de kuvvetle muhtemeldir. Ancak bu noktada, bireysel dindarlığın bireyin umut duygusunu besleyerek onun ruh sağlığını koruyucu bir işleve sahip olabileceğini söylemek mümkündür. Her ne kadar, ilgili araştırmaların bulguları incelendiğinde, bu iki değişken arasında, negatif yönde anlamlı veya anlamsız ilişkiler bulunduğu dair tespitler olsa da bu çalışmada da görüldüğü üzere umut ve dindarlık arasında genelde doğrusal bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Bu tespitler ışığında dindarlığın umudu besleyerek bireyin ruh sağlığını pozitif olarak etkilediğini ifade etmek mümkün olsa da özellikle farklı örneklem grupları ile yapılacak olan kesitsel ve boylamsal çalışmaların, ilgili değişkenler arasındaki ilişkilerin daha iyi anlaşılmasına önemli katkılar sağlayabileceği düşünülmektedir.

Kaynaklar

- Akduru, Hale Eda. "İşgörenlerin Umut, İyimserlik, Dayanıklılık ve Öz Yeterlilik Düzeylerinin İç Girişimcilik Eğilimlerine Etkisine Dair Özel Sağlık Sektöründe Bir Çalışma". *Business & Management Studies: An International Journal* 8/2 (2020), 1167-1192.
- Aldridge, David. "Spirituality, Hope and Music Therapy in Palliative Care". *The Arts in Psychotherapy* 22/2 (1995), 103-109.
- Allport, Gordon W. *Birey ve Dini*. çev. Bilal Sambur. Ankara: Elis Yayınları, 2014.
- Arefian, Roya - Ghajari, Elham. "Relationship between Self Concept and Hopefulness in the Students". *Journal of Applied Environmental and Biological Sciences* 5/12 (2015), 871-191.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Bilgiç, Şebnem vd. "Hemşirelik Öğrencilerinin Öğrenilmiş Güçlülük, Öz Yeterlilik ve Umut Düzeylerinin Değerlendirilmesi: Tekirdağ Örneği". *Sağlık ve Hemşirelik Yönetimi Dergisi* 4/3 (2017), 117-126.
- Błazek, Magdalena - Besta, Tomasz. "Self-Concept Clarity and Religious Orientations: Prediction of Purpose in Life and Self-Esteem". *Journal of Religion and Health* 51/3 (2012), 947-960.
- Bloch, Ernst. *Umut İlkesi I*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Brooks, Robert B. "Fostering Motivation, Hope, and Resilience in Children with Learning Disorders". *Annals of Dyslexia* 51 (2001), 9-20.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2009.
- Burger, Jerry M. *Kişilik*. çev. Deniz Erguvan Sarıoğlu. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2006.
- Carr, Alan. *Positive Psychology: The Science of Happiness and Human Strengths*. New York: Brunner-Routledge, Taylor&Francis Group, Hove, 2005.
- Ciarrochi, Joseph vd. "Hope and Emotional Well-Being: A Six-Year Study to Distinguish Antecedents, Correlates, and Consequences". *The Journal of Positive Psychology* 10/6 (2015), 520-532.
- Ciarrochi, Joseph vd. "The Impact of Hope, Self-Esteem, and Attributional Style on Adolescents' School Grades and Emotional Well-Being: A Longitudinal Study". *Journal of Research in Personality* 41/6 (2007), 1161-1178.
- Ciarrochi, Joseph - Heaven, Patrick C. L. "Religious Values and the Development of Trait Hope and Self-Esteem in Adolescents". *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/4 (2012), 676-688.
- Corsini, Raymond J. *The Dictionary of Psychology*. New York: Psychology Press Taylor & Francis Group, 2002.
- Çifta, Muharem. "Kanser Hastalığı ile Başa Çıkmada Dinî İnancın Rolü (Kosova Örneği)". *Balkan Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2013), 9-30.
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk: Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Doğan, Mebrure. *Dindarlık Sabır ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkiler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora, 2014.
- Doğru, Çağlar. "Psikolojik Sermaye, Örgütsel Özdeşleşme ve İşten Ayrılma Niyeti Arasındaki İlişkiler: Profesyonel Hizmetler Sektörü Çalışanları Üzerinde Bir Araştırma". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/35 (2019), 179-192.
- Emre, İsmet. "İyimserlik". *Türk Dili* 69/826 (2020), 16-18.
- Erikson, Erik H. *Identity: Youth and Crisis*. New York: W. W. Norton & Company, 1968.
- Goleman, Daniel. *Duygusal zeka: Neden IQ'dan daha Önemlidir?* çev. Banu Seçkin Yüksel. İstanbul: Varlık Yayınları, 1996.

- Gülten, Nevin. *Kierkegaard'ta Umutsuzluk, İman ve Umut*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 27 Temmuz 2022. <https://sozluk.gov.tr>
- Hayta, Akif. "U.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İbadet ve Ruh Sağlığı (Psiko-Sosyal Uyum) İlişkisi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 487-505.
- Hökelekli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2009.
- Kandemir, Fatih. *Dindarlık, Umut ve İyimserlik İlişkisi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Karaca, Faruk. *Yabancılaşma ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2014.
- Kenny, Maureen E vd. "Achievement Motivation Among Urban Adolescents: Work Hope, Autonomy Support, and Achievement-Related Beliefs". *Journal of Vocational Behavior* 77/2 (2010), 205-212.
- King, Pamela Ebstyn vd. "Exploring Religiousness and Hope: Examining the Roles of Spirituality and Social Connections among Salvadoran Youth". *Religions* 11/75 (2020), 1-19.
- Kirmanı, Mustafa Nadeem vd. "Hope Therapy in Depression: A Clinical Case Report". *International Journal of Public Mental Health and Neurosciences*, (2016), 39-44.
- Kocaman, Eda Nur. *Bir Grup Yetişkinde Umut ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin Farklı Değişkenler Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Köktaş, M. Emin. *Türkiye'de Dinî Hayat: İzmir Örneği*. Ankara: İşaret Yayınları, 1993.
- Köse, Ali - Küçükcan, Talip. *Deprem ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: Emre Yayınları, 2006.
- Kulbaş, Erdi. *Pozitif Psikoloji Temelli Çevrimiçi Grupla Psikolojik Danışma Programının Zihinsel Yetersizliği Olan Çocuğa Sahip Annelerin Psikolojik İyi Oluş, Öz Anlayış ve Umut Düzeylerine Etkisi*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Doktora, 2021.
- Nazarlı, Sabina. *Öz-Yeterlilik ile Girişimcilik Eğilimi Arasındaki İlişki: Türk ve Yabancı Öğrencilerin Karşılaştırılması*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021.
- Ogletree, Mark D. vd. "Depression, Religiosity, and Parenting Styles among Young Latter-Day Saint Adolescents". *Religions* 10/3 (2019), 1-17.
- Ojala, Maria. "Regulating Worry, Promoting Hope: How Do Children, Adolescents, and Young Adults Cope With Climate Change?" *International Journal of Environmental and Science Education* 7/4 (2012).
- Pargament, Kenneth I. "Acı ve Tatlı: Dindarlığın Bedelleri ve Faydaları Üzerine Bir Değerlendirme". çev. Ali Ulvi Mehmedoğlu. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2005), 279-313.
- Parvan, Kobra vd. "The Relationship between Hope and Self-Esteem in Patients with Leukemia". *Journal of Caring Sciences* 4/3 (2015), 217-223.
- Phillips, Richard A. "Erikson's Life Cycle Theory and Images of God". *Pastoral Psychology* 40/3 (1992), 167-177.
- Rand, Kevin L. "Hope and Optimism: Latent Structures and Influences on Grade Expectancy and Academic Performance". *Journal of Personality* 77/1 (2009), 1-30.
- Ross, Catherine E. "Religion and Psychological Distress". *Journal for the Scientific Study of Religion* 29/2 (1990), 236-245.

- Sage, Mia. *Religiosity and Depression: A Ten-Year Follow-up of Offspring at High and Low Risk for Depression*. New York: Columbia University Graduate School of Arts and Sciences, Doktora, 2011.
- Sapmaz, Fatma - Doğan, Tayfun. "Mutluluk ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İyimserlik". *Mersin Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/3 (2012), 63-69.
- Seligman, Martin E. P. *Gerçek Mutluluk*. çev. Semra Kunt Akbaş. Ankara: HYB Yayıncılık, 2007.
- Shiah, Yung-Jong vd. "Religion and Health: Anxiety, Religiosity, Meaning of Life and Mental Health". *Journal of Religion and Health* 54/1 (2015), 35-45.
- Snyder, C. R. "Hope Theory: Rainbows in the Mind". *Psychological Inquiry* 13/4 (2002), 249-275.
- Snyder, C. R. vd. "The Role of Hope in Cognitive-Behavior Therapies". *Cognitive Therapy and Research* 24/6 (2000), 747-762.
- Snyder, C. R. vd. "The Roles of Hopeful Thinking in Preventing Problems and Enhancing Strengths". *Applied and Preventive Psychology* 9/4 (2000), 249-269.
- Stack, Steven. "Dindarlık, Depresyon ve İntihar". çev. Talip Küçükcan. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/7-8 (2000), 75-83.
- Stubblefield, Carol. "Optimism: A Determinant of Health Behavior". *Nursing Forum* 30/1 (1995), 19-24.
- Tarhan, Nevzat. *Duyguların Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Tarhan, Sinem. *Umudun Özyeterlik, Algılanan Sosyal Destek ve Kişilik Özelliklerinden Yordanması*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Eğitim Bilimleri Anabilim Dalı Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık Bilim Dalı, Doktora, 2012.
- Verici, Çağla. *Algılanan Anne Ebeveynlik Öz Yeterlilik Ölçeği'nin Türk Toplumuna Uyarlanması*. İzmir: Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Kadın Sağlığı Ve Hastalıkları Hemşireliği Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2021.
- Vroom, Victor H. *Work and Motivation*. San Francisco, 1995.
- Werner, Emmy E - Smith, Ruth S. *Journeys from Childhood to the Midlife: Risk, Resilience, and Recovery*. New York: Cornell University Press, 2001.
- Yakut, Selahattin. *Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık*. Ankara: İksad Yayınevi, 2021.
- Yandell, Keith E. "Tragedy and Evil". *International Journal for Philosophy of Religion* 36/1 (1994), 1-26.
- Yaparel, Recep. *Yirmi-kırk Yaşlar arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora, 1987.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Kur'ân'da Musibet-Teselli İlişkisi

The Relation of Calamity and Consolation in the Qur'ân

Yunus Akça

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı

Dr., Ministry of National Education
Ankara/Turkey

akcayunus@hotmail.com
orcid.org/0000-0001-7969-433X



Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi: 06 Temmuz 2022

Kabul Tarihi: 05 Eylül 2022

Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022

Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article

Date Received: 06 July 2022

Date Accepted: 05 September 2022

Date Published: 30 November 2022

Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1141343>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Akça, Yunus. "Kur'ân'da Musibet-Teselli İlişkisi". *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 559-582.
<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1141343>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Kur'ân'da Musibet-Teselli İlişkisi

Öz

İnsanoğlu, imtihan edilmek üzere gönderildiği dünya hayatında bazen korku, bazen açlık, bazen hastalık, bazen de mal ve can kaybı gibi hayatı olumsuz etkileyen çeşitli musibetlerle karşılaşmaktadır. Birçok âyette ifade edildiği gibi musibetlerin büyük bir kısmı, insanın kendi kötü fillerinin sonucu olarak meydana gelirken bir kısmı da kader ve imtihan bağlamında değerlendirilebilecek irade dışı sebeplerle olabilmektedir. Musibetler insanoğlu için oldukça yıpratıcıdır. Bu psikolojiden kurtulmak, hayata tekrar adapte olup normal yaşama dönebilmek için insanın manevi bir teselliye ihtiyacı vardır. Kur'ân, başta Peygamberler olmak üzere inananlara musibetler karşısında takınacakları tavır konusunda önemli tavsiyelerde bulunmuş ve onlara dayanma gücü verecek açıklamalar yapmıştır. Ayrıca Kur'ân'da, musibetlerin sebep ve hikmetleri üzerinde durulmuş; sabır, tevekkül, dua, tövbe ve ümitle musibetlerin üstesinden gelinebileceği vurgulanmıştır. Musibetlerle karşılaşan insan, sergilediği tutum ve davranışlarla Allah'a yaklaşmakta veya O'ndan uzaklaşmaktadır. Musibetlerle bir yandan insanın acizliği, zayıflığı, güçsüzlüğü ortaya konurken, diğer taraftan samimiyeti ölçülmekte ve hak katındaki derecesi de tayin edilmektedir. Bu çalışmada, musibet-teselli bağlamında Kur'ân'ın, Müslümanları nasıl teselli ettiği, onlara nasıl moral verdiği ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Musibet, Teselli, Sabır.

The Relation of Calamity and Consolation in the Qur'ân

Abstract

Mankind encounters various misfortunes that negatively affect life such as fear, sometimes hunger, sometimes disease, and sometimes loss of life and property in the worldly life to which they are sent to be tested. As stated in many verses, while most of the calamities occur as a result of one's own bad deeds, some of them may be due to involuntary reasons that can be evaluated in the context of fate and testing. Troubles are very wearisome for human beings. In order to get rid of this psychology, to adapt to life again and return to normal life, a human needs a spiritual consolation. The Qur'ân has given important advice to believers, especially the Prophets, about the attitude they will take in the face of calamities and has made statements that would give them the strength to endure. In addition, in the Qur'ân, the causes and wisdoms of calamities are emphasized; It has been emphasized that calamities can be overcome with patience, faith, prayer, repentance and hope. A human who encounters calamities approaches or moves away from Allah with the attitudes and behaviours he exhibits. While calamities reveal the inability, weakness and impotence of human beings, on the other hand, their sincerity is measured and their degree in the sight of Allah is determined. In this study, it has been tried to reveal how the Qur'ân consoled Muslims in the face of calamities and how it gave them moral support in the context of calamity-consolation.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Calamity, Consolation, Patience.

Giriş

Musibetleri genel olarak doğrudan Allah (cc) tarafından gönderilen ve engel olmaya güç yetirelemeyen ölüm, deprem ve malın yok olması gibi büyük felaketler ile insan kaynaklı ve genellikle bertaraf edilmesi mümkün olan iftira, eziyet şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür.¹ İnsanlar, musibetlerle karşılaştıklarında çoğu zaman demoralize olup hayata küserler. Bunları bazen sabır, tevekkül, şükür ile karşılamanın daha avantajlı olacağını

¹ İsmail Karagöz, *Kuran'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum* (İstanbul: Çelik Yayınları, 1996), 40.

unutup isyan da edebilirler. Oysa İslam'a göre ölüm dâhil diğer musibetler yaşamın bir parçası ve önlenemez gerçeğidir. Allah'ın, kâinattaki uygulamaları bağlamında değerlendirildiğinde insanların bela ve musibetlerle karşılaşmamaları imkânsızdır. Zira kâinattaki varlıklar sürekli olarak değişim ve hareket halindedir.²

İslam'a göre bireysel veya toplumsal musibetler, sadece işlenen günahlar ve hatalar sebebiyle verilmemektedir. Geçmişten günümüze musibetlerin sebeplerini inceleyen kimi araştırmacılar bunu Allah'ın insanlara bir tür cezası olarak görmüşlerdir.³ Ancak başta peygamberler olmak üzere birçok Allah dostunun da çeşitli musibetlerle karşılaştıkları düşünüldüğünde her musibeti Allah'ın kullarını cezalandırması olarak görmek ve düşünmek son derece yanlış olur. Dolayısıyla Müslüman, insana musibet gibi gelen bazı hususların Allah'ın insanlara lütfu olabileceğini düşünmeli ve onlardaki gizli olan nimeti, hayrı aramalıdır. Ne yazık ki günümüz insanının dinî duygularında zayıflamalar görülmekte ve bu durum onu yoğun kaygılar içinde yaşamaya sevk etmektedir. Bu nedenle birçok araştırmacıya göre günümüz çağına “kaygı çağı” denmektedir.⁴

Makalede önce musibetin ve tesellinin genel anlamda tanımı yapılmış daha sonra bunların âyet ve hadisler doğrultusunda insan hayatındaki yeri ve önemi ele alınmıştır. Musibetin bazen bir âdetullah şeklinde tecelli ettiği üzerinde durularak bunun sebep ve hikmetlerine vurgu yapılmış; musibetlerin bireysel ve toplumsal yönüne değinilerek, bunlarla nasıl baş edilmesi gerektiği ve bunda teselli faktörünün ne kadar önemli ve etkili olduğu ön plana çıkarılmıştır. Araştırmamızla ilgili yapmış olduğumuz literatür taramasında musibet ve teselli hakkında yapılan araştırmaların genelde ayrı başlıklar halinde ele alındığı görülmektedir.⁵ Bu çalışmalarda genellikle musibetlerin sebepleri, musibetlere karşı gösterilen bireysel ve toplumsal tavırlar, musibetlerin sonuçları, musibetler karşısında teselli örnekleri gibi konular ele alınmıştır. Çalışmamızda amaç edindiğimiz asıl düşünce, musibetlerin teselli ile olan ilişkisi yani musibetin çoğu zaman bir rahmet ve teselli olduğunun ortaya konulması olduğu için diğer çalışmalardan ayrıldığını söyleyebiliriz.

1. Musibet ve Teselli Kavramları

Musibet; “yağmur yüklü bulut ve şiddetle yağın yağmur” anlamındaki “savb” kökünden türeyen ve “isabet etmek, başa gelmek, ulaşmak” gibi anlamlara gelen “esâbe”

² Mustafa Çağrı, “Musibet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/255.

³ Ali Yıldız Musahan, “Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi”, *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 133.

⁴ Faruk Karaca, *Ölüm Psikolojisi* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 27.

⁵ Feyzullah Acerce, *Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında Peygamberlerin Tavırları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Sabahattin Göztok, *Kur'ân'da Günah-Musibet İlişkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Halil Aldemir, *Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygambere Yapılan Teselliler* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001); Salih Gedük, *Kur'ân'da Müminlere Teselli, Moral ve Motivasyon* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Yahya Yıldırım, *Kur'ân'da Mü'min ve Müslümanların Tesellisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); İbrahim Yıldız, “Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020).

fiilinin ismi olup, “sıkıntı, felaket, bela” anlamına gelmektedir.⁶ Bu kelime, Kur’an’da musibet şekliyle 10 yerde geçmekte⁷ ve insanın hayatı boyunca karşılaşılabileceği sıkıntıları ifade etmektedir. Musibetle yakın anlamda olan “bela” kelimesi de “dert, keder, imtihan, musibet, afet ve ceza” gibi anlamlara gelmektedir.⁸

Teselli kelimesi “سلو” kökünden türemiş olup “hatırlamamak, gam, acı ve kederin gitmesi, aldirmamak, huzura kavuşmak ve uzak durmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁹ Teselli; acı bir olayı unutturmaya, kederi hafifletmeye ve musibete uğrayan kişiyi avutmaya çalışmaktır.¹⁰ Kur’ân’da geçen “itmi’nân” kelimesi de teselli anlamında kullanılmıştır. “İtmi’nân”; kalbin bir şeye bağlanarak onunla sükûnet bulması, endişe ve sıkıntıdan sonra kişinin huzura, sükûna kavuşması anlamlarında kullanılmıştır.¹¹ Kur’ân’da gerçek huzurun zikir¹² ve imanla¹³ olduğu bildirilmiştir.

2. Musibetlerin Sebep ve Hikmetleri

Allah (cc), başta peygamberler olmak üzere insanları değişik şekillerde bela ve musibetlerle karşı karşıya getirmektedir. Hz. Peygamber musibetlerin en ağırılarının peygamberlere, sonra onlara yakın olanlara daha sonra da kişinin dindarlığı oranında geldiğini ifade etmiştir.¹⁴ Ayrıca Hz. Peygamber Müslümana batacak bir dikenin, yorgunluğun, hastalığın, kederlenmenin ve sıkıntının isabet etmesiyle günahlarının örtüleceğini de bildirmiştir. Allah (cc) hayır murad ettiği kullarına musibetler göndermekte¹⁵ ve onları temize çıkararak musibetlerdeki sebep ve hikmetleri göstermektedir. Bela ve musibetler herhangi bir ayırım yapmadan insan cinsinin tamamını kapsayan hayat gerçekleridir. Musibetlerin inkârcılara verilme hikmeti, onların inkâr tutumlarından vazgeçerek gerçeği görmelerini veya inatları sebebiyle helak edilmelerini sağlamaktır. Müslümanlar için ise musibetler, yapılan yanlışlıklardan dönmek, imtihan edilerek Allah (cc) katındaki derecelerin artması veya işlenen günahlara kefarete olma gibi hikmetlerle verildiğini söyleyebiliriz.¹⁶

⁶ Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 1/494-495; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-luĝa ve şihâhu'l-Arabîyye* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyi'n, 1987), 1/164-166; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 1/534-538.

