

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal



MAKÜ

HAZİRAN/JUNE 2023 SAYI/ISSUE 6 e-ISSN 2980-2407

www.maku.edu.tr ■



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

Burdur İlahiyat Dergisi

Sayı: 6 (Haziran 2023) | e-ISSN: 2980-2407

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

Burdur Theology Journal

Issue: 6 (June 2023) | e-ISSN: 2980-2407

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

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Issue: 6 (June 2023) | e-ISSN: 2980-2407

Period: Biannually (June & December)

Publisher

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Publications 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Editor in Chief

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN, orcid.org/0000-0003-3374-6063, terdogan@mehmetakif.edu.tr,
tunahanerdogan1234@hotmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Former Title

Burdur Mehmet Akif Ersoy Universty Journal of Theology Faculty
(e-ISSN: 2757-6418)
Year Range of Publication with Former Title: (2020 Volume: 1, No: 1-2022 Volume: 3, No: 2)

Scope

Religious Studies

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & German

Head Office

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty
ror.org/04xk0dc21

Contact

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Istiklal Campus 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE
+90 248 213 29 20
ifd@mehmetakif.edu.tr
www.ifd.mehmetakif.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur Theology Journal is an international refereed, electronic journal that is published twice a year. It is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

OWNER of JOURNAL

Prof. Dr. Mehmet KARACA, orcid.org/0000-0002-6070-2819, mkaraca@mehmetakif.edu.tr,
Deputy Dean of Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Faculty of Veterinary, Internal Medicine

EDITOR in CHIEF

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN, orcid.org/0000-0003-3374-6063, terdogan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

MANAGING EDITOR

Asst. Prof. Necati AYKON, orcid.org/0000-0003-3853-0552, naykon@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Islamic History

EDITORIAL ASSISTANT

Asst. Prof. Ebru KOÇAK, orcid.org/0000-0002-1100-9380, ekocak@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, History of Sects

SECTION EDITORS

Literature, Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Sufism, Asst. Prof. Ömer DİLMEN, orcid.org/0000-0001-7671-2571, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sufism

Commentary, Asst. Prof. Esat SABIRLI, orcid.org/0000-0001-7908-9527, esabirli@selcuk.edu.tr, Selçuk
University, Faculty of İslamic Studies, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
Faculty of İslamic Studies, Tafsir

Commentary, Asst. Prof. Abdullah TURHAN, orcid.org/0000-0003-1918-9133,
abdullaturhan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Commentary, Res. Asst. Aziz KARABULUT, orcid.org/0000-0002-3670-6860, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Tafsir

Language and Rhetoric, Asst. Prof. Turan BAŞI, orcid.org/0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLCUN, orcid.org/0000-0002-5218-9525,
molcun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Elmas Ruşen BARUT, orcid.org/0000-0002-5370-2458,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466, hgungor@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132 Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic Language and Rhetoric, Instructor Abdülhamit KILIÇ, orcid.org/0000-0003-4231-7228, abdulhamid.kilic@omu.edu.tr, On Dokuz Mayıs University, Samsun, Türkiye, ror.org/028k5qw24, School of Foreign Languages, Department of Translation and Interpreting in Arabic

Turkish Religious Music, Asst. Prof. İbrahim ODABAŞI, orcid.org/0000-0002-0273-0117, ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr, Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132 Theology Faculty, Turkish Religious Music

Turkish Religious Music, Instructor Furkan CEYLAN, orcid.org/0000-0002-5913-5415, fceylan@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Turkish Religious Music

Sociology of Religion, Asst. Prof. Halil İbrahim AKKUŞ, orcid.org/0000-0001-7600-0013, hiakkus@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Sociology of Religion

Sociology of Religion, Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, orcid.org/0000-0002-7399-3475, keremtariksahiner@gmail.com, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Sociology of Religion

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Nuran ÜÇOK, orcid.org/0000-0001-7048-8054, nucok@ankara.edu.tr, Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Mine DEMİRBILEK, orcid.org/0000-0003-3436-4788, mdemirbilek@ankara.edu.tr, Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 Theology Faculty, History of Islamic Sects

Islamic Law, Assoc. Prof. Oğuzhan TAN, orcid.org/0000-0002-0657-1352, otan@divinity.ankara.edu.tr, Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 Theology Faculty, Islamic Law

Islamic Law, Asst. Prof. Yıldray SİPAHİ, orcid.org/0000-0002-1697-9159, yspahi@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Islamic Law

Islamic Law, Res. Asst. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 Theology Faculty, Islamic Law

Islamic Law, Res. Asst. Hilal ATILGAN MOĞOL, orcid.org/0000-0003-3343-2662, hilalatilgan3@gmail.com, Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132 Theology Faculty, Islamic Law

Kalam, Assoc. Prof. Rabiye ÇETİN, orcid.org/0000-0002-4706-0022, rcetin@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, Kalam

Kalam, Res. Asst. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu
Mehmet Bey University, Karaman, Türkiye
Faculty of Islamic Studies, Kalam

Islamic Philosophy, Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, orcid.org/0000-0002-1936-6286,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Philosophy

LANGUAGE EDITORS

English, Assoc. Prof. Nurettin ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0002-6255-0871, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

English, English Teacher/PhD Student Ayşegül TÜRKERİ ERYİĞİT, orcid.org/0000-0002-7976-6935,
turkeriaysegul@gmail.com,
Ministry of National Education, Ankara, Türkiye, ror.org/00jga9g46
English Teacher

English, Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, orcid.org/0000-0002-7399-3475, keremtariksahiner@gmail.com,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sociology of Religion

German, Asst. Prof. Osman ERASLAN, orcid.org/0000-0003-3322-9277, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Persian, Assoc. Prof. İzzetullah ZEKİ, orcid.org/0000-0001-6571-7377, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Islamic History

Arabic, Asst. Prof. Turan BAHŞI, orcid.org/0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Res. Asst. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Aya Nasr Mohammed ELKATREY, orcid.org/0000-0002-9948-2307,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Sami ÇAKMAKPUNAR, orcid.org/0000-0003-1016-0182, samipunar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

English, Res. Asst. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Veli ATMACA, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Bahattin DARTMA, orcid.org/0000-0001-6577-0215, bahagani@gmail.com
Marmara University, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Rifat ATAY, orcid.org/0000-0001-8715-3023, rifatay@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Philosophy of Religion

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, orcid.org/0000-0002-9779-6900, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, orcid.org/0000-0002-4605-5205, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religious Education

Prof. Dr. Mustafa TEKİN, orcid.org/0000-0001-6854-3800, mtekin@istanbul.edu.tr
İstanbul University, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
Theology Faculty, Sociology of Religion

Prof. Dr. Adem APAK, orcid.org/0000-0002-5535-7619, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Remzi KAYA, orcid.org/0000-0001-5779-7821, remzikaya@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail GÜLER, https://orcid.org/0000-0001-8045-1829, iguler@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Prof. Dr. Abdüssettar Mutlak Matar DERVİŞ, Enbar University, Faculty of Letters, Ramadi, Irak/Iraq

Assoc. Dr. Orhan GÜRSU, orcid.org/0000-0002-7478-371X, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Psychology of Religion

Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Assoc. Prof. Bahset KARSLI, https://orcid.org/0000-0002-6810-0900, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Sociology of Religion

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN, orcid.org/0000-0003-3374-6063, terdogan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Asst. Prof. Ebru KOÇAK, orcid.org/0000-0002-1100-9380, ekocak@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, History of Sects

Asst. Prof. Arife ÜNAL SÜNGÜ, orcid.org/0000-0002-6448-9373, asungu07@hotmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Asst. Prof. Kiyasettin ARSLAN, orcid.org/0000-0003-2191-7582, kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Assoc. Prof. İzzetullah ZEKİ, orcid.org/0000-0001-6571-7377, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Islamic History

Asst. Prof. Necati AYKON, orcid.org/0000-0003-3853-0552, naykon@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Turkish Islamic History

Asst. Prof. Mehmet Mahfuz ATA, orcid.org/0000-0001-7151-9377, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Asst. Prof. Osman ERASLAN, orcid.org/0000-0003-3322-9277, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Assoc. Prof. Cavid QASIMOV, orcid.org/0000-0001-7566-3181, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University, Van, Türkiye, ror.org/041jzyp61
Faculty of Letters, History

Asst. Prof. Muhammad Akram HAKİM, orcid.org/0000-0002-3190-4649
Jawzjan University, Afganistan/Afghanistan
Faculty of Social Sciences, Islamic Law

Res. Asst. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Res. Asst. Dr. Betül YURTALAN, orcid.org/0000-0003-3594-8427, byurtalan@gmail.com
Hitit University, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269
Theology Faculty, History of Sects

Res. Asst. Elmas Ruşen BARUT, orcid.org/0000-0002-5370-2458, erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, orcid.org/0000-0002-7399-3475, keremtarikshahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sociology of Religion

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Veli ATMACA, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, orcid.org/0000-0002-0754-9800, bkemikli@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, orcid.org/0000-0002-7169-5757, munal@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Ankara, Türkiye, ror.org/05ryemn72
Faculty of Islamic Sciences, Tafsir

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, orcid.org/0000-0002-2257-5329, skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Osman AYDINLI, orcid.org/0000-0003-4716-0522, aydinli@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Erdal BAYKAN, erdalbaykan@mersin.edu.tr
Mersin University, Mersin, Türkiye, ror.org/04nqdw39
Faculty of Islamic Studies, Islamic Philosophy

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, orcid.org/0000-0003-1855-7264, sadikakdemir@sdu.edu.tr,
Suleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
Faculty of Theology, Islamic History

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, orcid.org/0000-0002-2661-0611, merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
Universität Osnabrück, Osnabrück, Germany, ror.org/04qmmjx98
Institut für Islamische Theologie, Sufism, Kalam and Islamic Philosophy

Prof. Dr. Muhammed eş-ŞÂTÎ, Kulliyetu'd-Da'veti'l-Camiyye li'd-Dirasati'l-İslamiyye, Beyrut,
Lübnan/Lebanon

Prof. Dr. Daam İbrahim el-HESNEYANÎ, el-Camiatu'l-Hurra, Musul, Irak/Iraq

Prof. Dr. Selahaddin Selim ARKADAN, orcid.org/0000-0003-4105-6847,
Camiatu'l-Halic li'l-Ulum ve't-Teknolojya, Kuveyt/Kuwait, ror.org/01vjvsj67

Prof. Dr. Muhammed el-QUDAH, orcid.org/0000-0002-4698-4506, University of Jordan, Department of
Educational Leadership and Foundations, Ürdün/Jordan, ror.org/05k89ew48

Prof. Dr. Anton Wessels,
Vrije Universiteit Amsterdam, Faculty of Theology, Hollanda/Holland, ror.org/008xxew50

Prof. Dr. Arsi KHAN, Aligarh Muslim University, Department of Political Science, Faculty of Arts and Social
Sciences, Hindistan/India

Prof. Dr. Blagovesta IVANOVA, orcid.org/0000-0003-2994-2037
University of Structural Engineering & Architecture Lyuben Karavelow, Department of Architecture,
Sofya, Bulgaristan/Bulgaria, ror.org/00rb8n537

Prof. Dr. Ahat SALİHOV, orcid.org/0000-0002-7994-4711
The Russian Academy of Sciences, Department of Oriental Manuscript of the Institute for History,
Ufa, Rusya/Russia, ror.org/05qrfd25

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, orcid.org/0000-0001-7792-9211, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz University, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
Theology Faculty, Qelam

Assoc. Dr. Mehmet KALAYCI, orcid.org/0000-0002-9016-3123, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Assoc. Dr. Muzaffer TAN, orcid.org/0000-0001-6969-0618, mtan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Assoc. Dr. Yasin PİŞGİN, orcid.org/0000-0001-9337-2863, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Dr. Kayrat BELEK, orcid.org/0000-0003-0495-9182, kairat.belek@manas.edu.kg
Kyrgyz-Turkish Manas University, Bişkek, Kırgızistan/Kyrgyzstan, ror.org/04frf8n21
Faculty of Humanities, Department of History,

Assoc. Dr. Liliana BOŞCAN, orcid.org/0000-0002-3272-4914
University of Bucharest, Bükreş, Romanya/Romania, ror.org/02x2v6p15
Faculty of History, International Relations and European Studies

Assoc. Dr. Celaleddin MİRZOYEV,
Termez State University, Özbekistan/Uzbekistan, ror.org/05416zy49

Asst. Prof. Ebru KOÇAK, orcid.org/0000-0002-1100-9380, ekocak@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, History of Sects

Asst. Prof. Osman ERASLAN, orcid.org/0000-0003-3322-9277, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Asst. Prof. Sayed Mobin Hashimi, orcid.org/0000-0002-0637-9002
Parwan State University, Afganistan/Afghanistan, ror.org/02jkgrk30
Faculty of Social Sciences, Department of Sociology

PROOFREADING EDITORS

Asst. Prof. Halil İbrahim AKKUŞ, orcid.org/0000-0001-7600-0013, hiakkus@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Sociology of Religion

Res. Asst. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Islamic Law

Res. Asst. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu Mehmet Bey
University, Karaman, Türkiye
Faculty of Islamic Studies, Kalam

Res. Asst. Elmas Ruşen BARUT, orcid.org/0000-0002-5370-2458, erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Res. Asst. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Religions History

Instructor Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466, hgungor@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Res. Asst. Ahmet GENÇDOĞAN, orcid.org/0000-0001-7111-4978, agencdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Kalam

Res. Asst. Dr. Yusuf KARATAY, orcid.org/0000-0002-5304-9575, yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük Universty, Karabük, Türkiye, https://ror.org/04wy7gp54
Theology Faculty, Tafsir

Dr. Evren TORBALI, orcid.org/0000-0002-9809-8960, envertorbal@gmail.com
Directorate of Religios Affairs, Ankara, Türkiye, ror.org/007x4cq57

PhD Student İsmail KARAGÖZOĞLU, orcid.org/0000-0001-7616-4579, trhoca07@gmail.com

REFEREE BOARD

Burdur Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

LAYOUT and DESIGN

Asst. Prof. Ebru KOÇAK

COVER and BANNER

Instructor Yasemin KAYABAŞI

SOCIAL MEDIA EDITOR

Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER

ABSTRACTING and INDEXING SERVICES

MLA / MODERN LANGUAGE ASSOCIATION (09.06.2022)

All responsibility fort he content of papers published in Burdur Theology Journal belongs to the authors.

Burdur Theology Journal is published by Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur/Türkiye.

Burdur Theology Journal is a peer-reviewed academic issued twice a year (June-December).

Burdur Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Burdur Theology Journal, does not charge any article submission, processing charges and printing charges from the authors.

Burdur Theology Journal Faculty uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

The Electronic version of Burdur Theology Journal is Open Access (CC BY NC).

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Sayı: 6 (Haziran 2023) | e-ISSN: 2980-2407

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Yayıncı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Baş Editör

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN, orcid.org/0000-0003-3374-6063, terdogan@mehmetakif.edu.tr,
tunahanerdogan1234@hotmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Dergi Eski Adı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(e-ISSN: 2757-6418)

Yayımlanan Sayılar: (2020 Cilt:1, Sayı: 1-2022 Cilt:3, Sayı:2)

Kapsam

Dinî Araştırmalar

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Almanca

Yönetim Yeri

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ror.org/04xk0dc21

İletişim

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstiklal Yerleşkesi 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE

+90 248 213 29 20

ifd@mehmetakif.edu.tr

www.ifd.mehmetakif.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur İlahiyat Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

DERGİ İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Mehmet KARACA, orcid.org/0000-0002-6070-2819, mkaraca@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekan Vekili, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Veterinerlik Fakültesi, İç Hastalıkları

BAŞ EDİTÖR

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN, orcid.org/0000-0003-3374-6063, terdogan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Necati AYKON, orcid.org/0000-0003-3853-0552, naykon@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Tarihi

EDİTÖR YARDIMCISI

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK, orcid.org/0000-0002-1100-9380, ekocak@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepler Tarihi

ALAN EDİTÖRLERİ

Edebiyat, Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmentsahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Tasavvuf, Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN, orcid.org/0000-0001-7671-2571, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Esat SABIRLI, orcid.org/0000-0001-7908-9527, esabirli@selcuk.edu.tr, Selçuk
Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TURHAN, orcid.org/0000-0003-1918-9133, abdullahturhan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Tefsir, Arş. Gör. Aziz KARABULUT, orcid.org/0000-0002-3670-6860, azizkarabulut@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Üyesi Turan BAŞŞİ, orcid.org/0000-0003-0900-9258,
turanbahsi@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Dr. Öğr. Muhammet Mahmut OLÇUN, orcid.org/0000-0002-5218-9525,
molcun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, orcid.org/0000-0002-5370-2458,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466, hgungor@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132 İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Arap Dili ve Belagatı, Öğr. Gör. Abdülhamit KILIÇ, orcid.org/0000-0003-4231-7228, abdulhamid.kilic@omu.edu.tr, On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, Türkiye, ror.org/028k5qw24, Yabancı Diller Yüksekokulu, Arapça Mütercim Tercümanlık

Türk Din Musikisi, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ODABAŞI, orcid.org/0000-0002-0273-0117, ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132 İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Türk Din Musikisi, Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, orcid.org/0000-0002-5913-5415, fceylan@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Din Sosyolojisi, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AKKUŞ, orcid.org/0000-0001-7600-0013, hiakkus@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Din Sosyolojisi, Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, orcid.org/0000-0002-7399-3475, keremtariksahiner@gmail.com, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Nuran ÜÇÖK, orcid.org/0000-0001-7048-8054, nucok@ankara.edu.tr, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Mine DEMİRBILEK, orcid.org/0000-0003-3436-4788, mdemirbilek@ankara.edu.tr, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Hukuku, Doç. Dr. Oğuzhan TAN, orcid.org/0000-0002-0657-1352, otan@divinity.ankara.edu.tr, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Yıldırım SİPAHİ, orcid.org/0000-0002-1697-9159, ysipahi@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Hukuku, Arş. Gör. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21 İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

İslam Hukuku, Arş. Gör. Hilal ATILGAN MOĞOL, orcid.org/0000-0003-3343-2662, hilalatilgan3@gmail.com, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50 İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Kelam, Doç. Dr. Rabiye ÇETİN, orcid.org/0000-0002-4706-0022, rctin@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Kelam, Arş. Gör. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu
Mehmet Bey Üniversitesi, Karaman, Türkiye
İslami İlimler Fakültesi, Kelam

İslam Felsefesi Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, orcid.org/0000-0002-1936-6286, fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

DİL EDITÖRLERİ

İngilizce, Doç. Dr. Nurettin ÇALIŞKAN, orcid.org/0000-0002-6255-0871, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr, Burdur
Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

İngilizce, İngilizce Öğretmeni/Doktora Öğrencisi Ayşegül TÜRKERİ ERYİĞİT, orcid.org/0000-0002-7976-
6935, turkeriaysegul@gmail.com,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

İngilizce, Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, orcid.org/0000-0002-7399-3475, keremtariksahiner@gmail.com,
Burdur Mehmet Akif Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Almanca, Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, orcid.org/0000-0003-3322-9277, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Farsça, Doç. Dr. İzzetullah ZEKİ, orcid.org/0000-0001-6571-7377, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Tarihi

Arapça, Dr. Öğr. Üyesi Turan BAŞI, orcid.org/0000-0003-0900-9258, turanbahsi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Arş. Gör. Yusuf Ziya BAL, orcid.org/0000-0002-7291-5539, yusufziyabal@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Aya Nasr Mohammed ELKATREY, orcid.org/0000-0002-9948-2307,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Sami ÇAKMAKPUNAR, orcid.org/0000-0003-1016-0182, samipunar@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

İngilizce, Arş. Gör. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Veli ATMACA, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Bahattin DARTMA, orcid.org/0000-0001-6577-0215, bahagani@gmail.com
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Rifat ATAY, orcid.org/0000-0001-8715-3023, rifatay@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, orcid.org/0000-0002-9779-6900, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, orcid.org/0000-0002-4605-5205, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. Mustafa TEKİN, orcid.org/0000-0001-6854-3800, mtekin@istanbul.edu.tr
İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/03a5qrr21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Adem APAK, orcid.org/0000-0002-5535-7619, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Remzi KAYA, orcid.org/0000-0001-5779-7821, remzikaya@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail GÜLER, <https://orcid.org/0000-0001-8045-1829>, iguler@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Prof. Dr. Abdüsettar Mutlak Matar DERVİŞ, Enbar Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Ramadi, Irak

Doç. Dr. Orhan GÜRSU, orcid.org/0000-0002-7478-371X, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, orcid.org/0000-0002-2548-211X, mehmetshahin@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Doç. Dr. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN, orcid.org/0000-0003-3374-6063, terdogan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK, orcid.org/0000-0002-1100-9380, ekocak@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Arife ÜNAL SÜNGÜ, orcid.org/0000-0002-6448-9373, asungu07@hotmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Dr. Öğr. Üyesi Kıyasettin ARSLAN, orcid.org/0000-0003-2191-7582, kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Doç. Dr. İzzetullah ZEKİ, orcid.org/0000-0001-6571-7377, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Necati AYKON, orcid.org/0000-0003-3853-0552, naykon@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Mahfuz ATA, orcid.org/0000-0001-7151-9377, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, orcid.org/0000-0003-3322-9277, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Doç. Dr. Cavid QASIMOV, orcid.org/0000-0001-7566-3181, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, ror.org/041jyzp61
Edebiyat Fakültesi, Tarih

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKİM, orcid.org/0000-0002-3190-4649
Jawzjan Üniversitesi, Afganistan
Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Hukuku

Arş. Gör. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Arş. Gör. Dr. Betül YURTALAN, orcid.org/0000-0003-3594-8427, byurtalan@gmail.com
Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye, ror.org/01x8m3269
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, orcid.org/0000-0002-5370-2458, erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, orcid.org/0000-0002-7399-3475, keremtarikshahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Veli ATMACA, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, orcid.org/0000-0002-0754-9800, bkemikli@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, ror.org/03tg3eb07
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL, orcid.org/0000-0002-7169-5757, munal@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/05ryem72
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Sönmez KUTLU, orcid.org/0000-0002-2257-5329, skutlu@divinity.ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Prof. Dr. Osman AYDINLI, orcid.org/0000-0003-4716-0522, aydinli@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Prof. Dr. Erdal BAYKAN, erdalbaykan@mersin.edu.tr
Mersin Üniversitesi, Mersin, Türkiye, ror.org/04nqdw39
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, orcid.org/0000-0003-1855-7264, sadikakdemir@sdu.edu.tr,
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Merdan GÜNEŞ, orcid.org/0000-0002-2661-0611, merdan.guenes@uni-osnabrueck.de
Osnabrück Üniversitesi, Osnabrück, Germany, ror.org/04qmmjx98
İslam İlahiyatı Enstitüsü, Tasavvuf, Kelam ve İslam Felsefesi

Prof. Dr. Muhammed eş-ŞÂTÎ, Kulliyetu'd-Da'veti'l-Camiyye li'd-Dirasati'l-İslamiyye, Beyrut, Lübnan

Prof. Dr. Daam İbrahim el-HESNEYANÎ, el-Camiatu'l-Hurra, Musul, Irak

Prof. Dr. Selahaddin Selim ARKADAN, orcid.org/0000-0003-4105-6847,
Camiatu'l-Halic li'l-Ulum ve't-Teknolojya, ror.org/01vjvsj67, Kuveyt

Prof. Dr. Muhammed el-QUDAH, orcid.org/0000-0002-4698-4506,
Ürdün Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, ror.org/05k89ew48, Ürdün

Prof. Dr. Anton Wessels,
Vrije Üniversitesi, Amsterdam, İlahiyat Fakültesi, ror.org/008xxew50, Hollanda

Prof. Dr. Arsi KHAN, Aligarh Muslim Üniversitesi, Politik Bilimler Bölümü, Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi,
Hindistan

Prof. Dr. Blagovesta IVANOVA, orcid.org/0000-0003-2994-2037
Lyuben Karavelov Mühendislik ve Mimarlık Üniversitesi, Mimarlık Bölümü, ror.org/00rb8n537,
Sofya, Bulgaristan

Prof. Dr. Ahat SALİHOV, orcid.org/0000-0002-7994-4711
Rus Bilim Akademisi, Tarih Enstitüsü Doğu Medeniyeti Yazmaları Bölümü
ror.org/05qrfd25, Ufa, Rusya

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, orcid.org/0000-0001-7792-9211, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr,
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Doç. Dr. Mehmet KALAYCI, orcid.org/0000-0002-9016-3123, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Doç. Dr. Muzaffer TAN, orcid.org/0000-0001-6969-0618, mtan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Doç. Dr. Yasin PİŞGİN, orcid.org/0000-0001-9337-2863, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Kayrat BELEK, orcid.org/0000-0003-0495-9182, kairat.belek@manas.edu.kg
Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Bişkek, ror.org/04frf8n21, Kırgızistan,
Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü

Doç. Dr. Liliana BOŞCAN, orcid.org/0000-0002-3272-4914
Universty of Bucharest, Bükreş, ror.org/02x2v6p15, Romanya,
Tarih Fakültesi, Uluslararası İlişkiler ve Avrupa Araştırmaları

Doç. Dr. Celaleddin MİRZOYEV,
Tirmiz Devlet Üniversitesi, ror.org/05416zy49, Özbekistan

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK, orcid.org/0000-0002-1100-9380, ekocak@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, orcid.org/0000-0003-3322-9277, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Sayed Mobin Hashimi, orcid.org/0000-0002-0637-9002
Parwan Devlet Üniversitesi, ror.org/02jkgrk30, Afganistan
Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

SON OKUMA EDİTÖRLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AKKUŞ, orcid.org/0000-0001-7600-0013, hiakkus@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Arş. Gör. Meral SABUN, orcid.org/0000-0002-1329-7865, msabun@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Arş. Gör. Meral GEZEN, orcid.org/0000-0002-8297-6538, meralgezen@kmu.edu.tr Karamanoğlu Mehmet Bey
Üniversitesi, Karaman, Türkiye
İslami İlimler Fakültesi, Kelam

Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, orcid.org/0000-0002-5370-2458, erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arş. Gör. Dr. İbrahim KORHAN, orcid.org/0000-0001-5430-0197, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, orcid.org/0000-0002-0861-0466, hgungor@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arş. Gör. Ahmet GENÇDOĞAN, orcid.org/0000-0001-7111-4978, agencdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Arş. Gör. Dr. Yusuf KARATAY, orcid.org/0000-0002-5304-9575, yusufkaratay@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi, Karabük, Türkiye, https://ror.org/04wy7gp54
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dr. Evren TORBALI, orcid.org/0000-0002-9809-8960, envertorbal@gmail.com
Diyaret İşleri Başkanlığı, Ankara, Türkiye, ror.org/007x4cq57

Doktora Öğrencisi İsmail KARAGÖZOĞLU, orcid.org/0000-0001-7616-4579, trhoca07@gmail.com

HAKEM KURULU

Burdur İlahiyat Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MİZANPAJ ve TASARIM

Dr. Öğr. Üyesi Ebru KOÇAK

KAPAK ve BANNER

Öğr. Gör. Yasemin KAYABAŞI

SOSYAL MEDYA EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER

DİZİNLENME BİLGİLERİ

MLA / MODERN LANGUAGE ASSOCIATION (09.06.2022)

Burdur İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

Burdur İlahiyat Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.

Burdur İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli bir dergidir.

Burdur İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar

Burdur İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Burdur İlahiyat Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler; en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Burdur İlahiyat Dergisi'nin elektronik versiyonu (CC BY NC) açık erişim lisansı ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ
BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Sayı: 6 (Haziran 2023) – Issue: 6 (June 2023) | e-ISSN: 2980-2407

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Yaşlılıkla İlgili Atasözü ve Deyimlerin Dindar, Muhafazakâr Yaşlıların Dünyasındaki İzdüşümleri.....1-21

The Reflection of Proverbs and Idioms about Elderliness in the World of Religious, Conservative Elders

Muhammet Ali ÖZDOĞAN

Mu‘tezilî ve Eş‘arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Cübbâilerden Fahreddin er-Râzî’ye Kadar).....22-44

Analysis of Khabar Definitions of Mu‘tazilî and Ash‘arî Methodists (From Jubbâ’is to Fakhr al-Dîn al-Râzî)

Ramazan ÇÖKLÜ

Ta‘yîn Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme.....45-64

A Comparative Analysis on the Legal Nature of Khiyar al-Ta‘yîn

Fatih AVCI

Makâsîdü’ş-Şerfa Bağlamında Dijital Dünyada Akılın Korunması.....65-82

Protection of Mind in the Digital World in the Context of Maqasid al-Shariah

Zehra EMİNOĞLU

Mantığın İslam Fıkhdında Yeri ve Müçtehit ile İlişkisi.....83-101

The Position of Logic in Islamic Fiqh and its Relationship with Mujtahid

Ramazan AKSOY – Ünal YERLİKAYA

Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-.....102-127

The Commentaries of the Bukhari Commentators on the Hira Narration -In the Context of the Science of Tafsir-

Ömer ÇELİK – Murat BAHAR

Şi'a Tefsir Geleneğinin 'Ulûmü'l-Kur'an'a Bakışı: Tabâtabâî Örneği.....128-149

The Perspective of the Shi'a Tafsir Tradition on the 'Ulûm al-Qur'an: The Case of Tabâtabâ'î

Enver TÜRKMEN

'Ulûmü'l-Kur'an Literatüründe Özgün ve Bilinmeyen Bir İsim: Şûşâvî ve el-Fevâidü'l-Cemîle Adlı Eseri150-174

An Unknown Name in the Literature of 'Ulûm al-Qur'an: Shushavi and His Work al-Fevâidü'l-Jamile

Ahmet AĞRALI

Kemalpaşazâde'nin Hadisçiliği Üzerine: Risâle-i Münîra Örneği.....175-199

On the Hadithism of Kamâl Pâshâ Zâdâ's: The Example of Risâle-i Munîra

Hakan TAHTACI

Endülüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri.....200-222

Criticisms of Andalusian Hadith Commentators Against Some Faqihs

Talat SAKALLI – Ali Rıza KARA

Şair Vezîr Cüneyd'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri.....223-247

Poet Vizier Junayd's Life and His Place in Arabic Literature

Hasan SOYUPEK

et-Teysîr ve el-Keşşâf Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtîha Sûresi Örneği248-267

A Comparison of al-Taysîr and al-Kashshâf Regarding the Science of Ma'ânî: A Case Study of Surah al-Fâtîha

Hatice Kübra ÖZCAN

ابن العبري وكتابه تاريخ الزمان وتاريخ مختصر الدول.....268-279
İbnü'l-İbrî ve Târîhu'z-Zamân ile Târîhu Muhtasari'd-Düvel Adlı Kitapları
Ibn al-Ibri and His Books Titled Tārīh al-Zamān and Tārīh Mukhtasar al-Dawla
Yasir OSMANOĞLU

Değerli Araştırmacılar,

Dergimizin Haziran 2023 sayısı okuyucuların istifadesine sunulmuştur. Bu sayıda, dergimize gönderilen çok sayıda makale arasından 13 araştırma makalesi, editoryal süreci ve hakem değerlendirmesini başarıyla tamamlayarak Yayın Kurulu tarafından yayımlanmaya uygun görülmüştür.

Bu sayımızla birlikte, dergimiz Burdur İlahiyat Dergisi ismiyle yayın hayatına devam edecektir. Ayrıca dergimizde kullandığımız cilt sistemi yerine sayı sistemi kullanılmaya başlanmıştır.

Dergimizin uluslararası tanınırlığını artırmak için alan indekslerine başvurular yapılmıştır. Kısa zaman içerisinde dizinleme süreçlerinin tamamlanmasını ve dergimizin önemli uluslararası indekslere dâhil olmasını ümit ediyoruz.

Dergimizin yayın sürecine katkı sağlayan hakemler ve yazarlar ile büyük fedakârlıklarda bulunan alan editörleri, yazım editörleri, dil editörleri ve son okuma editörlerine dergimiz adına teşekkür ediyorum.

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN

Baş Editör

Dear Researchers,

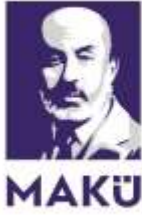
The June 2023 issue of our journal has been presented to the readers. In this issue, 13 research articles, among the many articles sent to our journal, have been approved for publication by the Editorial Board after successfully completing the editorial process and peer review.

With this issue, our journal will continue to be published under the name Burdur Theology Journal. In addition, the volume numbers have been abandoned and numeral system has been approved in our journal.

In order to increase the international recognition of our journal, applications were made to field indexes. We hope that the indexing processes will be completed in a short time and that our journal will be included in important essential international indexes.

On behalf of our journal, I would like to thank the referees and authors who contributed to the publication process of our journal, and the field editors, writing editors, language editors and post-reading editors who made great sacrifices.

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN
Editor in Chief



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Yaşlılıkla İlgili Atasözü ve Deyimlerin Dindar, Muhafazakâr Yaşlıların Dünyasındaki İzdüşümleri

The Reflection of Proverbs and Idioms about Elderliness in the World of Religious, Conservative Elders

MUHAMMET ALİ ÖZDOĞAN

orcid.org/0000-0002-7048-0009

ozdogana@gmail.com

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı | <https://ror.org/00jga9g46>

Şehit Muhammet Oğuz Kılınç Anadolu İmam Hatip Lisesi, Antalya, Türkiye
Dr., Ministry of National Education, Şehit Muhammet Oğuz Kılınç Anadolu İmam Hatip High School, Antalya,
Türkiye

Atıf | Cites As

Özdoğan, Muhammet Ali. “Yaşlılıkla İlgili Atasözü ve Deyimlerin Dindar, Muhafazakâr Yaşlıların Dünyasındaki
İzdüşümleri”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 1-21.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 01 Şubat/February 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 24 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Muhammet Ali ÖZDOĞAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Reflections of Proverbs and Idioms about Old Age in the World of Religious, Conservative Elders

Abstract

Proverbs are striking words used to express a situation or thought that has been shaped from the experience of societies over a long period of time. These words are the common language of humanity, regardless of which nation it belongs to. As in the past, one of the important carrier actors of oral culture today is elderly persons. This group frequently uses proverbs and idioms to describe old age. In this context, the research seeks the answer of how individuals over the age of 65 use proverbs and idioms while describing their own lives and the phenomenon of old age. For this purpose, cyber ethnographic observation was made on the social media accounts of religious, conservative individuals aged 65 and older. For this purpose, in-depth interviews about aging were conducted with individuals aged 65 and over who consider themselves religious and conservative in Antalya province. In this study, it is aimed to analyze in which sense the elderly persons use proverbs and idioms when describing themselves. For this purpose, 20 men and 13 women were interviewed. In the study, data were collected from people aged 65-84 years, and when these data were analyzed, it was seen that the people we interviewed frequently applied to proverbs and idioms in conversations about old age. In the proverbs and idioms used by the individuals in our sample, old age was used as a period of wisdom and experience. In addition, the elderly persons, whose attachment to a place increases due to physical weakness. The individuals in our sample have overcome this attitude of society towards them through proverbs and idioms that distinguish between soul and body.

Keywords: Old Age, Old Age in Cultures, Proverb, Idiom, Turkish Proverbs.

Yaşlılıkla İlgili Atasözü ve Deyimlerin Dindar, Muhafazakâr Yaşlıların Dünyasındaki İzdüşümleri*

Öz

Atasözleri, uzun bir süreçte toplumların tecrübelerinden şekillenmiş, bir durumu ya da düşüncüyü ifade etmek için kullanılan çarpıcı sözlerdir. Bu sözler, hangi millete ait olursa olsun insanlığın ortak dilidir. Atasözleri, tarihsel süreçte işlevselliğini yitirmediklerinden nesilden nesile aktarıla gelmiş sözlü kültürün öne çıkan araçlarından birisidir. Geçmişte olduğu gibi günümüzde de sözlü kültürün önemli taşıyıcı aktörlerinden birisi yaşlılardır. Söz konusu grup, yaşlılığı tanımlamak için atasözü ve deyimlere sıkça başvurmaktadır. Bu bağlamda araştırma, 65 yaş üstü bireylerin kendi yaşamlarını ve yaşlılık olgusunu tanımlarken atasözü ve deyimleri nasıl kullandığının cevabını aramaktadır. Bunun için 65 yaş ve üstü dindar, muhafazakâr bireylerin sosyal medya hesaplarında siber etnografik gözlem yapılmıştır. Ayrıca Antalya ili merkezli kendini dindar, muhafazakâr kabul eden 65 yaş ve üstündeki bireylerle yaşlılıkla ilgili derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Çalışmanın amacı yaşlıların kendilerini tanımlarken atasözleri ve deyimleri hangi bağlamlarda kullandığının analizini yapmaktır. Bu gayeyle 20 erkek 13 kadımla görüşülmüştür. Araştırmada 65-84 yaş aralığında kişilerden veriler toplanmış bu verilerin analizi yapıldığında görüştüğümüz kişilerin yaşlılıkla ilgili konuşmalarda sıklıkla atasözü ve deyimlere müracaat ettiği görülmüştür. Örneklemimizdeki bireylerin kullandığı atasözü ve deyimlerde yaşlılık, bilgelik ve tecrübe dönemi olarak kullanılmıştır. Yine bedensel güçsüzlük nedeniyle bir mekâna bağlılığı artan yaşlılar toplum açısından olumsuz olarak algılanan bu durumu ruh ve beden ayrımı yapan atasözü ve deyimler aracılığıyla aşmıştır.

Anahtar kelimeler: Yaşlılık, Kültürlerde Yaşlılık, Atasözü, Deyim, Türk Atasözleri.

Summary

Proverbs are striking words that have been shaped by the experiences of societies over a long period of time and that used to express a situation or thought. These words are the common language of humanity, regardless of nationality. Because proverbs are remarkable, they have survived to the present day by being articulated with people's experiences. Proverbs are the mirror of the society as they reflect the events experienced by the individuals in the public. It is possible to understand the structure of society by looking at this mirror. Proverbs are of interest to everyone in the society, as they are not just words that belong to just one group. As in the past, one of the important carrier actors of oral culture today is the elderly. This group frequently uses proverbs and idioms to describe elderliness.

The subject of this research is the proverbs and idioms used by religious conservative individuals over the age of 65 to describe elderliness. The problem of the research is how individuals over the age of 65 use proverbs and idioms when describing their own lives and the phenomenon of elderliness. In this context, in this study, based on the data obtained from the individuals we interviewed, an analysis is made of how well proverbs and idioms maintain their functionality in elderliness. The research is based on the qualitative paradigm. With this understanding, individuals over the age of 65 who consider themselves religious and conservative based on the ethnographic pattern were observed

* Bu makalede Doç. Dr. Bahset Karşlı danışmanlığında hazırlanan "Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din" başlıklı doktora tezinin saha verilerinden faydalanılmıştır./In this article, Assoc. Dr. The field data of the doctoral thesis titled "Aging, Social Media and Religion" prepared under the supervision of Bahset Karşlı were used.

at the sites they go frequently in their daily lives. Screenshots of the study were taken during the cyber-ethnographic observations, and the confidentiality of the identities of the persons concerned was considered.

For the study, in-depth interviews were conducted with 20 men and 13 women over the age of 65, based in Antalya province, including two focus group interviews with 5 people, based on the approval decision of Akdeniz University Scientific Research and Publication Ethics Committee numbered 246357. Since the interviews were conducted during a period (December 2021 - February 2022) when the COVID-19 pandemic continued to affect, the interviews were held in environments where the interviewees could feel comfortable. Necessary precautions were taken during the interviews conducted at home. The names of the people whose opinions we consulted in the interviews were anonymized and used. In these interviews, the equivalent of the elderliness perception in proverbs and idioms on today's elderly people and how individuals over the age of 65 evaluate themselves were examined. Religious, conservative elders evaluated elderliness by referring to the proverbs and idioms of the traditional period.

In the study, data were collected from people aged 65-84 years, and when these data were analyzed, it was seen that the people we interviewed applied frequently to proverbs and idioms in conversations about elderliness. The definitions of elderliness in the individuals we interviewed are not one-sided. They see both the beautiful aspects of old age and express the difficult aspects. The individuals in our sample evaluated old age positively in terms of wisdom and experience, and negatively in terms of physical weakness in these proverbs and idioms. While describing themselves, the elderly persons see old age as a period of experience, but they are also aware of the boundaries drawn by the society and the place.

When we look at the literature about proverbs and old age, the subject of elderliness gains weight in proverbs and idioms. The studies conducted on this subject also focus on the classification of proverbs about elderliness. In our study, the proverbs related to elderliness from the world of the elderly are examined closely. Our study is unique in this aspect. When the examples of old age in proverbs are examined, it will be seen that they can be divided into three main categories as positive, negative and neutral.

The definitions of old age in the individuals we interviewed are not one-sided. They see both the beautiful aspects of old age and express the difficult aspects. Similar to the approach to elderliness, which is roughly divided into three as positive, negative and neutral in idioms and proverbs, we have also encountered it in in-depth interviews. People over the age of 65 find themselves when proverbs are used with positive content; however it also defines an old age outside of their own world with its proverbs that contain negative implications about elderliness. Because of the reasons such as postponing old age medically and increasing the average age, it also delays the acceptance limit of the people in question. Therefore, the people we interviewed do not accept being elderly.

Özet

Toplumların ortak yaşam deneyimi neticesinde uzun bir zaman diliminde oluşmuş atasözü ve deyimler insanların bir durumu ifade etmek için başvurduğu etkileyici sözlerdir. Atasözleri dikkat çekici olduğu için insanların tecrübelerine eklenerek günümüze kadar ulaşmış ve insanlığın ortak dili olmuştur. Atasözleri halkın içindeki bireylerin başından geçen olayları yansıttığı için toplumun aynasıdır. Bu aynaya bakarak toplumun yapısını anlamak mümkündür. Atasözleri salt bir gruba ait söylenmiş sözler olmadığı için toplumun içindeki herkesi ilgilendirmektedir.

Sözlü kültürün unsuru olan atasözlerinin günümüze taşınmasında yaşlılar önemli bir aktördür. Yaşlılar, yaşlanma ve yaşlılıkla bağlantılı konularda atasözü ve deyimleri ekseriyetle kullanmaktadır. Bu araştırmanın konusu 65 yaş üstü dindar, muhafazakâr bireylerin yaşlılığı tarif derken kullandığı atasözü ve deyimlerdir. Araştırmanın problemi, 65 yaş üstü bireyler kendi yaşamlarını ve yaşlılık olgusunu tanımlarken atasözü ve deyimleri nasıl kullanmaktadır?

Bu bağlamda bu çalışmada mülakat yaptığımız bireylerden elde edilen verilerden hareketle atasözü ve deyimlerin yaşlılığa bakışta işlevselliğini ne kadar koruduğunun analizi yapılmaktadır. Araştırma nitel paradığmaya dayalıdır. Bu anlayışla etnografik desen temel alınarak kendini dindar ve muhafazakâr olarak kabul eden 65 yaş üstü bireyler günlük yaşamlarında sıklıkla gittiği mekânlarda gözleme tabi tutulmuştur. COVID-19'dan kaynaklanan yasaklarının gevşetilmesiyle örneklem grubumuzdaki bireyler, ev dışına çıkmışlardır. Bu kişilerin uğrak mekânı olan Antalya Fikir Derneği ve Antalya şehir merkezindeki bir kafeye sıklıkla gidilerek burada gözlemlerde bulunulmuş, notlar alınmıştır. Çalışmanın siber etnografik gözlemlerinde ekran fotoğrafları alınmış ve ilgili kişilerin kimliklerinin gizliliğine dikkat edilmiştir.

Çalışma için Akdeniz Üniversitesi'nin Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 246357 sayılı onay kararına istinaden 5'er kişilik iki odak grup görüşmesi de dahil Antalya ili merkezli olmak üzere 65 yaş üstü 20 erkek 13 kadın ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar, COVID-19 pandemisinin etkisini devam ettirdiği bir süreçte (Aralık 2021- Şubat 2022) gerçekleştirildiği için görüşmeler, görüşmecilerin kendini rahat hissedebileceği ortamlarda yapılmıştır. Ev içi yapılan mülakatlarda ise gerekli tedbirler alınmıştır. Mülakatlardaki görüşlerine başvurduğumuz kişilerin isimleri anonimleştirilerek kullanılmıştır. Bu mülakatlarda atasözü ve deyimlerdeki yaşlılık algısının günümüz yaşlılarındaki karşılığına ve 65 yaş üstü bireylerin kendilerini nasıl değerlendirdiğine bakılmıştır. Dindar, muhafazakâr yaşlılar, yaşlılığı geleneksel dönemin atasözü ve deyimlerine referans vererek değerlendirmiştir.

Araştırmada 65-84 yaş aralığında kişilerden veriler toplanmış bu verilerin analizi yapıldığında görüştüğümüz kişilerin yaşlılıkla ilgili konuşmalarda sıklıkla atasözü ve deyimlere müracaat ettiği görülmüştür. Mülakat yaptığımız bireylerdeki yaşlılık tanımlamaları tek taraflı değildir. Onlar, yaşlılığın hem güzel taraflarını görmekte hem de zor yanlarını dile getirmektedir. Örneklemimizdeki bireyler, bu atasözü ve deyimlerde yaşlılığı, bilgelik ve tecrübe bakımından olumlu, bedensel güçsüzlük açısından olumsuz değerlendirmişlerdir. Yaşlılar, kendilerini tarif ederken yaşlılığı bir tecrübe dönemi olarak görmekte, ancak onlar toplumun ve mekânın kendilerine çizdiği sınırların da farkındadır.

Atasözleri ve yaşlılıkla ilgili bugüne kadar yapılan çalışmalara göz atıldığında atasözü ve deyimlerde yaşlılık konusu ağırlık kazanmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalar da yaşlılıkla ilgili atasözlerinin tasnifi üzerinde durulmaktadır. Söz konusu makaleler literatür taraması ağırlıklıdır. Bizim çalışmamızda farklı olarak yaşlıların dünyasından yaşlılıkla alakalı atasözü ve deyimlere yakından bakılmaktadır. Çalışmamız bu yönüyle özgündür.

Atasözlerinde yaşlılık konusundaki örneklerle göz atıldığında yaşlılar konusunda olumlu, olumsuz ve nötr şeklinde üç ana kategoriye ayrılabilir. Mülakat yaptığımız bireylerdeki yaşlılık tanımlamaları tek taraflı değildir. Onlar yaşlılığın zor taraflarını dile getirdiği gibi yaşlılığın müsbet yanlarını da ifade etmektedirler. Deyim ve atasözlerinde olumlu, olumsuz, nötr şeklinde kabaca üçe ayrılan yaşlılığa yaklaşımın benzeri mülakatlarda da gözlenmiştir. 65 yaş üstü kimseler atasözlerinin olumlu içerikle kullanıldığında kendilerini; fakat yaşlılıkla ilgili olumsuz imalar içeren atasözleriyle de kendi dünyaları dışındaki bir yaşlılığı tanımlamaktadır. Çünkü tıbbi olarak yaşlılığın ötelenmesi, yaş ortalamasının artması gibi nedenlerden dolayı yaşlı bireylerin yaşlılığı kabullenme sınırı da ötelenmektedir. Haliyle görüştüğümüz kişiler yaşlılığı üzerine almamaktadırlar.

Giriş

İnsanın çevresini, kendisini ve öteki insanları algılayışı sabit değildir. Tam tersi insan, devamlı değişim halindedir. İnsan beynine giren her yeni bilgi bir iz bırakır. Bu minvalde yaşlanma ve yaşlılık hakkındaki modern bireyin algısı geçmişteki insanlarla birebir örtüşmez. Çünkü günümüz insanın algılarına yüzyıllardır yenileri eklenmiştir. Fakat nesilden nesile bırakılan bilgiler, algılar da vardır ve bunların izleri her yerde görülür. Atasözleri bunlara en iyi örnektir.¹

Bu izler, bir devamlılığın ürünü olarak nesilden nesile aktarılan yaşam tarzlarının sonucunda bugüne kadar varlığını korumaktadır. Sabri Ülgener,² iktisadi yaşayışı çözümlerken insan gerçeğinin nevi şahsına münhasır tavır ve fiilleri hangi çağda ve mekânda ortaya çıkarsa çıksın, yalnız dış verilerin toplamından ibaret bir madde dünyası olmadığı için ictimai ve iktisadi yapının içini dolduran, şekillendiren ruhi katmanların dilde ve kültürde izlerini sürmüştür. Maddi dünya ile manevi dünya arasındaki etkileşimi anlamak veya toplumsal yaşamda teori ile pratik arasındaki bağlantıları deşifre etmek diyebileceğimiz zihniyet çözümlemesini yaşlanma ve yaşlılık kavramlarına intibak edebiliriz. Zira Ülgener'e göre geçmişi zihniyet tablosu ile yeniden sergilemek için dil ve edebiyata müracaat etmek gerekir. Çünkü edebiyat ve günlük dil, bir açıdan sosyokültürel kişiliğimizin söz ve yazı halinde kendini yansıtmayı demektir. Farklı noktalarda bulunan sembollerini bir araya getirerek geçmişi konuşmak, o günleri yeniden yaşamak mümkündür. Tıpkı denize açılan bir geminin rotasının arkasına bıraktığı köpüklü izden fark edileceği gibi, toplumsal yaşama dair örüntülerin geldiği nokta, tarihin perdesini kapamak üzere olduğu son çağlardaki edebî, ahlâkî vs. âkislerden daha iyi seçilebilir.³ Yaşlanma ve yaşlılıkla ilgili geçmişten bugüne gelen atasözü ve deyimler de toplumsal bilincimizin altında yatan yaşlılık fenomenini anlayabilmek için bir fırsat sunmaktadır.

Tarih boyunca yaşlanma ve yaşlılık, birbirinin yerine kullanılsa da esasında farklı anlamlar ihtiva eden kavramlardır. Yaşlanma doğumdan ölüme kadar devam eden bir süreç iken yaşlılık söz konusu sürecin son evresidir. Bu bakımdan yaşlılık, geçen zamanla yani yaşın artmasıyla biyolojik, psikolojik ve sosyolojik anlamlar kazanan bir aşama şeklinde ifade

¹ İsmail Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 39.

² Sabri Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası* (İstanbul: Der Yayınları, 1981), 17.

³ Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*, 64.

edilebilir⁴. Yaşlılık, takvim etmenine bağlı olarak bireylerin kendilerine göre değişen fiziksel ve toplumsal çevreye uyum sağlamasında, ruhsal dengenin kurulmasında gerilemelerin meydana gelmesidir.⁵

Yaşa, yaşlılara ve yaşlanmaya yönelik tutum ve davranışlar toplumdan topluma farklılık arz eder. Kadim toplumlarda yaşlının konumu kabaca olumlu ve olumsuz şeklinde ikiye ayrılabilir. Yaşlının aile ve toplumdaki konumu kişinin yaşadığı zamana ve toplumun yaşam sürdürdüğü çevresel koşullarla yakın ilişki söz konusuydu. Yaşanılan zaman ve çevresel faktörlerin birbiriyle etkileşimi neticesinde yaşlı kimsenin toplum içindeki yeri ve konumu belirlenmekteydi.⁶ Yaşlılık tanımlamalarına dikkat edildiğinde genelde bir değişime göndermede bulunulur. Ancak bu gidişat çoğunlukla olumsuzluklar üzerinden resmedilmektedir. Kültürlerde yaşlılık dolaylı yönden genç kalmanın konusu olarak yer edinmiştir. Genç kalmak ölümsüzlük hayalinin bir parçasıdır. İnsanın bu isteği, bugün salt dinî, ahlâkî, teolojik, tıbbî, psikolojik ve kültürel olarak değil, felsefi açılımlara muhtaç bir mevzudur.

Yaş, birçok toplumda sosyal sınıflama aracı olarak kullanılmaktadır. Biyolojik, fiziksel ve psikolojik bakımdan kişiden kişiye değişiklik arz eden yaşlılık olgusu sosyolojik açıdan da farklılaşmaktadır. Dolayısıyla geçmişten beri toplumlarda yaşlılığın tanımı, başlangıcı ve ona atfedilen değer üzerinde tümüyle uzlaşılabilmiş değildir. Kimi kültürlerde yaşlılar içinde yaşadığı gruba ayak bağı olarak görülmüş, kimi kültürlerde hayat tecrübesinden istifade edilen bilgeliği temsilen geleneksel hiyerarşinin en üstünde konumlandırılmıştır. Onlar, geleneksel bilgiyi aktardığı sürece el üstünde tutulmuşlardır. Yaş, bir şeyleri hak etmenin kıstasıdır. Genelde ileri yaşlar, kişinin en saygı gördüğü zaman dilimidir. Onlara okuma yazma bilmeyen toplumlarda bilgeliğin kaynağı olarak bakılmış, ayaklı kütüphane denilmiştir.⁷ Bugün yaşlılık olgusuna bakış geleneksel dönemdeki anlayıştan farklılaşmıştır. Geleneksel dönemde bilgi ve tecrübesiyle el üstünde tutulan yaşlıların kıymeti sanayi devrimi sonrası uzmanlaşmanın yaygınlaşmasıyla azalmıştır.⁸ Sanayi devrimiyle yaşlıların hiyerarşik konumu da değişime uğramış, üstünlük geleneksel bilgiden bilimsel bilginin taşıyıcılarına geçmiştir. Yaşlılar, üretime kıymet verilen sanayi toplumunda çalışma hayatının dışında kaldıklarından statü kaybına uğramıştır. Sanayi sonrasında ise endüstri toplumunun büyük fabrikaları, ağır makineleri ve hiyerarşik düzeninin yerini daha minimal alanlara, dijital ortamın belirsiz ve yatay ilişkilerine bırakmıştır. Bu son dönemin motor gücü internetin kitleleşmesi zaman, mekân ve kamusalığın yeniden örgütlenmesine yol açmıştır.

Yaşlılığın ve yaşlıların nasıl tanımlandığı kadar, yaşlı olarak kabul edilen kişilerin yaşlılığı nasıl tarif ettiği önemlidir. Yaşlılar, sadece nicelik olarak değil nitelik olarak da değişimler geçirmektedir. Tufan'ın⁹ altını çizdiği gibi bu çağın dönüşüme zorladığı bir ileri yaş kitlesi artık azımsanamayacak derecede çoktur. Yaşlılar, gençlik dönemindeki yaşlılardan farklı davranış pratiklerine ve alışkanlıklara sahiptir. Onlar, kendilerinden önceki yaşlılardaki kadar geri

⁴ Özcan Güngör, Yaşlılık ve Din, *Din Sosyolojisi El Kitabı* içinde, Edit: İhsan Çapçioğlu-Niyazi Akyüz, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 253.

⁵ Gökhan Kurt vd., "Yaşlıların Sorunları ve Yaşam Memnuniyeti", *Adli Tıp Dergisi* 24/2 (2010), 33.

⁶ Galip Akın, "İnsanın Ortaya Çıkışı ve Toplumsal Davranışı", ed. Veliddin Kalmkara, *Yaşlılık Disiplinler Arası Yaklaşımlar, Sorunlar, Çözümler* (Ankara: Odak Yayınları, 2004), 27.

⁷ William A. Haviland, *Kültürel Antropoloji*, çev. Hüsamettin İnanç – Seda Çiftçi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002), 348.

⁸ Muhammet Ali Özdoğan, *Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din*, (Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 62.

⁹ Tufan, *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, 15.

çekilmeye meyilli değildir. Bu bakımdan çağın getirdiği teknolojik gelişmeleri takip etmekte ve yeniliklere ilgi duymaktadır. Yaşlılar, dijital dünyanın nimetlerinden faydalanarak aktif bir yaşamın yollarını aramaktadır.

Gittikçe yaşlanan bir dünyada yaşlılık kendi içinde fiziksel güce, ekonomik ve kültürel faaliyetlere göre genç, orta ve ileri yaşlılık şeklinde yeniden tasnif edilerek kültürden bağımsızlaşmış tıbbın ya da sosyal devletin ilgi alanına girmiştir. Teknolojinin hakim olduğu dijital çağda yaşlılıkla ilgili temel bakış açısı değişmemiştir. 65 yaş üstü bireyler yaşlılık olgusunu tanımlarken atasözlerine sıklıkla başvurmaktadır. Her ne kadar yaşlılıkla ilgili modern dünyada demografik değişimler, yaşlılarla alakalı hükümetlerin yaşlı-hasta bakımı gibi kurumsal düzenlemeleri olsa da yaşlı bireylerde yaş ve yaşlılıkla ilgili temelde bazı kabuller devam etmektedir. Nihayetinde yaşlılık, yaşamın son evresi olarak görülmektedir. Ancak bu dijital dönemde yaşlıların kendini ifade etme, ihtiyaçlarını karşılama aracı olarak yeni gelişmeler meydana gelmiştir. Başta cep telefonu olmak üzere toplumun hayatına giren akıllı cihazlar yaşlıların da kapsama alanına girmiştir. İnternete bağlanan 65 yaş üstü bireylerin oranı her geçen yıl artmaktadır.¹⁰ Akıllı telefonlar, yaşlıların yaşamına yeni bir sosyalleşme deneyimi getirmiştir. Onlar, cep telefonlarından bağlandıkları sosyal medyaya yaşlılık ve yaşlanmaya ilişkin bakış açılarını yansıtmışlardır. Sözgelimi kimi yaşlıların sosyal medya sayfasında yaşlılık yükü ve yaşlanmayla ilişkili atasözü ve deyimleri bir caps şeklinde paylaştıkları görülmüştür.

Bu bağlamda araştırmanın temel amacı kendini dindar, muhafazakâr olarak kabul eden 65 yaş üstü bireylerin yaşlılık dönemini tanımlarken kullandıkları atasözü ve deyimlerin analizini yapmaktır. Bu amaçla bağlantılı olarak mülakat yaptığımız bireylerden elde edilen verilerden hareketle atasözü ve deyimlerin yaşlılığa bakışta işlevselliğini ne kadar koruduğunun cevabı aranmaktadır. Ayrıca 65 yaş üstü bireylerin yaşlılığı ve kendi gruplarını tanımlarken deyim ve atasözlerini nasıl yorumladıklarına ve gündelik dilin yaşlıların söylemlerine yansımaya odaklanılmaktadır.

Yaşlılardaki nicel ve nitel değişimlerle birlikte yaşlanma ve yaşlılıkla alakalı teorik alt yapı genişlemektedir. Alanla ilgili çalışmalarda teorik temele yönelik literatür oluşmuştur. Bu kuramlardan bireyin yaşlanmayla birlikte fiziksel, biyolojik ve toplumsal dünyadan uzaklaşmasını vurgulayan Geri Çekilme kuramı, kişinin çalışma yaşamındaki rollerini yaşlılık evresinde bir kenara bıraktığını ifade eden Rol Bırakma kuramı, yetişkinlik dönemindeki aktivitelerin yaşlılık dönemine transfer edilmesini öne çıkaran Süreklilik ve Aktivite kuramı yaşlılığı anlamaya yönelik teorik çabaların özünü oluşturmaktadır. Ancak zaman ve zemin, hiçbir kuramın tek başına kapsayıcı bir yaşlılık açıklaması yapmasına müsaade etmemektedir. Yine araştırmacının durduğu nokta, araştırma evreninin doğası, örneklem grubunun zihinsel örgüsü yaşlılık ve yaşlılarla alakalı araştırmaları illaki daraltılmış bir çerçeveye almaya mecbur kılmaktadır. Ayrıca hangi bilimsel disipline yaslandığı hangi bilimsel alanlarla iş birliği yapıldığı da araştırma deseninin rengini belirlemektedir. Bu çalışma nitel paradigmaya dayalı etnografik desen temel alınmaktadır. Etnografik desende grubu oluşturan bireylerin normlarına, değerlerine, olduğu gibi kabul edilen davranış örüntülerine; zihniyetlerini açığa çıkaran müşterek kavramlara,

¹⁰ Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK), TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr) (Erişim 29 Ocak 2023)

deyimlere, referans göstermelere odaklanılmaktadır.¹¹ Çünkü Merriam'ın¹² vurguladığı gibi bir grubun kültürünü anlayabilmek için onlarla birlikte olmak gerekmektedir.

Bu çalışmada siberetnografik gözlem, odak grup görüşmesi ve mülakatlardan elde edilen verilerden hareket edilmiştir. Siber etnografi, nitel paradigma içinde müracaat edilen, sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla popülerlik kazanan bir araştırma yöntemidir. Bir grubun yaşam ve düşünüş tarzını anlamak için kullanıcıların sosyal ağlara bıraktıkları dijital ayak izleri izlenmektedir. Etnograflar, insanların çevrim içi olarak nasıl sosyal ağlar veya gruplar oluşturduklarını, kültürel kimlik inşa ettiklerini analiz etmektedirler.¹³ Bu çalışma için 65 yaş üstü sosyal medya kullanan dindar, muhafazakâr bireylerin sosyal medya hesapları siber etnografik gözleme tabi tutulmuş, notlar alınmıştır. Kullanıcıların kimliklerinin ifşa olmaması için özen gösterilmiştir. Sosyal ağlarda 65 yaş ve üstü bireylerin yaşlılıkla ilgili kullandığı deyim ve atasözleri takip edilmiştir.

Siber etnografik gözleme ilaveten kendini dindar, muhafazakâr kabul eden sosyal medya kullanıcısı bu kişilerle derinlemesine mülakat ve odak grup görüşmesi yapılmıştır. Çalışma için Akdeniz Üniversitesi'nin Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 246357 sayılı onay kararına istinaden 5'er kişilik iki odak grup görüşmesi de dahil Antalya ili merkezli olmak üzere 65 yaş üstü 20 erkek 13 kadın ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Mülakatlar, COVID-19 pandemisinin etkisini devam ettirdiği bir süreçte (Aralık 2021- Şubat 2022) gerçekleştirildiği için görüşmeler, görüşmecilerin kendini rahat hissedebileceği ortamlarda yapılmıştır. Ev içi yapılan mülakatlarda ise gerekli tedbirler alınmıştır. Görüşmeler öncesi katılımcılara çalışmanın içeriği, amacı açıklanmıştır. Görüşmelerde ses kaydı yapabilmek için katılımcıların onayı alınmıştır. Yine ilgili kişilere çalışmada isimlerin anonimleştirileceği aktarılmıştır. Mülakat ve odak grup görüşmeleri esnasında konuşmalara ilişkin katılımcıların yüz ifadeleri, görüşmeler sonrasında da mülakata ilişkin önemli detaylar not alınmıştır. Görüşmenin ses kayıtları araştırmacı tarafından yazıya geçirilmiş, sonrasında mülakat metinleri gözden geçirilmiş hatalı olabileceği düşünülen kısımlar ilgili görüşmenin kaydı tekrar açılarak kontrol edilmiştir. Bu süreçte hangi kişinin ne söylediğine ilişkin temel notlar araştırmacının zihninde kalıcı hale gelmiştir.

Bu mülakatlarda atasözü ve deyimlerdeki yaşlılık algısının günümüz yaşlılarındaki karşılığına ve 65 yaş üstü bireylerin kendilerini nasıl değerlendirdiğine bakılmıştır. Diğer taraftan, mülakatlara ilaveten, niteliksel araştırmanın temelinde ilgilenilen olguyu maniple etmeden bağlama özgü ortamlarda olguyu anlamak gerektiği¹⁴ için araştırma örneklemimizdeki 65 yaş üstü bireyler, günlük yaşamlarında gözlemlenmiştir. Zira yaşlanma tecrübesi, mekân ve insan arasında devamlı bir uzlaşma içeren anlam dünyasında cereyan etmektedir. Söz konusu anlam dünyaları, amaçlarını gerçekleştirir her zaman başarılı değilse de amaçsız olmadığı düşünülen insani

¹¹ Herbert J Rubin - Irene S. Rubin, *Qualitative Interviewing The Art Of Hearing Data* (California: Sage Publications, 1995), 29.

¹² Sharan B. Merriam, *Qualitative Research A Guide to Design and Implementation* (San Francisco: Jossey Bass, 2009), 28.

¹³ Carol Grbich, *Cyber ethnography and e-research* (SAGE Publications Ltd, 2013); Elizabeth Keeley-Browne, "Cyber-Ethnography: The Emerging Research Approach for 21st Century Research Investigation", In Gülsün Kurubacak - T. Volkan Yuzer (Eds.), *Handbook of Research on Transformative Online Education and Liberation: Models for Social Equality* (IGI Global, 2011), 330-238.; Katie J. Ward. Cyber-"Ethnography and the Emergence of the Virtually New Community", *Journal of Information Technology*, 14/1(1999), DOI: 10.1080/026839699344773

¹⁴ John W. Creswell - Dana L. Miller, "Determining Validity in Qualitative Inquiry", *Theory into Practice* 39 (2000), 124.; Nahid Golafshani. "Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research", *The Qualitative Report* 8/4 (2003), 601.

faaliyetlerle harekete geçirilmektedir.¹⁵ Dindar, muhafazakâr yaşlıların sıklıkla gittiği Antalya Fikir Derneği vb. mekânlarda onların kendi aralarındaki sohbetlerinde ifade ettiği atasözü ve deyimler not alınmıştır. Buna ilaveten siber etnografik gözlem ve mülakatlardan elde edilen veriler, tematik analize tabi tutulmuştur. Yaşlılık, tecrübe ve olgunluk parantezinde olumlu, toplumsal algıda Geri Çekilme kuramı bağlamında aciziyet ve çaresizlik içinde görülmesi nedeniyle olumsuz bir çerçevede mütalaa edilmiştir. Yine yaşlıların fiziksel engeller nedeniyle bir mekâna bağlı kalması da onların güçsüzlüğünü ifade eden atasözü ve deyimlere konu olmuştur. Mülakatlarda görüşlerine başvurduğumuz kişilerin isimleri anonimleştirilerek kullanılmıştır. Bir görüşme, yapıldıktan hemen sonra yazıya geçirilmiş, mülakat metni okunmuş, araştırma konusuna ilişkin önemli sayılabilecek noktalar, Neuman'ın¹⁶ ifadesiyle ilk geçişte açık kodlama yapılmıştır. Tüm mülakatlar tamamlandıktan sonra, mülakat metinleri tekrar gözden geçirilmiş konuşmanın ruhuna zarar vermeyecek şekilde imla, yazım ve anlatım eksiklikleri giderilmiştir. Mülakat dokümanları, açık kodlama ile yapılan temalaştırmadan sonra derinlemesine bir bakış açısıyla yeniden kodlanmıştır.

Bu araştırmanın kapsamındaki 65 yaş ve üstü dindar ve muhafazakâr bireyler, yaşlanma ve yaşlılıkla ilgili meselelerde dinî değerlerle birlikte ele almaktadırlar. Onlara göre yaşlılık bir imtihanın parçasıdır. Fakat yaşlılığın bir de gelenek ayağı vardır. Bu yüzden kişiler, yaşlılığı geleneksel dönemin atasözü ve deyimlerine referans vererek değerlendirmişler sosyal medya paylaşımlarına bu şekilde yansıtmışlardır. Ancak onlar, özdeğerlendirme yaparken bu deyim ve atasözlerinin etiketlediği yaşlı tipolojisinin dışında davranmışlardır.

Atasözleri ve yaşlılıkla ilgili literatüre bakıldığında editörlüğünü Naskali'nin yaptığı bir kitap çalışmasında Emrah Bozok'un "Eski Türkçe Deyim ve Atasözlerinde Yaşlılık" konusu dikkat çekmektedir.¹⁷ Yastı ve Karaağaç'ın¹⁸ Türk kültüründe geçmişten günümüze yaşlı ve yaşlılık olgusunu ele alan atasözlerini ele alan bir derleme çalışma mevcuttur. Her iki çalışma da yaşlılıkla ilgili atasözlerinin tasnifi üzerinedir. Yaşlılıkla ilgili atasözü ve deyimleri konu alan çalışmalar, genelde yaşlılığı olumlayan ve yaşlılığın olumsuzluğunu anlatan atasözü ve deyimler şeklinde bir tasnife gitmişlerdir. Ancak bizim çalışmamızda farklı olarak 65 yaş ve üstü bireylerin dünyasından yaşlılıkla alakalı atasözlerine yakından bakılmaktadır. Zira bir atasözü veya deyim bir kişi olumlu bir bağlamda kullanabilirken bir başkası aynı atasözü veya deyim olumsuz bir içerikle kullanabilmektedir. Dolayısıyla bu makalenin tartışma kısmının başlıkları bu gerçeklikten hareketle oluşturulmuştur. Çalışmamız bu yönüyle özgündür.

1. Bir Kültür Aktarım Aracı Olarak Atasözü ve Deyimler

Dil, insanların kendi arasında bildirim sağladığı, sınırı bulunmayan, karışık bir formu olan, kişilerin düşünce, duygu ve arzularını beyan ettiği, toplum ve kültür arasında irtibatı sağlayan kelimeler dizgesidir. Toplum ile kültür arasındaki münasebeti dil kurduğundan kültür dil vasıtasıyla aktarılmaktadır.¹⁹ Kültür, dili inşa ederken dil de kültüre kendi rengini vermektedir. Bu açıdan dil ve kültür birbirinin taşıyıcısıdır.

¹⁵ İhsan Çapcıoğlu – Ahmet Hamza Alpay, "Türkiye'de Yaşlılığın Geleceği", *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 8 (2021), 77.

¹⁶ William Lavrence Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri - Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, çev. Sedef Özge, 2. cilt (Ankara: Yayın Odası Yayınları, 2013), 662.

¹⁷ Emrah Bozok, "Eski Türkçe Deyim ve Atasözlerinde Yaşlılık", *Yaşlılık Kitabı*, ed. Emine Gürsoy Naskali (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020), 207.

¹⁸ Mehmet Yastı – Sabire Karaağaç, "Atasözlerinde Yaşlı ve Yaşlılık Olgusu", *KutBilim* 2/1 (2022), 26-27.

¹⁹ Alparslan Okur – Funda Keskin, "Yabancılarla Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (Şubat 2013), 1621.

Bu bakımdan anadilin toplumun olduğu kadar insanın hayatındaki ehemmiyeti göz ardı edilemez. Zira anadil, öncelikle, bireyin duygu ve düşüncelerini başkalarına iletmede kullandığı en güçlü ifade aracıdır. İnsanlar, toplumla ilişkisini dil sayesinde dizayn eder ve onunla toplumun bir parçası olur. Duygu ve düşünceleri bir başkasına anlatma ve toplumun diğer fertleriyle iletişime geçme vasıtası olmasının yanında anadil, toplumu birleştiren unsurlardan biridir. Müşterek bir dille anlaşılan kişiler, içinde yaşadığı sosyokültürel evreni anlama ve anlatma yolu üretirler. Ne var ki fert ve toplum, kendi dışında kalanları dil vasıtasıyla görür ve kültürel dünyayı dil ile değerlendirir. Bir milleti meydana getiren insanların gelenek, görenek, inanç ve değer yargılarında ortak dilin izleri bulunur. Başka bir ifadeyle anadil, toplumun kültürünün aynasıdır.²⁰ Bu kültür aynasına derinlemesine bakıldığında anadile zenginlik katan atasözlerinin toplumun sosyokültürel geçmişine ışık tuttuğu görülecektir.

Tarih boyunca insanların ortak tecrübelerinin bir neticesi olarak kime ait olduğu belli olmayan, insanlara bir ders verme, durum tanıma yapma, teşhis koyma gibi gayeleri bulunan; geçmişte yaşanmış ve neticesi olumlu ya da olumsuz deneyimlerden oluşan kalıp sözlere atasözü denir. Dil, atasözü ve deyimlerde en yalın ve gerçekçi haliyle temsil edilmektedir. Kelimelerin anlamında mecaz ifadeler bulunduğundan sözcükler, gerçek anlamının dışındadır. Mesela “ayağını yorganına göre uzat” atasözü gerçek anlamı, üzerine boyuna göre bir yorgan ört demektir. Fakat harcamaların ölçülü yapılması konusunda uyarıda bulunmaktadır. Atasözü, nasihat verirken bunu doğrudan yapmadan mecazi bir dille yapar. Atasözleri dikkat çekici olduğu için insanların tecrübelerine eklenerek günümüze kadar ulaşmıştır. Atasözleri halkın içindeki bireylerin başından geçen olayları yansıttığı için tam olarak toplumun aynasıdır. Bu aynaya bakarak toplumun yapısını anlamak mümkündür. Atasözleri, salt bir gruba ait söylenmiş sözler olmadığı için toplumun içindeki herkesi ilgilendirmektedir. Atasözleri, asırlardır söylenegelen ve topluma ait, anlamlı, çarpıcı sözlerdir. Atasözleri kişinin ruhuna dokunan sade ve net ifadelerdir.²¹ Bu söz öbeklerinin kısa ve çarpıcı olması, toplum tarafından benimsenmesi ve sıklıkla kullanılmasını geçmişten bugüne kadar gelebilmesinin nedenleri arasındadır.

Bu atasözleri ve deyimlerden anlam kaybına ya da anlam daralmasına uğramış olanların yanında topluma vermek istediği mesajın özünü günümüze kadar kaybetmeden ulaşanların sayısı bir hayli fazladır. Bir toplumun ekonomik aktivitelerinde, iklim koşullarında, coğrafi yapısında kısacası gündelik yaşamına tesir eden ne varsa atasözü ve deyimlerin içeriğine aksetmiştir. Atasözlerinin toplumsal gerçekliği anlatma imkanını, metaforik gücünü taşıdığı müddetçe kalıcı olacağını söylemek mümkündür.

Atasözlerinde yaşlılıkla ilgili örneklere göz atıldığında bu atasözlerinin yaşlılar ve yaşlılık konusunda olumlu, olumsuz ve nötr şeklinde üç ana kategoriye ayrıldığı görülecektir. Birçok kültürde olduğu gibi Türk kültüründe de yaşlılıkla ilişkili “Eski kurt yolunu şaşırılmaz” örneğindeki gibi yaşlılığı tecrübe parantezinde olumlu dille aktaranların yanında “Aslan kocayınca sıçan deliği gözetir” gibi yaşlılığı elden ayaktan düşme şeklinde olumsuz şekilde tarif eden atasözleri vardır. Yaşlılığa olumlu ve olumsuz yaklaşan atasözlerine ilaveten “Ununu eleyip asmış” gibi nötr anlamlar taşıyan atasözleri de mevcuttur.²² Yastı ve Karaağaç’ın yaptığı

²⁰ Mine Mengi, “Üniversitelerimizde Anadili Öğretimine İlişkin Sorunlar”, *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (1987), 40.

²¹ Şerifenur Atayoğlu –Doğan Yücel, “Türkçede Dile Dair Deyim ve Atasözlerinin Dilin İşlevsel Kullanımları Açısından İncelenmesi”, *Türk Edebiyatları Araştırma Dergisi* 31 (2022), 12-13.

²² Justin Marcus – Neslihan Sabuncu, “Old Oxen Cannot Plow”: Stereotype Themes of Older Adults in Turkish Folklore”, *The Gerontologist* 56/6 (2016), 1017.

derlemede de Türk kültüründe yaşlı ve yaşlılıkla ilişkili atasözleri şu başlıklar altında sınıflandırılmaktadır. Tecrübe sahibi olarak yaşlıları anlatan atasözleri, atadan görülenin yapılması gerektiğini bildiren atasözleri, yaşlılıkla gelen zayıflığı vurgulayan atasözleri, yaşlılıktan önce gençliğin kıymetini bilmenin önemine değinen atasözleri, yaşlılığın insana kattığı olgunluk ve tecrübeyi öne çıkaran atasözleri, çocukluktan yaşlılığa kişiliğin değişmemesini anlatan atasözleri, insanın yaşlansa da gönlünün genç kaldığını bildiren atasözleri, insanın küçük yaşta eğitilmesi gerektiğini öğütleyen atasözleri, aklın yaşta değil başta olduğunu ifade eden atasözleri şeklindedir.²³ Hem Marcus ve Sabuncu'nun hem Yastı ve Karaağaç'ın atasözleri üzerine yaptığı çalışmalarda olduğu gibi çağdaş araştırmalardaki yaşlı tipinin de olumlu, olumsuz, nötr şeklinde olduğu görülecektir.

Her toplumun kendi kültürel havzasına ait özgün deyişleri bulunmaktadır. Ancak kültürler arasında birçok atasözünün anlam bakımından ortak paydada bulunduğu da bir gerçektir. Özenç'in²⁴ çalışmasında da farklı kültürlerden atasözlerinin Türk atasözleriyle benzerlik gösterdiğini tespit etmiştir. Bu ortaklık, yaşlılıkla ilgili atasözlerinde de söz konusudur.²⁵ Metaforik açıdan yerel olsa da atasözleri, verdiği mesaj itibarıyla herkesi bağlamaktadır. Buradan hareketle atasözleri, folklorik tecrübenin bir ürünü olarak insanlığın içinde bulunduğu durumu anlatan anahtar cümlelerdir. Buja'nın²⁶ ifade ettiği gibi atasözleri, kültürel sınırları aşmanın bir aracıdır. İfade biçimleri değişse de yaşlılıkla ilgili atasözlerinin verdiği mesajlar aynı noktada birleşmektedirler.

2. Bulgular ve Yorumlar

Mülakat yaptığımız bireylerdeki yaşlılık tanımlamaları tek taraflı değildir. Onlar, yaşlılığın hem güzel taraflarını görmekte hem de zor yanlarını dile getirmektedir. Deyim ve atasözlerinde yaşlılığa yaklaşımın benzeri derinlemesine görüşmelerde de karşımıza çıkmıştır. Yaşlılar, kendilerini tarif ederken yaşlılığı bir tecrübe dönemi olarak görmekte, ancak onlar toplumun ve mekânın kendilerine çizdiği sınırların da farkındadır. Siber etnografik gözlemler ve mülakatlardan elde edilen verilerden hareketle 65 yaş ve üstü dindar, muhafazakâr bireylerin günlük yaşamında atasözü ve deyimlerin hangi bağlamlarda kullanıldığına bakılmıştır.

2.1. Yaşlılığı Tecrübe ve Olgunluk Dönemi Olarak Kodlayan Atasözü ve Deyimler

Kültürümüzde gençlik ve ihtiyarlık sıklıkla birbirini tarif etmek için kullanılan zaman dilimleridir. İhtiyarlıktan önce gençliğin kıymetinin bilinmesi gerektiği inancı gençliğe yüklenen anlamı da ifade eder. Gençlik, yaşlılık döneminde rahat yaşamak için planlama yapılması gereken bir zaman dilimidir. Nebi Bey (67), *gençlerin hiçbir tasası olmadığını* dile getirirken gençliğin geleceğe, dahası yaşlılığa bir hazırlık evresi olması gerektiğini vurgulamaktadır. Gençlikteki imkanların yaşlılık gibi zor bir döneme hazırlanmakla geçirilmesi gerektiği anlayışı “Gençlikte taş taşı, kocalıkta ye aşı” ve “Gençlikte para kazan kocalıkta kur kazan” sözleriyle anlatılır. Ancak 65 yaş üstü bireyler, kendi gençliklerini tarif ederken, yaşadıkları zorluklara referans verirken bugünkü gençliğin cep telefonu ve sosyal medyanın kurbanı olduğunu öne çıkarmaktadırlar. Bu noktada Bahar Hanım'ın söyledikleri dikkate değerdir.

Biz her şeyi zamanında yaşadık. Şimdiki gençler açısından hayat daha da zor olacak. Şu an sokağa bile çıkmakta insanlar korkuyor, ekonomik olarak da

²³ Yastı –Karaağaç, “Atasözlerinde Yaşlı ve Yaşlılık Olgusu”, 26-27.

²⁴ Nuray Özenç, “Türk Atasözü Kaynaklarında Pañatantra Esintileri: Kadim Orta Doğu ve Asya Dillerindeki Yansımaları”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 74 (2018).

²⁵ Daha detaylı bilgi için bkz. *The Oxford Dictionary of Proverbs; A Dictionary Of American Proverbs*.

²⁶ Elena Buja, “Proverbs as a Means of Crossing Cultural Borders”, *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica* 10 (2018).

zorlaşıyor hayat. Ancak gençler vurdumduymaz, ellerinde bir telefon. Geleceği düşünen yok. Düşündükleri telefon, internet. Benim torunlar, babaanne bu eve (yayla evi) internet bağlat, değilse biz gelmeyiz, diyorlar (Bahar Hanım, 72).

65 yaş üstü dindar, muhafazakâr bireyler, yaşlılığı bir tecrübe dönemi olarak görmektedir. Onlar, yaşlılık dönemini tarif ederken yaşadıkları acı deneyimlerin kazandırdığı hayat tecrübesinden söz ederken birçok kişi Bahar Hanım'ın yukarıdaki ifadelerine benzer görüşlerini dile getirmektedir. Emekli Bürokrat Kadri Bey (72), gençlere *görmüş geçirmiş birisi* olarak kendi tecrübelerinden aktarmak istediğinden söz etmektedir. Emekli Öğretmen Muhsin Bey de (67) gençlerin akıllı bir karış havada derken yaşlılığı dolgun başağa benzetmektedir. *Aklı bir karış havada olmanın* aksine yaşlılıkta insanlar fiziken yere bakar gibi görünse de bu durum ona göre olgunluğun işaretini taşımaktadır. Emekli Öğretmen Emin Bey (67), yaşlılık ve tecrübe ilişkisini fiziksel görünümünden hareketle yapmaktadır. Kimilerine göre yaşlılık alameti olarak kabul edilen beyaz saçlar, Emin Bey'e göre tecrübenin bir göstergesi şeklinde sunulmaktadır.

Biz bugünlere kolay gelmedik. Her anlamda hayat zordu, ulaşım, iletişim... Ben öğretmenlik yaparken köye yürüyerek giderdim, 19 km. Şimdi her evde bir araba var. Her zorluk bir tecrübe olarak geri döndü bize. Bu saçları değirmende ağartmadık. Şimdinin gençlerine göre hava hoş (Emin Bey, 67).

Kuran Kursu Öğreticisi Belma Hanım da *yeni yetme* deyiimiyle kendi kuşağı ile gençler arasındaki tecrübe farkını kontrast bir manzarayla anlatmaktadır. Belma Hanım'ın sözlerinden Türk toplumundaki genç-yaşlı ilişkisinin döngüsel bir karaktere sahip olduğu anlaşılmaktadır.

İnsan, yaşlanınca daha bilgili, daha tecrübeli oluyor; fakat şimdi şu da var: biz zamanımızda yaşlıları geri kafalılıkla suçluyorduk, siz bilmiyorsunuz diyorduk. Şimdi *yeni yetmeler* bize söylüyor bunu. Siz anlamıyorsunuz, siz bilmiyorsunuz gibilerinden. Yani burada tecrübenin farklı bir şey olduğunu fark edemiyor insanlar. Tecrübe ayrı, bilgi ayrı. Bilgi ve tecrübe karıştırılmamalı. Bilgi önemli; fakat bazı insanların bilgisi olmasa da hayat tecrübesi çok fazla oluyor. Bazen bakıyorsun bilgiliyim diyen gençler hayatta yaya kalıyor, yaşlılar yol almış olabiliyor (Belma Hanım, 65).

Yaşlılık dönemi, Türk kültüründe olumlu bir çağrışıma sahip hayvanlar üzerinden tarif edilmektedir. Kurt, Türk destan ve efsanelerinde önemli bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Atılgan, kendi işini kendisi gören, kuvvetli bir hayvan olduğu için Türklerde yaşam ve savaş gücünün bir sembolü olarak kullanılmaktadır. Yine Ergenekon Destanında kurt, yol göstericidir.²⁷ Yaptığımız siber etnografik gözlemlerde arkadaşlarımızın fotoğraflarını paylaşan Nebi Bey, Muhsin Bey, Adil Bey eski kurtlar ifadesiyle Türk kültüründeki kurdun olumlu imajından hareket etmektedirler. Türkiye'de 1970'li yıllarda sokak olaylarının, sağ sol çatışmalarının sıcak olduğu bir ortamda gençlik dönemlerini geçirmiş bu kişiler için o yıllar önemli bir tecrübe kaynağıdır. Görüşme yaptığımız kişiler sıklıkla ben yerine biz ifadesini kullanmaktadır. Söz konusu tabirle 65 yaş üstü bireyler, kendilerini gençlerden farklı bir noktada konumlandırmaktadır. Onlar, yaşanmışlıklar üzerinden bir üst kültür inşa etmektedir. Bu üst kültürü anlatırken kullandıkları temel araçlardan birisi de ata sözü ve deyimlerdir.

2.2. Yaşlılığın Toplumsal Sınırlarını Belirleyen Atasözü ve Deyimler

Yaşlılığın hangi yaşta başladığı geçmişten bugüne değişmektedir. Tıbbi gelişmelerin yaşanmasıyla yaşlılık dönemi ve ortalama ömür uzamaktadır. Ancak yaş üzerinden geçmişten beri dile getirilen bir acziyet ifadesi olarak 70 yaş öne çıkmaktadır. Örneğin “yaş yetmiş, iş

²⁷ Zafer Altun, “Türk Kültüründe ‘Kurt Kavramı’ Üzerine Bir İnceleme”, 21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum 8/22 (2019).

bitmiş” deyimini ise gençlikte yapılanların yaşlılıkta yapılamayacağını anlatmaktadır. Bu deyim Geri Çekilme kuramı bağlamında insanların belli bir yaşa geldiğinde kenara çekilmesini de hatırlatmaktadır. Geri Çekilme kuramındaki aksine görüştüğümüz bireyler, keskin bir geri çekilme yaşamamaktadır. Örneklem grubundaki bireyler sosyal medya hesabı olan ve günlük aktivitelerini buradan paylaşan kişilerden oluşmaktadır. Onlar, hem günlük yaşamda hem sosyal medyada aktif bir yaşam sürmektedir. Ancak onlar, toplumda yaşlılara yönelik böyle bir algının varlığının da farkındadır. Söz gelimi Emekli Öğretmen Metin Bey her ne kadar akranlarının kendilerini yaşlı olarak görmemesine karşın toplumda 65 yaş üstüne yönelik bir kabulün olduğunu söylemektedir.

Toplumun bir kriteri var yaşlılıkla ilgili. İzafer tarafı var yani. Fakat biz her ne kadar genciz desek de başımıza bir iş gelse akşam haberlerde yaşlı adama araba çarptı denir. Yaşımız 65, denizde boğulduğunda yaşlı adam boğuldu, ya da yaşlı adam boğulmaktan son anda kurtuldu şeklinde haberi verirler. Biz, gönlümüzden kendimizi yaşlı hissetmiyoruz, yaşlılığı kabul etmiyoruz, şahsen ben kendimi yaşlı hissetmiyorum, ama toplum, sana sınıırını gösteriyor. Toplumun algılaması var (Metin Bey, 65).

Metin Bey’in ifade ettiğı sınırlar içinde 65 yaş üstü bireyler tanımlayan değil tanımlanandır. Ölüm ve yaşlılık ilişkisinin yankısı toplumun yaşlıların ölüm haberlerine bakışında duyulmaktadır. Modern bir tabirle ölüm kişinin özne olma sürecinin son bulmasıdır. 84 yaşındaki Niyazi Bey (84) ile Nazif Bey’in (66) hayattan kopmuş insanları ölümle ilişkilendirmesi bu noktayla örtüşmektedir. Ancak 65 ve üzeri yaşta bireyler ölümü daha çok hayattan kopma şeklinde dile getirerek kendi yaşamlarına kontrast bir arka plan sağlasalar da daha genç yaşta kişilerin yaşlıların ölümüne bakış açısı daha farklıdır. Zira yaşlanma sürecinin daha ileriki aşamalarındaki için ilk akla gelen ölümdür. Öyle ki ölümün gençlerle bir alakası yokmuş gibi düşünülmektedir. Ölüm, yalnızca yaşlılara hastır, yalnızca yaşlıların ölüme daha yakın olma düşüncesi ürkütücü bir durumdur. Metin Bey’in dediğı gibi 65 yaş üstü birisi vefat edince “yaşlı adam öldü” denilerek ölüm normalleştirilmektedir. Öte yandan genç, yaşamın başındadır, yaşlı, hayat dediğimiz yolculuğun son durağına varmak üzeredir. “Ölüm hiç yakışmadı” sözleri genelde gençler için sarf edilirken “Allah kurtarmış” ifadesi ise bir yaşlının vefatı neticesinde kullanılan bir teselli cümlesidir. Gençlerin dünya nimetlerini arzulaması normal görülür. Ev, araba, eşyaları yenilemek, yeni elbiseler, tüm bunlar gençlere yaraşır görülür. İhtiyarların geride üç beş senesi kalmıştır. Bu nedenle yeni olan hiçbir şeyin lüzumu yoktur, yaşlının elinde bulunan kafidir. Toplumdaki bu kabuller yaşlıları ölüm fikrine daha fazla sevk etmektedir.²⁸ Toplumdaki bu tasavvur nedeniyle ileri yaş bireylerinin ne düşündüğünün, yaşlılığı nasıl algıladığının pek bir anlamı kalmamaktadır. Zira yaşlılar için ölüm sıradan bir olaydır ve normal karşılanmalıdır.

Yaşlılık kuramlarından Geri Çekilme kuramı, yaşlılığın ne olduğu yaşlıların kim olduğu hususunda biraz da dışarıdan yapılmış bir tanımlamadır. Facebook’ta annesinin “sırtına kocalık ağrısının yapıştığını” ve bir kenara çekildiğini paylaşan Muhsin Bey’e (67) göre annesi ihtiyarlar sınıfındadır. Annesi ileri yaşta olan Muhsin Bey, yaşlanınca fiziksel olarak geri çekilmenin yanında toplumda 65 yaş üstünden bir geri çekilme beklentisinin olduğundan söz etmektedir. Muhsin ve Metin Beyle birlikte görüşme yaptığımız diğer kişiler de bunun farkındadırlar. Harun Bey (71), çocukların dede demesini Hanife Hanım da (67) annanne babaanne olmayı yaşlılık emaresi olarak belirtmektedir. Siber etnografik gözlemlerimizde Muhsin Bey, annesinin yaşlandığı ve kendisine nine denmesinden hoşlandığı notunu düşmektedir. Kadri Bey’e (71) göre

²⁸ Mukadder Özkan, *Yaşlılarda Mekân Aidiyeti Yaşlılık ve Mekân İlişkisine Sosyolojik Bakış*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 5.

bu konuda “en güzel cevabı çocuklar vermektedir, çocuklar, sana abi diyorsa genç, amca diyorsa orta yaşlısın. Dede diyorsa bittin, yaşlısın.” Kadri Bey’in odak grup görüşmesi ortamında söylediği *bittin* ifadesi bir korkudan ziyade kendisiyle barışık izlenimi verse de toplumsal algıdaki yaşlılığın nasıl bir zemine tekabül etmesini göstermesi bakımından anahtar bir role sahiptir. Emekli Mühendis Servet Bey de (71) yaşlılık gerçeğini toplum gözünden okumaktadır: “Toplum sana haddini bildiriyor. Biri geliyor amca diyor biri geliyor teyze diyor. Dede diyenler oluyor. Sen ne kadar gencim desen de bunu sana toplum gösteriyor.” Servet Bey’e göre burada kaçınılan, yüzleşilmek istenmeyen bir yaşam döneminde sınırların toplumca özellikle de çocuk ve gençler tarafından çizildiğini belirtmektedir. “Bizim kendimizi nasıl hissettiğimizden öte size yaşlı diyorsa yaşlısınız” düşüncesindeki Adil Bey de “adam yaşından utan diyorlar, her lafi edemezsin, gençlerin birbirine yaptığı gibi şaka yapamazsın” sözleriyle toplumun yaşa yönelik koyduğu şerhlere dikkat çekmektedir.

Yaşlılığın olgunluk dönemi olarak kabul edilmesi onlar üzerinde toplumsal bir baskı ürettiğini söyleyebiliriz. Nitekim Geri Çekilme kuramında değinildiği gibi toplumda yaşlıların kendi rollerine uygun davranması beklenmektedir. Bu beklenti, yaşlıların olgunluk döneminin içinde telakki edilmesiyle ilişkilidir. Olgunluk, tecrübeyi ifade eden bir kelime olsa da toplumda gençler gibi davranmama şeklinde algılanmaktadır. Yaptığımız görüşmelerde Necmi Bey (72), “toplumun yadırgayacağı şeylere, insanların yaşından başından utan diyecek şeylere hiç tenezzül etmedim”; Adil Bey (71) ise “her şeyi yapamazsın, gençler gibi davranamazsın adam yaşından utan derler” ifadeleriyle yaşlılığı olgunluk dönemi, çevresel şartların baskın olduğu, bireyin dış denetime açık bir yaşam evresi olarak görmektedir. Ayrıca 65 yaş ve üstü bireylerin çoğunlukta olduğu bir Facebook grubunun üyelerinin kendi aralarındaki tartışmalarda sıklıkla “yaşınıza göre davranın” uyarıları yapması, toplumda kendilerine karşı konulmuş sınırların farkında olduklarını göstermektedir.

Sanayi devriminden sonra birçok alanda uzmanlaşma yaşanmıştır. Özellikle tıp alanında önemli gelişmeler olmuştur. Bu yüzden geleneğe dayalı tedavi yöntemleri de rafa kaldırılmıştır. Uzmanlaşma ile yaşlıların tecrübesinin kıymeti azalmıştır. Hatta geline bu nokta, yaşlılar üzerinden olumsuz bir şekilde kullanılmıştır. Hastalıkların tedavisi için kullanılan “kocakarı ilacı” bilimsel temelden yoksun tecrübe ve tahmine dayalı tedavi yöntemlerinde kullanılan karışımlar akla gelmektedir. Bu tabir Türk dilinde kullanıldığı gibi başka kültürlerde de farklı şekillerde kullanılır. İngilizce’de “Old wives’ tales”, yani “kocakarı masalları” diye ifade edilir. Bu ifadeyle kastedilen Anadolu’da “Koca karı ilaçları” olarak isimlendirilen ve halk hekimliğince ilgi çekmiş uygulamalardır. “Koca karı ilaçları” tedavileri uzun deneyimler neticesinde bugüne kadar ulaşmış tecrübe uygulamalardır. Bu tedavileri tercih edenlere kadınlarda, yaşlılarda ve eğitim seviyesi düşük olan toplumlarda daha çok rastlanmaktadır. Koca karı ilaçları gelenek ve göreneklere bağlı olarak ilkel şekillerde devam etmekte, haricen veya dâhilen kullanılmaktadır.²⁹ Bu deyim özellikle yaşlı kadınların çağdışı, batıl inançlara dayalı mantıktan uzak tedavi tarzına bel bağlamış bir imaj oluşturması nedeniyle kadın yaşlılığı konusunda bir önyargıyı da temsil etmektedir. Oysa görüşme yaptığımız bireyler sağlık meselesinde internette karşılarına çıkan her bilgiye inanmamaktadır. Onlar sosyal medyada paylaşılan sağlıkla ilgili paylaşımlardan ziyade doktorların ne söylediklerine baktığını dile getirmiştir.

²⁹ Süleyman Kaleli, “Niçin Geleneksel veya Anadolu Tıbbı?”, *Geleneksel ve Tamamlayıcı Anadolu Tıbbı Dergisi* 2/1 (2020), 5.

Günlük konuşmalarda halk arasında sıklıkla kullanılan kelime ihtiyarlıktır. Görüştüğümüz 65 yaş üstü bireylerin literatüründe de bu kelimenin ürkütücü bir yanı vardır. Birçok atasözü ve deyimde bu kelime bitkinlik ve düşkünlük, artık geriye dönüşün mümkün olmadığı bir zaman dilimi olarak yansıtılır. Emekli Mühendis Hüseyin Bey (70), “ben yaşlandım, ama ihtiyarlamadım” derken hala üretken olduğunu kastetmektedir. Hüseyin Bey sosyal medyada paylaşımında bulunan, çeşitli sohbet toplantılarına katılan, kendi ifadesiyle sosyal olan birisidir. Bağ-bahçe işiyle meşgul olan Emekli Öğretmen Nazif Bey (66) ile el işi ürünlerini pazarda satarak üniversite öğrencilerine burs veren Behiye Hanım’ın vurguladığı gibi ihtiyar insan, bitkin düştüğü için üreten değil tüketendir. Buna karşın Ev Hanımı Behiye Hanım kendisinin “dünyadan el etek çekmediğini” dile getirmektedir. Yaşlılar, kendi pozisyonlarını ifade etmek için de bu deyimlere başvurmaktadır.

1990 yılında Kayseri’de yapılan bir araştırmada yaşlı bireyler kendilerinin içinde buldukları durumu atasözleri ve deyimlerle tanımlamışlardır. “Çocuklar uyuya uyuya büyür, ihtiyarlar uyuya uyuya ölür. Erkek kocarsa koç olur, avrat kocarsa hiç olur. Gençlikle ihtiyarlık birbirini çekemez. Gençtir, oynar, ihtiyardır neyle. İhtiyarlık akşam güneşi gibidir. İhtiyarlık dünü, gençlik yarımı özler. İhtiyarlık horluk, kalmadı dirlik. Kadının ihtiyarlığı çalar saate benzer. Karnı burnunda ise gebedir, burnu karnında ise ebedir. Sen dede ben dede, bu atı kim güde.”³⁰ İnsanların kendi pozisyonlarını tanımlamak için kullandıkları bu ifadelerde ihtiyarlık ve kocalık batmak üzere olan “akşam güneşi” metaforuyla açıklanmaktadır. İhtiyarlık, şikâyet edilen bir dönem olsa da başa gelen çekilecektir. Haliyle ihtiyarlık; kadercilik, bir işe yaramama, bir kenara itilmişlik, sosyal izolasyon, hedefsizlik, ümitsizlik, bir ayağı çukurda gibi etiketlerle iradenin zayıfladığı hayat şartlarına boyun eğme evresi olarak görülmektedir. Siber etnografik gözlemlerimizde Necdet Bey (79), yaşlılıkta insanın karışılacağına dair hayal kırıklığını ifade eden paylaşımlar yaptığı saptanmıştır. Yaşlanınca “ele şenlik olursun” atasözünü kullanan Necdet Bey, ihtiyarlıkla ilgili şiirler de paylaşmaktadır: “Oğullar yüzüne bakmaz/ Kızların ocağı yakmaz/ Gelin varsa seni takmaz/ İhtiyar olduktan sonra...”. Emin Bey de (67) Facebook hesabından “Ne oğlunun evi/ Ne kızının evi/ En iyisi kendi evin/ Allah kimseyi kimseye muhtaç etmesin” capsini paylaşmaktadır. Emin Bey’in geleneksel bir köy evinde soba etrafında oturmuş yaşlı bir çiftin fotoğrafıyla paylaştığı yukarıdaki ifadeler, bir tedirginliği ifade ettiği kadar yaşlıların bir mekânla ilişkisini hatırlatmaktadır. Emin Bey’in bu paylaşımını gelenek ve modernlik arasındaki farklılaşmanın yansıması olarak okumak da mümkündür. Modernliğe daha yakın konumdaki gençler mobilize ve hareketli bir yaşam tarzını temsil ederken geleneğin taşıyıcısı olarak kabul edebileceğimiz yaşlılar ise bir mekânla ilişkilendirilmektedir.

2.3. Yaşlılığı Bir Mekâna Bağlılık Olarak Tarif Eden Atasözü ve Deyimler

Bir mekânın içine doğmak her insanın gerçeğidir. Bireyin bunun dışına çıkması mümkün değildir. İnsan, bir mekân üzerine aile kurar, toplumsallaşır, hayatını kurar, doğar büyür. İnsanın varlığının bir parçası olarak mekân insanın hikayesinin bir parçasıdır. Dolayısıyla insan ontolojik anlamda mekâna muhtaçtır. Bu ihtiyaç sayesinde insan ve mekân hayatietini sürdürür. Mekân sosyal olanı ve toplumu yansıtır.³¹ Bu bağlamda uzun süreli ve kalıcı ilişkiler neticesinde bazı mekânlar, belirli gruplarla anılmaya başlanır. Sözelimi yaşlılık ve mekân ilişkisinde yaşlılarla irtibatlı birtakım damgalamalardan ve yaşlılığı tarif ederken kullanılan kodlamaları içinde

³⁰ H. Ahmet Maden, “İhtiyarlık Psikosomatiği ve Kültürel Nitelikleri”, *Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/1 (1991), 183.

³¹ Özkan, *Yaşlılarda Mekân Aidyeti Yaşlılık ve Mekân İlişkisine Sosyolojik Bakış*, 40.

barındıran bir ilişkisellikten söz etmek mümkündür. Belirli yerler yaşlıların uğrak yeri olduğu için o mekânlar yaşlılarla anılmaktadır.

Yaşlılık; fiziksel, biyolojik ve ruhsal yanları olan bir yaşam dönemidir. Beden, insanın yaşlandığını görünür kılan cismani varlığıdır. Ancak yaşlılıkla ilişkili beden, salt fiziksel bir olgu değildir, aynı zamanda sosyal ve kültürel bir fenomendir. Beden, ictimai yapısı ile kültürü üretmekte ve değiştirmektedir. Halkın normlarının, hayat tarzının ve inançlarının bir tezahürü olan beden; dilde de hayat bulmaktadır. Bu yanı sıra beden, kültürün bir kısım tarafları hakkında mesajlar taşıyan atasözleri ve deyimlere de yansımıştır. Ruh, beden ve yaşlılıkla ilişkili anlamları barındıran atasözü ve deyimlerin analizi yoluyla, bir toplumun/kültürün zihin haritasında söz konusu fenomenlerin nerede durduğunu tespit etmek mümkündür.³² Bu atasözlerinin bir kısmı yaşlılığı olumlarken bir kısmı da söz konusu yaşam döneminin zorluklarına ve olumsuzluklarına dikkat çekmiştir. Türk kültüründeki yaşlılıkla alakalı değer yargıları dinin ve geleneğin ışığında olduğu ancak sosyoekonomik ve sosyokültürel şartlar çerçevesinde şekillendiği görülmektedir.³³

Görüşme yaptığımız bireyler, yaşlılıktan söz ederken deyim ve atasözlerinden örnekler vermektedir. Onlar fiziksel açıdan eksikliklerin ruhsal açıdan tamamlanacağını vurgulamaktadırlar. Buna karşın kendilerinin fiziksel yönden eksiklikleri olsa da kendi işlerini görebilecek kapasitede olmaları nedeniyle ben yaşlıyım dememektedirler. Dolayısıyla bir atasözü veya deyim tek başına olumlu ya da olumsuz şeklinde bir sınıflamaya tabi tutmak doğru bir yaklaşım değildir. Zira “eli ayağı tutmak” ya da “eli ayağı tutmamak” şeklinde bir deyim görüşmelerde bizim karşımıza sıkça çıkması söz konusudur. Ferdi işlerini görebilenler kendilerinin elinin, ayağının tuttuğunu dile getirmektedirler. Sözlük anlamı bakımından “eli ayağı tutmak” deyimini sağlık ile ilgilidir. ‘Eli ayağı tutmak’, beden gücü yerinde olmak anlamındayken; ‘esen kalmak’, ruhsal ve bedensel olarak sağlıklı, sıhhatli olmak şeklinde anlam bulmaktadır. Bu ifade bugün insanların yaşlılığı ya da henüz yaşlı sınıfına girmediğini tarif ederken başvurduğu bir deyimdir. Sözgelimi Emekli Öğretmen Necdet Bey (79), eli ayağı ve dizleri tutmayanın yaşlı kabul edileceğini ancak kendisinin bağ-bahçeye yürüdüğünü, haliyle yaşlı sınıfına henüz girmediğini örnek vermesi, bu deyim olumlu bir çerçeveye içine alındığını göstermektedir.

Biyolojik yaşlılığı anlatan bu deyim yanında psikolojik yaşlılığı anlatmak için kullanılan deyim ve atasözleri de vardır. ‘Vücut kocar, gönül kocamaz’ deyimini psikolojik yaşlı anlatan bir başka örnektir. Bu ifadeye göre insan ihtiyarlar, fakat gönlü genç kalır, sevgisi azalmaz manasına gelmektedir. Meryem Hanım (67), *benim kalbim 18 yaşında hiss ediyorum; ama yaşımı inkâr etmiyorum 67 yaşındayım*, derken Necdet Bey *gençlerin yaptığını yapıyorum*, demektedir. Meliha Hanım da (65) “bana sorarsanız benim gönlüm genç. Kişiye göre değişir yaşlılık. Bence 80’i geçen yaşlıdır. İnsanın babası yaşıyorsa kendisini yaşlı olarak görmemesi normal” diyerek yaşlılık mevzusuna yaklaşmaktadır. Vücut ve gönül ilişkisi üzerine 84 yaşındaki Niyazi Bey’in söyledikleri ise dikkat çekicidir.

Ben 80 yaşında aşk şiiri yazabiliyorum, toplumda şiir yazmak 17-18 yaşındaki gençlerin yazabileceği bir şey gibi gelebilir. Ancak gönül denilen bir şey var. Fiziki yeterlilikler, görünüm farklı bir şey. 30 yaşında ihtiyar olan var, 80 yaşında genç, delikanlı var (Niyazi Bey, 84).

³² Emre Gürel – Merba Tat, “Türkçede Beden Olgusu: Atasözleri ve Deyimler Üzerine Bir İçerik Analizi”, *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 32 (2019), 253.

³³ Abdullah İnce, “Değer” İle “Sorun” Arasında Türkiye’de Yaşlılarla İlgili Toplumsal Değer Yargıları (Din Bilimleri Perspektifinden Bir İnceleme)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 83.

Yaşlılık dönemi *elden ayaktan düşme* ve gücünü kaybetme dönemi olarak telakki edilir. Özellikle fiziksel gücün önemsendiği coğrafyalarda gücünü kaybetmek olumsuzluk olarak görülür. Bu konuyla ilgili Kırgız, Kazak, Özbek, Azeri lehçelerinde ve Irak Türkmenlerinde de yer alan “Kurtlar kocayınca köpeklere maskara olur” atasözü bulunmaktadır. Toplumumuzda da tarih boyunca olduğu gibi bugün de ihtiyarların en büyük korkusu başkalarına muhtaç olmaktır. Dolayısıyla toplumumuzdaki yaşlılık anlayışı fiziksel yetersizliklerle ilgilidir. Bu bakımdan “Elden ayaktan düşmek” deyimini mülakatlarda en sık kullanılan deyimlerdendir. “Elin ermez, gücün yetmez” deyimini de yaşlılığın olumsuz bir paranteze alındığı bir başka deyim olarak kullanılmaktadır. Emekli İmam Memduh Bey (72), 19 km yürüdüğünü ifade ederken elden ayaktan düşmediğini dahası henüz yaşlanmadığını anlatmaktadır. “Elden ayaktan düşmek” ifadesi yaşlılığın başlangıcı olarak görülmektedir. Emekli Öğretmen Gülay Hanım da (68) “eli ayağı tutmazsa, işlerini yapamazsa yaşlıdır” derken yaşlılığı başkalarına muhtaç olmak şeklinde açıklamaktadır. Kuran Kursu Öğreticisi Belma Hanım da (65) annesinden hareketle 80-90 yaşına gelmiş kişilere yaşlı demektedir. Çünkü bu yaşlardaki bireyler “kendi işini yapamaz duruma gelmiş kişilerdir. İnsan iş yapamaz hale gelince yaşlı olduğunu fark etmektedir.” Bahar Hanım ise “elin ermez gücün yetmez” deyimini ile yaşlılık kavramına açıklık getirmektedir.

Ben her işimi kendim görüyorum. Hiçbir kimseye pazarıma gidiver demedim. Korona bizi herkese muhtaç etti. İnsanların en çok korktuğu şey birilerine muhtaç olmak, birilerine bağımlı olmak. Beynin hükmediyor fakat ‘elin ermiyor, gücün yetmiyor.’ Allah kimseyi kimseye muhtaç etmesin. Çora çocuğa bile Allah muhtaç etmesin (Bahar Hanım, 72)

Yaşlılığın temel kriterleri arasında yer alan yürüme yetisi ve kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecek düzeyde el becerisi yaşlılığı tarif ederken kullanılan atasözü ve deyimlerin içinde “el”, “ayak” kelimeleriyle anlatılmıştır. Öte yandan COVID-19 salgını nedeniyle risk grubunda görülen 65 yaş ve üstü bireyler dünyada olduğu gibi Türkiye’de de birçok kısıtlama ve yasaklamalara muhatap olmuştur. Bu nedenle toplumda yaşlıların bir mekâna bağlı olduğu algısı kuvvetlenmiştir.

Yaşlılar, fiziksel yetersizlikler veya imkansızlıklar nedeniyle bulunduğu ortamdan çok fazla uzağa gitmek istememektedirler. Zira yaşlılık, zaman ve mekân mefhumuyla değerlendirilen bir yaşam evresidir. Emekli Vaiz Abdullah Bey ise yaşlılığı tarif ederken “kapıdan bakınca” deyimini kullanmaktadır. Kapıdan bakınca deyimini bir mekâna zorunlu olarak bağlı kalmayı, dışarı çıkmayı değil de dışarıdan gelecek olanların yolunu gözlemeyi çağrıştırmaktadır. Bireylerin yaşlılıkla mekâna bağlılığı zamanla artmaktadır. Mekâna bağlılık hem yaşlıların kendi rutinine göre bir hayat sürmesi açısından gereklidir hem de onların hafızası niteliğinde olan mekânın onların zihnini hatıralarını canlı tutmasını sağlamaktadır. Abdullah Bey de yaşlılığı gençlik kavramı üzerinden açıklamaktadır. Abdullah Bey, yaşlılık ve ihtiyarlık kelimesi arasındaki farktan söz ederek kendini yaşlı sınıfta değerlendirse de ihtiyarlar grubunun dışında tutmaktadır.

İnsan, ne kadar yaşlanırsa yaşlansın gönlündeki her zaman gençliktir. Onun gönlünde gençlik ruhu kaybolmuyor. Ben ihtiyarlar grubundayım, ama şu an kendime yaşlılığı yakıştıramıyorum, yapıştıramıyorum. Niye, koşuyorum, tutuyorum, ediyorum... Ne zaman ihtiyar olurum, ancak ‘kapıdan bakınca yatağa düşünce.’ Biz, bizden büyük olanları yaşlı olarak görüyoruz. Ama insanın fitratında insan, hiçbir zaman ben ihtiyarladım da demez. Arzular, emeller bitmez. İnsanda iki şey diridir hadise göre: ‘uzun ömür ve çok mal edinmek.’ Fitratı ifade ederken peygamberimiz böyle diyordu. Peygamberimizin üstüne söz söylenir mi (Abdullah Bey, 67).

Bizim yaptığımız saha araştırmasında da yaşlılık döneminde kadın ve erkeğin konumlarını anlatan yerel özdeyişlerle karşılaşmıştır. Bu özdeyişlerde yaşlılara karşı kültürel ayrımcılığın izleri bulunmaktadır. Yaşlı ayrımcılığı (ageism) kapsamına da girebilecek, yaşlıyı nesneye dönüştüren bir bakış açısıyla söylenmiş sözler birçok yerde söylenmektedir. Örneğin mülakatlar için geldiğimiz Antalya'nın Korkuteli ilçesi, yaşlıların Antalya'nın sıcak ve nemli iklimi dolayısıyla yaz aylarında tercih ettiği bir yerdir. Özcan Bey, bu durumunu anlatmak için Korkuteli'ye "adamin yaşlısı eşyanın eskisi gelir" demektedir. İlçenin merkez camisini çevreleyen park ve çay bahçesinde yaz aylarında oturanlar arasında yaşlıların sayısı dikkat çekicidir. Antalya'nın bunaltıcı ve gürültülü ortamından kaçarak ilçeye gelen yaşlılar cami, ev ve park arasında bir üçgen oluşturmuşlardır. Yaz aylarında Antalya şehir merkezinden Korkuteli'ndeki yazlıklarına taşınan yaşlılar, Antalya'daki evlerinde daha yeni eşyalar kullanırken buradaki evlerinde eski eşyaları kullanmaktadır. "Adamin yaşlısı, eşyanın eskisi" tabirinin kökenine inildiğinde yaşlılık hakkında Korkuteli merkezli olgusal bir gerçeklikten algısal bir durumun türetildiği görülecektir.

Sonuç

Atasözü ve deyimler, toplumsal bilincin çatlaklarından sızarak uzun bir süreçte şekillenmiş, gündelik dilde insanların bir durumu ifade etmek için müracaat ettiği kilit cümlelerdir. Bu sözler, kimi gruplar için kalıp yargılar taşımaktadır. Özellikle yaşlılıkla alakalı atasözlerinde yaşlılar için olumlu-olumsuz kalıp yargılar içermektedir. İnsanlar, kendi durumlarına uyan deyim ve atasözlerinden seçerek gündelik dilde kullanmaktadır. Bu araştırma kapsamında görüşme yapılan bireyler de içinde buldukları ekonomik, biyolojik ve sosyolojik koşullara istinaden atasözü ve deyimlere yönelmektedirler. Bu atasözleri ve deyimler, 65 yaş ve üstü dindar, muhafazakâr bireylerin yaşlılıkla yüzleşmesinde kolaylık sağlamaktadır.

Hangi kültürde olursa olsun yaşlılığa yaklaşım toplumun yaşam biçimlerinden etkilenmiştir. Üretim şekli, ekonomik faaliyetler, göç, din, aile, birey anlayışı vb. unsurlar yaşının konumunu belirlemiştir. Yaşlıların bilgi ve deneyiminin işe yaradığı halklarda yaşlılara değer verilirken fiziksel güce dayalı hayat tarzının olduğu toplumlarda yaşlılar göz ardı edilmiştir. Bu durum atasözü ve deyimlere yansımıştır. Türk kültüründeki yaşlılık algısı, atasözü ve deyimlerle günümüze kadar gelmiştir. Bu deyimlerin bir kısmında yaşlılığa zayıflık ve çaresizlik dönemi olarak bakılmış bir kısmında ise söz konusu yaşam evresinin tecrübe ve bilgeliğiyle topluma yol göstericiliği öne çıkarılmıştır. Geçmişte yaşlılık konusunda söylenen atasözleriyle benzer bir içeriğe sahip atasözleri görüşmelerde karşımıza çıkmıştır. Bu atasözleri ve deyimlerin bir kısmı yaşlılıkla ilgili olumlu mesajlar taşısa da bir kısmı geçmişten günümüze yaşlılara yönelik ayrımcılığın ve yaşlılığa ilişkin kalıp yargıların nesilden nesile taşınmasına neden olmuştur. Günümüz mobilize toplumunda yaşlılığın bir zamana ve mekâna sıkıştırılması bu kalıp yargıların temelinde yer almaktadır. Mülakatlar esnasında dile getirilen deyim ve atasözleri ağırlıklı olarak olumsuzlukları içermektedir. Bu bağlamda Türk toplumundaki yaşlılık olgusunun önemli ölçüde fiziksel güce dayandırıldığını göstermektedir.

65 yaş ve üstü bireylerin kullandığı atasözü ve deyimler, özellikle beden ve zihinle alakalı konularda yoğunlaşmaktadır. Bedenin iş gücü olarak görüldüğü geleneksel dönemden nispeten kol ve kas gücünün yerini makinalara bıraktığı sanayi sonrası dönemin yaşlılarındaki beden algısı yerini estetik ve güzellik merkezli bir yaklaşıma bırakmıştır. Yani her iki dönemin de yaşlılık tanımlamaları beden üzerinden yapılmaktadır. Mülakat yapılan bireylerde bedensel ve zihinsel performansları üzerinden kendilerini değerlendiren atasözü ve deyimlere rastlanmıştır.

65 yaş ve üstü dindar, muhafazakâr bireyler hem yakın çevresinden hem sosyal medya üzerinden tanık oldukları gençlerden hareketle bir yaşlılık tanımlaması yapmaktadırlar. Yaşlılara göre gençlerin bedenen bir zayıflığı olmamasına karşın mülakat yaptığımız kişiler, gençlerin sağlıklı düşünemediklerini sıklıkla dile getirerek yaşlılığı tecrübe ve mantıklı düşünme evresi olarak kodlamışlardır. Yine dindar ve muhafazakâr yaşlılardan bazılarının yaşlılarla ilgili atasözü ve deyimleri ayet ve hadislerle harmanlayarak dini bir muhtevayla birleştirerek sosyal medyadan paylaştıkları görülmüştür. Bu insanlar, muhafazakâr bir refleksle sosyal ağ hesaplarından paylaşımlar yaparak toplumda yaşlılara karşı meydana gelebilecek görmezden gelmeye karşı çıkmışlardır. Onların sosyal medya paylaşımlarında atasözü ve ayete yan yana yer vermesi, bu insanların yaşamında gelenek ve dinin iç içe geçtiğini göstermektedir.

Bu araştırmanın örneğinde yer alan bireyler, kendilerini yaşlı olarak görmemektedir. Ancak onlar, yaşlılık dönemini toplumun genel kabulleri etrafında değerlendirmektedir. Bu kabullerin yerleşmesinde ve kalıcı hale gelmesinde atasözü ve deyimlerin önemli rolü söz konusudur. Bunun yanında atasözleri ve deyimler, toplumsal yaşamdaki kabulleri gelecek nesle taşıyarak toplumda ani değişimlerin yaşanmasını da önlemektedir. Yaşlılar, kendilerine yönelik dışarıdan yapılan tanımlamaları, genellemeleri kabul etmemekte; ancak onlar geçmişten bugüne atasözü ve deyimler aracılığıyla gelmiş yaşlı(lık) profiline hazırlıklı olmayı dini motivasyonlarının bir parçası olarak görmektedirler.

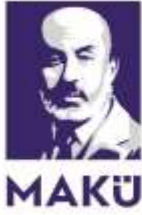
Kaynakça/Bibliography

- Akın, Galip. “İnsanın Ortaya Çıkışı ve Toplumsal Davranışı”. ed. Veliddin Kalıncara. *Yaşlılık Disiplinler Arası Yaklaşımlar, Sorunlar, Çözümler*. Ankara: Odak Yayınları, 2004.
- Altun, Zafer. “Türk Kültüründe ‘Kurt Kavramı’ Üzerine Bir İnceleme”. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 8/22 (2019), 91-108.
- Atayoğlu, Şerifenur – Yücel, Doğan. “Türkçede Dile Dair Deyim ve Atasözlerinin Dilin İşlevsel Kullanımları Açısından İncelenmesi”. *Türk Edebiyatları Araştırma Dergisi* 31 (2022), 11-25. DOI: <https://doi.org/10.47580/tead.312>
- Bozok, Emrah. “Eski Türkçe Deyim ve Atasözlerinde Yaşlılık”, *Yaşlılık Kitabı*. ed. Emine Gürsoy Naskali. 207-2018. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2020.
- Browne, Elizabeth Keeley. “Cyber-Ethnography: The Emerging Research Approach for 21st Century Research Investigation”. In Gülsün Kurubacak - T. Volkan Yuzer (Eds.), *Handbook of Research on Transformative Online Education and Liberation: Models for Social Equality*. IGI Global, 2011.
- Buja, Elena. “Proverbs as a Means of Crossing Cultural Borders”. *Acta Universitatis Sapientiae, Philologica* 10 (2018), 85-97.
- Çapcıoğlu, İhsan – Alpay, Ahmet Hamza. “Türkiye’de Yaşlılığın Geleceği”, *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi* 8 (2021), 77-88.
- Golafshani, Nahid. “Understanding Reliability and Validity in Qualitative Research”. *The Qualitative Report* 8/4 (2003) 597-607.
- Grbich, Carol. *Cyber ethnography and e-research*. London: SAGE Publications Ltd, 2013. <https://dx.doi.org/10.4135/9781529799606>.
- Güngör, Özcan. Yaşlılık ve Din, Din Sosyolojisi El Kitabı İçinde, Edit: İhsan Çapcıoğlu - Niyazi Akyüz, Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- Gürel, Emre - Tat, Merba. “Türkçede Beden Olgusu: Atasözleri ve Deyimler Üzerine Bir İçerik Analizi”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi* 32 (2019), 235-256.
- Haviland. William A. *Kültürel Antropoloji*. çev. Hüsamettin İnanç – Seda Çiftçi. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2002.
- İnce, Abdullah. “Değer” İle “Sorun” Arasında Türkiye’de Yaşlılarla İlgili Toplumsal Değer Yargıları (Din Bilimleri Perspektifinden Bir İnceleme)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/36 (2017), 83-112.
- Kaleli, Süleyman. “Niçin Geleneksel veya Anadolu Tıbbı?”. *Geleneksel ve Tamamlayıcı Anadolu Tıbbi Dergisi* 2/1 (2020), 1-5.
- Kingsbury, Stewart A. – Harder, Kelsie B (ed.). *A Dictionary Of American Proverbs*. New York: Oxford Universty Press, 1992.
- Kurt, Gökhan vd., “Yaşlıların Sorunları ve Yaşam Memnuniyeti”. *Adli Tıp Dergisi* 24/2 (2010), 32-39.
- Maden, H. Ahmet. “İhtiyarlık Psikosomatiği ve Kültürel Nitelikleri”. *Ankara Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi* 35/1 (1991), 181-189.
- Marcus, Justin - Sabuncu, Neslihan. “Old Oxen Cannot Plow”: Stereotype Themes of Older Adults in Turkish Folklore”. *The Gerontologist* 56/6 (2016),1007–1022.
- Mengi, Mine. “Üniversitemizde Anadili Öğretimine İlişkin Sorunlar”. *Ç.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (1987), 39-44.

- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey Bass, 2009.
- Neuman, W. Lavrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri -Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. çev. Sedef Özge. 2 cilt. Ankara: Yayın Odası Yayınları, 2013.
- Okur, Alparslan – Keskin, Funda. “Yabancılara Türkçe Öğretiminde Kültürel Öğelerin Aktarımı: İstanbul Yabancılar İçin Türkçe Öğretim Seti Örneği”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 6/2 (Şubat 2013), 1619-1640.
- Özdoğan, Muhammet Ali. *Yaşlılık, Sosyal Medya ve Din*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Özenç, Nuray. “Türk Atasözü Kaynaklarında Pançatantra Esintileri: Kadim Orta Doğu ve Asya Dillerindeki Yansımaları”. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 74 (2018), 385-413.
- Özkan, Mukadder. *Yaşlılarda Mekân Aidiyeti Yaşlılık ve Mekân İlişkisine Sosyolojik Bakış*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Rubin, Herbert J - Rubin, Irene S. *Qualitative Interviewing The Art Of Hearing Data*. California: Sage Publications, 1995.
- Speake, Jennifer (ed.). *The Oxford Dictionary of Proverbs*. New York: Oxford Universty Press, 5. Edition, 2008.
- Tufan, İsmail. *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*. Ankara: Nobel Yayınları, 2016.
- TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. *Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2022*. TÜİK Kurumsal (tuik.gov.tr)
- Ülgener, Sabri. *İktisadi Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları, 1981.
- Ward, Katie J. “Cyber-Ethnography and the Emergence of the Virtually New Community”. *Journal of Information Technology*, 14/1(1999) 95-105, DOI: 10.1080/026839699344773
- Yastı, Mehmet – Karaağaç, Sabire. “Atasözlerinde Yaşlı ve Yaşlılık Olgusu”. *KutBilim* 2/1 (2022), 23-48.

EK-1: GÖRÜŞME LİSTESİ

Sıra No	Anonim İsim	Yaş	Cinsiyet	Eğitim
1	Bahar Hanım	72	Kadın	İlkokul
2	Harun Bey	71	Erkek	Lise
3	Memduh Bey	72	Erkek	Ortaokul
4	Necmi Bey	72	Erkek	Lisans
5	Nesibe hanım	70	Kadın	Lise
6	Abdullah Bey	67	Erkek	Lisans
7	Veysi Bey	69	Erkek	İlkokul
8	Fazilet Hanım	68	Kadın	Lise
9	Nazif Bey	66	Erkek	Ön Lisans
10	Özcan Bey	72	Erkek	Lisans
11	Esra Hanım	67	Kadın	Ortaokul
12	Halil Bey	72	Erkek	Lisans
13	Yağın Bey	66	Erkek	Lisans
14	Behiye Hanım	68	Kadın	Lise
15	Metin Bey	67	Erkek	Lisans
16	Meryem Hanım	67	Kadın	Ön lisans
17	Servet Bey	73	Erkek	Lisans
18	Hanife Hanım	67	Kadın	İlkokul
19	Asım Bey	66	Erkek	Lisans
20	Şeyma Hanım	67	Kadın	İlkokul
21	Gülşay Hanım	68	Kadın	Ön lisans
22	Hüseyin Bey	70	Erkek	Lisans
23	Belma Hanım	65	Kadın	Lisans
24	Kadri Bey	71	Erkek	Lisans
25	Nebi Bey	67	Erkek	Ön lisans
26	Adil Bey	71	Erkek	Lisans
27	Meliha Hanım	65	Kadın	Lise
28	Gülümser Hanım	66	Kadın	Ön lisans
29	Muhsin Bey	67	Erkek	Lisans
30	Necdet Bey	79	Erkek	Lisans
31	Emel Hanım	72	Kadın	Ortaokul
32	Niyazi Bey	84	Erkek	Üniversite
33	Emin Bey	67	Erkek	Lise



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Cübbâîlerden Fahreddin er-Râzî'ye Kadar)

Analysis of Khabar Definitions of Mu'tazilî and Ash'arî Methodists (From Jubbâ'is to Fakhr al-Dîn al-Râzî)

RAMAZAN ÇÖKLÜ

orcid.org/0000-0002-3639-1600
ramazancoklu55@hotmail.com

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | <https://ror.org/05rsv8p09>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Çanakkale, Türkiye
Asst. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Çanakkale, Türkiye

Atıf | Cites As

Çöklü, Ramazan. "Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Cübbâîlerden Fahreddin er-Râzî'ye Kadar)". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 22-44.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 11 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ramazan ÇÖKLÜ.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Analysis of Khabar Definitions of Mu'tazilî and Ash'arî Methodists (from Jubbā'is to Fakhr al-Dīn al-Rāzī)

Abstract

Khabar, which is one of the basic ways of acquiring knowledge, has been the subject of different scientific disciplines such as tafsīr, ḥadīth, fiqh, kalām and rhetoric. In particular, the fact that the Qur'ān is a collection of Khabars that was revealed to Hz. Muḥammad by Allāh (c.c.) has led to khabar being the common share of Islamic sciences. Even though khabar is mentioned somehow in all Islamic sciences, scholars of fiqh and kalām have examined it in depth in terms of definition, nature, quality and quantity. So much so that, besides trying to create definitions that could cover all individuals, the methodologists and theologians also took into account some theological concerns and tried to reflect this in the definition of khabar they adopted. This situation can be seen very clearly in the Mu'tazilî and Ash'arî methodists. Although there are studies examining the opinions of Mu'tazilî and Ash'arî methodists about the content and parts of the khabar, their definitions of khabar have not been examined as a scientific term. In this research, the khabar definitions of Mu'tazilî and Ash'arî methodists who lived in the period from Jubbā'is to Fakhr al-Dīn al-Rāzī were analyzed and the theological and linguistic aspects that they observed in these definitions were tried to be determined. The research consists of an introduction and eight chapters. In the introduction, the dictionary meaning of the khabar and its special position in Islamic sciences are mentioned, and in eight chapters, the definitions of khabar by Mu'tazilî and Ash'arî methodists who lived in the period from Jubbā'is to Fakhr al-Dīn al-Rāzī are analyzed.