⁷ Muhammed Fuad Abdalbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1945), 415-416; el-Bakara 2/156; Âl-i İmrân 3/165; en-Nisâ 4/62, 72; el-Mâide 5/106; et-Tevbe 9/50; el-Kasas 28/47; eş-Şûrâ 42/30; el-Hadîd 57/22; et-Tegâbün 64/11.

⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/83-85.

⁹ Cevherî, *Tâcû'l-luĝa*, 6/2381; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 14/394-395; Ebu'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.), 38/296.

¹⁰ İsmail Parlatır vd., “Teselli”, *Türk Dil Kurumu Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 1998), 2/536.

¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 13:268; İsfahânî, *el-Müfredât*, 524.

¹² er-Ra'd 13/28.

¹³ en-Nahl 16/106.

¹⁴ Muhammed b. İsa es-Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Mısır: Şirketü Mektebe, 1975), “Zühd”, 57; Muhammed b. Yezid Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen* (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, ts.), “Fiten”, 23; Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *es-Sünen* (b.y.: Dâru'l-Muĝni, 2000), “Rikâk”, 67.

¹⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih* (b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), “Merda”, 1.

¹⁶ Necati Kara, “Kur'ân ve Sünnette Bela-Musibet”, *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 39.

Ayrıca musibetler, fert ve toplumların ahlâkî ve manevî yönden olumlu yönde olgunlaşmasını, değişmesini ve gelişmesini sağlar. Bu açıdan bakıldığında gerek mü'minlerin gerekse inkârcıların başlarına gelen musibetlerin hikmeti daha iyi anlaşılabilir olacaktır.¹⁷ İnsanoğlunun maruz kaldığı musibetlere Kur'ân, çeşitli açılardan yaklaşmakta ve bunların hikmetlerine yönelik bazen açık ama bazen de işari olarak beyanlarda bulunmaktadır. Bunları kader, imtihan, insanın yapıp ettikleri şeklinde sınıflandırarak açıklamak mümkündür.

2.1. Kader

Kur'ân'a göre bireysel veya toplumsal olarak karşılaşılan bütün musibetler Allah'ın bilgisi, takdiri ve dilemesiyle olmaktadır. Bu durum Kur'ân'da; *"Allah'ın izni olmadıkça hiçbir musibet isabet etmez. Kim Allah'a iman ederse, Allah onun kalbini doğru yola ulaştırır. Allah her şeyi en iyi bilendir."*¹⁸ âyetiyle açık bir şekilde bildirilmiştir. Müslüman, iman esaslarının yanında her şeyin Allah'ın belirlediği kanunlar çerçevesinde ve kader planında gerçekleştiğini bilir. Bu nedenle karşılaşılan olaylarda bizim kavrayabildiğimiz illetlerin dışında bazı hikmetlerin de olduğu, esas bilginin gaybı ve hikmeti bilen Allah'a ait olduğu kesinlikle unutulmamalıdır.¹⁹ Dolayısıyla Allah'a inanan ve O'nu tasdik eden kişi, kader planında gerçekleşen musibetlerin ancak Allah'ın izni ve hükmü ile kendisine geldiğini bilir ve buna inanır.

Kuraklık, ürünlerin, bitkilerin azalması, fiyatların artarak hayat pahalılığının meydana gelmesi, açlığın artması, fakirlik ve hastalık gibi musibetlerin Allah'ın takdiri ile gerçekleştiği, Levh-i Mahfûz'da yazılı olduğu²⁰ *"Yeryüzünde olan ve sizin nefislerinizde meydana gelen herhangi bir musibet yoktur ki, biz onu yaratmadan önce, bir kitapta yazılmış olmasın. Bu ise Allah için pek kolaydır."*²¹ şeklinde bildirilmiştir. Bu ve benzeri âyetler ilk bakışta Cebriye'nin yaklaşımını çağırırsa da konu bir bütünlük içinde ele alındığında durumun böyle olmadığı görülecektir. Zira insana sorumluluk yüklenmesi ve bu sorumluluk çerçevesinde imtihana tabi tutulması, ayrıca bazı musibetlerin insanın davranışları neticesinde ortaya çıkması Cebri anlayışı önleyici beyan niteliğindedir. Mü'minin bu tutumunun kader anlayışı kapsamında cüzî irade inancına tekabül ettiğini söyleyebiliriz.

Bela ve musibetlerin üstesinden gelme ve ruh sağlığını korumada kader inancının önemli etkisi vardır. Bu inanç gelecekte meydana gelebilecek olayların katlanılabilir ve kontrol edilebilir olacağına dair güven sağlar. Meydana gelen sıkıntıların olumsuz sonuçları yanında olumlu taraflarının da aranıp bulunmasını teşvik eder ve bunların tesadüfen gerçekleşmediği hususunda kişiye bir inanç sağlar.²² Böylece insan karşılaştığı musibetlerin Allah'ın takdiri çerçevesinde gerçekleştiğine inanır ve bunlardan kurtulmanın gücü

¹⁷ İbrahim Yıldız, "Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları", *Tefsir Araştırmalar Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 70.

¹⁸ et-Tegâbün 64/11.

¹⁹ Zeki Koçak, "Müslümanlar Musibetler Karşısında Nasıl Davranmalı?", *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 947.

²⁰ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 29/466.

²¹ el-Hadîd 57/22.

²² Recep Yaparel, "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 278.

dâhilinde olduğunu bilir. Zira Allah (cc) hiç kimseye gücünün üstünde yük yüklememektedir.²³

Musibetler sebebiyle sıkıntılı, tedirgin bir süreç geçiren bazı insanlar ağır depresyonlara girerek bunalımlara düşmekte ve bunlardan kurtuluş çaresini de intiharda görmektedir.²⁴ Kur'ân'da, Allah'ın takdiriyle gerçekleşecek olan musibetlerin yine Allah'ın izniyle defedileceği bildirilerek kulların Allah'a iltica etmeleri istenmiştir.²⁵ Kaza ve kader inancı sağlam olan insanlar başlarına gelenlerin Allah'ın bilgisi ve izni dâhilinde olduğunu bilirler ve bundaki hikmetleri arayarak musibetten kurtulmaya çalışırlar.

2.2. İmtihan

Kur'ân'da kâinatın yaratılış amacı, imtihana tâbi tutulan insanın nasıl davranışlar sergileyeceğinin tespit edilmesi olarak anlatılmaktadır.²⁶ Allah (cc), *"Biz emaneti, göklere, yere ve dağlara arzettik, onlar onu yüklenmeye yanaşmadılar, korktular. Onu insan yükledi. O gerçekten çok zâlim, çok cahildir."*²⁷ buyurarak emanetin insan tarafından kabul edildiğini bildirmiştir. Güç yetirilemeyecek şeyleri insanlara yüklememek Allah'ın kanunu olduğu için imtihan süresince sorumlu kılınan şeyler, insanın gücü dâhilinde olmuştur.²⁸ Aynı zamanda insan, yaptıkları karşısında mükâfat ya da ceza alacağı için gücünün üstünde şeylerle sorumlu tutulmayarak sıkıntıya sokulmamıştır.²⁹ Hz. Peygamber, "Mükâfatın büyüklüğü belanın büyüklüğüne göredir. Allah (cc) bir toplumu sevdiği zaman belalarla imtihan eder. Kim razı olursa Allah'ın rızasını kazanır. Kim de öfkelenirse Allah'ın gazabı da onların üzerine olur."³⁰ buyurmuştur. Bu söz bizlere musibetlerin büyüklüğü oranında mükâfatın da büyük olacağını göstermektedir. Öyleyse kişi karşılaştığı musibetin büyüklüğünden korkmamalı, bunun gücü dâhilinde olduğunu düşünerek ona uygun bir şekilde davranmalı ve elde edeceği ecrin büyüklüğünü düşünmelidir.

İmtihan, inanmakla işin bitmeyeceğini gösterir. Nitekim âyette, *"İnsanlar, imtihana tâbi olmadan, sadece «İnandık» demeleriyle bırakılacaklarını mı sandılar? Andolsun ki, biz onlardan öncekileri de imtihandan geçirmişizdir. Elbette Allah, doğruları da yalancılara da mutlaka ortaya çıkaracaktır."*³¹ buyurulmaktadır. Mü'min olanla olmayanı birbirinden ayıracak olan³² bu sınanma, insanın hoşuna giden veya gitmeyen bela ve musibetler aracılığıyla da olabilmektedir.³³ Hz. Peygamber, bela ve musibetlerin kişinin yakasını

²³ el-Bakara 2/233, 286; el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/42; et-Talâk 65/7.

²⁴ Muammer Cengil, "Depresyonu Önlemede Dini İnançın Koruyucu Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (Haziran 2003), 138.

²⁵ Muhammed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm (Tefsîru's-Semerkandî)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/135.

²⁶ Bk. el-En'âm , 6/165, Hûd 11/7; el-Mülk 67/2.

²⁷ el-Ahzâb 33/72.

²⁸ el-A'râf 7/42; Bk. el-Bakara 2/233, 286; el-En'âm 6/152; et-Talâk 65/7; el-Mü'minûn 23/62.

²⁹ İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 1/448; Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 2/62.

³⁰ Tirmizî, "Zühd", 57; İbn Mâce, "Fiten", 23

³¹ el-Ankebût 29/2-3.

³² Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997), 4/188.

³³ Süleyman Kaya, *Kur'ân'da İmtihan* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 234.

ölünceye kadar bırakmayacağını şu sözleriyle dile getirmiştir; “Mü’min erkek ve kadınların başına Allah’a kavuşacakları güne kadar, kendisinde, çocuklarında veya mallarında mutlak bir şekilde sıkıntılar gelmeye devam eder ve böylece kul günahlarından temizlenmiş olur.”³⁴

İnsanların değişik sıkıntılarla imtihan edilecekleri, “*Muhakkak ki sizi biraz korku, açlık, mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmeyle imtihan ederiz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!*”³⁵ buyurularak bildirilir. Musibet olarak nitelendirebileceğimiz bu türden imtihanla karşılaşan mü’minlerin “...Biz Allah'ın kullarıyız ve O'na döneceğiz.”³⁶ demeleri istenir. Musibetlere sabredenler ve bu sözü söyleyenlerin doğru yolda oldukları ve Rablerinden bir bağışlanma, rahmetle karşılanacakları da âyetin devamında bildirilir.³⁷ İnsanların sadece sıkıntılarla değil aynı zamanda hayırlı olan şeylerle de imtihan edildikleri, “*Her can, ölümü tadar. Bir deneme olarak sizi iyilikle ve kötülükle imtihan ederiz. Ve sonunda bize döndürüleceksiniz.*”³⁸ buyurularak bildirilir. Âyette geçen “hayr”; zenginlik, menfaat, nimet ve bolluk, “şer” kelimesi ise fakirlik, zarar, bela ve sıkıntı gibi anlamlara gelmektedir.³⁹ Allah (cc), insanı sabredilmesi gereken belalarla ve şükredilmesi gereken nimetlerle imtihan etmekte ve buna göre karşılık vereceğini beyan etmektedir.⁴⁰ Çeşitli musibet ve sıkıntılar içeren imtihanın terbiye ve rahmet boyutu vardır. Bu imtihanlarla kul kendi durumunu öğrenmiş olmakta, başarılı olduğunda her iki dünyada da birçok lütfâ mazhar olmaktadır.⁴¹

Allah (cc), “*Peygamberlere ait haberlerden senin kalbini (tatmin ve) teskin edeceğimiz her haberi sana aktarıyoruz. Bunda sana gerçeğin bilgisi, müminlere de bir öğüt ve bir hatırlatma gelmiştir.*”⁴² buyurarak geçmişte yaşanmış hadiselerle dikkat çekmiştir. Önceki peygamber ve ümmetlerinin musibetlerle imtihan edildikleri bildirilerek bunun sebep ve hikmetlerinden birinin öğüt ve hatırlatma olduğu anlatılmıştır.⁴³ Örneğin, Hz. Nuh (as) ve ona inananlar çeşitli sıkıntılara maruz kalmışlar ve sonunda kurtuluşa ermişlerdir.⁴⁴ Onların bu durumları sonraki ümmetler için ibret kılınarak bir imtihan olduğu ve Allah'ın kanunu gereği böylesi olumsuzluklarla insanların karşılaşabilecekleri bildirilmiştir.⁴⁵ Aynı şekilde Firavun ve ileri gelenler tarafından erkek çocukların öldürülmesi, kadınların ise sağ

³⁴ Tirmizî, “Zühd”, 57;

³⁵ el-Bakara 2/155.

³⁶ el-Bakara 2/156.

³⁷ el-Bakara 2/157.

³⁸ el-Enbiyâ 21/35.

³⁹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân* (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 18/439; Ahmed en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998),2/403; Beydâvî, *Envâru't-tenzil*, 4/51.

⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/116; Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân* (Kahire: Daru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 11/287.

⁴¹ Güven Ağırkaya, “Belâ-Musibetler Üzerine Fitrat Ekseni Bir Okuma”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 40.

⁴² Hûd 11/120.

⁴³ Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 18/412.

⁴⁴ el-Mü'minûn 23/28-29.

⁴⁵ Muhammed b. Muhammed Mustafa Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, ts.), 6/132.

birakılması şeklinde İsrâiloğulları'nın başına gelen musibet, Allah (cc) tarafından gelen bir imtihan olarak bildirilmiştir.⁴⁶

Musibetlerin sebep ve hikmetlerinden birinin imtihan olduğu âyet ve hadislerde anlatılmıştır. Böylesi bir sınanma ile karşılaşan insan, Allah'ın gücünün her şeye yettiğini, kulları üzerinde her çeşit tasarrufa, hüküm ve hikmete sahip olduğunu bilmeli,⁴⁷ imtihandaki sebep ve hikmetleri aramaya koyulmalıdır. Kur'an'da imtihan konusuna değinen âyetlere baktığımızda bir yandan bunların şekilleri, sebep ve hikmetleri anlatılırken diğer yandan insanların başlarına gelen bu musibetleri azaltıp onlara teselli verme özelliğinin yani imtihan teselli ilişkisinin olduğu görülmektedir.⁴⁸

2.3. İnsanın Davranışları

Musibetlerin, genel olarak insanın ferdi veya diğer insanlara karşı yapmış olduğu haksız tutum ve davranışlar sebebiyle geldiğini söyleyebiliriz.⁴⁹ Kur'an'a göre musibetlerin gelmesinde insan davranışlarının önemli etkisi vardır. Nitekim *"Başınıza gelen her musibet, kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir. (Bununla beraber) Allah çoğunu affeder."*⁵⁰ buyurulmaktadır. İbn Ata, başa gelen musibetlerin ve fitnelerin kişinin kendi yaptıkları sebebiyle olduğunu, birçoklarının da Allah (cc) tarafından affedildiğini söylemektedir.⁵¹ Hz. Ali, yapmış olduğu davranışlar sebebiyle dünyada cezalandırılan bir kulun ikinci kez cezalandırılmayacağını ve Allah'ın kulun günahını affettikten sonra onu bağışlayacağını söylemiştir.⁵² Hz. Peygamber de "Allah (cc), kulu hakkında şer ve kötülük dilerse günahı sebebiyle çekeceği cezayı erteler ki insan, Allah'ın huzuruna karşılığını göreceği o günahlarıyla gelsin."⁵³ buyurarak musibetlere uğramayan kişilerin aslında durumlarının pek de iyi olmayabileceğini söylemek istemiştir.

Başka bir âyette de kişinin başına gelen musibetlerin sebebinin kendisi olabileceği *"...Başına gelen kötülük ise nefsendendir..."*⁵⁴ şeklinde bildirilmiştir. İnsanlara isabet eden kuraklık, sıkıntı, dar rızık gibi musibetlerin kişinin işlemiş olduğu günahlar sebebiyle olduğu anlatılmıştır.⁵⁵ Ayrıca toplumların başlarına gelen musibetlerin ana kaynağının da kendileri olduğu *"... Bir toplum kendilerindeki özellikleri değiştirmeye kadar Allah, onlarda bulunanı değiştirmez. Allah bir topluma kötülük gelmesini diledi mi, artık onun için geri çevrilmesi mümkün değildir. Onların Allah'tan başka yardımcıları da bulunmaz."*⁵⁶ şeklinde bildirilmektedir. Toplumlar, içinde buldukları iyi halleri kendi istekleriyle kötüye çevirmedikçe Allah (cc) onların bu hallerini bozmamaktadır. Ancak kötü seçimlerinden

⁴⁶ el-A'râf 7/141.

⁴⁷ el-En'âm 6/17; Yûnus, 10/12, 107; Yûsuf, 12/56; er-Ra'd; 13/11; el-Fâtır; 35/2; el-Fetih; 48/11.

⁴⁸ Kaya, *Kur'an'da İmtihan*, 178.

⁴⁹ Kara, "Kur'an ve sünnette bela", 51.

⁵⁰ eş-Şûrâ 42/30

⁵¹ Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/256.

⁵² Kurtubî, *el-Câmi*, 16/30.

⁵³ Tirmizî, "Zühd", 57.

⁵⁴ en-Nisâ 4/79.

⁵⁵ Kurtubî, *el-Câmi*, 5/285.

⁵⁶ er-Ra'd 13/11.

dolayı onlara bir kötülük dileyince de, artık onun geri çevrilmesi imkânsız hale gelmektedir.⁵⁷

İnsanlar, Allah'ın verdiği nimetlere karşı şımarıp haddi aştıklarında ve Allah'tan yüz çevirerek nankörlük ettiklerinde musibetlerle karşılaşabilmektedirler.⁵⁸ Tarihte bunun örneklerini görmek mümkündür. Örneğin; Sümerliler, Babilliler ve Asurlular gibi uygarlıkların başlarına gelen çeşitli bela, hastalık ve musibetleri kendi veya toplumlarının davranışları sonucunda Tanrı'nın bir cezalandırması olarak görmüşler ve dua benzeri ritüellerle bundan kurtulmaya çalışmışlardır.⁵⁹ Mekke halkının verilen nimetlere nankörlük ettiklerinde açlık ve korku musibetiyle imtihan edildikleri anlatılmaktadır.⁶⁰

3. Kur'ân'ın Musibet Karşısında Teselli Önerileri

Mü'minler, bela ve musibetler karşısında sarsıldıkları zaman onlardan beklenen iman yönünden kararlı bir duruş sergilemeleridir. Çünkü mü'minin imanı musibetler karşısında onu ayağa kaldıracak kuvvetli bir güç kaynağıdır.⁶¹ Kur'ân'da musibetler, insan hayatının bir gerçekliği olarak dile getirilirken aynı zamanda onlar karşısında gösterilmesi gereken tavra da işaret edilmektedir. İnsanın sıkıntılarından kurtulmasına katkı sağlayacak olan bu tavırlar onun için bir teselli kaynağı da olacaktır. Sıkıntılı zamanlarda insana telkin edilmesi gereken en önemli husus onun teselli ve teskin edilmesidir. Bu sebeple sabır, tevekkül, ümit, dua gibi unsurların devreye sokulması son derece önemlidir.

3.1. Sabır

Sabır sözlükte, "engellemek, hapsetmek, dayanmak, kişinin kendine hâkim olarak istediği şeylerden kendisini alıkoyması" gibi manalara gelmektedir.⁶² Terim olarak ise, "üzüntü, başa gelen bela ve sıkıntılara karşı direnç gösterme; her türlü olumsuzluğa karşı gösterilen metanet" olarak tarif edilmektedir.⁶³ Bu kelime Kuran'da çeşitli türevleriyle beraber kırk beş surede toplam yüz üç ayette zikredilmektedir.⁶⁴ Allah'ın emirlerini yerine getirmek, yasaklarından kaçınmak, nefse muhalefet etmek, başa gelen bela ve musibetlere karşı durabilmek, dünya ve âhirette huzurlu bir hayat sürebilmek hep sabır sayesinde olmaktadır. Psikolojik ve toplumsal bunalımlar, stres, maddi ve manevi birçok hastalık, geçimsizlik, başarısızlık, kargaşa ve kaos gibi birçok olumsuz unsurların temelinde sabırsızlık yatmaktadır.

Kuran'ın ifadesine göre musibetleri sabırla karşılayıp Allah'a teslim olanlar, Allah'ın rahmetine ve lütfuna kavuşarak ebedi kurtuluşa ererler.⁶⁵ Sabrın mükâfatının dünyada ve

⁵⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l aklî's-selim*, 5/9.

⁵⁸ Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 2/237.

⁵⁹ Veli Atmaca, "Eski Medeniyetlerde Günah- Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2010),104-107.

⁶⁰ en-Nahl 16/112.