Keywords: al-Fiqh, Usūl al-fiqh, Mu'tazilite, Ash'ariyya, Khabar.

Mu'tezilî ve Eş'arî Usûlcülerin Haber Tanımlarının Analizi (Cübbâilerden Fahreddin er-Râzî'ye Kadar)

Öz

Temel bilgi edinme yollarından biri olan haber; tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve belâgat gibi farklı ilmi disiplinlerin konusu olmuştur. Özellikle Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Allah (c.c.) tarafından vahiy yoluyla indirilen haber topluluğu olması, haberin İslâmî ilimlerin ortak payesi olmasına yol açmıştır. İslâmî ilimlerin tamamında haberden bir şekilde söz edilse de fıkıh usûlü ve kelâm âlimleri onu tanım, mahiyet, nitelik ve nicelik bakımından derinlemesine incelemişlerdir. Öyle ki usûlcüler ve kelâmcılar bütün fertlerini kapsayabilecek tanımlar oluşturmaya çalışmanın yanında birtakım itikadî kaygıları da gözetmişler ve bunu benimsedikleri haber tanımına yansıtmaya çalışmışlardır. Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerde bu durum çok net bir şekilde görülmektedir. Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haberin içeriği ve kısımlarıyla ilgili görüşlerini inceleyen çalışmalar bulunmakla birlikte onların haber tanımları ilmi bir terim olarak incelenmemiştir. İşte bu araştırmada Cübbâilerden Fahreddin er-Râzî'ye kadarki dönemde yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımları analiz edilmiş ve onların bu tanımlarda gözettiği itikadî ve dilbilimsel hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma giriş ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Girişte haberin sözlük anlamından ve İslâmî ilimler içindeki özel konumundan söz edilmiş, sekiz bölümde ise Cübbâilerden Fahreddin er-Râzî'ye kadarki dönemde yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımları analiz edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Mu'tezile, Eş'ariyye, Haber.

Summary

Khabar, which is one of the basic ways of acquiring knowledge, has been the subject of different scientific disciplines such as tafsīr, ḥadīth, fiqh, kalām and rhetoric. In particular, the fact that the Qur'ān is a collection of Khabars that was revealed to Hz. Mohammad by Allah (c.c.) has led to haber being the common share of Islamic sciences. Even though haber is mentioned somehow in all Islamic sciences, scholars of fiqh and kalām have examined it in depth in terms of definition, nature, quality and quantity. So much so that, besides trying to create definitions that could cover all individuals, the methodologists and theologians also took into account some theological concerns and tried to reflect this in the definition of haber they adopted. This situation can be seen very clearly in the Mu'tazilî and Ash'arî methodists. Although there are studies examining the opinions of Mu'tazilî and Ash'arî methodists about the content and parts of the khabar, their definitions of haber have not been examined as a scientific term. In this research, the haber definitions of Mu'tazilî and Ash'arî methodists who lived in the period from Jubbā' to Fakhr al-Dīn al-Rāzī were analyzed and the theological and linguistic aspects that they observed in these definitions were tried to be determined. With the exception of Abu'l-Husayn al-Basrī, Mu'tazilî and Ash'arî scholars in the mentioned period generally defined the haber as "the word that can be called true and false" and tried to use expressions that support or reject the view that the Qur'ān was created. It is seen that the methodologists try to

It is observed that the jurists generally tried to shape their views by discussing whether the conjunction to be used in the definition should be "and" or "or". The Jubbaites and Abu Abdullah al-Basri used the preposition "and" to define potentially true or false khabar statements, and they also discussed the definition in terms of whether or not it should include the statement "Muhammad (pbuh) and Musaylima are truthful in their claims of prophethood". Abu al-Ḥasan al-Ash'ari shared different definitions among the scholars, and the debates on this issue were mainly flared up and expanded during the period of Qaḍī 'Abd al-Jabbar and al-Baqillani. Qaḍī Abd al-Jabbar found the definition using the conjunction "or", which the Mu'tazilites generally adopted, reasonable. In addition to considering the

definition in the context of whether or not it could include the statement "Muhammad (pbuh) and Musaylima are truthful in their claims of prophethood," he directly related the issue to the idea of the Qur'an's creation by pointing out that for a statement to be khabar, it must also have the elements of irade and vaz'. Answering the criticisms against the definitions adopted by the Mu'tazilites, Qadi Abd al-Jabbar emphasized that khabar must be either true or false and stated that the third option was impossible, thus rejecting the view put forward by the Mu'tazilite scholar al-Jahiz in the previous period. Again, Qadi Abd al-Jabbar's definition of khabar on a ground suitable for the idea of husn and qubh shows that he analyzed the issue on a ground suitable for the Mu'tazilite principle of justice. In this respect, it can be said that the definition of khabar adopted by the Mu'tazilites in general is in accordance with the principle of tawheed and justice. Al-Baqillani was the first to argue for the use of the conjunction "or" in the definition and claimed that only in this way could the definition encompass the ever-true word of Allah (swt), the words of the Prophet (pbuh), and self-evident truths. His main aim was to define the khabar in accordance with the theory of kalam al-nafsi, as opposed to the idea of the Qur'an's creation, and according to the Ash'arites' idea of good and bad. With al-Baqillani's correction, the debate between Mu'tazilite and Ash'arite jurists over the definition of the khabar flared up and was continued by their followers until the time of Fakhr al-Din al-Razi. When al-Baqillani's correction was subjected to the same criticism, some Ash'arite jurists redefined the khabar, while others found the Mu'tazilite definition reasonable. In particular, al-Juwayni defined the khabar with the conjunction "or" in one of his works, just like al-Baqillani, while in another he defined it with the conjunction "and" as adopted by the majority of Mu'tazilites and claimed that this definition would not violate the view of kalam, which is a mana in the nafs, claiming that the main point is to distinguish the khabar from the other parts of kalam. Al-Ghazali, like al-Baqillani, defined the khabar using the conjunction "and". The Mu'tazilite jurist Abu al-Husayn al-Basri did not find the existing definitions of khabar sufficient and redefined it with original expressions. This attitude of al-Basri was influenced both by the fact that he found the criticisms of Mu'tazilite and Ash'arite jurists' definitions of khabar justified and by the fact that he thought that these definitions could not cover the statement "Muhammad (pbuh) and Musaylima are correct in their claims of prophethood". Al-Basri's definition of khabar was also adopted by some renowned jurists in the following centuries, and it was argued that it was the most reasonable of the existing definitions.

In the present study, as far as possible, the views of each usul scholar have been explained separately, and occasionally, the approaches of the usul scholars living in the same period have been analyzed together. In other words, the scholars' definitions of khabar are presented chronologically. The theological, rational and linguistic dimensions of the issue are analyzed under these headings. In this study, in which the relationship between fiqh usul, kalam and rhetoric is emphasized, it is also aimed to reveal the relationship between Islamic sciences within the framework of the definition of the khabar, as well as to open a new research field for today's researchers. For this purpose, the theological and linguistic dimensions emphasized by each usul scholar have been identified. The study, which has no bearing on the jurisprudence of fiqh, analyzed the works of Mu'tazilite and Ash'arite jurists on the methodology of fiqh and kalam, and tried to show which concerns the jurists had in the background when defining the khabar rather than the aspect of the issue that affects the methodology of fiqh. Again, as the title suggests, only the definition of khabar is analyzed in this study, and its epistemological value is not mentioned. The study consists of an introduction and eight chapters. In the introduction, the dictionary meaning of the khabar and its special position in Islamic sciences are mentioned, and in the seventh chapter, the definitions of the khabar by the Mu'tazilite and Ash'arite jurists from al-Jubba'i to Fakhr al-Din al-Razi are analyzed. In the last chapter, the views of the jurists are evaluated through comparison.

Özet

Temel bilgi edinme yollarından biri olan haber tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve belâgat gibi farklı ilmi disiplinlerin konusu olmuştur. Özellikle Kur'an'ın Hz. Peygamber'e Allah (c.c.) tarafından vahiy yoluyla indirilen haber topluluğu olması, haberin İslâmî ilimlerin ortak payesi olmasına yol açmıştır. İslâmî ilimlerin tamamında haberden bir şekilde söz edilse de fıkıh usûlü ve kelâm âlimleri onu tanım, mahiyet, nitelik ve nicelik bakımından derinlemesine incelemişlerdir. Öyle ki usûlcüler ve kelâmçılar bütün fertlerini kapsayabilecek tanımlar oluşturmaya çalışmanın yanında birtakım itikadî kaygıları da gözetmişler ve bunu benimsedikleri haber tanımına yansıtılmaya çalışmışlardır. Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerde bu durum çok net bir şekilde görülmektedir. Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haberin içeriği ve kısımlarıyla ilgili görüşlerini inceleyen çalışmalar bulunmakla birlikte onların haber tanımları ilmi bir terim olarak incelenmemiştir. İşte bu araştırmada Cübbâilerden Fahreddin er-Râzî'ye kadarki dönemde yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımları analiz edilmiş ve onların bu tanımlarda gözettiği itikadî ve dilbilimsel hususlar tespit edilmeye çalışılmıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî hariç tutulursa sözü edilen dönemdeki Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcüler haberi genel olarak "Kendisine doğru ve yalan denilebilen söz" olarak tanımlamışlar ve Kur'an'ın yaratılmışlığı görüşünü destekleyen yahut reddeden ifadeler kullanmaya çalışmışlardır.

Usûlcülerin görüşlerini genel olarak tanımda kullanılacak bağlacın "ve" mi yoksa "veya" mı olması gerektiğini tartışarak şekillendirmeye çalıştığı görülmektedir. Cübbâiler ve Ebü Abdullah el-Basrî haberi "ve" edatı kullanarak doğru ve yalana ihtimallî söz olarak tanımlamış, bunun yanı sıra tanımı "Muhammed (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet iddialarında doğru söylüyorlar" sözünü kapsamına alıp alamaması yönüyle tartışmıştır. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin âlimler arasındaki farklı tanımları paylaştığı bu konuda tartışmalar asıl olarak Kâdî Abdülcebbar ve Bâkılânî döneminde alevlenmiş ve kapsamı genişlemiştir. Kâdî Abdülcebbar Mu'tezilîlerin genel itibariyle benimsediği "veya" bağlacı kullanılan tanımı makul bulmuştur. O, tanımı "Muhammed (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet iddialarında doğru söylüyorlar" sözünü kapsayıp kapsayamaması bağlamında ele almanın yanında, bir

sözün haber olabilmesi için irade ve vaz' unsurlarını da taşıması gerektiğine dikkat çekerek konuyu doğrudan Kur'an'ın yaratılmışlığı fikriyle ilişkilendirmiştir. Mu'tezililerin benimsediği tanımlara yönelik eleştirileri de cevaplayan Kādî Abdülcebbar, haberin ya doğru ya da yalan olmak zorunda olduğunu vurgulayarak üçüncü şıkkın imkânsız olduğunu dile getirmiş, böylece daha önceki dönemde Mu'tezilî âlim Câhiz tarafından ileri sürülen görüşü reddetmiştir. Yine Kādî Abdülcebbar'ın haberi hüsün ve kubuh düşüncesine uygun bir zeminde tanımlaması, onun konuyu Mu'tezilî adalet ilkesine uygun bir zeminde incelediğini göstermektedir. Bu bakımdan Mu'tezilîlerin genelinin benimsediği haber tanımının tevhit ve adalet ilkesine uygun bir mahiyette olduğu söylenebilir. Tanımda "veya" bağlacının kullanılması gerektiğini ilk olarak Bâkılânî dile getirmiş ve tanımın ancak bu sayede Allah'ın (c.c.) daima doğru olan kelâmını, Hz. Peygamber'in sözlerini ve bedihî gerçekleri kapsayabileceğini iddia etmiştir. Onun da temel amacı, haberi, Kur'an'ın yaratılmışlığı fikrinin aksine kelâm-ı nefsi teorisine uygun bir zeminde ve Eş'arîlerin benimsediği hüsün ve kubuh düşüncesine göre tanımlamaktır. Bâkılânî'nin sözü edilen düzeltmesiyle birlikte Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcüler arasında haberin tanımına yönelik tartışmalar alevlenmiş ve Fahreddin er-Râzî'ye kadarki dönemde takipçileri tarafından da sürdürülmüştür. Bâkılânî'nin düzeltmesi de aynı eleştirilere maruz kalınca bazı Eş'arî usûlcüler haberi yeniden tanımlamış, bazıları ise Mu'tezilîlerin benimsediği tanımları makul bulmuştur. Özellikle Cüveynî haberi bir eserinde tıpkı Bâkılânî gibi "veya" bağlacıyla tanımlarken diğerinde Mu'tezilîlerin çoğunluğunun benimsediği şekilde "ve" bağlacı kullanarak tanımlamış ve asıl olanın haberi kelâmın diğer kısımlarından ayırmak olduğunu iddia ederek bu tanımın nefiste bir mana olan kelâm görüşünü ihlal etmeyeceğini iddia etmiştir. Gazzâlî ise haberi tıpkı Bâkılânî gibi "ve" bağlacı kullanarak tanımlamıştır. Mu'tezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî kendisinden önceki mevcut haber tanımlarını yeterli bulmamış ve onu orijinal ifadelerle yeniden tanımlamıştır. Basrî'nin bu tavrında hem Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımlarına yönelik eleştirileri haklı bulması hem de bu tanımların "Muhammed (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet iddialarında doğru söylüyorlar" sözünü kapsaymadığını düşünmesi etkili olmuştur. Basrî'nin haber tanımı sonraki asırlarda bazı meşhur usûlcüler tarafından da benimsenmiş ve mevcut tanımlar içinde en makulü olduğu ileri sürülmüştür.

Araştırmada mümkün mertebe her usûlcünün görüşü müstakil olarak açıklanmış, nadiren aynı dönemde yaşayan usûlcülerin yaklaşımlarının beraberce incelendiği de olmuştur. Yani âlimlerin haber tanımları kronolojik olarak aktarılmıştır. Meselenin kelâmî, usûlî ve dilbilimsel boyutu bu başlıklar altında incelenmiştir. Fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisinin öne çıkarıldığı araştırmada haberin tanımı çerçevesinde İslâmî ilimler arasındaki ilişkinin ortaya konulması da hedeflenmesinin yanı sıra günümüz araştırmacılarına yeni araştırma sahası açılmaya çalışılmıştır. Bu amaçla görüşüne yer verdiğimiz her bir usûlcünün dikkat çektiği itikadî ve dilbilimsel boyut tespit edilmiştir. Fıkıhın fûrûna etkisi olmayan çalışmada Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin fıkıh usûlü ve kelâma dair eserleri incelenmiş ve meselenin fıkıh usûlüne akseden yönünden ziyade usûlcülerin haberi tanımlarken arka planda hangi endişeleri taşıdığı gösterilmeye çalışılmıştır. Yine adından da anlaşılacağı üzere araştırmada sadece haberin tanımı analiz edilmiş, onun bilgi değerinden söz edilmemiştir. Araştırma giriş ve sekiz bölümden oluşmaktadır. Girişte haberin sözlük anlamından ve İslâmî ilimler içindeki özel konumundan söz edilmiş, yedi bölümde ise Cübbâlerden Fahreddin er-Râzî'ye kadarki dönemde yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımları analiz edilmiştir. Son bölümde ise usûlcülerin görüşleri mukayese yoluyla değerlendirilmiştir.

Giriş

Haber kelimesi sözlükte, aktarılan şey,¹ bir şeyi bilmek,² herhangi bir şey veya bir mesele ile ilgili olarak nakledilen bilgi³ gibi anlamlara gelen "خَبْرٌ" ve "خَبْرَةٌ" köklerinden türemiş bir isimdir.⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de birçok yerde "خَيْرٌ",⁵ "نَبَأٌ-أَنْبَاءٌ-نَبَأٌ",⁶ ve "حَدِيثٌ"⁷ gibi lafızlar ile bunların türevleri haber vermek anlamında kullanılmıştır.⁸

Haber tefsir, hadis, kelâm, fıkıh, dil ve belâgat ilimlerinin tamamında incelenen ve tartışılan önemli bir terimdir. Söz gelimi yüce kitabımız Kur'ân, Hz. Peygamber'e Allah'tan (c.c.) vahiy yoluyla indirilen haberlerden oluşan bir kitaptır.⁹ Benzer şekilde hadis ilminde Hz.

¹ Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Feyyûmî, *el-Misbâhu'l-münir fî garibi'l-şerhi'l-kebîr*, nşr. el-Mektebetü'l-İlmiyye (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 1/162.

² Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdi Kürâunneml, *el-Münecced fi'l-lüga*, thk. Ahmet Muhtar Ömer - Dâhî Abdülbaki (Kahire: Âlimü'l-Kütüb, 1409/1988), 186.

³ Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 31.

⁴ Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 50; Mustafa Irmak, *Haber ve İnşa (Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri)* (Ankara: İsam Yayınları, 2017), 61-62.

⁵ el-Bakara 2/234, 271; Âl-i İmrân 3/153, 180; en-Nisâ 4/35, 94.

⁶ Âl-i İmrân 3/15, 44, 49; el-Mâide 5/27, 60, 105; el-En'âm 6/67.

⁷ en-Nâziât 79/15.

⁸ et-Tevbe 9/94; Muhammed 41/21; el-Hucurât 49/6.

⁹ Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/346.

Peygamber'in sünneti, vahyin ilk muhatabı olan sahâbenin ve tâbiînin naklini oluşturan bilgi birikimi haber olarak incelenmiştir.¹⁰ Yine dil ve belâgat kitaplarında haberin bilgi vermek anlamında kullanılması,¹¹ fıkıh usûlü eserlerinde ahbâr adında özel bahislerin bulunması ve kelâm ilmindeki bilgi konusunun ana unsurlarından birinin haber olması, haberin dil, belâgat, fıkıh usûlü ve kelâm ilimlerinin temel konularından biri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte haberin hadis terminolojisindeki anlamı ve kullanımını diğer ilim dallarındaki anlamından ve kullanımından farklıdır.¹² Araştırmamızda haberin Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerine mensup usûlcülerin ve kelâmcıların terminolojisindeki anlamı incelenecektir.

Fıkıh usûlü, kelâm ve belâgata dair eserlerde haber, genel olarak sözün kısımlarından biri olarak incelenmektedir.¹³ Kaynaklarda geçen bilgilere göre kelâmın haber ve emir gibi kısımlara ayrıldığından ilk söz eden kişi Vâsıl b. Atâ'dır (ö. 131/748). O, haber ile emrin has ve âm lafızlar gibi birbirinden farklı kavramlar olduğunu dile getirmiş, neshin de yalnız haberlerde gerçekleşeceğini belirtmiştir.¹⁴ Sonraki yüzyıllarda tartışmalar derinleşmiş, bu da usûlcülerin, dilcilerin ve kelâmcıların haber konusunu sistematik bir sunumla ve kendi bilgi anlayışlarına ve amaçlarına uygun bir içerikle incelemeleriyle sonuçlanmıştır.¹⁵ Usûlcüler ve kelâmcılar genel itibarıyla konuya haberi tanımlayarak başlamışlar ve efrâdını câmi, ağıyârını da mâni birer tanım oluşturabilmek için büyük çaba sarf etmişlerdir. Onların bu tanımları oluştururken arka planda birtakım kelâmî, akli ve dilbilimsel endişeler taşıdıkları görülmektedir.¹⁶ Bu araştırmada da Ebû Ali el-Cübbâî'den (3./9. yüzyıl) Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) (6./12. yüzyıl) kadarki dönemde yaşayan Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin haber tanımları fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisi içerisinde analiz edilip mukayese edilecektir. Bununla birlikte sözü edilen dönemde yaşayan bütün Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcülerin değil, sadece konuyu ayrıntılı olarak inceleyen şu usûlcülerin haber tanımlarını analiz edeceğimizi en başta belirtelim: Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), Ebû'l-Hasan el-Eş'arî (ö. 324/935-36), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979-80), Bâkılânî (ö. 403/1013), Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), Kâdî Abdülvehhâb (ö. 422/1031), Ebû'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044), İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Gazzâlî (ö. 505/1111). Adı anılan usûlcülerin haber tanımlarını mezhep temelli bir sıraya göre değil, vefat tarihlerine göre, yani kronolojik olarak inceleyeceğiz.

Araştırmamız başta fıkıh usûlü olmak üzere kelâm, belâgat ve hadis gibi çeşitli ilim dallarının önemli konularından biri olan haberin tanımını incelemesi ve disiplinler arası bir

¹⁰ Hadisçilerin haber kavramını kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Alkan, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü* (Ankara: Fez Yayınları, 2021), 182-188, 133-138.

¹¹ Haber terimi Sîbeveyhi'den itibaren dil kitaplarında da yer almıştır. Söz gelimi Sîbeveyhi *el-Kitâb* adlı eserinde haberi hem nahvî bir terim olarak hem de bilgi vermek anlamında emrin karşısında kullanmıştır. Benzer şekilde Yahyâ b. Ziyâd ef-Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân* adlı eserinde haberi bilgi vermek anlamında sıkça kullandığını görmekteyiz. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1409/1988), 1/48; Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâfî vd. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 1/12-63.

¹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Alkan, *Hicri İlk İki Asır Fıkıh Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*, 179-213.

¹³ Mesela bk. Ebû'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Dâru Ferâiz Şitâyiz, 1400/1980), 444; Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, thk. Halil Meys (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982), 1/16; Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulüm*, nşr. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 164.

¹⁴ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Evâil* (Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408/1987), 374.

¹⁵ Mesela bk. Ebû'l-Hasan Kâdî'l-Kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muğni*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 15/317-410; Basrî, *el-Mu'temed*, 2/73-133; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulüm*, 164-276.

¹⁶ Çalışma boyunca bu iddiayı destekleyen bilgilere sıklıkla yer verilecektir.

çalışma olması nedeniyle önem arz etmektedir. Bununla birlikte araştırmamızın fikhin fûrûna yönelik bir etkisi ve katkısı bulunmamaktadır. Burada asıl amacımız haberin tanımını çerçevesinde usûl, kelâm ve dil ilişkisini öne çıkarmanın yanı sıra kelâmcı âlimlerin usûl düşüncesinin oluşumunda itikadî kimliklerinin de etkili olduğunu göstermektir. Sırf bu yüzden görüşlerine yer verdiğimiz usûlcülerin sadece fıkıh usûlü eserlerini değil, haberin tanımıyla ilgili açıklamalarının yer aldığı diğer eserlerini de inceleyeceğiz. İşin sonunda Mu‘tezilî ve Eş‘arî usûlcülerin haberi tanımlarken hangi hususları gözettiğini, itikadî ve dilbilimsel görüşlerinin bu tanımlara ne gibi etkisinin olduğunu tespit edeceğiz. Böylece lokal bir konuda fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisini açığa çıkarabilir ve usûl konularını incelerken âlimlerin itikadî görüşlerini de dikkate almanın gerekli olduğunu vurgulayabiliriz.

1. Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî’ye Göre Haber

Seyfeddin el-Âmidî’nin (ö. 631/1233) aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve Ebû Abdullah el-Basrî¹⁷ haberi “Kendisine doğru ve yalan denilebilen kelâm/ الكلام اللّٰدِي يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذْبُ” olarak tanımlamışlardır.¹⁸ Bu tanıma göre bir sözün haber olabilmesi için kendisine mutlaka yalan veya doğru denilebilmesi gerekmektedir. Ancak tanımın işlevselliği “Nebî (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb peygamberlik iddiasında doğru konuşuyorlar” sözünün ifade ettiği anlam dolayısıyla hem o dönemde hem de sonraki asırlarda tartışılmıştır.¹⁹ Şöyle ki haber formatındaki bu sözün doğru kabul edilmesi -hâşâ ve kellâ- Müseylimetülkezzâb’ın peygamberlik iddiasının onaylanmasını, yalan kabul edilmesi ise -hâşâ ve kellâ- Hz. Peygamber’in nübüvvetine karşı çıkılmasını gerektirmektedir. O halde bu söze -haber olmasına rağmen- doğru veya yalan denilmesi mümkün gözükmemekte, bu da tanımın mânayı ifade etmede yetersiz olduğunu göstermektedir.²⁰ Kâdî Abdülcebâr’ın ve Ebü’l-Hüseyn el-Basrî’nin aktardığı kadarıyla Ebû Ali el-Cübbâî, bu haberde iki seçenekten birinin doğru kabul edilmesinin zorunlu olarak diğerinin de doğru kabul edilmesini gerektireceğini, bu yüzden mezkûr ifadenin yalan haber olduğunu ileri sürmüştür. Başka bir ifadeyle Ebû Ali el-Cübbâî’ye göre bu sözün sahibi “İkisinden biri doğru söylüyorsa diğeri de doğru söylüyordur” demek istemiştir ki böyle bir söz yalan haberdur. Aynı görüş Ebü’l-Abbâs el-Müberred’den (ö. 286/900) de rivayet olunmuştur. Ebû Hâşim el-Cübbâî bu tür bir sözün biri doğru diğeri yalan iki farklı haber konumunda olduğunu, dolayısıyla kendisine doğru veya yalan denilemeyeceğini ileri sürmüş, Ebû Abdullah el-Basrî ise zâhiri itibarıyla doğru ve yalanla nitelenmeye elverişli olmadığını belirttiği bu sözün yalan haber sayılmasının zorunlu olduğunu savunmuştur. Ebû Abdullah el-Basrî’ye göre sözün içeriği hem Hz. Peygamber’in hem de -hâşâ ve kellâ- Müseylimetülkezzâb’ın doğru konuştuğunu bildirmektedir. Ancak bunun gerçeğe aykırı bir bilgi olması, onun yalan haber kabul edilmesini sözün zorunlu kılmaktadır.²¹ 5./11. yüzyılın meşhur Mu‘tezilî usûlcülerinden Ebü’l-Hüseyn el-Basrî, “Nebî (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb peygamberlik iddiasında doğru konuşuyorlar” sözündeki iki ifadenin, birinin doğruluğu diğerinin de doğruluğunu gerektiren iki argüman olarak kabul edilmeyeceğini, bu nedenle Ebû Ali el-Cübbâî’nin açıklamasının pek isabetli olmadığını belirtmiştir. Yine Ebü’l-Hüseyn el-

¹⁷ Aslında Ebû Abdullah el-Basrî, bir sonraki başlıkta inceleyeceğimiz Ebü’l-Hasan el-Eş‘arî’den daha sonra vefat etmiştir. Ancak tanımlarının aynı, görüşlerinin ve vefat tarihlerinin de yakın olması nedeniyle Ebû Abdullah el-Basrî’nin haber tanımını Cübbâîlerle birlikte ele aldık.

¹⁸ Ebü’l-Hasan (Ebü’l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa‘lebî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*, thk. Abdürrezzâk Affî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, ts), 2/6.

¹⁹ Mesela bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/321-322; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/74.

²⁰ Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/74.

²¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15/320-321; Basrî, *el-Mu‘temed*, 2/74.

Basrî'ye göre Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin iddiasının aksine bu sözde iki haber birleştirilmemiş, sadece hüküm bakımından iki kişiyle ilgili bir durum bildirilmiştir.²²

Görüldüğü üzere Cübbâiler ve takipçileri haberi doğru ve yalan kavramlarını merkeze alarak tanımlamakla birlikte “Nebî (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb peygamberlik iddialarında doğru konuşuyorlar” sözü dolayısıyla onu bütün fertlerinde uygulamakta zorlanmışlardır. Ebû Ali el-Cübbâî yalan olduğunu belirterek onu haberin tanımına dâhil etmeye çalışmıştır. Ebû Abdullah el-Basrî ile Ebû Hâşim el-Cübbâî ise onun, haberin temel unsurları olan doğru ve yalanla nitelenmeye elverişli olmadığını ileri sürmüşler, yani bir bakıma benimsedikleri haber tanımının bu sözü kapsamına alamadığını kabul etmişlerdir.

Cübbâilerin benimsediği haber tanımının “Nebî (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb peygamberlik iddialarında doğru konuşuyorlar” sözü dolayısıyla tutarlılık ve kapsam bakımından eleştirilmesi, haberin tanımına yönelik tartışmaların çok daha önceki yıllara dayandığını göstermektedir. Zira tartışmaların bu aşamaya gelmesi için meselenin önce ilmî hayatta şöhret bulması ve zihinlere yerleşmesi gerekmektedir. Meşhur dilbilimci Müberred'in bu sözün durumuyla ilgili görüş beyan etmesi iddiamızı desteklediği gibi hem tartışmaların kökenini en az 3./9. yüzyıla kadar götürmeyi mümkün kılmakta hem de haberin doğru ve yalan özellikleriyle açıklanan tanımının erken dönemlerden itibaren kelâmcıların ve usûlcülerin yanı sıra dilciler tarafından tartışıldığını da göstermektedir. Cübbâilerin ve Ebû Abdullah el-Basrî'nin haberin tanımı hakkındaki açıklamaları, Mu'tezilîlerin söz konusu tanımı lafız, anlam ve kapsam bakımından analiz ettiğini göstermektedir. Eş'arîlerin tavrını öğrenmek için o dönemin meşhur kelâmcı usûlcülerinden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin haberin tanımı hakkındaki açıklamalarını aktarmak faydalı olacaktır.

2. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'ye Göre Haber: Genel Tanımlar ve Kavramlar

Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eseri ulemânın farklı haber tanımlarını öğrenebildiğimiz erken dönem kaynaklarından biridir. Onun aktardığı kadarıyla kelâmcılar haberin mahiyeti hakkında ihtilâf etmişler, onların bir kısmı haberi “Kendisine doğru ve yalan denilebilen bütün şeyler/مَا وَقَعَ فِيهِ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ” olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre nefiy-ispah içeren cümleler, övgü ve yergi içeren ifadeler ve taaccüp ifade eden hitaplar haberin kapsamına dâhil olurken konuşanı “Doğru söyledin.” veya “Yalan konuştun.” diyerek nitelemenin mümkün olmadığı emir, nehiy ve istifham cümleleri tanımdan çıkmıştır.²³ Doğru ve yalan kavramlarını “ve” bağlacı ile birleştiren bu tanımın, mahiyeti itibariyle Cübbâilerin benimsediği haber tanımıyla aynı içerikte olduğu gözükmektedir.²⁴ Bazı kelâmcılar ise haberi “Haber vereni gerektiren söz/هُوَ الْكَلَامُ الَّذِي يَنْتَضِي مُحَرَّرًا” olarak tanımlamıştır.²⁵ Haber ile haber veren arasındaki ilişkiyi merkeze alan bu tanıma göre muhbiri bulunan her bir söz haberin kapsamına dâhil olmakta, aksi durumdakiler ise kapsam dışı kalmaktadır. Eş'arî'nin aktardığına göre bu tanım sahipleri, bir önceki tanıma karşı çıkmak için haberi bu şekilde tanımlamışlardır.²⁶

Eş'arî, haberin yukarıdaki tanımında geçen doğru (sıdk) ve yalan (kizb) kavramlarının ne olduğu hususunda da ulemânın ihtilâf ettiğini açıklamaktadır. Söz gelimi bazı âlimler doğruyu (sıdkı) “Bir şeyi gerçekte olduğu şekliyle bildirmek/هُوَ الْإِحْبَاؤُ عَنِ الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ”, olarak

²² Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74.

²³ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 444.

²⁴ Cübbâilerin haber tanımı için bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 2/6.

²⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 444.

²⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 444.

tanımlarken bazıları da “Bir şey hakkında gerçekte olduğu şekilde verilen haber/ هُوَ الْخَبْرُ عَنِ الشَّيْءِ” olarak tanımlamıştır.²⁷ Yine bazı âlimler yalanı (kizb) “Bilerek ya da bilmeyerek bir şeyin gerçeğinin karşıtını bildirmek/ وَقَعَ أَمْ بَغَيْرِ عِلْمٍ” olarak, bazıları “Bir şeyi gerçekte olmadığı şekilde bildirmek/ بِخِلَافِ حَقِيقَتِهِ” olarak, bazıları da “haber vermek/ الْخَبْرُ عَنِ الشَّيْءِ” ifadesiyle “Bilmeyerek bir şeyin gerçeğinin karşıtını haber vermek/ الْخَبْرُ عَنِ الشَّيْءِ بِخِلَافِ مَا هُوَ عَلَيْهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ” olarak tanımlamıştır.²⁸ Doğru ve yalanın tanımlarını incelediğimizde ulemânın genel olarak bildirilen şeyin gerçeğe uygunluğunu esas aldıklarını, bunun yanında bazılarının haber verenin bilgisini de önemseyerek sadece gerçeğe aykırı olduğu bilinmeden verilen haberleri yalan kabul ettiklerini görmekteyiz.

Görüldüğü üzere haber, Eş‘arî’nin aktardığı tanımlarda da genel itibariyle doğru ve yalan kavramları ile açıklanmıştır. Onun usûlcülerin ve dilcilerin benimsediği²⁹ haber tanımını aktarmakla birlikte kelâmcıların bu konuda ihtilâf ettiğini söylemesi, meselenin fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat disiplinleri arasındaki ortak konulardan biri olduğunu göstermektedir. Eş‘arî, farklı haber tanımlarını aktarmakla birlikte bunlar hakkında eleştiride bulunmamış, içlerinden birini tercih ettiğini de belirtmemiştir.

3. Haberin Tanımının Dil, Kelâm ve Fıkıh Usûlü İlişkisi Çerçevesinde Analizi: Kādî Abdülcebbar

Kādî Abdülcebbar’a göre haber hususî bir kelâmdır. Şöyle ki bir bilgi muhataba kelâm, işaret veya delalet gibi çeşitli yollarla aktarılabilir. Bunların içinden bilginin sadece kelâm ile aktarılmasına haber denir. Haberin işaret ve delalet yoluyla aktarılan bilgi hakkında kullanımı ise mecazdır. Kādî Abdülcebbar’ın aktardığı kadarıyla bu durumun farkında olan dilciler haberi “Kendisi için doğru ve yalan denilebilen kelâm/ وَالْكَذْبُ وَالصِّدْقُ فِيهِ الَّذِي يَصِحُّ فِيهِ الصِّدْقُ” olarak tanımlamışlardır. Tanımdaki “الْكَلَامُ” ifadesiyle işaret ve delalet yoluyla aktarılan bilgiler, “الصِّدْقُ” ifadesiyle de kelâmın kısımlarından olup doğru ve yalanla nitelenmeyen emir ve nehiy gibi sözler haberin tanımından çıkarılmıştır.³⁰ Böylece haber, işaret ve delalet yoluyla aktarılan bilgiler ile doğru ve yalana muhtemel olmayan emir ve nehiy gibi sözlerden farklı hususi bir kelâm olmaktadır.

Kādî Abdülcebbar’ın itikadî düşüncesine göre fiilî bir sıfat olan kelâmın mutlaka kullar için bir fayda içermesi/anlaşılması (*aslah*) zorunludur. Faydalı bir kelâmın en önemli unsuru ise haberdir. Çünkü kelâmdaki tüm faydalar ya bizzat habere ya da haberin manasına dönüktür.³¹ Şahıslar ve belirli zâtlar/ayınlar (genellikle mübtedâ manasındaki isimler) haber manasını taşımaya elverişli olmadığı için söz konusu faydanın haberin anlamca bağlı olduğu mübtedâ üzerinde gerçekleşmesi mümkün değildir. Bilakis haber, mübtedâyı oluşturan şahısların ve zâtların/ayınların durumlarını, eylemlerini ve hükümlerini açıklar. Mesela “Zeyd dövendir” cümlesinde fayda “Zeyd” lafzında değil, kelâmın ikinci sözcüğü ve haber olan “döven”

²⁷ Bu tanımda haber verenin, haber verdiği şeyle ilgili kesin bilgisinin bulunduğu durumlar kastedilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 445.

²⁸ Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 445.

²⁹ Bu tanımları usûlcüler ve dilciler de benimsemiştir. Mesela bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/319.

³⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/319.

³¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/325.

kelimesindedir. Zeyd, açıklanmak ve kastedilen manayı ifade etmek için bir bağlantıdır.³² Kādî Abdülcebbâr cümledeki bu özel konumundan dolayı bazı dilcilerin haberi “Cümlenin anlamının kendisiyle tamamlandığı söz/إِنَّ الْحَقَّ مَا يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ” olarak tanımladığını ifade etmektedir.³³

Kādî Abdülcebbâr'a göre haber formundaki bütün kelâmlar doğru ve yalana ihtimallidir. Sözün doğru veya yalan oluşu ise ancak delillerle ispat edilince iddia edilebilir. Zira insanlar içeriği gerçeğe uygun olmayan fakat doğru olduğunu varsaydıkları haberler aktarabilirler. Mesela bir kişi putun, ilâhî ve yaratıcısı olduğunu, zâtı itibariyle âlim olduğunu haber verebilir. Ancak içeriği gerçeğe aykırı olan bu sözler yalandır. Benzer şekilde bir kişinin yalan haber vermek amacıyla aktardığı bir söz, içeriği gerçeğe uygun olduğu için doğru olabilir.³⁴ Burada önemli bir hususa daha değinmemiz gerekmektedir. Kādî Abdülcebbâr bütün haberlerin ardı sıra doğru ve yalan olacağını iddia etmemekte, sadece herhangi bir haberin bu iki özellikten biriyle mutlaka niteleneceğini savunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, Kādî Abdülcebbâr dilcilere atfettiği ve kendisinin de benimsediği haber tanımının “ve” bağlacı kullanılması nedeniyle zâhiren bütün sözlerin aynı anda doğru ve yalan olmasını gerektirdiğinin farkındadır. Ancak ne Kādî Abdülcebbâr ne de dilciler bütün sözlerin aynı anda doğru ve yalan olacağını iddia etmemişler, aksine bütün haberlerin bu iki özellikten biriyle mutlaka nitelenmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Dolayısıyla konuşan kişi hakkında “Doğru mu konuştu?” veya “Yalan mı konuştu?” demek mümkün oluyorsa Kādî Abdülcebbâr'a göre onun sözleri haber hükmündedir.³⁵

Kādî Abdülcebbâr daha sonra kendisine yönelttiği bir soruya cevap olarak “Nebî (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet konusunda doğru söylüyorlar” yahut “Nebî (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet konusunda yalan söylüyorlar” sözünü ele almaktadır. Söz konusu soruda Kādî Abdülcebbâr'ın haberin doğru veya yalan özelliklerinden biriyle mutlaka nitelenmek zorunda olduğunu savunduğu, bunun aksine bu söze ne doğru ne de yalan denilemeyeceği iddia edilmiştir. Şöyle ki bu söze doğru denilmesi -hâşâ ve kellâ- Müseylimetülkezzâb'ın tasdik edilmesini, yalan denilmesi ise -hâşâ ve kellâ - Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmeyi gerektirmez. Soruyu soran kişiye göre bu durum “Nebî (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet konusunda doğru söylüyorlar” sözünün, haber olmasına rağmen doğru ve yalandan biriyle nitelenmesinin imkânsız olduğunu göstermektedir.³⁶ Ancak Kādî Abdülcebbâr, bu ve benzeri sözlerin iki doğru sözlünün veya iki yalancının verdiği birer haber olmaları durumunda, kendilerine kesin bir şekilde doğru veya yalan denebileceğini ileri sürerek onun iddiasına karşı çıkmaktadır. Kādî'ye göre dil kurallarının konuşanı doğru sözlü veya yalancı olarak nitelemeye imkân vermesi, sözün haber sayılması için yeterli olması nedeniyle³⁷ bu tür sözler onun benimsediği haber tanımını ihlal etmez. Sırf bu nedenle Kādî Abdülcebbâr, Ebû Alî el-Cübbâî'nin ve Ebû Abdullâh el-Basrî'nin mezkûr sözün haberin tanımını ihmal etmediğine yönelik ifadelerini³⁸ makul bulmaktadır. Yine Kādî Abdülcebbâr'a göre Ebû Hâşim el-

³² Haberin cümledeki bu özel konumunda delalet eden bir diğer durum, şart ve istisna gibi edatların habere dâhil olmasıdır. Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/319, 325.

³³ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/319.

³⁴ Mesela bir kişi Zeyd'in evde olmadığını düşünerek ve yalan söylemeyi kastederek “Zeyd evde yok” diyebilir. Fakat bu kişinin bilgisi dışında Zeyd evde bulursa, muhbirin gerçeğe aykırı olarak verdiği haber doğru çıkmış olur. Bu nedenle Kādî Abdülcebbâr bütün haberlerin doğru ve yalana ihtimalli olduğunu belirtmektedir. (Bu misali konunun daha iyi anlaşılması için biz verdik. Kādî Abdülcebbâr böyle bir misal vermemiştir).

³⁵ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/320.

³⁶ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/320-321.

³⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74.

³⁸ Bu ifadeleri araştırmamızın ilk başlığında, onların görüşlerini açıklarken aktarmıştık.

Cübbâî'nin yukarıdaki ifadenin iki haber statüsünde olup kendisine doğru ve yalan denmeyeceğini belirtmesi de haberin tanımını ihlal etmez. Zira ona göre Ebû Hâşim el-Cübbâî bu sözü iki haber gibi kabul ettiği için böyle bir görüş beyan etmiştir. Yoksa bu söz kendi içinde ikiye bölünerek birbirinden farklı iki haber gibi değerlendirilseydi, Ebû Hâşim el-Cübbâî onu mutlaka doğru ve yalandan biriyle nitelendirilecekti.³⁹ Kādî Abdülcebbar bunu şu şekilde açıklar:

“Bir kişi bir kısmı doğru bir kısmı da yalan olan bir haber topluluğu hakkında ‘Bu haberler hakkında ne düşünüyorsun? Sence onlar doğru mu yoksa yalan mı?’ dese ona ‘İki seçenekten birini tercih etmemiz mümkün değil. Bunun için bütün haberleri kendi içinde kısımlara ayırmalıyız’ denir”.⁴⁰

Görüldüğü üzere Kādî “Nebî (s.a.v.) ve Müseylime nübüvvet konusunda doğru söylüyorlar” sözünün kendi içinde iki kısma ayrılarak değerlendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bu bakış açısıyla incelendiğinde mezkûr ifadenin ve benzerinin haberin kapsamına dâhil olmaları ve tanımı ihmal etmemeleri hususunda herhangi bir sorun kalmaz.⁴¹

Kādî Abdülcebbar'ın haber tanımında vaz' ve irade özel bir konumu haizdir. Zira ona göre bir sözün doğru veya yalan oluşu ilk vazolunduğu anlamda kullanılıp kullanılmadığına ve mütekellimin söz konusu anlamı kastedip kastedmediğine bakılarak tespit edilmektedir. Bu itibarla bir söze haber diyebilmek için sözün haber kalıbında gelmesi yeterli değildir. Bunun yanında söz sahibinin o sîga ile haber anlamını irade etmesi (*kast-ı mütekellim*) gerekir. Şayet mütekellim emir vermeyi kastedmişse söz emir, haber vermeyi kastedmişse haberdir. Mesela “Senden yapmanı istiyorum/أُرِيدُ مِنْكَ أَنْ تَفْعَلَ” ve “Yapmandan hoşlanmıyorum/أَكْرَهُ أَنْ تَفْعَلَ” ifadeleri haber kalıbında emir ve nehiy cümleleridir. Açıkça görülüyor ki Kādî Abdülcebbar'ın delalet anlayışında bir lafzın vazolunduğu anlamın dışında kullanılması, haberlerin karineyle mecazi olması ve haber sîgasıyla târizde bulunulması tamamen mütekellimin iradesiyle mümkün olabilmektedir. Benzer şekilde Kādî Abdülcebbar'a göre bir mütekellim başkasına ait, fakat kendisinin benimsemediği bir sözü hikâye ederse, bu söz mütekellim için bir haber sayılmaz. Zira mütekellim burada sözün anlamını kastedmemekte, sadece nakilde bulunmaktadır. Mesela bir kişi Hristiyanların sözünü aktarma amacıyla onların “Mesih Allah'ın (c.c.) oğludur.” dediğini söylese, bu söz aktaran adına bir haber değildir. Çünkü aktaran kişi bu anlamı kastedmemiştir. Yine ikrah altındaki kişi görünüşte haber kalıbıyla küfür sözleri söyleyebilir, fakat o, bu sözlerin ifade ettiği manayı kastedmediği (irade) için dinden çıkmaz.⁴² Kādî Abdülcebbar'a göre bütün bunlar, bir sözün haber olup olmadığını tespit ederken sîganın yanı sıra sözün dilde ilk vazolunduğu anlamı ve mütekellimin kastını göz önünde bulundurmaya zorunlu kılmaktadır.⁴³

Bir sözün haber oluşunda vaz' ve iradenin şart koşulması Mu'tezilî halku'l-Kur'an görüşüyle de uyumludur. Zira Kādî Abdülcebbar'ın da müntesibi olduğu Mu'tezilî düşüncede vaz' ve irade, eylemin belirli bir zaman dilimi içerisinde gerçekleştiğini, yani hâdis olduğunu

³⁹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/321.

⁴⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/322.

⁴¹ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/322.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/323-326, 17/14-17; a.mlf., *Müteşâbihü'l-Kur'an*, thk. Adnân Muhammed Zerzûr (Kâhire: Dâru't-Türâs, t.y), 1/154.

⁴³ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/323-326.

gösteren önemli delillerdir. Onlara göre kelâmın vaz', kasıt ve iradeyle meydana gelmesi mahlûk olduğunu gösterir.⁴⁴

Başta Bâkılânî olmak üzere bazı usûlcüler Kādî Abdülcebbâr'ın, Cübbâilerin ve o dönemdeki diğer Mu'tezilîlerin benimsediği "ve" bağlaçlı haber tanımını, her haberin aynı anda doğru ve yalana ihtimalli olmasını gerektirdiğini öne sürerek eleştirmiştir. Zira onlara göre bu durumda tanım asla yalan ihtimali taşımayan âyetleri, hadisleri ve bedîhî gerçekleri kapsamaya elverişli olmamaktadır.⁴⁵ Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin aktardığı kadarıyla Kādî Abdülcebbâr'ın benimsediği haber tanımını, bilinmeyen bir şeyin yine bilinmeyen başka bir şeyle tanımlanması nedeniyle de eleştirilmiştir. Şöyle ki haber "Kendisi için doğru ve yalan denilebilen kelâm/الكَلَام الَّذِي يَصِحُّ فِيهِ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ" şeklinde doğru (sıdk) ve yalan (kizb) kavramlarıyla, doğru (sıdk) ve yalan (kizb) da "Bir şeyi olduğu şekilde haber vermek/هُوَ الْإِخْبَارُ عَلَى الشَّيْءِ عَلَى مَا هُوَ بِهِ" ve "Bir şey hakkında olduğundan farklı şekilde haber vermek/هُوَ الْإِخْبَارُ عَنِ الشَّيْءِ لَا عَلَى مَا هُوَ بِهِ" olarak, yani "haber verme/الْإِخْبَارُ" ifadesiyle tanımlanmıştır. Bilinmeyen bir şeyin yine bilinmeyen başka bir şeyle açıklanması anlamına gelen bu durum Kādî Abdülcebbâr'ın benimsediği haber tanımının meramı ifade etmede yetersiz olduğunu göstermektedir.⁴⁶ Kādî Abdülcebbâr bu eleştiriye şu şekilde karşılık vermiştir:

"Bizim 'kendisine doğru ve yalan denilebilen söz'le kastımız, konuşan kişiye 'doğru söyledin' veya 'yalan konuştun' demenin dil kuralları bakımından caiz olmasıdır. Biz haberin ne olduğunu biliyoruz. Onu tanımlarken amacımız haberin ne olduğunu öğretmek değildi. Aksine onu kelâmın diğer kısımlarından ayırmaktı. Dolayısıyla biz bilinmeyen bir şeyi yine bilinmeyen başka bir şeyle açıklamadık."⁴⁷

Bu ifadeler Kādî Abdülcebbâr'ın efrâdını câmi ve ağıyarını mâni bir tanım oluşturmak yerine haberi kelâmın diğer kısımlarından ayırma amacıyla olduğunu bildiren açık bir beyandır. Bununla birlikte Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de içinde bulunduğu birçok usûlcü onun bu cevabını yeterli bulmamıştır.⁴⁸

Kādî Abdülcebbâr'ın haberi tarif ederken üzerinde durduğu bir diğer husus, tanımda "يَجِبُ" fiilini değil, "يَصِحُّ" fiilini kullanmasıdır. Bunun nedeni, Câhiz (ö. 255/869) gibi ne doğru ne de yalan türünde üçüncü bir haber kategorisi ortaya atan kişilerin iddialarını ispat etmelerine imkân vermektir. Zira "sihhat" kaydı -ispat edildiği takdirde- üçüncü şikkın varlığına engel teşkil etmemektedir.⁴⁹ Bununla birlikte Kādî, üçüncü şikkın varlığını kabul etmez.⁵⁰

⁴⁴ Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğni*, thk. İbrahim el-Enbârî (Kahire: y.y., 1380/1960), 7/92-93; Veysi Ünverdi, *Kādî Abdülcebbâr'da İrâde* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 83-99.

⁴⁵ Bâkılânî'nin görüşü için bk. Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nîsâbü'rî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh*, thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/215; Hüccetü'l-İslâm Ebü Hamîd Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993), 105-106; Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Mahsûl*, thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî (Müessesetü'r-Risâle, 1418/1997), 4/215-218.

⁴⁶ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74.

⁴⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74-75.

⁴⁸ Mesela bk. Basrî, *el-Mu'temed*, 2/75; Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî, *Îâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*, thk. Ammâr et-Tâlibî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.), 416-417.

⁴⁹ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/322.

⁵⁰ Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15/327-328.

Sonuç itibariyle Kādî Abdülcebbâr'ın daha önce görüşlerine yer verdiğimiz Mu'tezilî usûlcüler gibi haberi doğru ve yalan kavramlarıyla açıkladığını, ilaveten sîganın vaz' ve irade birlikteliğiyle haber olabileceğini iddia ettiğini görmekteyiz. Onun bir söze haber denebilmesi için doğru ve yalan özellikleriyle vasıflanmanın yanında vaz' ve iradeyi de şart koşması, haberi itikadî görüşüne uygun bir şekilde tanımladığını, dilcilerin görüşlerini ve tanımlarını delil getirmesi ise konuyu Arap dilini referans göstererek temellendirmeye çalıştığını göstermektedir. Yine o, tanımında “بَصِيحٌ” fiilini kullanarak Câhiz'in birtakım itikadî ve dilbilimsel öncüllerle⁵¹ ortaya attığı “ne doğru ne de yalan haber” kategorisine karşı çıkmayı hedeflemiştir. İlaveten Kādî Abdülcebbâr'ın haberin “ve” bağlacıyla tanımlanmasının bir sözün aynı anda beraberce doğru ve yalanla nitelenmesini gerektirmeyeceğini iddia etmesine karşılık -birazdan açıklayacağımız şekilde-Bâkılânî'nin onun tanımını bu yönden eleştirmesi ve konuyu kelâm-ı nefsî tartışmasıyla ilişkilendirmesi, haberin o dönemde dilbilimsel ve itikadî boyutuyla tartışıldığını gösteren bir diğer delildir. Kısaca Kādî Abdülcebbâr'ın bilgi anlayışında haberin fikhî, itikadî ve dilbilimsel boyutu olan disiplinler arası bir kavram olduğu söylenebilir.

4. Tanımda Kelâm-ı Nefsî İzleri ve Tartışmaların Alevlenmesi: Bâkılânî ve Kādî Abdülvehhâb

Bâkılânî haberi “Kendisine doğru veya yalan denilmesi uygun olan kelâm/ مَا يَصِحُّ أَنْ يَدْخُلَهُ / الصِّدْقُ أَوْ الكِذْبُ” olarak tanımlamaktadır. Ona göre de bir kelâmın haber olabilmesi için mutlaka doğru veya yalandan biriyle nitelenebilmesi gerekir.⁵²

Bâkılânî'nin, Mu'tezile'nin genelinin benimsediği haber tanımını “ve” bağlacını “veya” bağlacıyla değiştirerek düzelttiği görülmektedir. Onun amacı, tanımını, kesin bir şekilde doğru olup asla yalan ihtimali taşımayan Kur'ân ayetlerini, hadisleri ve “gök üstümüzdedir” gibi bedîhî gerçekleri kapsayan ve kesin bir şekilde yalan olup asla doğru olma ihtimali bulunmayan şirk sözleri ile gerçeğe aykırı bilgileri çıkararak efrâdını câmi ve ağıyârını mani bir tanım haline getirmektir. Zira Bâkılânî'ye göre tanımda “ve” bağlacının kullanılması bütün haberlerin aynı anda hem doğru hem de yalanla nitelenmesini gerektirmektedir ki bu doğru değildir.⁵³ Bununla birlikte Ebû Abdillâh el-Mâzerî'nin (ö. 536/1141) aktardığı kadarıyla Bâkılânî'nin söz konusu düzeltmesi o dönemde bazı kişiler tarafından şu iki nedenden ötürü eleştirilmiştir:

1. Haber “ve” bağlacıyla tanımlandığında Bâkılânî'nin dediği şekilde bir sorun oluşmaz. Zira “ve” bağlacı kullanan usûlcülerin amacı haber cinsini kelâmın diğer kısımlarından ayırmaktır. Yoksa onlar bizzat her bir haberin doğru ve yalana ihtimalli olacağını ne kastetmişler ne de iddia etmişlerdir. Daha da önemlisi haberlerin bir kısmının doğru bir kısmının da yalan olduğu hususunda herkes ittifak halindedir. Bu yüzden haberin “ve” bağlacı kullanılarak tanımlanmasında Bâkılânî'nin dediği şekilde bir sorun bulunmamaktadır.⁵⁴ Haberi “ve” bağlacıyla tanımlayan Kādî Abdülcebbâr'ın Bâkılânî'nin yukarıdaki eleştirisine aynı cevapla karşılık verdiğini söylemiştik.⁵⁵

⁵¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfîî, *el-Bahrü'l-muhîr fî usûli'l-fikh*, nşr. Dâru'l-Kütübî (b.y.: Dâru'l-Kütübî, 1. Basım, 1414/1994), 6/83.

⁵² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar (Lübnan: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1408/1987), 433-434.

⁵³ Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî, *Telhîsü'l-takrîb*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Beşir Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.), 2/275-277; a.mlf., *el-Burhân*, 1/215.

⁵⁴ Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 416-417.

⁵⁵ Ancak Kādî Abdülcebbâr eleştirinin kime ait olduğunu açıklamamıştır. Ayrıntılı bilgi için araştırmanın bir önceki başlığına bk.

Mâzerî Bâkılânî'ye yöneltilen bu eleştiriyi makul bulmamaktadır. Zira ona göre efrâdını câmi ve ağıyârını mâni bir tanımın, tanımlanan şeyin bütün fertlerini kapsamaya elverişli ve onların her biri için geçerli olması gerekir. Mesela hareketi “yer değişikliği” olarak tanımladığımızda, onun bütün fertlerini kapsamına alabilen efrâdını câmi ve ağıyârını mâni bir tanım olabilmesi için hareket ettiğini söylediğimiz bütün şeylerin yer değiştirmesi şarttır. Aynı şekilde haberi kendisine doğru ve yalan denilebilen söz olarak tanımladığımızda da haber dediğimiz bütün sözlere doğru ve yalan denilebilmesi gerekmektedir. Bu yüzden Mâzerî'ye göre Bâkılânî haberin tanımına yönelik eleştirisinde haklıdır.⁵⁶

2. Aynı sorun Bâkılânî'nin “veya” bağlacı tanımını için de söz konusudur. Zira “veya” bağlacı sebebiyle doğru haberin yalan habere bedel olarak doğru, yalan haberin de doğru habere bedel olarak yalan olması gerekmektedir. O halde bütün haberler ilk başta yine iki özellikle nitelenmektedir. Oysa bir kişi “ben insanım” dediğinde bu sözün doğru olduğunu ve asla yalan olmayacağını, “ben insan değilim” dediğinde de bu sözün yalan olduğunu ve asla doğru olmayacağını bilebiliriz. Bu durum Bâkılânî'nin tanımının da kendi eleştirisine maruz kaldığını ve söz ettiği sorunu çözebilen bir tanım ortaya koyamadığını göstermektedir.⁵⁷

Bâkılânî'nin öğrencisi ve dönemin meşhur Mâlikî fakihlerinden⁵⁸ biri olan Kâdî Abdülvehhâb, Bâkılânî'ye yöneltilen ikinci eleştirinin güçlü olması nedeniyle haberi “Sîğası doğru veya yalana ihtimalli olan söz/صِيغَةُ الصِّدْقِ أَوْ الْكُذْبِ” olarak yeniden tanımlamıştır. Ancak ona göre Hz. Peygamber'in haberleri gibi daima doğru olup asla yalan ihtimali bulunmayan haberler dil kuralları, sîga ve vaz' bakımından doğru ve yalana ihtimallidir. Her ne kadar akıl yoluyla onların daima doğru olduğu bilirse de bu, sîganın iki özelliğe ihtimalli olmasına engel olmamaktadır.⁵⁹ Bu durumda Kâdî Abdülvehhâb, bütün haberlerin dil kuralları, sîga ve vaz' bakımından doğru ve yalana ihtimalli olabileceğini kabul etmiş, sözün niteliğinin de aklen bilineceğini belirtmiştir. Onun sîga ve mana ayırımı yapması, kelâm-ı nefî teorisine dair bir işaret kabul edilebilir. Haddizatında açıkça dile getirmese de Bâkılânî'nin dahi haberi kelâm-ı nefî teorisine uygun bir mahiyette tanımlamaya çalıştığını düşünebiliriz. Şöyle ki Bâkılânî'nin de müntesibi olduğu Eş'arîlere göre Allah (c.c.) ezeli olarak Sâdikun li-nefsihîdir. Yani Eş'arî düşüncede sâdk, Allah'ın (c.c.) zâtî sıfatlarından biridir. Bir vasfî zâtî itibariyle taşıyanın onun zıddı ile vasıflanması imkânsız olduğu için Allah'ın (c.c.) Zât'ı itibariyle doğru sözlü olması, kelâmullahın mutlak surette doğruluğunu gerektirmektedir.⁶⁰ Böyle olunca da Mu'tezile'nin iddiasının aksine Allah'tan (c.c.) asla yalan sadır olmayacağını hüsün-kubuh meselesi kapsamındaki aklî delillerle ispat etmeye gerek kalmamaktadır.⁶¹ Aksi halde eğer tanımda “ve” bağlacına yer verilseydi, bir sözün haberin kapsamına girmesi için doğru ve yalan vasıflarına eşit bir şekilde ihtimalli olması gerekir ve kelâmullah da bu bakış açısıyla ele alınacağı için Allah'tan (c.c.) asla yalan sadır olmayacağını aklî ilkelerle ispat etmek gerekebilirdi. Bu durumun farkında olan Bâkılânî “veya” bağlacını kullanarak hem doğru ve yalan olabilen insan sözlerini hem de sadece doğru olup asla yalan ihtimali taşımayan Kelâmullah'ı ve “dört ikiden büyüktür” önermesi gibi bedîhî gerçekleri tam anlamıyla kapsayan bir haber tanımını oluşturmak istemiş olabilir. Ne var ki o dönemde bu anlamı ifade etmediği

⁵⁶ Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 416-417.

⁵⁷ Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 417.

⁵⁸ Ferhat Koca, “Kâdî Abdülvehhâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/113-114.

⁵⁹ Mâzerî, *İzâhu'l-mahsûl*, 417.

⁶⁰ Bâkılânî, *Temhîd*, 386.

⁶¹ Mu'tezile'nin görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Müteşâbihü'l-Kur'an*, 1/72, 77, 80, 83.

gerekçesiyle Bâkılânî'nin haber tanımı da eleştirilmiştir. Her ne olursa olsun tartışmanın bu yönü, meselenin kelâmî boyutunu; ilâhî adalet ve Kelâmullah'ın mahiyeti konularıyla ilişkisini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. Dahası, Bâkılânî *et-Temhîd* adlı eserinde bir varlığın mahiyeti itibariyle sahip olduğu sıfatların doğru ve yalanla nitelenmesinin mümkün olmadığını, sadece işitilen ve insan ifadesi olan sıfat ve haberin doğru ve yalana ihtimalli olduğunu söyleyerek yine kelâm-ı lafzî ve kelâm-ı nefsî ayırımına dikkat çekiyor olmalıdır.⁶² Söz gelimi Bâkılânî'ye göre bir kişi “Zeyd hayat sahibidir, âlimdir, kadirdir” dediğinde bu söz Zeyd için hem bir vasıf hem de bu vasıfların Zeyd'de bulunabileceğini gösteren doğru veya yalana ihtimalli bir haberdur. Ancak Zeyd'in bilgi ve kudretinin Zeyd'deki varlığı mahiyeti itibariyle (بِدَائِهِ) düşünüldüğünde bilgi ve kudret sıfatları doğru ve yalanla nitelenemezler. Çünkü bir varlığın zâtî özelliği olan bir şeyin doğru ve yalan olması söz konusu olmaz. Benzer şekilde eğer Allah (c.c.) kendisini “Allah (c.c.) Âlim'dir, Kadîr'dir ve Hayat Sahibi'dir” şeklinde nitelerse, bu nitelendirme, kendisine Allah'ın (c.c.) ilmi ve kudreti denemediği gibi bunların gayrı da denemeyen bir manadır. Bâkılânî, devamında bu konuyu Allah'ın (c.c.) Zâtî sıfatlarından olan kelâmın kıdemini, halku'l-Kur'ân görüşünün de yanlışlığını açıklarken tekrar ele alacağını dile getirmektedir. Bu ifadeler ve benzerleri nedeniyle Mu'tezile ve Eş'ariyye arasında söz cinsinden olan haberin varlığına ve niteliğine yönelik vuku bulan bütün tartışmalar köken itibariyle halku'l-Kur'ân ve kelâm-ı nefsî teorilerine dayandırılabilir.⁶³

Sonuç itibariyle Bâkılânî'nin, doğru ve yalan kavramlarıyla açıklanan mevcut haber tanımını kabul ettiğini, fakat daima doğru olup asla yalan ihtimali bulunmayan haberleri doğrudan kapsayabilmesi için tanımdaki “ve” bağlacını “veya” bağlacıyla değiştirdiğini görmekteyiz. Ne var ki onun tanımı da aynı gerekçeyle eleştirilmiş, sırf bu yüzden Kādî Abdülvehhâb haberi yeniden “اِحْتَمَلَتْ” fiilini kullanarak tanımlamıştır. Bâkılânî'nin konuyu itikadî boyutuyla birlikte ele alması tıpkı Kādî Abdülcebbâr gibi onun bilgi anlayışında da haberin fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat arasında ortak, disiplinler arası bir kavram olduğunu göstermektedir. Yine meselenin itikadî boyutunun halku'l-Kur'ân ve kelâm-ı nefsî teorileriyle ilişkisi ve kullanılan bağlaçların tanıma etkisine yönelik öne sürülen argümanlar, haberin o dönemde özellikle Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcüler arasında tartışıldığını gösterebilir. Bâkılânî, (بِدَائِهِ) kaydı çerçevesindeki açıklamaları dolayısıyla başta Gazzâlî olmak üzere bazı usûlcüler etkilemiş,⁶⁴ hatta Mâlikî usûlcü Şehâbeddin el-Karâfî (ö. 684/1285), haberi “Zâtî itibariyle doğru ve yalana ihtimalli olan söz/هُوَ الْمُحْتَمَلُ لِلصِّدْقِ وَالْكَذْبِ لِذَائِهِ” olarak, yani bizzat (بِدَائِهِ)⁶⁵ kaydıyla tanımlamıştır.⁶⁶

5. Habere Yeni Tanım Arayışları: Ebü'l-Hüseyin el-Basrî

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, tıpkı Kādî Abdülcebbâr gibi haberin hususî bir kelâm olduğunu, bu nedenle işaret ve delalet yoluyla aktarılan bilgiye hakikaten haber denilmeyeceğini belirterek söze başlar. Yine Basrî'ye göre de haber sîgasıyla bazen emir kastedilebildiği için bir sözün haber olup olmadığını belirlemede temel şartlardan biri iradedir. Yani sîganın haber kalıbı

⁶² Çünkü Bâkılânî konunun öncesinde genel olarak sıfatları ele almış, en sonunda da bu konuyu halku'l-Kur'ân'ın yanlış bir görüş olduğunu açıklarken tekrar dile getireceğini söylemiştir. Bâkılânî, *Temhîd*, 241-246.

⁶³ Bâkılânî, *Temhîd*, 245-246.

⁶⁴ Gazzâlî'nin haber tanımı analiz edilirken bu hususa değinilmiştir.

⁶⁵ (بِدَائِهِ) kaydının haberin tanımına etkisi ve sonraki asırlardaki âlimler tarafından kullanımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. İrmak, *Klasik Dilbiliminde Haber ve İnşa*, 67-68.

⁶⁶ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *Şerhu Tenkihi'l-fusûl*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (b.y.: Şirketü't-Tıbbâti'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393/1973), 346.

olmasının yanında konuşanın o sözle haber vermeyi dilemiş (irade) olması gerekmektedir.⁶⁷ O halde Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin de haberin tanımıyla ilgili görüşlerini kendi itikadî düşüncesine uygun bir şekilde temellendirdiği söylenebilir.⁶⁸

Dilcilerin haberi “Kendisine doğru ve yalan demek mümkün olan söz/ كَلَامٌ يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذْبُ” şeklinde tanımlandıklarını açıklayan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, sonrasında kendisinden önceki Mu'tezilî usûlcülerin “Muhammed (s.a.v.) ve Müseylime (nübüvvet iddiasında) doğru söylüyorlar” sözünün haberin tanımına girip girmediğiyle ilgili görüşlerini aktarmaktadır. Ona göre Ebü Ali el-Cübbâî, Ebü Hâşim el-Cübbâî, Ebü Abdullah el-Basrî ve Kādî Abdülcebbâr'ın⁶⁹ bu konudaki açıklamaları sorunu çözebilecek nitelikte değildir. Bununla birlikte o, mezkûr sözün durumu hakkında yorum yapmamıştır.⁷⁰ Büyük olasılıkla bunun nedeni Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin haberi -birazdan açıklayacağımız üzere- yeniden ve bu sözü de kapsayacak şekilde tanımlaması olabilir.

Ebü'l-Hüseyin el-Basrî daha sonra kendisinden önceki Mu'tezilî usûlcülerin genelinin benimsediği haber tanımının -Kendisine doğru ve yalan dâhil olan söz/ كَلَامٌ يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذْبُ- bilinmeyen bir şeyin yine bilinmeyen başka bir şeyle açıklanması kabilinden meramı ifade etmede yetersiz bir tanım olduğu gerekçesiyle eleştirildiğini aktarır. Kādî Abdülcebbâr bu eleştiriye şu iki şekilde karşılık vermiştir:

1. Kendilerinin asıl amacı haberi tanımlamaktan ziyade onu kelâmın diğer kısımlarından ayırmaktadır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu cevabı yeterli bulmaz. Çünkü haberin, doğru (sıdk) ve yalan (kizb) olmakla, doğru (sıdk) ve yalanın (kizb) da haber olmakla açıklanması sanki “haber, haber olduğu için diğerlerinden ayrılır” ve haber, haberdir” demek gibidir. Bu da Kādî Abdülcebbâr'ın iddiasının aksine mevcut haber tanımının onu kelâmın diğer kısımlarından ayırma hususunda yeterli olmadığını göstermektedir.⁷¹

2. Haberın tanımıyla dilcilerin konuşan kişi için “Doğru söyledin” veya “Yalan konuştun” demeyi mahzurlu görmedikleri bir açıklama kastedilmiş, yoksa efrâdını câmi ve ağıyarını mâni bir tanımlama yapılmaya çalışılmamıştır. Ebü'l-Hüseyin el-Basrî bu cevabı da yeterli bulmamıştır. Çünkü dilcilerin konuşan kişiye “Doğru söyledin” veya “Yalan konuştun” demeyi caiz görmeleri için önce bu ifadelerin hangi sîgalar için kullanıp hangi sîgalar için kullanılmayacağını belirlemeleri gerekmektedir. Bu da Kādî Abdülcebbâr'ın cevabının pek doğru olmadığını göstermektedir.⁷²

Mevcut eleştirileri haklı, verilen cevapları da yetersiz bulan Ebü'l-Hüseyin el-Basrî, haberi yeniden ve orijinal bir içerikle şu şekilde tanımlamaktadır: “Haber, onay verme veya reddetme bakımından bir şeyi/işi diğerine eklemek suretiyle meramını kendi başına ifade eden

⁶⁷ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/73.

⁶⁸ Meselenin irade sıfatı özelindeki itikadî boyutuna Kādî Abdülcebbâr'ın görüşünü açıklarken değinmiştik.

⁶⁹ Cübbâilerin, Ebü Abdullah el-Basrî'nin ve Kādî Abdülcebbâr'ın bu sözün haberin tanımına girip girmediğiyle ilgili görüşlerini ve Ebü'l-Hüseyin el-Basrî'nin eleştirilerini araştırmamızın önceki başlıklarda açıkladığımız için burada tekrar vermedik.

⁷⁰ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/74.

⁷¹ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/75.

⁷² Basrî, *el-Mu'temed*, 2/75. Aslında Kādî, bu cevabı “Hz. Peygamber ve Müseylimetülkezzâb nübüvvet iddialarında doğru söylüyorlar” sözüne cevap olarak aktarmıştır. Ancak bu ifade Mu'tezilîlere “Kendisine doğru ve yalan denilebilen söz” şeklindeki haber tanımının işlevselliğine yönelik sorulduğu için Basrî, Kādî'nin cevabını tanıma dair bir eleştiriye cevap olarak aktarmıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın bu konudaki görüşlerini araştırmamızın önceki bölümlerinde “Hz. Peygamber ve Müseylimetülkezzâb nübüvvet iddialarında doğru söylüyorlar” ifadesi çerçevesinde açıklamıştık.

kelâmdır/إنباتا/ أو إنباتا/ نفيًا أو إنباتا/ أمر من الأمور إلى أمر من الأمور نفيًا أو إنباتا/”. Tanımda geçen “بِنَفْسِهِ” kaydı ile emirler haberin tanımından çıkarılmıştır. Çünkü emir, fiilin vâcip oluşunu kendisi itibariyle değil, talep sonrasında gerektirir.⁷³

Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haberin tanımında iradenin önemine değinmesi ve Kâdî Abdülcebbar dolayısıyla dâililerin bazı yaklaşımlarını değerlendirmesi, onun da meseleyi fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisi çerçevesinde incelediğini göstermektedir. O, kendisinden önceki dönemlerde Mu'tezilî ve Eş'arî usulcülerin benimsediği ve doğru-yalan kavramlarıyla açıklanan meşhur haber tanımına yöneltilen eleştirileri haklı bulmuş ve onu düzeltmek yerine orijinal bir içerikle yeniden tanımlamıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımının, kastettiği manaya açık bir şekilde delalet eden ve haberi, kelâmın emir gibi diğer kısımlarından ayıran bir tanım olduğu söylenebilir. Yine Basrî'nin haber tanımı orijinalliği bir yana literatürde çokça atıf alan, birçok usûlcünün hakkında olumlu veya olumsuz yorumda bulunduğu bir tariftir. Söz gelimi Hanefî usûlcü Üsmendî (ö. 552/1157 [?]) mevcut haber tanımlarının en doğrusunun Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin tanımı olduğunu savunmuş,⁷⁴ Mâlikî usûlcü İbnü'l-Hâcib (ö. 646/1249) de haberi orijinal ifadelerle tanımlamakla birlikte kendisinden önceki tanımlar içinde en makulünün Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımı olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Başta Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210),⁷⁶ Seyfeddin el-Âmidî (ö. 631/1233)⁷⁷ ve Râzî'nin takipçileri olmak üzere⁷⁸ birçok Eş'arî usûlcü ve büyük dilbilimci Ebü Ya'kûb es-Sekkâkî (ö. 626/1229) gibi bazı Mu'tezilîler⁷⁹ ise Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımını sıfatları haberin tanımından çıkaramadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdir. Bütün bunlar Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımının İslâmî literatürdeki etkisini gösteren önemli delillerdir.

6. Haberin Tanımında Uzlaşma Arayışları: Cüveynî

Cüveynî, Bâkılânî'nin *et-Takrîb* adlı eserini özetlediği *et-Telhîs*'te haberi “Doğru veya yalan olabilmekle nitelenen söz/كَذِبًا أَوْ كَذِبًا” ve “Kendisine doğru veya yalan denebilen şey (söz)/هُوَ الَّذِي يَتَّصِفُ بِكَوْنِهِ صِدْقًا أَوْ كَذِبًا” olarak iki farklı şekilde tanımlamıştır. Bunlardan ikincisi Bâkılânî'nin haber tanımına oldukça yakındır. Her iki tanımın da dikkat çeken özelliği, bir sözün haber olabilmesi için doğru ve yalan vasıflarıyla nitelenebilirliğinin şart koşulması ve mezkûr iki vasfın “veya” bağlacıyla ifade edilmesidir. Cüveynî, *et-Telhîs*'te dâililerin ve pek çok usulcünün haberi “Kendisine doğru ve yalan denebilen olan söz/كَذِبًا أَوْ كَذِبًا” olarak, yani doğru ve yalanla nitelenebilme özelliğine göre tanımladığını, bununla birlikte tanımda “veya” bağlacı yerine “ve” bağlacını kullanarak hata ettiklerini söylemektedir. Çünkü “ve” bağlacının “toplamak” anlamına delalet etmesi, doğru ve yalan vasıflarının bütün haberlerde

⁷³ Basrî, *el-Mu'temed*, 2/75.

⁷⁴ Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zeki Abdilber (Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1412/1992), 370.

⁷⁵ Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Mahzar Bekâ (Suud: Dâru'l-Medenî, 1406/1986), 1/623.

⁷⁶ Râzî, *el-Mahsûl*, 4/219-220.

⁷⁷ Âmidî, *el-İhkâm*, 2/9.

⁷⁸ Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid el-Urmevî, *et-Tahsil mine'l-Mahsûl*, thk. Abdülhamîd Ali Ebü Züneyd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 2/92-93; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısri el-Karâfî, *Nefâ'isü'l-usûl fi şerhi'l-Mahsûl*, thk. Âdil ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995), 6/2785-2786; Ebü Abdillâh Safiyyüddîd Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Hindî el-Urmevî, *el-Fâ'ik fi usûli'l-fikh*, thk. Mahmûd Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005), 2/138; a.mlf., *Nihâyetü'l-vüsûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Sâlih b. Süleymân Yûsuf – Sa'd b. Sâlim es-Süveyh (Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996), 7/2704.

⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 165.

beraberce bulunmasını gerektirmektedir ki böyle bir şey imkânsızdır. Zira bir haber belirli içerikte doğru veya yalan sayıldıktan sonra aynı içeriğe rağmen zıddı ile nitelenemez. Daha da önemlisi, Cüveynî'ye göre Allah'ın (c.c.) verdiği haber, herhangi bir kişinin Allah'ın (c.c.) tek olduğuna yönelik verdiği haber ve zaruri bilgi ifade eden haberler yalan ihtimali taşımazlar. Benzer şekilde bir kişinin Allah'a (c.c.) şirk koştuğu veya zaruri bir bilgiyi reddettiği haber de doğru ihtimali taşımaz.⁸⁰ Tanımda “ve” bağlacını kullanmanın sözü edilen ayırma engel olduğunu belirten Cüveynî, ısrarla haberin “Doğru veya yalan olabilmekle nitelenen söz/ هُوَ الَّذِي يُتَّصَفُ بِكَوْنِهِ صِدْقًا أَوْ كَذِبًا” olarak, yani “veya” bağlacıyla tanımlanması gerektiğini iddia etmektedir.⁸¹

Cüveynî, *el-Burhân* adlı eserinin “ahbâr” bahsinde ise söze “Haberler, kelâm-ı nefsi teorisini benimseyenler için nefiste kâim bir mana olan kelâmın kısımlarından bir tanesidir” diyerek başlamış, böylece söz cinsinden olan habere taalluk eden bahisleri doğrudan kelâm-ı nefsi teorisiyle ilişkilendirmiştir. Bununla birlikte o, bu eserinde haberi tıpkı Kâdî Abdülcebbâr'ın da içinde bulunduğu birtakım Mu'tezilîler gibi “Kendisine doğru ve yalan dâhil olan söz/ هُوَ الَّذِي يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ” olarak, yani “ve” bağlacıyla tanımlamış ve bu tanımın haberi kelâmın diğer kısımlarından ayırmaya yetecek nitelikte olduğunu belirtmiştir. Cüveynî, konunun devamında Bâkılânî'nin tanımda “veya” bağlacını kullandığını ve bu bağlaç sayesinde bir lafzın haber olabilmesi için doğru ve yalan vasıflarıyla beraberce nitelenmesinin gerektiği şeklinde yanlış bir düşüncenin önüne geçildiğini de açıklamaktadır. Bununla birlikte o, *el-Burhân* adlı eserinde *et-Telhîs*'teki yaklaşımının tam aksine “ve” bağlaçlı tanımı daha doğru bulmaktadır. Zira ona göre haberi “ve” bağlacıyla tanımlayanlar her bir haberin bireysel olarak doğru ve yalanla niteleneceğini iddia etmemişler, sadece haberi bir söz cinsi olarak tanımlamayı hedeflemişlerdir. Doğru ve yalan da haber cinsine giren sözlerin nitelendiği özelliklerdir.⁸²

Açıkça görülmektedir ki Cüveynî *et-Telhîs* ve *el-Burhân* adlı fıkıh usûlü eserlerinde haberi iki farklı şekilde tanımlamış, ilk önce haberin “veya” bağlacıyla tanımlanmasını zorunlu görürken daha sonra “ve” bağlacının daha uygun olduğunu savunmuştur. Onun, daha önce kaleme aldığı ve Bâkılânî'nin *et-Takrîb* adlı eserini özetlediği *et-Telhîs*'teki açıklamaları Bâkılânî'nin bu konudaki görüşleriyle birebir aynı, *el-Burhân*'daki yaklaşımı ise biraz farklıdır. Daha da önemlisi, Cüveynî'nin *el-Burhân*'daki açıklaması Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın “ve” bağlaçlı haber tanımının yeterliliğine dair öne sürdüğü delillerden biridir.⁸³ Onun böyle bir tavır takınmasının arkasında Bâkılânî'nin “veya” bağlaçlı tanımının da benzer eleştirilere maruz kalması ve meramı ifade etmede yetersiz görülmesi yatıyor olabilir. Yine Cüveynî, dilcilere atf yapmanın yanı sıra her iki eserinde de meseleyi itikadî boyutuyla ve kelâm-ı nefsi teorisine uygun bir şekilde incelemiştir.⁸⁴ Bu da onun haberin tanımıyla ilgili meseleleri fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilişkisi çerçevesinde incelediğini göstermektedir.

7. Haberin Tanımında Eş'arî Geleneğe Bağlı Bir Usûlcü: Gazzâlî

Gazzâlî *el-Müstasfâ*'da haberin “Kendisi hakkında tasdik etme veya yalanlama mümkün olan söz/ الْقَوْلُ الَّذِي يَتَطَرَّقُ إِلَيْهِ التَّصْدِيقُ أَوْ التَّكْذِيبُ” ve “Kendisine doğru veya yalan denilebilen söz/ الْقَوْلُ

⁸⁰ Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbü'rî, *Kitâbü't-Telhîs fi usûli'l-fikh*, thk. Abdulah Cevlim en-Nebâlî - Beşir Ahmed el-'Umerî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts), 2/275.

⁸¹ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 2/275-277.

⁸² Cüveynî, *el-Burhân*, 1/215.

⁸³ Kâdî Abdülcebbâr'ın iddialarını ve delillerini hem onun haber tanımını hem de Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımını analiz ederken aktardık. Ayrıntılı bilgi için araştırmanın ilgili bölümlerine bk.

⁸⁴ Cüveynî, *Kitâbü't-Telhîs*, 2/275; a.mlf., *el-Burhân*, 1/215.

”الَّذِي يَدْخُلُهُ الصِّدْقُ أَوْ الْكُذْبُ” olarak tanımlanabileceğini dile getirmektedir. Ona göre de ikinci tanımın “veya” bağlaçlı versiyonu “ve” bağlaçlı versiyonundan daha üstündür. Zira “ve” bağlaçlı bütün haberlerin doğru ve yalana ihtimalli olmasını gerektirmektedir ki bu doğru değildir. Şöyle ki bir habere aynı anda doğru ve yalan denemez. Benzer şekilde Allah’ın (c.c.) kelâmının yalan olabileceği asla düşünülemez. Yine gerçekleşmesi imkânsız olan şeylerin varlığına yönelik haberler asla doğru olamaz. Bu yüzden Gazzâlî, doğru ve yalan kavramlarıyla açıklanan en doğru haber tanımlarının “veya” bağlaçlı kullanılan tanımlar olduğunu söylemektedir.⁸⁵ O halde Gazzâlî’nin haberi tanımlarken Bâkılânî’nin *et-Takrîb*’de, Cüveynî’nin de *et-Telhîs*’te gözettiği hususlara dikkat ettiğini ve haberi Eş’arî düşünceye uygun bir mahiyette tanımlamaya çalıştığını söyleyebiliriz.

Gazzâlî haberi tanımladıktan sonra haber-kelâm ilişkisinden de bahsetmektedir. Ona göre haber, nefisle kaim olan kelâmın kısımlarındandır. Sîgaları kesik seslerden meydana gelen ibare ise konuşanın nefisteki manayı söze dökmeyi kastetmesi itibarıyla haber sayılsa da li-zâtihî (لذاته) haber değildir. Kelâm-ı nefis ise mahiyeti ve cinsi itibarıyla haber olduğu için konuşanın kastı sebebiyle değişmez.⁸⁶

Görüldüğü üzere Gazzâlî haberin tanımında olduğu gibi (لذاته) kaydının önemi hususunda da Bâkılânî’yi takip etmektedir.⁸⁷ Onun da tıpkı Bâkılânî ve Cüveynî gibi haberin tanımını itikadî boyutuyla birlikte incelediğini görmekteyiz. Ancak Gazzâlî sonrası dönemde Eş’arîlerin haber tanımlarında önemli değişimler olmuş, bunun sonucunda haber daha farklı ve daha orijinal içeriklerle tanımlanmıştır.⁸⁸

8. Değerlendirme Tarzında Kısa Bir Mukayese

Cübbâîlerin ve takipçilerinin “kendisine doğru ve yalan denilebilen söz” şeklindeki haber tanımı Bâkılânî öncesi dönemde genel itibarıyla “Muhammed (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb nübüvvet iddiasında doğru söylüyorlar” sözünü kapsamına alıp almadığı yönüyle tartışılmıştır. Cübbâîlerin ve takipçilerinin bu sözün mezkûr haber tanımını ihmal etmediğini savunmaları bir yana, Eş’arî’nin konuyla ilgili görüşünü açıkladığı eserinde Mu‘tezilîlerin tanımına yönelik bir eleştirisi bulunmamaktadır. Bâkılânî’nin Cübbâîlerin ve takipçilerinin tanımını “ve” bağlaçlı kullanılması nedeniyle eleştirmesi bu konuda yeni bir tartışma başlatmış, yanı sıra haberin tanımına kelâmî boyut kazandırmıştır. Çünkü Bâkılânî, toplamak anlamına delalet eden “ve” bağlacının daima doğru olan kelâmullahın, hadislerin ve bedihî gerçeklerin haberin tanımına dâhil olmasına engel olduğunu düşünmektedir. Onun önerisi ise haberin “veya” bağlaçlı kullanılarak tanımlanmasıdır. O, böylece haberin Eş’arî düşünceye uygun bir mahiyette, sâdikun li-nefsihî olan Allah’ın (c.c.) sözlerini doğrudan kapsamına alabilecek bir içerikte tanımlanacağını iddia etmiştir. Bâkılânî’nin meselenin halku’l-Kur’ân ve kelâm-ı nefis tartışmalarıyla ilişkili yönüne dair açıklamaları bununla sınırlı

⁸⁵ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 105-106.

⁸⁶ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 106.

⁸⁷ Bâkılânî ve Gazzâlî, (بذاته) li-zâtihî kaydını haberin tanımına bizzat dâhil etmeseler de sonraki dönemlerde bazı âlimler onu haberin tanımına dâhil etmişlerdir. Ancak bu ilavenin tanımda yer alması haberin dış dünyadaki gerçekliği kriterini devre dışı bıraktığı için bazı kimselerce eleştirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Irmak, *Haber ve İnşa*, 67-68. Benzer kullanımlar için bkz. Seyyid Ahmed Hâşimî, *Cevâhirü’l-belâga fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî*, nşr. el-Mektebetü’l-Asriyye (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, ts), 55; Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdürrazzâk el-Cenâhî, *el-Belâgatü’s-sâfiyye fi’l-meânî ve’l-beyân ve’l-bedî*, nşr. el-Mektebetü’l-Ezheriyye (Mısır: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâsî’l-Kâhire, 1427/2006), 92.

⁸⁸ Mesela bk. Râzî, *Nihâyetü’l-icâz fi dirâyeti’l-i’câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 1425/2004), 74; Âmidî, *el-İhkâm*, 2/9.

değildir. O, bir varlığın zâtı itibariyle sahip olduğu özelliklerin doğru ve yalana ihtimalli olmayacağını söyleyerek tartışmayı lafzî kelâma özgü kılmayı hedeflemiştir. Dönemin meşhur Mu'tezilî usûlcüsü Kādî Abdülcebbâr ise amaçlarının haberi kelâmın diğer kısımlarından ayırmak olduğunu belirterek, böyle bir iddianın tanıma hâle getirmeyeceğini savunmuştur. Kādî Abdülcebbâr'ın kendi benimsedikleri tanımın dâhil olanların da benimsediği bir tanım olduğunu belirtmesi, konunun en az kelâm ilmi kadar belâgat ilmiyle de ilişkili olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kādî Abdülcebbâr'ın bir sözün haber olabilmesi için doğru ve yalanla nitelenmeye elverişli olmanın yanında vaz' ve irade şartlarını da taşıması gerektiğini belirtmesi, en az Bâkîllânî kadar onun da meseleyi halku'l-Kur'ân ve kelâm-ı nefsî tartışmalarıyla ilişkili bir şekilde incelediğini göstermektedir. Bâkîllânî'nin haberin tanımıyla ilgili bu düzeltmesinin aynı gerekçelerle eleştirilmesi ve yetersiz görülmesi, Kādî Abdülvehhâb gibi bazı Eş'arî usûlcülerini alternatif tanım arayışlarına götürmesi bir yana, söz konusu tartışma sonraki asırlarda yaşayan Cüveynî ve Gazzâlî gibi Eş'arî usûlcüler tarafından da sürdürülmüştür. Mu'tezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî ise Cübbâilerin ve takipçilerinin haber tanımlarına yöneltilen eleştirileri haklı bulduğu için haberi orijinal ifadelerle yeniden tanımlamış ve halku'l-Kur'ân ile kelâm-ı nefsî tartışmasından ziyade efrâdını câmi ve ağyârı mâni bir tanım oluşturmayı hedeflemiştir. Gerek Cübbâilerin ve takipçilerinin gerekse Eş'arîlerin benimsediği haber tanımı itikadî argümanlardan soyut olarak bilinmeyen bir şeyin yine bilinmeyen başka bir şeyle açıklandığı, meramı ifade etmede yetersiz bir tanım olmasından ötürü de eleştirilmiştir.

Cübbâilerden Râzî öncesi döneme kadarki süreç merceğe altına alındığında haberin tanımıyla ilgili tartışmaların çeşitli fıkıh usûlü ve kelâm eserlerinde incelendiğini ve kimi zaman bazı dâhil olanların görüşlerine de yer verildiğini görmekteyiz. Bu da haberin tanımının ve mahiyetinin fıkıh usûlü, kelâm ve belâgat ilimleri arasındaki ortak konulardan biri olduğuna yönelik önemli bir delil sayılabilir.

Sonuç

Mu'tezilî ve Eş'arî usûlcüler 3./9. yüzyıldan 6./12. yüzyıla kadarki süreçte genel olarak "Kendisine doğru ve yalan denilebilen söz" şeklindeki, doğru ve yalan kavramlarıyla açıklanan haber tanımını benimsemişlerdir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bunun tek istisnası Mu'tezilî usûlcü Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'dir.

"Kendisine doğru ve yalan denilebilen söz" şeklindeki tanım 3./9. yüzyılda tutarlılık ve işlevsellik bakımından tartışılmıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'den önceki Mu'tezilî usûlcüler bu tanımın işlevselliğini genel olarak "Nebî (s.a.v.) ve Müseylimetülkezzâb peygamberlik iddialarında doğru konuşuyorlar" sözünü kapsayıp kapsayamaması çerçevesinde tartışmışlar, fakat tatminkâr ölçüde cevap verememişlerdir. Bunun yanı sıra o dönemde bazı kişilerin haberin bu tanımının bilinmeyen bir şeyin yine bilinmeyen başka bir şeyle açıklanması kabilinden meramı ifade etmede yetersiz olduğunu söylemesi, Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haberi orijinal bir içerikle yeniden tanımlamasına zemin hazırlamıştır. Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımı sonraki asırlarda bazı usûlcüler tarafından benimsenirken bazılarınca eleştirmiş, böylece literatürde çok atıf alan haber tanımlarından biri olmuştur.

Eş'arî usûlcü Bâkîllânî tanımı "ve" bağlacı kullanılması nedeniyle de eleştirmiş, daima doğru olan Kelâmullahın ve hadislerin tanıma dâhil olabilmesi için "veya" bağlacının kullanılması gerektiğini savunmuştur. Bununla birlikte o dönemdeki bazı usûlcüler hem tanımda böyle bir problem olmadığını hem de "veya" bağlacı kullanılması durumunda da aynı durumun söz konusu olacağını belirterek Bâkîllânî'ye karşı çıkmışlardır. Bâkîllânî'nin görüşü 6./12.

yüzyıla kadarki süreçte Cüveynî ve Gazzâlî'den genel bir kabul görmekle birlikte Cüveynî, *el-Burhân*'da haberi “ve” bağlacıyla, yani Mu‘tezile'nin tanımladığı gibi tanımlamıştır.

Bâkılânî, vasıfları zâtî olan ve olmayan şeklinde ayırarak haberin tanımını kelâm-ı nefî teorisiyle de ilişkilendirmiş, takipçileri de bunu devam ettirmiştir. Mu‘tezilîler ise tanımları irade ve vaz‘ unsurlarını öne çıkarmaları dolayısıyla halku'l-Kur'ân meselesiyle ilişkilendirmişler, bunun yanında birkaç kez dalcileri referans göstermişlerdir. Bu da 3./9. yüzyıldan 6./12. yüzyıla kadarki süreçte Mu‘tezilî ve Eş‘arî usûlcüler arasında haberin birtakım dilbilimsel, fikhî ve itikadî kaygılar gözetilerek tanımlanmasına ve tartışılmasına neden olmuştur.

Kanaatimizce haberin tanımında kullanılan bağlacın değişmesi, kastedilen anlamı kayda değer ölçüde değiştirmemiştir. Daha da önemlisi ne “ve” edatının ne de “veya” bağlacının kullanılması tanımları olgun haline getirmemiş, her ikisi de makul gerekçelerle eleştirilmiştir. Bu yüzden 3./9. yüzyıldan 6./12. yüzyıla kadarki süreçte Ebü'l-Hüseyn el-Basrî'nin haber tanımını diğerlerine göre daha kapsayıcı ve olgun bulduğumuzu belirtmek isteriz.

Kaynakça/Bibliography

- Alkan, Ahmet. *Hicri İlk İki Asır Fıkah Eserlerinin Hadis Usûlü Terimlerinin Oluşumundaki Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Evâil*. Tanta: Dâru'l-Beşîr, 1408/1987.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâ'il ve telhîsi'd-delâ'il*, thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar. 3 Cilt. Lübnan: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2. Basım, 1408/1987.
- Basrî, Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fikh*. thk. Halil Meys. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1982.
- Canâhî, Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdürrazzâk. *el-Belâgatü's-sâfiyye fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. el-Mektebetü'l-Ezheriyye. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâsi'l-Kâhire, 1427/2006.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *el-Burhân fî usûli'l-fikh*. thk. Salah b. Muhammed b. Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü't-Telhîs fî usûli'l-fikh*. thk. Abdulah Cevlim en-Nebâlî - Beşir Ahmed el-'Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, ts.
- Eş'arî Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Dâru Ferâiz Şitâyiz, 3. Basım, 1400/1980.
- Ferrâ, Ebû Zekerîyya Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd., Mısır: Daru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.
- Feyyûmî, Ebü'l-Abbâs, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-münîr fî garîbi'l-şerhi'l-kebîr*. nşr. el-Mektebetü'l-İlmiyye. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdüşşâfî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî. *el-Fâ'ik fî usûli'l-fikh*. thk. Mahmûd Nassâr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Hindî, Ebû Abdillâh Safiyyüddîn Muhammed b. Abdirrahîm (Abdirrahmân) b. Muhammed el-Urmevî. *Nihâyetü'l-vüsûl fî dirâyeti'l-usûl*. thk. Sâlih b. Süleymân Yûsuf – Sa'd b. Sâlim es-Süveyh. 9 Cilt. Mekke: el-Mektebetü't-Ticâriyye, 1416/1996.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşa (Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri)*. Ankara: İsam Yayınları, 2017.
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Şerhu Muhtasarı İbni'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mahzar Bekâ. 3Cilt. Suud: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî*. thk. İbrahim el-Enbârî. 20 Cilt (7). Kahire: b.y., 1380/1960.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsım. 20 Cilt (15). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012.

- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî*. nşr. Emin el-Hülî. 20 Cilt (17). Kahire: Vizâratü's-Sekâfeti'l-İrşâdi'l-Kavmî, ts.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*. thk. Adnân Muhammed Zerzûr. 2 Cilt. Kâhire: Dârü't-Türâs, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Şerhu Tenkîhi'l-fusûl*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. b.y.: Şirketü't-Tıbâati'l-Fenniyyeti'l-Müttehide, 1393/1973.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî. *Nefâ'isü'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1416/1995.
- Koca, Ferhat. “Kādî Abdülvehhâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/ 113-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2014.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 16. Basım, 2017.
- Kürâunnehl, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hasen el-Hüseyn el-Hünâî el-Ezdî. *el-Münecced fî'l-lüga*. thk. Ahmet Muhtar Ömer - Dâhî Abdülbaki. Kahire: Âlimü'l-Kütüb, 2. Basım, 1409/1988.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkillî. *İzâhu'l-mahsûl min Burhâni'l-usûl*. thk. Ammâr et-Tâlibî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *el-Mahsûl*. thk. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Alvânî. 6 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1418/1997.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fadl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 1425/2004.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-'Ulûm*. nşr. Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım.1407/1987.
- Seyyid Ahmed el-Hâşimî. *Cevâhirü'l-belâga fî'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. nşr. el-Mektebetü'l-Asriyye Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Sîbeveyhi, Ebû Bişr Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım,1409/1988.
- Urmevî, Ebü's-Senâ Sirâcüddîn Mahmûd b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Hâmid. *et-Tahsîl mine'l-Mahsûl*. thk. Abdülhamîd Alî Ebû Züneyd. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- Ünverdi, Veysi. *Kādî Abdülcebbâr'da İrâde*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Üsmendî, Ebü'l-Feth Alâüddîn Muhammed b. Abdilhamîd b. Hüseyin. *Bezlü'n-nazar fî'l-usûl*. thk. Muhammed Zeki Abdilber. Kahire: Mektebetü't-Türâs, 1412/1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Haber”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/346-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî en-Minhâcî ez- eş-Şâfîî. *el-Bahrü'l-muhît fî usûli'l-fikh*. nşr. Dâru'l-Kütübî. 8 Cilt. b.y: Dâru'l-Kütübî, 1414/1994.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Ta'yin Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme

A Comparative Analysis on the Legal Nature of Khiyar al-Ta'yin

FATİH AVCI

orcid.org/0000-0002-7912-7105

favci@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Res. Asst. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Avcı, Fatih. "Ta'yin Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 45-64.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 24 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 23 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Fatih AVCI.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Comparative Analysis on the Legal Nature of Khiyar al-Ta'yin

Abstract

Islamic law of obligations is in favor of the continuation of established contracts as long as possible. For this reason, the parties should think carefully before forming the contract and then take action. Again, due to the obscurity it has revealed in this law, the contracts whose provisions are made conditional are not considered legitimate either. In order to eliminate the rigidity caused by this situation and to provide flexibility in the contracts, some khiyars (options) have emerged. *Khiyar al-ta'yin* is one of them. Thanks to this khiyar, when one of the parties cannot decide between the goods that will be the subject of the contract, he has the opportunity to determine the subject of the contract within a limited time by establishing the contract on an uncertain property among a group of goods. This right of choice is called *obligatio alternativa* in Roman law, *alternative obligation* in the Turkish Code of Obligations. Although there are some general studies on the khiyar al-ta'yin, as far as we have come across, there is no study on its legal nature. For this reason, in this article, the legal nature of the khiyar al-ta'yin will be examined by comparing it with Turkish law.

Keywords: Islamic Law, Option, Condition, Alternative Obligation, Khiyār al-Ta'yin.

Ta'yin Muhayyerliğinin Hukuki Niteliği Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme

Öz

İslâm borçlar hukuku mümkün olduğu sürece kurulan sözleşmelerin devamından yanadır. Bu sebeple tarafların sözleşmeyi kurmadan önce iyice düşünmesi ve sonra harekete geçmesi gerekmektedir. Yine bu hukukta ortaya çıkardığı garar (bilinmezlik) sebebiyle hükümlerinin doğması şarta bağlanan sözleşmeler de meşru görülmemiştir. Bu durumun ortaya çıkardığı katılığı gidermek ve sözleşmelerde esneklik sağlamak için bazı muhayyerlikler ortaya çıkmıştır. Ta'yin muhayyerliği de bunlardan biridir. Bu muhayyerlik sayesinde taraflardan biri sözleşme konusu olacak mallar arasında karar veremediği zaman sözleşmeyi bir grup mal arasından belirsiz bir mal üzerine kurarak sınırlı bir süre içinde sözleşmenin konusunu tespit etme imkânı elde etmektedir. Bu tercih hakkı Roma hukukunda *obligatio alternativa*, Türk Borçlar Kanunu'nda ise *seçimlik borç* gibi isimlerle anılır. Ta'yin muhayyerliği ile ilgili genel bazı çalışmalar bulunmakla birlikte rastladığımız kadarıyla onun hukuki niteliği üzerine ortaya konan bir çalışma yoktur. Bu sebeple bu makalede ta'yin muhayyerliğinin hukuki niteliği Türk hukukuyla mukayesesi yapılarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Muhayyerlik, Şart, Seçimlik Borç, Ta'yin Muhayyerliği.

Summary

Khiyar al-ta'yin is a right of preference that has been practiced since ancient times and is valid in transactions with mutual agreement. It is called "obligatio alternativa" in Roman law and "alternative obligation" in the Turkish Code of Obligations. This option, which is obtained by stipulating a condition in the contract and is considered legitimate by the Hanafis and Malikis, allows the parties to think more about the goods subject to the contract, like the khiyar al-shart. Indeed, the jurists have analyzed it together with khiyar al-shart in the sources, and they have formed their rulings in comparison to conditional parole. Nevertheless, it has some important qualities that differentiate it from the khiyar al-shart.

Khiyar al-ta'yin is a right that allows the buyer to determine the subject of the contract among several goods. With this right, the buyer has the opportunity to decide by seeing the goods to be purchased and, if necessary, taking them to show them to others. Since the subject of the sale is still uncertain, the buyer does not have a right in rem over it. As a matter of fact, he cannot sell it, pledge it, etc. Nevertheless, the buyer's right over one of the goods has in rem qualities such as being subject to compensation or inheritance. In this respect, the khiyar al-ta'yin can be considered as a quasi-real right (limited real rights). Quasi-rights in rem are rights that are fixed on the goods but have not reached the level of property (milk) but are higher than "ibaha", which is the authority to benefit from a good. In our opinion, khiyar al-ta'yin is included in the scope of the quasi-real rights of "hak al-milk". This is because it allows the formation of the right in rem without the need for a declaration of will, as in another quasi-real right, namely the right of "hak at-tamalluk". Thus, the contract with the khiyar al-ta'yin is valid, but the property of the buyer must be separated from the property of the seller. This is just like the right of the veterans to the booty before the distribution of the booty, which turns into ownership after the distribution.

Although it is conditional, it is not a condition in the technical sense. With the exception of those who say that it must be accompanied by a khiyar al-shart, khiyar al-ta'yin does not give the possibility of terminating the contract. In order for it to be a condition in the technical sense, the contract must be terminated if no choice is made. However, according to both Hanafis and Malikis, in this case the contract does not become void. Instead, the person is forced to make a choice, or the property is divided between the parties in proportion to their shares. According to the group that says that khiyar al-ta'yin can only exist together with khiyar al-shart, khiyar al-ta'yin includes khiyar al-shart. Although this group says that khiyar al-ta'yin gives the right of termination, as we have seen, it is not khiyar al-ta'yin that gives this right, but the khiyar al-shart that accompanies it. The person who has khiyar al-shart will make the contract, which is in a state of suspension (mawkuf), binding (must) and nafiz if he gives his consent to the contract within a certain period of time. If he makes a negative choice, the contract will be considered as if it had never been

established, that is, it will be annulled. Khiyar at-ta'yīn, on the other hand, does not grant the right of termination on its own. The contract with it is necessary and valid. It is obligatory for the right holder to choose one of the goods.

Khiyar at-ta'yīn is a takyīdī shart (restrictive condition) that grants its holder the privilege of determining the subject matter of the contract within a certain period of time. By adding this condition to the contract, the person postpones the occurrence of some provisions of the contract until a later time. Since the condition of ta'yin is contrary to the necessity of the contract, it is not actually valid. According to the qiyas, this condition, which should be null and void due to the gharar (uncertainty) it creates in the contract, is accepted as sahih due to "istihsan" based on custom.

The equivalent of the khiyar at-ta'yīn in Turkish law is alternative obligation. Different theories have been developed on the subject matter of the contract established with an alternative obligation. First of all, just like contingent obligations, these contracts are said to be in a state of delaying or disturbing suspension. According to the theory of delaying suspension, there is no subject of the contract at the beginning. After the choice is made, it is accepted that the preferred performance is the subject of the contract from the beginning. According to the defective suspension theory, all the acts that are subject to the preference at the beginning are owed. After the performance to be performed is preferred, the obligation to perform the other performances disappears. Thus, it is understood that the preferred performance is the main subject of the contract from the beginning. In modern legal doctrine, a third theory has been developed instead of these two theories. According to this theory, the subject matter of the contract is an indefinite one of the goods subject to preference. Which of the goods is the obligation will become definite after the choice. The modern theory is similar to the Islamic law's view on khiyar at-ta'yīn.

Although it is referred to in classical sources as khiyar at-ta'yīn, there are different transactions that do not actually fall within the scope of this right. Khiyar at-ta'yīn is a right within the scope of the law of obligations and is applied in contracts based on the exchange of consideration. An example is the freeing of an indeterminate one of two slaves or the divorce of an indeterminate one of two spouses and specifying which one is meant. These two transactions are not subject to khiyar at-ta'yīn since they have the meaning of abrogation. In addition, khiyar at-ta'yīn is a conditional right. Similarly, preferences such as a guardian's choice of one of the two options, namely, the shortening or the diet in the name of his murdered son, the day of the fast without specifying the day of the fast, or the atonement for breaking the fast, cannot be technically termed as khiyar at-ta'yīn, since they are in the field of criminal law and worship.

Özet

Ta'yin muhayyerliği, eski zamanlardan beri uygulanagelen ve muavazalı işlemlerde geçerli bir tercih hakkıdır. O, Roma hukukunda "obligatio alternativa", Türk Borçlar Kanunu'nda ise "seçimlik borç" olarak isimlendirilmiştir. Sözleşmede şart koşularak elde edilen ve Hanefiler ile Mâlikîler tarafından meşru görülen bu muhayyerlik, şart muhayyerliği gibi tarafların sözleşme konusu mal üzerine daha fazla düşünme imkanını sağlamaktadır. Nitekim fakihler kaynaklarda onu şart muhayyerliği ile birlikte incelemişler, hükümlerini şart muhayyerliğine kıyasla oluşturmuşlardır. Fakat buna rağmen bu muhayyerlik onu şart muhayyerliğinden ayıran içeren bazı önemli niteliklere sahiptir.

Ta'yin muhayyerliği, öncelikle birkaç mal arasından sözleşme konusunu belirleme imkânı sunan bir hakktır. Alıcı bu hak sayesinde satın alacağı malı görüp gerektiğinde götürüp başkalarına da göstererek karar verme imkânı elde eder. Satışa söz konusu mal henüz belirsiz olduğu için alıcının mal üzerinde aynı bir hakkı yoktur. Nitekim alıcı malı satma, rehnetme vs. işlemlerde bulunamaz. Fakat yine de alıcının mallardan biri üzerindeki hakkı tazmine konu olma, herkesten talep edilebilme ve miras kalma gibi aynı nitelikler taşımaktadır. Bu yönüyle ta'yin muhayyerliği yarı aynı haklardan kabul edilebilir. Yarı aynı haklar eşya üzerinde sabit olduğu halde milk seviyesine ulaşamamış fakat salt bir maldan faydalanma yetkisi olan ibâhadan da üst seviyede haklardır. Ta'yin muhayyerliği kanaatimizce yarı aynı haklardan hakkı'l-milk kapsamında yer alır. Çünkü bu muhayyerlik diğer bir yarı aynı hak olan hakkı't-temellükteki gibi irade beyanına gerek duymaksızın aynı hakkın oluşmasına imkân tanır. Nitekim ta'yin muhayyerliği bulunan sözleşme nafizdir fakat alıcının sahip olduğu malın satıcının mallarından ayrılması gerekmektedir. Alıcı kendisine ait olan malı belirledikten sonra seçtiği mal üzerinde mülkiyet hakkı kazanılmış olur. Bu tıpkı ganimet mallarının taksiminden önce gazilerin ganimet üzerinde var olan hakkı'l-milkinin taksiminden sonra mülkiyete dönüşmesi gibidir.

Ta'yin muhayyerliği şart koşularak elde edilse de teknik manada bir şart değildir. Onun şart muhayyerliği ile birlikte bulunması gerektiğini söyleyenler istisna edilirse ta'yin muhayyerliği sözleşmeyi fesih imkanı vermez. Onun teknik manada şart olabilmesi için tercih yapılmaması halinde sözleşmenin infisah etmesi gerekir. Fakat hem Hanefiler'e hem de Mâlikîler'e göre bu durumda sözleşme geçersiz hale gelmez. Onun yerine kişi tercih yapmaya zorlanır veya mal taraflara hisseleri oranınca bölüştürülür. Ta'yin muhayyerliğinin ancak şart muhayyerliği ile birlikte bulunabileceğini söyleyen gruba göre ise o, şart muhayyerliğini de içermektedir. Bu grup ta'yin muhayyerliğinin fesih hakkı verdiğini söylese de görüldüğü üzere bu hakkı veren ta'yin muhayyerliği değil onunla beraber bulunan şart muhayyerliğidir. Şart muhayyerliğine sahip olan kişi belirli bir süre içinde sözleşmeye onay vermesiyle askı halinde (mekuf) olan sözleşmeyi bağlayıcı (lazım) ve nafiz hale getirecektir. Olumsuz tercihte bulunması halinde ise sözleşme hiç kurulmamış gibi kabul edilecek yani fesholacaktır. Ta'yin muhayyerliği ise tek başına fesih hakkını tanımamaktadır. Onun bulunduğu sözleşme lazım ve nafizdir. Hak sahibinin mallardan birini tercih etmesi zaruridir.

Ta'yin muhayyerliği ona sahip olan kişiye belirli süre içinde sözleşme konusunu belirleme ayrıcalığı tanıyan takyidî bir şarttır. Kişi sözleşmeye eklediği bu şart sayesinde sözleşmenin bazı hükümlerinin doğmasını ileriki bir zamana ertelemiş olmaktadır. Ta'yin şartı sözleşmenin muktezasına aykırı olduğu için aslen sahih değildir. Kıyasa göre

sözleşme konusunda meydana getirdiği garar sebebiyle fasit olması gereken bu şart örf'e dayanan istihsan gereği sahih kabul edilmiştir.

Ta'yin muhayerliğinin Türk hukukundaki dengi seçimlik borçlardır. Seçimlik borç ile kurulan sözleşmenin konusu üzerine farklı teoriler geliştirilmiştir. Öncelikle tıpkı şarta bağlı borçlarda olduğu gibi bu sözleşmelerin de geciktirici veya bozucu askı durumunda olduğu söylenmiştir. Geciktirici askı teorisine göre başlangıçta sözleşmenin konusu yoktur. Tercih yapıldıktan sonra ise tercih edilen edimin sözleşmenin başından itibaren onun konusu olduğu kabul edilir. Bozucu askı teorisine göre ise başlangıçta tercihe konu olan tüm edimler borçlanılmaktadır. İfa edilecek edim tercih edildikten sonra ise diğer edimlerin ifa yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır. Böylece tercih edilen edimin baştan itibaren sözleşmenin asıl konusu olduğu anlaşılmış olur. Modern hukuk doktrininde ise bu iki teori yerine üçüncü bir teori geliştirilmiştir. Buna göre sözleşmenin konusu, tercih konusu mallardan belirsiz bir tanesidir. Borç olan edimin hangisi olduğu tercih sonrası belirli hale gelecektir. Modern teori İslam hukukunun ta'yin muhayerliği hakkındaki görüşüne benzemektedir.

Klasik kaynaklarda ta'yin muhayerliği olarak zikredilmesine rağmen esasen bu muhayerliğin kapsamına girmeyen farklı işlemler vardır. Ta'yin muhayerliği borçlar hukukunun kapsamına dahil bir hak olup muavazalı sözleşmelerde uygulanır. İki köleden belirsiz birinin azat edilmesi veya iki eşten belirsiz birinin boşanması halinde hangisinin kastedildiğinin belirtilmesi buna örnektir. Bu iki işlem iskat manası taşıdığı için ta'yin muhayerliğine konu olmaz. Ayrıca ta'yin muhayerliği şart koşularak elde edilen bir haktır. Yine velinin öldürülen oğlu adına kısas veya diyetten birini tercih etmesi, gününü belirtmeden oruç tutmayı adayan kişinin günü veya orucunu bozan kişinin kefaretlere birini tayin etmesi gibi tercih işlemleri ceza hukuku ve ibadetler alanında yer aldığı için teknik manasıyla ta'yin muhayerliği olarak isimlendirilemezler.

Giriş

Ta'yin muhayerliği İslam hukukunda şart koşularak elde edilen muhayerliklerden biridir. Şart muhayerliğine dayanılarak meşru görüldüğü için neredeyse onun bir alt dalı gibi kabul edilmiştir. Nitekim fakihlerin bir kısmı onun şart muhayerliği olmadan meşru olamayacağını öne sürmüşlerdir.¹ Bunun önemli sebeplerinden birisi ta'yin muhayerliğinin sözleşme konusuna dair cehalet ortaya koymasıdır. Taraflar arasında karmaşa çıkarabilecek her türlü bilinmezlikten mümkün merteye uzak duran İslam hukukçularının insanların ona duyduğu ihtiyaç sebebiyle ta'yin muhayerliğini meşru kıldığı görülmektedir.²

Bu çalışmada İslam hukukunda bir istisna olarak sabit olan ta'yin muhayerliğinin hukuki niteliği üzerinde durulacaktır. Ta'yin muhayerliği hakkında yapılan çalışmaları incelediğimizde onun hukuki niteliğine dair herhangi bir çalışmaya veya derli toplu bir veriye rastlayamadık. Ayrıca bu tarz bir çalışmanın yapılması İslam hukukunun sözleşmelere şekil veren kayıtlara (takyidi şartlara) bakış açısını inceleyen çalışmalar için de faydalı olacaktır. Ta'yin muhayerliği incelenirken yer yer onun Türk hukukundaki seçimlik borçlar ile mukayesesi de yapılacaktır. Bunun için öncelikle ta'yin muhayerliği ile ilişkili gördüğümüz bazı kavramlar tanımlanacak sonrasında ise ta'yin muhayerliğinin “hak” ve “şart” kavramlarıyla ilişkisi irdelenecektir. Son olarak da onun benzer kurumlarla mukayesesi yapılacaktır.

1.Kavramsal Çerçeve

İslâm hukukunda farklı isimlerle anılan bir tercih hakkı olan *ta'yin muhayerliği*, Türk hukukunda *seçimlik borç*, Roma hukukunda ise *obligatio alternativa* olarak isimlendirilir. Bu muhayerliğin hukuki niteliğine geçmeden önce zikredilen üç hukukta ne ifade ettiği üzerinde

¹ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Kudûrî, *et-Tecrid* (Kahire: Dâru's-Selam, 1427/2006), 5/2252; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 6/301-302; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtar* (Beyrut: Dâru'l-Âlemiyye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2012), 6/492-493; Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, thk. Zekeriyya Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 6/36; Ebü Zehre, *el-Mülkiyye ve Nazariyyetü'l Akd* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1996), 367; Ali Haydar Efendi, *Düerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/463.

² Şeyhâde Damat Efendi, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur* (Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.), 2/31, 395.

durulacaktır. Daha sonra ise “hak” ve “şart” kavramları, onların ta'yin muhayyerliği ile olan ilişkisini değerlendirebilmek için kısaca açıklanacaktır.

1.1. Ta'yin Muhayyerliği

*Hıyâru't-ta'yîn, hıyâru't-temyîz, beyu'l-ihitiyâr*³ gibi isimlerle anılan⁴ bu muhayyerlik, klasik kaynaklarda genelde şart muhayyerliği ile beraber ele alınmıştır.⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Kudûrî'nin (ö. 428/1037) *et-Tecrîd*'inde geçen *hıyâru't-ta'yîn* kullanımı daha sonrasında yaygınlaşmıştır.⁶ *Ta'yin* fiili a-y-n kökünden gelir. Göz, suyun kaynağı, elle tutulabilir somut mal gibi manalara gelen *ayn* kelimesi⁷ fıkihtaki kullanımını “somut mal” anlamından almıştır.⁸ Aynı kökten gelen *ayyene* fiili ise belirleme, tespit etme manasında kullanılır. Hırsızın mağdur tarafından diğer şüpheliler arasında tespiti buna örnektir. *Ta'yin* kelimesi de bu fiilin mastar halidir.⁹ *Temyîz*¹⁰ ve *ihitiyâr* kelimeleri de *ta'yin* kelimesi ile aynı manayı yani tercih manasını ifade etmektedir. *İhtiyâr* kelimesi h-y-r kökünden gelir. *Hıyâr* (muhayyerlik) kelimesinin kökü de budur. Şerrin zıddı olan *hayır* kelimesi de aynı kökten gelmektedir. *Hıyâr* kelimesi hayır ve tercih manalarını içinde barındırır. Nitekim *hıyâr* (muhayyerlik), kişinin kendisi için hayırlı olanı tercih etmesi manasına gelir.¹¹

Ta'yin muhayyerliğinin terim anlamı incelendiğinde Hanefî ve Mâlikîler'in onu mezhep görüşlerine uygun olarak birbirlerinden farklı şekilde tanımladığı görülmektedir. Molla Hüsrev (ö. 885/1480), ta'yin muhayyerliği ile yapılan satışı; sözleşme konusunu daha sonra belirlemek üzere iki veya üç şeyden birisini satın almak, şeklinde tanımlamıştır.¹² Böylece tercihe konu malların sayısının en fazla üç olabileceğine vurgu yapmıştır. Ebü'l Yüsr el-Pezdevî'den (ö. 493/1100) aktarılan bir tanımda sözleşmenin birkaç mal arasından belirsiz bir tanesi üzerine kurulduğuna vurgu yapılmış ayrıca sürenin dolmasıyla sözleşmenin لازم hale geleceğinden bahsedilmiştir. Bu da ona göre ta'yin muhayyerliğinin şart muhayyerliğini de içerdiğini göstermektedir. Nitekim sadece ta'yin muhayyerliği, sözleşmeyi fesih hakkı vermemektedir.¹³ İbn Nüceym (ö. 970/1563) ta'yin muhayyerliğine örnek olarak zikredilen “iki elbise satın aldı” ifadesinin doğru olmadığını, doğru ifadenin “iki elbiseden birisini satın aldı” olması gerektiğini

³ *Beyu'l-ihitiyâr* kullanımını Mâlikîler tercih eder. bk. Muhammed b. Abdullah Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Haraşî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5/123; Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed Derdir, *eş-Şerhu'l-kebîr 'alâ Muhtasarı Sîdî Halil (Hâşiyetü't-Desûkî ile beraber)* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/106; Ebü Muhammed Abdülbâkî Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtasarı Halil*, thk. Abdüsselam Muhammed Emin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 5/138.

⁴ Abdü's-Settâr Ebü Gudde, *el-Hıyâr ve eseruhû fi'l-ukûd* (Kuveyt: Matbaatü Makhavî, 1405/1985), 2/579.

⁵ Örnek olarak bk. Muhammed b. Hasan Şeybânî, *el-Asl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1433/2012), 2/465; Ebü Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 13/55; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, 6/300.

⁶ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2266.

⁷ Murtaşâ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Dâru'l-Hidâye, ts.), 35/444.

⁸ Ayn, İslam hukukunda bir eşyanın somut varlığını ifade eder. Elle tutulup gözle görülebilen ve müstakil varlığı olan her şey bu hukukta ayn olarak kabul edilmiştir. bk. Hasan Hacak, *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 182.

⁹ Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, 35/467; Ahmed Muhtar Abdül Hamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabîyyeti'l-muâsıra* (Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), 2/1585; Muhammed Tâhir b. Ali Siddikî, *Mecmau bihâru'l-envâr* (Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meclisi'l-Osmâniyye, 1387/1967), 3/719.

¹⁰ Ahmed b. Fâris Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 5/289; Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib* (Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 520; Ebu Bekir Râzî, *Muhtarü's Sihah* (Beyrut: Mektebetül Asriyye, 1999), 301.

¹¹ Râzî, *Muhtarü's Sihah*, 99; Necmeddin Nesefî, *Tilbetü't-Talebe* (Bağdat: Matbaatül Amire, 1311), 56; Râzî, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*, 2/32; Mutarrizî, *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*, 157; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 4/267; Kasım b. Abdullah Konevî, *Enisü'l-fukaha*, thk. Yahya Hasan Murat (Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/74.

¹² Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm* (Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabî, ts.), 2/151.

¹³ Bedreddin Simâvî, *Câmi'u'l-fuşûleyn* (Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1300/1882), 1/330.

söylemiştir. Çünkü müşteri mallardan sadece birisini satın almaktadır. Ama genel olarak ilk kullanım tercih edilmiştir.¹⁴

İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) ta'yin muhayerliğine bağlı satışın, bir sürü mal (örnekte koyun) arasından belli bir sayıda malı belli bir fiyata satın almak üzere yapılan işlem olduğu aktarılmıştır.¹⁵ Böylece Hanefiler'deki gibi seçilebilecek mal sayısında herhangi bir sınırlamaya gidilmemiştir. Haraşî de (ö. 1101/1690) bu muhayerlik ile yapılan satışı, müşterinin tek cins mallar arasından bazı malları sözleşmenin konusu olarak belirlemesi üzerine yapılan lazım sözleşme, olarak ifade etmiştir.¹⁶ O, yaptığı tanımda Hanefiler'den farklı olarak¹⁷ tercih havuzunda bulunan malların tek cins olması gerektiğine ve bu muhayerliğin fesih değil tercih hakkı verdiği dikkat çekmiştir. Yine *el-Müdevvene*'den aktarıldığı üzere İmam Mâlik'e göre bir kişinin yüz koyunu, onlardan seçtiği birini iade etmek şartıyla satın alması da ta'yin muhayerliğine dahildir. Çünkü bu işlem, yüz koyundan doksan dokuzunu seçmek üzere satın almaya benzetilmiştir.¹⁸

Mecelle; ta'yin muhayerliğini, alıcı veya satıcının fiyatları belirli iki veya üç kıyemî maldan birini sözleşmenin konusu olarak belirleme hakkı,¹⁹ şeklinde tanımlamıştır. Böylece *Mecelle*'de ta'yin muhayerliğinin bir hak olduğuna vurgu yapılmıştır. Benzer tanımların son dönem fukaha tarafından nakledildiği de görülmektedir.²⁰ Bu tanımlardan birinde ta'yin muhayerliği, müşterinin muayyen mallar içinden düşünerek veya deneyerek seçeceği birinin sözleşmenin konusu olması için şart koştuğu muhayerlik, olarak ifade edilmiştir.²¹ Böylece bu muhayerliğin şart koşularak elde edildiğine dikkat çekilmiştir. Diğer bazı tanımlarda malların fiyatlarının ayrı ayrı belirlenmesine,²² bazılarında ise sözleşme konusunun mallardan belirsiz biri olmasına²³ vurgu yapılmıştır. *Kuveyt Fıkah Ansiklopedisi*'nde yapılan tanımda ise bu tip bir sözleşmede alacaklının tercihe konu mallar üzerinde şâyi' hisseli bir hakkının olduğu belirtilmiştir.²⁴

1.2. Seçimlik Borç

Ta'yin muhayerliği ile ortaya çıkan edimlerden birini ifa borcu, Türk hukukunda *seçimlik borç* şeklinde yer almaktadır. Seçimlik borç; asıl edimin borçlu, alacaklı veya üçüncü bir kişinin belirlemesiyle ortaya çıkacağı, birkaç edimden oluşan borçtur. Nitekim sözleşmede

¹⁴ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/37.

¹⁵ Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012), 3/234.

¹⁶ Haraşî, *Şerhu Muhtasari Halil li'l-Haraşî*, 5/123; Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtasari Halil*, 5/222; Ali el-Bedri Ahmed Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-bey'*, 1990, 65.

¹⁷ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/35, 37; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/492.

¹⁸ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/235.

¹⁹ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/463.

²⁰ Kıyemiyâtan (standart olmayan mallardan) olan ve fiyatları ayrı ayrı belirtilen iki veya üç şeyden dilediğini müşterinin almak veya satıcının dilediğini satmak üzere muhayer olması. bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukûk-ı İslâmiyye ve İstülâhât-ı Fikhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970), 6/7; Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), "Hiyâr-i Ta'yin", 196.

²¹ Abdürrezzak Senhûrî, *Mesâdirü'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l Arabî, 1953), 4/151.

²² Ta'yin muhayerliği, her birinin kıymeti ayrı ayrı söylenmek suretiyle iki veya üç şeyden birisini sözleşme konusu olmak üzere tayin etmek için sözleşmenin taraflarından birine tanınan bir haktır. bk. Abdülkerim ez-Zeydan, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.), 512.

²³ Alıcının henüz seçilmemiş ve satış konu olacak birkaç mal arasından akdin konusu olacak malı belirleme hakkı. bk. Şerkâvî, *el-Hiyârât fi'l-bey'*, 65. Alıcı veya satıcının, belirsiz biri üzerine sözleşme yapılan birkaç maldan birini tercih hakkı. bk. Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 2/580.