⁶¹ Yıldız, "Kur'ân'a Göre Musibetler", 73.

⁶² Cevherî, *es-Sihâh*, 2/706; İbni Manzûr, *Lisânü'l Arab*, 4/438.

⁶³ Soysaldı, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Allah Kimleri Sever, Kimleri Sevmez* (İstanbul: Rağbet Yayınlar, 2015), 38.

⁶⁴ Abdalbâkî, *el-Mu'cem*, 399.

⁶⁵ el-Bakara 2/155; er- Ra'd 13/22; el-Müddessir 74/7.

ahirette verileceği,⁶⁶ Allah'ın sabredenlerle birlikte olduğu⁶⁷ cennete gidecek olanların bir özelliğinin de sabır olduğu⁶⁸ ve zorluklara karşı sabır gösterilmesi gerektiği⁶⁹ âyetlerde açık bir şekilde bildirilerek sabrın musibetler karşısındaki önemine değinilmiştir. İnsan, dünya hayatında karşılaştığı bela ve musibetlere ancak sabırla karşı koyabilir ve Allah'ın yardımıyla bunlardan kurtulabilir.⁷⁰

İnsanlık tarihine baktığımızda en çok sıkıntılara uğrayan, belâ ve musibetlerle karşılaşanlar peygamberler olmuştur. Hz. İbrahim (as), nübüvvet görevini yerine getirirken büyük sıkıntılar çekmiş, oğluyla⁷¹ ve ateşe atılmakla imtihan edilerek sabrı sınanmıştır.⁷² Hz. Yûsuf (as), kardeşlerinden birçok kötülük görmüş, kuyuya atılmış, babasından ayrı kalmış, iftiralara uğramış ve uzun yıllar zindanda yaşamıştır. O, başına gelen sıkıntılara sabretmiş ve sonunda hak ettiği makama ulaşarak sevdiğilerine kavuşmuştur.⁷³ Tebliğ sürecinde birçok sıkıntılara maruz kalan⁷⁴ Hz. Peygamber bu konuda şunları söylemektedir: "Allah yolunda korkutulduğum kadar hiç kimse korkutulmadı ve bana eziyet edildiği kadar hiç kimseye eziyet edilmedi."⁷⁵ Kur'ân'da, ulu'l-azm peygamberlerin sıkıntılara karşı gösterdikleri sabır, hem Hz. Peygamber'e hem de ümmetine örnek olarak gösterilerek bir nevi sabrın tesellideki önemine de işaret edilmiştir.⁷⁶

Fakirlikle ilgili olarak Hz. Peygamberin "Size cennetlikleri haber vereyim mi? Onlar zayıf oldukları ve halk tarafından da zayıf görüldükleri için kimsenin önem vermediği, fakat şöyle olacak diye yemin etseler, isteklerini Allah'ın geri çevirmeyeceği kimselerdir. Size cehennemliklerin kimler olduğunu söyleyeyim mi? Katı kalpli, kaba, cimri ve böbürlenerek yürüyen kibirli kimselerdir"⁷⁷ sözü, fakirlerin sabır yoluyla teselli bulmalarında önemli bir tavsiye niteliği taşımaktadır. Teselli de önemli bir fonksiyonu olan sabrın, tahammül ile karıştırılmaması gerekir. Zira tahammül sabrın ilk aşaması olup⁷⁸ sabra göre daha pasif bir durumu ifade eder. Sabırda aktif bir direniş varken, tahammül de zoraki bir kabulleniş söz konusudur. Dolayısıyla sabırda olayları kabullenmek ve sonrasında çözüm üretmek için bir eylem vardır.⁷⁹ Bu yönüyle kişinin olaylar karşısında göstermiş olduğu tahammül, sabır aşamasına geçmediği sürece bir teselli kaynağı olamamaktadır.

⁶⁶ el-Kasas 28/54; ez-Zümer 39/10.

⁶⁷ el-Bakara 2/153; el-Enfâl 8/46.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/17; el-Furkân 25/75-76.

⁶⁹ el-Mü'minûn 23/111. "Sabrın sonuçları ve mükâfâtı" konusuyla ilgili benzer ayetler için bk. Âl-i İmrân 3/125, 142; el-A'râf 7/137; Hûd 11/11,115; er-Ra'd 13/24; en-Nahl 16/96; el-Mü'minûn 23/111; el-Kasas 28/54; es-Secde 32/24; el-Ahzâb 33/35; ez-Zümer 39/10; el-İnsân 76/12.

⁷⁰ el-Bakara 2/153.

⁷¹ Bk. es-Sâffât 37/102-106.

⁷² Bk. el-Enbiyâ 21/69.

⁷³ Bk. Yûsuf 12/10-100.

⁷⁴ Hûd 11/49,115; Tâhâ 20/130; el-Mümin 40/55; Kâf 50/39; el-Müzzemmil 73/8-10.

⁷⁵ Tirmizî, "Kiyamet", 34.

⁷⁶ Bk. el-Ahkâf 46/35.

⁷⁷ Buhârî, "Edeb", 61; Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-şâhîh* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.), "Cennet", 47; Tirmizî, "Cehennem", 13.

⁷⁸ Esen Nesibe Ateş - Hasan Kayıklık, "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1(Haziran 2019), 233.

⁷⁹ Doğan, *Sabır Psikolojisi*, 76.

Kur'an'da önemle üzerinde durulan ve tesellide önemli bir yere sahip olan sabır çokça teşvik edilmiş erdemli bir davranıştır. Allah (cc), bu davranışı sergileyen kullarını sevmekte (وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ)⁸⁰ ve onlarla birlikte (إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)⁸¹ olduğunu bildirmektedir. Kur'an'da; namaz, şükür, takva ve tevekkül gibi kelimelerle birlikte kullanılan sabır; musibete karşı kullanıldığında metanet; nefsanî arzu ve dürtüler için kullanıldığında iffet; çatışma ve savaş durumlarında kullanıldığında şecaat; öfkeyi ve kını yenme yolunda olduğunda hilm; her şeyin azıyla yetinmede kullanıldığında kanaat; geçim sıkıntısına karşı yapıldığında ise zühd olarak adlandırılmaktadır.⁸²

Bir sabır durumu olarak ifade edilen metanet, bütün olumsuz durumlar karşısında kişinin göstermiş olduğu dayanıklılık, sağlamlık, güçlü ve kuvvetli bir duruş sergilemeyi ifade eder.⁸³ Yapılan çalışmalarda bu duyguya sahip olan kişilerin acılar karşısında daha çabuk toparlandıkları ve psikolojik durumlarını daha kısa sürede düzelttikleri görülmüştür.⁸⁴ Metanet duygusunun en zirve noktası hiç şüphesiz peygamberlerde bulunmaktadır. Nitekim yukarıda zikrettiğimiz Hz. İbrahim (as) ve Hz. Muhammed'in (as) yanı sıra ulül-azm peygamberlerden olan Hz. Nuh (as), Hz. Musa (as) ve Hz. İsa'nın (as) inkârcılara karşı göstermiş oldukları metanet bunun en güzel örnekleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sabır, evrensel değerlerden olup, ahlaki yönüyle olgunluk göstergesi, dinî yönüyle gelişmiş dindarlık belirtisi ve psikolojik iyilik halinin kazanılmasına ve devam ettirilmesine katkı sağlayan, dinî ve seküler olaylar karşısında başa çıkmada yardımcı olan önemli bir teselli aracıdır.⁸⁵ Hastalar üzerinde yapılan çalışmalarda acı ve sıkıntılara sabreden insanların fiziksel ve ruhsal iyileşme süreçlerinin hızlandığı, hastalıklar karşısında dirençlerinin arttığı ve bununla teselli buldukları gözlemlenmiştir.⁸⁶

Dinler; şükür, fedakârlık ve sabır gibi duygularla bireyleri hayatın zorluklarına karşı ayakta tutmakta ve onları motive ve teselli ederek koruyabilmektedir. İnsan, inancı sayesinde karşılaştığı sorunlara, engellere ve güçlüklerle sabırla karşı koyabilmekte, umutsuzluktan, depresyondan kurtularak teselli bulabilmektedir.⁸⁷ Musibetlerin sebep ve hikmetlerini kavrayarak sabredip yollarını düzelterenler için musibetler birer nimete dönüşürken, sabretmeyenler ve bunlardaki hikmetleri göremeyip isyan edenler için yeni günahların işlenmesine kapı açmaktadır.⁸⁸ Bu nedenle Kur'an, musibetler karşısında sabrı önermekte ve bu sayede insanı teselli ederek ayakta durmasını sağlamaktadır.

⁸⁰ Âli-İmrân 3/146.

⁸¹ el-Bakara 2/153,249; el-Enfâl 8/46,66.

⁸² Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 855.

⁸³ Osman Nuri Topbaş, *Asrı Saadetten Günümüze Faziletler Medeniyeti* (İstanbul: Erkam Matbaası, 2007), 473.

⁸⁴ Hökelekli, *Psikoloji*, 122-123.

⁸⁵ Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi-Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 151,158.

⁸⁶ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak- Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayınları, 2012), 79.

⁸⁷ Cengil, *Depresyonu Önlemede*, 140,143.

⁸⁸ Kara, "Kur'an ve Sünnette Bela", 55.

3.2. Tevekkül

Kur'ân'ın musibetlerden kurtulmaya ve teselliye yönelik önerilerinden biri de tevekküldür. Tevekkül; aczinin farkına varıp dayanak ve güvence aramak, Allah'a teslim olmak,⁸⁹ kendi güç ve kuvvetine güvenmemek,⁹⁰ insanların elindekine göz dikmeden Allah'a sığınarak, endişe, kaygı ve vesveselerden uzaklaşıp Allah'a güvenmektir.⁹¹

Allah'a tevekkül etmek genellikle vekîl kelimesiyle ifade edilmiştir.⁹² Kur'ân'da tevekkülün en güzel örneklerini peygamberler göstermiştir.⁹³ Ulü'l-azm peygamberlerden⁹⁴ olan Hz. Nuh (as), uzun yıllar peygamberlik yapmış ve tebliği çok az insan hariç kabul edilmemiştir.⁹⁵ Hz. Nuh (as), kavminin yaptığı eziyetlere sabretmiş ve Allah'a tevekkül ederek onlardan korkmadığını, yardım ve zaferin ancak Allah'ın sayesinde olacağını⁹⁶ şu sözlerle dile getirmiştir; *"Nuh'un haberini onlara oku: O, kavmine şöyle demişti: Ey kavmim! Eğer benim (aranızda) bulunmam ve Allah'ın âyetlerini hatırlatmam size ağır geliyorsa, bilin ki ben yalnız Allah'a dayanıp güveniyorum. Siz de ortaklarınızla beraber toplanıp ne yapacağınızı kararlaştırın. Sonra işiniz başınıza dert olmasın. Bundan sonra (verceğiniz) hükmü, bana uygulayın ve bana mühlet de vermeyin."*⁹⁷ Hz. Nuh'un kavminden gördüğü bütün sıkıntılara rağmen gösterdiği bu tevekkül, başta Hz. Peygamber olmak üzere mü'minler için güzel bir teselli örneği olmuştur.

Hz. Hud (as) da tebliğ sırasında kavminden birçok eziyet görmüş ve Allah'a tevekkül ederek *"O'ndan başka (taptıklarınızın hepsinden uzağım). Haydi, hepiniz bana tuzak kurun; sonra da bana hiç süre tanımayın. Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah'a tevekkül ettim..."*⁹⁸ demiştir. Hz. Hud'un göstermiş olduğu bu tevekkül, Allah'a yapılabilecek olan tevekkülün zirve noktasını göstermektedir. Zira tek başına bir insanın halkına böyle meydan okuması Allah'a olan güvendedeki kemal noktasını gösterir.⁹⁹ Bazı âyetler müminlere seslenerek, Allah'ın tevekkül edenleri sevdiğini söylemekte ve onlardan Allah'a dayanmalarını isteyerek teselli bulmaları sağlanmaktadır.¹⁰⁰

Kur'ân'da Hz. İbrahim,¹⁰¹ Hz. Şuayb¹⁰² ve Hz. Musa¹⁰³ gibi birçok peygamberin musibetler karşısında gösterdikleri tevekkül ile teselli bulduklarını anlatan epeyce örnek

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/736; Ahmed b. Fâris b. Zekeriyya el-Kazvinî er-Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 6/136; Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1983), 70.

⁹⁰ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1091.

⁹¹ Süleyman Uludağ, "Tevekkül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/3-4.

⁹² Bk. Âl-i İmrân 3/173; en-Nisâ 4/171; el-En'âm 6/102; Hûd 11/12; ez-Zümer 39/62.

⁹³ Soysaldı, *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Allah*, 44.

⁹⁴ eş-Şûra 42/13; el-Ahzâb 33/7.

⁹⁵ el-Ankebût 29/14-15.

⁹⁶ Kurtubî, *el-Câmi*, 8/364.

⁹⁷ Yûnus 10/71.

⁹⁸ Hûd 11/55-56.

⁹⁹ Râzî, *et-Tefsîrül-kebir*, 18/365; Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/138.

¹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/159-160; el-Enfâl 8/2; et-Tevbe 9/51; İbrâhîm 14/12; en-Nahl 16/99,42; et-Tegâbün 64/13.

¹⁰¹ el-Mümtehine 60/4; el-A'raf 7/88-89.

¹⁰² Yûsuf 12/67.

¹⁰³ Yûnus 10/83-85.

bulunmaktadır. Hz. Peygamber de risâleti boyunca sıkıntıya uğramış ve tevekkül ederek “Kâfirlere ve münafıklara itaat etme. Onların eziyetlerine aldırış etme ve Allah’a tevekkül et. Vekîl olarak Allah yeter.”¹⁰⁴ gibi âyetlerle teselli bulmuştur. Hz. Peygamberin hayatında tevekkülle teselli bulduğuna dair örneklerle rastlamak mümkündür. Ebû Hureyre, Hz. Peygamberin şöyle buyurduğunu nakletmiştir: “Kişi evinin kapısından çıktığında görevlendirilmiş iki melek onunla olur ve kişi “بِسْمِ اللَّهِ” dediğinde melekler, “Doğru yola girdin” derler. Sonra kişi “لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ” dediğinde melekler, “korundun” derler. Daha sonra kişi “تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ” deyince de melekler, “işin görüldü” derler. Bu kişiye zarar verecek kimseler ona yaklaştıklarında ise melekler onlara, “Allah (cc) tarafından korunan ve işleri halledilen bu kişiden uzak durun” diyerek onu koruma altına alırlar” buyurmaktadır.¹⁰⁵ Başka bir hadiste de “Her ikisinde de hayır olmasına rağmen Allah (cc) katında kuvvetli mü'min zayıf olandan daha hayırlı ve daha sevimlidir. Sana faydalı olan şeylerde hırsıyla çalış, Allah'tan yardım dile ve zayıflığa düşme. Şayet bir musibetle karşılaşırsan, “keşke şöyle yapsaydım böyle olurdu”, deme. Ancak Allah (cc) böyle takdir etmiş, o istediğini yapandır” de. Zira keşke sözcüğü şeytanın amelini açar.”¹⁰⁶ buyururarak musibet karşısında tevekkülle teselli bulmanın önemini göstermiştir.

Âyet ve hadislerden anlaşıldığına göre Allah (cc) her durum ve koşulda sadece kendisine güvenilmesini, tevekkül edilmesini istemektedir. İnsan öncelikli olarak kul olmanın bilinciyle karşılaştığı meselelerle ilgili yapılması gerekeni yapar sonra işlerini Allah'a havale ederek tevekkül eder ve gerekli olan işleri yapmış olmanın mutluluğuyla ümit ve teselli içinde işlerin sonuçlanmasını bekler. İşler olumsuz bir şekilde sonuçlansa bile sahip olmuş olduğu tevekkül anlayışı onu teselli edecek ve psikolojik sorunlar geçirmesinin de önüne geçecektir.

Tevekkül etme süreci, musibetlerden kurtulmak için dinî başa çıkma yöntemi olarak değerlendirilmektedir.¹⁰⁷ İnsan psikolojisine sakinlik veren tevekkül; insanın, yüce yaratıcı karşısındaki zayıflığını ortaya koyarak, ona yönelmesini ve onun hükmüne rıza göstererek teselli bulmasını sağlayan önemli bir unsurdur.¹⁰⁸ Doğru bir tevekkül anlayışına sahip olanlar olayları iyi şekilde değerlendirir ve ona göre davranışlar sergileyerek içinde bulunduğu durumdan başarılı bir şekilde çıkabilirler.¹⁰⁹

Tevekkül, imanla bağlantısı olan önemli bir unsurdur. Tevekkül sayesinde musibetlere dayanma gücüne kavuşmak, kaza ve kadere razı olmak mümkün olabilmektedir. Zira tevekkül eden kimse işlerin sonucuna razı olduğu için karşılaştığı

¹⁰⁴ el-Ahzâb 33/48.

¹⁰⁵ Tirmizî, “De'avât”, 34; Süleyman b. es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “Edeb”, 112; Ebû Ahmed b. Şuayp Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (Şam: Mektebü'l-Matbuâti'l-İslâmi, 1986), “İstiâze”, 30; İbnü Mâce, “Dua”, 18.

¹⁰⁶ İbn Mace, “Zühd”, 14.

¹⁰⁷ Meryem Şahin, “Tevekkül yönelimi ölçeği geliştirilmesi: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (Aralık 2020), 349.

¹⁰⁸ Kasım Karataş - Mustafa Baloğlu, “Tevekkülün Psikolojik Yansımaları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 112.

¹⁰⁹ Mirza Tokpınar, *Hangi Doğru? Tevekkül, Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım* (İstanbul: Kitabı Yayınları, 2010), 151.

sıkıntılardan yana her hangi bir şikâyette bulunmaz.¹¹⁰ Tevekkül; mü'minin inancını canlı tutar, moral, ümit ve teselli vererek bıkmadan, yorulmadan çalışmasına katkı sağlar. Birey ve toplum yaşamında meydana gelebilecek olayların ruhi karışıklıklara sebep olmasını engelleyerek gönüllere huzur, güven ve teselli verir.¹¹¹

Yapılan araştırmalarda insanların sıkıntı, çaresizlik, belirsizlik, beklenti, üzüntü gibi bela ve musibetlerle karşılaştıklarında tevekküle sarılarak teselli bulmaya çalıştıkları görülmüştür.¹¹² Ayrıca tevekkül durumunda olan insanların sabır, ümit, güven, huzur, sığınma, sakinlik, Allah'ın varlığını hissetme, cesaret gibi duygusal tepkilerde buldukları ve dua, azmetme davranışları içine girdikleri görülmüştür.¹¹³ Kur'ân'ın, musibetler karşısında önerdiği tevekkül, insanı teselli etmekte ve yaşamın zorluklarına karşı dayanma gücü vererek onun ayakta kalmasına büyük destek olmaktadır.

3.3. Ümit

Musibetlerden kurtulmak için başvuru teselli kaynaklarından biri de "recâ" yani ümit etmektir. Ümit; bir konuda hırslı, istekli ve beklenti içerisinde olmaktır.¹¹⁴ Ümit; Allah'a iman etmekten ve güvenmekten kaynaklanan kuvvetli ve içten bir beklenti olup imanın yapılanmasında önemli bir yer teşkil eder. Mü'min, ümit ve beklentilerinin ancak her şeye gücü yeten Allah (cc) tarafından gerçekleştirileceğini bilir ve isteklerine kavuşma, korktuklarından emin olma, bela ve musibetlerden kurtulma ümidiyle her zaman Allah'tan yardım ister.¹¹⁵ Kur'ân'da, insanın Allah (cc) ile olan irtibatında korkuyla ümit arasında bir denge gözetmesi istenir.¹¹⁶ Ümit; korkudan sonra oluşan bir duygu olup, arzu edilen şeylerin elde edilmesine ve elemelerin, musibetlerin kalkmasına yönelik bir duygudur.¹¹⁷

Kur'ân'da "recâ" ile ilgili âyetlerin bulunması insanı ümitli olmaya sevk etmiştir. Recâ sözcüğü, Kur'ân'da genellikle inananların Allah'tan beklentilerini, isteklerini, arzularını ifade etmek ve bunların ancak Allah (cc) tarafından gerçekleşmesini ümit etmelerini anlatmak için kullanılmıştır.¹¹⁸ İnkârcıların Allah'tan ümitli olamayışları da "lâ yercûne"¹¹⁹ ifadesiyle anlatılmıştır. Allah'ın kendi zatına merhamet etmeyi farz kılması¹²⁰ kulları için en büyük ümit ve teselli kaynağıdır. Ayrıca Allah (cc) "Ey kendi nefisleri aleyhinde

¹¹⁰ Fikret Karaman, "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 1996), 85-86.

¹¹¹ Karaman, "Tevekkül", 88.