²⁴ Kurul, *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye* (Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 1404/1984), 2/49-50.

zikredilen edimler kaç tane olursa olsun borçlu bunlardan sadece birini ifa etmekle yükümlüdür.²⁵ Eski Borçlar Kanunu 71'de *birden fazla şeylere taalluk eden borç* olarak isimlendirilen *seçimlik borçlar* TBK 87'de tek madde halinde yer almaktadır.²⁶

Seçimlik borçlar, birkaç parça borcu (şu masa veya şu kanepa) olabileceği gibi birkaç çeşit borcu (bir kilo elma veya iki kilo salatalık) veya birkaç yapma borcu da (bir takım elbise veya palto dikme) olabilir. Seçilecek edimlerden biri parça, diğeri cins veya yapma borcu da olabilir.²⁷ Bazen seçimlik borç, aynı cinsten nitelikleri farklı mallar üzerinde geçerli olur. Buna *ta'yin ve tahsis hakkının saklı tutulması kaydıyla yapılan satış* denir. Aynı cins deriden ve aynı numarada üretilen yüz ayakkabı arasından renk ve model seçme hakkı ile satış buna örnektir.²⁸

Seçimlik borç Roma hukukunda *obligatio alternativa* ismiyle yer almaktadır. İçerik olarak Türk hukukundaki ile benzerdir. Örneğin Roma hukukunda bir at veya iki katır borçlanmış olan kişinin at veya katırları ifa etmesi halinde borcunu yerine getirmiş olacağına hükmedilmiştir. Edimlerden birinin parça borcu diğerrinin çeşit borcu olabileceği de belirtilmiştir. Seçim hakkının üçüncü bir kişiye verilebileceği ve hak sahibinin ölmesi halinde mirasçılara geçebileceği de ifade edilmiştir.²⁹ Borçlunun seçimini yaptıktan sonra tercihini değiştirebilmesi hakkında iki görüş aktarılmıştır. Birinci görüş buna izin vermemekteyken ikinci görüşe göre borçlu fiilen edimi ifa etmedikçe kararını değiştirebilmektedir. Alacaklının durumu ise daha tafsilatlıdır. Justinianus hukukunda alacaklının adli makamlar huzurunda edimlerden birini talep ettiği andan itibaren, klasik hukukta ise edimlerden biri için dava tespiti yapıldıktan sonra, üçüncü şahısın ise seçimini yaptıktan sonra seçiminden dönemeyeceği kararlaştırılmıştır. Edimlerden biri parça borcuysa ve borçlunun kusuru olmadan imkansızlaşmışsa diğerr edim kendiliğinden borcun konusunu oluşturur.³⁰

1.3.Hak

Hak kelimesi ıstılahta inkârı mümkün olmayacak derecede sabit hakikat, vacip, gerçekleşmesi kesin olan durum gibi manalarda kullanılır. Allah'ın isimlerinden birisi de el-Hakk'tır.³¹ Bu tabir hukuk ilminde, hukuk düzeninin şahıslara tanıdığı ve koruduğu mali değeri olan maslahatlar,³² şeklinde tanımlanabilir. Hak kavramı üzerine farklı sınıflandırmalar yapılmıştır. Aynî hak-şahsî hak (alacak hakkı) sınıflandırması bunlardan biridir. Aynî hak (milk), bir eşya üzerinde doğrudan ve sınırsız bir şekilde kullanılabilen, söz konusu eşyayı elinde tutan herkesten talep edilebilen haktır. Alacak hakkı ise bir borç ilişkisi sonucu aynî hakkın aksine dış dünyada değil borçlunun zimmetinde sabit olan bir haktır. Aynî hakkın aksine o, sadece zimmetinde bulunduğu borçludan talep edilebilir.³³

²⁵ M. Kemal Oğuzman - M. Turgut Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2015), 282; Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Yetkin Yayınları, 2016), 984; Özer Seliçi, "Seçimlik Borçların İfası", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 34/1-4 (1968), 376.

²⁶ Seçimlik borçlarda hukuki ilişkiden veya işin özelliğinden aksi anlaşılmadıkça, edimlerden birinin seçimi borçluya aittir. (TBK 87)

²⁷ Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 283; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 985.

²⁸ Erol Cansel - Çağlar Özel, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2014), 1/146.

²⁹ Belgin Erdoğan, *Roma Borçlar Hukuku Dersleri* (İstanbul: Der Yayınları, 2018), 20-21.

³⁰ Türkan Rado, *Roma Hukuku Dersleri-Borçlar Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 25; Salvatore Di Marzo, *Roma Hukuku*, çev. Ziya Umur (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1959), 354; Bülent Tahiroğlu, *Roma Borçlar Hukuku* (İstanbul: Der Yayınları, 2011), 29-30.

³¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 89; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Mevsûatu keşşâfi ıstılâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*, thk. Ali Dahruc (Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1996), 1/682.

³² Senhürî, *Mesâdiru'l-Hak*, 1/9.

³³ Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed Zerkâ, *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâm fi'l-fıkhî'l-İslâmî* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2004), 25-38; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 137, 271.

Birtakım haklar, aynî hak seviyesine ulaşamamasına rağmen eşya üzerinde sağladığı bazı yetkiler sebebiyle, bir eşyadan bedelsiz yararlanma yetkisi olan *ibaha* 'dan ayrılır. “*Hukuk*”, “*yarı aynî hak*” ve “*aynî hak benzeri*” gibi kullanımları olan bu haklar, eşya üzerinde sabit fakat aynî hak olmayan yetkileri ifade eder.³⁴ Bu haklar beş grupta incelenebilir: *Hakku'l-milk*, *hakku't-temellük*, *hakku'l-ihisâs*, *hakku't-taalluk* ve *hakku'l-intifâ*. Ta'yin muhayyerliği kanaatimizce bir hakku'l-milk olduğu için bu kısımda özellikle hakku'l-milk kavramı üzerinde durulacaktır. Hakku'l-milk, aslında sebebi olduğu için milk olması gerekirken bir mâni sebebiyle milke dönüşmemiş bir yarı aynî haktır. Yani o, bahsedilen mâni ortadan kalktığı zaman bir irade beyanı gerekmeksizin milke dönüşecektir. Mükâteb kölenin, özgür olduğu zaman daha önce kazandığı paraya veya askerlerin ganimet taksim edildikten sonra ganimetteki paylarına mâlik olması buna örnektir. Hakku'l milk, eşya üzerinde kurulmuş müteekkit bir hak olması yönüyle milk vasfı taşıdığından milke en yakın haktır. Aynî hakkın dış muhtevasına yani herkese karşı ileri sürülebilir olma özelliğine sahiptir. Eşya üzerinde sabit bir hak olması hasebiyle miras kalabilir. Bu sebeple hakku't-temellükten güçlüdür. Hakku't-temellük'ün de milke dönüşme ihtimali olsa da bunun için hakku'l-milk'ten farklı olarak irade beyanının açıklanması gerekmektedir. Örneğin şuf'a hakkı bir hakku't-temellüktür. Kişi komşu evin satılması halinde şuf'a hakkını kullanarak o evi kendi satın almak isterse bunu irade beyanıyla göstermelidir. Yine örneğin bir buzdolabı satışına yönelik icaba muhatap olan kişinin buzdolabına sahip olabilmesi için kendisine yöneltilen icaba kabul şeklinde cevap vermesi gerekir. Onun kabul hakkı bir hakku't-temellüktür. Hakku't-temellük bir irade açıklaması olup mal üzerinde sabit bir hak olmadığından miras olarak kalamaz.³⁵

1.4.Şart

Şart kelimesi Arapça ş-r-t kökünden gelir. Genelde birine bir şeyi yapmasını özelde ise sözleşmelerde karşı tarafa (sözleşmenin aslından olmayan) bir şeyi borçlanmasını ilzam etme (evi satarken evde bir yıl daha kalacağını şart koşma gibi), bir sonuca ulaşmak için yapılması gerekenler (emeklilik şartları gibi), bir şeyin varlığından bir parça teşkil etmeyip onun varlığı için gerekli olan durumlar (abdestin namaz için şart olması gibi) vb. şekillerde ifade edilmiştir.³⁶ Zikredilen şart türlerinden en çok kullanılanı İslâm borçlar hukukunda *takyidî şart* olarak isimlendirilmiştir. Takyidî şart, taraflardan birine, sözleşmenin aslından olmayan ve sözleşme anında var olmayıp gelecekte gerçekleşme ihtimali bulunan bir sorumluluk yükleyen şart, şeklinde tanımlanabilir. Takyidî şartlar bazen sözleşmeyi desteklemekte (rehin ve kefil şartı gibi), bazen alıcının sözleşme konusu üzerindeki menfaatlerini sınırlamakta (geri alma şartıyla yapılan satış yani bey bi'l-vefâ gibi) bazen de alıcıya ek menfaatler sağlamaktadır (satın alınan malı eve teslim şartı gibi). Takyidî şartlar, sözleşmenin kurulmasına mâni olmayıp sadece kişiye şartın gerçekleşmemesi halinde fesih hakkı verir.³⁷

Türk hukukunda da şart kavramı bazen tarafların sözleşme hükümlerini düzenlemek için koyduğu kayıtlar (takyidî şart) manasında kullanılmaktadır. TBK 26'da tarafların bir sözleşmenin içeriğini kanunda öngörülen sınırlar içinde özgürce belirleyebileceği zikredilmektedir. Sözleşme

³⁴ Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmmü-ihracün cedîdün bi-tatvîr fi't-tertib ve't-tebvîb ve ziyâdât* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1425/2004), 1/373-376; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 41, 122-125.

³⁵ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân İbn Receb, *Kavâidü İbn Receb*, thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân (Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1419), 2/259-282; Hacak, *Hak Kavramının Analizi*, 236-244.

³⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 7/309; Ahmed Muhtar Abdül Hamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1186-1187.

³⁷ Hasan Ali Şâzeli, *Nazariyyetü'ş-şart fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyâd: Dâru Kunûzi İşbiliye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2009), 62-64; Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 2/536-547.

şartları, genel işlem şartları, teslim şartları ve ödeme şartları tabirleriyle kastedilen budur. Örneğin satış sözleşmesinin şartları denildiğinde; ödemenin yeri, zamanı, peşin mi vadeli mi olduğu, teminatın türü gibi meseleler üzerine yapılan anlaşmalar ifade edilmektedir.³⁸

Yukarıda zikredilen tanımların hiçbiri şart kavramının teknik anlamını karşılamamaktadır. Çünkü teknik olarak şart, sözleşmenin varlığının veya hukuki sonuçlarının, gerçekleşeceği kesin olmayan gelecekteki bir olaya bağlanması demektir.³⁹ Bu anlamıyla İslâm hukukunda ta'likî şarta tekabül etmektedir.⁴⁰ Nitekim ta'lik, bir şeyin varlığını başka bir şeyin gerçekleşmesine bağlamaktır. Ta'likî şart ise bir hukuki işlemin kurulmasını meydana gelmesi şüpheli bir olaya bağlamak manasına gelir.⁴¹ Örneğin altının gramı bu ay içinde bin liraya düşerse senden yüz gram altın alıyorum, denildiğinde şartlı bir sözleşme yapılmış olmaktadır. Sözleşme kurulmuş olmasına rağmen onun sonuçlarının doğru doğmayacağı henüz belirsizdir.⁴²

2. Ta'yin Muhayyerliğinin “Hak” Olması

Ta'yin muhayyerliği bulunan sözleşme sahih olarak kurulmuştur. Fakat sözleşmenin hükümleri mallardan belirsiz birisi üzerine sabit olmuştur. Muhayyerlik hakkı kullanıldığı zaman sözleşmenin başından itibaren tercih edilen malın alıcının mülkiyetinde olduğu kabul edilir. Yani bu muhayyerlik, kişiye tek taraflı iradesiyle bir grup maldan birini veya bir kaçını sözleşmenin konusu olarak belirleme imkânı sunmaktadır.⁴³ *Mecelle* de bu sebeple ta'yin muhayyerliğini “tercih hakkı” olarak tanımlamıştır.⁴⁴ Fıkıh kitaplarında da yer yer buna vurgu yapılmaktadır. Özellikle ta'yin muhayyerliğinin miras kalması konusunda onun nasıl bir hak olduğu üzerinde durulmuş ve şart muhayyerliğinden farklı olduğu ortaya konmuştur. Hanefîler’ce şart muhayyerliği kişiye özel mücerred bir hak olarak görüldüğü için onun varislere geçmeyeceği belirtilmiştir.⁴⁵ Şafîîler ise “Kim ölümünden sonra arkasında bir mal veya hak bırakırsa onlar varislerindedir.”⁴⁶ hadisini delil olarak şart muhayyerliğinin miras kalacağına hükmetmiştir. Hanefîler, zikredilen hadisin birinci kısmını kabul ederken hakların miras kalmasıyla ilgili ikinci kısmı kabul etmemiştir.⁴⁷ Ta'yin muhayyerliği ise tıpkı ayıp muhayyerliği gibi mala bağlı bir hak olduğu için Hanefîler onun malla beraber varislere geçmesine izin vermişlerdir.⁴⁸ Burada dikkat edilmesi gereken nokta bu muhayyerliklerin mezheplerce “hak” olarak kabul ediliyor olmasıdır.

³⁸ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1187; Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 23-24.

³⁹ Safa Reisoğlu, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2005), 387.

⁴⁰ Nitekim modern hukukta da bazı kullanımlarda bu şartın ta'likî şart olarak isimlendirildiği görülmektedir. bk. Rona Serozan, *Sözleşmeden Dönme* (İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2007), 210.

⁴¹ Burhan Erkuş, *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 24.

⁴² Gökhan Antalya, *Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991), 48-51; Lale Sirmen, *Türk Özel Hukukunda Şart* (Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1992), 30-32, 185-186.

⁴³ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î fi tertibi'ş-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 5/261; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/464; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/230; Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 2/591.

⁴⁴ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/463.

⁴⁵ İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/486; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/462.

⁴⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, 26/157.

⁴⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/42-43; İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadir li'l-âcizi'l-fakîr*, 6/295; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2015), 5/35-37. Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î*, 7/293;

⁴⁸ Kâsânî, *Bedâ'î u'ş-şanâ'î fi tertibi'ş-şerâ'î*, 5/268; Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 2/13; Burhâneddîn Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Talal Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsî'l-Arabiyyi, ts.), 3/31; Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*, 2/154.

Ta'yin muhayyerliği ilk bakışta yarı ayni haklardan hakku't-temellük sınıfına dahil gibi görünmektedir. Çünkü yukarıda bahsedildiği üzere onunla kişi tek taraflı iradesiyle tercih konusu mallardan muayyen birini mülkiyetine katma hakkı elde etmektedir. Hak sahibi hakkını kullanırken karşı tarafın iznine veya mahkeme kararına ihtiyaç duymaz. Tercihini yaptıktan sonra ise kararını geri alamaz.⁴⁹ Çünkü sözleşmenin sonuçları tespit edilen mal üzerinde artık kesin olarak doğmuştur. Yine hak sahibinin hakkını belirli bir süre içinde kullanması gerekir.⁵⁰ Hakku't-temellük'te de -kabul hakkı örneğinde olduğu gibi- belirli bir zaman diliminde kullanılmayan hak düşmektedir.⁵¹ Fakat kanaatimizce ta'yin muhayyerliği bir hakku'l-milk'tir.

Ta'yin muhayyerliğini hakku'l-milk ile ilişkilendirmemizin en önemli sebebi onun kişiye aynî nitelikte bir hak vermesidir. Çünkü ona sahip olan kişinin muayyen mallar üzerinde doğrudan tercih hakkı vardır.⁵² Satıcının veya üçüncü kişilerin, alıcı tercihini yapmadan önce mallar üzerinde tasarruf yetkisi yoktur.⁵³ Hak sahibi bu hakkını herkesten talep edebilir. Bu hak mal üzerinde sabit olduğu için tıpkı ayıp muhayyerliği gibi varislere de geçebilmektedir. Fakat hakku't-temellük, bu tip aynî nitelikli bir hak vermemektedir.⁵⁴

Hakku'l-milk'in milke dönüşebilmesi için irade beyanı gerekmez, sadece ganimetlerin askerlere dağıtılması gibi bir olayın gerçekleşmesi ve milke mâni engelin ortadan kalkması gerekir, şeklinde gelecek bir itiraza şu şekilde cevap verilebilir: Ta'yin muhayyerliğinde de esasen tıpkı ganimet taksiminde olduğu gibi bir taksim söz konusudur. Öyle ki alıcının malı, satıcının mallarından ayrılmaktadır. Muhayyer alıcı sözleşmeye onay vermiş değil sadece kendi malının hangisi olduğunu göstermiştir. Nitekim hak sahibinin hakku't-temellük'te olduğu gibi sözleşmeyi onaylamama hakkı yoktur. Alıcı tercihini yapmazsa Hanefîler'e göre hâkim süre sonunda onu tercihe zorlayacaktır. Mâlikîler'e göre ise mallar alıcı ve satıcı arasında eşit hissede bölüşülecektir. Bunu ta'yin muhayyerliğinin miras kalması meselesinde daha açık görmek mümkündür. Fakihler, ta'yin muhayyerliğinin miras kalmasını, varislerin kendilerine miras kalan malı satıcının mallarından ayırma hakkı olmasıyla açıklamışlardır. Hatta aynı illetin (malların karışması) varisler için de geçerli olması sebebiyle varislerin bu muhayyerliğe muristen naklen değil aslen kazandıği söylenmiştir.⁵⁵

Ta'yin muhayyerliği kullanılmadan önce sözleşme konusu belirsiz olduğu için kişi muayyen bir mala sahip olamamaktadır. Ama yine de alıcının tercihe konu mallardan belirsiz biri üzerinde ikide bir veya üçte bir gibi şâi' bir hissesi vardır. Ta'yinle mal belirli hale gelince tıpkı ganimetin dağıtılmasında olduğu gibi muayyen bir mal üzerinde ferdi mülkiyet oluşmaktadır.⁵⁶

⁴⁹ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 5/261-262; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/37; Kurul (Tercüme: Mustafa Efe), *Fetavayi Hindiyeye* (Ankara: Huzur Yayınevi- Akçağ Yayınları, 1985), 5/214; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/468; Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/234.

⁵⁰ Hanefî mezhebinde ta'yin muhayyerliğinin şart muhayyerliği ile beraber bulunması halinde ayrı bir süreye ihtiyaç duyulmayıp şart muhayyerliğinin süresiyle yetinileceği belirtilmiştir. Mezhep içinde ta'yin muhayyerliğinin süresinin ayrıca belirlenmesi gerektiğini söyleyenler de vardır. Örnek olarak bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2252.

⁵¹ İbn Receb, *Kavâid*, 259-267.

⁵² Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 5/262; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/37; Kurul (Tercüme: Mustafa Efe), *Fetavayi Hindiyeye*, 5/214.

⁵³ İmam Muhammed, *el-Asl* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012), 2/466; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/58; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/36.

⁵⁴ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 5/262-263.

⁵⁵ Ebu'l-Berekât Nesefî, *Kenzü'd-dekaik (Tebyînü'l-hakâik ile birlikte)* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1313/1895), 4/19; Merginânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*, 3/33; Mevslî, *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*, 2/13; Ebû Muhammed Bedrüddîn Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 8/69.

⁵⁶ Kâsânî, *Bedâ'i u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*, 5/261; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/464.

Bunu şu örnek üzerinden de anlamak mümkündür: Tercihten önce üç malın hepsi birden aynı anda muhayyer alıcının elinde telef olursa alıcı her malın fiyatının üçte birini öder. Çünkü onun mallar üzerindeki üçte bir hissesi elinde tazmin sorumluluğuyla bulunmaktadır. Bu kısım telef olduğu için alıcının satıcıya fiyatını ödemesi gerekir. Malların üçte ikisi alıcının elinde emanet olarak bulunduğu için alıcının onu tazmin etmesi gerekmez.⁵⁷ Bu görüşü savunan Şürübülâlî (ö. 1069/1659), ta'yin muhayyerliğinin tıpkı şart muhayyerliği gibi sözleşmenin hükmünün başlamasına yani mülkiyetin nakline mani olduğunu söyleyen Molla Hüsrev'e (ö. 885/1480) karşı çıkararak bu muhayyerliğin amacının hükmün sabit olduğu malı tayin etmek olduğunu belirtmiştir.⁵⁸

Ta'yin muhayyerliğinin Türk hukukunda dengi olan seçimlik borçlar, değiştirici yenilik doğuran bir hak olarak ele alınmıştır. Çünkü hak sahibi, bu sayede tek taraflı iradesiyle alternatif edimlerin yer aldığı sözleşme konusunu tek edime düşürebilmektedir. Karar bir kere karşı tarafa ulaştıktan sonra seçimlik borç ilişkisi basit bir borç ilişkisine dönmüş olur. Bu sebeple yapılan tercih daha sonra geri alınamaz. Tercihin sonuçları geriye etkilidir. Edimlerden birisi imkânsız hale gelse sözleşme sona ermez.⁵⁹ Seçim hakkı kişiye bağlı haklardan olmadığı için ölümle varislere geçer. Bu hak bağımsız olarak devredilemese de borç ilişkisine ve alacağa bağlı olarak devredilebilir.⁶⁰

Seçimlik borç ile kurulan sözleşmenin hukuki niteliği üzerine farklı teoriler geliştirilmiştir. Öncelikle tıpkı şarta bağlı borçlarda olduğu gibi bu sözleşmelerin de geciktirici veya bozucu askı durumunda olduğu söylenmiştir. Geciktirici askı teorisine göre başlangıçta sözleşmenin konusu yoktur. Tercih yapıldıktan sonra ise tercih edilen edimin sözleşmenin başından itibaren onun konusu olduğu kabul edilir. Bozucu askı teorisine göre ise başlangıçta tercihe konu olan tüm edimler borçlanılmaktadır. İfa edilecek edim tercih edildikten sonra ise diğer edimlerin ifa yükümlülüğü ortadan kalkmaktadır. Böylece tercih edilen edimin baştan itibaren sözleşmenin asıl konusu olduğu anlaşılmış olur. Modern hukuk doktrininde ise bu iki teori yerine üçüncü bir teori geliştirilmiştir. Buna göre sözleşmenin konusu, tercih konusu mallardan belirsiz bir tanesidir. Borç olan edimin hangisi olduğu tercih sonrası belirli hale gelecektir.⁶¹ Modern teori İslam hukukunun ta'yin muhayyerliği hakkındaki görüşüne benzemektedir.

3.Ta'yin Muhayyerliğinin “Şart” Olması

Klasik kaynaklarda ta'yin muhayyerliğinin şart koşularak elde edildiği zikredilmektedir.⁶² Bu sebeple onun teknik manada bir şart olabileceği yanılığısına düşülebilir. Fakat ta'yin muhayyerliği aslında hak sahibine sözleşmeyi sonlandırma imkânı sunan teknik manada bir şart değil sadece sözleşmeye eklenen bir kayıttır. Onun bulunduğu sözleşme, icap-kabul ile kurulmuş

⁵⁷ İmam Muhammed, *el-Asl*, 2/465; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/56; Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertibi 'ş-şerâ'î*, 5/263; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/16, 37.

⁵⁸ Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi 'l-ukûd*, 2/591.

⁵⁹ Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 283; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 986-987; Seliçi, “Seçimlik Borçların İfası”, 386.

⁶⁰ Seliçi, “Seçimlik Borçların İfası”, 388.

⁶¹ Seliçi, “Seçimlik Borçların İfası”, 376.

⁶² Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertibi 'ş-şerâ'î*, 5/261; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekaik (Haşiyetü Şelebi ile birlikte)* (Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emiriyye, 1313/1895), 4/22, 48; Aynî, *el-Binâye fi şerhi'l-Hidâye*, 8/48.

ve hükümleri de doğmuştur. Belirlenen süre sonunda tercih yapılmazsa Hanefilere göre hak sahibi seçim yapmaya zorlanır.⁶³ Mâlikîler'e göre ise mallar taraflar arasında eşit olarak bölüştürülür.⁶⁴

Ta'yin muhayerliğinin teknik manada bir şart olarak algılanabilmesinin bir sebebi de onun şart muhayerliğine benzemesidir. Çünkü ta'yin muhayerliği konusunun belirsiz olması sebebiyle Züfer ve Şâfiîler'e göre kıyasen fasit bir sözleşmeyken ihtiyaç sebebiyle Hanefiler'ce şart muhayerliğine kıyasen geçerli sayılmıştır.⁶⁵ Bu sebeple bu muhayerlik, şart muhayerliğinin altında ele alınmış ve bazılarınca şart muhayerliğinin bir ferî olarak görülmüştür.⁶⁶ Hatta bu sebeple Hanefî fakihlerin bir kısmı ta'yin muhayerliğinin şart muhayerliği olmadan geçerli olmayacağını söylemiştir.⁶⁷ Nitekim İbn Şücâ' (ö. 266/880) bu iki muhayerliği birbirinden ayırmak için ta'yin muhayerliğinin şart muhayerliği değil sadece kişinin kendi malını başkasının mallarından ayırmasını sağlayan temyiz muhayerliği olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸

Yukarıda ta'yin muhayerliğinin kullanılmasının hukuki bir işlem değil, sadece alacaklının kendi malını borçlununkinden ayırabilmek için sahip olduğu tercih hakkı olduğundan bahsedilmişti. Neden sadece tek tarafın her iki tarafı da bağlayan bu tercih hakkına sahip olduğu sorulabilir. Bunun sebebi tarafların sözleşmeyi yaparken ekledikleri bir kayıtla seçim hakkını bir tarafa vermesidir. Yani ta'yin muhayerliği kanaatimizce bir tarafa sözleşmenin konusunu belirleme imkânı sunan takyidî bir şarttır.

Türk hukukunda seçimlik borçlar için de aynı durum geçerlidir. Daha önce geçtiği üzere seçimlik borçlar şartlı bir sözleşme ile oluşmaz. Nitekim şart koşulan seçimin yapılmaması halinde sözleşme sona ermez ve tarafları bağlamaya devam eder. Sözleşme konusundaki belirsizlik tarafların iradesine dayandığı için sözleşmeye zarar vermez.⁶⁹ Temerrüt durumu olduğu için olay yargıya intikal eder. Bu durumda karar hakkının karşı tarafa geçeceği, borçlunun tazminatla yükümlü tutulacağı gibi görüşler ileri sürülmüştür.⁷⁰

4. Ta'yin Muhayerliğinin Benzer Kurumlardan Farkı

İslâm hukuku ve Türk hukukunda ta'yin muhayerliği ile benzer niteliklere sahip işlemler vardır. Bu işlemler ayrı ayrı incelendiği zaman ta'yin muhayerliğinin hukuki niteliği daha net bir şekilde ortaya çıkmış olacaktır. Ayrıca klasik İslâm hukuku metinlerinde ta'yin muhayerliği ismiyle yer alıp esasında ondan farklı olan bazı işlemler de vardır. Son olarak bu işlemler üzerinde durulacaktır.

⁶³ Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i fi tertibi 'ş-şerâ'i*, 5/157; Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Haraşî*, 5/123; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Sidi Halil (Hâşiyetü't-Desûki ile beraber)*, 3/106.

⁶⁴ Halil b. İshâk Cündî, *Muhtasarı el-Allâme Halil*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), 153; Derdir, *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Sidi Halil (Hâşiyetü't-Desûki ile beraber)*, 3/106.

⁶⁵ Şeyhzade Damat Efendi, *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*, 2/31, 395.

⁶⁶ Muhammed b. Muhammed İbn Arafe, *el-Muhtasarü'l-Fikhiyyü*, thk. Hafız Abdurrahman Muhammed Hayr (Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Halaf Ahmed el-Habtur, 1435/2014), 6/67.

⁶⁷ Kudûrî, Kerhî, Kâsânî ve Serahsî bu görüştedir. Kâdihan bu görüşü meşâyihin çoğunluğuna isnad etmiştir. Pezdevî, İbnü'l-Hümâm ve Ali Haydar Efendi ise aksi görüştedir. bk. Kudûrî, *et-Tecrid*, 5/2252; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir li'l-'âcizi'l-fakîr*, 6/301-302; İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/492-493; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/36; Ebu Zehre, *el-Mülkiyye ve Nazariyyetül Akd*, 367; Ali Haydar Efendi, *Düverü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/463. Mâlikîler ise iki muhayerliğin ayrı ayrı bulunabileceğine hükmetmişlerdir. Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Haraşî*, 5/123.

⁶⁸ Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed Buhârî, *el-Muhtârü'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 6/513.

⁶⁹ Seliçi, "Seçimlik Borçların İfası", 377.

⁷⁰ Seliçi, 391-392.

4.1. Seçimlik Hak

TBK 125'de ele alınan seçimlik haklara göre ivazlı sözleşmelerde borçlunun temerrüdü halinde alacaklının kendisine verilen üç haktan birisini tercih etme imkânı vardır.⁷¹ Alacaklı, hiç ek süre vermeden edimin ifasını ve ek olarak gecikme tazminatını (müsbet zararın tazminini) talep edebilir. Dilerse ifayı ve gecikme tazminatını almayıp ek süre belirleyerek süre sonunda alacağını temin edememesi yüzünden karşılaştığı (menfi) zararın tazmin edilmesini ister. Bu durumda sözleşme ortadan kalkmış olmaz. Fakat asıl edimin yerini tazminat bedeli alır. Son seçenek olarak da alıcı, belirlenen süre dolduktan sonra sözleşmeden dönerek tazminat talebinde bulunabilir.⁷² Alacaklıya tanınan bu haklar, yenilik doğuran haklardır. Alacaklı hiçbir şekil şartı olmaksızın tek taraflı irade beyanı ile hakkını kullanabilir.⁷³

Seçimlik haklar, temerrüt halinde alacaklının haklarını korumak için kanun tarafından verilmişken ta'yin muhayyerliği sözleşmede şart koşularak elde edilen bir haktır. Yani ta'yin muhayyerliği için temerrüt veya başka bir durum oluşması gerekmez.⁷⁴ Çünkü onun amacı sözleşmenin şartlarına uyulmasını temin etmek, tazminat talep etme veya sözleşmeyi sonlandırma hakkı vermek değildir. Bu muhayyerlik sadece kişiye satın alacağı malı tercih edebilmesi için biraz vakit kazandırır.⁷⁵ Ta'yin muhayyerliği ile beraber şart muhayyerliği şart koşulmamışsa hem Hanefîler'e hem de Mâlikîler'e göre kişinin sözleşmeyi sonlandırma hakkı yoktur. Yine ta'yin muhayyerliğinde hak sahibinin tercih süresini geçirmesi halinde tazminat talep hakkı da yoktur.⁷⁶

4.2. Seçimlik Yetki (İltizâmü'l-bedelî)

Ta'yin muhayyerliği ile seçimlik yetkinin birbirine karıştırılması mümkündür. Eğer borcun konusu bir edimden oluşuyorsa ve ifa sırasında bu edimin yerine başka bir edimin ifası mümkün kılınmışsa seçimlik yetki (edimi değiştirme yetkisi) söz konusudur.⁷⁷ Örneğin alacaklı, borçluya on bin liralık borcunu bir ay onun için çalışarak ödemesini söylemiş fakat dilediği takdirde alacaklıya x model bir telefon vererek borcunu ödeme imkânı tanımışsa, ona seçimlik yetki vermiş demektir. Bu yetki bazen kanunlar yoluyla da verilebilir. TBK 99'da döviz borçlarının istenildiği takdirde ödeme günündeki kur üzerinden TL olarak ödenebileceğine hükmedilmesi buna örnektir.⁷⁸

Ta'yin muhayyerliğinde seçimlik yetkinin aksine borcun konusu tercih yapılabildiği kadar belirsizdir. Bu sebeple edimlerden birisi imkansızlaştığı zaman diğeri ifanın konusu olabilmektedir.⁷⁹ Örneğin tercihe konu üç inekten biri muhayyer satıcının elindeyken telef olsa

⁷¹ Temerrüde düşen borçlu, verilen süre içinde, borcunu ifa etmemişse veya süre verilmesini gerektirmeyen bir durum söz konusu ise alacaklı, her zaman borcun ifasını ve gecikme sebebiyle tazminat isteme hakkına sahiptir. Alacaklı, ayrıca borcun ifasından ve gecikme tazminatı isteme hakkından vazgeçtiğini hemen bildirerek, borcun ifa edilmemesinden doğan zararın giderilmesini isteyebilir veya sözleşmeden dönebilir. Sözleşmeden dönme hâlinde taraflar, karşılıklı olarak ifa yükümlülüğünden kurtulurlar ve daha önce ifa ettikleri edimleri geri isteyebilirler. Bu durumda borçlu, temerrüde düşmekte kusuru olmadığını ispat edemezse alacaklı, sözleşmenin hükümsüz kalması sebebiyle uğradığı zararın giderilmesini de isteyebilir. (TBK 125)

⁷² Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 504; Mustafa Reşit Karahasan, *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 1992), 1/1464-1484.

⁷³ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1139.

⁷⁴ Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i fi tertibi 'ş-şerâ'i*, 5/261; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/492.

⁷⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 5/2252-2254; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/55; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*, 6/300; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, 6/35; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/464.

⁷⁶ Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i fi tertibi 'ş-şerâ'i*, 5/261-263; Serahsî, *el-Mebsût*, 13/56; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/494; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/466.

⁷⁷ Süleyman Yalman, "Edime Uygun İfa Kuralının İstisnaları", *Journal*, (1995), 509.

⁷⁸ Konusu para olan borç Ülke parasıyla ödenir. Ülke parası dışında başka bir para birimiyle ödeme yapılması kararlaştırılmışsa, sözleşmede aynen ödeme veya bu anlama gelen bir ifade bulunmadıkça borç, ödeme günündeki rayiç üzerinden Ülke parasıyla da ödenebilir. (TBK 99)

⁷⁹ Kâsânî, *Bedâ'i u 'ş-şanâ'i fi tertibi 'ş-şerâ'i*, 5/261-263; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/492.

kalan mallar üzerinde muhayyerlik devam etmektedir. Fakat seçimlik yetkide önemli olan ana edim olduğu için ana edim imkânsız hale gelirse sözleşme sona erecektir. Örneğin şu beş ineği veya onun yerine şu traktörü vermen karşılığı denmişse ineklerin ölmesi halinde traktörün sözleşme konusuna dönüşme imkânı yoktur. Sadece yedek edimin imkânsız hale gelmesi durumunda ise sözleşme bundan etkilenmeyecektir. Nitekim traktörün hurdaya çıkması halinde sözleşme inekler üzerinden devam edecektir. Seçimlik yetki bazı hukukçulara göre yenilik doğuran bir hak iken bazılarına göre değildir. Alman hukuku ilk görüşü tercih etmiştir. Onun yenilik doğuran hak olmadığını kabul edenlere göre yedek edimin ifasının teklifi alacaklı tarafından kabul edilmeden önce asıl edim ifa edilerek borçtan kurtulmak mümkündür.⁸⁰ Ta'yin muhayyerliğinde ise tercih yapıldıktan sonra geri dönmek söz konusu değildir. Fakat satıcının razı olması halinde alıcının kararını değiştirebileceği de söylenmiştir.⁸¹

4.3. Çeşit (Cins, Tür, Nevi) Borçları

Borcun konusu ferden değil de belirli bir cinsten belirli bir miktar şeklinde ta'yin edilmişse çeşit borcundan bahsedilir. Bu durumda borçlunun belirlenen cinsten ortalama kalitede bir şeyi ifa etmesi yeterlidir. TBK 86'da belirtildiği üzere, "Çeşit borçlarında hukuki ilişkiden ve işin özelliğinden aksi anlaşılmadıkça edimin seçimi borçluya aittir. Ancak borçlunun seçeceği edim, ortalama nitelikten daha düşük olamaz." Örneğin borcun konusunu on ton portakal veya on kilo elma oluşturuyorsa kalitesi düşük olmadığı sürece borçlunun herhangi bir tür portakal ve elmayı ifa etmesi yeterlidir. Fakat Vaşington portakalı veya Amasya elması gibi sınırlandırma yapılmışsa bu sefer de bu türler içinden orta sınıf malların verilmesi gerekir.⁸² Borçlunun teslim edeceği malı seçme yetkisi seçimlik haklardaki gibi değiştirici yenilik doğuran hak manasında değildir.⁸³

Ta'yin muhayyerliği, çeşit borcuyla benzerlik taşısa da onunla bazı farklılıklar arz etmektedir. Ta'yin muhayyerliğinde genel nitelikli herhangi bir şey değil, birden çok belirli şeyden biri borçlanılmıştır. Hanefî mezhebinde ta'yin muhayyerliği bulunan sözleşmenin konusu en fazla üç kıymetî maldan oluşan parça borcudur.⁸⁴ Mâlikî mezhebinde ise ta'yin için her hangi bir mal sayısı zikredilmese de tercih yapılacak malların sınırlı olması gerekir. Bir sürüdeki koyunlar arasından seçilen beş tanesinin satın alınacağı sözleşme buna örnektir.⁸⁵ Fakat çeşit borçlarında herhangi bir sayı veya grup belirtilmeksizin aynı cins mallar arasından tercih yapılabilmektedir. İki işlem şu noktada birleşmektedir. Ta'yin muhayyerliğinde Mâlikîler'e göre malların aynı cinsten olması gerekir. Örneğin belirli bir araba veya evden birini tercih etmek üzere satış işlemi yapılamamaktadır.⁸⁶ Çeşit borcunda da portakal gibi sadece belirli bir cins üzerinden tercih yapmak mümkündür. İkisinde de nispi belirsizlik vardır. Çeşit borcunda malın cinsi belirli olduğu için alacaklının yararı da belirlidir. Örneğin alacaklı bir buzdolabı ya da fırın istiyorum diyemez. Ta'yin muhayyerliğinde de benzer durum geçerlidir. Fakat Hanefiler ta'yin muhayyerliğinin bir faydasının olması için maksat olarak aynı amaca yönelik olsalar da malların buğday ve arpa gibi birbirinden farklı olması gerektiğini söylemişlerdir. Hatta aynı sebeple misli

⁸⁰ Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 283; Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 992.

⁸¹ Hıdır Abdullah Sâlim, *Ahkâmü'l-hıyârati's-sâbiteti bi's-şart fi's-şer'ati'l-İslâmiyye-Dirâsetün Mukârenatün bi'l-Kanuni'l-Yemeni* (Külliyetü'l-Hukuk-Kısmu's-Şer'ati'l-İslâmiyye: Câmîatü's-Suud, Doktora Tezi, 2008), 519.

⁸² Oğuzman - Öz, *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*, 280-281; Hüseyin Hatemi vd., *Borçlar Hukuku Özel Bölüm* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992), 67; Cevdet Yavuz, *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2009), 48.

⁸³ Cansel - Özel, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/145.

⁸⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 6/492; İbn Nüceym, *el-Baħrû'r-râ'ik*, 6/35.

⁸⁵ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/233.

⁸⁶ Karâfi, *ez-Zahîre*, 5/32-33.

mallarda ta'yin muhayyerliğine izin verilmeyeceği de söylenmiştir.⁸⁷ Yine ta'yin muhayyerliğinde edimlerin eşit değerinde olması gerekmez. Bu sebeple ta'yine konu malların fiyatlarının ayrı ayrı tespit edilmiş olması gerekir.⁸⁸ Fakat çeşit borçlarında orta kalite bir malın verilmesi yeterli olacağından ayrıca fiyat tespiti yapılmaz.⁸⁹

4.4. Birden Fazla Edimden Oluşan Borç

Bir sözleşmenin konusu birden fazla edimden oluşuyorsa bu alelade bir sözleşmedir. Borcun ifası için edimlerin tamamının yerine getirilmesi gerekir. Örneğin oturma odası, misafir odası ve yatak odası takımı aynı sözleşmede satılmışsa bunların tamamı teslim edilmeden sözleşme borcu düşmez. Alıcı ürünlerin tamamını alamadığı takdirde seçimlik haklarını kullanabilir.⁹⁰

Ta'yin muhayyerliği ile yapılan sözleşme alelade bir sözleşme değildir. Çünkü İslâm hukukunda alelade bir sözleşmede sözleşme konusunun belirsiz olması ortaya koyduğu cehalet sebebiyle onu fasit kılmaktadır. Bu sebeple ta'yin muhayyerliğinin sahih olması için sözleşmede “tercih için muhayyer olma” şartının zikredilmesi özellikle istenmiştir.⁹¹ Ta'yin muhayyerliği kişiye sözleşme konusunu belirleme imkânı tanımaktadır. Bu sebeple alıcıya -yukarıdaki örneği dikkate alırsak- takımlardan birini seçme hakkı verilmişse seçilen edimin ifası ile sorumluluk ortadan kalkar. Örneğin alıcı oturma odasını seçmişse satıcı sadece oturma odası takımını teslim etmekle yükümlü olur. Hatta Hanefî mezhebine göre alıcının birden fazla takım tercih etme hakkı yoktur. Çünkü sözleşme satıcıya sadece bir takım teslim etme borcu yüklemiştir.⁹² Mâlikî mezhebi ise böyle bir sınırlamaya gitmemiştir. Onlara göre örneğin yüz koyun arasından doksan dokuz tanesinin bile tercih edilebileceği zikredilmiştir.⁹³

4.5. Şart Muhayyerliği (Şarta Bağlı Borçlar)

Geciktirici şarta bağlı borçlarda şarta bağlanan borcun varlığıdır. Gerçekleşmesi şart koşulan olay meydana gelmedikçe borç da doğmaz. Bu sebeple alacaklı, ifayı talep edemez. Ta'yin muhayyerliğinde ise borç, sözleşmenin başından itibaren doğmuştur. Fakat ifanın konusu henüz netlik kazanmamıştır.⁹⁴ Nitekim ta'yin muhayyerliğinin Türk hukukundaki karşılığı olan seçimlik borç da şarta bağlı bir borç değildir. Sözleşmedeki belirsizlik borcun varlığı değil konusu hakkındadır. Yani borçlunun borcu hukuken sabit olmakla birlikte edimin ifasının ne ile olacağı henüz kesinlik kazanmamıştır. Şarta bağlı işlemlerde ise borç şart gerçekleştikten sonra doğmaktadır.⁹⁵

Şart muhayyerliği de şarta bağlı bir borçtur. Şart ve ta'yin muhayyerlikleri yöntem olarak farklı olsalar da taraflara düşünme fırsatı vererek gabnin önüne geçmeyi amaçlamaktadır. Fakat şart muhayyerliğine sahip olan kişi belirli bir süre içinde sözleşmeye onay vermesiyle askı halinde (mekuf) olan sözleşmeyi bağlayıcı (lazım) ve nafiz hale getirecektir. Olumsuz tercihte

⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 6/35-37; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/492; Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/463; Ebû Gudde, *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 2/587.

⁸⁸ Ali Haydar Efendi, *Dürrü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*, 1/464.

⁸⁹ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 984-986; Cansel - Özel, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/146.

⁹⁰ Türk Borçlar Kanunu Kapsamında Taşınır Satışında Alıcının Ayıplı Satılanın Değiştirilmesini Talep Hakkı ilker Öztaş. Bu işlem Tbk da birden çok mal satışı olarak isimlendirilmiştir. (TBK 230)

⁹¹ Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 5/263; İbn Nüceym, *el-Baḥrû'r-râ'ik*, 6/36; İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 6/492.

⁹² İmam Muhammed, *el-Asl*, 2/470; Kâsânî, *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, 5/261.

⁹³ Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, 3/235.

⁹⁴ Seliçi, “Seçimlik Borçların İfası”, 385.

⁹⁵ Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 985; Cansel - Özel, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*, 1/146.

bulunması halinde ise sözleşme hiç kurulmamış gibi kabul edilecek yani fesholacaktır.⁹⁶ Ta'yin muhayyerliği ise tek başına fesih hakkını tanımamaktadır. Onun bulunduğu sözleşme lazım ve nafizdir. Hak sahibinin mallardan birini tercih etmesi zaruridir.⁹⁷ Ta'yin muhayyerliğinin ancak şart muhayyerliği ile birlikte bulunabileceğini söyleyen gruba göre ise ta'yin muhayyerliği şart muhayyerliğini de içermektedir. Bu grup ta'yin muhayyerliğinin fesih hakkı verdiğini söylese de görüldüğü üzere bu hakkı veren ta'yin muhayyerliği değil onunla beraber bulunan şart muhayyerliğidir.⁹⁸

4.6. Diğer Bazı İşlemler

Klasik kaynaklarda bazı işlemler kişiye tercih hakkı verdiği için ta'yin muhayyerliği olarak isimlendirilmiştir. Halbuki incelendiği zaman bunların teknik olarak ta'yin muhayyerliği ile bir ilişkisi yoktur. Örneğin bir adamın iki eşini karşısına alıp sizden birinizi boşadım demesi⁹⁹ veya iki kölesinden belirsiz birine sizden biriniz azat oldunuz demesi halinde kimi kastettiğini açıklaması gerekmektedir.¹⁰⁰ Adama verilen bu hak ta'yin muhayyerliği olarak ifade edilse de aslında değildir. Çünkü ta'yin muhayyerliği şart koşularak elde edilen bir haktır. Yukarıdaki örneklerde ise hak düşürücü (iskat) irade beyanlarının hedefi belirsiz olduğu ve iskat işlemi geri alınmayacağı için kişiden söylediği ile kimi kastettiğini açıklaması istenmektedir.¹⁰¹

Ta'yin muhayyerliğinin satım akdi dışında uygulamasına klasik kitaplarda rastlanmamakla birlikte bunun caiz olmadığına dair bir görüş de aktarılmamıştır. İşlevi gereği lazım ve feshi mümkün olan akitlerde ta'yin muhayyerliğinin geçerli olması uygundur. Çünkü o da şart muhayyerliği gibi taraflara düşünme fırsatı vererek gabnin önüne geçmeyi sağlamaktadır.¹⁰² Nitekim Ebu Zehra ta'yin muhayyerliğinin muayyen bir malın temlikini içeren muavazalı (bedellerin değişimine dayalı) sözleşmelerde geçerli olacağını söylemiştir.¹⁰³ Bu kriter dikkate alındığında aşağıda zikredilen diğer örneklerin de öyle isimlendirilmesine rağmen aslında ta'yin muhayyerliği olmadığı görülecektir.

Vakit belirlemeksizin oruç tutmayı veya itikafa girmeyi adayan bir kimsenin oruç veya itikaf gününü belirleme hakkı ta'yin muhayyerliği olarak isimlendirilse de öyle değildir. Çünkü oruç bir ibadettir. Ta'yin muhayyerliği ise ivazlı sözleşmelere yöneliktir.¹⁰⁴ Kişinin kölesine yüz dinar veya bin dirheme hürsün ya da karısına yüz dinar veya bin dirheme boşsun demesi ve kadın veya kölenin sadece kabul ettim demesi halinde de para biriminden birini seçme üzerine ta'yin muhayyerliği olduğu söylenmiştir.¹⁰⁵ Bu işlemler ivazlı olsa da ta'yin muhayyerliği yaygın kabule göre semen üzerinde değil mebi üzerinde meydana gelmektedir.¹⁰⁶ Yeminini bozan kişinin kefaretlerden birini tercih etmesi de ibadetlerle alakalı bir mesele olduğu için ta'yin muhayyerliği değildir.¹⁰⁷ Maktulün velisinin kısas veya diyetten birini tercih hakkı da ceza hukukuyla ilgili bir meseledir ve ta'yin muhayyerliğine dahil değildir.¹⁰⁸ Dörtten fazla karısı olan kişinin müslüman

⁹⁶ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 7/271; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/464.

⁹⁷ Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm*, 1/466.

⁹⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, 13/56; Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î*, 7/276.

⁹⁹ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertîbi 'ş-şerâ'î*, 3/225; Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*, 1/367.

¹⁰⁰ Buhârî, *el-Muhtâ'î'l-Burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, 4/31.

¹⁰¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 6/86; Radyüddîn Ebü Bekr b. Ali b. Muhammed Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904), 1/95.

¹⁰² Sâlim, *Ahkâmü'l-hyârâti's-sâbiteti bi 'ş-şart fi 'ş-şerâti'l-İslâmiyye-Dirâsetün Mukârenatün bi'l Kanuni'l-Yemenî*, 441.

¹⁰³ Ebu Zehre, *elMülkiyye ve Nazariyyetül Akd*, 364.

¹⁰⁴ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertîbi 'ş-şerâ'î*, 2/104, 5/94.

¹⁰⁵ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertîbi 'ş-şerâ'î*, 4/77.

¹⁰⁶ Ebü Gudde, *el-Hyâr ve eseruhü fi'l-ukûd*, 2/582.

¹⁰⁷ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertîbi 'ş-şerâ'î*, 5/96.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'î u 'ş-şanâ'î fi tertîbi 'ş-şerâ'î*, 7/241.

olması halinde eş sayısı dörde düşene kadar eşlerinden bazılarını boşaması gerekmektedir. Bu işlem ta'yin muhayyerliği olarak değerlendirilemez. Çünkü öncelikle bu hak şeriat gereği şart koşulmadan elde edilmiştir. Ayrıca o yeni bir sözleşme yapmak üzere değil sözleşmenin feshi üzerine verilmiş bir haktır. Yine bu hak ta'yin muhayyerliğinin aksine mal üzerinde sabit olmayıp kişisel bir tercih hakkıdır. Bu sebeple ölüm halinde varislere geçmesine de izin verilmemiştir.¹⁰⁹

Sonuç

Ta'yin muhayyerliği, Roma hukukundan itibaren farklı hukuklarda yer almış bir haktır. Kişilere bir grup mal arasından tercih ettiği birini veya bir kaçını alma imkânı sunan bu hak/borç tipi Roma hukukunda obligatio alternativa, Türk hukukunda seçimlik borç, İslâm hukukunda ise ta'yin muhayyerliği gibi isimlerle anılmıştır. İslâm hukukunda nakli bir delil ile desteklenmeyen bu hak, insanların satın alacağı mallar arasında tercih yapmadan önce düşünme ihtiyacına binaen şart muhayyerliğine kıyas yoluyla meşru görülmüştür. Fakat sözleşme konusu maldaki cehalet sebebiyle İslâm hukukunun sözleşme yapısının genel kurallarına uymadığından bir istisna olarak sınırlı alanda ve sınırlı sayıda mal üzerine uygulanmasına izin verilmiştir. Fakat onun hukuki niteliği üzerinde gereğince durulmamıştır.

Ta'yin muhayyerliği öncelikle kişiye sözleşmenin konusunu tercih imkânı sunan bir haktır. Onunla kişi, tek taraflı iradesiyle, mahkeme kararı veya karşı tarafın iznine gerek kalmadan sözleşme konusunu belirleme hakkı elde etmektedir. Ta'yin muhayyerliği, kişinin bu hakkı kullanması suretiyle tek taraflı iradesiyle tercih konusu mallardan muayyen birini mülkiyetine katma hakkını doğurması sebebiyle, ilk bakışta yarı aynı haklardan hakku't-temellük sınıfına dahil gibi görünse de; herkese karşı ileri sürülebilen, telef edilmesi halinde tazmin ettirilebilen ve miras yoluyla elde edilebilen aynî nitelikte bir hak olduğundan onun hakku'l-milk sınıfına dahil edilmesi daha uygundur. Çünkü hakku't-temellük'te bu imkanların hiçbiri yoktur. Ta'yin muhayyerliğinde irade beyanı ile sözleşme konusunun seçildiği fakat hakku'l-milk'te irade beyanına gerek olmadığı sorulursa şöyle cevap verilir: Ta'yin muhayyerliğinde aslında mülkiyet zaten mallardan belirsiz birisi üzerinde sabit olmuştur. Tercihle birlikte alıcı kendi malını satıcının mallarından ayırmış olmaktadır. Bu sebeple tercih işlemi hukuki bir işlem değil karışan malları birbirinden ayırma faaliyetidir. Bu haliyle savaşçıların ganimet malları içindeki hakku'l-milk'inin ganimetin dağıtılmasıyla milke dönüşmesine benzemektedir.

Ta'yin muhayyerliği şart koşularak elde edilmesine rağmen teknik manada bir şart değildir. Çünkü o, tek başına sözleşmenin varlığına etki etmemekte sadece konusunun belirlenmesine imkân tanımaktadır. Oysaki teknik manada bir şart olsaydı onun sözleşmenin feshine de imkân tanması gerekirdi. Ta'yin muhayyerliği sözleşmeye konan bir kayıtla taraflardan birine sözleşmenin konusunu belirleme ayrıcalığı tanıyan takyidî bir şarttır. Sözleşmenin gereğine aykırı bir şart olduğu için aslen onu fasit kılması gerekirken insanların ona duyduğu ihtiyaç sebebiyle istihsanen meşru görülmüştür.

Türk hukukunda seçimlik borç bulunan sözleşmenin durumu hakkında da farklı yorumlar yapılmıştır. Bir görüşe göre sözleşmenin konusu tercihe konu malların tamamı olup karar verildikten sonra teke düşmektedir. Diğer bir görüşe göre tercih yapılanaya kadar sözleşmenin konusu yoktur. Üçüncü görüşe göre ise mallar içinden belirsiz bir tanesi sözleşmenin konusudur. Tercih yapılınca konu belirli hale gelmektedir. Son görüş ta'yin muhayyerliğinin hükmüyle benzeşmektedir.

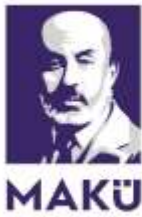
¹⁰⁹ Ebû Gudde, *el-Hıyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*, 2/581.

Kaynakça/Bibliography

- Ahmed Muhtar Abdül Hamid Ömer. *Mu'cemü'l-lügati'l Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Ali Haydar Efendi. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Antalya, Gökhan. *Türk, İsviçre ve Alman Hukuklarında Tecrübe ve Muayene Şartıyla Satım*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1991.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukûk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1970.
- Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed. *el-Muḥîṭü'l-Burhânî fî'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Cansel, Erol - Özel, Çağlar. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 1. Basım, 2014.
- Cündî, Halîl b. İshâk. *Muhtasarı el-Allâme Halîl*. thk. Ahmed Câd. 1 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Derdîr, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Muhammed. *eş-Şerhu'l-kebir 'alâ Muhtasarı Sîdî Halîl (Hâşiyetü't-Desûkî ile beraber)*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Di Marzo, Salvatore. *Roma Hukuku*. çev. Ziya Umur. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 2. Basım, 1959.
- Ebû Gudde, Abdü's-Settâr. *el-Hiyâr ve eseruhû fi'l-ukûd*. 2 Cilt. Kuveyt: Matbaatü Makhavî, 2. Basım, 1405/1985.
- Ebu Zehre. *elMülkiyye ve Nazariyyetül Akd*. Kahire: Darul Fikril Arabi, 1996.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 5. Basım, 2015.
- Erdoğan, Belgin. *Roma Borçlar Hukuku Dersleri*. İstanbul: Der Yayınları, 2018.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. Ankara: Yetkin Yayınları, 20. Basım, 2016.
- Erkuş, Burhan. *İslam Hukukunda Hukuki İşlemlerin Şarta Bağlılığı*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Hacak, Hasan. *İslam Hukukunun Klasik Kaynaklarında Hak Kavramının Analizi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. Mısır: Matbaatü'l-Hayriyye, 1322/1904.
- Haraşî, Muhammed b. Abdullah. *Şerhu Muhtasarı Halîl li'l-Haraşî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Hatemi, Hüseyin vd. *Borçlar Hukuku Özel Bölüm*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Hüsrev, Molla. *Dürerü'l-hükkâm Şerhu Gureri'l-Ahkâm*. Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiy, ts.
- İbn Âbidîn. *Reddü'l-Muhtâr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Alemiyye li'n-Neşr ve't-Tevzi, 2012.
- İbn Arafe, Muhammed b. Muhammed. *el-Muhtasarü'l-Fıkhiyyü*. thk. Hafız Abdurrahman Muhammed Hayr. 10 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetü Halaf Ahmed el-Habtur, 1. Basım, 1435/2014.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nüceym, Zeynüddin. *el-Bahrü'r-râ'ik*. thk. Zekeriyya Umeyrât. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân. *Kavâidü İbn Receb*. thk. Ebü Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. 4 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbn Affân li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1. Basım, 1419.
- İbnü'l-Hümâm. *Fethu'l-kadîr li'l-'âcizi'l-fakîr*. thk. Abdürrezzak Galib el-Mehdi. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1438/2017.
- İmam Muhammed. *el-Asl*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2012.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed. *ez-Zahîre*. thk. Muhammed Bû Hubze. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 5. Basım, 2015.
- Karahasan, Mustafa Reşit. *Türk Borçlar Hukuku (Genel Hükümler)*. 6 Cilt. İstanbul: Beta Yayıncılık, 1. Basım, 1992.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 9. Basım, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'u's-şanâ'i' fi tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Konevî, Kasım b. Abdullah. *Enîsü'l-fukaha*. thk. Yahya Hasan Murat. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr. *et-Tecrîd*. Kahire: Dâru's-Selam, 12. Basım, 1427/2006.
- Kurul. *el-Mevsûatü'l-fikhiyyetü'l-Kuveytiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Dâru's-Selâsil, 2. Basım, 1404/1984.
- Kurul (Tercüme: Mustafa Efe). *Fetavayi Hindiyeye*. Ankara: Huzur Yayınevi- Akçağ Yayınları, 1985.
- Merginânî, Burhâneddin. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-Mübtedî*. thk. Talal Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Mutarriżî, Ebü'l-Feth Burhânüddîn Nâsır. *el-Muğrib fi tertîbi'l-Mu'rib*. Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât. *Kenzü'd-dekaik (Tebyînü'l-hakâik ile birlikte)*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1. Basım, 1313/1895.
- Nesefî, Necmeddin. *Tilbetü't-Talebe*. Bağdat: Matbaatül Amire, 1311.
- Oğuzman, M. Kemal - Öz, M. Turgut. *Borçlar Hukuku Genel Hükümleri*. 2 Cilt. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 13. Basım, 2015.
- Rado, Türkan. *Roma Hukuku Dersleri-Borçlar Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1992.
- Râzî, Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Râzî, Ebu Bekir. *Muhtaru's Sihah*. Beyrut: Mektebetül Asriyye, 5. Basım, 1999.
- Reisoğlu, Safa. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 17. Basım, 2005.
- Sahnûn, Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2012.

- Sâlim, Hıdır Abdullah. *Ahkâmü'l-hıyârâti's-sâbiteti bi's-şart fi's-şer'îati'l-İslâmiyye-Dirâsetiün Mukârenatüün bi'l-Kanuni'l-Yemenî*. Külliyyetü'l-Hukuk-Kısmu's-Şer'îati'l-İslâmiyye: Câmîatü's-Suud, Doktora Tezi, 2008.
- Seliçi, Özer. “Seçimlik Borçların İfasi”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 34/1-4 (1968), 375-399.
- Senhûrî, Abdürrezzak. *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i Tûrâsi'l Arabî, 1. Basım, 1953.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serozan, Rona. *Sözleşmeden Dönme*. İstanbul: Vedat Kitapçılık, 2. Basım, 2007.
- Sıddıkî, Muhammed Tâhir b. Ali. *Mecmau bihâru'l-envâr*. 5 Cilt. Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meclisi'l-Osmâniyye, 1387/1967.
- Simâvî, Bedreddin. *Câmi'u'l-fuşûleyin*. Mısır: Matbaatü'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1300/1882.
- Sirmen, Lale. *Türk Özel Hukukunda Şart*. Ankara: Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü, 1992.
- Şâzelî, Hasan Ali. *Nazariyyetü's-şart fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyâd: Dâru Kunûzi İşbiliye li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1. Basım, 2009.
- Şerkâvî, Ali el-Bedri Ahmed. *el-Hıyârât fi'l-bey'*, 1990.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Şeyhzade Damat Efendi. *Mecmau'l-Enhur fi Şerhi Mülteka'l-Ebhur*. Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyyi, ts.
- Tahiroğlu, Bülent. *Roma Borçlar Hukuku*. İstanbul: Der Yayınları, 2011.
- Tehânevî, Muhammed b. Ali. *Mevsûatu keşşâfi istilâhâti'l-funûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirun, 1. Basım, 1996.
- Yalman, Süleyman. “Edime Uygun İfa Kuralının İstisnaları”. *Journal*, 495-512.
- Yavuz, Cevdet. *Türk Borçlar Hukuku Özel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 8. Basım, 2009.
- Zebîdî, Murtażâ. *Tâcu'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Komisyon. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhal ilâ nazariyyeti'l-iltizâm fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2004.
- Zerkâ, Mustafâ b. Ahmed b. Muhammed. *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âmmü-ihracün cedîdün bi-tatvîr fi't-tertîb ve't-tebvîb ve ziyâdât*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1425/2004.
- Zeydan, Abdülkerim ez-. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, ts.
- Zeylâî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâ'ik Şerhu Kenzi'd-Dekaik (Haşiyetüş Şelebi ile birlikte)*. Kahire: el-Matbaatü'l-Kübra el-Emîriyye, 1. Basım, 1313/1895.
- Zürkânî, Ebû Muhammed Abdülbâkî. *Şerhu'z-Zürkânî ale Muhtaşarı Halil*. thk. Abdüsselam Muhammed Emin. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1422/2002.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Makâsîdü'ş-Şerîa Bağlamında Dijital Dünyada Aklın Korunması

Protection of Mind in the Digital World in the Context of Maqasid al-Shariah

ZEHRA EMİNOĞLU

orcid.org/0000-0003-2887-1476

zehra.eminoglu@hotmail.com

Akdeniz Üniversitesi | <https://ror.org/01m59r132>

Arş. Gör., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Antalya, Türkiye
Res. Asst., Akdeniz University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Antalya,
Turkey

Atıf | Cites As

Eminoğlu, Zehra. "Makâsîdü'ş-Şerîa Bağlamında Dijital Dünyada Aklın Korunması". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 65-82.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 01 Ekim/October 2022
Kabul Tarihi/Accepted	: 16 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Zehra EMİNOĞLU.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Protection of Mind in the Digital World in the Context of Maqasid al-Shariah

Abstract

The phenomenon of digitalization causes some socio-cultural, economic, psychological, moral and legal problems as well as the convenience it provides in terms of life practices. Although the interaction between actions and people on digital platforms may seem virtual, the results are real. This makes the digital world the subject of law. The consequences of cyberbullying, targeting, insults and slander, fake news and violating privacy in virtual media appear with more severe consequences in social life. The mentioned issues make human relations and their results in this environment, which is actually a simulation, the subject of fiqh in terms of moral and conscientiousness. It is not possible for digitalization, which is a new concept, to be mentioned directly in holy texts and classical sources. For this reason, it seems necessary to solve at least some of the problems caused by digitalization on the basis of the general principles of Islamic legal theory and maqasid al-shariah. At this point, the principles of the maqasid al-shariah regarding the necessary must be accepted as valid in the digital world as they are in real life. For instance, increasing hate speech and Islamophobia with social media necessitate the protection of religion. Suicide as a result of cyberbullying, sharing that harm human dignity, and transhumanism, which is defined as an intervention to the human body as a result of digitalization, necessitates the protection of life, mind and generation. Digital diseases and games, which entered the literature of the World Health Organization in 2018, require the protection of the mind. Virtual currency grievances and the misleading digital product market necessitate the protection of the goods. The main purpose of this study is to consider digitalized life in terms of Islamic law, based on the principle of "protection of the mind" of maqasid al-shariah.

Keywords: Digitalization, Maqasid al-Shariah, Mind Protection, Islamic Law, Digital Media, Artificial Intelligence.

Makâsîdü's-Şerîa Bağlamında Dijital Dünyada Aklın Korunması*

Öz

Dijitalleşme olgusu, yaşam pratikleri açısından sağladığı kolaylıklar yanında sosyo-kültürel, ekonomik, psikolojik, ahlâkî ve hukukî birtakım problemlere sebep olmaktadır. Dijital platformlardaki eylemler ve insanlar arasındaki etkileşim sanal görünse de doğurduğu sonuçlar gerçektir. Bu durum dijital dünyayı hukukun konusu yapmaktadır. Sanal mecralardaki siber zorbalığın, hedef göstermenin, hakaret ve iftiranın, yalan haberin, mahremiyeti ihlal etmenin neticeleri sosyal hayatta daha ağır sonuçlarla karşımıza çıkmaktadır. Sözü edilen hususlar aslında simülasyon olan bu ortamdaki insan ilişkilerini ve bunların sonuçlarını ahlâkî ve vicdanî yönüyle fiqhın konusu haline getirmektedir. Yeni bir kavram olan dijitalleşme doğrudan naslarda ve klasik kaynaklarda geçmemektedir. Bu sebeple dijitalleşmenin ortaya çıkardığı problemlerin en azından belli bir kısmının İslâm hukukunun genel ilkeleri ve makâsîdü's-şerîa esas alınarak çözüme kavuşturulması zorunlu görünmektedir. Bu noktada makâsîdü's-şerîanın zâruriyyâta dair ilkeleri gerçek hayatta olduğu gibi dijital dünyada da geçerli kabul edilmelidir. Örneğin, sosyal medya ile artan nefret söylemi ve İslamofobi inancın korunmasını; siber zorbalık sonucu yaşanan intiharlar, insan onurunu zedeleyen paylaşımlar ile dijitalleşmenin bir sonucu olarak insan bedenine müdahale şeklinde nitelendirilen transhümanizm nefsin, aklın ve neslin korunmasını; 2018'de Dünya Sağlık Örgütü'nün de literatürüne giren dijital hastalıklar ve oyunlar aklın korunmasını; sanal para mağduriyetleri ve yanıltıcı dijital ürün pazarı malın korunmasını zorunlu kılmaktadır. Bu çalışmanın temel amacı dijitalleşen hayatı, makâsîdü's-şerîanın "aklın korunması" ilkesine dayanarak İslâm hukuku açısından ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Dijitalleşme, Makâsîdü's-şerîa, Aklın Korunması, İslâm Hukuku, Dijital Medya, Yapay Zekâ.

Summary

With digitalization, there is a transformation in many areas. With this transformation, cultural, social, economic, educational, etc. fields are reinterpreted. In addition to the transformation experienced, many psychological and physiological effects arise as a result of the relationship that people establish with technology, depending on this digitalization. The lack of self-control in the use of digital media and the use of smart products, and the fact that users see social media as an area of unlimited freedom have negative consequences. The results make the phenomenon of digitalization a research topic of different disciplines. When we consider the virtual world in terms of Islamic law, we see that many new issues that do not exist in classical works appear. At this point, studies such as using social media fiqh and using digital media according to Islamic criteria have begun. General religious rules, moral and conscientious principles should be adopted not only in real life, but also in digital life. As a matter of fact, in digital media, people think that they are more free and unlimited in their actions, and they cause consequences that directly affect people. At this point, when we consider the phenomenon of digitalization in terms of Islamic law, it is necessary to make the maqasid al-shariah, which is the most basic purpose of religion, functional in this fluid medium. As a matter of fact, the digital world in terms of content and usage; necessitates the protection of belief, self, progeny, mind and property.

* Bu makale, Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde devam eden "İslâm Hukuku Açısından Dijital Medyada Kişisel Hakların Korunması" başlıklı doktora tez çalışması esas alınarak hazırlanmıştır./This article has been prepared on the basis of the doctoral thesis titled "Protection of Personal Rights in Digital Media in terms of Islamic Law", which is ongoing at Akdeniz University Social Sciences Institute.

The relations between people in the virtual media are directly related to the law. It is a conscientious obligation that people take responsibility for their actions and behave with this awareness and morality.

This study deals with the effects of digital media on the mind and the possibility of protecting the mind in digital media. Religion attaches great importance to reason. Because it is essential to be smart in order to understand the religion and be the addressee. At this point, religion forbids things that harm the mind. Islamic law sets out principles that keep people away from situations that will corrupt, remain inactive, and confuse people. When we examine the issue of protecting the mind, which is one of the principles of the maqasid al-shariah, in the classical fiqh sources, alcohol comes first among the elements that harm the mind. Protecting the mind is provided by the prohibition of alcohol and similar products. When we come to this period, it is possible to say that besides alcohol, digital media has many effects on the mind.

In this article, the negative effects of digitalization are mostly discussed. Because the subject of the study is to protect the mind in digital media. As a matter of fact, to “protect” something means there is a threat and harm. Studies on this subject reveal the harm that smart screens and digital media cause to the mind. Diseases are in the literature of the World Health Organization as digital diseases show the damage on people's perceptions and mental functions. In addition, the increase in the use of screen time of smartphones due to the widespread use of the Internet and social media has some negative consequences. Of course, it is not possible to escape from the digitalized world. Staying away from completely digital products is not offered as a solution. Because digital technologies bring convenience in many areas of life. For instance from Islamic law point, there are studies that offer the angle that algorithms used in digital media can be used at the point of digital fatwa. We have included these studies in the text.

Knowing the effects of digitalization on the mind helps to raise awareness of it and awareness of its harms. . Plus, by drawing attention to the importance of media literacy, people can be made to read the digital world with a more critical approach.

In this article, document analysis method has been applied. In this article, which includes interdisciplinary issues, it is aimed to draw attention to current digital issues related to Islamic law due to the transformation of communication technologies, and to emphasize that maqasid al-shariah is valid in the virtual world as well as in real life. In particular, the principle of protecting the mind should also be functional in digital media. In this study, we tried to reveal the effects of digital media and the products used accordingly on the mind. First of all, we have talked about maqasid al-shariah and five principles (protection of faith, protection of soul, protection of generation, protection of mind, protection of property). We have discussed how and by whom this subject is handled in classical fiqh works. We evaluated the possibility of preserving the mind through makâsîd within the framework of maslahat and sedd-i zerâi’. We explained the effects of digitalization on the mind and in this context, digital diseases that entered the literature of the World Health Organization. As a result, when we evaluate digitalization in terms of fiqh; we have emphasized the importance of considering basic religious and moral rules in the use of social media. When all the data on the subject are evaluated in the article; we have concluded that within the framework of the principles of sedd-i zerâi’ and maslahat one of the evidences of fiqh, limitations can be made on the use of digital media at a point that threatens human mental health, based on the principle of sedd-i zerâi’, and that opportunities can be used within the framework of maslahat, as well as limitations.

Özet

Dijitalleşme ile birçok alanda dönüşüm yaşanmaktadır. Bu dönüşüm ile kültürel, sosyal, ekonomik, eğitim vb. alanlar yeniden yorumlanmaktadır. Yaşanan dönüşümün yanında dijitalleşmeye bağlı olarak insanın teknoloji ile kurduğu ilişki tarzının sonucunda birçok psikolojik ve fizyolojik etkiler de ortaya çıkmaktadır. Dijital medyanın ve akıllı ürünlerin kullanımı noktasında herhangi bir öz denetim olmaması, kullanıcıların sosyal medyayı sınırsız bir özgürlük alanı olarak görmesi olumsuz neticeler doğurmaktadır. Ortaya çıkan sonuçlar dijitalleşme olgusunu farklı disiplinlerin araştırma konusu haline getirmektedir.

Sanal dünyayı İslâm hukuku açısından ele aldığımızda klasik eserlerde olmayan birçok yeni meselenin tezâhür ettiğini görmekteyiz. Bu noktada sosyal medya fıkı ve dijital medyayı İslâmî ölçülere göre kullanma gibi çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Genel dini kaidelerin, ahlâkî ve vicdanî ilkelerin sadece gerçek yaşamda değil, dijital yaşamda da benimsenmesi gerekmektedir. Nitekim dijital medyada insanlar eylemlerinde daha özgür ve sınırsız olduklarını düşünmekte ve insanı doğrudan etkileyen sonuçların yaşanmasına sebep olmaktadır. Bu noktada dijitalleşme olgusunu İslâm hukuku açısından ele aldığımızda dinin en temel gayesi olan makâsîdü’ş-şerîayı bu akışkan mecrada da işlevsel hale getirmek gerekiyor. Nitekim dijital dünya içerik ve kullanım yönüyle; inancın, nefsin, neslin, aklın ve malın korunmasını gerekli kılmaktadır. Sanal medyada insanların birbirleriyle olan ilişkileri doğrudan hukuk ile ilgilidir. İnsanların yaptıkları eylemlerde sorumluluk sahibi olması, bu bilinç ve ahlak ile davranması vicdanî bir yükümlülüktür.

Bu çalışma, dijital medyanın akıl üzerine etkilerini ve dijital medyada aklın korunmasının imkânını konu almaktadır. Din akla çok önem verir. Zira dini anlamak ve hitaba muhatap olmak için akıllı olmak şarttır. Bu noktada din akla zarar veren şeyleri yasaklar. İslâm hukuku insanın zihnini bozacak, atıl hale getirecek, bulandıracak durumlardan insanı uzaklaştıran ilkeler ortaya koyar. Makâsîdü’ş-şerîanın ilkelerinden biri olan aklın muhafazası konusunu klasik fıkıh kaynaklarında incelediğimizde akla zarar veren unsurların başında içki gelmektedir. Aklı

korumak da içki ve benzeri ürünlerin yasaklanması ile sağlanmaktadır. Bu döneme geldiğimizde içkinin yanında dijital medyanın akıl üzerine birçok etkisinin olduğunu söylemek mümkündür.

Bu makalede daha çok dijitalleşmenin olumsuz etkileri ele alınmaktadır. Çünkü çalışmanın konusu, dijital medyada akli korumaktır. Nitekim bir şeyi “korumak” demek, ortada bir tehdit ve zarar var demektir. Bu konuda yapılan çalışmalar akıllı ekranların ve dijital medyanın akla verdiği zararları ortaya koymaktadır. Dünya Sağlık Örgütü’nün dijital hastalıklar olarak literatürüne giren hastalıklar insanların algıları ve akli fonksiyonları üzerindeki zararları göstermektedir. Bunun yanında İnternet’in yaygınlaşması ve sosyal medyaya bağlı olarak akıllı telefonların ekran süresi kullanımının artması da olumsuz birtakım sonuçlar doğurmaktadır. Elbette dijitalleşen dünyadan kaçmak mümkün değildir. Çözüm olarak tamamen dijital ürünlerden uzak kalmak sunulmamaktadır. Çünkü dijital teknolojiler hayatın birçok alanında kolaylıklar da getirmektedir. Örneğin, İslâm hukuku açısından baktığımızda dijital medyada kullanılan algoritmaların dijital fetva noktasında kullanılabilmesi bakımından sunan çalışmalar bulunmaktadır. Bu çalışmalara metin içerisinde yer verdik.

Dijitalleşmenin akıl üzerindeki etkilerini bilmek, onun zararlarına karşı farkındalığı ve bilinç düzeyini yükseltmeyi sağlar. Bunun yanında medya okuryazarlığının önemine dikkat çekerek insanların dijital dünyayı daha eleştirel bir yaklaşımla okumalarını sağlamak gerekir.

Bu çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Disiplinler arası konuları içeren bu makale, iletişim teknolojilerinin dönüşümüne bağlı olarak İslâm hukuku ile bağlantılı olan güncel dijital meselelere dikkat çekmek, makâsıdü’ş-şerîanın gerçek hayatta geçerli olduğu gibi sanal dünyada da geçerli olduğunu vurgulamaktadır. Bilhassa aklın korunması ilkesinin dijital medyada da işlevsel olması gerekmektedir. Bu çalışmada dijital medyanın ve buna bağlı olarak kullanılan ürünlerin akıl üzerine etkilerini ortaya koymaya çalıştık. İlk olarak makâsıdü’ş-şerîayı ve zaruriyyattan sayılan beş ilkeden (inancın korunması, nefsin korunması, neslin korunması, aklın korunması, malın korunması) bahsettik. Klasik fıkıh eserlerinde bu konunun kimler tarafından nasıl işlendiğini ele aldık. Makâsıd yoluyla aklın korunmasının imkânını, maslahat ve sedd-i zerâi’ çerçevesinde değerlendirdik. Dijitalleşmenin akıl üzerinde etkilerini ve bu bağlamda Dünya Sağlık Örgütü’nün literatürüne giren dijital hastalıkları anlattık. Sonuç olarak dijitalleşmeyi fikhî açıdan değerlendirdiğimizde; sosyal medya kullanımında temel dinî, ahlâkî kuralları göz önünde bulundurmanın önemini vurguladık. Makalede konuya dair tüm veriler değerlendirildiğinde; fikhî delillerinden sedd-i zerâi’ ve maslahat ilkeleri çerçevesinde, dijital medya kullanımı ile ilgili olarak insan akıl sağlığını tehdit eden bir noktada sedd-i zerâi’ ilkesinden yola çıkarak sınırlandırmalara gidilebileceği ve maslahat çerçevesinde de olanaklardan istifade edilebileceği gibi sınırlamalar da getirilebileceği sonucuna vardık.

Giriş

Günümüzde artık hayatın reelden ibaret olmadığını, sanal dünyaya doğru aktığını görmekteyiz. Bugün dijital dünya olarak tanımladığımız bu akışkan mecra, aslında sonuçları itibarıyla insanı doğrudan ilgilendirdiği için hukukun konusu olmaktadır. Sosyal hayatta hukukun şahsî haklar çerçevesinde insana verdiği hakları kullanma özgürlüğünün sanal dünyada da kullanılması olağandır. Ancak sanal alem, özelde ise sosyal medya insanlar tarafından sınırsız bir hak kullanma alanı gibi algılanmaktadır. Kullanılan bu hakların sınırlarının belirlenmesi ve sorumlulukların tespit edilmesi gerekmektedir.

Antik dünyada tragedya oyunlarında tiyatrocular, maske (mask) takar ve bu maskeleri taktıktan sonra çok rahat bir şekilde gerek bir şahsa gerek yöneticilere yönelik hakaretlerde bulunurlardı. Genellikle mizah adı altında ve maskelere güvenerek bunu yaparlardı. Antik dünyadaki bu maskeler bugün ‘sosyal medya’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Dijital kullanıcılar bu sanal maskeyi takarak istedikleri kişilere hakaret etmekte ve iftira atabilmektedirler. Böylece dijital mecralar insan onurunun kolayca zedelendiği platformlar olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanlar, gerçek hayatta insanların yüzüne söyleyemeyecekleri çirkin sözleri, sosyal platformlarda kolaylıkla söyleyebilmektedirler.

Dijital medyanın insan hayatı üzerindeki bu etkilerinin yanında öncelikle insanın akli ve zihni üzerinde de ciddi sorunlara sebep olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Bu noktada İslâm hukukunun gayelerinden biri olan ‘aklın korunması’ ilkesi, dijital medya kullanımında dikkate alınması gereken bir ilkedir. Bu ilke gerçek hayatta, içkinin akla verdiği zararlar sebebi ile içki ve benzer maddelerden insanı korurken, sanal hayattaki çevrim içi oyunlar, bağımlılık içeren uygulamaların akla verdiği zararlar sebebi ile oluşan hastalıklardan da korumayı gerekli kılar. Nitekim bu çevrim içi oyunların sebep olduğu hastalıklar Dünya Sağlık Örgütü (WHO)

literatürüne girmiş, bu hastalıkların zihinsel gelişime ve akla ciddi zararlar verdiği ortaya konmuştur.¹

Bugün dijitalleşmenin getirdiği birtakım teknolojik çalışmalar insan neslini, bedenini, aklını tehdit eden etik problemler taşıyan düzeydedir. Örneğin dijitalleşmenin bir sonucu yaratılışa ve insan bedenine müdahale olarak nitelendirilen ‘transhümanizm’² dikkate değer bir konudur. Bu teknolojik çalışmalar, genetik koda müdahale, sentetik uzuvlar üretme gibi insan bedenine müdahaleler içermektedir.³ Bu bağlamda “sibernetik protezler, hafıza kuvvetlendirici bellekler veya çiplerin kullanımıyla insan-makine birlikteliği gerçekleşecek ve insan, yarı robotik bir yapıya dönüşecektir.”⁴

1. Makâsîdü’ş-Şerîa

Makâsîd kavramı maksîd teriminin çoğulu olup, amaç, gaye, niyet, ilke anlamlarına gelmektedir.⁵ Arap dilinde genel olarak bir şeyi kastetmek, bir şeye yönelmek, bir şeyi kırmak veya bir şeyin dolu olması anlamlarında kullanılır. Şerî’at ise sözlükte, “bir yöne doğru açılarak uzayıp gitmek, açık olmak, açık hale getirmek” anlamlarındaki şer’ kökünden türemektedir. Şerîat (çoğulu şerâi’) ve şir’at kelimeleri, “insanların ya da hayvanların su içtiği, açıkta olan ve kesilmeyen akarsu; bu suya giden yollar” mânalarına gelmektedir. Şeriat/şer’ kelimesi klasik döneme ait literatürde geniş ve dar olmak üzere iki anlamı belirtmek için kullanılmaktadır. Geniş anlamda şeriat kavramı ile Allah tarafından insanlar için din olarak öngörülen hükümler bütünü kastedilmektedir.⁷ Dar anlamda kullanıldığında şeriat terimiyle, yalnız değişime konu olabilen hükümler, her peygambere ve onun tebliğ dönemine göre farklılaşabilen hükümlerin yanı sıra Kur’ân ve Sünnet’teki neshe açık hükümler ile ictihâdî hükümler de kastedilmektedir. Yani dar anlamıyla şeriat, “amelî hükümler bütünü” diye tanımlanabilir.⁸ İslâm hukuk literatüründe, kanun koyucunun, vaz’ ettiği hükümlerde gözettiği bu hedef ve gayelere “Makâsîdü’ş-Şerîa” denilmektedir.⁹ Bilginlerin büyük çoğunluğu Allah’ın koyduğu bütün hükümlerde mutlaka bir takım ana gâyeleri hedeflediği ve bu gâyelerin neticesi itibarıyla insanlar için fayda sağlama, onlardan zararı giderme ve dünyayı şerhlerden temizleme noktasında birleştiği hususunda fikir birliği etmişlerdir.¹⁰

Şari’nin koyduğu hükümlerin teşri’ sebebi ve hikmeti naslarda zikredilmektedir.

“Allah sizin için kolaylık diler, zorluk dilemez”¹¹

¹ <https://www.who.int/news-room/q-a-detail/addictive-behaviours-gaming-disorder/> (Erişim Tarihi: 11.05.2021, WHO released the 11th revision of the International Classification of Diseases (ICD-11) in mid-2018.

² Transhümanizm fikrinin ilk kez ortaya çıktığı 1920’ler ve kavramsallaştığı 1950’li yıllar olsa da pratik anlamda dijital çağla birlikte çalışmalara başlanmıştır. (Geniş bilgi için bakınız: Mahir Fatih Ünal, “Dijitalleşmenin Transhümanizme Etkisi”, *Uluslararası Bilişim, Teknoloji ve Felsefe Dergisi*, 2 (Bahar, 2019), 34.

³ Ünal, M. F. “Dijitalleşmenin Transhümanizme Etkisi”, 30.

⁴ Ünal, M., F. “Dijitalleşmenin Transhümanizme Etkisi”, 34.

⁵ Boynukalın, Ertuğrul, “Makâsîdü’ş-Şerîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/423-426, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.

⁶ Ahmed b. Fâris el-Kazvîni, *Meşkâisü’l-luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1399/1979), 5/95; Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, (Beyrut: Dâru Sâdr, 1414/1994), 8/175.

⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. nşr. Ebû İshak İbrâhim, (Kahire, 1966), 1-20, 163.

⁸ Talip Türçan, “Şeriat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019) 38/571-572.

⁹ Türçan, T., “Şeriat”, 571-572.

¹⁰ Zekiyüddîn Şa’ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 413.

¹¹ Bakara/2, 185.

“(...) Allah sizin üzerinizde bir güçlük yapmayı dilemez. Fakat iyice temizlenmenizi ve üzerinizdeki nimetini tamamlamasını ister ki şükredesiniz.”¹²

Makâsıd kavramı daha çok teorik olarak 5. ve 8. yüzyıl arasında gelişmiştir. Makâsıd teorisine katkı sağlayan bazı fakihler Cüveynî (v. 478/1085), Gazzâli (v.505/1111), Şâtıbî (v. 590/1194), İbn Abdisselâm (v. 660/1262), Karâfî (v. 684/1285) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (v. 751/1350)'dir.¹³ Makâsıdı, mesâlih kavramı ile ifade eden İslâm hukukçuları da bulunmaktadır. Cüveynî makâsıd, mesâlih ve âmme terimlerini beraber kullanmıştır. Gazzâli, *Müstasfâ* adlı kitabında makâsıdı, mesâlihi mürsel olarak ele alır¹⁴ ve “Maslahattan kastettiğimiz Şâri'nin maksadının korunmasıdır.” diye ifade eder.¹⁵

Dinin koyduğu şer'î hükümlere baktığımızda, bu hükümlerin insanların maslahatlarını öncelediğini görürüz. “Yani diyebiliriz ki; Şâri'nin hükümleri koymadaki maksadı insanların maslahatına dayanır. Bu bakımdan maslahat ve makâsıd birbirine yakın kelimelerdir. İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249) şer'î hükümlerin maksadının ya maslahatın celbi ya da mefsetetin def'inden oluştuğunu bildirir.¹⁶ Dolayısıyla makâsıdü'ş-şerîa, insanların maslahatını sağlamak veyahut insanlardan mefsetedi defetmektir. Maslahatların dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki kısmı vardır: “Maslahat-ı dünyeviye; dünya işlerinin intizamını temine hâdim bir takım münzir şeylerin meydana gelmesine mâni, içtimâî hayatın refah ve saadetine vesile olan herhangi bir şeydir.”¹⁷ “Maslahat-ı diniyye ise; zihni hurafelerden, bâtil fikirlerden kurtaran, fikri tenmiye, nefsi tezkiye, ahlâkı tezhip ve terbiye ederek, ruhu güzel itikatlar, güzel ameller ile tezyin ve tekmil eylemek keyfiyetidir.”¹⁸ Müteahhirîn fukahâsından olan İbn Abdisselâm, Karâfî ile Şâtıbî makâsıd teorisine katkı sağlamışlarsa da net bir tanım yapmamışlardır. Makâsıdü'ş-şerîanın tanımına dair İbn Âşûr (v. 1973) genel ve özel diye ikiye ayırarak yaptığı tanımlamaya göre genel makâsıd; “Hukuk normlarının özel bir türüne ait olacağını düşünemeyeceğimiz bir şekilde, bütününde veya çoğunda Şâri' tarafından göz önüne alınmış mâna ve hikmetlerdir.” Özel anlamda makâsıd ise; “Şâri'in insanların özel hukukî tasarruflarında onların yararlı amaçlarını gerçekleştirmek veya genel menfaatlerini korumak için hedeflediği niteliklerdir.”¹⁹ Zuhaylî'ye (v. 2015) göre ise şeriatın maksadı, “Hukuk normlarının hepsinde ya da çoğunda gözetilen hikmetler ve gâyelerdir ya da Şâri'in her bir hukuk normunda vazettiği sırlardır.”²⁰ Muâsır âlimlerden Raysûnî'ye göre ise; “Kulların maslahatını gerçekleştirmek için şerîat tarafından vaz' edilen gâyelerdir.”²¹

İslâm hukukunda dinî hükümler 5 temel ilkeyi muhafaza etme gayesindedir. Zarûfî maksatlar diye adlandırılan bu ilkeler din, nefis, nesil, akıl ve malın muhafazasına yönelik hükümlerden oluşur.²² Bazı usulcüler bu ilkelere ırz ve haysiyetin korunması²³ ile hürriyet ve

¹² Mâide/5, 6.

¹³ Casir Avde, *Maqasid al- Shariah as Philosophy of Islamic Law*, (London, 2008), 32.

¹⁴ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâli, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, (Beyrut, Darü'n-Nefâis, 2011), c.1, 172.

¹⁵ Semîh Abdulvehhab el-Cündî, *Ehemmiyyetü'l-makâsıd fi'ş-şerî'ati'l-islâmiyye*, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008, 145.

¹⁶ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus el-Ma'rûf bi'bni'l-Hâcib, *Muntehe'l-vusûl ve'l-emel fi ilmey'l-usûl ve'l-cedel*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 182.

¹⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, İstanbul, Bilmen Basım ve Yayınevi, 1999, 200.

¹⁸ Bilmen, *Istilâhât-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 200.

¹⁹ İbn Âşûr, *Makâsıdü'ş-şerî'ati'l-İslâmiyye*, 7.

²⁰ Vehbe Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkh el-İslâmî*, c. 2. Dimaşk, Daru'l-Fikr, 2006, 307.

²¹ Ahmed er-Raysûnî, *Nazariyyetü'l-Makâsıd 'inde'l-İmâm eş- Şâtıbî*, Kâhire, Daru'l-Kelime, 2015, 7.

²² Ebû İshak İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 5. Baskı, 2/ 17-18.

²³ Şâtibi, *el-Muvafakat*, 47.

eşitlik gibi maslahatları da ekler.²⁴ Cüveynî zarûriyyâtı şöyle tarif eder: “Mânası ve gerekçesi akılla kavranabilen hükümlerdir.”²⁵ Gazzâlî’ye göre, “Beş temel ilkenin korunmasını içeren her şey maslahat; bu beş temel unsur ortadan kaldıran her şey de mefsedet olup, bu mefsedetin giderilmesi de maslahattır.”²⁶ Şâri’in hükümleri koymadaki maksadı insanların maslahatına dayanır. Bu bakımdan maslahat ve makâsîd birbirine yakın kelimelerdir. İbn Abdisselâm makâsîd teorisi hakkında şunu ifade eder: “Şâri’in mesâlihînin edinmesindeki ve mefâsîdin defetmesindeki maksatlarını inceleyen kişi için, hakkında kitap, sünnet veya özel bir kıyas bulunmasa da sözü edilen maslahatın vazgeçilemez ve mefsedetini de yaklaşılamaz olduğuna dair bir kanaat oluşur. Çünkü şer’in idrâki bunu gerektirir.”²⁷ İslâm’ın ana gâyelerini içeren tasnifin temeli mütekkadimîn fukahâsından Cüveynî tarafından atılırken, Âmidî (v. 631/1233), Şâtîbî ve Cüveynî’nin talebesi Gazzâlî olmak üzere bazı usulcüler bu konuları tartışmış ve makâsîdü’ş-şerîayı zarûriyyât, hâciyyât ve tahsîniyyât olarak üç kolda taksim etmişlerdir.²⁸ Makâsîd tasnifinde ilk sırada gelen zarûriyyâtın korunması, toplumun varlığı, düzeni için en önemli değerlerdendir.²⁹ Hukukun gayelerini gösteren İslâm hukukunun delilleri tek tek ele alındığında, bütün genel ilkelerden hukukun temel gayesinin, ümmetin düzenini korumak ve bu düzenin salahiyetinin, ona egemen olanın, yani insanın düzgünlüğü, salahı, aklının, amelinin ve önünde bulunan yaşadığı âlemdeki varlıkların salahını da içerir.³⁰ Bu da insanın doğasına uygun yaşamasıyla mümkündür. İslâm dininin en önemli özelliği fitrata dayalı olmasıdır. Fitrat yaratılıştır, yani Allah’ın her yaratıkta ortaya koymuş olduğu düzendir. İnsanın fitratı, yani insanın zâhiren ve bâtinen, (yani vücut ve akıl olarak üzerinde) yaratıldığı durumdur.³¹ Hukukun gayeleri, bu fitrata uygun ilkeler ortaya koyar. İmam Şâtîbî’ye göre, fitrat durumları insanî yaratılışla ilgilidir, bu insanın nefsinde bulunan ve kabulü kolay olan şeylerdir.³² Teşrînin genel gayesini dikkate aldığımızda, fitratı korumaya ve çiğnenmesinden sakındırmaya yöneldiğini görürüz. Fitratı önemli ölçüde bozmaya yol açan şeyler, hukukta yasaklı ve sakıncalı, fitratı koruyan şeyler de gerekli sayılır.³³ İslâm’ın fitrat dini oluşu, temel esasına göre fitratın Müslümanların eşit olmalarını gerektiren her konuda hukuku, onların eşit olmalarını farz kılar.³⁴ İnsanlar hukukî düzlemde eşittirler. Yaratılış gayesinde, insan oluşta ve fitrat gereği bu dünyada hayat hakkında da eşittirler. Aralarındaki renk, soy, şekil ve ülke farklılıklarının eşit olmalarına etkisi yoktur. Dolayısıyla bu eşitlikten, nefsin korunması, nesebin korunması ve dini yaşama hakkı, aklın, malın ve ırzın korunması gibi sonuçlar doğar.”³⁵

²⁴ Muhammed Sa’d b. Ahmed b. Mes’ud el-Yûbî, Makâsîdü’ş-şerîati’l İslamiyye ve alâkatuhê bi’l-edilleti’ş-şer’iyye, (Riyad: Dâru’l-Hicre 1998), 180.

²⁵ Cüveynî, Ebû’l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh, *el-Bürhân fî usûli’l-fikh*. tahk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, (Katar, 1992), 3. Baskı, 2/602.

²⁶ Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ min ilmi’l-usûl* Kahire (Bulak) 1322, I/286-287.

²⁷ İzz b. Abdisselam, *Kavâ’idü’l-ahkâm fî mesâlihi’l-enâm*, Kahire, 1414/1991, 2/189.

²⁸ Ebû’l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Salim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usuli’l-ahkâm*, c. 4. 287; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *Usûlü’l-fikh* (Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, ts.), 373; Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *el-Vecîz fî usûli’l-İslâmî* (Dimaşk: Dâru’l-Hayr, 2006), 1/112-114; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Davâbitü’l-maslahat’i fî’ş-şer’ati’l-İslâmiyye*, (Dimaşk: Müessesetü’r-Risâle, 1973), 428-429.

²⁹ Mehmet Aziz Yaşar, “Makâsîdü’ş-Şerîa’nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2019), 464.

³⁰ Muhammed Tahir b. Aşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 2022, çev. Mehmet Erdoğan; Vecdi Akyüz, (İstanbul; Rağbet Yayınları, 2022), 189.

³¹ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 132.

³² Şâtîbî, *Muvafakat*, 302.

³³ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 136.

³⁴ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 160.

³⁵ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 161.

İslâm fihkî mâhiyeti bakımından kendine özgü bir yapıya sahiptir. Din, yaşamdan ayrı bir kurallar bütünü değil bizzat doğru yaşam pratiklerinin kendisidir. İslâm hukukunun sadece insanın insan ile değil, insanın kendisi dışındaki canlılarla ve yaratıcısıyla olan ilişkisini düzenleyen bir yönü de vardır. Zira sadece kontrol mekanizması gibi işleve sahip hukukî düzenlemeler toplum vicdanında karşılık bulamadığı zaman sadece bir yaptırım gücü olarak varlığını sürdürür. Oysa İslâm hukuk mantığında sadece kurallar değil, bu kuralların dayandığı vicdanî ve ahlâkî ilkeler de vardır.³⁶ Hukukun niteliklerinin birinci ve gayelerinin en önemlisi müşâmaha, itidal içinde olmak ve muamelenin kolaylığıdır.³⁷ İslâm'ın yayılmasında, hoşgörünün payı büyüktür, kolaylık insanın fitratında vardır ve insan kolay olana meyleder.³⁸ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: “Kolaylaştırınız, zorlaştırmayınız. Müjdeleyiniz, nefret ettirmeyiniz.”³⁹

İnsanın iyiye yönelip kötülükten uzak durması, gerçek dünyada olduğu kadar sanal dünyada da önemlidir. Dinî hükümlerin gayesi olan 5 temel ilke sosyal medyada da geçerlidir. Makâsîdü’ş-şerîa perspektifinden baktığımızda hukukun reel dünyada insanların refahı için muhafaza ettiği en temel unsurların sanal dünyada da muhafaza edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda makâsîdü’ş-şerîa inancın/dinin korunması nefsin/canın korunması, aklın korunması, neslin korunması ve malın korunmasını zarûriyâtın sayar.⁴⁰ Bu temel gayelere dayanarak her Müslüman birey bu ilkeleri benimseyerek yeni medya araçlarını en doğru şekilde kullanmalıdır. Zira İnternet’in ve dolayısıyla sosyal medyanın hukukî sorumluluk çerçevesinde kullanımı ve temel hak ve hürriyetleri koruyan ilkeler ile uyumlu olması, ona meşruiyet kazandırmaktadır.⁴¹

Sonuç olarak, İslâm hukuku gaye olarak fesadın kaldırılmasını ve ıslahî ilke edinmiştir. Zarûrî yararlar, çığnımlarıyla düzenin sağlanamayacağı şekilde ümmetin tümünün veya fertlerinin elde edilmesine zarûret içinde olduğu yararlardır.⁴² İslâm hukukunun makâsîdı, İslâm hükümlerinin ardındaki amaçlardır.⁴³ İslâm hukukunda şer’î ameli hükümlerin dinî ve dünyevî gayeleri vardır. Bu noktada makâsîdü’ş-şerîa, insanların maslahatını sağlamak veyahut insanlardan mefsetedi defetmektir.⁴⁴ Bu ilkelerin hem gerçek hayatta hem sanal hayatta benimsenmesi gerekmektedir.

1.2. Makâsîd Aracılığıyla Aklın Korunması

İslâm’da yükümlülük gerektiren her şeyin muhatabı “akıllı insan”dır.⁴⁵ Bu noktada din, kendisinin de doğru anlaşılabilmesi için aklın varlığına, kullanılmasına ve korunmasına büyük önem verir. Zira akıl var ise hukuk vardır. Kişi akıl sahibi ise hak ve borçlara ehil, cezaî olarak da sorumlu sayılır. Akıl, iyi ile kötüyü ayırt etmeyi, maslahatlara, amaçlara ulaşmayı sağlayan bir

³⁶ Nahl, 16/90; Bakara, 2/177; Hucurât, 49/12; Rahmân, 55/7-8.

³⁷ İbn Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, 137.

³⁸ İzzeti ebu’l-Fadl, *İslamın Yayılış Tarihine Girişi*, 1984, çev. Cahit Koytak, (İstanbul) 25.

³⁹ Muhammed b. İsmail *el-Buhârî, el-Câmi’u’s-sahîh* (Beyrut: Dâru tavkî’n-necât, 1422/2001), “İlim”, 11.

⁴⁰ İnancın, nefsin, neslin ve malın korunması açısından dijitalleşme konularını içeren makale çalışmalarımız devam etmektedir.

⁴¹ İnternette İnsan Hakları ve İlkeleri için bkz. Muhammed Sabır Fırat. “Hukuk Devleti Açısından İnternette İnsan Hakkı ve Kişilik Haklarına Saldırı Sorunu”, Hacettepe HFD, 5/2 (2015), 106-107.

⁴² Yunus Keleş, *Fesadü’z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın Değişmesine Etkisi (Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013)*, 40.

⁴³ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir, *Makâsîdü’ş-şerîati’l-İslâmiyye*, (Tunus, 1978), 183.

⁴⁴ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdris b. Abdîrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *el-Furûk Envâru’l-Burûk fi Envâi’l-Furuk* nşr. Halil Mansur, Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, (Beyrut 1998), 294.

⁴⁵ Ali Pekcan, *İslâm Hukuku Felsefesinde Makâsîdü’ş-şerîa*, 3. baskı, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2017, 171.

vasıtaadır.⁴⁶ Aklın fesada uğraması demek insan ilişkilerindeki tasarrufun bozulması demektir. Aklın bozulmasını sadece aklî melekelerin kaybedilmesi olarak düşünmemek gerekir. Büyük bir nimet olarak insana verilen ve onu diğer canlılardan farklı kılan akıl, insana aynı zamanda büyük bir sorumluluk yükler. Hem dinî hem beşerî olarak sahip olduğu sorumluluktan dolayı insana “eşref-i mahlûkât” denir. İnsanın Yaratıcı nezdinde eşref-i mahlûkât olması, sahip olduğu akıldan ziyade, verili aklı kullanması, kötülük olanağına rağmen aklını kullanarak iyiliğe yönelmesi sebebiyledir. İnsan sahip olduğu akıl sebebiyle Yaratıcı’ya, kendisine, doğaya ve çevresine karşı sorumludur. “*Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık.*”⁴⁷ İslâm dini bu âyet ile insanı diğer canlılardan ayırt eden temel özelliğinin akla sahip olması olduğunu söylerken aslında aklını kullananların en şerefli mahluk olması gerektiğini söylemektedir. Nitekim diğer canlılardan ayıran aklî özellik aynı zamanda, diğer canlılara verilmeyen bir görev yükler insana. İnsanın kendisine karşı sorumluluğu çerçevesinde bedenini, ruhunu ve aklını kötü şeylerden muhafaza etmesi gerekmektedir. Allah Kur’ân’da, insana aklını kullanmasını öğütler ve insanı akla zarar verecek şeylerden meneder. Naslarda aklın önemi, doğru şekilde kullanılması ve düşünme faaliyetine çokça vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu bakımdan alkol ve uyuşturucu gibi akıl sağlığına zarar veren maddeler yasaklanmış ve bu yasağı çiğneyenlere ise bazı yaptırımlar uygulanması düzenlenmiştir.⁴⁸ İçkinin yasaklanmasına kıyasla esrar, afyon, morfin, kokain ve eroin gibi hicri 14. asırda kullanılmaları artan uyuşturucuların yasaklanması aklın korunması çerçevesinde ele alınabilir.⁴⁹ “*Ey iman edenler! İçki, kumar, dikili taşlar, fal okları şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Bunlardan kaçın ki kurtuluşa eresiniz!*”⁵⁰ “*Bunda düşünenler için dersler vardır. Düşünmez misiniz? Akletmiyor musunuz?*”⁵¹ “*Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz’an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.*”⁵² “*(...) İşte bunlarda akıllarını kullanan insanlar için ibretler vardır.*”⁵³

Hz. Muhammed’in (s.a.v.) akla zarar veren içki ile ilgili birçok hadisi vardır. “*Her sarhoş edici haramdır. Çoğu içildiği zaman sarhoş eden şeyin azı da haramdır.*”⁵⁴ “*Allah, içki müptelası olup tövbe etmeyene cennet içeceklerinden içirmez.*”⁵⁵ İslâm ceza hukukunda içkinin yasağının illeti “sarhoş edicilik” olsa da genelde aklın korunması gibi daha umumî bir maslahat ve maksada dayanır.⁵⁶ “*Aklın korunması; düzgün düşünme ve davranış kontrolüne engel olan tüm uyuşturucu-uyarıcı, sarhoşluk verici ve zararlı maddelere karşı bireyin korunması, dolayısıyla toplum düzeninin sağlanmasını ifade eder.*”⁵⁷

⁴⁶ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el- Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcu’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs, Dâru’l-Hidâye, Kahire, 1889, 18.*

⁴⁷ Kur’ân Yolu (Erişim 29 Eylül, 2022), el-İsrâ, 17/70.

⁴⁸ Mehmet Ümütlü, İslâm’da Aklın Korunmasına Yönelik Hükümlerin Temel Dinamikleri, *Ankara International Conference On Scientific Research – IV Nisan 10-11, 2021 / (Ankara 2021) 190.*

⁴⁹ İbn Âşûr, *İslam Hukuku Felsefesi*, 226.

⁵⁰ el-Mâide 5/90.

⁵¹ el-Kasas, 28/51.

⁵² es-Sâd, 38/29.

⁵³ er-Ra’d, 13/4.

⁵⁴ Buharî, “Eşribe”, 4.

⁵⁵ Müslim, Ebü’l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. Sahîhu Müslim. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1991), “Eşribe”, 73.

⁵⁶ Nasi Aslan-Fatma Ünsal, “İslâm ve Batı Dünyasında Kamu Yararı Bağlamında İçkinin Yasaklanması: Mukayeseli Bir Araştırma” *Bilimname*, (2021), 10.

⁵⁷ Ömer Faruk Habergetiren. “İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru” *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/1, (2019), 163.

Beş temel ilkedен aklın korunması, zarûrî olarak dinin birincil gayelerindedir. Nitekim akli olmayanın dini yükümlüğü söz konusu değildir. Makâsıd ile ilgili istihsan, feth-i zerâi‘, sedd-i zerâi‘, mürââtü’l-hilâf, hiyel ve maslahat delilleri ile bunların çatı kâidesi olarak tanımlanan i‘tibâru meâlâtî’l-ef‘âl⁵⁸ delili aklın korunmasına yönelik kısıtlamalar ve hükümler konulmasını sağlamaktadır. Makâsıdı koruyan her şey maslahat, makâsıda zarar veren şeyler mefselettir. Burada önemli olan, Şâri‘in amacına uygun hükümler vermek için öncelikle neyin maslahat neyin mefselet olduğunu doğru tespit etmektir. Zira bu noktada Şâri‘nin değil, kanun uygulayıcısının kendi başına karar vermesi maslahat ve mefseletin göreceli olması sebebiyle Şâri‘in gayesinin göz ardı edilmesine sebep olabilir.⁵⁹ Dolayısıyla nasların hikmetlerini, gayelerini, sırlarını anlamak derinlemesine kafa yormak gereklidir. Yusuf el Karadâvi (v. 2022) bu amaç ve sırlara ulaşmayı, yani fikhü’l-makâsıdı fıkıh ilmini tasnif ederken en başa yerleştirmektedir.⁶⁰ İslâm hukukunda aklın korunması ilkesi, “akletme”, “tefekür etme” gibi melekeleri muhafaza etmenin yanında, akla “varlık kazandırma” amacına da şâmilidir. Ebû Zehra (v. 1974) aklın vücut kazanmasından maksadı şöyle ifade eder: “Aklın korunmasının birinci amacı, toplum içinde insanın sağlam bir birey olmasını, çevresine iyilik eden, fayda sağlayan bir kişi olmasını sağlamaktır. Çünkü toplum içerisinde yaşayan insanın sahip olduğu akıl sadece o kişiye özel değildir (...)”⁶¹ İmam Şâtîbî, yeme-içme, barınma gibi biyolojik eylemlerin varlık kazandırma açısından aklın ve nefsin korunmasına yönelik şeyler olduğunu ifade eder.⁶² Pekcan’a göre aklın kendisine varlık kazandırmanın fiziki ve biyolojik unsurların sağlanmasıyla olur, bu yönden ‘aklın korunması’ ruh ve beden bütünlüğüne sahip olarak hayatın korunması kapsamına dâhil olur. Aklın korunmasından asıl maksadın ise biyolojik bir korunmadan ziyade ‘düşünme’ eylemi açısından korunması ve geliştirilmesidir.⁶³ Dolayısıyla aklın hem zihinsel olarak aktif hem de temyiz gücünü hâiz olması için muhafazası önemlidir. Bu noktada aklın varlığının sürdürülmesi ve korunması, makâsıd açısından ele alındığında maslahat ilkesini işleterek bir hüküm verebilmek için öncelikle gerçekten bir maslahatın varlığını tespit etmek gerekir. Bu maslahat herhangi bir şer‘î delille ters düşmeyecek, bir yarar sağlayacak veya bir zararı giderip haram giden yolu engelleyecek (sedd-i zerâi‘), özelliklere şâmil olmalıdır.⁶⁴ Bu bağlamda İslâm hukuku açısından dijital medya, ibahâ-i asliyye ilkesi gereğince yasaklanamaz ancak yarar ve zarar dengesi gözetilerek şer‘î ölçüler çerçevesinde kullanılması uygundur.⁶⁵ “Hıfzu’l-akıl” bağlamında alınan tedbirler,⁶⁶ konulan sınır ve yasaklar aklî melekeleri korumanın yanında, insan sağlığını ve onurunu, kamu düzeni ve mülkiyetini korumayı da hedeflemektedir. Bu noktada toplum düzenini bozan her türlü durumda, ahlâkî ve dinî ilkelerin getirdiği sınırlamaların yanında, yasama organı

⁵⁸ “Müctehidlerce, normal durumlarda verilen hükmün makâsıdü’ş-şeriaya aykırı sonuçlar doğuracağı düşünülüyor durumlarda, istihsan, istislah, sedd-i zerâi‘ gibi delilleri kullanmak suretiyle bu hükmün verilmesini engelleyip makâsıdü’ş-şeriaya uygun düşen bir hükmün verilmesini tercih etmektir.” Evren Torbalı - Ali Bakkal, “Mustafa Sabri Efendi’nin İ‘tibâru Meâlâtî’l-Ef‘âl Anlayışı”, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2, (2022), 177-178.

⁵⁹ Ahmet Yaman, “İslâm Hukuku İlmi Açısından Makâsıd İctihadının veya Gâi/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”, Makâsıd ve İctihad, (İstanbul: İFAV, 2017), 165.

⁶⁰ Yusuf el-Karadâvî, *Dirâse fi fikhî makâsıdı’ş-şerî‘a*, (Mısır: Dâru’sürük, 2008), 15.

⁶¹ Ebû Zehra, Muhammed, *Tarihu’l-Mezâhibi’l-İslamiyye*, Beyrut, 1989, 308.

⁶² Şâtîbî, *el-Muvâfakat*, 8.

⁶³ Pekcan, Ali. *İslam Felsefesinde Makâsıdü’ş-Şerîa*, 3. Baskı, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017, 173.

⁶⁴ Şa‘ban, Zekiyyüddîn, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 171-172; Şevket Topal, “İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi‘”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 20/1, (2016), 601.

⁶⁵ Gazzâlî, *Şifâü’l-Galîl*, 159.

⁶⁶ Fıkıh usulünde “ihtiyât” kavramı da sedd-i zerâi‘ ile ilişkili bir kavramdır. Hıfzu’l-akıl konusunda alınan tedbirler noktasında değerlendirilebilir. Bkz. Yunus Apaydın, “İhtiyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000) 21/578.

bireyin ve toplumun akıl sağlığına zarar veren konularda hukukî sınırlamalar getirebilir ve müeyyideler uygulayabilir.

2. Dijitalleşmenin Akıl Üzerine Etkisi

Geleneksel fıkhîdaki akıl-maksıd ilişkisine baktığımızda, içkinin ve içki gibi akla zarar veren unsurların yasaklanması şeklinde ele alındığını görmekteyiz. Günümüz fıkıh problemleri (nevâzil fıkıh) bağlamında değerlendirdiğimizde içkinin yanında akla zarar veren en önemli unsurun dijital medya olduğunu söylemek mümkündür. Dijitalleşmenin akli korumayı gerektiren olumsuz etkilerinden önce aslında pratik yaşamda birçok konuda faydasının bulunduğunu söylemek gerekir. Bugün sanala evrilen dünyada bilhassa yapay zekâ çalışmalarının geldiği noktaya baktığımızda dijital fıkıh alanının oluşması da zorunlu bir hal almıştır. Birçok bilginin işlenmesi ile oluşturulan algoritmalar, güncel meselelerde verilen fetvaların çeşitliliğini ve meselelerin farklı açılardan görülmesini sağlayacaktır.⁶⁷

Dijitalleşmeyi ‘aklın korunması’ bağlamında ele aldığımız için dijitalleşmenin hayata getirdiği kolaylıklardan ziyade akli korumasını gerekli kılacak olumsuz etkilerini ele aldık. Dijitalleşme ile özellikle bağımlılık yapan dijital oyunlar veyahut sosyal platformların insanın akli melekelerinin zayıflamasına yol açtığı yadsınamaz. “Akıllı” teknolojik ürünler insanların işlerini kolaylaştırmada olumlu bir izlenime sahip olsa da zihni yetileri körelttiği de bir gerçektir. Sosyal medya doğru kullanılmadığında beden ve zihin üzerine birçok negatif tesire sebep olmaktadır. İnsanın aklını âtil hale getirecek kadar pasifleştiren her türlü meşguliyet insanın akıl sağlığını olumsuz etkilemektedir. Bugün dijital verilere bakıldığında ortalama sekiz saat İnternet kullanımının yaklaşık üç saati sosyal medyada harcanmaktadır.⁶⁸

Yakın zamana kadar sarhoşluk veren maddelerin yasaklanması maksadıyla sınırlı olan aklın muhafazası, günümüzde bilimsel düşüncenin yayılması ve desteklenmesi, ilim aramak için seyahat edilmesi, sürü zihniyetiyle mücadele ve beyin göçünün engellenmesini de içine alacak şekilde gelişmeye devam etmektedir.⁶⁹ Bugün dijital medyada sürü zihniyetiyle hareket edilmesi birçok toplumsal olayı da beraberinde getirmektedir. Nitekim ‘Arap Baharı’nın başlaması ve hızlı bir şekilde Arap dünyasında yayılmasında en büyük etkenin sosyal medya olduğu bilinmektedir.⁷⁰ Sosyal medya kullanıcıları, İnternet ile popüler hale gelen platformlar üzerinden diğer Arap ülkelerindeki aktivistlerle iletişime geçerek bu toplumsal olayın yayılmasında etkin rol oynamışlardır. Sosyal medyada ‘akletme’ye zarar veren unsurlardan olan ‘propaganda’lar insanların neyi amaçladıklarını bilmeden hareket etmelerine sebep olmaktadır. Psikolog Gustave Le Bon’a göre; bireyler kitleleşince anonimleşir ve ilkelleşir. Birey, tek başına iken yapamayacağı şeyleri o kitlenin bir parçası iken rahatça yapabilir, kitlesel bu davranışlar kolayca vandalizme dönüşebilir. Le Bon, kitlenin sahip olduğu duygu ve düşüncelerin bireyin zihnine bulaşması durumunu “sosyal bulaşma” ve “zihni sirayet” olarak açıklar.⁷¹ Örneğin; küresel bir moda markası olan Gucci’nin mankenlerinden olan Armine Harutyunyan adlı mankenin, sosyal medya platformlarında üretilen ve insanlara dayatılan “güzellik” algısına uymadığı için çok ağır eleştirilere ve tahkîr edici yorumlara maruz kalması ve bu durumun toplumsal bir lince dönüşmesi sosyal bulaşma sonucu gerçekleşen bir durumdur. Bu örnek, sosyal medyanın, insanların algıları

⁶⁷ Mehmet Hicabi Seçkiner, “Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önermeler”, *Yapay Zekâ Çağında İslam ve Hukuk*, ed. Yıldray Sipahi, (Burdur: 2022) 56.

⁶⁸ We are Social, Şubat 2022.

⁶⁹ Casir Avde, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Murat Çiftkaya, (İstanbul: Mahya Yayınları, 2016), 38.

⁷⁰ Ali Korkmaz, “Arap Baharı Sürecinde İnternet ve Sosyal Medyanın Rolü”, *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges*, 2150.

⁷¹ Le Bon, Gustave, *Kitleler Psikolojisi*. Birinci Baskı, Hayat Yayıncılık, (İstanbul: 1997), 6.

üzerinde ne kadar etkili olduğunu bize göstermektedir. Sosyal medya, kullanılan filtreler ile insanlara “kusursuz güzellik” sunmaktadır. “Dismorfofobi” olarak adlandırılan kusursuz güzellik hastalığı dijitalleşme ile artmıştır.⁷²

Dijital medyanın insanın zihinsel melekeleri üzerinde de etkileri vardır. Araştırmalarda özellikle çocukların ve ergenlerin uyku bozukluğunun dijital medya kullanımı ile ilişkilendirildiği görülmektedir.⁷³ Bunun yanında sosyal medyayı yatmadan önce kullanmanın birçok yönden uyku kalitesine ve vücudun sirkadiyen ritmine etki ettiği gözlemlenmiştir. Daha çok uyku kalitesi üzerinde potansiyel etki gündüz vakitlerinde ortaya çıkmaktadır.⁷⁴ Uyku sırasında birden fazla etken tarafından uyarılma hafıza problemlerine ve depresyona sebep olmaktadır. Okulda ve iş yerinde yorgunluk ve üzgün bir ruh hali içerisine ittiği gözlemlenmektedir. Uyku bozukluğu ile ilgili olarak uyanma güçlüğü ve adaptasyon problemleri yaşanmaktadır. Kronikleşen yorgunluk özellikle genç neslin öğrenme verimliliğini ciddi anlamda etkilemekte ve buna bağlı olarak bazı hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu da yaşam kalitelerini ciddi anlamda düşürmektedir.⁷⁵ Bunun yanında gece maruz kalınan akıllı telefon ve tabletlerin kısa dalga boylu ışıkları uyku döngüsüne doğrudan etki etmekte; mavi ışıklar uykuyu getiren melatonin hormonunun salgılanmasını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu da uyku kalitesini bozarak gündüz uyanıklığını azaltmaktadır.⁷⁶

Bir diğer problem de insanların dijitalleşmenin sonucu olarak daha fazla enformasyona ve reklama maruz kalmalarıdır. Sosyal platformlarda sürekli değişen içerikler insanların “gerçeklik” algısını da etkilemektedir. Örneğin, bir sosyal medya fenomeni, bazı kozmetik ürünlerinin hayvanlar üzerinde acı dolu deneyler sonucu üretildiğine dikkat çekmek için -bir dönem popüler olan- tavşan Save Ralph’i⁷⁷ story olarak paylaşırken bir sonraki hikâye paylaşımında aynı kozmetik markalarının reklamını yapmaktadır. Kullanıcılar ise çok hızlı bir duygu geçişi süreci ve zihinsel illüzyon yaşamaktadır. İnsanlar sosyal medyadaki fenomenler aracılığıyla reklamları yapılan ürünleri, bilinçaltında fanı oldukları kişiler ile eşitlemektedirler. Böylece bir ürünü kolaylıkla satın almaktadırlar. Literatürde “Source Credibility”⁷⁸ olarak ifade edilen, “kaynak güvenilirliği modeline” dayanan “fenomen güvenilirliği” kavramı; fenomen diye isimlendirilen kişilerin fikirlerinin önemsenmesini, önerilerinin inandırıcı olmasını, bu kişilerin tarafsız ve gerçek olarak algılanmasını ifade etmektedir.⁷⁹ Dolayısıyla “fenomen güvenilirliği”

⁷² Psikiyatrist Mihriban Dalkıran dismorfofobiyi şöyle tanımlamaktadır: “Dismorfofobi bir kişinin vücudunda özellikle yüzünde veya herhangi bir beden bölgesinde var olduğuna inandığı ya da var olan çok hafif ama belli belirsiz hiç gözükmeyen bir kusura odaklanması ve onunla aşırı uğraşmasına verdiğimiz isim. Bu kusurların kötü, çirkin ve uygunsuz olduğunu düşünmek.” Bkz. <https://www.trthaber.com/haber/yasam/kusursuz-guzellik-yoktur-sosyal-medya-vardir-624129.html> (Erişim Tarihi: 20. 10. 2022).

⁷³ Fatih Bal - İpek Okyay, “Dijital Oyunların Çocuklarda Uyku Bozuklukları ile İlişkinin İncelenmesi”, *Ankara; Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, (2021), 147.

⁷⁴ Xiang-Long Xu - Run-Zhi Zhu Manoj Sharma - Yong Zhao, “The Influence of Social Media on Sleep Quality: A Study of Undergraduate”, *Journal of Nursing and Care*. (China, 2015), 4/3, 6.

⁷⁵ Xiang-Long Xu - Run-Zhi Zhu Manoj Sharma - Yong Zhao, “The Influence of Social Media on Sleep Quality: A Study of Undergraduate”, 6-7.

⁷⁶ Christopher Höhn - Sarah R. Schmid - Christina P. Plamberger, “Preliminary Results: The Impact of Smartphone Use and Short-Wavelength Light during the Evening on Circadian Rhythm, Sleep and Alertness”, (Switzerland; January, 2021), 68.

⁷⁷ Mustafa Eren Akpınar, “Dijital Aktivizm ve Linç Kültürü: Save Ralph Örneği Çerçevesinde Hayvan Hakları Üzerine Bir İnceleme”, İstanbul, (2022), 32.

⁷⁸ Roobina Ohanian, “Construction and Validation of a Scale to Measure Celebrity Endorser’s Perceived Expertise, Trustworthiness and Attractiveness”, *Journal of Advertising*, (Georgia; Emory University, 1990), 19/3, 41.

⁷⁹ İbrahim Avcı - Emel Yıldız, “Fenomenlerin Güvenilirlik, Çekicilik ve Uzmanlık Özelliklerinin Marka Tutumu, Satın Alma Niyeti ve Elektronik Kulaktan Kulağa Pazarlama Üzerindeki Etkileri: Instagram Örneği”, Kocaeli; *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 38, (2019), 86.

yanılgısı, kaynaktan gelen mesajı muhatabın herhangi bir denetime tâbi tutmaksızın kabul etmesine sebep olmakta, dijital kullanıcıların muhakeme ve eleştirme yeteneğini köreltmektedir. Bu durumu iletişim sürecinde kodlama- kodaçımı⁸⁰ bağlamında düşünecek olursak kaynaktan gelen mesaj (kodlama), her zaman istenilen şekilde bir kodaçımı ile anlamlandırılmamaktadır. Staurt Hall’a göre kodlama/kodaçımı çerçevesinde mesaj ve mesajın deşifre süreci, baskın, muhalif ve müzakereci olmak üzere üç okuma şeklinde sınıflandırılır.⁸¹ Baskın okuma, bir metindeki mesajı ön kabulle okuyup eleştirmeden olduğu gibi kabul etmeyi ifade ederken, muhalif okuma, metni tamamen önyargı ile okuyup doğru içeriklere sahip olsa bile onu kabul etmememe gibi bir hatalı okumadır. Eleştirel/müzakereci okuma ise, her muhatabın iletişim boyunca maruz kaldığı bilgileri analitik bir süreçten geçirip, zihinsel müzakere ile ele alarak, denetime tabi tutması gereken bir okuma türüdür. Bu noktada medya pedagojisinin önemi ortaya çıkmaktadır. Dijital medya kullanıcıları, müzakereci okuma farkındalığı kazandıklarında zihinlerini dijital medyanın manipülasyonlarına karşı koruyabilmektedirler.

2.1. Dijital Hastalıklar

Bugün dijital dünyada üretilen oyunların insan aklına verdiği zarar Dünya Sağlık Örgütü tarafından da ortaya konulmuştur. DSÖ’nün (Dünya Sağlık Örgütü) 2018’de yayımladığı uluslararası hastalık rehberinde dijital oyunlar; “hazardous gaming (tehlikeli oyun oynama) ve “gaming disorder” (oyun oynama bozukluğu) adıyla hastalık olarak literatüre girmiştir.⁸² Dijital medya hastalıkları olarak adlandırılan hastalıkların başlıcaları şunlardır:

Nomofobi (Nomophobia): Bu terim, cep telefonu fobisi için kullanılan bir kısaltmadır. İlk olarak 2008’de İngiltere Postanesi’nin cep telefonu kullanıcılarının sahip olduğu endişeleri araştırmak için yaptığı bir çalışma sırasında ortaya çıkmıştır.⁸³

Crackberry Bağımlılığı: CrackBerry 2006’da yılın kelimesi olarak bilinmektedir. Amerika’da *Blackberry* kelimesi ile tuvalet, banyo ve yatak da dâhil olmak üzere her yere giden veya cenazede, toplantıda, derste bile telefonlarını sürekli kontrol eden kişilerin Blackberry bağımlılığını ifade etmek için kullanılmaktadır.⁸⁴

Cheesepodding: Yeni medya kullanıcılarının dinleyemeyeceği kadar çok MP3 veya benzer videolar indirmesi ve bunu her fırsatta devam ettirmesi anlamına gelmektedir.⁸⁵

Blog Streaking (Blog İfşacılığı): Bilinmemesi ve yayılmaması herkes açısından faydalı olan bilgileri çevrim içi yayınlama merakına denmektedir.⁸⁶

Hikikomori: Hikikomori, var olunan dünyanın yerine yeni medya üzerinde sosyal hayatlarını yaşayan kişiler için kullanılan Japonca bir kelimedir. Kelimenin anlamı “dünyadan

⁸⁰ Aktarılmak istenen bilginin iletiye dönüştürülmesi; iletinin algılanması, kavranması ve anlamlandırılmasıdır.

⁸¹ Stuart Hall, “Encoding/Decoding.” *Media and Cultural Studies: Keywords*, edited by D. Kellner ve Gigi. Durham, (Australia; Blackwell Publishing, 2006), 172.

⁸² WHO released the 11th revision of the International Classification of Diseases (ICD-11) in mid-2018. <https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/addictive-behaviours-gaming-disorder> (Erişim 11.05.2021).

⁸³ Mustafa Yılmaz - Aynur Köse - Yusuf Bahadır Doğru, “Akıllı Telefonda Yoksun Kalmak: Nomofobi Üzerine Bir Araştırma”, *Online Academic Journal of Information Technology*, 35/9, (Aralık, 2018),637-651, 32.

⁸⁴ Mikail Batu - Handan Güler İplikçi, “Yeni Medya Rahatsızlıkları: Yeni Nesil Medyaya Farklı Bir Bakış”, *Icoae’18 International Conference on Applied Economics and Finance and Extended with Social Sciences*, (Kuşadası, 2018), 643.

⁸⁵ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 643.

⁸⁶ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 643.

çekilme ve yalnız bir hayat sürmek” olan hikikomori günümüzde gerçek hayat yerine yeni medyada yaşamak anlamında kullanılmaktadır.⁸⁷

FOMO (Fear of Missing Out): Bu rahatsızlık yeni medya kullanıcısının sosyal ağ hesaplarındaki gündemi takip edememesinden ve kaçırmamasından dolayı hissettiği kaygı ve korku durumunu ifade eder.⁸⁸

Myspace Taklitçiliği (Myspace Impersonation): Bu rahatsızlık, 2003 yılında kurulan Myspace sosyal ağındaki sahte hesaplardan adını almıştır. Sosyal ağlardaki kullanıcıların farklı fotoğraf ve bilgiler ile kendisini başka (genellikle hayal ettiği) bir kişi gibi göstermesi ve farklı bir kimlik kullanmasıdır.⁸⁹

Enfornografi (Infomani): Bu kavram kullanıcıların bitmeyen bilgi ihtiyacını dijital ortamda gidermeye çalışmasını ifade etmektedir. İnsanların akıllarına gelen her şeyde yeni medya araçlarına başvurmasıdır. Bazen unutulmuş bir bilgiyi hatırlamak için çaba göstermeden direkt olarak İnternet’ten aramak kişinin zihninin tembelleşmesine sebep olmaktadır.⁹⁰

Ego Sörfü (Egosurfing): “Belli aralıklarla dijital ortamda kendi ismiyle arama yapan ve hakkında dijital ortamda hangi bilgilere ulaşıldığını inceleyen kişilerin yakalandığı rahatsızlıktır.”⁹¹ Sosyal medya narsisistik kişilik bozukluğunu artırmaktadır. Ego sörfü “online narsizm” olarak da isimlendirilmektedir. Kullanıcılar sosyal platformlarda sürekli olarak kendi paylaşımlarına aldıkları beğenileri, yorumları takipleri kontrol etmekte ve bunlar sonucu kendilerine yönelik aşırı beğenme hissini beslemektedirler.⁹²

Siberhondri (Cyberchondria): İnsanların özellikle sağlıkla ilgili konularda İnternet’e başvurması, sahip olduğu hastalık belirtilerini yazarak doktorun teşhisinden önce kendisine teşhis koyma durumudur. Bu durum insanlarda kaygı ve anksiyetenin, en ufak hastalıklarda bile korkularının artmasına sebep olmaktadır.⁹³

Photolurking: İnsanların sosyal medya platformlarında hiç tanımadıkları kişilerin fotoğraflarına dakikalarca bakmalarını ifade etmektedir.⁹⁴ Kullanıcılar bunu yaparken ne kadar vakit harcadıklarını fark edememektedir.

Sonuç

İslâm dini akıllı kullanmak için insanı teşvik eder. Bu noktada insan, aklını ve iradesini özgürce kullanarak yaptığı tüm eylemlerden sorumludur. Aklın varlığının bir neticesi olan bu sorumluluk öncelikle aklın kendi varlığını korumasını gerekli kılar. Nitekim akıl, insanın en basit yaşam pratiklerindeki zihinsel faaliyetlerden en karmaşık düşünsel faaliyetlere kadar kullandığı bir araçtır ve insanın başat görevi onu korumaktır.

Dijital teknolojinin getirdiği faydalar yadsınamayacak kadar çok olsa da kullanımı noktasında formasyon şarttır. Teknoloji ile kullanılan araçlar neredeyse insanın aklıyla yaptığı

⁸⁷ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 644.