¹¹² Meryem Şahin, *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 124-129.

¹¹³ Şahin, *Dini Bir Değer*, 130.

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 8/239-240; İsfahânî, *el-Müfredât*, 524

¹¹⁵ et-Talâk 65/2-3.

¹¹⁶ er-Ra'd 13/12; er-Rûm 30/24; es-Secde 32/16.

¹¹⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'ân'da Ümit-İman İlişkisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 18 (2007), 159.

¹¹⁸ el-Bakara 2/218; en-Nisâ 4/104; el-İsrâ 17/28, 57; el-Kehf 18/110; el-Ankebût 28/5; el-Ahzâb 33/21; Fâtır 35/29; el-Mümtehhine 60/6.

¹¹⁹ Yûnus 10/7, 11, 15; el-Furkân 25/21, 40; en-Nebe' 78/27.

¹²⁰ el-En'âm 6/12.

asırı giden kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin!.."¹²¹ buyurarak kullarını recânın zıddı olan ye'se düşmekten de men etmiştir.

Bela ve musibetler karşısında insanlar çoğu zaman ümitsizliğe, kötümserliğe yani ye'se kapılabilmektedir. Nitekim âyette "*İnsan hayır istemekten usanmaz. Fakat kendisine bir kötülük dokunursa hemen ümitsizliğe düşer, üzülür.*"¹²² buyurularak insanın bu özelliğine değinilmiştir. Hâlbuki Kur'ân'da ümitsizlik yasaklanmış ve insanın başına ne gelirse gelsin kendine gelmesi, hayata sarılması ve Allah'a yönelmesi yani "recâ" halinde olması istenmiştir. Ümitsizlik, ummak anlamına gelen "recâ" kelimesinin zıddı olup, umutsuzluğa düşmek, güvenle bağlanacağı kimseden uzaklaşarak ümidini yitirmek gibi anlamlara gelmektedir.¹²³

Hz. Peygamber, insanları ümitli olmaya teşvik etmiş ve "Allah (cc) mahlûkatı yaratmayı hükmettiğinde, Arş'ının üstünde, yanında bulunan bir kitapta tespit edip: Şüphesiz rahmetim, gazabımın önüne geçmiştir, diye yazdı."¹²⁴ buyurarak Allah'ın rahmetinin genişliğini bizlere bildirmiştir. Başka bir hadisinde de "Allah (cc), yüz rahmet yarattı ve bunlardan biriyle mahlûkat kendi aralarında birbirlerine merhamet gösterirler. Doksan dokuz rahmet ise Allah'ın katındadır."¹²⁵ buyurmuş ve insanların Allah'ın rahmet ve mağfiretini kazanabilmeleri için hep ümitli olmaları gerektiğini ifade etmiştir.

Hz. Peygamber, çok hasta olan bir genci ziyaret ettiğinde ona "Nasılsın?" diye sorar. Genç; "Ey Allah'ın Rasûlü! Günahlarımdan korkuyorum ancak Allah'a olan ümidimi de kesmiyorum." der. Bunun üzerine Allah Rasûlü; "Böyle bir durumda mü'minin kalbinde korku ve ümit bir arada bulunursa, Allah ona umduğunu verir ve korktuğu şeylerden emin kılar" buyurur.¹²⁶ Allah'tan ümidini kesmeyen mü'min, teselli bularak hastalık gibi musibetlere karşı koyar, sıkıntıları rahatlıkla aşar ve Allah'a olan ümidi sayesinde hedeflerine ulaşmada cesaret sahibi olur.

Firavun'un emrine karşı gelen ve Allah'a iman eden sihirbazlar, geçmişte işledikleri günahların bağışlanacağını ümit etmişler ve kendilerini teselli ederek "*Zararı yok, mutlaka Rabbimize döneceğiz. İlk iman edenler olduğumuz için de Rabbimizin hatalarımızı bağışlayacağını umarız.*"¹²⁷ diyerek başlarına gelen musibete karşı durabilmişlerdir. Allah'tan ümidini kesmeyen mü'min teselli bulur, karşılaştığı bütün bela ve musibetleri rahatlıkla aşar ve daha huzurlu bir hayat sürer.

3.4. Dua

Dua kelimesi sözlükte "دعا" fiilinin mastarı olup çağırarak, istemek, nidâ, seslenmek ve davet etmek¹²⁸ gibi anlamlara gelmektedir. İstilahta ise kulun, Allah'ın yüceliği karşısında

¹²¹ ez-Zümer 39/53; el-Hicr 15/55.

¹²² Fussilet 41/49; el-İsrâ 17/83.

¹²³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6/259-260.

¹²⁴ Buhârî, "Tevhîd", 15,28,55; Müslim, "Tevbe", 14, (2751); Tirmizî, "De'avât", 112.

¹²⁵ Buhârî, "Edeb", 19; Müslim, "Tevbe", 17-19; Tirmizî, "De'avât", 110; İbn Mace, "Zühhd", 35.

¹²⁶ Tirmizî, "Cenâiz",11; İbn Mace, "Zühhd", 31.

¹²⁷ eş-Şuarâ 26/50-51.

¹²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 14/257-260; İbn Fâris, *Mu'cem*, 2/279; İsfahâni, *el-Müfredât*, 315.

acziyetini kabul ederek itiraf etmesi, sevgi ve tazim duygularıyla lütuf ve yardımını istemesidir.¹²⁹ Kur'ân'da dua kelimesinin söz, ibadet, nida, yardım isteme ve talep gibi anlamlarda kullanıldığını görmekteyiz.¹³⁰ Dua fitri bir ihtiyaç olduğundan her insan dua etmeye meyillidir. Bu yüzden Allah (cc), kullarına yakın olduğunu bildirmiş, kendisine dua etmelerini ve bu duaları da kabul edeceğini söylemiştir. *"Kullarım, beni sana sorduklarında, (bilsinler ki), şüphesiz ki ben (onlara çok) yakınımdır. Bana dua ettiğinde, duasına cevap veririm..."*¹³¹

İnsanlar, musibetlerle karşılaştıklarında hem kişilik özelliklerine hem de yetiştiği çevreye göre değişik psikolojik tepkiler verir. Kur'ân'ın, böylesi bir durumda inanan kişiden beklediği ilk tepki Rabbini hatırlaması ve O'na dua ederek sığınması olduğunu öğretir.¹³² Dua, musibetlerden kurtulmak için başvurulmuş önemli bir teselli kaynağı olup insanı ümitsizlik ve karamsarlık duygusundan kurtarır, istek ve beklentilerin ortaya konulmasını sağlar. Zayıf ve çaresizlik içindeki insana ümit ve teselli kaynağı olan dua, aynı zamanda insanın ruhsal yönden kendini güvende hissetmesini sağlayan önemli bir araçtır.¹³³

Kur'ân'daki dua örneklerine bakıldığında başta peygamberler olmak üzere bütün insanların duaya ne kadar muhtaç oldukları duayı bela ve musibetlerden kurtulmak için bir teselli aracı olarak kullandıkları açık bir şekilde görülmektedir. Hz. Âdem (as) ve eşi Hz. Havva yasak edilen ağacın meyvesinden yediklerinde¹³⁴ içine düştükleri durumdan *"Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize rahmet etmezsen kesinlikle hüsrana uğrayanlardan oluruz."*¹³⁵ şeklinde dua ederek kurtulmuşlardır.¹³⁶ Onların bu duasında günahı kabullenme, bağışlanma dileme, pişmanlık duyma, acizliğin farkına varıp Allah'tan yardım dileme ve hüsrana uğramaktan Allah'a sığınma vardır.¹³⁷ Hz. Yâkub (as) oğlu Yusuf'un ölüm haberini aldığı anda *"...Artık (bana düşen) güzelce sabretmektir. Anlattığınız şeyler karşısında (bana) yardım edecek olan, ancak Allah'tır."*¹³⁸ diyerek dua etmiş ve yardımı Allah'tan bekleyerek teselli bulmuştur. Aynı şekilde Hz. Eyyûb (as) da hastalık musibetiyle karşılaştığında teselliye duada ve Allah'a sığınmakta bulmuş ve *"...Başıma bu dert geldi. Sen, merhamet edenlerin en merhametlisin."*¹³⁹ şeklinde dua etmiş ve *"Biz de onun duasını kabul edip kendisinde dert ve sıkıntı olarak ne varsa giderdik ve ona*

¹²⁹ Mehmet Soysaldı, *Kur'ân'da Dua* (İstanbul: Şule Yayınları, 1999), 19; Osman Cilacı, "Dua", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 529-530.

¹³⁰ Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *Nüzhetü'l-a'yûn* (Beyrüt: Müessesetü'r-risâle, 1984), 293; Dua kavramının Kur'ân'daki farklı anlamları için bk., Soysaldı, *Kur'ân'da Dua*, 57-66.

¹³¹ el-Bakara 2/186; el-Mü'mîn 40/60.

¹³² Yıldız, "Kur'ân'a Göre Musibetler", 77.

¹³³ Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 195-196; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Sönmez Yayınları, 1993), 74; Hâbil Şentürk, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Esra Yayınları, 1997), 164; Hâbil Apaydın, "İbadet Psikolojisi", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (2003), 195; Kasapoğlu, "Kur'ân'da Ümit", 164.

¹³⁴ el-Bakara 2/35-37.

¹³⁵ el-A'râf 7/23.

¹³⁶ el-Bakara 2/37.

¹³⁷ Seyyid Kutub, *Fîzilâli'l-Kurân* (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1991), 3/1270; Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2016), 4/178.

¹³⁸ Yûsuf 12/18.

¹³⁹ el-Enbiyâ 21/83.

tarafımızdan bir rahmet ve kullukta bulunanlar için bir ibret olmak üzere aile efradını, ayrıca onlarla birlikte bir mislini daha verdik.”¹⁴⁰ buyurularak duasının kabul edildiği bildirilmiştir.

Hz. Yunus (as) da içinde bulunduğu sıkıntılı durumu¹⁴¹ “... Senden başka ilah yoktur. Seni tenzih ederim. Ben gerçekten (nefsine) haksızlık edenlerden oldum” şeklinde dua ederek dile getirmiş ve duası da Allah (cc) tarafından “Biz de duasını kabul ettik ve onu sıkıntıdan kurtardık. İşte biz inananları böyle kurtarıyoruz.”¹⁴² buyurularak kabul edilmiştir. Hz. Yûnus’un bu duasında mü’minler için bir teselli örneği vardır. Bununla Allah (cc), pişman olan ve kendisine dua eden Hz. Yûnus’u sıkıntı ve deritten kurtardığı gibi yardım isteyen kullarını da kurtaracağını bildirmektedir.¹⁴³ Hz. Zekeriya (as), kendi yaşlı karısı da kısır olduğu halde¹⁴⁴ evlat sahibi olabilmek için “Rabbim! Bana katından temiz bir nesil ihsan eyle. Kuşkusuz sen duaları işitensin”¹⁴⁵ şeklinde Allah’a dua etmiş “Ey Zekeriyya! Biz sana Yahya adlı bir oğul müjdeliyoruz. Daha önce bu ismi kimseye vermedik.”¹⁴⁶ şeklinde buyrularak duası kabul edilmiştir. Peygamberlerin dua ederek Allah’a sığınmaları inanan kimseler için örnek teşkil etmekte ve dualarının kabul edileceği konusunda teselli vererek onları hayata bağlamaktadır.

Sadece Kur’ân’da değil hadislerde de duaya büyük önem verilmiş ve hadis kitaplarında duayla ilgili “Kitâbu’l-de’avât” gibi özel başlıklar açılmıştır. Hz. Peygamber müslümanları her daim duaya teşvik etmiş ve “Dua, başa gelen veya henüz gelmemiş olan belalara karşı faydalıdır. Ey Allah’ın kulları duaya sarılın”¹⁴⁷ buyurarak musibetlerin öncesinde ve sonrasında dua edilmesini istemiştir. Bir musibet çeşidi olan hastalık sırasında “Allah’ım, şifa verici olan ancak sen’sin. Senden başka şifa verici yoktur. Şifa ihsan eyle!”¹⁴⁸ şeklinde dua edilmesini de tavsiye etmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, müslümanın kardeşi için yapacağı duanın hem kendisine hem de dua ettiği kişiye fayda vereceğini bildirerek duanın tesellideki önemine işaret etmiştir.¹⁴⁹

Musibetler insanı tehdit eden, sınırlarını bozan, moralini sarsan ve cesaretini kıran durumlardır. Böylesi anlarda yapılan dualar insana ruhi bir güç ve canlılık vermekte, korkuların yatıştırılmasına yardımcı olmakta ve insanı teselli ederek şuur düzeyinin yükselmesine, hayata sarılmasına ve ayakta durmasına katkı sağlamaktadır.¹⁵⁰ Dua, insana kendisini duyan, gören ve kendisine cevap verebilecek olan bir varlığın olduğunu hissettirir. Onun sıkıntılarını giderecek, ona yardımcı olacak ve isteklerini yerine getirecek olan bu yüce varlık sayesinde teselli bulur, yalnızlık duygularından kurtulur ve kendisini güvende

140 el-Enbiyâ 21/84.

141 es-Sâffât 37/142-144.

142 el-Enbiyâ 21/87-88.

143 Vehbe Zühayli, *et-Tefsîru’l-münîr* (Beyrut: Dâru’l-Fikru’l-Muâsir, 2007), 17/117-118.

144 Âl-i İmrân 3/39-40.

145 Âl-i İmrân 3/38.

146 Meryem 19/7.

147 Tirmizî, “De’avât”, 101.

148 Buhârî, “Tıp”, 38-40; Müslim, “Selâm”, 67 ; Ebu Dâvûd, “Cenâiz”, 12.

149 Müslim, “Zikir”, 86-87.

150 Salih Gedük, *Kur’ân’da Müminlere Teselli, Moral ve Motivasyon* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 188.

hisseder.¹⁵¹ İnsan sıkıntılarını dua ile Allah'a havale ettiği için rahatlamakta, teselli bulmakta ve çözüm için bir nevi zaman kazanmış olmaktadır.¹⁵²

3.5. Tövbe

Tövbe sözlükte, günahlardan dönmek, pişman olmak gibi anlamlara gelir. Terim olarak ise, insanın günahından vazgeçmesi, pişmanlığını itiraf ederek kötü olandan iyi olana yönelmesi ve Allah'a itaate dönerek günahı bir daha işlememek üzere söz vermesidir.¹⁵³ Şirk, isyan, hased ve kibir gibi günah olan eylemlerin gerçekleşmesi belki de insanın başına gelebilecek en büyük musibetlerdendir. Böylesi bir durumda "Allah'tan bağışlanma dileyin."¹⁵⁴ "Şüphesiz Rabb'inin bağışlaması geniştir."¹⁵⁵ gibi âyetler insana rehber olmakta ve Allah'ın günahları bağışlayan, tövbeleri kabul eden olduğu bildirilerek O'na yönelmesi istenmektedir. Ayrıca tövbe edenlerin cennete girecek olması,¹⁵⁶ davranışlarını düzelttiklerinde kötülüklerinin iyiliklerle değiştirilmesi¹⁵⁷ günahkarlara büyük bir motivasyon ve teselli vermektedir.

İnsan günah veya hata işlediğinde huzursuz olur, sıkıntı ve bunalım gibi psikolojik durumların içine düşer. Bu musibetten kurtulmak isteyen insan "Ey nefisleri aleyhine aşırıya giden kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin! Çünkü Allah bütün günahları affeder. Şüphesiz ki O, çok affeden ve çok merhamet edendir."¹⁵⁸ âyetine sığınır ve teselli tövbede bularak günahlarının ağırlığından kurtulup huzur ve moral bulmaya çalışır. Nitekim suçluluk duygusuyla ilgili yapılan araştırmalarda kişi kendisini ruhen kötü hissetmekte ve bunu hafifletmek veya tamamen ortadan kaldırmak için bazı davranışlar sergilemektedir.¹⁵⁹ Hz. Peygamber'in "Günahlarına tövbe eden kimse hiç günah işlememiş gibidir."¹⁶⁰ İfadesinde değer bulan anlayış insanı tövbeye sevk etmekte ve onu teselli ederek Allah (cc) ile tekrar irtibat kurmasına yardımcı olmaktadır.

Tövbe, Hz. Âdem (as) ile başlayan ve bütün insanlar için kıyamete kadar sürecek olan bir teselli kaynağı olmuştur. Hz. Âdem (as) ve eşi "Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi affetmez ve bize merhamet etmezsen şüphesiz hüsrana uğrayanlardan oluruz."¹⁶¹ şeklinde hatalarını dile getirip istiğfar ve tövbe ederek teselli bulmuşlardır. Hz. Nûh (as) ve Hz. Hûd (as) da kavimlerini içinde bulunduğu durumdan kurtulmaları için tövbeye çağırmıştır. "Dedim ki: Rabbinizden bağışlanma isteyin; zira O çok affedendir. Üzerinize

¹⁵¹ Ahmet Altun, *Duanın Sırları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008), 155.

¹⁵² Selma Baş, "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017), 171.

¹⁵³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/233; İsfahânî, *el-Müfredât*, 169; ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs*, 2/77; Muhammed b. Yakûb el-Firûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi leğâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz* (Kahire: İhyâ't-Türâsî'l-İslâmî, 1996), 2/304, 307-308; H. Mehmet Soysaldı, "İslamda Tövbe", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 81.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/199; en-Nisâ, 4/106; el-Mü'min 40/55; Fussilet 41/6.

¹⁵⁵ en-Necm 53/32.

¹⁵⁶ et-Tevbe 9/112; Meryem 19/60.

¹⁵⁷ el-Furkân 25/70-71.

¹⁵⁸ ez-Zümer 39/53.

¹⁵⁹ Jonathan L. Freedman vd., *Sosyal Psikoloji* (Ankara: İmge Kitabevi, 1993), 315.

¹⁶⁰ İbn Mâce, "Zühd", 30.

¹⁶¹ el-A'râf 7/23.

gökten bol bol yağmur yağdırsın, Mallarınızı ve oğullarınızı arttırsın, size bahçeler ihsan eylesin ve sizin için ırmaklar akıtsın."¹⁶² Aynı şekilde Hz. Şuayb (as) da kavmini Nûh, Hûd, Sâlih ve Lût kavimlerinin başına gelen musibetlerle uyardıktan sonra tövbe ve istiğfara davet ederek Allah'ın onları bağışlayabileceğini bildirmiştir.¹⁶³ Gerek Hz. Âdem (as) ve Hz. Havva'nın tövbeleri gerekse peygamberlerin kavimlerini tövbeye davet etmeleri günahların ferdi ve toplumsal olduğunun bir göstergesidir. Bu nedenle ferdin işlediği günahların karşılığı kişisel bela ve hastalıklar olabilirken, toplumların işledikleri de toplumsal bela ve hastalıklar olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Tövbenin bir kurtuluş ve teselli kaynağı olduğunu gösteren bir hadiste şöyle buyrulmaktadır; "Bir kul günah işlediğinde, 'Rabbim, bir günah işledim beni affet, bana merhamet eyle!' der. Bunun üzerine Allah (cc); 'Kulum günahını bağışlayacak veya cezalandıracak bir Rabb'i olduğunu bildi' der ve 'Ben kulumu bağışladım.' buyurur. Bu durum üç kez tekrar eder. Dördüncüde kul günah işleyip tekrar bağışlanma dileyince Allah (cc); 'Kulum günahını bağışlayacak veya cezalandıracak bir Rabb'i olduğunu bildi, ben de kendisini bağışladım ve merhamet ettim. Artık kulum dilediği işi yapsın!' buyurur."¹⁶⁴ İşte Hz. Peygamberin bu sözleri defalarca günah işlense dahi yine Allah'tan ümit kesilmeden tövbeye devam edilmesi ve teselli bulunulması gerektiğini bildirmektedir. Şunu unutmamak gerekir ki musibetten kurtuluş ve teselli kaynağı olan gerçek tövbe işlenen günaha bir daha dönmemekle mümkün olur. Ehl-i sünnet inancına göre kişinin tövbe ettiği günahı tekrar işlemesi, önceki tövbesini boşa çıkarmaz. Ancak mutezileye göre böylesi bir durum günaha geri dönmek olduğundan önceki tövbeyi boşa çıkarır.¹⁶⁵

Kur'an, tövbe konusunda insanın hem hata yapma ve günah işleme gibi musibetlere düşebileceğini hem de bunlardan vazgeçebilme eğiliminde olmasından hareket etmiş ve onları istiğfara davet ederek teselli ve kurtuluş yolunu göstermiştir.¹⁶⁶ Böylece tövbe, insan için günah musibetinden kurtulma ve yeni bir yaşama yelken açma fırsatı vererek teselli etmiştir. Kur'an, mü'minleri tövbeyle felaha kavuşacaklarını bildirmiş¹⁶⁷ ve bir teselli kaynağı olan gerçek tövbenin de nasuh tövbesi olduğunu açıklamıştır.¹⁶⁸ Hz. Peygamber de "Âdemoğlunun hepsi hatadadır, hata edenlerin en hayırlısı ise tövbe edenlerdir."¹⁶⁹ buyurarak bütün insanların hata yapabileceklerini bundan kurtulma yolunun da tövbe olduğunu söylemiştir. Hz. Peygamber "Pişmanlık tövbedir."¹⁷⁰ buyurarak kişiyi tövbe etmeye teşvik etmiş ve musibetten kurtuluş yolunu da göstermiştir. Zira tövbe, pişmanlık ile başlar ve insan bu durumdan rahatsız olarak utanma duygusu içine girer. Bundan da

¹⁶² Nûh 71/10-12; Hûd 11/52.

¹⁶³ Hûd 11/89-90.

¹⁶⁴ Buhârî, "Tevhîd", 35; Müslim, "Tövbe", 29.

¹⁶⁵ Yahya Yıldırım, *Kur'an'da Mü'min ve Müslümanların Tesellisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 359.

¹⁶⁶ Sare Emanet, *Din Eğitimi Açısından Kur'an'da Tövbe-İstiğfarın Süreç ve Yapıları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 26.

¹⁶⁷ en-Nûr 24/31.

¹⁶⁸ et-Tahrîm 66/8.

¹⁶⁹ Tirmizî, "Kıyamet", 50; İbn Mâce, "Zühd", 30; Dârimî, "Rikâk", 18.

¹⁷⁰ İbn Mâce, "Zühd", 30.

ancak ahlaki bir meziyet olan tövbeyle kurtulur.¹⁷¹ Tövbe günahları temizler, kalpleri yumuşatır ve kalplerdeki yaraları tedavi ederek insanı Allah'a yaklaştırır.¹⁷²

İnsan, suç ve günahlarının Allah (cc) tarafından affedilebileceğine olan inancını asla kaybetmemelidir. Çünkü Kur'an insanların af konusunda karamsar bir tavır içine girmelerini istemez ve bunun önlenmesi için her zaman açık bir kapı olduğunu anlatmaya çalışır. Zira affedilme ümidini yitiren insan daha çok günaha batacaktır. İşte bu nedenle İslam'da, insanları tekrar hayata bağlamak ve onları teselli etmek için tövbe ve af dileme müessesesi kurulmuş ve bunun işlemesi için her şey yapılmıştır.¹⁷³ Allah'a tam bir pişmanlık ve samimiyetle yapılan tövbenin sonucunda kişinin bağışlanarak cennete girme olasılığı olduğu bildirilmiştir.¹⁷⁴ Nitekim bir hadiste "Allah (cc); Ey Âdemoğlu! Sen bana dua ettiğin ve benden ümit ettiğin müddetçe senin hatalarını affederim ve aldırış etmem. Ey Âdemoğlu! Senin günahların göğün bulutlarına ulaşsa dahi sen af dilediğin sürece seni affederim. Ey Âdemoğlu! Sen bana dünyalar dolusu hatalarla gelip bana hiçbir şeyi ortak koşmamış olsan mutlaka seni dünya dolusu aff ile karşılarım."¹⁷⁵ buyurmuştur. Allah'ın, günah işleyen bir kulunun yapmış olduğu tövbeyle sevinmesi ıssız bir çölde devesini kaybeden sonra da tam ümidini kesmişken devesini bulan kimsenin sevincinden daha büyük olduğu hadislerde bildirilmiştir.¹⁷⁶

İnsan, karşılaştığı musibetler sonucunda bazen dünyevi bazen de uhrevî bir cezaya muhatap kılınabilir. Bu muhataplık onu hayatından vaz geçirmemelidir. Böylesine bir suçluluk hissettiğinde tövbe kapısının daima açık olduğunu bilerek Allah'tan af dilemeli ve psikolojik olarak kendini rahatlatmalı ve tövbeyle teselli bulmaya çalışmalıdır.

Sonuç

Tarih boyunca gerek toplumların gerekse bireylerin hastalık, kıtlık, kuraklık, açlık, deprem, kasırga gibi musibetlerle karşı karşıya geldikleri bildirilmektedir. Bu musibetlerin geliş sebeplerine baktığımızda bunların bir kısmı Allah'ın takdiri ile yani kader ve imtihan bağlantılı olup ilahi hikmetler sebebiyle gerçekleşirken büyük bir çoğunluğu da toplumların ve insanın olumsuz davranışları neticesinde meydana gelmektedir. Her iki durumun örneklerini Kur'an'da bulmak mümkündür. Nitekim peygamberler kavimlerinin veya bireylerin uğradıkları musibetlerden kurtulma yollarını göstermişlerdir.

Kur'an'da, gerek peygamberlerin gerekse mü'minlerin musibetlerle karşılaştıkları ve bunlara karşı gösterdikleri tutum ve davranışlar örnek olarak anlatılmıştır. Bu durum bizlere bela ve musibetlerin sadece günahlar sebebiyle meydana gelmediğini, bunun kader, imtihan ve insanın davranışlarıyla bağlantılı olduğunu göstermektedir. Zira peygamberlerin masumiyeti onları günahlardan uzak tutmuştur. Peygamberler karşılaştıkları musibetler karşısında Allah (cc) tarafından teselli edilmişlerdir. Hatta bu konuda en çok teselli görenin

¹⁷¹ Mehmet İldırar, *Tasavvuf ve Tövbe* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009), 13-21.

¹⁷² Mehmet İldırar, *Nefis Terbiyesi ve İlahi Huzur* (İstanbul: Semekand Yayınları, 2010), 19.

¹⁷³ Bayraktar Bayraklı, "Din Eğitimi İhtimal İlkesi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 11.

¹⁷⁴ et-Tahrîm 66/8.

¹⁷⁵ Tirmizî, "De'avât", 109.

¹⁷⁶ Buhârî, "De'avât", 4; Müslim, "Tövbe", 1; Tirmizî, "Dua", 108.

Hız. Peygamber olduğunu söylemek yanlış olmaz. Allah'ın onlar için vermiş olduğu tesellilerin sadece peygamberlere has olduğunu iddia etmek hata olur. Peygamberler Allah'ın teselli edici âyetleri yanında musibetlerden kurtulmak için sabır, tevekkül, ümit, dua ve tövbe gibi unsurlara sarılarak teselli bulmuşlar ve bu konuda bizlere de örnek olmuşlardır.

Hastalık, fakirlik ve başarısızlık gibi musibetlerle karşılaşan insanların yapması gereken ilk şey sabır ve metanet içinde olmak, durumundan Allah'ın haberdar olduğunun bilinciyle hareket ederek Ona sığınıp tevekkül, dua ve ümitle teselli bulmaya çalışmaktır. Haksız yere zulme uğrayanları teselli eden şey ise ahiret inancının varlığı ve bunu yapanların Allah (cc) tarafından cezalandırılacaklarının bilinmesidir.

Musibet ile teselli arasında sıkı bir ilişki vardır. Her musibetin bir tesellisinin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Zira teselli olmadan musibetlere katlanmak neredeyse imkânsızdır. Teselliler insanları musibetlere karşı ayakta tutmakta, hayata karşı dayanma gücü vermekte ve psikolojik olarak dengede tutmaktadır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Ḳur'ânî'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1945.
- Ağırkaya, Güven. "Belâ-Musibetler Üzerine Fıtrat Eksenli Bir Okuma". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 31-64.
- Aldemir, Halil. *Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygambere Yapılan Teselliler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Altun, Ahmet. *Duanın Sırları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Apaydın, Hâilil. "İbadet Psikolojisi". *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji* 3/9 (2003), 181-198.
- Ateş, Esen Nesibe-Kayıklık Hasan. "Şehit Ailelerinde, Gazilerde ve Gazi Ailelerinde Sabır ve Dinî Başa Çıkma İlişkisi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 225-236.
- Atmaca, Veli. "Eski Medeniyetlerde Günah-Hastalık İlişkisi veya Tanrının Gazabı Meselesi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (Haziran 2010), 99-121.
- Ayten, Ali. *Tanrı'ya Sığınmak-Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma*. İstanbul: İz Yay. 2012.
- Baş, Selma. "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (Haziran 2017), 161-198.
- Bayraklı, Bayraktar. "Din Eğitiminde İhtimal İlkesi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1 (1994), 1-20.
- Beydâvî, Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1997.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Cengil, Muammer. "Depresyonu Önlemede Dini İnancın Koruyucu Rolü". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/3 (Haziran 2003), 129-152.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Cilacı, Osman. "Duâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/529-530. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Cürcânî, Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Çağrı, Mustafa. "Musibet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/255-256. Ankara: TDV Yay., 2020.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Muğni, 2000.
- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi-Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Emanet, Sare. *Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Tövbe-İstiğfarın Süreç ve Yapıları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed Mustafa. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Erginli, Zafer. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya'küb. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. Kahire: İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1996.
- Freedman, J.L. vd. *Sosyal Psikoloji*. Ankara: İmge Kitabevi, 1993.
- Gedük, Salih. *Kur'ân'da Müminlere Teselli, Moral ve Motivasyon*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Hökelekli, Hayati. *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*. İstanbul: DEM Yayınları, 2013.
- Ildırar, Mehmet. *Tasavvuf ve Tövbe*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2009.
- Ildırar, Mehmet. *Nefis Terbiyesi ve İlahi Huzur*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2010.
- İbnü'l Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabiyye, 2000.
- İbnü'l Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nüzhetu'l-a'yûn*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 1994.
- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Kara, Necati. "Kur'an ve Sünnette Bela-Musibet". *Ekev Akademi Dergisi* 1/3 (Kasım 1998), 33-58.
- Karaca, Faruk. *Ölüm Psikolojisi*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Karagöz, İsmail. *Kuran'a Göre Musibetler Açısından İnsan ve Toplum*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1996.
- Karaman, Fikret. "Tevekkül İnancı Üzerine Bir İnceleme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Haziran 1996), 67-92.
- Karataş, Kasım - Mustafa Baloğlu. "Tevekkülün Psikolojik Yansımaları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2019), 110-118.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Ümit-İman İlişkisi". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 18 (2007), 155-176.
- Kaya, Süleyman. *Kur'an'da İmtihan*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Koçak, Zeki. "Müslümanlar Musibetler Karşısında Nasıl Davranmalı?". *Diyanet İlmî Dergi* 56 (2020), 937-980.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi'u li-Ahkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'ân*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru's-Şark, 1991.
- Musahan, Ali Yıldız. "Müslüman Düşüncesinde Musibet-Rahmet İlişkisi". *Ekev Akademi Dergisi* 20/66 (2016), 129-142.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhih*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabiyye, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 Cilt. Şam: Mektebü'l-Matbuâtî'l-İslâmî, 1986.
- Nesefî, Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalemü't-Tayyib, 1998.
- Parlatır, İsmail vd. "Teselli". *Türk Dil Kurumu Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 1998.
- Pazarlı, Osman. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Sönmez Yayınları, 1993.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *et-Tefsîrü'l-kebîr (Mefâtîhu'l-ğayb)*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi, 1998.
- Semerkandî, Muhammed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm (Tefsîru Ebi'l-Leyş es-Semerkandî)*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Soysaldı, H. Mehmet. "İslamda Tövbe". *asavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 2/6 (2001), 81-90.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an-ı Kerîm'e Göre Allah Kimleri Sever, Kimleri Sevmez*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Soysaldı, H. Mehmet. *Kur'an'da Dua*. İstanbul: Şule Yayınları, 1999.

- Şahin, Meryem. "Tevekkül Yönelimi Ölçeği Geliştirilmesi: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/40 (Aralık 2020), 345-369.
- Şahin, Meryem. *Dini Bir Değer Olarak Tevekkül Yöneliminin Psikolojik Sebep ve Sonuçları Üzerine Araştırma*. Bursa: UÜSBE, Doktora Tezi, 2018.
- Şentürk, Habil. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Esra Yayınları, 1997.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. Mısır: Şirketü Mektebe, 1975.
- Tokpınar, Mirza. *Hangi Doğru? Tevekkül, Hadisler Işığında Yeni Bir Tanım*. İstanbul: Kitabi Yayınları, 2010.
- Topbaş, Osman Nuri. *Asrı Saadetten Günümüze Faziletler Medeniyeti*. İstanbul: Erkam Matbaası, 2007.
- Uludağ, Süleyman. "Tevekkül". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/3-4. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yaparel, Recep. "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (1994), 275-299.
- Yazır, Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 6. Basım, 2016.
- Yıldırım, Yahya. *Kur'ân'da Mü'min ve Müslümanların Tesellisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân'a Göre Musibetler Karşısında İnsanların Psikolojik Tutumları". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/3 (Aralık 2020), 66-97.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidaye, ts.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haķâ'iki ğavâmiẓi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabi, 1986.
- Zuhaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikru'l-Muâsır, 2007.



e-ISSN: 2148-0494

Dergiabant

Cilt/Volume: 10, Sayı/Issue: 2
(Kasım/November 2022)

Yusuf el-Ka'îd'in *el-Harb fî Berri Mısır* Adlı Romanının Teknik Tahlili

A Technical Analysis of Yūsuf al-Qa'îd's *al-Ḥarb fî Barr Mişr*

Ebrar Ayyıldız

Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi,
Arap Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı
Res. Asst., Kafkas University, Faculty of Science and Letters,
Department of Arabic Language and Literature
Kars/Turkey

ebrar96varol@gmail.com
orcid.org/0000-0003-4691-4601



Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi: 01 Ağustos 2022
Kabul Tarihi: 11 Ekim 2022
Yayın Tarihi: 30 Kasım 2022
Yayın Sezonu: Güz

Article Information

Article Type: Research Article
Date Received: 01 August 2022
Date Accepted: 11 October 2022
Date Published: 30 November 2022
Publication Season: Autumn

<https://doi.org/10.33931/dergiabant.1152318>



İntihal/Plagiarism

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.
This article was scanned with a special software and no plagiarism was detected.



Atıf/Cite as

Ayyıldız, Ebrar. "Yusuf el-Ka'îd'in el-Harb fî Berri Mısır Adlı Romanının Teknik Tahlili".
Dergiabant 10/2 (Kasım 2022), 583-600. <https://doi.org/10.33931/dergiabant.1152318>

Copyright © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu,
14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

Yusuf el-Ka'îd'in *el-Harb fî Berri Mısır* Adlı Romanının Teknik Tahlili

Öz

Yusuf el-Ka'îd, 20. yüzyılın önemli Mısırlı yazarlarından birisidir. el-Ka'îd'in en bilinen romanlarından olan *el-Harb fî Berri Mısır* adlı eserini, kendi ülkesi Mısır'da yayımlanmasına izin verilmediği için, 1978 yılında Beyrut'ta yayımlamıştır. *el-Harb fî Berri Mısır*, en iyi yüz Arap romanı listesinde dördüncü sırada bulunmaktadır. Eser aynı zamanda 1991 yılında *el-Muvâtînu'l-Mısırî* adıyla sinemaya uyarlanmıştır. Genel anlamda romanın ana teması, 1973 Arap-İsrail Savaşı yıllarında Mısır'da mevcut yolsuzluğu, sosyal ve siyasi alanlardaki suiistimali ve adaletsizliği anlatarak Mısır'ın farklı yüzlerini trajik şekilde ortaya koymaktır. Özellikle toplumsal alandaki yolsuzluk ve yozlaşmanın toplumsal çözülmeye sebebiyet verebileceği için, ne kadar tehlikeli bir durum olduğu üzerinde durmaktadır. *el-Harb fî Berri Mısır*, "şımarık" oğlunun yerine bir başkasını askere göndermek için yasadışı yöntemler bulmaya çalışan siyasi otoriteye sahip zengin birisi olan 'Umde (köy muhtarı) ve maddi imkânsızlıklarından dolayı 'Umde'nin oğlu yerine askere gitmek zorunda kalan ve 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda şehit olan köy bekçisinin oğlu Masrî'yi anlatmaktadır. Bu çalışmada, söz konusu romanın bilimsel şekilde tetkik edilmesi hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Modern Arap Edebiyatı, Modern Arap Romanı, *el-Harb fî Berri Mısır*, Yusuf el-Ka'îd.

A Technical Analysis of Yūsuf al-Qa'îd's *al-Ḥarb fî Barr Mişr*

Abstract

Yūsuf al-Qa'îd is one of the most important Egyptian writers of the 20th century. One of his most famous novels, *al-Ḥarb fî Barr Mişr*, was published in Beirut in 1978, as it was not allowed to be published in his home country, Egypt. *al-Ḥarb fî Barr Mişr* ranks fourth in the list of the hundred best Arabic novels. The work was also adapted to the cinema under the name of *al-Muwâtîn al-Miṣrî* in 1991. In general, the main focus of the novel is to tragically reveal the different faces of Egypt by describing the corruption, abuse and injustice in the social and political fields in Egypt during the 1973 Arab-Israeli War. It focuses on how dangerous a situation it is, especially since corruption and degenerateness in social areas can cause social disintegration. *al-Ḥarb fî Barr Mişr* is about 'Umde (village headman), a rich man with political authority who tries to find illegal methods to send someone else to enlist instead of his 'spoiled' son, and Maṣrî (the son of the village guard) who had to go to the army instead of 'Umde's son due to financial impossibilities and martyred in the 1973 Arab-Israeli War. In this study, it is aimed to examine the novel scientifically.

Keywords: Arabic Language and Literature, Modern Arabic Literature, Modern Arabic Novel, *al-Ḥarb fî Barr Mişr*, Yūsuf al-Qa'îd.

Giriş

Yusuf el-Ka'îd, 20. yüzyıl Arap dünyasının tanınmış yazarlarından biridir. 1944 senesinde Mısır'ın kıyı bölgelerinden el-Buhayra'nın ed-Dahriya köyünde dünyaya gelmiştir. Babasının isteği üzerine öğretmen olmuşsa da üç yıl öğretmenlik yaptıktan sonra Mısır ordusuna katılmıştır. Diğer tanınmış pek çok Mısırlı yazarların aksine, Ka'îd anavatanında Mısır'da eğitim görmüştür. 1967 ve 1973 savaşlarına tanıklık etmiştir. Ordudan ayrıldıktan sonra *Musavvir* dergisinde yazar ve editör olarak çalışmıştır. Yazarın, on bir romanı ve kısa hikâyelerini topladığı dört kitabı bulunmaktadır. İlk romanı olan *el-Hidad*, 1969 yılında yayımlanmıştır. *el-Harb fî Berri Mısır*, yazarın yayımlanan yedinci romanıdır ve en iyi yüz Arap romanı listesinde dördüncü sırada yer almaktadır. el-Ka'îd

toplumsal sorunlara ışık tuttuğu romanlarında, yaratıcı anlatım tekniklerini kullanmaktadır. *el-Harb fî Berri Mısır* adlı romanını 1975 yılında yazmasına rağmen eser, ancak 1978 yılında Beyrut'ta basılabildiği görülmüştür. Mısır'da uzun yıllar yasaklanan ve ilk baskısı 1985 yılında yapılabilen bu roman, ilk basımından altı yıl sonra, 1991 yılında *el-Muvâtinu'l-Mısırî* adıyla sinemaya uyarlanmıştır. Film, daha sonra 17. Moskova Uluslararası Film Festivali'ne katılmıştır. Yazarın eserleri İngilizce, Rusça, Fransızca, Hollandaca, Almanca, Çince, Japonca ve Türkçe gibi pek çok dile çevrilmiştir. *el-Harb fî Berri Mısır*, Mısır ve Arap dünyasında siyasi romanlar arasında önemli bir yer edinmiştir.¹

Bu akademik çalışmada, Yusuf Ka'îd'in *el-Harb fî Berri Mısır* adlı romanının teknik analizinin yapılması amaçlanmaktadır. Çalışma kapsamında, yazarın söz konusu eseri birincil kaynak olarak kullanılmıştır. Bununla birlikte konuyla ilgili bilimsel yayınlardan da istifade edilmiştir.² Çağdaş Arap edebiyatının tanınmış yazarları arasında yer alan Yusuf Ka'îd'in bahsi geçen özgün eserinin bilimsel şekilde incelemeye tabi tutulmasının, Arap dili ve edebiyatı alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

1. *el-Harb fî berri Mısır* Adlı Eserin Olay Örgüsü

Roman, 1952 Mısır Devrimi sonrası Cemal Abdünnâsır (ö. 1970) Dönemi'nde millileştirilen ve köylülerin toprak sahibi olmasını sağlayan toprak kanunuyla birlikte, köy muhtarı olan 'Umde'nin 1954 yılında el konulan topraklarının ona geri verilmesi habisiyle başlar.³ Topraklarının iade edilmesiyle gücüne güç katan 'Umde, artık otoritesini daha da güçlendirmiş ve köydeki hâkimiyetini daha da kuvvetlendirmeyi başarmıştır. Bu olayla eş zamanlı olarak 'Umde'nin son eşinden doğan en küçük oğlunun askere çağrıldığı haberi gelmiştir. Fakat 'Umde'nin sonuncu ve en genç olan hanımı, tek evladı olan oğlunun askere gitmesini istememektedir. Çünkü 'Umde'nin diğer eşlerinden doğan erkek çocukları da askere gitmemiştir. Aslında 'Umde, oğlunun şımarıklığından rahatsızlık duyduğu ve onun sorumluluk almayı öğrenmesini istediği için askere gitmesini desteklemektedir. Fakat annesi oğlunun askere gitmesini kesin bir dille reddetmekte ve bedeli ne olursa olsun isteğinin yerine getirilmesini beklemektedir. 'Umde ise eşinin çok sinirlenip otoritesini sarsabilecek sırrını başkalarına anlatmasından ve bu sırrı herkesin öğrenmesinden korkmaktadır. 'Umde, sırrı insanlar tarafından öğrenilirse erkekliğini kaybedeceğini ve köylülerin gözünden düşeceğini düşünmektedir. Bu sır 'Umde'nin prostat ameliyatı olmasıyla birlikte erkekliğinin sonunun geldiğini düşünmesidir. 'Umde tüm bunları göz önüne aldığında, ne pahasına olursa olsun oğlunu askere gitmekten kurtaracak bir çözüm yolu bulması gerektiğini düşünmektedir. Duyduğuna göre, Müteahhit namıyla tanınan, kendisinden istenen her şeyi yapabilen, sahte evrak düzenleme, rüşvet alma gibi suçlardan

¹ Sümeyye Süleyman Ali eş-Şevâbke, "el-Mitâkis tecrîben rivâ'iyyen: Kirâ'etun fî a'mâli'r-rivâ'i el-Mısırî Yusuf el-Ka'îd: 'el-Harb fî berr Mısır' ve 'Yehdus fî Mısır el-ân' ve Sülâsiyyetu 'Şekâvâ'l-Mısırî el-Fasîh'", *Mecelletu Câmî'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs (el-'Ulûmu'l-İnsâniyye)* 3/27, 644.