⁸⁸ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 644.

⁸⁹ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 645.

⁹⁰ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 641.

⁹¹ Tamer Özsoy, “Fastfood’dan Facebook’a: İnternet Bağımlılığı”, Akademik Bilişim’09- XI. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri, 11-13 Şubat, (Şanhurfa; Harran Üniversitesi, 2009), 652.

⁹² Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 641.

⁹³ Batu - Güler İplikçi, *Yeni Medya Rahatsızlıkları*, 642.

⁹⁴ İbrahim Kısac - Elif Müzehher Şensoy, “Gençlerde Sosyal Medya Algısı ve Kullanma Davranışı”, Mediterranean International Conference on Social Sciences, (Podgorica, 2007), 1/1, 381.

eylemleri yapmakta, bir yandan insanın işini kolaylaştırırken bir yandan da akli melekelerinin körelmesine sebep olmaktadır. Aslında burada temel sorun, her geçen gün daha da gelişerek ortaya çıkan iletişim teknolojisine ait araçlardan ziyade insanın o teknolojik ürünlerle kurduğu ilişkidir. İnsanın merak duygusunu artıracak şekilde düzenlenen akıllı ekranlar teknik olarak kullanıcıları bağımlı hale getirecek şekilde tasarlanmıştır. Akıllı iletişim ürünleri bilinçli kullanıldığında insanın zamandan tasarruf etmesini sağlarken bilinçsiz kullanıldığında daha çok zaman israfına sebep olmaktadır. Bu noktada kişinin farkındalığı ve formasyon alması önemlidir. İnsanı mükemmel bir imaj yaratmaya zorlayan sosyal medyada insanlar beğenilme ve onaylanma dürtüsüyle vakitlerinin büyük bölümünü, kusursuz bir görüntü vermek için harcamaktadırlar. Sosyal medya insanların zihninde zamansızlık hissi yaratarak farkına varmaksızın çok uzun saatler harcamalarına sebep olmaktadır. İnsanlar ortalama üç saat sosyal medyaya vakit harcarken bunun büyük bir kısmını stalking oluşturmaktadır. Stalking bir süre sonra takıntı haline gelmektedir. Bunun yanında sosyal medyada geçirilen uzun saatler sonucu dikkat eksikliği ortaya çıkmaktadır. Dijital sektör, sosyal medya kullanıcılarının ekrana bakma süresini uzatmak için dijital kimlikleri üzerinden ilgi alanlarına göre algoritmalar oluşturularak sınıflandırmalar yapmakta, sanal dünyada attıkları her adıma göre kişisel bir veri oluşturulmaktadır. Böylece geniş bir pazarın müşterisi olan kullanıcılar maddî ve akli olarak zarar görebilmektedirler. Kullanıcıların kademeli olarak ekrana baktıkları süreleri artırmak için sürekli olarak yapılan dijital güncellemeler büyük bir zaman israfıyla birlikte zihni tembelleğe iterek insanların düşünme yetilerine de ket vurmakta, hafıza kirliliğine sebep olmaktadır.

Bilinç düzeyini artırmak için verilen eğitimin dışında dijital kullanıcıların ilişkilerini düzene sokan ve haklarını muhafaza eden hukukî düzenlemeler de gereklidir. Beşerî hukuk, sosyal medyada, insanı, diğer insanlarla iletişimi sonucunda ortaya çıkan zararlara karşı korur ve hukuki sonuç doğuran durumlarda müeyyide uygular. Fıkıh ise, insanı çevresel konumu içerisinde muhafaza etmenin yanında insanın fitratını, akıl ve ruh sağlığını da korumayı hedefler. Yaptığımız araştırmalar sonucunda makâsîdü's-Şerîa bağlamında dijital medyada aklın muhafazasının imkânı ve yollarına bakacak olursak; öncelikle Allah'ın tüm insanları yaratırken insana, ruh ve beden sağlığına dikkat etmesi sorumluluğunu yüklediğini görürüz. Nitekim Allah'ın gönderdiği dine muhatap olmanın ilk şartı akıl sahibi olmaktır. Bu noktada aklı korumak ve aklın varlığının devam ettirmesini sağlamak için dijital medyanın akla zarar verdiği durumlarda fıkıhın delillerinden mesâlihi mürsele ve sedd-i zerâi' ilkelerini kullanarak gerekli tedbirler almak mümkündür. Eğer birey kendisine düşen sorumluluğu yerine getirmiyor ve bu konuda zafiyet gösteriyorsa devlet bireyin maslahatını düşünerek gerekli sınırları koyabilir.

Kaynakça/Bibliography

- Akpınar, Mustafa Eren, “Dijital Aktivizm ve Linç Kültürü: Save Ralph Örneği Çerçevesinde Hayvan Hakları Üzerine Bir İnceleme”, İstanbul, 2022.
- Âmidî, Ebü'l-Hasan Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim. *el-İhkam fi usuli'l-ahkâm*, Thk. Abdu'r-Râzık Afifi. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ts.
- Apaydın, Yunus. “İhtiyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 21/577-579. İstanbul; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aslan, Nasi - Ünsal, Fatma. “İslâm ve Batı Dünyasında Kamu Yararı Bağlamında İçkinin Yasaklanması: Mukayeseli Bir Araştırma” *Bilimname*, (2021), 7-48.
- Avcı, İbrahim - Yıldız, Emel. “Fenomenlerin Güvenilirlik, Çekicilik ve Uzmanlık Özelliklerinin Marka Tutumu, Satın Alma Niyeti ve Elektronik Kulaktan Kulağa Pazarlama Üzerindeki Etkileri: Instagram Örneği”. *Kocaeli; Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 38. (2019), 85-107.
- Avde, Casir. *İslâm Hukuk Felsefesi*. çev. Murat Çiftkaya, İstanbul, 2016.
- Avde, Casir. *Maqasid al- Shariah as Philosophy of Islamic Law*, London, 2008.
- Bal, Fatih - Okyay, İpek. “Dijital Oyunların Çocuklarda Uyku Bozuklukları ile İlişkinin İncelenmesi”. *Ankara; Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, (2021), 132-153.
- Batu, Mikail - Güler-İplikçi, Handan. “Yeni Medya Rahatsızlıkları: Yeni Nesil Medyaya Farklı Bir Bakış”. (Kuşadası, 2018), 637-651.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsidü's-şerî'a”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/423-426, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Davâbitu'l-maslahat'i fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1973.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi 'u's-şâhîh*. (Beyrut: Dâru tavkî'n-necât, 1422/2001).
- Cündî, Semîh Abdulvehhab. *Ehemmiyyetü'l-makâsid fi's-şerî'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1429/2008.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdûlmelik b. Abdillâh. *el-Bûrhân fi usûli'l-fikh*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb, 2 Cilt. 3. Baskı, Katar 1992.
- Ebû Zehra, Muhammed. *Tarihu'l-Mezâhibi'l-İslamiyye*, Beyrut, 1989.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *Usûlü'l-fikh*. Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- Ebû'l-fadl, İzzeti, *İslâm'ın Yayılış Tarihine Girişi*, çev. Cahit Koçtak, İstanbul, 2003.
- Fırat, Muhammed Sabır. “Hukuk Devleti Açısından İnternette İnsan Hakkı ve Kişilik Haklarına Saldırı Sorunu”, *Hacettepe HFD* 5/2 (2015), 101-115.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. Kahire 1322/1904.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Şifâü 'l-Galîl*, 1405/1985.
- Habergetiren. Ömer Faruk. “İslâm Hukukunda Gözetilmesi Zorunlu Maslahatlar Çerçevesinde İnsan Onuru” *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 3/1, (2019), 150-169.
- Hall, Stuart. “Encoding/Decoding.” *Media and Cultural Studies: Keywords*. edited by D. Kellner - Gigi. Durham, (Australia; Blackwell Publishing, 2006), 163-174.

- Höhn, Christopher, vd. "Preliminary Results: The Impact of Smartphone Use and Short-Wavelength Light during the Evening on Circadian Rhythm, Sleep and Alertness". Switzerland; January, 2021.
- <https://www.who.int/news-room/questions-and-answers/item/addictive-behaviours-gaming-disorder> (Erişim 11.05.2021)
- İbn Abdisselam, İzzüddîn Abdülaziz. *Ķavâ'idü'l-ahkâm fî mesâlihi'l-enâm*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1414/1991.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Mehmet Erdoğan, 2022.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Makâsîdü's-şerîati'l-İslâmiyye*. Tunus, 1978.
- İbnü'l-Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Müntehel vusûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Karadâvî, Yusuf. *Dirâse fî fîkhi makâsîdi's-şerî'a*. Mısır: Dâru'sürûk, 2008.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. İdris b. Abdirrahmân el-Mısırî. *el-Furûk envâru'l-burûk fî envâi'l-furuk*. nşr. Halil Mansur, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, 1-4.
- Kazvîni, Ahmed b. Fâris. *MeĶâyîsü'l-luĶa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Keleş, Yunus. Fesadü'z-Zamanın (Dinî Hassasiyetin Azalmasının) Ahkâmın DeĶişmesine Etkisi. Erciyes: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Kısaç, İbrahim - Şensoy, Elif Müzehher. "Gençlerde Sosyal Medya Algısı ve Kullanma Davranışı". *Mediterranean International Conference on Social Sciences*, 1/1, (Podgorica, 2007), 379-391.
- Kur'an Yolu*. Erişim 29 Eylül 2022. <https://kuran.diyaret.gov.tr/>
- Korkmaz, Ali. "Arap Baharı Sürecinde İnternet ve Sosyal Medyanın Rolü", International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges, 2147-2298.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ķur'an*. nşr. Ebû İshak İbrâhim, Kahire, 1386/1966.
- Le Bon, Gustave. *Kitleler Psikolojisi*. Birinci Baskı, Hayat Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Long Xu, Xiang, vd. "The Influence of Social Media on Sleep Quality: A Study of Undergraduate". *Journal of Nursing and Care*. 4/3, (China, 2015), 1-7.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslîm*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1991.
- Ohanian, Roobina. "Construction and Validation of a Scale to Measure Celebrity Endorser's Perceived Expertise, Trustworthiness and Attractiveness", *Journal of Advertising*, 19/3, (1990), 39-52.
- Özsoy, Tamer. "Fastfood'dan Facebook'a: İnternet BaĶımlılığı". *Akademik Bilişim'09 - XI. Akademik Bilişim Konferansı Bildirileri*, 11-13 Şubat, (Şanlıurfa; Harran Üniversitesi, 2009).
- Pekcan, Ali. *İslam Felsefesinde Makâsîdü's-Şerî'a*, 3. Baskı, İstanbul: RaĶbet Yayınları, 2017.
- Seçkiner, Mehmet Hicabi. "Dijital İctihadın İmkânı Üzerine Önermeler", *Yapay Zekâ ÇaĶında İslam ve Hukuk*, ed. Yıldray Sipahi, 56-74. Burdur: Mehmet Akif Üniversitesi, 2022.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan, 5. Baskı, İstanbul: İz Yayınları, 2015.

- Türcan, Talip. “Şeriat”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 38/571-572, Ankara, TDV Yayınları, 2019.
- Topal, Şevket. “İslam Hukuk Düşüncesinde Sedd-i Zerâi”, Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 20/1, (2016), 595-602.
- Torbalı, Evren - Bakkal, Ali. “Mustafa Sabri Efendi’nin İ’tibâru Meâlâtî’l-Ef’âl Anlayışı”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/2, (2022), 171-193.
- Ümütli, Mehmet. “İslâm’da Aklın Korunmasına Yönelik Hükümlerin Temel Dinamikleri”, Ankara International Conference On Scientific Research – IV Nisan 10-11, (Ankara 2021), 183-191.
- We are Social, Şubat 2022. <https://wearesocial.com/uk/blog/2022/01/digital-2022-another-year-of-bumper-growth-2/>
- WHO released the 11th revision of the International Classification of Diseases (ICD-11) in mid-2018.
- Yaman, Ahmet “İslâm Hukuku İlmi Açısından Makâsîd İctihadının veya Gâî/Teolojik Yorum Yönteminin İlkeleri Üzerine”. Makâsîd ve İctihad, ed. Ahmet Yaman. İstanbul: İFAV, 2017.
- Yaşar, Mehmet Aziz. “Makâsîdü’ş-Şerî’â’nın Teorik Boyutu ve Müstakil Delil Olma Problemi”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2, (2019), 460-481.
- Yılmaz, Mustafa. vd. “Akıllı Telefondan Yoksun Kalmak: Nomofobi Üzerine Bir Araştırma”, *Online Academic Journal of Information Technology*, 9 Cilt. 2018. 31-47.
- Yûbî, Muhammed Sa’d b. Ahmed b. Mes’ud. *Makâsîdu’ş-şerîati’l-İslamiyye ve alâkatuhê bi’l-edilleti’ş-şer’iyye*. Riyad: Dâru’l-Hicre, 1998.
- Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak el- Hüseyinî. *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, Dâru’l-Hidâye, Kahire, 1889.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *el-Vecîz fî usûli’l-fikhi’l-İslâmî*. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru’l-Hayr, 2. Basım, 2006.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Mantiğın İslam Fıkhdında Yeri ve Müçtehit ile İlişkisi

The Position of Logic in Islamic Fiqh and its Relationship with Mujtahid

RAMAZAN AKSOY

orcid.org/0000-0003-3717-5085
raksoy@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |
<https://ror.org/04xk0dc21>

Öğr. Gör., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye
Instructor, Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Theology, Department of Arabic
Language and Rhetoric, Burdur, Türkiye

ÜNAL YERLİKAYA

orcid.org/0000-0003-2068-4887
unalyerlikaya@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi |
<https://ror.org/04fjtte88>

Doç. Dr., İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku
Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye
Assoc. Prof., Süleyman Demirel University, Faculty
of Theology, Department of Islamic Law, Isparta,
Türkiye

Atıf | Cites As

Aksoy, Ramazan - Yerlikaya, Ünal. "Mantiğın İslâm Fıkhdında Yeri ve Müçtehit ile İlişkisi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 83-101.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 02 Ocak/January 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 22 Mart/March 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ramazan AKSOY – Ünal YERLİKAYA.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Ramazan AKSOY %80 – Ünal YERLİKAYA %20.

The Position of Logic in Islamic Fiqh and its Relationship with Muftahid

Abstract

It is regarded that use of the science of logic by Muslim scholars, which is thought as a method of reaching the unknown through starting from the known, has undergone a process of historical transformation. It can be said that the first studies on 'usûl-i fiqh' were shaped in the perspective of lexicology and syntax sciences, and that the current principles of the science of logic are already being used. However, until the period of Ghazali, some of the Islamic scholars had a negative attitude towards the science of logic. Over time, a positive point of view has emerged against the science of logic, due to reasons such as separating logic from philosophy and spreading the rules of sharia, making judgments against new issues, and looking at the universe as an example. In this process, the form of the science of logic was reshaped with Islamic thought. At this point, the science of logic is accepted as essential in terms of proving the method in terms of fiqh and drawing definite and consistent judgments from these evidences, and the methods of this science are applied in ijtihad issues. In this context, this study evaluates first the place of the science of logic about which there were different approaches of muftahids after entering Islamic world in the Islamic jurisprudence, and then its relationship with the muftahid and its necessity in terms of muftahids is discussed and revealed.

Keywords: Logic, Consistency, Fiqh, Muftahid, Sect

Mantığın İslâm Fıkında Yeri ve Müçtehit ile İlişkisi*

Öz

Bilinenden yola çıkarak bilinmeyene ulaşma yöntemi olarak tanımlanan mantık ilminin Müslümanlar tarafından benimsenmesi ve İslâmî ilimlerde kullanılması tarihî bir dönüşüm sürecinden geçmiştir. Fıkıh usûlüne dair ilk çalışmaların lûgat ve nahiv ilimleri perspektifinde şekillendiği ve lafız-mânâ ilişkileri ortaya konulurken ihtiyaç duyulan mantık ilkelerinin zaten kullanıldığı söylenebilir. Bununla beraber Gazzâlî dönemine gelinceye kadar İslâm âlimlerinin bir kısmı, felsefenin bir parçası olarak görülen ve gayrimüslimlerin kendi inançlarını yaymak için kullandıkları bir meşgale olarak algılanan mantık ilmine karşı menfî bir tavır ortaya koymuşlardır. Zaman içinde mantığın felsefeden ayrılması ve ahkâmî şer'îyyeyi yayma, kıyas ile yeni meselelerde hüküm çıkarma ve akli deliller çerçevesinde kâinata ibret nazarıyla bakma gibi gerekçelerle mantık ilmine karşı müspet bir bakış açısı ortaya çıkmıştır. Bu süreçte mantık ilminin Grek geleneğinden gelen biçimi İslâm düşüncesi ile yeniden şekillendirilmiş ve buna dair ilkeler geliştirilmiştir. Gelinen noktada şer'î deliller ile fikhî meseleleri çözümleme yöntemi olarak ifade edilen usûl-i fikh açısından kesin, doğru ve tutarlı hükümler çıkarabilmek için mantık ilmi gerekli kabul edilmekte ve müçtehidin içtihadı konu olan meselelerde bu ilmin metotlarına başvurması lüzumlu görülmektedir. Bu bağlamda çalışmada İslâm âlemine girdikten sonra müçtehitlerin farklı yaklaşımlarının söz konusu olduğu mantık ilminin İslâm fıkhındaki yeri, müçtehit ile ilişkisi ve müçtehit açısından gerekliliği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Mantık İlmi, Tutarlılık, Fıkıh, Müçtehit, Mezhep

Summary

In the activity of ijtihad, the science of logic has an important role in addition to the method of fiqh. Islamic logicians have defined logic as a science that talks about the known in terms of reaching the unknown, and as a tool that strengthens the mind, guides people to the right thought, and teaches the rules that protect from making mistakes in places where there is a possibility of error. According to some of the Muslim scholars, the place of the knowledge of syntax in the construction of words as a sentence is the same as the science of logic in mental science. Therefore, according to them, it is not possible to reach a healthy and consistent thought without using logic, just as it is not possible to construct healthy and meaningful sentences without syntax knowledge.

The historical interaction of philosophy and logic with Islamic sciences can be summarized as follows. Shortly after the death of the Prophet, a wide geography was incorporated into Islam with the conquests. As a result of this, the Islamic world is not only with the Arabs; it also came into contact with nations with different customs, cultures, beliefs and languages. Muslim scholars needed a structure of evidence in which they could communicate and persuade nations with different cultures and backgrounds in order to convey the religion of Islam. Muslims tried to meet this need by learning philosophy and logic. Christians and Nestorians, who dominated the Greek philosophy based on the common Aristotelian logic, lived in the geographies where the conquest movements took place. These people were defending their beliefs and thoughts against the Muslims and other societies they encountered as a result of the conquests, using the science of logic. It has become a necessity for Muslims to learn their arguments in order to carry out their duty of conveying the message to their addressees who have these characteristics. This situation necessitated primarily the translation of philosophy and logic.

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Doç. Dr. Ünal Yerlikaya danışmanlığında hazırlanmakta olan "İslâm Hukuku İçtihat Metodolojisinde Tutarlılık İlkesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from PhD dissertation entitled "The Principle of Consistency in Islamic Law Jurisprudence Methodology" which is being prepared under the supervision of Assoc. Prof. Ünal Yerlikaya at Süleyman Demirel University, Institute of Social Sciences.

Although different dates are mentioned about when the translation activities started, Fuat Sezgin claims that the first translations started individually in the thirties of the Hijri, during the period of the four great caliphs. However, systematic and state-sponsored translations were initiated by Khalid bin Yazid (d. 85/704), one of the Umayyad amirs, and reached its peak with the establishment of Beytül'l-Hikme during the Abbasid period.

The science of philosophy and logic, which met the Islamic world with its translation activities, was questioned for a long time by early scholars in terms of its legitimacy. Some of the lexicographers and syntax scholars have approached the science of logic negatively, thinking that the science of logic already exists in their own civilization, so there is no need to use the sciences obtained through translation from other civilizations. In addition to some theological reasons from a religious point of view, some thoughts such as logic is a part of philosophy, is of non-Muslim (Greek) origin, was not used in the times of the Prophet and the four great caliphs, was not applied by the sect imams and their students during the emergence of Islamic schools, despite the claim that it would protect people from making mistakes in thought it causes a lot of doubt and misguidance were seen as the reasons for the negative approach.

In addition to this, there are also jurists who think that the science of logic is necessary and obligatory, or at least permissible. These jurists, on the other hand, declared that the shari'ah ordered to look at the universe with the eye of a lesson, that this is possible with rational proofs and comparisons, that is, the science of logic, and that it is necessary to learn the science of logic based on this fact. Finally, the science of logic was accepted in most of the Islamic world after Ghazali. As a result of this, the concepts of the science of logic began to find a place for itself in the works of Muslim scholars. For example, in the division of words in logic, the concepts of genus, species, distinction, relationship and specificity, known as kulliyât-ı hams, are manifested as "hass", "amm", "musterek" and "muevvel" in usûl-i fiqh. Again in logic, the denotation forms of the word known as "bi'l-mutabaka", "bi't-tazammun" and "bi'l-iltizâm" manifest themselves in the form of usûl-i fiqh phrase, "ibare" "işare" "signify of işare". One of the concepts used in common for both disciplines is the method of "istinbat". That is, istinbat is an activity of reasoning to reach a conclusion with some prefaces. It can be said that analogy and deduction in the science of logic and fiqh qiyas in the science of usûl-i fiqh are evaluated under the name of istinbat. It can be said that analogy and deduction in the science of logic and qiyas in the science of usûl-i fiqh are evaluated under the name of istinbat.

As a result, the science of logic, which entered the Islamic world with translation activities, was filtered through the filter of legitimacy with the long-term efforts of Muslim scholars, purified from metaphysical issues and became indispensable for Muslims. For this reason, it has taken its place in the introduction of the science of kalam, fiqh and usûl-i fiqh. Many jurists, especially mujtahids, stipulated knowing the subjects of logic, and the words of jurists, who were known to oppose logic, were tried to be interpreted by later scholars. When the views of the jurists, who have a negative approach to the science of logic, are understood as interpreted by the later scholars, it can be concluded that according to all the jurists, it is obligatory for the mujtahid to know the science of logic.

Özet

İçtihat faaliyetinde usûl-i fikhın yanı sıra mantık ilmi de önemli önemli bir role sahiptir. İslâm mantıkçıları mantığı, bilinmeyene ulaştırması yönüyle bilinenden bahseden bir ilim olarak görüp, akli güçlendiren, insanı doğru düşünceye sevk eden ve hataya düşme ihtimali olan yerlerde hataya düşmekten koruyan kuralları öğreten bir âlet şeklinde tanımlamışlardır. Müslüman alimlerin bir kısmına göre lafızların bir cümle olarak inşa edilmesinde nahiv bilgisinin yeri neyse ma'külatta da mantık ilminin yerinin aynıdır. Dolayısıyla onlara göre nahiv bilgisi olmadan sağlıklı ve anlamlı cümle kurmak nasıl mümkün değilse, mantık ilmi kullanılmadan sağlıklı ve tutarlı bir düşünceye ulaşmak mümkün değildir.

Antik Yunanca'dan (Grekçe) tercüme edilen mantık ilmi, felsefe ve mantık ilminin karşılığı olan logos kavramı ile ifade edilmektedir. Bu kavram sözlük anlamıyla söz, konuşma, ilke, düzen ve kâinata faaliyet gösteren ilâhî akıl anlamlarında kullanılmaktadır. Bir ilim olarak özellikle de Orta Çağ'da Allah'ın varlığını ispat için kullanılan delillerin başında gelmektedir. Felsefe ve mantık ilmi olarak açıklanan logos ilminin İslâm dünyasına girmesi ise fetih hareketleri sonucu olmuştur.

Felsefe ve mantık ilminin İslâmî ilimlerle olan tarihî serencamı şu şekilde özetlenebilir. Hz. Peygamber'in ebediyete irtihalinden bir süre sonra fetih hareketleri ile geniş bir coğrafya İslâm bünyesine katılmıştır. Bunun sonucu olarak İslâm dünyası sadece Araplar ile değil; örf, kültür, inanç ve dilleri farklı milletlerle de muhatap olmuştur. Müslüman alimler İslam dinini tebliğ etmek için farklı kültür ve birikime sahip olan milletlerle iletişim kurabilecekleri ve onları ikna edebilecekleri bir delil yapısına ihtiyaç duymuşlardır. Müslümanlar bu ihtiyacı, felsefe ve mantık ilmini öğrenerek gidermeye çalışmışlardır. Fetih hareketlerinin gerçekleştiği coğrafyalarda yaygın olan Aristo mantığına dayalı Yunan felsefesine hâkim olan Hıristiyan ve Nastûrîler yaşamaktaydı. Bu insanlar fetihler neticesinde karşılaştıkları Müslümanlara ve diğer toplumlara karşı itikat ve düşüncelerini mantık ilmini kullanarak savunuyorlardı. Müslümanların bu özelliklere sahip olan muhataplarına karşı tebliğ vazifelerini icra edebilmeleri için onların argümanlarını öğrenmeleri ihtiyaç haline gelmişti. İşte bu durum felsefe ve mantık ilminin öncelikli olarak tercümesini zorunlu kılmıştır.

Tercüme faaliyetlerinin kesin olarak ne zaman başladığı konusunda farklı tarihler zikredilse de Fuat Sezgin ilk tercümelerin bireysel olarak hicrî otuzlu yıllarda râşit halifeler döneminde başladığını ileri sürmektedir. Fakat sistemli ve devlet eliyle yapılan tercüme Emevî emirlerinden Hâlid b. Yezid (ö. 85/704) tarafından başlatılmış olup Abbâsîler döneminde Beytül'l-Hikme'nin de kurulmasıyla zirveye ulaşmıştır.

Tercüme faaliyetleri ile İslâm dünyası ile tanışmış olan felsefe ve mantık ilmi, erken dönem ve mütekaddimin alimleri tarafından uzun bir süre meşruiyeti yönünden sorgulanmıştır. Lügat ve nahiv alimlerinin bir kısmı mantık ilminin zaten kendi medeniyetlerinde var olduğunu, dolayısıyla başka medeniyetlerden çeviri yoluyla edinilen ilimlerin kullanılmasına gerek olmadığını düşünerek mantık ilmine menfi yaklaşmışlardır. Dinî açıdan bir takım teolojik nedenlerin yanı sıra mantığın felsefeden bir parça olması, gayrimüslim (Yunan) kaynaklı olması, Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidin devirlerinde kullanılmaması, İslâmî ekollerin ortaya çıktığı dönemlerde mezhep imamı ile onların öğrencileri tarafından başvurulmaması, düşüncede hataya düşmekten koruyacağı iddiasına karşın bunu tam olarak sağlamaması ve insanları daha çok şüpheye ve dalâlete düşürmesi gibi gerekçeler menfi yaklaşımın sebepleri olarak görülmüştür.

Bunun yanı sıra mantık ilmini lüzumlu ve vâcip veya en azından mubah olduğunu düşünen fakihler de mevcuttur. Bu fakihler ise şer'-i şerifin kâinata ibret nazarıyla bakmayı emrettiğini, bunun da akli delil ve kıyaslar ile yani mantık ilmiyle mümkün olduğunu, bu gerçekten hareketle mantık ilmini öğrenmenin zorunlu olduğunu beyan etmişlerdir. Nihai olarak mantık ilmi Gazzalî'den sonra İslâm dünyasının büyük bir kısmında kabul görmüştür. Bunun neticesi olarak mantık ilmine ait kavramlar Müslüman alimlerin eserlerinde kendisine yer bulmaya başlamıştır. Mesela mantıktaki lafızların taksiminde *kuilliyât-ı hams* olarak bilinen cins, nevi, fasl, araz-ı âmm ve araz-ı hâss kavramları usûl-i fıkhta hâss, âmm, müşterek ve müevvel olarak tezâhür etmektedir. Yine mantıkta bi'l-mutâbaka, bi't-tazammün ve bi'l-iltizâm olarak bilinen lafzın delâlet şekilleri usûl-i fıkhta ibâre, işâre ve iktizânın delâleti şeklinde kendini göstermektedir. Her iki disiplin için ortak kullanılan kavramlardan biri de *istinbât* metodudur. Şöyle ki istinbât, birtakım mukaddimeler ile sonuca ulaşmak için yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Mantık ilmindeki analogi ve tümdengelim ile usûl-i fikh ilmindeki fikhî kıyâsın istinbât ismi altında değerlendirildiği söylenebilir.

Düşünme vasfı, insana âit bir haslet olduğundan düşünce târihi de insanlık târihine kadar uzanır. Bu vasıf başlangıçta bireyler aracılığıyla başlamış olup toplum tarafından sürekli olarak geliştirilmiş ve güncellenmiştir. Bütün toplumların düşünce yapısına benzer şekilde İslâm fıkhi da toplum ve kültür etkileşimiyle gelişmiştir. İslâm fıkhi ilk olarak Hicaz bölgesinde doğmuş, fetihler ile genişleyen coğrafyasında yaygın olan olarak kullanılan mantık ilmini islah ettikten sonra kendi bünyesine katmıştır.

Netice olarak tercüme faaliyetleri ile İslâm dünyasına giren mantık ilmi Müslüman âlimlerin uzun süren gayretleriyle meşruiyet süzgecinden geçirilerek metafizik konularından arındırılmış ve Müslümanların vazgeçilmez haline gelmiştir. Bu sebeple başta kelâm ilmi olmak üzere fıkhi ve usûl-i fikhin mukaddimelerinde yerini almıştır. Birçok fakih, özellikle müçtehit için mantık konularını bilmeyi şart koşmuş, mantığa karşı çıktığı bilinen fakihlerin sözleri de sonraki bilginler tarafından te'vil edilmeye çalışılmıştır. Mantık ilmine menfi yaklaşım sergileyen fakihlerin görüşleri sonraki bilginlerin te'vil ettiği şekliyle anlaşıldığında fakihlerin tamamına göre müçtehidin mantık ilmini bilmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Giriş

İçtihat meselesi, usûl-i fikhin temel konularından biri olup aynı zamanda onun aslı unsurlarındandır. Bunun yanı sıra mantık ilmi de aklın faaliyeti olması nedeniyle içtihatla yakından ilişkilidir. Bu sebeple Zâhirîler'den İbn Hazm (ö. 456/1064), Şâfiîler'den Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), Râzî (ö. 606/1210), Malikîler'den İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile Hanefîler'den Abdulazîz el-Buhârî (ö. 730/1330) ve Molla Fenârî (ö. 834/1431) başta olmak üzere müteahhîrîn âlimlerinin büyük bir kısmı müçtehit için mantık ilmini bilmeyi şart koşmuşlardır. Zira mantığı bilmeyi şart koşan fakihlere göre şer'î hükümlerde tutarlılığı ölçmek mantık ilmi ile mümkün olur. Fıkhi usûlü açısından tutarlılık ile kast edilen; doğru, kesin ve tutarlı sonuca ulaştıran mantık ilkeleridir. Bu bağlamda çalışmada mantık ilminin mâhiyeti, mevzusu, gayesi, kısa tarihçesi, meşruiyet durumu, öne çıkan mantık kavramları, fıkhi ve usûl-i fikh ilmiyle münasebeti incelenecektir.

1. Mantık İlminin Mahiyeti, Mevzusu ve Gayesi

Mantık kelimesi (نطق) *n-t-k* kökünden türemiş olup konuşmak ve kelâm mânasında mastardır.¹ Râgıb el-İsfahânî mantık kavramı hakkında şu detaya yer verir. Bir sesin nutuk veya mantık kavramlarıyla ifade edilebilmesi için dinleyenler tarafından anlaşılan bir mânası olması lazımdır. Bu sebeple gerek insanların ağızlarından çıkan anlamsız lafızlar gerekse hayvanların çıkardığı sesler nutuk veya mantık kavramıyla ifade edilmez. Nitekim Neml sûresinde geçen (منطق)

¹ Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414/1993), 10/314.

الطير) kuşun konuşması² ifadesini de şu şekilde yorumlamaktadır: “Süleyman Peygamber, kuşların çıkardığı seslerin mânasını anladığı için yüce Allah “mantık” ifadesi kullanmıştır.”³ İleride “Mantık İlminin Kısa Tarihçesi” başlığı altında da ele alınacağı üzere Eski Yunanca’da hem akıl hem de konuşma mânalarında kullanılan “logos” kelimesinin mantık kavramı ile tercüme edilmesi de kelimenin kökünde anlayış ve kavrayış mefhumlarının bulunduğu işaret etmektedir.⁴

İslâm mantıkçıları mantığı, genelde bilinmeyene (meçhûlâta) ulaştırması yönüyle bilinenden (ma‘lûmattan) bahseden bir ilim olarak görürler. İstilahî olarak da bu minvalde birbirine yakın ifadelerle mantık ilmini tanımlamışlardır. Sözelimi Aristo’dan (ö. M.Ö. 322) sonra mantık ilmine katkılarından dolayı Muallim-i Sâni (ikinci üstat) olarak bilinen Fârâbî’ye (ö. 339/950) göre mantık ilmi; *aklı güçlendiren, insanı doğru düşünceye sevk eden ve hataya düşme ihtimali olan yerlerde kesin olarak hataya düşmekten koruyan kuralları öğreten bir âlettir.*⁵Fârâbî, lafızların bir cümle olarak inşâ edilmesinde nahiv bilgisinin yeri neyse ma‘kûlatta da mantık ilminin yerinin aynı olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla ona göre nahiv bilgisi olmadan sağlıklı ve anlamlı cümle kurmak nasıl mümkün değilse, mantık ilmi kullanılmadan sağlıklı ve tutarlı bir düşünceye ulaşmak mümkün değildir.⁶

Müslüman âlimler tarafından mantık ilminin benimsenmesinde büyük emeği geçen Gazzâlî de mantık ilmini *delil, kriter ve burhânın öncülleri ile bunlara ait yöntemleri derinlemesine incelemek* olarak görmektedir. Yine felsefe ve mantık ilmi hakkında çalışmalarıyla meşhur olan Kâtibî (ö. 675/1277) mantık ilmini bilinen şeyden bilinmeyen şeylere ulaşma vasıtası olan ilim olarak niteledikten sonra⁷ şu şekilde tanımlamıştır. “آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر” /*Kurallarına uyulduğu takdirde zihni hataya düşmekten koruyan bir âlettir.*⁸ İbni Haldûn, (ö. 808/1406) Gazzâlî’ye benzer bir yaklaşımla mantığı “*Cevherlerle ilgili tanımlarda doğruyu fâsitten ayıran ve tasdikât için faydalı olan delilleri öğreten kanunlar*”⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Son olarak yakın dönem İslâm mantıkçısı Ali Sedad ise “*İnsanı fikrin sahihini fâsidinden ayırmaya muktedir kılacak kuralları öğreten âlet ilmidir*”¹⁰ şeklinde tanımlamıştır.

Genelde İslâm mantıkçıları mantığın konusunu kısa ve öz ifadeyle tasavvurât, tasdikât ve akıl yürütme/kıyas şeklinde açıklamışlardır.¹¹ Bu çalışmada İslâm mantık eserleri arasından

² Bk. en-Neml, 27/16. (إِنَّ هَذَا هُوَ الْقَوْلُ الْمُبِينُ) Süleyman, Dâvûd’un yerine geçti. Sonra dedi ki: “Ey İnsanlar! Bize kuş dili öğretildi ve bize her şeyden gerektiği kadar verilmiştir. Doğrusu bu apaçık bir lütuftur.”

³ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 812.

⁴ Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfi es-Süyûtî, *Savnü'l-mantık* (Mısır: Matba'atü'saadet, ts.), 11-13.

⁵ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türki Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, thk. Osman Muhammed Emin (Mısır: Matba'atü'saadet, 1350/1931), 10-11.

⁶ Fârâbî, *İhsâu'l-ulûm*, 11.

⁷ Seyyid es-Sıdkî İbn Ali el-Bursavî, *Mizanü'l-intizam (Şerhu tasavvurât ve tasdikât)* (İstanbul: Matbaatü Ahmed Kamil, 1328/1910), 8; eş-Şeyhzade İsmail Ebu'l-Feth el Gelenbevî, *Şerhu İsağocî fi'l-Mantık*, thk. eş-Şeyh Ahmet Ferit el-Mezîdî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1438/2017), 69.

⁸ Ebû'l-Hasen Necmüddîn Debîrân Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî el-Gazvîni, *Risale-i şemsiye-i cedide (Tam Kayıtlı Şemsiye)* (İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.), 3.

⁹ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Tarihu İbn-i Haldûn* (Beyrut: Daru'l-Fikir, 1422/2001), 1/644.

¹⁰ Ali Sedâd, *Mizânu'l-ukûl Mantık ve Metodoloji* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1436/2015), 129.

¹¹ Kâtibî, *Risale-i Şemsiye*, 3; Bursavî, *Mizanü'l-intizam (Şerhu Tasavvurat ve Tasdikât)*, 8; Ali Sedâd, *Mizânu'l-ukûl*, 139.

Ebherî'nin (ö. 663/1265) *İsâgûci*'si ile Kâtibî'nin *Şemsiye* eserleri üzerinden örneklendirme yapılmaya çalışılacaktır. Zira bu iki eser, özlü bir şekilde bütün mantık konularını ihtiva etmesi sebebiyle şöhrete kavuşmuş ve uzun yıllar medreselerde okutulmuştur. Diğer mantık eserleri de kısmî farklılıklar olmakla beraber benzer sistemi takip etmiştir. İslâm mantıkçılarına göre tasavvurât ile kast edilen bir şeyin ya da nesnenin zihindeki tasarımıdır. Diğer bir ifadeyle tasavvurât, bir nesnenin zihindeki karşılığı, yansıma şeklindedir. Buna kavram da denir. Tasdîkât ile kast edilen ise kazıyeler/önergeler ve kıyastır. Hem tasavvurât hem de tasdîkât kısımları mebâdî ve makâsîd kısımlarına ayrılır. Mebâdî, esas maksada götüren vâsıtalar olarak kabul edilir. Mantıkta tasavvurât kısmının mebâdîsini lafızların delalet şekilleri ile kavramların türleri ve beş tümel gibi konular oluştururken; makâsîd kısmını ise *el-kavlü 'ş-şarih* olarak ifade edilen tanım nazariyesi oluşturur.

Diğer bir yandan tasavvurât konuları bütünüyle tasdîkât kısmının mebâdîsi olarak görülür. Tasdîkât kısmının mebâdîsi ise kazıyyenin kısımları ile akis ve tenâkuz gibi hükümlerinden oluşmaktadır. Mantık ilminin makâsîd kısmını ise kıyas ve çeşitleri oluşturmaktadır. Kıyas ise mukaddimelerinin/öncüllerinin kesin bilgi ifade etmesine göre güçlüden zayıfa doğru burhân, cedel, hitâbe, şiir ve mugâlatadan ibaret olmak üzere beş kısma ayrılır. Burada da makâsîd en doğru ve kesin bilgiyle sonuç veren burhândır. Özetle denilebilir ki mantık ilminin asıl makâsîdı/konusu doğru akıl yürütme yöntemi olan kıyas-ı burhânîdir. Doğru bir şekilde akıl yürütüp kıyas yapabilmek için kavramlar ve önermelerin de iyi bilinmesi gerekir. Netice olarak mantığın konusu kısaca kavramlar, kazıyeler ve kıyas/akıl yürütme olarak ifade edilebilir.

İslâm mantıkçıları mantık ilminin gayesini “*عصمة الذهن عن الخطأ في الفكر / düşünmede zihnin yanlıştan korunması*” olarak tanımlamışlardır.¹² Daha açık bir ifadeyle mantık, insanın zihnindeki var olan bilgilerden hareketle yeni bilgilere nasıl ulaşılacağını, bilgiler arası geçişin nasıl olacağını öğretmeyi hedeflemiştir.

2. Mantık İlminin İslâm Dünyasına Dâhil Olması

Bilindiği üzere mantık ilmi antik Yunanca'dan (Grekçe) tercüme edilmiştir. Antik Yunanca'da felsefe ve mantık ilminin karşılığı *logos* kavramı ile ifade edilmektedir. Sözlük anlamıyla söz, konuşma, ilke, düzen ve kâinata faaliyet gösteren ilâhî akıl anlamlarında kullanılan logos kavramı, bir ilim olarak özellikle de Orta Çağ'da Allah'ın varlığını ispat için kullanılan delillerin başında gelmektedir. Felsefe ve mantık ilmi olarak açıklanan logos ilminin İslâm dünyasına girmesi ise fetih hareketleri sonucu olmuştur.¹³

Felsefe ve mantık ilminin İslâmî ilimlerle olan tarihî serencamı şu şekilde özetlenebilir. Hz. Peygamber'in ebediyete irtihalinden bir süre sonra fetih hareketleri ile geniş bir coğrafya İslâm bünyesine katılmıştır. Bunun sonucu olarak İslâm dünyası sadece Araplar'la değil; örf, kültür, inanç ve dilleri farklı milletlerle de muhatap olmuştur. Aslî görevleri İslâm dinini tebliğ etmek olan Müslüman âlimler için farklı kültür ve birikime sahip olan milletlere karşı kendilerini ifade edebilecekleri, onlarla iletişim kurabilecekleri, gerektiğinde ikna ve ilzâm edebilecekleri tutarlı bir delil yapısına ihtiyaç duyulmuştur. Müslümanlar bu ihtiyacı, felsefe ve mantık ilmini öğrenerek gidermeye çalışmışlardır. Çünkü dönemin şartları itibarıyla Yunan kültüründeki felsefe ve mantık özellikle de muhatapları ikna ve ilzâm etmek için yaygın olarak kullanılan bir

¹² Kâtibî, *Risale-i şemsiye*, 3.

¹³ Süyûtî, *Savnü'l-mantuk*, 11-13.

yöntemdir. Fetih hareketlerinin gerçekleştiği coğrafyalarda M.S. III. yüzyıldan itibaren Aristo mantığına dayalı Yunan felsefesine hâkim olan Hıristiyan ve Nastûrîler yaşamaktaydı. Bu insanlar fetihler neticesinde karşılaştıkları Müslümanlara ve diğer toplumlara karşı itikat ve düşüncelerini mantık ilmini kullanarak savunuyorlardı.¹⁴ Müslümanların bu özelliklere sahip olan muhataplarına tebliğ vazifelerini hakkıyla icra edebilmeleri için onların argümanlarını öğrenmeleri, hatta onlardan daha üst düzeyde donanıma sahip olmaları bir ihtiyaç haline gelmiştir. İşte bu durum felsefe ve mantık ilminin öncelikli olarak tercümesini zorunlu kılmıştır.¹⁵

Tercüme faaliyetlerinin kesin olarak ne zaman başladığı konusunda farklı tarihler zikredilse de Fuat Sezgin ilk tercümelerin bireysel olarak hicrî otuzlu yıllarda râşit halifeler döneminde başladığını ileri sürmektedir.¹⁶ Fakat sistemli ve devlet eliyle yapılan tercüme Emevî emirlerinden Hâlid b. Yezîd (ö. 85/704) tarafından başlatılmış olup Abbâsîler döneminde Beytül'l-Hikme'nin de kurulmasıyla zirveye ulaşmıştır. Bu tercüme arasında öncelikli olarak tıp ilminin yanı sıra felsefe ve mantık ilmi de bulunmaktadır. Felsefe ve mantık ilmi genelde bu ilmin ilk bânisi olarak da kabul edilen Aristo'nun *Organon* adlı eserinin farklı dillere tercümesiyle dünyaya yayılmıştır. Aristo'nun ölümünden yaklaşık altı asır sonra Süryânî bir filozof olan Furfûriyûs (ö. 304) (Porphyrios) *Organon* kitabının daha kolay anlaşılmasını sağlamak amacıyla ona giriş niteliğinde *İsâgûcî* (إيساغوجي) adlı bir risale yazmıştır. Bu eser de ileriki yıllarda Aristo'nun eserleriyle beraber ya da müstakil olarak farklı dillere tercüme edilerek insanların istifadesine sunulmuştur. İslâm dünyasıyla tanışması ise devlet adamlığının yanında kültür tarihçisi olarak da bilinen İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) tespitlerine göre ilk defa M.S. VIII. yüzyılda İbnü'l-Mukaffâ (ö. 142/759) vasıtasıyla Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilmek suretiyle gerçekleşmiştir.¹⁷ Böylece felsefe ve mantık ilmi Aristo ve Porphyrios'un eserlerinin tercümeleriyle İslâm dünyasına mal olmuştur.

3. Meşruyet Açısından Âlimlerin Mantık ilmine Yaklaşımı

Tercüme faaliyetleri ile birlikte İslâm dünyası ile tanışmış olan felsefe ve mantık ilmi, uzun bir süre meşruyeti yönünden sorgulanmıştır. Bu yaklaşımda mantık ilminin felsefeden bir parça olarak mı ya da felsefeden bağımsız olarak mı değerlendirdiği noktası belirleyici olmaktadır. Zira mantık ilmiyle uğraşmayı haram sayanların büyük bir çoğunluğu mantık ilmini felsefenin bir parçası olarak görmektedirler. Gazzâlî ile birlikte mantık ilminin felsefenin şüpheli meselelerinden arındırılmış şekilde müstakil bir ilim haline geldiği ve bütün ilimlerin mukaddimesi olduğu herkes tarafından müsellem hale gelmiştir. Fakat Fuat Sezgin'in tespitlerinden hareketle mantık ilminin hicrî otuzlu yıllarda İslâm dünyasına girdiği varsayıldığında, bu süreç Gazzâlî dönemine kadar yaklaşık dört buçuk asır sürmüştür. Özet olarak ifade etmek gerekirse tarihî süreçte Müslüman âlimlerin mantık ilmine yaklaşımlarını ana hatlarıyla iki grupta incelemek mümkündür. Aşağıda bu iki gurubu temsil eden âlimlerin görüşlerine kısaca yer verilecektir.

¹⁴ Mehmed Şemseddin Günaltay, *Antik Felsefenin İslâm Dünyasına Girişi* (İstanbul: Ark Kitapları Özgü Yayıncılık, 2020), 62.

¹⁵ Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1397/1977), 1/55.

¹⁶ Fuat Sezgin, *Arap İslâm Bilimleri Tarihi* (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2015), 1/443; Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev. Aliy Abdurrahman (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008), 1/3.

¹⁷ Ebü'l-Hasen Cemâlüddin Ali b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahâri'l-hükemâ*, thk. İbrahim Şemsettin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 189; Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd el-Endülûsî, *Tabakâtü'l-ümem* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1330/1912), 49.

3.1. Mantık İlmine Menfi Yaklaşanlar

Mantık ilmine ilk karşı çıkanlar lügat ve nahiv âlimleridir. Bunun sebebi gramer âlimlerine göre lafız ve mâna arasındaki ilişkiyi inceleyen bilim dalının öncelikli olarak lügat ve nahiv ilmi olmasıdır.¹⁸ Şöyle ki lügat ilmi lafızların tek tek/müfret mânalarını ele alırken nahiv ilmi de müfret mânaları tespit edilen lafızların cümle içinde nasıl ve hangi anlamda kullanılacağını inceler. Bir bakıma Arabî ilimlerin temelini oluşturan lügat ve nahiv ilminin muhtevâsında mantık ilmi zâten bulunmaktadır. Günümüz felsefecilerinden Câbirî'nin ifadesiyle lügat ve nahiv ilmi sadece güzel konuşma ve düzgün yazmanın kurallarını öğreten bir ilim değil onların yanı sıra düşünme kurallarını da öğreten bir ilimdir.¹⁹

Nahiv açısından günümüze ulaşan ilk hacimli eserin sahibi Basra ekolünün temsilcilerinden olan Sîbeveyh'tir (ö.180/796). Onun *el-Kitap* ismiyle te'lif ettiği eseri ilk olması, Arap dilinin kurallarını birçok yönüyle ele alması bakımından kıymetli bir eserdir.²⁰ Nitekim Basra dil ekolünün önemli âlimlerinden İshâk el-Cermî'nin (ö. 225/840) otuz yıl boyunca Sîbeveyh'in *el-Kitap* isimli eseriyle insanlara fetva verdiği Mâlikî fakih Şâtıbî, (ö. 790/1388) tarafından nakletmektedir.²¹ Dolayısıyla birçok âlimin deyiimiyle nahiv, Arabî ve İslâmî ilimlerin mantığıdır.²² Bu sebeple İbn Kuteybe (ö. 276/889), Ebû'l-Abbas Nâşî el-Ekber (ö. 293/906), Ebû Saîd es-Sîrâfî (ö. 368/979) ve Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) gibi dil ve nahivde otorite kabul edilen Müslüman âlimler Grekçe'den/Yunanca'dan tercüme edilen mantığın İslâmî ilimlerde kullanılmasına karşı çıkmışlardır.²³ Özetle dilci âlimler haddi zatında kendi medeniyetlerinde var olan ilmî birikimin hiç yokmuş gibi bir davranış sergilenerek hem de gayrimüslimler aracılığıyla takdim edilmesine karşı çıkmışlardır.

Dinî açıdan bir takım teolojik nedenlerin yanı sıra mantığın felsefeden bir parça olması, gayrimüslim (Yunan) kaynaklı olması, Hz. Peygamber ve hulefâ-i râşidin devirlerinde kullanılmaması, İslâmî ekollerin ortaya çıktığı dönemlerde mezhep imamları ile onların öğrencileri tarafından başvurulmaması, düşüncede hataya düşmekten koruyacağı iddiasına karşın bunu tam olarak sağlamaması ve insanları daha çok şüpheye ve dalâlete düşürmesi gibi gerekçeler menfî yaklaşımın sebepleri olarak görülmüştür. Yukarıda sayılan gerekçelerle mantık ilmiyle uğraşmayı gereksiz, mekruh, bid'at, hatta haram sayan müçtehitlerin olduğu bilinmektedir. Bu menfî yaklaşımın başlangıcını mezhep imamlarına kadar uzatmak mümkündür. Nitekim Ebû'l-Fazl el-Mukrî' el-İclî (ö. 454/1062), Ebû Hanîfe (ö. 150/767) başta olmak üzere kurucu mezhep imamlarının felsefe ve mantık hakkında menfî düşüncelerini aksettiren sözlerine yer vermektedir. Örneğin Mukrî'nin naklettiğine göre insanların cevher ve araz hakkında konuşmaları hususunda ne düşündüğü kendisine sorulan Ebû Hanîfe “*Onlar felsefecilerin söylemleridir. Siz sünnet ile selefin yoluna sınımsız sarılın din adına sonradan ortaya çıkan sözlerden şiddetle sakının. Zira onların hepsi bid'attir*”²⁴ şeklinde cevap vererek felsefe ve mantık hakkındaki menfî düşüncelerin ilk zemini oluşturmuştur.²⁵ Mukrî adı geçen eserinde benzer şekilde Süfyan es-Sevrî (ö. 161/778),

¹⁸ Muhammed Abid el-Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî* (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'el-Vahdeti'l-Arabiyye, 1430/2009), 45.

¹⁹ Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî*, 45.

²⁰ Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî*, 45.

²¹ Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî Sibeveyh, *el-Kitap*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988), 1/5.

²² Câbirî, *Binyetü'l-akli'l-Arabî*, 45.

²³ İbrahim Emiroğlu, “Mantık” (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/18-28.

²⁴ Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî Ebû'l-Fazl el-Mukri er-Râzî, *Ehâdisü'fi zemmi'l-ke'lâmi ve ehlih*, thk. Doktor Nasır bin Abdurrahman bin Muhammed el-Ced'i (Riyad: Dâru Atlas, 1417/1996), 86.

²⁵ İlyas Yıldırım, *Fıkıh Usûlu Mantık İlişkisi –Molla Fenâri Örneği–* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2014), 51.

İmam Muhammed (ö. 189/805) gibi birçok müçtehidin mantık hakkında yaklaşımlarının menfi olduğunu ifade etmektedir.²⁶ Yine Mukrî'nin naklettiğine göre İmam Şâfiî (ö. 204/820) felsefe ve mantığın faydalı olmadığı tezini şu sözleriyle ifade eder. “Bir kimse başka birine ilim kitaplarını vasiyet etse o kitapların arasında felsefe kitapları da bulursa felsefe kitapları vasiyete dâhil olmaz.”²⁷

Malikî mezhebinin önde gelen fakihlerinden Ebu'l-Velîd el-Bâcî de (ö. 474/1081) iki çocuğu için yazdığı vasiyet niteliğinde olan risalesinde mantık ve felsefe ilminden uzak durmalarını, bu ilimlerin temellerinin küfür üzere kurulduğunu ve insanı şeriattan uzaklaştırdığını beyan etmektedir. Gerçi sağlam bir temele sahip olduktan sonra mantık ilminin okunabileceğini söylüyor olsa da ona göre faydalı olduğu için değil felsefe ve mantığın zayıf ve şüpheli yanlarını ayne'l-yakîn görmek için okunabileceğini söylemektedir.²⁸

Şâfiî fakihlerden İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) ise felsefe ilmini şerre açılan kapı, mantık ilmini de felsefenin giriş kapısı olarak görmektedir. Dolayısıyla ona göre mantık, şer kapısına götüren ilk giriştir. Yine İbnü's-Salâh'a göre ne şerîatin sahibi ne sahâbe ne de seleften olan müçtehitler bu ilmin öğrenilmesine cevaz vermemişlerdir.²⁹ Şâfiî fakihlerden Nevevî de (ö. 643/1245) benzer bir görüşe sahiptir. Nitekim Süyûtî (ö. 911/1505) *el-Eşbâh ve'n-nazâir* adlı eserinde, Remlî ise *Fetâvâ* adlı eserinde İbnü's-Salâh ve Nevevî'ye ait bu görüşlere genişçe yer vermektedirler. Ayrıca Süyûtî Aristo mantığına dayalı felsefe ve mantık ilminin meşru olmadığına dair dört kitap yazmıştır. Bunlardan tamamıyla mantığa reddiye olarak yazdığı kısaca *Tahrîmü'l-mantık* ismini verdiği eserinde gerekçesini şu şekilde açıklamaktadır: “*Din adına en faydalı nasihatı mantık ilmiyle uğraşmanın haram olduğunu beyan etmekte gördüm. Bu sebeple mantık hakkında selefin neler söylediğini cem eden bir kitap yazmaya karar verdim.*”³⁰ Süyûtî bu sözleri ile kendisine göre de mantık ilmiyle uğraşmanın haram olduğunu sarahaten açıklamaktadır. Nitekim eserin ileriki bölümlerinde mantıkla iştiğalin haram olduğu görüşüne sahip olan İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin sözlerine genişçe yer vermektedir. Yine Süyûtî'nin İmam Şâfiî'ye nispet ederek naklettiği “*İnsanlar kendi dilini terk edip Aristoteles'in diline meyledinceye kadar câhil ve bilgisiz değillerdi.*”³¹ sözleri hem kendisinin hem de mezhebinin görüşlerini yansıtmaktadır.

Hanbelî fakihlerden İbn Teymiye (ö. 728/1328) ile talebesi İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye de (ö. 751/1350) benzer gerekçelerle mantık ilmiyle uğraşmayı meşru görmemişlerdir. İbn Teymiye “*er-Redd ale'l-mantikiyyîn*” ve “*Nakzu'l-mantık*” isimli eserlerini felsefe ve mantık ilminin haramlığı üzere bina etmiştir. Ayrıca felsefe ve mantık kitaplarının tercüme ettirerek Müslümanların zihinlerinin bulandıran Halife Me'mun'un (ö. 218/833) işlediği bu günahlarından dolayı Allah tarafından bağışlanacağını zannetmediğini söyleyecek derecede ileri gitmektedir.³²

²⁶ Ebu'l-Fazl el-Mukri er-Râzî, *Ehâdisü fi zemmi'l-keâm*, 76-105.

²⁷ Ebu'l-Fazl el-Mukri er-Râzî, *Ehâdisü fi zemmi'l-keâm*, 90.

²⁸ Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tüçîbî Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *en-Nasihati'l-velediyyetü (Vasiyyetü Ebi'l-Velîd el-Bacî li veledihî)*, thk. İbrahim Bacis Abdülmeccid (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000), 25.

²⁹ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salah, *Fetavâ İbnü's-Salah*, thk. Muvaffak Abdullah Abdülkadir (Beyrut: Mektebetü'l-Ülüm ve'l-Hikem, 1407/1986), 210.

³⁰ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *el-Eşbah ve'n-nazair fi kava'id ve furûu fihî's-Şâfiî* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983), 416; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî Şehabeddin er-Remlî, *Fetâvâ er-Remlî* (b.y.: el-Mektebü'l-İslâmiyye, ts.), 9/337.

³¹ Süyûtî, *Savnü'l-mantık*, 15.

³² Süyûtî, *el-Kavlü'l-müşrik fi tahrîmü'l-iştiğali bi'l-mantık*. thk. Doktor Seyyid Muhammed Seyyid Abdülvehhab. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008, 150; el-Kadî Muhammed bin Abdillâh Ebu Bekr bin el-Arabî el-Meafirî el-İşlibî el-

İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye ise felsefe ve mantık ilminin insanların zihinlerini bulandıran, mânen uçuruma götüren ve sonu hüsrân olan iftiralarla dolu olan bir safсата olduğunu beyan etmektedir.³³

Son olarak felsefe ve mantık ilmine menfî yaklaşım sergileyen Hanefîler'in müteahhirîn âlimlerinden olan İbn Nüceym, (ö. 1005/1596) ilimleri öğrenilmesi bakımından farz-ı ayın, farz-ı kifâye, mendup ve haram şeklinde sınıflandırdıktan sonra haram olan ilimleri felsefe, sihirbazlık, falcılık, doğa ilimleri olarak saymaktadır. Mevzu bahis olan mantık ilminin ise haram olan felsefe ilmine dâhil olduğunu sarahaten zikretmektedir.³⁴

3.2. Mantık İlmine Müspet Yaklaşımlar

Mantık ilmini lüzumlu ve vâcib veya en azından mubah olduğunu düşünen fakîhler şer'î şerifin kâinata ibret nazarıyla bakmayı emrettiğini, bunun da aklî delil ve kıyaslar ile yani mantık ilmiyle mümkün olduğunu, bu gerçekten hareketle mantık ilmini öğrenmenin zorunlu olduğunu beyan etmişlerdir. İslâmî ilimlerin konu ve içeriklerine göre tasnif edildiği hicrî II. asrın ortalarından itibaren mantık ilminin fıkıh ve usûlüne dâir eser yazan müellifler tarafından kullanılmaya başlandığı bilinmektedir. Fıkıh ve usûl-i fikh alanında mantık ilminin gerekliliğine vurgu yapan ve bu hususta öncülük eden âlimlerden biri Zâhirî mezhebinin önemli fakihlerinden olan İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). İbn Hazm, mantık ilmi hakkında te'lif etmiş olduğu "*et-Takrîb li haddi'l-mantık*" isimli eserinde öncelikle insanların mantık ilmine karşı yaklaşımlarının dört grupta tezahür ettiğini söyler. Fakat bu grubu temsil edenlerin kimler olduğu hakkında detaylı bilgi vermez. Ona göre dört grup şu şekildedir. Birinci grup, mantık ilmini hiç bilmedikleri gibi mantıkla uğraşanları kâfir sayanlardır. İkinci grup, mantık ilminin faydasız ve gereksiz olduğunu, buna zaman harcayanların zırvalayan ve saçmalamayan kimseler olduğuna inanan insanlardır. Üçüncü grup ise mantık ilmini kabul etmekle beraber dirayetsiz ve basiretsiz bir şekilde öğrenenler olup nasıl ve nerede kullanılacağını bilmeyenlerdir. Bu üçüncü grup İbn Hazm'a göre en az ilk iki grup kadar tehlikelidir. Dördüncü grup ise olması gereken şekliyle mantık ilmine akl-ı selîm ile yaklaşarak tutarlı ve doğru sonuca ulaşan kimselerdir.

İbn Hazm, daha sonra kendi düşüncesini şu şekilde ifade etmektedir. "*Bizim mantık hakkında yazdığımız eseri okuyan kimseler iyi bilsinler ki bu ilmin faydası sadece bir fende değil ilmin bütün fenlerinde geçerlidir. Özetle Allah'ın kitabı Hz. Peygamber'in hadisleri, haram-helal, vacip-mubah gibi fikhî konularda faydası büyüktür. Âlimler bilsinler ki mantık ilminin bu asgarî seviyesini öğrenmeyenler Allah'ı ve Peygamberi anlamaktan oldukça uzaktırlar. Böyle kimselerin insanlar arasında fetva vermeleri ve nasslardan hüküm istinbat etmeleri asla câiz olmaz.*"³⁵ İbn Hazm'ın mantık hakkındaki bu düşünceleri hem ilk olması hem de kesin ve vurgulu bir şekilde ifade edilmesi hasebiyle önemlidir.

Takip eden süreçte birçok âlim İbn Hazm ile aynı çizgide görüş bildirmiştir. Bu akım Hanefî usûlcüler hâriç birçok usûlcü tarafından müçtehidin mantık ilmini şart görmesi olarak tezahür etmiştir. İbn Hazm'dan sonra müçtehit için mantık ilminin bilinmesini şart olarak gören

Malikî Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, *el-Avasım mine'l-kavasım*, thk. Muhibbüddin el-Hatib-Mahmud Mehdi el-İstanbulî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1407/1987), 266.

³³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâfî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Miftahu-dâiri's-saâde ve Menşûr velayeti'l-ilmî ve'l-irade* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 1/162.

³⁴ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbah ve'n-nazair alâ mezhebi Ebî Hanîfete en-Nu'man* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999), 328.

³⁵ Ebû Mensur Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülisî el-Kurtubî ez-Zâhirî İbn Hazm, *et-Takrîb li haddi'l-mantık ve'l-medhali ileyhi bi'l-elfazı'l-amîyyeti ve'l-emsileti'l-fikhîyye*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, 1318/1900), 3-9.

ilk usûlcülerin İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî³⁶ ile onun talebesi olan ve mantık ilmine katkıları ile bu ilmin Müslümanlar nazarında meşru⁴ kabul edilmesinde büyük rolü olan Gazzâlî olduğu söylenebilir. Gazzâlî mantık ilmi hakkında yazmış olduğu “*Mi'yâru'l-ilm*” isimli eserinde düşüncelerini şöylece ifade etmektedir. “*Aruz ilmini bilmeyen şiirlerin veznini, nahiv ilmini bilmeyen cümlelerin irabını bilmediği gibi mantık ilmini bilmeyen de delillerin sahîh ve fâsidini ayıramaya muktedir olamaz. Dolayısıyla mantık ilminin ölçülerine uymayan her düşünce bozuktur, ona güvenilmez. O düşünceler üzere hüküm bina edilmez.*” Yine usûl-i fıkha dair yazmış olduğu “*el-Müstasfâ*” adlı eserinin mukaddimesinde mantık ilmine geniş bir şekilde yer vermiş ve şu sözlerle önemine vurgu yapmıştır. “*Usûl-i fıkha ait eserimin girişinde yazmış olduğum bu mukaddime sadece usûl-i fıkha değil, aynı zamanda bütün ilimlerin mukaddimesidir. Mantık ilmi olmayanın ilmine güven olmaz.*”³⁷ Böylece ilk defa Gazzâlî ile birlikte usûl-i fıkha ait bir eser mantık ilmiyle birlikte te'lif edilmiştir.