² Bu hususta ayrıca bk. Hasan Harmancı, "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönden İncelenmesi", *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96; Mehmet Tekin, *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012); Fatih Tepebaşılı, *Roman İncelemesi* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2019); Ahmet Yıldız, "Abdulvehhâb 'İsâvî'nin ed-Dîvânû'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Akif* 51/1 (ts.), 66-95.

³ bk. Musa Yıldız, *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları* (İstanbul: Akdem Yayınları, 2020), 19.

cezaevine girip çıkan ve asıl mesleği ilkokul öğretmenliği olan bir kişiden yardım alabileceği aklına gelir.⁴

Vakit kaybetmeden müteahhitle görüşmeye gider. müteahhit, bu isteğin gerçekleşmesinin oldukça zor ve karmaşık olduğunu, ancak bir yolunun olabileceğini, sadece 'Umde'nin oğluya aynı yıl ve günde doğan, aynı zamanda ona benzeyen bir genç bulunursa çözümünün olabileceğini dile getirir. Köyün nüfus kayıtları kontrol edildiğinde, şartlara uyan tek genç, emekli bekçinin oğlu olan Masrî çıkar. Bu genç, köyde zekâsı ve okuldaki başarısıyla tanınan birisidir. Fakat bir sene önce babasına tarlada yardımcı olmak için okulu bırakmak zorunda kalmıştır. Beş kızın içerisinde tek erkek çocuğu olduğu için, askerden muaf tutulmuştur. Masrî'den başka kimse şartları taşımadığından, 'Umde bekçilik yapan Masrî'nin babasıyla bu konuyu konuşmak için onu yanına çağırır. Oğlu yerine Masrî'nin askere gitmesini ve bunun karşılığında ne isterse yerine getireceğini söyler. Kısa bir süre önce, 1954 yılında, el konulan toprakların eski sahiplerine geri verilmesi haberiyle, Bekçi elindeki toprakların 'Umde'ye iade edileceğini bilmektedir. Bekçi'nin söz konusu toprakları, ailesinin masraflarına yetmeyen cüzi miktardaki emekli maaşı haricinde, tek geçim kaynağıdır. Ailesini bu fakirlikten kurtarmak isteyen ve başka bir çarelerinin olmadığını düşünen Masrî, 'Umde'nin oğlu yerine askere gitmeyi kabul etmek zorunda kalır. 'Umde'nin oğlu yerine geçerek vatani görevini yerine getirmeye giden Masrî, bu yalanın ortaya çıkacağından korktuğu için oldukça huzursuzdur. Çatışmaların iyice şiddetlendiği bir günde, beklenmeyen bir şey olur ve Masrî, 1973 Ekim Savaşı'nda şehit düşer.⁵

Askerliği süresince bu düzenbazlığı arkadaşına anlatmış ve eğer şehit olursa adaletin yerini bulması için ondan yardım istemiştir. Bir grup asker ve gerçekleri bilen bu arkadaşı, savaşta şehit düşen Masrî'nin cenazesini onun köyüne götürmek için giderlerken yolda aynı köyden bir adamla karşılaşır. Aralarında geçen sohbet sonrasında, cenazeden sorumlu olan asker 'Umde'nin oğlunun şehit olduğunu söylediğinde, adam 'Umde'nin oğlunun askere gitmediğini, kendisinin köyde olduğunu ve bu cenazenin ona ait olamayacağını söyler. Böylelikle gerçekler ortaya çıkmaya başlar. Cenazeden sorumlu subay, gerçeği öğrenmek için resmi belgeleri ve fotoğrafları ortaya çıkardığında, tüm köylü de konuya dâhil olur. Netice itibarıyla şehit olan kişinin Masrî olduğu, fakat kimlikte yazan ismin 'Umde'nin oğluna ait olduğu anlaşılır. Subay, olayla ilgili soruşturma açsa da 'Umde suçunun ortaya çıkmaması için üst makamlarda tanıdığı kişiler aracılığıyla soruşturmanın kapanmasını sağlar. Şehit olan Masrî, 'Umde'nin oğlu olarak defnedilir. Şehit maaşından ve şehit ailelerine sağlanan haklardan 'Umde yararlanırken Masrî'nin ailesi bunların hiç birinden yararlanamaz. Böylelikle olay örgüsü bütünüyle sümen altı edilmiş şekilde kapanmış olur.

2. *el-Harb fi berri Mısr* Adlı Eserin Teknik Analizi

Ka'îd, romanda yeni teknikler kullanarak görüşlerini dile getirmiştir. Romanını basit yazma tekniği ve sade üslubuyla okuyucu tarafından rahat anlaşılacak bir dilde kaleme

⁴ Yusuf Ka'îd, *el-Harb fi berr Mısr* (Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991), 60.

⁵ Ka'îd, *el-Harb fi berr Mısr*, 90.

almıştır. Roman Arapça kaleme alınmış, aynı zamanda sık sık geriye dönüş tekniğini kullanarak geçmişte meydana gelen olayların alt yapısı ve arka perdesiyle ilgili malumat verilmiş ve ardından meydana gelecek olaylar için okuyucuya ön bilgilendirmelerde bulunmuştur. Bu bağlamda, örneğin roman içerisinde yer alan şu cümleye işaret etmek mümkündür: "1954'te bizden alınan topraklar geri verilmişti ve tekrar onurumuza kavuşmuştuk."⁶

Ka'îd, belirli bir zaman diliminde meydana gelen olayları kesintisiz ve birbirine bağlı bir şekilde okuyucuya aktarmak için özetleme tekniğine başvurmaktadır. Bu teknikte birlikte bazı olayları, uzun zaman dilimlerini okuyucuyu sıkmadan ve konu bütünlüğünden çıkmadan özetleyerek aktarmaya özen göstermiş, gerek duymadığı ayrıntılara yer vermeyerek olay akışını bozmamıştır. Örneğin; "(Toprakların iade edilmesi) haberi duyduğumda şöyle dedim: 'Şimdiye kadar iade edilenlerden çok, asıl önemli olan önümüzdeki günlerde iade edilecek olanlar.'⁷ Yazar burada daha önemli olan şeyin ne olduğundan bahsetmemiş ve önümüzdeki günlerde iade edilecek olanlar ifadesini kullanarak konuyu özetlemekle yetinmiştir.

Romanda yeri geldiğinde tasvir (betimleme) tekniğini kullanan yazar, kişilerin hareketlerini ve eylemlerini tanıtarak kurmaca evrenin görsel yapısını oluşturmakta ve olayları bu şekliyle okuyucuya sunmaktadır. Örneğin;

"Umde'nin pürüzsüz, yumuşak elini, kurumuş topraklar gibi kuru ve çatlak ellerimin arasına aldığım, parmaklarındaki yüzük taşlarının avuçlarımın içine iğne gibi battığını hissettim. 'Umde'nin ağır, tombul, sıcak ve etli elini öpmek üzere yaklaştım.'⁸

Yazar, romanda sıklıkla iç çözümlene tekniğini kullanarak kişileri tüm gerçekçiliğiyle okuyucuya iletmekte ve anlatıcı figürün zihni ile gönlüne nüfuz ederek görünmeyen yaşantıyı anlatıcıların ifadeleriyle okuyucuya aktarmaktadır. 'Umde karakteri, refah, bolluk ve rahatlık içinde yaşayan kibirli biri olarak sunulurken Bekçi karakteri ise ömrü fakirlik ve zorluklarla geçen bir kişi olarak okuyucuya takdim edilmektedir. Örneğin; 'Umde romanda kendisinden bahsederken şu cümleyi sarf etmektedir; "Biz önemli insanların çocuklarıyız, herkes bizi kıskanır."⁹

Romanda, 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda yaşanan bir hadiseden ziyade ülkede yaygınlaşan bozulma ve yozlaşmaya dikkat çekilmektedir. Bu siyasi ve toplumsal yapılarıdaki yolsuzluk ve yozlaşmanın toplum için ne kadar tehlikeli bir durum olabileceği üzerinde durulmaktadır. Roman bölümlere ayrılmakta ve anlatım bu surette okuyucuya sunulmaktadır. Romanda her bir bölüm, bir şahsın gözünden anlatılmaktadır. Bu şahıslar olayları anlatırken kişisel görüş ve duygularına da sık sık yer vermektedirler. Şahısların duyguları kendi sorumluluklarından ve kişisel bilinçlerinden kaynaklanmaktadır.

⁶ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 7.

⁷ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 18.

⁸ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 62.

⁹ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 16.

3. *el-Harb fî berri Mısır* Adlı Eserin Yorumlanması

Roman içerisinde, başkişinin Masrî olmasına karşın, ona ait müstakil bir bölüme yer verilmediği gözlemlenmektedir. Masrî'nin 'Umde'nin oğlu yerine askere gitmesi hadisesi, diğer anlatıcılar tarafından dile getirilmektedir. Bu durum, söz konusu hadiseye dikkat çekilmek istendiği için bu şekilde tasarlanmış olmalıdır. Çünkü Masrî'nin duygularını, başından geçen hadiseleri ve bunun yanı sıra fakir ailesinin karşı karşıya kaldığı sorunları kendi ağzından okuyucuya aktaramaması, akıllarda bir soru işareti oluşturmayı hedefliyor olmalıdır. Yazar muhtemelen bu sayede okuyucuyu söz konusu olayların üzerinde düşünmeye sevk etmeyi amaçlamaktadır. Anlaşılacağı üzere, romanda sömürülen kişi, Masrî'den başkası değildir. Dolayısıyla söz konusu kurgu sayesinde, söz hakkı elinden alınan bu gencin maruz kaldığı sömürüye dikkat çekilmek istenmiş olması muhtemeldir. Masrî karakteri, romanda insan haklarının ve hukukun göz ardı edildiği bir dönemde, Mısır halkının karşı karşıya kaldığı sorunları tecrübe eden bir temsilciye dönüştürülmüştür. Nitekim bu durum, bizzat karaktere verilen isimden de açıkça anlaşılmaktadır. Zira *Masrî* sözcüğü, Mısır Arap halk lehçesinde, *Mısrılı* anlamına gelmektedir. Bu yüzden Masrî karakterinin sıradan bir Mısır vatandaşını temsil ettiği hususunda kuşkuya mahal yoktur. Modern Arap edebiyatında, karakterlere verilen isimlerin üzerinden belirli olguların sembolize edilmesi alışıldık bir durumdur. Örneğin; Mısır romancılığının en tanınmış ismi olan Necib Mahfûz (ö. 2006)'un bu kullanımdan sıklıkla istifade ettiği gözlemlenmektedir.¹⁰ İsimler üzerinden veya karakterlerin isimsiz bırakılması üzerinden kurulan bu minvaldeki sembolizm örnekleri, Arap edebiyatında elbette yalnızca Mısrılı yazarlarla sınırlı değildir. Arap ve Afrika edebiyatının en önemli temsilcileri arasında sayılan et-Tayyib Sâlih (ö. 2009) gibi büyük isimler tarafından da bu kullanım sıklıkla tercih edilmektedir.¹¹ Sâlih'in romanlarındaki karakterlerden her biri, tıpkı Ka'îd'in romancılığına benzer şekilde, genellikle bir fikrin veya amacın sembolüdür.¹²

Çağdaş Arap edebiyatında, halkın sorunlarının edebiyata yansıtılması, önemli bir görev olarak görülmektedir. Hatta Mısır edebiyatının en önemli temsilcilerinden birisi olan Ahmet Şevki dahi, kariyerinin başlarında halkın sorunlarını görmezden geldiği gerekçesiyle eleştirilmiş ve halk şairi olarak adını zihinlere kazıyana kadar büyük uğraşlar vermiştir.¹³ Dolayısıyla Ka'îd'in söz konusu eserinde, son derece halkçı bir tutum sergileyerek Mısır halkının mevcut sorunlarını ustalıkla dile getirmeyi başardığını söylemek mümkündür. Örneğin; istediğini yapabilen ve dilediğini elde edebilen bir otorite olarak okuyucuya sunulan 'Umde karakteri üzerinden, Mısır halkının karşı karşıya olduğu otoritelerin kısıtlayıcılığına ve yozlaşmışlığına dikkat çekilmektedir. Buna karşın maddi imkânsızlıklar dolayısıyla eğitim hakkı elinden alınan Masri, kanuna aykırı şekilde nüfuzu ve siyasi gücü

¹⁰ bk. Esat Ayyıldız, "Necib Mahfûz'un Hân el-Halîf Adlı Romanındaki Psikanalitik Yaklaşımlar", *Filoloji Alanında Yeni Ufuklar*, ed. Mehmet Cem Odacıoğlu (Ankara: Gece Kitaplığı, 2019), 89.

¹¹ bk. Esat Ayyıldız, "et-Tayyib Sâlih'in 'Mevsimu'l-Hicre İle's-Şemâl' Adlı Romanının Tahlili", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (Haziran 2018), 686.

¹² Celal Turgut Koç, *Tayyib Sâlih ve Romancılığı* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 28.

¹³ Esat Ayyıldız, "Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili", *Arap Edebiyatında Vatan ve Bağımsızlık Mücadelesi*, ed. Ahmet Hamdi Can - İhsan Doğru (Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021), 1-2.

olan bir köy yöneticisinin oğlu yerine askerlik görevini yapmak zorunda bırakılmıştır. Bilindiği üzere, eğer ülke yönetiminde işleyen bir hukuk sistemi mevcutsa, o devletin vatandaşlarını hukuki güvence altına almış olması gerekmektedir. Bu hukuki güvencenin başında ise, doğal olarak kendi kaderini belirleme hürriyeti gelmektedir. Ancak romanda, Mısır halkının bu hak ve hürriyetten mahrum bırakıldığı gözler önüne serilmektedir.

'Umde ve Müteahhit gibi, insanların hayatlarının heba olmasına sebebiyet veren, kötü kalpli ve zulmün somutlaştırılmış temsilcileri olarak sunulan düzenbaz kişiler, aslında halkın hakkını ve hürriyetini elinden alan despot yönetim ve güçleri temsil etmektedir. 'Umdenin şımarık ve haylaz oğlu üzerinden ise, gelecekte kamu düzenindeki bozukluğun ve yolsuzluğun süreceğine işaret edildiğini düşünmek mümkündür. Böylelikle hak ve hukukun hâkim olmadığı toplumların, tıpkı 'Umde'nin oğlu gibi, nihai olarak başarısızlık ve cehalete mahkûm olacağı anlatılmak istenmiş olabilir.

'Umde, dolandırıcılık ve hile yoluyla köydeki gücünü sağlamlaştırmıştır. Bu sebeple orada yaşayan halk, bozulmuş bir yönetimin altında ömürlerini sürdürmeye mecbur bırakılmıştır. 'Umde, köy halkının elindeki topraklarını geri alarak gücüne güç katmış ve halkı kendisine daha da boyun eğmek mecburiyetinde bırakmıştır. Böylelikle geri aldığı topraklarla birlikte, adeta o topraklar üzerinde çalışan çiftçilere de sahip olmuştur. Dolayısıyla artık istediği gibi köy halkının özel hayatına karışabilecek, alacakları kararlara tamamen müdahale edebilecektir. Bölgede iktidarın dizginlerini eline alarak adeta kendi başına buyruk bağımsız bir otorite gibi davranabilmesinin sebebi, şüphesiz ki ona bu yetki ve gücü veren siyasi iktidardır. Siyasi erk sahiplerinin kötü yöne sevk ettiği karakterlerin sebebiyet verdiği olumsuz durumlar, yine modern Arap edebiyatı tarafından sıklıkla işlenen konular arasındadır. Nitekim bu durum, toplumcu gerçekçilik geleneğinin önemli bir parçasıdır.¹⁴

Bir devlet yapısını ve bu yapının çalışma mekanizmasını belirli kurallara bağlamak, hukuk devleti olmanın koşullarından biri sayılmaktadır. Hukukun olduğu yerde adaletin de olması gerektiği kabul görmüş bir gerçektir. Ancak "adalet" "herkesin hak ettiğini vermek" manasına gelirken, bu kavram sanki sadece "herkese hak ettiği cezayı vermek" şeklinde algılanmıştır. Oysa meselenin "insan hakları", "insanlık onur ve değeri" gibi beynelmil bir boyutu da bulunmaktadır. Bir toplumda insan hakları, her bir birey için sağlanabiliyorsa, hukuk devletine ulaşmada epey yol kat edilmiş denilebilir.¹⁵ Fakat insanların haklarının çiğnendiği ve insanlara hak ettiğinin verilmediği topraklarda, usulsüzlük ve yozlaşmanın olması kaçınılmaz bir sonuçtur. Romandaki Bekçi, Subay ve Müfettiş gibi karakterler hukuk mücadelesi vermek durumunda kalırken, 'Umde gibi çıkarıcı karakterler ise, hukukun bağlayıcılığından kolayca sıyrılabilmektedir. Adalet ve güvenden yoksun söz konusu ortamı, Masrî'nin arkadaşı şu şekilde özetlemektedir:

"...Dün durdurdukları savaşta, arkamızda da önümüzde de bir düşman vardı; işgal altındaki Sina'ya sıkılan her kurşun için, bir kurşun da tutsak ve işgal edilmiş Mısır'a doğru sıkılmalıydı; onu işgal edenler başka türden: fakirlik, geri kalmışlık, adaletsizlik

¹⁴ Rahmi Er, *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 2012), 25.

¹⁵ Burhan Kuzu, "Hukuk Devleti ve Hukuk Zihniyeti", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 11 (2001), 1-25.

ve baskı. Fakat biz bunu anlamadık. Gözle görülmeyen kötü huylu düşmanlarımızı bırakarak tüm gücümüzü açık seçik görünen düşmana karşı kullandık.”¹⁶

Yine Masrî'nin arkadaşı başka bir cümlesinde: “Çok iyi öğrendiğim bir ders ise, ülkemizin kendi evlatlarını merhametsizce yiyen bir kediye benzediğidir” şeklinde yorumda bulunarak mevcut durumu eleştirmektedir.¹⁷ Aslında yazar iktidarı tenkit ederken aynı zamanda kendi halkı olan Mısır toplumunu da uygunsuz tutumlarından dolayı eleştirmektedir.¹⁸ Romanda işaret edildiğine göre, ülke içerisinde bir savaş söz konusu olduğunda, fakirler savaşa katılarak ülkeleri için canını ortaya koymaktadır. Öte yandan savaş sona erdiğinde, zenginler toprak yönetimi veya kalkınma projeleri ile daha da zenginleşecekleri bir ortam elde etmektedir. Muhtemelen Mısır'daki belirli çıkar gruplarını rahatsız ettiğinden, tetkik ettiğimiz söz konusu bu eserin 1985 yılına kadar basımına ve satışına Mısır'da izin verilmediği gözlemlenmektedir.

4. Materyal Unsurlar

el-Harb fî Berri Mısır adlı roman incelemeye tabi tutulduğunda, roman içerisindeki çeşitli materyal unsurlarla karşılaşmaktadır. Bunlar arasında, anlatıcı, mekân, zaman ve romanın şahıs kadrosunu saymak mümkündür. Romanın şahıs kadrosu kapsamında ise, 'Umde, Müteahhit, Bekçi, Masrî'nin Arkadaşı, Subay ve Müfettiş karakterleri yer almaktadır.

4.1. Anlatıcı

Roman boyunca kahraman-anlatıcı tekniği kullanılmaktadır. Romanın altı anlatıcısı bulunmaktadır ve bunları, 'Umde, Müteahhit, Bekçi, Arkadaş, Subay ve Müfettiş şeklinde sıralamak mümkündür. Söz konusu kahramanlar, kendilerinden bilgi aktarırken aynı zamanda da olaylara ve durumlara karşı bakış açılarından bahsetmektedirler. Olay örgüsünün ilerlemesine göre, bilinçli şekilde olayları aktarmaktadırlar. Kahramanların karakterleriyle ilgili cümlelerinden alınan bilgiler bir bütün olarak düşünüldüğünde, karakterleri hakkında bir fikir edinmek mümkün olabilmektedir. Roman, altı şahsın mesleki isimlerini taşıyan müstakil bölümlerden oluşmaktadır. Anlatıcılar, kendi bölümlerinde, hikâye örgüsü içerisinde oynadıkları rolleri anlatmaktan da kesinlikle kaçınmamaktadırlar. Yine anlatıcılar, yerine göre doğrudan okuyucuya hitap ederek olay akışından bahsetmektedirler. Örneğin; Müteahhit kendi bölümünde geçmişte başına gelenleri anlatmak isterken şu cümleyi kurmaktadır: “‘Umde'nin size daha önce öğretmenlikten nasıl atıldığından bahsetmiş olduğumu sanıyorum. Bu zor meseleyi size anlatmaktan beni kurtardığı için ona müteşekkirim.”¹⁹ Gerçekten de 'Umde kendi bölümünde Müteahhit'in görevinden neden uzaklaştırıldığını anlatmaktadır. Yine başka bir bölümde Bekçi

¹⁶ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 109.

¹⁷ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 110.

¹⁸ Zehra Sâlimî - 'İvâc Saide, *el-Eb'âdu's-siyâsiyye fî rivâyeti 'el-Harb fî berri Mısır'* (el-Mesîle: Câmi'atu Muhammed Bûdiyâf, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 38.

¹⁹ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 33.

konuşmasına başlarken: “İlk önce size kendimi tanıtayım. Sanırım romandaki rol sırası bana geldi.” ifadesiyle doğrudan okuyucuya hitap etmektedir.²⁰

Yazarın tahkiyeyi anlatıcılar aracılığıyla gerçekleştirmesi, onun kendi sanatsal tercihinden kaynaklanmaktadır. Anlatıcılar, kendi bölümlerine ruhsal durumlarından, yaşadıkları sorunlardan ve kişisel problemlerinden bahsederek başlamaktadırlar. Anlatıcılar olayları ve durumları sübjektif bir dille aktarmaktadırlar. Her anlatıcı ne anlatmak isterse onu anlatmakta, hoşuna gitmeyen veya okuyucuya aktarmayı uygun bulmadığı bir mevzu olduğu zaman, konuya açıklık getirmeyebilmektedir. Örneğin; oğluyla arasında geçen konuşmaya sıra geldiğinde Bekçi şöyle diyerek anlatmak istemediği bir mevzuya hiç değinmemektedir:

“Şimdi tüm hikâyemdeki en can alıcı noktaya geliyorum. O korkunç sabah eve döndükten sonra Masrî ile aramda geçenler. Sizden özür diliyorum, size anlatmamı istediğiniz en önemli şeyin bu olduğunu biliyorum. Fakat ne olursa olsun anlatmayacağım. Buna katlanamam, yapamam.”²¹

4.2. Mekân

Romanın olayları Mısır'da geçmekte, olay örgüsü çeşitli şehir ve bölgelere uzanmaktadır. Genel olarak olaylar köyde ve 'Umde'nin *devvarında* geçmektedir. *Devvâr* sözcüğünün, Mısır halk lehçesinde, 'umdelerin köyü idare ederken kullandıkları binalara verilen spesifik bir isimlendirme olduğu bilinmektedir. Kısacası Kahire, Îtây el-Bârûd, İskenderiye, Süveyş, Tanta ve askerî hareketliliğin gerçekleştiği mıntıka, romanda mekân olarak kullanılan alanlardır.

Romandaki şahıslar sık sık Nil deltasına olan sevgilerinden ve bağlılıklarından bahsetse de o bölgede gerçekleşen bir olayın olup olmadığına dair bir ayrıntı verilmemektedir. Fakat olayların genellikle Güney Mısır'da gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Yazarın romandaki çoğu olayı kırsal kesimde bulunan bir köyde kurgulaması, Mısır halkının gerçek yaşamına, sosyal ve siyasi ilişkilerine ışık tutma arzusundan kaynaklanıyor olmalıdır. Aynı zamanda yazarın da bir köyde dünyaya gelmesi, köy yaşamına ve köy halkının bazı sorunlarına değinme motivasyonunu arttırmış olmalıdır.

4.3. Zaman

Mısır, galip geldiği 1973 Ekim Savaşı sonrasında, ABD ile kurulacak ittifak sayesinde, Batı merkezli uluslararası devletler sistemine dâhil olma imkânı elde etmişti. Fakat Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat'ın Kudüs'ü ziyareti esnasında İsrail ile görüşmelere başlaması ve bu görüşmelerin sonunda Camp David anlaşmasını imzalaması, Mısır'ın Arap dünyasından izole edilmesine sebep oldu. Ekonomik ve askeri alanda bağımlılığın yönü Batı bloğuna döndü; ama Mısır'da yaşanan dönüşüm, sadece dış politika alanında gerçekleşmedi. İç politikada da ciddi bir politik dönüşüm, ekonomi ve sosyal politikalarda ciddi değişikliklerle kendini belli etti. İzlenen politikalar, Mısır'da toplumun refah düzeyini

²⁰ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 53.

²¹ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 77.

yükseltmediği gibi daha da kötüye gitmesine neden oldu.²² Siyasi ve sosyal karışıklığın bulunduğu böylesi bir ortamda gerçekleşen olay örgüsü, 1973 yılına tarihlendirilmektedir. Fakat siyasi sebeplerden dolayı, romanın ancak 1978 yılının Mart ayında yayımlanabildiğini hatırlatmakta fayda vardır.

'Umde, romanda olaylardan ve kendisinden bahsederken zamanı üçe ayırmıştır. 1952 Temmuz Devrimi öncesinden, devrim sonrasında ve 1973 Arap-İsrail Savaşı'nın olduğu günlerden bahsetmektedir. Arkadaşının belirttiğine göre Masrî, Miladi 22 Ekim 1973 Pazartesi, Kıpti 21 Babih 1690 ve Hicri 26 Ramazan 1393 tarihinde, öğleden sonra saat iki buçukta şehit düşmüştür. Muhtemelen burada farklı takvim sistemlerinin bir arada kullanılması, Mısır'da hüküm sürmüş olan farklı kültürlerle yapılmış bir göndermedir. Çünkü Mısır'da yaşanan bu minvaldeki hadiseler tek bir aidiyeti, dini ve zamanı temsil etmemekte, Mısır topraklarında yaşayan her Mısır vatandaşını ilgilendirmektedir. Yazar, romanda olayları genellikle kronolojik bir tarzda aktarmaktadır. Aynı zamanda olayları ve mesajları iletme yetkisini anlatıcılara vermektedir. Anlatıcılar da aktarmak istedikleri konulara göre, geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman arasında okuru gezdirebilmektedir.

4.4. Romanın Şahıs Kadrosu

Romanın en önemli şahısları, 'Umde ve Masrî'dir. 'Umde otoriteyi simgelerken Masrî sıradan bir Mısırlıyı simgelemektedir. Romandaki diğer şahıslar, Kâtip, Müteahhit, 'Umde'nin oğlu, Bekçi, Masrî'nin arkadaşı, Subay ve Müfettiş'tir. 'Umde, eşlerinden ve babasından da bahseder; ama eserde bu şahıslarla gerçekleştirilen diyaloglara yer verilmemektedir. 'Umde kendi ağzından, babasıyla eşlerinin sözlerini veya bir takım düşüncelerini aktarmaktadır. Romandaki olay örgüsü, mezkûr şahıslar arasında gerçekleşmektedir; ama 'Umde'nin oğlu ve Kâtip'in kendilerine ait müstakil bir bölümü bulunmamaktadır.

4.4.1. 'Umde (Muhtar)

Roman, 'Umde'nin yani Muhtar'ın 1952 Mısır devrimi sonrası, Cemal Abdünnâsır Dönemi'nde millileştirilen ve köylülerin toprak sahibi olmasını sağlayan toprak kanunuyla birlikte 1954 yılında el konulan topraklarının geri verilmesi hadisesiyle ve topraklarını geri alacak olan 'Umde'nin sevincini dile getirdiği cümleleriyle başlamaktadır. Okuyucunun 'Umde'nin nidasıyla selamlanması, onun roman içerisindeki ağırlığından kaynaklanmaktadır.

Devrim öncesi söz sahibi olan ve siyasi gücü bulunan kişiler, büyük toprak sahipleridir. Fakat devrim sonrasında bu topraklar, toprak reformu kanunuyla birlikte onların elinden alınmıştır. 1973 Arap-İsrail Savaşı'nda Mısır'ın galip gelmesiyle birlikte, bu topraklar eski sahiplerine iade edilmiştir. 'Umde, toprakları ile birlikte gücü de iade edilen kişilerden sadece birisidir. Babası hayattayken alınan bu topraklar, 'Umde'ye nihayet tekrar tevdi edilmiştir. Tabii olarak bu gelişme, 'Umde için son derece sevindirici bir haberdir.

²² Mahmut Turan – Muhammed Hüseyin Dağ, "Mısır Tarihinde Enver Sedat Dönemi", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/78 (Eylül 2018), 321.

Babası ölüm döşeğindeyken, topraklarının yabancıların elinde bulunduğu sürece ruhunun asla huzura kavuşamayacağını söylemiştir. Bu yüzden topraklarını geri almak, 'Umde için adeta bir şeref meselesidir.

Yazar Ka'îd, 'Umde'ye iade edilen topraklarla, aslında feodalizme gönderme yapmaktadır. 'Umde derebeyliğin, zorba gücün ve aynı zamanda köleliğin bulunduğu hiyerarşik örgütlenmenin bir simgesidir. Yazar, zengin toprak sahiplerinin çiftçi emeğiyle işlenen topraklarından elde edilen kârın az bir miktarını çiftçilere vererek onlar üzerinde söz sahibi oldukları döneme geri dönüldüğüne işaret etmektedir. Romanın ana gayelerinden biri, soylu ve avam sınıfları arasındaki tezada dikkat çekilmesidir. 'Umde, toprakları elinden alınmadan önce babasının köylülere nasıl davrandığıyla ilgili olarak şunu söylemektedir: "Emirlerine karşı gelenleri babamın bahçemizde bugün hâlâ bulunan okalıptüs ağacına astığına şahit olduğum günlerden bahsedeyim mi?"²³ Benzer şekilde 'Umde babasının bir ifadesini şöyle aktarmaktadır:

"Babam Mısır topraklarında iki çeşit insan var derdi: İnsanların çocukları ile köpeklerin çocukları. İnsanların çocukları, kelle başına yüz feddandan fazla toprak sahibi olanlardır. Hiç toprağı olmayanlar ise ikinci türden insanlardır. Bu iki aşırı uç arasında, basamaklarında envai çeşit insanın durduğu uzunca bir merdiven vardır: küçük toprak sahipleri, ücretli işçiler, ameleler ve işsizler."²⁴

Roman içerisinde, hiç kuşkusuz ki 'Umde ve babasının zihniyetindeki insanlar, cahilliğin temsilcisi ve terakkinin önündeki büyük bir engel olarak sunulmaktadır.

'Umde romanda çok eşli bir karakter olarak kurgulanmıştır. En küçük oğlunun doğumunun ardından hastalanan 'Umde, bir ameliyatla birlikte prostatını kaybeder. Prostatının alınışıyla birlikte erkekliğinin de sonunun geldiğini ve bunu kimsenin duymaması gerektiğini, eğer duyan olursa artık köyde 'Umde olamayacağını düşünür. Bu sırrını, onu görmeye dahi tahammül edemeyen ilk eşiyle ve üçüncü kez evlendiği için insanların aşağıladığı ikinci eşiyle paylaşmaktan çekinir. Geriye sadece en genç olan üçüncü eşi kalmaktadır. Bu sırrını üç eşiyle paylaşmaktansa sadece biriyle paylaşmayı tercih eder ve en sevdiği hanımı olan son eşiyle yaşamaya devam eder.²⁵

Sırrını bilen tek kişi üçüncü eşi olduğu için onu mutlu etmeye ve her isteğini yerine getirmeye çalışmaktadır. Onu sinirlendirmemeye ve üzmemeye dikkat eden 'Umde, sırrını saklaması için son eşini el üstünde tutmaktadır. Bir sabah 'Umde'ye üçüncü eşinden doğan tek evladı olan oğlunun askere çağrıldığı haberi gelir. Bu gelişme, 'Umde ve eşi için kara haber anlamına gelmektedir. Çünkü oğlunun annesi olan üçüncü eşi, tek evladı olan oğlunun askere gitmemesi için 'Umde'den elinden geleni yapmasını istemektedir. Annenin kendine göre sebepleri de vardır. Birinci sebep, oğlunun tek oğlu olması ve başka evladının olmamasıdır. İkinci sebep, 'Umde'nin ilk eşinden olan en büyük oğlunun 'umde oğullarını askerden muaf tutan kanundan yararlanarak askerlik yapmaması, bir diğer oğlunun da hafız olduğu için askerlikten muaf tutulmasıdır. Üçüncü sebep ise, üçüncü oğlunun askerlik

²³ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 18.

²⁴ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 19.

²⁵ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 8.

yapmaması için, 'Umde'nin 20 Mısır Cüneyhi ödeme yaparak ona bedelli askerlik yaptırmasıdır. Dolayısıyla 'Umde'nin üçüncü eşi, 'Umde'nin diğer oğullarının askerlik yapmaması için bulduğu yollar gibi bir yol bularak oğlunun da askerlikten muaf edilmesini istemektedir.²⁶

'Umde, sırrını bilen tek kişi üçüncü eşi olduğu için, onun isteğini yerine getirememekten son derece korkmaktadır. Öte yandan bilfiil savaşın olduğu bir dönemde oğlunu askere göndermek, onu bile bile ölüme göndermek manasına gelmektedir. Bu yüzden 'Umde, Kâtip'in sorununun halli için Müteahhit'le görüşmesi hususunda ona verdiği tavsiyeyi değerlendirmeye başlar. Müteahhit olarak adlandırılan bu şahsın gerçek ismini bilen yoktur. Söz konusu karakter kendisinden talep edilen her şeyi yapan bir figürdür. Aslında ilkokul öğretmeniiken rüşvet ve sahte evrak düzenleme suçlarından hapse giren ve öğretmenlikten azledilen biridir. 'Umde de Müteahhit'e sorununa çözüm bulması karşılığında ne isterse verebileceğini söyler. 'Umde, Müteahhit'le görüşmeye giderek durumu anlattıktan sonra, Müteahhit 'Umde'ye oğlunun askere gitmemesini sağlayabileceğini ve bunun iki çözümünün olduğunu söyler. Ucuz ve kolay olan çözüm, 'Umde'nin oğlunun yurtdışına giderek askere çağırılma yaşını bitirinceye kadar yurtdışında kalmasıdır. 'Umde bu çözümü, annesinin oğlundan ayrılması söz konusu olamayacağından kabul edemez. Zor olan ikinci çözüm ise, 'Umde'nin oğluyla aynı gün doğan ve ona benzeyen bir gencin bulunması ve bu gencin 'Umde'nin oğlu yerine askere gitmesidir. Bu çözüm uygulanırsa 'Umde'nin oğlunun beş yıl kadar köyden uzaklaşması gerekmektedir. Oğlundan bir süre dahi olsa uzak kalma düşüncesi 'Umde'nin canını sıkmıştır; ama başka bir çözüm de bulamadığı için bu plandan başka bir çıkar yolu kalmamıştır.²⁷

4.4.2. Müteahhit

Müteahhit, eski bir ilkokul öğretmenidir. Rüşvet sebebiyle işinden atıldığı için yasal olmayan işlere girmiş ve bu yüzden de öğretmenlikten azledilmiştir. Köy halkı kendisine Müteahhit namıyla hitap etmeye başlamıştır. Gerçek ismini hatırlayan dahi yoktur. Bu yüzden romanda da gerçek ismi geçmemektedir. Sadece sıfatını ve mesleğini kaybetmekle kalmamış, aynı zamanda köylüler ve öğrencileri tarafından da aşığılanan ve saygı görmeyen birisi haline gelmiştir.²⁸

Müteahhit, roman içerisinde kendisine tahsis edilen bölümde, yaşadıklarını ve uğradığı zulmü okuyucuya net bir şekilde aktarmaktadır. Kız kardeşi dul bir annedir; oğlu askerlikten muaf tutulduğu için, askerlik zamanı geldiğinde muaf olduğunu kanıtlamak için askerlik dairesinden bir belge alması gerekmektedir. Müteahhit ve yeğeni birlikte İskenderiye'deki askerlik şubesine gerekli belgeyi almak için gittiklerinde, civar köyden bir subayla karşılaşır. Bu subay Müteahhit'e yardıma ihtiyacı olduğunda onu arayabileceğini söyler ve yeğenin gerekli belgesini aldıktan sonra köye dönerler. Çok geçmeden köy halkı, Müteahhit'in yeğenin askerlikten muaf olmasıyla ilgili işlemleri gerçekleştirdiğini öğrenmiştir. Köy halkı arasında hemen yayılan bu haberle birlikte, resmî işlemlerde

²⁶ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 9-10.

²⁷ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 15.

²⁸ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 11.

yardıma ihtiyacı olan kişiler Müteahhit'e başvurmaya ve karşılığında istediği meblağı ödemeyi kabul ettiklerini söylemeye başlamışlardır. Müteahhit de subayla iletişime geçerek köylülerin işlemlerini yapmaya başlamış ve kısa sürede ikisi de çok zengin olmuştur. Müteahhit, doğmamış kişilerin adına nüfus cüzdanı çıkartabiliyor, mevcut olmayan arsalar için satış işlemi yapılmış gibi gösterebiliyor, tarlaların sınırlarını değiştirebiliyor ve insanlara içerikleri hakkında bir bilgisi olmadıkları belgeleri imzalatabiliyordur. Kısaca mesele ne kadar zor olursa olsun, ilgili makamlarda tanıdığı kişiler ve rüşvet aracılığıyla her işin üstesinden gelebiliyordur. Müteahhit yaptığı tüm bu işlemlerle insanlara iyilik yaptığı ve onları zor durumlardan kurtardığı fikrindedir. Fakat bir süre sonra yasa dışı işlemler yaptığı yayılınca bu duruma karşı olan kişiler yetkili makamlara başvurarak şikâyetle bulunmuştur. Müteahhit hakkında kovuşturma açılmış ve tutuklanarak kefalet karşılığı serbest bırakılmıştır. Fakat açığa alınıp işini de kaybetmiştir. İşlediği bu suçlardan sonra öğretmenlik mesleğinden men edilmiş ve geriye sadece "Müteahhit" sıfatı kalmıştır. Başına birçok olayın gelmesine rağmen yine de para kazanmak için resmî devlet dairelerinde tanıdıkları aracılığıyla aynı işlere devam etmiştir. 'Umde, oğlunun askerden muaf olmasını sağlayabileceğine inandığı için, Müteahhit'in kapısını çalmıştır.

Romanda müteahhit karakteri, Mısır'a dış yardım sağlayabilmek ve komşu ülkelerin sermayelerinin ve yabancı yatırımların Mısır'a gelmesini kolaylaştırmak amacıyla uygulanan İnitah (Açılma) Politikasını temsil etmektedir.²⁹ Bu politika ile Mısır'da özel sektörün kapıları açılmıştır. Müteahhit karakteri de kendi maddi menfaatlerini düşünerek her çeşit yolsuzluğu gerçekleştirebilmekte ve merhamet duygusu hissetmeden, kendisinden istenilen bütün görevleri yerine getirmektedir. Toplumda bozulma ve çözülmeye zemin hazırlayan bu durum, ülkedeki mevcut problemlere işaret etmektedir.

4.4.3. Bekçi

Bekçi karakteri, Masrî'nin babasıdır. Cemal Abdünnâsır Dönemi'nde, Toprak Islahı Kanunu ile bir miktar toprak sahibi olan çiftçilerden birisi de odur. Yasal emeklilik yaşına kadar bekçilik yapmıştır. Emekli olduktan sonra maaşının iyice düşmesiyle maddi yönden zor günler geçirmeye başlamıştır. Bir gün 'Umde ile karşılaştığında, kendisinden özel mülkiyetine geçen topraklarında ve ahırlarında bekçilik yapmasını istemiştir. Maddi durumu son derece kötü olan Bekçi, bu teklifi kabul etmek zorunda kalmış ve 'Umde'nin özel mülklerinde bekçilik görevine başlamıştır. Bir süre sonra mahkemenin, topraklarını 'Umde'ye iade etmeye karar verdiği haberiyle Bekçi ve ailesi gelecek kaygısına düşmüştür. Bu sırada 'Umde, konuşmak için Bekçi'yi evine çağırmıştır. 'Umde, Bekçi'den oğlunun kendi oğlu yerine askere gitmesini ve bunun karşılığında Bekçi ne isterse vereceğini, aynı zamanda da topraklarının onda kalacağını ifade etmiştir. Bekçi, bu teklifi kabul edemeyeceğini söylese de 'Umde ve Kâtip düşünmesi için müddet tanımıştır. Bekçi iki gün düşünmek için süre istemiş ve sonrasında olanlar hakkında hiçbir açıklama yapmamıştır. Fakat düşüncelerini daha sonra şöyle dile getirmiştir: "Meçhul geleceği görebilmiş olsaydım

²⁹ Özlem Tür, "Mısır'da Ekonomik Kalkınma Çabaları", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 41 (Ekim 2009), 189.

eğer, yaptığım seçimi asla yapmazdım”.³⁰ Meçhul gelecek, oğlu Masrî'nin şehit olmasıdır. Bekçi olanlardan sonra pişmanlık duymuştur. Bu yüzden de oğlunun şehit olmasından ve sonrasında gerçekleşen olaylardan bahsetmemektedir. Kendi bölümünde hadiseleri anlatmak istememesini de şöyle dile getirmektedir:

“Belki bana kızacaksınız ve sizi oyaladığımı söyleyeceksiniz. Size sadece anlatmak istediğim kadarını anlattığımı, sonra da en önemli kısmına geldiğimizde yan çizdiğimi söyleyeceksiniz. O trajik sabahta Masrî ile aramda geçenler sır değil, istediğiniz yerden öğrenin olanları, ama asla benden duymayacaksınız.”³¹

Bekçi, kişiliği, fakirliği ve çaresizliğinden dolayı, ‘Umde tarafından sömürülmüştür. Aynı zamanda geçmişte ve günümüzde hakkı yenilen her Mısır vatandaşını temsil etmektedir.

4.4.4. Masrî'nin Arkadaşı

Roman içerisinde, bu karakterin asıl ismine yer verilmemiştir. Masrî'nin askerdeki tek arkadaşıdır. Masrî'nin sırrını anlattığı tek kişidir. Bölükte Kâtip olarak görev yapan Masrî'nin arkadaşı onun verdiği bilgilerden, açıklamalarından ve davranışlarından şüphelenmiştir. Şüphelenmesine sebep olan beyanları ise Masrî'nin beş kız kardeşi olduğunu ve ailenin tek erkek evladı olduğunu söylemesi, askere çağrılmadan önceki işinin öğrencilik olduğunu belirtmesidir. Ağzından bu bilgileri kaçırarak Masrî ve arkadaşı yakınlaşmaya başlamıştır. Bir süre sonra Masrî içindekileri daha fazla tutamayarak arkadaşına ayrıntısıyla tüm olan biteni anlatmıştır. Masrî orduya katıldıktan sonra ‘Umde, bir yolunu bularak babasına topraklarını vermemiştir. Bu bilgiyi öğrenen Masrî, komutanına tüm olan biteni anlatmak istemiş, fakat tam komutanla görüşme yapacağı gün Mısır’da olağanüstü hal ilan edilmiş ve cepheye asker göndermek için orduda hazırlıklara başlanmıştır. Vatan topraklarının tehdit altında olduğunu gören Masrî de komutanına olanları anlatmak yerine susmayı tercih edip gönüllü olarak Süveyş Kanalı cephesine gitmiştir. O askere gittikten bir gün sonra da arkadaşı, Masrî'nin yanında olmak istemiş ve o da gönüllü olarak cepheye gitme kararı almıştır. Böylece cepheye de onunla birlikte olabilecek ve Masrî'yi yalnız bırakmayacaktır. Cepheye geçen iki haftadan sonra Ramazan ayının bir gecesinde Masrî'nin boynuna şarapnel saplanmış, midesinden yaralanmış ve sol ayağı parçalanmıştır. Fakat kendisine verilen görevleri yapmaya devam etmiş ve çok kan kaybettiğinden dolayı birden bayılmıştır. Bu haldeyken Masrî, arkadaşından gerçekleri gün yüzüne çıkarmasını istemiş, ‘Umde'nin oğlu olarak değil şehit Masrî olarak anılmayı arzulamıştır. Masrî ateşler içinde sayıklarken arkadaşı bir an dahi onu yalnız bırakmamış ve son nefesine kadar yanında kalmıştır. Masrî'nin cenazesini köyüne götüren de yine vefalı arkadaşı olmuştur.

Masrî'nin arkadaşı aynı zamanda kendi neslinin bir anlatıcısı ve savaşın başlamasıyla birlikte çeşitli zorluklarla karşılaşılan dönemde yetişen bir gençtir. Yaşadığı dönemle ilgili şunları söylemektedir:

³⁰ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 88.

³¹ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 88.

“Her neslin bir kaderi vardır; örneğin, bizim nesil Mısırlılar. Devam edeyim mi? Bizim neslimiz Mısır evlatlarının en büyük emeli, onlara ulaşma gücümüzden kat kat üstündü ve bir adım attığımızda ayağımızın altında sağlam bir zemin bulamadık. Bulutlara bakmak için başımızı kaldırdık, fakat gökyüzü üzerimizden kayboldu. Elimizi gerçeğin üzerine koyduğumuz anda liderimiz (dönemin Cumhurbaşkanı Cemal Abdünnasır’dan söz ediyor) tam ona daha çok ihtiyacımız varken şehadete ererek bizi bırakıp gitti.”³²

4.4.5. Subay

Romandaki bu karakter, yedek subay vasfıyla, sosyal hizmet subayı olarak görevini icra etmektedir. Subayın görevi, şehit askerlerin cenazelerini ailelerine teslim etmek üzere memleketlerine götürmektir. Masrî’nin cenazesini köyüne götürme görevi de ona verilmiştir. Masrî’nin arkadaşı da onunla gelmek istemiş ve bir grup askerle birlikte yola çıkmışlardır. Köy yoluna yaklaştıklarında, yol kenarında araç bekleyen bir kişiyi görmüşler ve onun da aynı köye gittiğini öğrenmişlerdir. Hem yolu göstermesi hem de onun daha fazla beklememesi için adamı da araçlarına alarak köye doğru yola çıktıklarında adam, köye kimin cenazesini teslim etmek için geldiklerini sormuş, subay da “‘Umde’nin oğlunu” cevabını vermiştir. Adam ise, ‘Umde’nin oğullarından hiç birisinin askerde olmadığını ve şehit olan askerın ‘Umde’nin oğlu olmasına imkân olmadığını dile getirmiştir. Subay bu durumdan şüphelenerek kendisine teslim edilen şehidin eşyalarının arasından kimlik belgesini adama göstermiştir. Adam, karttaki fotoğrafın gece bekçisinin oğlu Masrî’ye ait olduğunu, fakat ismin ‘Umde’nin oğlunun ismi olduğunu belirtmiştir. Köye vardıklarında ilk olarak ‘Umde’nin *devârına* gitmişlerdir. Adam ‘Umde’nin küçük oğlunun da orada bulunduğunu dile getirmiştir. Subay, ‘Umde’nin küçük oğluna ismini ve kendisiyle ilgili başka ayrıntıları sorarak gerçeği öğrenmiştir. ‘Umde her ne kadar subaya cenazeyi teslim edip gitmesini söylese de olayı öğrenen köylüler ve Subay ilçe karakoluna doğru yönelmişlerdir. Subay, karakola vardıklarında nöbetçi polis memuruna durumu açıklayarak soruşturma açmasını talep etmiştir. Öğrendiği olay karşısında şaşkına dönen Subay, adaletin yerini bulması için elinden ne geliyorsa yapmaya hazırdır. Bu durum karşısında Subay, okuyucuya şunları aktarmaktadır: “Bu eşi benzeri olmayan, çok zekice işlenmiş bir suçtu. Bir soygun, cinayet veya evrakta sahtecilik değildi. Henüz adı bilinmeyen bir suçtu, çünkü daha önce Mısır’da veya başka bir ülkede hiç işlenmemişti.”³³

4.4.6. Müfettiş

Romandaki Müfettiş karakteri, olayla ilgili soruşturmayı başlatan kişidir. Tanıkları sorguya çekerek olayı çözmeye çalışmıştır. Masrî’nin babası ve Müteahhit olanları itiraf ederken ‘Umde suçunu itiraf etmemekte ısrarcıdır. Müfettiş’in çözmesi gerektiğini düşündüğü asıl mesele, “Bekçinin oğlu, ‘Umde’nin oğlunun yerini alarak çatışmada öldüğüne göre, bu ikisinden hangisinin şehit sayılması gerekir?” konusudur. Aynı zamanda merhumun varisinin kim olduğu konusu önem arz etmektedir. Çünkü şehit haklarından faydalanacak kişi, mevcut duruma göre ‘Umde sayılmaktadır. Gerekli soruşturmaları yapan

³² Ka’îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 94.

³³ Ka’îd, *el-Harb fî berr Mısr*, 132.

Müfettiş, suçun asıl failinin 'Umde olduğuna ve suç ortağının da Müteahhit olduğuna karar vermiştir. Bunun üzerine Müfettiş, Müteahhit'i ve 'Umde'yi suçunu kabule zorlayacağını düşünerek tutuklama emri çıkartır. Fakat olayı soruşturmaya devam eden Müfettiş, soruşturma dosyasını kapatması ve cenazeyi defin ederek bu konuyla ilgilenmeye son vermesi hususunda bir talimat alır. Aynı zamanda üst düzey bir yetkili tarafından da çağrılmıştır. Müfettiş yanına gittiğinde yetkili ona köylülerin bir hikâye uydurarak 'Umde'ye kumpas kurduğunu, bekçinin oğlunun da seçkin insanlarla bağı olmasını istediği için kendisinin 'Umde'nin oğlu olduğunu söyleyerek 'Umde'yle yakınlık kurmak için yalan beyanat verdiğini dile getirmiştir. Yetkili, Müfettiş'ten dosyayı kapatmasını ve tüm belgeleri ona teslim ederek bu soruşturmayı aklından çıkarmasını istemiştir. Dolayısıyla şehit Masrî, 'Umde'nin oğlu olarak defnedilmiş, kendi adıyla şehit olarak anılmaktan dahi mahrum bırakılmıştır. Ailesi ise şehit maaşından ve haklarından yararlanamamıştır. Müfettiş karakteri, hak ve hukuk gözeten, adaletin yerini bulması için çaba sarf eden devlet yetkililerini ve bir grup vatandaşı temsil etmektedir.

Romandaki olaylar, anlatıcıların bakış açılarına göre değişiklik göstermektedir. Örneğin; Masrî'nin savaşta bir başkası yerine şehit olması hususunda, devlet memuru olan bir askerî müşavir, soruşturma esnasında şunları söylemektedir:

"Masrî'nin savaşta ülkesi uğruna şehit olması onun için yeterli. Hayatını hangi isim altında feda ettiği önemli değil; önemli olan, ülkesi, ailesi ve Mısır halkı uğruna kanını dökmüş olması. Kanını Masrî olarak mı dökmüş 'Umde'nin oğlu olarak mı veya nasıl dökmüş bu sonraki mesele."³⁴

Fakat söz konusu olay için Subay şunları söylemektedir:

"Adamın ('Umde) sözleri, bunun düpedüz suç olduğunu anlamamı sağladı. Ellerime tabuttaki cesedin kanı bulaşmış gibi hissettim. Bir şeyler yapmalıydım. Bu eşi benzeri olmayan, çok zekice işlenmiş bir suçtu."³⁵

Bu iki farklı kişinin iki farklı görüşüne bakıldığında, anlatıcıların romandaki konumlarına, kişiliklerine ve vicdanlarına göre çeşitli bakış açıları geliştirdikleri görülebilmektedir.

Sonuç

Yusuf Ka'îd'in en meşhur eseri olarak görülen *el-Harb fî Berri Mısır*, Modern Arap Romanının en iyi örneklerinden birisi kabul edilmiş ve 1978 senesinde yayımlanmasından itibaren, pek çok kesimin olumlu veya eleştirel ilgisini üzerine çekmeyi başarmıştır. Eser, Mısır sınırlarını fazlasıyla aşarak, başlıca dünya dillerine çevrilmesinin de etkisiyle, uluslararası bir üne kavuşmuştur. Toplumsal sorunlara parmak basan bu roman, en iyi yüz Arap romanı listesinde dördüncü sırada yerini alarak günümüze kadar şöhretini korumuştur. *el-Harb fî berri Mısır*, 1991 yılında *el-Muvâtinu'l-Mısri* adıyla sinemaya da

³⁴ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 143.

³⁵ Ka'îd, *el-Harb fî berr Mısır*, 132.

uyarlanmıştır. Film, daha sonra 17. Moskova Uluslararası Film Festivali'ne katılarak uluslararası düzeyde de tanınır hale gelmiştir.

Yusuf Ka'îd, başarılı, ama fakir bir Mısırlı gencin, köy muhtarının oğlunun adına askerlik görevini yerine getirmeye mecbur tutulmasını anlattığı romanında, söz konusu gencin savaşta şehit olduğunu kurgulayarak çeşitli mesajlar vermeyi amaçlamaktadır. Yazar, anlatıcılar aracılığıyla ideolojisini ve görüşlerini başarıyla aktarmaktadır. Anlatma tekniği kullanılarak kaleme alınan bu roman, altı anlatıcının anlatımıyla okuyucuya sunulmuş ve altı bölüm halinde telif edilmiştir. Dolayısıyla romana 'çoğul anlatıcının' hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Fakat bu anlatıcılar içerisinde, romanın başkışisi olan Masrî bulunmamaktadır. Başkışiyi nitelemek için sıklıkla kişi tanıtımı yapılmakta ve iç çözümleme tekniği kullanılarak anlatım desteklenmeye çalışılmaktadır. Aynı zamanda Yusuf Ka'îd, gerek gördüğü yerde geriye dönüş tekniğini kullanarak geçmişteki olaylarla ilgili okuyucuyu bilgilendirmiş, daha sonraki konular için okuyucuyu hazırlamıştır. Uzun zaman dilimleriyle okuyucuyu sıkmamak ve konu bütünlüğünden çıkmamak için, bazı olayları özetleyerek aktarmaya çalışmış, gerek duymadığı ayrıntılara yer vermeden, olay akışını bozmayarak özetleme tekniğine başvurmuştur.

Zulüm ve mahrumiyetin boyutunu okuyucuya iletme amacı güden Yusuf Ka'îd, Masrî'yi anlatma görevini diğer anlatıcılara vererek okuyucuya bir mesaj vermeyi amaçlamış olabilir. Söz hakkı ve kişisel hürriyeti kısıtlanarak Masrî'nin hayatının elinden alınmasına dikkat çekilmek istenmiş olması olasıdır. Romanda, toplumda bulunan iki farklı sınıf ve bu sınıflar arasındaki fark, 'Umde ve Masrî ile birlikte ailesi üzerinden ele alınmaktadır. 'Umde siyasi gücün, zenginliğin, zulüm ve feodalizmin simgesi iken Masrî ve ailesi hakları ellerinden alınan, mağdur edilen serfleri ve aynı zamanda halkı simgelemektedir. Romanda siyasi otoritenin yanlış kişilerin eline geçmesiyle çeşitli toplumsal, insanî ve ahlakî krizlere yol açılabileceğinden söz edilmektedir. Beşeri ve sosyal değerleri, tek bir olay üzerinden aktardığı bu romanda, çeşitli anlatım tekniklerini kullanan yazar, esasen kendi fikirlerini açıklamıştır.

Yusuf Ka'îd, yazdığı bu romanından ve diğer bazı eserlerinden dolayı birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Anavatanı olan Mısır'a savaş açtığı düşünülerek ve kendi ülkesini kötülediği ithamlarıyla eleştirilmiş, aynı zamanda da vatanı olan Mısır'ı savunduğu için hakkında çeşitli tenkitlerde bulunulmuştur. *el-Harb fî berri Mısr*, sosyal eleştiri edebiyatı örneklerinden biri olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda siyasî, ahlakî, eğitimsel ve ekonomik alanlarda meydana gelen toplumsal çözümlenin sonucu olan olayları, açık bir dille aktaran bir roman olma özelliğine sahiptir.

Kaynakça

- Ayyıldız, Esat. "Ahmet Şevki'nin Mısır İstiklalinin Müdafaası İçin Sömürge Yöneticisine Hitaben Nazmettiği Lâmiyye'sinin Tahlili". *Arap Edebiyatında Vatan ve Bağımsızlık Mücadelesi*. ed. Ahmet Hamdi Can – İhsan Doğru. 1-26. Ankara: Nobel Bilimsel Eserler, 2021.
- Ayyıldız, Esat. "et-Tayyib Sâlih'in 'Mevsimu'l-Hicre İle's-Şemâl' Adlı Romanının Tahlili". *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 58/1 (Haziran 2018), 662-689. <https://doi.org/10.33171/dtcjournal.2018.58.1.31>
- Ayyıldız, Esat. "Necîb Mahfûz'un Hân el-Halîlî Adlı Romanındaki Psikanalitik Yaklaşımlar". *Filoloji Alanında Yeni Ufuklar*. ed. Mehmet Cem Odacıoğlu. 77-99. Ankara: Gece Kitaplığı, 2019.
- Er, Rahmi. *Çağdaş Arap Edebiyatı Seçkisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 2012.
- Harmancı, Hasan. "Abdurrahman Munîf'in el-Escâr ve İğtiyâlu Merzûk Adlı Romanının Teknik Yönünden İncelenmesi". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2013), 67-96.
- Ka'îd, Yusuf. *el-Harb fî berr Mısır*. Kahire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991.
- Koç, Celal Turgut. *Tayyib Sâlih ve Romancılığı*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Kuzu, Burhan. "Hukuk Devleti ve Hukuk Zihniyeti". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 11 (2001), 1-25.
- Sâlimî, Zehra – Saide, 'İvâc. *el-Eb'âdu's-siyâsiyye fî rivâyeti 'el-Harb fî berri Mısır'*. el-Mesîle: Câmi'atu Muhammed Bûdiyâf, Kulliyetu'l-Âdâb ve'l-Luğât, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Şevâbke, Sümeyye Süleyman Ali. "el-Mîtâkis tecrîben rivâ'iyyen: Kirâ'etun fî a'mâli'r-rivâ'î el-Misrî Yusuf el-Ka'îd: 'el-Harb fî berr Mısır' ve 'Yehdus fî Mısır el-ân' ve Sülâsiyyetu 'Şekâvâ'l-Misrî el-Fasîh". *Mecelletu Câmi'ati'n-Necâh li'l-Ebhâs (el-'Ulûmu'l-İnsâniyye)* 3/27, 639-666.
- Tekin, Mehmet. *Roman Sanatı 1: Romanın Unsurları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 11. Basım, 2012.
- Tepebaşılı, Fatih. *Roman İncelemesi*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2. Basım, 2019.
- Turan, Mahmut – Dağ, Muhammed Hüseyin. "Mısır Tarihinde Enver Sedat Dönemi". *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 6/78 (Eylül 2018), 306-323.
- Tür, Özlem. "Mısır'da Ekonomik Kalkınma Çabaları". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 41 (Ekim 2009), 183-194.
- Yıldız, Ahmet. "Abdulvehhâb 'İsâvî'nin ed-Dîvânü'l-İsbartî İsimli Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Akif* 51/1 (ts.), 66-95. <http://dx.doi.org/10.51121/akif.2021.16>
- Yıldız, Musa. *Necîb Mahfûz'un Sembolik Romanları*. İstanbul: Akdem Yayınları, 2020.