Gazzâlî'nin söz konusu uygulaması bir gelenek haline gelmiş, sonrasında birçok âlim tarafından da sürdürülmüştür. Örnek olarak Hanbelî âlimlerden İbn Kudâme'nin *Ravzatü'n-nazır* adlı eseri,³⁸ Mâlikî âlimlerden İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasar* adlı eseri,³⁹ yine Mâlikî âlimlerden İbn Cüzey'in (ö. 741/1340) *Takrîbü'l-vusûl* adlı eseri⁴⁰ zikredilebilir. Hanefî usûlcülerin yaklaşımına gelince çoğunluğu Molla Fenârî örneğinde olduğu gibi müçtehit için mantık ilmini bilmenin şart olduğunu sarahaten söylemeler de usûl eserlerinin mukaddimelerinde mantık ilmine geniş yer vermelerine bakılırsa zımnen aynı görüşte oldukları söylenebilir. Nitekim Hanefî âlimlerden Molla Fenârî'ye ait *Fusûlü'l-bedâyi'* isimli kitabı,⁴¹ ile İbnü'l-Hümâm'ın *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh*⁴² adlı eserlerinde mantık ilmine geniş bir şekilde yer vermişlerdir. Hanefîler'den Abdulazîz el-Buhârî ise *müçtehidin kesin ve doğru neticeyi veren burhân delili ve şartlarını bilmesi gerekir*⁴³ diyerek mantık ilminin gerekliliğine vurgu yapmıştır.

Mâlikî fakihlerden İbn Rüşd mantık ilminin gerekliliğini şu sözlerle açıklar. “*Şer'î şerif varlık âlemine akıl nazarıyla bakıp ibret alınmasını emretmektedir. Akıl nazarıyla bakmak ile kastedilen ise bilinen vasıtasıyla bilinmeyene ulaşmaktır. Bu ise mantıkî kıyastır. Öyle ise bizim de aklî kıyas ile mevcudata bakmamız, kıyas yapmamız vâcib olur.*”⁴⁴ Felsefe ve mantık ilminin Yunan filozoflarının şüphelerinden arındırılarak kendi dil ve inanç yapısına uygun hale gelmesinde büyük emeği olan ve mantık ve felsefe alanında otorite kabul eden Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Haldûn gibi âlimlerin de felsefe ve mantık ilmine müspet yaklaşacakları izahtan varestedir.

³⁶ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbn Arabî, *el-Mahsul fî usûli'l-Fıkha*, thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Saîd Fûde (Amman: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999), 6/25.

³⁷ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1436/2015), 1/45.

³⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fî usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b.Hanbel* (b.y.: Müessesetü'r-Reyyan, 1423/2002), 1/56.

³⁹ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus İbnü'l- Hâcib, *Muhtasaru müntehe's-sûl ve'l-emel fî ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*, thk. Nezir Hamadû (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), I, 201.

⁴⁰ Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Girnâfî İbn Cüzey, *Takrîbü'l-vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Mehmed Ali Ferkûs (Cezair: Dâru't-Türâsi'l-İslâmî, 1410/1990), 45-70.

⁴¹ Şemseddin Muhammed b. Hamza Molla Fenârî, *Fusûlü'l-bedai' fî usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/18.

⁴² Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr fî usûli'l-fikh* (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932), 6/214.

⁴³ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr fî şerhi usûli'l-Pezdevî* (b.y.: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 4/22.

⁴⁴ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd el-Hafîd, *Faslu'l-makal*, thk. Muhammed Ammare (b.y.: Dâru'l-Maarif, ts.), 23.

Kısaca ifade etmek gerekirse bireysel yönelimleri bir tarafa devlet eliyle yapılan türcümler ile İslâm dünyasına mal olduktan sonra yaklaşık olarak iki buçuk asır hakkında müspet ya da menfi birçok görüş ileri sürülmüş olan mantık ilmi, özellikle Gazzâlî ve sonrasında İslâm âlimlerinin geneli tarafından kabul edilerek İslâmî ilimlerin bir parçası haline gelmiştir. Çünkü dönemin şartları ve muhatapların kültür birikimleri dikkate alındığında ilmî konularda doğru düşünme, tutarlı çıkarımda bulunma, ispat yöntemi tesis etme ve hataya düşmekten koruma gibi hususlarda mantıktan daha iyi bir yöntem pek mümkün gözükmemektedir. Fakat Gazzâlî'den sonra da mantık ilmine menfi yaklaşımın nâdir de olsa devam ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıda ifade edildiği gibi felsefe ve mantık ilminin meşruiyeti hakkında uç fikirler bulunmaktadır. Öyle ki Müslüman âlimlerin bir kısmı felsefe ve mantık ilmini haram sayacak kadar ileri giderken diğer bir kısmı da özellikle de müçtehitler için farz derecesinde lüzumlu görmektedir. Kanaatimize göre bu meselenin bu denli zıt kutuplu olması aslında felsefe ve mantık ilmiyle neyin kast edildiği ile ilgilidir. Zira felsefe ve mantık ilminin ilk tercüme edilmiş hali muhtevâ bakımından ilahiyat, tabiat ve metafizik konularını içine alan tutarsız ve insanı şüpheye götüren kazıyelerle dolu idi. Bu durum akl-ı selâm sahibi olmayan insanların yanlış düşüncelere yönelmelerine sebep oluyordu. Fakat Müslüman âlimler uzun bir süre felsefe ve mantık ilmini insanı şüpheye düşüren filozofların düşüncelerinden arındırmak için mücadele ettiler. Mesela Gazzâlî, filozofların bu dengesiz ve tutarsız tezlerini reddetmek üzere “*Tehâfütü'l-felâsife*” isiminde bir eser te'lif etmiştir. Gazzâlî, bu eserinde ilahiyat ve tabiat konularından olmak üzere yirmi meseleyi ele almış ve filozofların fasit ve tutarsız görüşlerini çürütmüştür.⁴⁵

Müslüman âlimler tarafından ortaya konulan bu ve benzeri gayretler neticesinde artık felsefe ve mantık ilmi zararlı içeriklerinden arındırılarak herkesin istifade edeceği faydalı bir ilim haline dönüşmüştür. Nitekim birçok İslâm âlimi felsefe ve mantık ilminin ilk haline *el-Felsefetü'l-kadîm* yeni haline ise *el-Felsefetü'l-hadîs* ismini vererek aralarını tefrik etmiştir. Kadîm felsefe ile filozofların mantığı olarak da ifade edilen Aristo mantığının ilk hali, hadîs/yeni felsefe ile de şüphelerden metafizik konularından arınmış İslâm mantığı kastedilmektedir. Ne var ki felsefe ve mantık ilmi hakkında düşüncelerini belirten âlimler felsefe ve mantık ile hangisini kast ettiklerini açıkça beyan etmemişlerdir. Muhtemelen bu âlimlerin bir kısmının yaşadığı dönemlerde bu ayırım tam olarak sağlanmamıştır. Bu sebeple sonraki âlimler bu âlimlerin felsefe ve mantık ile neyi kast ettikleri hakkında yorumlarda bulunmuşlardır. Mesela Hanefî âlimlerden İbn Mekkî, İbn Nuceym'in mantık ilmi hakkındaki düşüncelerini değerlendirirken onun haram olan mantık ile kastettiği filozofların mantığı olan kadîm felsefedir, yoksa İslâm mantıkçılarının felsefesinde İslâmî kaidelere uymayan bir durum yoktur şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁶ Benzer yaklaşımı İbn Abidin,⁴⁷ İbn Hacer el-Haytemî⁴⁸ gibi âlimler de sergilemektedir.

Şayet mantık ilmiyle gayb âlemi olarak ifade edeceğimiz ilahiyat ve tabiat başta olmak üzere metafizik konularını inceleyen ilim kast ediliyor ve gayrimüslim olan filozofların düşünceleri esas alınıyorsa elbette bu câiz olması düşünülemez. Fakat felsefe ve mantık ile filozofların şüphelerinden arındırılmış ve şühudî âlemde kullanılacak olan mantık ilmi kast

⁴⁵ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya (Mısır: Dâru'l-Maârif, 1386/1966), 88.

⁴⁶ Ahmed b. Muhammed Mekkî Ebu'l-Abbas Şihâbüddîn el-Huseynî el-Hamevî el-Hanefî İbn Mekkî, *Gamzü uyûni'l-basar fi şerhi'l-eşbah ve'n-nazair* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985), 4/125.

⁴⁷ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî İbn Abidin, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr* (Riyad: Dâru Alemi'l-Kütüb, 1424/2003), 1/113.

⁴⁸ Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî İbn Hacer el-Haytemî, *el-Fetâva'l-fikhiyyetü'l-kübrâ* (b.y.: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 1/51.

ediliyorsa böyle bir mahzur yoktur. Tam aksine şâri' sıfatıyla hem Allah Teâlâ hem de Hz. Peygamber kâinata ibret nazarıyla bakmayı, onlardan ders ve hükümler çıkarmayı emretmektedir. Dolayısıyla her ne kadar Aristo mantığı gibi kavram ve sistemiyle kurumsallaşmış olmasa da İslâm'ın doğuşundan itibaren mantık kullanılmıştır. Nitekim ehl-i sünnet âlimlerinden İmam el-Eş'arî (ö. 324/935) *Risâle fî istihsani'l-ḥavz fî 'ilmi'l-keîâm* ismiyle meşhur olan risalesinde mantık ve kelâm ilminin asıllarının Kur'an-ı Kerim ve sünnette geniş olarak yer aldığına örnekleriyle birlikte yer vermektedir.⁴⁹ Ancak Aristo mantığının İslâmî ilimlere katkısı açısından şu husus söylenebilir. Her ilim zamanla kendi alanında gelişme gösterip kendine özel ıstılahlara kavuştuğu gibi tercüme faaliyetleri ile İslâmî ilimlerin her bir fenni de daha güncel, daha anlaşılabilir, kendi alanlarına özel birtakım ıstılahlara kavuşmuştur. Bunda da mantık ilminin rolü inkâr edilmez. Bu sebeple mantık ile neyin kast edildiği tam ifade edilmeden keskin ifadelerle haram ya da vacip diyerek hüküm vermek isabetli değildir.

4. Mantığın Fıkıh ve Usûl-i Fıkıh ile Münasebeti

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar öncelikli olarak nassları esas alan bir hayat sistemi kurmuşlardır. Bu nass merkezli hayat sistemi kısa sürede İslâm hukuk metodolojisi olan usûl-i fıkıh ilminin doğmasına vesile olmuştur. Usûl-i fıkıh ilmi, hem nassların nasıl anlaşılması gerektiği konusuna hem de ilk defa karşılaşılan problemlere nasıl çözüm üretileceği hususuna rehberlik etmiştir. Bu arada hem karşılaşılan yeni problemler hem de muhatap olunan toplumların kültür ve birikimleri, Müslümanların kendilerine özgü hayat sistemi olan İslâm hukuk metodolojisinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu birikimlerden birisi ve en önemlisi de hiç şüphesiz mantık ilmidir. Yukarıda da ifade edildiği gibi mantık ilmi de özü itibarıyla bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmaktır. Usûl-i fıkıhın aslı unsurlarından olan içtihat ise nassları anlama ve yeni problemlere çözüm üretme faaliyetidir. Dolayısıyla usûl-i fıkıhta içtihat ve kıyas, esas itibarıyla kitap, sünnet ve icma' bilgilerine sahip olanların, bilinenden hareketle bilinmeyenin hükmünü tespit etme gayretini ifade etmektedir.⁵⁰ Bu mânada iki disiplin mâhiyet yönüyle birbirine oldukça yakındır.

Yukarıda da ifade edildiği üzere mantık, öncelikle farklı inançlara sahip olan gayrimüslimlere karşı onların argümanlarıyla dini savunmak için başvurulan bir yöntem olarak İslâm kültürüne girmiştir. Tarihi süreçte bu görev daha çok Mu'tezile mezhebine mensup âlimler tarafından yürütülmüştür. Bunun doğal sonucu olarak Mu'tezilî âlimler bu alanda uzmanlaşmıştır. Fakat Mu'tezilî âlimler uzmanlaştıkları bu yeni yöntemi sadece gayrimüslimlere karşı değil itikat bakımından ayrı düşükleri diğer ekollere, özellikle de ehl-i sünnete karşı kullanmışlardır. Bu durumun tabii bir sonucu olarak ehl-i sünnet âlimleri kendilerini savunabilmek için mantık ilmine yönelmişlerdir. Böylece İslâm dünyasında mantık ilmi daha hızlı yayılmıştır.

Bu dönemin bir başka özelliği ise İslâmî ilimlerin ilk defa kelâm, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usulü şeklinde müstakil bilim dalları haline dönüşmeye başlamasıdır. Yetişen âlimler belli bir bilim dalında öne çıkmış olsalar da diğer İslâmî ilimlere de vakıftırlar. Bu donanım, müelliflerin eserlerine de yansımıştır. Mesela İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ehl-i sünnetin öne çıkan imamlarından olup kelâm ilmine dair *Kitabü't-tevhîd* ismiyle bir kitap yazmıştır. Bu eserin yanı sıra usûl-i fıkıh alanında *Meâhizü's-şerâ'i* isimli eserinin olduğu kaynaklarda yer

⁴⁹ Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Risâle fî istihsani'l-ḥavz fî 'ilmi'l-keîâm* (Haydarabad: Dâiratü'l-Maarif, 1344/1925), 88.

⁵⁰ Hüseyin Çaldak, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2008), 8.

almaktadır.⁵¹ Bu durum genelde dönemin birçok âlimi için geçerli olmakla birlikte kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinde otorite olarak kabul edilen Mu‘tezilî âlimler için de geçerlidir. Zira Mu‘tezilî âlimlerin birçoğunun uzman oldukları bu alanların dışında fıkıh veya usûl-i fikh alanında da eser yazdıkları bilinmektedir. Örnek olarak Mu‘tezilî âlimlerin öne çıkan simalarından olan Ebu'l Hüzeyl el-Allâf, (ö. 235/849-50 [?]) onun talebesi Nazzâm (ö. 231/845) ile onun da öğrencisi olan Câhız (ö. 255/869) zikredilebilir. Adı geçen müellifler kelâmda kullandıkları mantikî yöntem ve kavramları hem fıkıhta hem de fıkıh usûlünde sıklıkla kullanmışlardır.

Ehl-i sünnet zaviyesinden usûl-i fikh ile mantık ilişkisinin seyri şöyle özetlenebilir. Bilindiği üzere bu alanda günümüze ulaşan ilk eserden biri İmam Şâfiî'ye âit olan *er- Risâle*'dir. Fakat henüz İmam Şâfiî'nin ıstilahî anlamıyla mantık terimlerini kullandığı söylenemez. İmam Şâfiî'den Cessâs'a (ö. 370/981) kadar geçen sürecin en azından günümüze ulaşanlar açısından değerlendirildiğinde te'lif açısından verimsiz bir dönem olduğu söylenebilir. Fakat nadir de olsa te'lif edilen usûl-i fikh eserlerinde *cevher*, *araz*, *cins*, *hadd*, *kaziye* ve *tenâkuz* gibi mantikî kavramların ıstilahî mânalarıyla kullanıldığı müşahede edilmektedir.

İmam Şâfiî'den yaklaşık yüz elli yıl sonra Cessâs ile birlikte usûl-i fikhın yeniden canlandığı söylenebilir. Bu dönemde Cessâs usûl-i fikhâ dair te'lif etmiş olduğu *el-Fusûl fi'l-usûl* isimli eserinde bazı mantikî kavramlara ıstilahî mânalarıyla yer vermiştir. Örnek olarak Cessâs, vakti gelmeden önce bir emrin neshedilemeyeceği konusunu gerekçelendirirken mantikî bir terim olan *tenâkuz* kavramına yer verir. Şöyle ki; Allah Teâlâ'nın bir şeyi emretmesi o şeyin güzelliğine, yasaklaması ise çirkinliğine delâlet eder. Buna göre emredilen bir şeyin terk edilmesi ve yasaklanan bir şeyin yapılması çirkindir. Bu kazıyelerden hareketle zamanı gelmeden önce bir emrin neshini imkân dairesinde görmek, güzellik ve çirkinliğin aynı anda talep edilmesi demek olur. Daha açık bir ifadeyle bir şeyin aynı zamanda hem yapılmasını hem de yapılmamasını istemek olur ki bu da tenâkuzdur. Bu ise Şâri' Teâlâ hakkında düşünülemez.⁵² Burada Cessâs tenakuz kavramını iki kaziyenin başka bir şeye ihtiyaç duymadan müspet ve menfilik yönünden birinin doğru diğerinin yanlış olması mânasına ıstilahî anlamıyla kullanmıştır.

Gazzâlî sonrası usûl-i fikh çalışmaları genelde ilk müelliflerin eserlerine şerh veya hâşiyeler yazma şeklinde devam etmiştir. Mesela Cessâs ile başlayıp sonraki âlimlerden Debûsî, Pezdevî ve Serahsî ile belli bir olgunluk ve sistematik yapıya kavuşan fukahâ/Hanefî metodu, artık eserlerine şerh veya hâşiyeler yazılarak gelişimini sürdürmüştür.

Konumuz açısından şerh ve hâşiyelerin önemi ise yapılan çalışmalarda mantık ilminin sistem ve kavramlarına bolca yer verilmesidir. Öyle ki bu gelişmeler usûl-i fikhın mantık ilmiyle güncellenmesi ve yeni bir formata dönüşmesi mânasını taşımaktadır. Bu durum Sadrüşşerîa (ö. 747 /1346) tarafından *Tenkîh* adıyla şerh edilen Pezdevî'nin meşhur eseri *Usûlü'l-Pezdevî*'de olduğu gibi birçok eserde açıkça görülebilir. Nitekim Sadrüşşerîa eserinin mukaddimesinde Pezdevî'nin usûlünü dil ve düzen açısından mantık kurallarına göre güncellemek maksadıyla kaleme aldığını ifade etmektedir.⁵³ Pezdevî'nin *Usûl* adlı eseri Sadrüşşerîa tarafından *Tenkîhu'l-*

⁵¹ Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Doktor Muhammed Zeki Abdalberr (Katar: Matabiu'd-Devha el-Hadise, 1404/1984), 3,70,660,699,746.

⁵² Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Usûlü'l-Cessâs el-müsammâ el-fusûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tâmir (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010), 1/374.

⁵³ Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrüşşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî Sadrüşşerîa, *Tenkîhu'l-usûl* (b.y.: y.y., ts.), 9; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî

usûl ismiyle yeni bir tertip ve düzene sahip olmuştur. Ardından yine Sadrüşşerfa bu sefer *Tenkîh* adlı eserinin şerhi olarak *Tevzîh fî halli ğavâmizi't-tenkîh* adıyla yeni bir eser kaleme almıştır. Bu eser de daha sonra Taftâzânî tarafından *et-Telvîh ale't-tevzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh* ismiyle bir kez daha şerh edilmiştir. Böylece Pezdevî'nin usûlü üç defa elden geçirilmiştir.

Gazzâlî ile birlikte mâhiyet yönüyle birbirine yakın olan iki disiplin arasındaki ilişkinin her iki disiplin için kullanılan kavramlara da sirâyet ettiği görülmektedir. Bu geçişkenlik bazen bir disiplindeki kavramın olduğu gibi diğer disipline geçmesi şekliyle tezâhür etmiştir. Bazen de aynı mânânın farklı lafızlarla ifade edilmesi şeklinde tezâhür etmiştir. Mesela mantıktaki lafızların taksîminde *külliyât-ı hams* olarak bilinen cins, nevi, fasl, araz-ı âmm ve araz-ı hâss kavramları usûl-i fıkhta hâss, âmm, müşterek ve müevvel olarak tezâhür etmektedir. Yine mantıkta bi'l-mutâbaka, bi't-tazammün ve bi'l-iltizâm olarak bilinen lafzın delâlet şekilleri usûl-i fıkhta ibâre, işâre ve iktizânın delâleti şeklinde kendini göstermektedir.

Yine mantık ilmindeki tanım nazariyesinin Gazzâlî sonrası usûlcülerin eserlerine yansdığı görülmektedir. Bilindiği üzere bir şeyin mahiyetiyle ilgili mantıktaki külliyyât-ı hams kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşan tanım nazariyesi had ve resim olmak üzere iki kısma ayrılır. Mesela Molla Fenârî *Fusûlü'l-bedâi'* adlı eserinde Gazzâlî'nin hükümle ilgili tanımına yer verdikten sonra tanımının cins ve fasıl yönüyle tahlil etmektedir. Benzer şekilde icmâ'ın tanımına yer verdikten sonra tanımda zikredilen özelliklerin cins kavramına tekabül ettiğine yer vermektedir.⁵⁴

Her iki disiplin için ortak kullanılan kavramlardan biri de *istinbât* metodudur. Şöyle ki istinbât, birtakım mukaddimeler ile sonuca ulaşmak için yapılan akıl yürütme faaliyetidir. Mantık ilmindeki analogi ve tümdengelim ile usûl-i fikh ilmindeki fikhî kıyâsın istinbât ismi altında değerlendirildiği söylenebilir.⁵⁵ Yine her iki disiplinde aynı mânada sıklıkla kullanılan kavramlardan biri istidlâl kavramıdır. Bir veya birden çok önermeden başka bir önerme çıkarma, akıl yürütme anlamında her iki disiplinde de kullanılmaktadır. Nitekim Hanefî usûlcülerden İbnü'l-Hümâm *istidlâl* kavramının şer'u men kablenâ, istishâb ve telâzüm olmak üzere üç çeşidinin olduğunu; telâzümün ise mantıktaki kıyâs-ı iktirânîden ibâret olduğu şeklinde görüşlere yer vermektedir.⁵⁶ Bir kısmını verdiğimiz örneklerden hareketle iki disiplinin kavramsal açıdan da birbiriyle sıkı bir ilişkisi olduğu söylenebilir.

Sonuç

Mantığın *İslâm Fıkında Yeri ve Müçtehit İlişkisi* adlı çalışmamızda ulaşılan sonuçlar kısaca şunlardır.

Düşünme vasfı, insana âit bir haslet olduğundan düşünce târihi de insanlık târihine kadar uzanır. Bireysel olarak başlayıp toplum eliyle sürekli gelişen ve güncellenen bir yapıya sahiptir. Bütün toplumların düşünce yapısında toplum ve kültür etkileşimini görmek mümkündür. İslâm fikhî ilk olarak Hicaz bölgesinde doğmuş, fetihler ile genişleyen coğrafyasında yaygın olan olarak kullanılan mantık ilmini ıslah ettikten sonra kendi bünyesine katmıştır.

el-Horâsânî et-Taftâzânî, *Şerhu't-telvîh ale't-tevzîh li metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/8.

⁵⁴ Molla Fenârî, *Füsûlü'l-bedâi'*, 1/201

⁵⁵ Çaldak, "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi", 4.

⁵⁶ İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrîr*, 520.

İslâm fikhının kendi dil ve kültür yapısından mîras olarak gelen metodolojik sistem ve iç tutarlılığı, mantık ilminin İslâm âlemine dâhil olmasıyla kendini güncellemiş ve daha sağlam hale gelmiştir.

Usûl-i fıkıh ile mantık ilmi arasında mâhiyetleri yönüyle tam bir benzerlik bulunmaktadır. Çünkü fıkıh usûlü, bilinen şer'î delillerden hareketle bilinmeyen fikhî meselelere ulaştırıcı bir içtihat faaliyetidir. Mantık ise bilinen hareketle bilinmeyene ulaştırıcı bir âlettir. Her ikisi de aklın faaliyetidir. Bu da zamanla birçok konuda iki disiplin arasında kavramsal birlikteliği getirmiştir.

Tercüme faaliyetleri ile birlikte İslâm dünyasına giren mantık ilmi Müslüman âlimlerin uzun süren gayretleriyle meşrûiyet süzgecinden geçirilerek metafizik konularından arındırılmış ve Müslümanların vazgeçilmez haline gelmiştir. Bu sebeple başta kelâm ilmi olmak üzere fıkıh ve usûl-i fikhın mukaddimelerinde yerini almıştır. Birçok fakih, özellikle müçtehit için mantık konularını bilmeyi şart koşmuş, mantığa karşı çıktığı bilinen fakihlerin sözleri de sonraki bilginler tarafından te'vil edilmeye çalışılmıştır. Mantık ilmine menfî yaklaşım sergileyen fakihlerin görüşleri sonraki bilginlerin te'vil ettiği şekliyle anlaşıldığında fakihlerin tamamına göre müçtehidin mantık ilmini bilmesinin zorunlu olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Kaynakça/Bibliography

- Abdulazîz el-Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr fi şerhi usûli'l-Pezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.
- Alî b. Ömer b. Alî el-Kâtibî el-Gazvînî, Ebû'l-Hasen Necmüddîn Debîrân. *Risale-i şemsiye-i cedide (Tam Kayıtlı Şemsiye)*. İstanbul: Salâh Bilici Kitabevi, ts.
- Ali Sedâd. *Mizânü'l-ukûl (Mantık ve Metodoloji)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1436/2015.
- Bursavî, Seyyid es-Sıdkî İbn Ali. *Mizanü'l-intizam (Şerhu tasavvurat ve tasdikat)*. İstanbul: Matbaatü Ahmed Kamil, 1328/1910.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Binyetü'l-akli'l-Arabî*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'el-Vahdeti'l-Arabiyye, 1430/2009.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Usûlü'l-Cessâs el-müsammâ el-fusûl fi'l-usûl*. thk. Muhammed Muhammed Tâmir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Çaldak, Hüseyin. "İlk Devir İslâm Dünyasında Akıl Yürütmelerin Mantık Açısından Değerlendirilmesi". *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (2008), 16.
- Ebu Bekr İbnü'l-Arabî, el-Kadî Muhammed bin Abdillâh Ebu Bekr bin el-Arabî el-Meafirî el-İşlibî el-Malikî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Muhibbüddin el-Hatib-Mahmud Mehdi el-İstanbulî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1407/1987.
- Ebu'l-Fazl el-Mukri er-Râzî, Abdurrahmân b. Ahmed b. el-Hasen b. Bündâr er-Râzî el-İclî. *Ehâdisü fi zemmi'l-kelemlî ve ehlih*. thk. Nasır bin Abdurrahman bin Muhammed el-Ced'î. Riyad: Dâru Atlas, 1417/1996.
- Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Risâle fi istihsani'l-havzı fi ilmi'l-kelemlî*. Haydarabad: Dâiratü'l-Maarif, 1344/1925.
- Ebü'l-Velîd el-Bâcî, Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî *en-Nasihâtü'l-velediyyetü (Vasiyyetü Ebi'l-Velîd el-Bâcî li veledeyhi)*. thk. İbrahim Bacis Abdülmecid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1421/2000.
- Emiroğlu, İbrahim. "Mantık". 28/18-28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ el-Fârâbî et-Türkî. *İhsâü'l-ulûm*. thk. Osman Muhammed Emin. Mısır: Matba'atü's-saadet, 1350/1931.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 1436/2015.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *Tehâfütü'l-felâsife*. thk. Süleyman Dünya. Mısır: Dâru'l-Maârif, 1386/1966.
- Gelenbevî, eş-Şeyhzade İsmail Ebu'l-Feth. *Şerhu İsâgücî fi'l-mantuk*. thk. eş-Şeyh Ahmet Ferit el-Mezîdî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1438/2017.
- Günaltay, Mehmed Şemseddin. *Antik Felsefenin İslam Dünyasına Girişi*. İstanbul: Ark Kitapları Özgü Yayıncılık, 2020.
- İbn Abidin, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*. 14 Cilt. Riyad: Dâru Alemlî'l-Kütüb, 1424/2003.
- İbn Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *el-Mahsul fi usûli'l-fıkh*. thk. Hüseyin Ali el-Yederî-Sâid Fûde. Amman: Dâru'l-Beyârik, 1420/1999.

- İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kelbî el-Gırnâtî. *Takrîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. thk. Mehmed Ali Ferküs. Cezair: Dâru't-Türâsî'l-İslâmî, 1411/1990.
- İbn Hacer el-Haytemî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *el-Fetâva'l-fikhiyyetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Tarihu İbn-i Haldûn*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1422/2001.
- İbn Hazm, Ebu Mensur Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endülisî el- Kurtubî ez-Zahirî. *et-Takrib li haddi'l-mantık ve'l-medhali ileyhi bi'l-elfâzı'l-âmiyyeti ve'l-emsileti'l-fikhiyye*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hayat, 1318/1900.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *Ravzatü'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır fi usûli'l-fikh 'alâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b.Hanbel*. 2 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Reyyan, 2. Basım, 1423/2002.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadır, 1414/1993.
- İbn Mekkî, Ahmed bin Muhammed Mekkî Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn el-Huseynî el-Hamevî el-Hanefî. *Gamzü uyûni'l-basar fi şerhi'l-eşbâh ve'n-nazâir*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nazâir alâ mezhebi Ebî Hanîfete en-Nu'man*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İbn Rüşd el-Hafid, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Faslu'l-makâl*. thk. Muhammed Ammare. b.y.: Dâru'l-Maarif, ts.
- İbnü'l- Hâcib, Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus. *Muhtasarü müntehe's-sûl ve'l-emel fi ilmeyi'l-usûl ve'l-cedel*. thk. Nezir Hamadû. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *et-Tahrîr fi usûli'l-fikh*. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351/1932.
- İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâif ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *Miftahu-dâri's-saâde ve menşûru velayeti'l-ilmi ve'l-irade*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998.
- İbnü'l-Kıftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Kıftî. *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ*. thk. İbrahim Şemsettin. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1426/2005.
- İbnü's-Salah, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Fetavâ İbnü's-Salah*. thk. Doktor Muvaffak Abdullah Abdülkadir. Beyrut: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1407/1986.
- Molla Fenarî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Füsülü'l-bedai' fi usûli's-şerâi'*. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefiyyi fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1397/1977.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi ğaribi'l-kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.

- Sadrüşşerîa, Ubeydullâh b. Mes'ûd b. Tâcişşerîa Ömer b. Sadrişşerîa el-Evvel Ubeydillâh b. Mahmûd el-Mahbûbî el-Buhârî. *Tenkîhu'l-usûl*. b.y.: y.y., ts.
- Saîd el-Endülûsî, Ebû'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman. *Tabakâtü'l-ümem*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1330/1912.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*. thk. Doktor Muhammed Zeki Abdalberr. Katar: Matabiu'd-Devha el-Hadise, 1984.
- Sezgin, Fuat. *Arap İslam Bilimleri Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayıncılık, 2015.
- Sezgin, Fuat. *İslam'da Bilim ve Teknik*. çev. Aliy Abdurrahman. 4 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2008.
- Sibeveyh, Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *el-Kitab*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-Eşbâh ve'n-nazâir fî kava'idi ve furû' fıkhi's-Şafîi*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *el-Kavlü'l-müşrik fî tahrîmi'l-iştigali bi'l-mantik*. thk. Doktor Seyyid Muhammed Seyyid Abdülvehhab. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *Savnü'l-mantik*. Mısır: Matba'atü'saadet, ts.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b.Hasan Âli Selman. 6 Cilt. b.y.: Dâru İbn Affân, ts.
- Şehabeddin er-Remlî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza er-Remlî el-Menûfî el-Ensârî. *Fetâvâ er-Remlî*. 4 Cilt. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmiyye, ts.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu't-telvîh ale't-tevzih li metni't-tenkîh fî usûli'l-fikh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Yıldırım, İlyas. *Fıkıh Usûlu Mantık İlişkisi –Molla Fenârî Örneği–*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-

The Commentaries of the Bukhari Commentators on the Hira Narration
-In the Context of the Science of Tafsir-

ÖMER ÇELİK

orcid.org/0000-0002-4852-5477

omer.celik@marmara.edu.tr

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswq67>
Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
İstanbul, Türkiye

Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir, Istanbul, Türkiye

MURAT BAHAR

orcid.org/0000-0001-7694-329X

mbahar@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |
<https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı,
Burdur, Türkiye

Res. Asst. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir, Burdur,
Türkiye

Atıf | Cites As

Çelik, Ömer - Bahar, Murat. "Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 102-127.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 03 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 15 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ömer ÇELİK – Murat BAHAR.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Ömer ÇELİK %50 – Murat BAHAR %50.

The Commentaries of the Bukhari Commentators on the Hira Narration -In the Context of the Science of Tafsir-

Abstract

It is thought that the commentaries, which we can express as 'the interpretation of the narrations', are closely concerned with the issues of tafsir, and should be especially applied in terms of understanding and interpreting the narrations. Because commentary literature will also contribute to Tafsir and other sciences, and will offer new perspectives. However, the commentaries on the subjects related to the science of Tafsir, to which this incident directly or indirectly points, have not yet been subjected to a comprehensive research. In this respect, the event of Hira and the issues that developed in this context have been investigated in the commentary literature from the science of Tafsir. While giving place to the evaluation of the event in question by the commentators, it has been tried to reach the approaches to the issues related to the science of Tafsir, how they interpret these issues and the ongoing discussions among the commentators. As a result of this follow-up, issues such as the realization of the event, the beginning of the revelation, the first verses, the illiteracy of the Prophet (pbuh) and discussions within the framework of these have been reached. In terms of aspects concerning the commentary, the answer of the question, "Did revelation take place in a dream?", some types of revelation, the developing/expanding debates on the first verses, and the beginning of the Prophet's (pbuh) education by revelation have been determined.

Keywords: Tafsir, Bukhari, Narration, Hira, Commentary.

Buhârî Şârihlerinin Hira Rivayetini Şerhleri -Tefsir İlmi Bağlamında-*

Öz

'Rivayetlerin tefsiri' şeklinde ifade edebileceğimiz şerhlerin, Tefsir meseleleri ile yakından ilgilendikleri, rivayetleri anlama ve anlamlandırma noktasında özellikle müracaat edilmesi gerektiği düşünülmektedir. Zira şerh edebiyatı Tefsir ve diğer ilimlere de katkı sağlayacak, yeni bakış açıları sunacaktır. Ancak bu hadisenin Tefsir ilmi ile doğrudan veya dolaylı olarak irtibatlı konularına dair şerhler henüz kapsamlı bir araştırmaya tâbi tutulmamışlardır. Bu itibarla Hira hadisesi ve bu çerçevede gelişen konular, Tefsir ilmi muvacehesinden şerh edebiyatı içerisinde araştırılmıştır. Söz konusu hadisenin şârihler tarafından değerlendirmesine yer verilirken Tefsir ilmi ile ilgili meselelere yaklaşımlarına, bu meseleleri nasıl yorumladıklarına ve şârihler arasında süregelen tartışmalara ulaşılmaya çalışılmıştır. Bu takip sonucunda hadisenin gerçekleşme hali, vahyin başlangıcı, ilk inen âyetler, Hz. Peygamber'in (sav) ümmiliği gibi konulara ve bunlar çerçevesindeki tartışmalara ulaşılmıştır. Tefsiri ilgilendiren yönleri itibarıyla; hadisenin gerçekleşme hali üzerinden 'rüyada Kur'an vahyi gelmiş midir?' sorusunun cevabı, vahyin türlerinden bazıları, ilk inen âyetler üzerine gelişen/genişleyen tartışmalar ve Resulullah'ın (sav) vahiyle eğitiminin başlangıcı hakkında malumatlar tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Buhârî, Rivayet, Hira, Şerh.

Summary

It is accepted that the are the source of many disciplines. The right to speak on these sources primarily belongs to the science of hadith. The authenticity of the narration, the explanation of the strange words in the text, the elimination of the misconception of conflict between the narrations, their meanings, their intentions and purposes, the disaffirmance and modifications of the names in the deed, on the other hand, the sources that classify and compose these narrations, the reputation and values of these sources, and their books, chapters, narrations and their relations with each other altogether are carried out by the science of hadith. Therefore, it is understood that the narrations should be interpreted in the authority of the science of hadith even the narrations are held in other sciences.

The discipline of hadith, on the other hand, meets the need for research and interpretation on the narrations and source works through commentary studies. In this respect, it is appreciated that the main role in understanding the narrations belongs to the commentary studies. Commentaries, develop around the researcher's knowledge, experience, sectarian motives, areas of interest, and problems he/she wants to ask/solve. As a matter of fact, the commentators examine a source of narration comprehensively, especially in terms of the development periods of the discipline. These works, are not only identification and investigation studies, but also present an encyclopedic appearance by including various information from the past and their own period.

The science of tafsir is that needs the mentioned materials. The science of tafsir, which aims to explain the divine purpose in the verses, will ultimately achieve this goal by recognizing and understanding the environment of descent in all aspects. The reason is that the verses were 'understood' and 'experienced' by this generation, especially

* Bu makale Prof. Dr. Ömer ÇELİK danışmanlığında hazırlanan "Kitâbu Bed'i'l-Vahy Örneğinde Sahih-i Buhârî Şerhlerinin Tefsir İlmi Açısından İncelenmesi" isimli doktora tezimizden üretilmiştir. / This article was produced from our doctoral thesis titled "Investigation of Sahih-i Bukhari Commentaries in the Example of Kitâbu Bed'i'l-Vahy in Terms of Interpretation" which was prepared under the supervision of Prof. Dr. Ömer ÇELİK.

by Prophet (pbuh). Therefore, the commentaries that research the aforementioned narrations from various aspects to present a broad information framework will contain the 'meaning' sought by the science of tafsir. In other words, the fact that the meaning(s) of the Qur'an 'understood' and 'experienced' are included in the narrations, and that the commentaries include or point to these meanings show the need for the science of tafsir. In fact, the 'understood' and 'experienced' form of the Qur'an as in the early periods has been getting estranged day by day. For his reason, the Qur'an and narrations become ambiguous in many ways. Commentaries, on the other hand, have information that interprets the narrations in the authority of the science of hadith and explains the ambiguities mentioned or brings them closer to the explanation.

The main problem of the research here manifests itself at these points, claiming that an important role should be attributed to the commentaries. For this reason, it researches the aspects of the Hira incident that are directly related to the science of tafsir only in the commentaries and identifies the 'horizontal' and 'vertical' expansions of the commentators on the subject. At the same time, following the ongoing discussions among the commentators, the research here reaches the interpretations of the commentators through the Hira incident and the Bukhari narration on this issue, and the issues they relate to. The realization of the event, the beginning of the revelation, the first verses, the illiteracy of the Prophet (pbuh), and the issues that develop and expand within the framework of these are the main issues in question. Moreover, the Prophet's (pbuh) pre-apostle education, whether the Hira event took place while asleep or awake, and the meanings of the '*ğattani*' action with the expressions '*mâ en bi kâriîn*' in the narration and the relationship between them are also included. It should be noted, however, that the research herein does not seek to conclude relevant issues or to make a choice between views/discussions. In order to determine the results of the discussions between the commentators, it is necessary to continue to follow the traces of the issues. This tracing should be completed by examining all the works of the commentators and by examining other sources related to the subject.

Özet

Rivayetlerin birçok disiplinin kaynağı olduğu kabul edilmektedir. Bu kaynaklar üzerindeki söz hakkı ise öncelikle hadis ilmine aittir. Rivayetin sıhhatine, metinde yer alan garîb lafızların izahına, rivayetler arasındaki ihtilaf vehminin giderilmesine, anlam alanlarına, murad ve maksatlarına, senedde yer alan isimlerin cerh ve ta'dillerine, diğer yandan bu rivayetleri tasnif ve tedvin eden kaynaklara, bu kaynakların itibar ve değerlerine, kitâblarına, bâblarına, rivayetlerine ve bunların birbirleri ile münasebetlerine dair açıklamalar hadis ilmi tarafından icra edilmektedir. Bundan dolayı rivayetlerin, diğer ilimler içerisinde de hadis ilminin otoritesinde yorumlanması gerektiği anlaşılmaktadır.

Diğer yandan hadis disiplini, söz konusu rivayetler ve kaynak eserler üzerine duyduğu araştırma ve yorumlama ihtiyacını şerh çalışmaları aracılığıyla karşılamaktadır. Bu bakımdan rivayetlerin anlaşılmasında esas rolün şerh çalışmalarına ait olduğu da takdir edilmektedir. Şerhler ise araştırmacının bilgi, birikim, taşıdığı mezhebî sâikler, merak duyduğu alanlar ve sormak/çözmek istediği problemler etrafında gelişmektedirler. Nitekim şârihler -özellikle disiplinin gelişim dönemleri itibarıyla- bir rivayet kaynağını kapsamlı bir şekilde incelemektedirler. Sadece tespit ve tahkik çalışması olmayan bu eserler aynı zamanda geçmişten ve kendi döneminden çeşitli bilgilere yer vermeleriyle ansiklopedik bir görünüm de arz etmektedirler.

Tefsir ilmi ise bahsedilen materyallere ihtiyaç duyan ilimlerin başında gelmektedir. Nihayetinde âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi açıklama gayesinde olan tefsir ilmi, nüzûl ortamını her yönüyle tanıyarak ve anlayarak bu hedefine ulaşacaktır. Zira âyetler, başta Hz. Peygamber'in (sav) kendisi olmak üzere bu nesiller tarafından 'anlaşılmış' ve 'yaşanmış'tır. Dolayısıyla bahsi geçen rivayetleri çeşitli yönlerden araştırıp geniş bilgi çerçevesi sunan şerhler, tefsir ilminin de aradığı 'anlam' ihtiva edeceklerdir. Diğer bir ifadeyle Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından 'anlaşılan' ve 'yaşanılan' anlam(lar)ının rivayetlerde yer alması, şerhlerin bu anlamlara yer vermeleri veya işaret etmeleri, tefsir ilminin bu ilme duyduğu ihtiyacı göstermektedir. Nitekim Kur'an'ın erken dönemde 'anlaşılan' ve 'yaşanılan' formundan gün geçtikçe uzaklaşmaktadır. Bundan dolayı Kur'an ve rivayetler birçok yönden müphem hale dönüşmektedirler. Şerhler ise rivayetleri hadis ilminin otoritesinde yorumlayan ve bahsedilen kapalılıkları tebyîn eden veya tebyînine yaklaşan bilgilere sahip olmaktadır.

Buradaki araştırmanın edindiği temel sorun bu noktalarda kendisini göstermekte, şerhlere önemli bir rolün atfedilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Bu sebeple bir örneklem üzerinden Hira hadisesinin tefsir ilmi ile doğrudan ilişkili yönlerini sadece şerhler içerisinde araştırmak ve şârihlerin konuyla ilgili 'yatay' ve 'dikey' açılımlarını tespit etmektedir. Aynı zamanda şârihler arasında süregelen tartışmaları da takip eden buradaki araştırma şârihlerin, Hira hadisesi ve bu husustaki Buhârî rivayeti üzerinden ortaya koydukları yorumlara ve ilişkilendirdikleri meselelere ulaşmaktadır. Hadisenin gerçekleşme hali, vahyin başlangıcı, ilk inen âyetler, Hz. Peygamber'in (sav) ümmîliği ve bunlar çerçevesinde gelişen ve genişleyen konular söz konusu meselelerin başlıcalarıdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) risâlet öncesi eğitimine, Hira hadisesinin uykuda mı yoksa uyanırken mi gerçekleştiğine, rivayette yer alan '*mâ en bi kâriîn*' ifadeleriyle '*ğattani*' eyleminin anlam alanlarına ve aralarındaki ilişkiye de yer verilmektedir. Ancak belirtilmesi gerekir ki buradaki araştırma ilgili meseleleri herhangi bir sonuca ulaştırma veya görüşler/tartışmalar arasında tercihte bulunma gayesi gütmemektedir. Şârihler arasındaki tartışmaların ulaştıkları sonucun tespiti için konuların izlerinin sürülmeye devam edilmesi gerekmektedir. Bu iz sürmenin ise şârihlerin tüm eserleri üzerinden ve konuyla ilgili diğer kaynakların da incelenmesi suretiyle tamamlanması gerekmektedir.

Giriş

Kur'ân vahyinin başladığı yer olarak kabul edilen Hira mağarası ve burada cereyan eden Hira hadisesi ilk dönemlerden günümüze kadar ulemanın Kur'ân tarihini anla(t)mak için hususiyetle üzerinde durduğu konulardandır. Bu hadiseyi muhaddislerin/şârihlerin değerlendirmeleri, yorumları ve istinbâtları üzerinden anlamaya çalışmak hem Tefsir ilmi içerisinde süregelen tartışmalar için hem de bu ilmin gündeminden sâkit kalan diğer soru(n)lar için önem arz etmektedir.

Şârihlerin Hira hadisesine dair konumuzla ilgili değerlendirmelerinin ilk olarak; 'uykuda veya yakaza halinde yaşanması', ikinci olarak; 'yetehannes' ve 'et-te'abbüd' kelimelerinin bağlam içerisinde taşıdıkları anlamlar ve üçüncü olarak da; 'mâ ene bi kâriin', 'mâ[zâ] ekrau', 'keyfe ekrau' ve 'ğattanî' ifadelerinin -farklı metinlerle nakledilen rivayetleri hasebiyle-yükledikleri anlamlar etrafında şekillendiği belirtilebilir. Şu kadar var ki Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh* adlı eserinin *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde nakledilen Hira hadisesi rivayeti merkeze alınmak suretiyle tespit ve tahlil edilecek olan söz konusu değerlendirmeler yalnızca Buhârî şerhleri ile sınırlı kalacaktır. Bu nedenle Hattâbî (ö. 388/998), İbn Battâl (ö. 449/1057), Nevevî (ö. 676/1277), Kirmânî (ö. 786/1384), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Bedreddin Aynî (ö. 855/1451), Molla Gûrânî (ö. 893/1488) ve Kastallânî (ö. 923/1517) gibi temsil gücü yüksek şârihlerin tespit ve yorumlarına yer verilecek, diğer hadis kitapları ve şerhler ise araştırmanın dışında tutulacaktır. Bununla beraber şârihlerin ilgili rivayete dair yorumları *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde yoğun olarak yer almakta ise de gerek konu bütünlüğü ve gerekse şârihin düşüncesinin sağlıklı tespiti için şerhlerinin diğer bölümleri de araştırmaya dahil edilecektir.

Bir nevi şârihlerin görüşlerinin tespiti ve Hira hadisesinin tefsir ilmi ile olan yakınlığı şeklinde değerlendirilebilecek olan buradaki araştırmada konunun içerdiği soru(n)ların çözüme kavuşturulması amaçlanmamaktadır. Diğer bir ifadeyle şârihlerin şerh ve te'villeri ile beraber aralarında süregelen tartışmalar üzerinde özellikle duracak olan bu çalışma bir tür tespit ve veri analizi araştırmasıdır, ancak ilgili meseleleri ve tartışmaları sonuca bağlama amacı gütmemektedir. Öncelikle rivayetin Buhârî'nin *Sahîh*'inde yer alan metnine, sonrasında ise diğer rivayetlere yer vermekle başlanacak olan araştırma, şârihlerin üzerinde durduğu; hadisenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiği konusunun, 'tehannüs', 'te'abbüd', 'mâ ene bi kâriin' ve 'ğattanî' kavramlarının ve bağlı oldukları konularının etraflıca incelenmesi ile tamamlanacaktır.

1. Buhârî'nin *Sahîh*'inde Yer Alan Hira Hadisesi Rivayeti

Buradaki araştırma bağlamında *Bed'ü'l-Vahy*'in ikinci rivayeti olarak yer verilen hadis-i şerif gerek niceliği ve gerekse niteliği bakımından birçok konuyu kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) aldığı vahiy türlerinden sadık rüyanın, vahyin başlangıcını anlatması bakımından Hira mağarasına niçin gittiğinin, burada yaşanan olayların, Alak sûresinin ilk beş âyetinin ve sebep-i nüzûlünün, hâdiseden sonra yaşananların, vahyin fetrete uğramasının anlatılması rivayeti tefsir ilmi içerisinde ayrı bir konuma taşımaktadır. Ayrıca rivayetin devamı niteliğinde nakledilen İbn Şihâb hadisi de yine Müddessir sûresinin ilk beş âyetinin nüzûlüne yer vermesi ve vahyin fetretinin artık bitip kesintisiz nüzûl sürecine girildiğini anlatması bakımından önem arz etmektedir. Dolayısıyla müfessirler de gerek tefsir eserlerinde gerekse ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân tarihi konulu araştırmalarında aşağıda nakledilen rivayeti sıklıkla kullanmışlardır. Ancak bu kullanımların nispeten daha dar alanda kaldığı, bahsi geçen konuların büyük çoğunluğu ile ilişkilendirilmediği ve rivayette yer alan ifade ve ibarelerin açıklanmadan istişhad olarak nakledildiği belirtilmelidir.

Nitekim rivayete Taberî (ö. 310/923), Semerkandî (ö. 373/984), Sa'lebî (ö. 427/1035), Vâhidî (ö. 468/1076), Beğavî (ö. 516/1122), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Kurtubî (ö. 671/1273), İbn Kesîr (ö. 774/1373), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi müfessirlerin Alak ve Müddessir (rivayetin ikinci kısmına binaen) sûrelerinin sebep-i nüzûlü bağlamında yer verdikleri veya manen atıfta buldukları görülmektedir. Diğer yandan rivâyetin, ulûmu'l-Kur'ân ve Kur'ân tarihi konulu çalışmalarda ilk inen Kur'ân âyetleri bağlamında ve vahyin keyfiyeti ile kısımlarını tespit etmek üzere nakledildiği görülmektedir.¹

Dolayısıyla rivayetin ihtiva ettiği konuların ve ileride yer verilecek tartışmaların takip edilebilmesi için tam metnin nakledilmesi zaruret arz etmektedir:

“Âişe (r.anhâ) şöyle demiştir: Resulullah'a (sav) vahyin ilk gelişi uykusunda sadık rüya görmesiyle başlamıştır. Gördüğü bütün rüyaları tıpkı sabahın aydınlığı gibi apaçık ortaya çıkardı. Bu sırada kendisi Hira mağarasında yalnız kalır, ailesinin yanına gelmeksizin orada uzun geceler boyunca 'tehannüs'te -bu kelime ibadet etmek (te'abbüd) anlamındadır-bulunurdu. Zamanla bunu daha da uzatır oldu. Orada kaldığı zamanlar sonrasında Hz. Hatice'nin (r.anhâ) yanına döner [azığını alır ve tekrar giderek] yine uzunca kalırdı. Ta ki Hz. Peygamber (sav) Hira'da iken kendisine hak gelinceye kadar. Melek geldi ve ona; “Oku!” dedi. Resulullah (sav) de cevaben; “Ben okuma bilmem.” buyurdu. Resulullah (sav) buyurdu ki; “Bunun üzerine beni tuttu ve takatim kesilinceye kadar sıktıktan sonra serbest bıraktı.” Melek tekrar; “Oku!” dedi. Hz. Peygamber (sav); “Ben okuma bilmem [dememden sonra] beni ikinci defa tuttu ve takatim kesilinceye kadar sıktıktan sonra [yine] serbest bıraktı.” Melek tekrar; “Oku!” dedi. Hz. Peygamber (sav); “Ben okuma bilmem [dememden sonra] beni üçüncü defa tuttu ve takatim kesilinceye kadar sıktıktan sonra [yine] serbest bıraktı.” Sonrasında ise melek; “Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı 'alak'tan yaratmıştır. Oku! Rabbin sonsuz kerem sahibidir.” (Alak 96/1-3) dedi. Sonrasında Resulullah (sav) bu âyetleri ezberlemiş olarak, aynı zamanda kalbi de [korkudan] titreyerek [evine] döndü. Hatice bint Huveylid'in (r.anhâ) yanına vardı ve ona; “Beni örtün, beni örtün” dedi. Kendisinden korku hali geçinceye kadar üzerini örttüler. Sonrasında Hz. Peygamber (sav) olan biten her şeyi Hz. Hatice'ye (r.anhâ) anlatarak; “Kendimden korktum.” dedi. Hz. Hatice (r.anhâ) ise ona (sav); “Korkma! Allah'a yemin olsun ki O seni hiçbir zaman yüz üstü bırakmaz. Çünkü sen, akrabamı ziyaret edersin, âciz olanın işini görürsün, yoksullara yardım edersin, misafirlerini güzel ağırlar, ikramda bulunursun ve [insanları] doğru yola yönlendirirsin.” Diyerek karşılık verdi. Bu konuşmalarından sonra Hz. Hatice (r.anhâ), Hz. Peygamber (sav) ile beraber buldukları yerden ayrıldılar ve amcasının oğlu olan Varaka b. Nevfel'in yanına geldiler. Varaka, cahiliye döneminde Hıristiyan olmuş, İbrânice kitaplar yazabilen, hatta İncil'den bile Allah'ın dilediği kadarıyla İbrânice bazı şeyler kaydetmiş olan ve ömrünün sonlarına yaklaşmış, oldukça yaşlı bir kimseydi. Hz. Hatice (r.anhâ) Varaka'ya; “Ey amcamın oğlu! Kardeşinin oğlunu bir dinle bak ne diyor.” dedi. Varaka; “Ey kardeşimin oğlu! Ne gördün?” diye sorunca Resulullah (sav) yaşadığı bütün hadiseyi ona anlattı. Bunun üzerine Varaka; “O gördüğün, Allah Teâlâ'nın Hz. Musa'ya (as) da gönderdiği Nâmûs'tur. Keşke [dave] günlerin geldiğinde genç yaşta olsaydım! Keşke kavmin seni [yurdundan] çıkaracağı zaman hayatta olsam!”

¹ Geniş bilgi için ismi geçen müfessirlerin Alak ve Müddessir sûrelerinin tefsirlerine müracaat edilebilir.

dedi. Resulullah (sav) ise onun bu sözlerine karşılık; “Onlar beni [yurdumdan] çıkaracaklar mı?” diye sordu. Varaka cevaben; “Evet! Senin getirdiğinin benzerini getiren herkese [kavimleri] düşman kesilmişlerdir. Şayet ben senin o günlerine kavuşabilirsem sana bütün gücümle yardım ederim.” dedi. Ancak ömrü yetmedi ve vefat etti. [Bu olaydan sonra] Vahiy kesintiye uğradı.”²

Buhârî'nin *Bed'ü'l-Vahy* bölümünde yer alan Hira hadisesine dair bu rivayetten; I) Hadisenin uyanıkken gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Nitekim hadisenin uykuda gerçekleşmiş olma ihtimaline dair herhangi bir ifade yer almamakta, aksine Hz. Peygamber (sav) yaşadıklarını sıcağı sıcağına Hz. Hatice'ye (r.anhâ) anlatmaktadır. İleride yer verileceği üzere rivayetin diğer metinlerinde ise rüyada gerçekleştiği ifade edilmektedir. II) Hz. Peygamber'in (sav) tefekkür için Hira'ya sık sık gittiği ve ibadet ettiği anlaşılmaktadır. Ancak burada söz konusu edilen ibadetin mahiyeti öğrenilememektedir. Öyle ki cahiliye döneminin şirk inancı ve dini ritüelleri arasında büyüyüp yetişmiş olan Resulullah'ın (sav) Hira'da nasıl bir kulluk/ibadet içerisinde bulunduğu merak konusu olmaktadır. Ayrıca hanif din üzere ibadet ettiği söylenmekle beraber esasen ibadet etmediği ancak günahlardan uzak durmak için orada bulunduğu da savunulmaktadır. III) Rivayette yer aldığına göre vahiy meleği Hz. Peygamber'e (sav) 'Oku!' demiş ve Hz. Peygamber (sav) de cevaben 'Ben okuma bilmem.' buyurmuştur. Halbuki vahiy getiren bir meleğin Hz. Peygamber'in (sav) okuma yazma bilip bilmediğine dair bilgi sahibi olması gerektiği düşünüldüğünde bu isteği de mantık çerçevesinde tartışmaya açılmaktadır. Ayrıca 'Oku!' denildiği durumda, salt okuma eyleminden bahsediliyorsa eğer okunacak metnin de takdim edilmiş olması gerektiği yine akıllara gelen bir diğer husus olmaktadır. Fakat Buhârî rivayetinde böyle bir metnin varlığından bahsedilmemektedir. O halde acaba bilinen anlamıyla okuma eyleminden bahsedilmemiş midir? IV) Hem Buhârî rivayetinde hem de ileri sayfalarda geleceği üzere diğer hadis metinlerinde vahiy meleğinin Hz. Peygamber'i (sav) takati kesilinceye kadar sıkıttığı görülmektedir, üç defa. Bu sıkımların vahiy ve okuma ile ilgisi nasıl anlaşılmalıdır? Elbette anlamsız bir hadise olarak görülemeyecektir. Zira tarihin en önemli olaylarından biri yaşanırken neden 'üç defa sıkma' gerçekleşmektedir?

Bu ve benzeri sorular Hira rivayetine dair, şârihlerin özellikle üzerinde durdukları diğer metinlere yer verilmesini gerekli kılmaktadır. Diğer yandan bu rivayetin tahrîc edilmesi ve diğer metinleriyle bütün olarak görülmesi şârihlerin yaklaşımlarını ve konular bağlamında süregelen tartışmalarını takip etmeyi kolaylaştıracak, meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

2. Hira Hadisesine Dair Nakledilen Diğer Rivayetler

Hira hadisesine dair şârihler arasında yaygınlaşıp günümüze kadar süregelen soru(n)ların temel nedeninin İbn İshâk (ö. 151/768) ve İbn Hişâm (ö. 218/833) tarafından -metindeki bazı farklılıklarla beraber- yer verilen Ubeyd b. Umeyr (ö. 67/686 [?]) rivayeti ile Beyhakî'ye (ö. 458/1066) isnadla anılan ancak ilk olarak ed-Dûlâbî'nin (ö. 310/923) naklettiği İbn Şihâb ez-Zührî (ö. 124/742) → Sa'îd b. Müseyyeb (ö. 94/713) metni oldukları görülmektedir.

İbn İshâk'ın, Ubeyd b. Umeyr'den naklettiği rivayette Buhârî'nin metninden farklı olarak; I) Cibril ben uykudayken geldi, II) 'mâ ekrau' dedim, III) uykumdan uyandım ve sanki kalbimde bir kitap şekillenmişti ve IV) yoksa ben bir şair veya mecnun muyum?! ibarelerine yer

² Buhârî, *el-Câmi 'u's-Sahîh*, (Kâhire: Dâru't-Te'sîl, 2012), I, 180-183.

verildiği görülmektedir.³ Ayrıca bu metne et-Taberî⁴, Beyhakî⁵, Kâdî ‘ÿyâz⁶, İbnü’l-Cevzî⁷ ve es-Süyûtî⁸ gibi zevâtın yer verdiği de tespit edilmiştir.

Ubeyd b. Umeyr rivayetini ilk defa nakleden İbn Hişâm’ın *es-Sîre*’inde yer alan metin ise Buhârî ve İbn İshâk’tan nispeten daha farklı lafızlarla kaydedilmiştir. Burada yer alan metnin farklı ibarelerinin ise; I) “Cibril bana, ben uykudayken içinde kitap bulunan ipek desenli bir kılıfla geldi, II) ‘*mâzâ ekrau*’ dedim, bu sözü ise tekrar sıkmasın diye söyledim, III) uykumdan uyandım ve sanki kalbime bir kitap yazılmıştı” şeklinde oldukları görülmektedir.⁹ İbn Hişâm’ın naklettiği bu metne; Fâkihî (ö. 278/891-92 [?])¹⁰ Taberî¹¹, Harkûşî (ö. 407/1016)¹², Ebû Bekir İbn Arabî¹³, İbn Asâkir (ö. 571/1176)¹⁴, Süheylî (ö. 581/1185)¹⁵, İbn Manzûr (ö. 711/1311)¹⁶, İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334)¹⁷, Zehebî (ö. 748/1348)¹⁸ ve İbn Kesîr’in¹⁹ de eserlerinde yer verdiği görülmektedir.

Hira hadisesine farklı bir metne yer veren diğer rivayet de Beyhakî’ye isnadla anılan İbn Şihâb ez-Zührî rivayetidir. Bu rivayet genellikle Beyhakî’nin *Delâilü’n-Nübüvve* adlı eserine isnadla kaydedilmektedir. Ancak ilk olarak ed-Dûlâbî’nin *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire* adlı eserinde yer aldığı anlaşılmaktadır. Ebu’l-Esved’in (İbn Şihâb ez-Zührî) naklettiği rivayetin ed-Dûlâbî’nin, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire* adlı eserindeki metninde ise Hira hadisesinin rüyada gerçekleştiği belirtilmektedir. Diğer rivayetlerden farklı olarak Peygamberliğin bir cüz’ü (rüya ile gelen vahiy) sayıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu metinde Cibril (as) sığıdığı zaman Resulullah’ın (sav) ‘*keyfe ekrau*’ dediği kaydedilmektedir.²⁰ ed-Dûlâbî, Ebu’l-Esved rivayetine istişhad sadedinde İbn Abbas’tan da aynı lafızlarla gelen bir başka metni nakletmektedir.²¹ Diğer yandan buradaki konu bağlamında benzer metne sahip olan İbn Şihâb ez-Zührî’ye isnad edilen

³ Ebû Abdillâh Muhammed İbn İshâk, *Kitâbu’s-Siyer ve’l-Meğâzî*, nşr. Süheyl Zekkâr, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1978), I, 121-122.

⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hecer, 2001), I, 115.

⁵ Beyhakî, *Delâ’ilü’n-Nübüvve*, nşr. Abdulmu’tî Kal’acî, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), II, 147.

⁶ el-Kâdî ‘ÿyâz, *eş-Şifâ bi Ta’rîfi Hukûki’l-Mustafâ*, nşr. Ali M. El-Bicâvî, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1984), II, 102.

⁷ Ebu’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâli’i’l-Mustafâ*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, (Kâhire: 1966), 112.

⁸ Celâleddîn es-Süyûtî, *el-Hasâisü’l-Kübrâ*, nşr. M. Halil Herrâs, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1985), I, 159.

⁹ Ebû Muhammed İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ, (Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbi’l-Halebî, 1955), I, 237.

¹⁰ Muhammed b. İshâk el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdulmelik b. Abdullah, (Mekke: 1986-87), IV, 54.

¹¹ Taberî, *et-Târîh*, (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1967), II, 301.

¹² Abdulmelik el-Harkûşî, *Şerefu’l-Mustafâ*, (Mekke: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004), I, 426.

¹³ Ebû Bekir İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), III, 180.

¹⁴ Ebu’l-Kâsım İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998), 63.

¹⁵ Ebu’l-Kâsım es-Süheylî, *Ravdu’l-Ünüf*, nşr. Ömer Abdusselâm es-Selâmî, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 2000), II, 381.

¹⁶ Ebu’l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehhâs v.dğr., (Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1984), XXVI, 277.

¹⁷ Ebu’l-Feth İbn Seyyidinnâs, *‘Uyûnu’l-Eser fî Funûni’l-Meğâzî ve’ş-Şemâil ve’s-Siyer*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân, (Beyrut: Dâru’l-Kalem, 1993), I, 104.

¹⁸ Şemsüddîn ez-Zehbî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2006), I, 201.

¹⁹ Ebu’l-Fidâ İbn Kesîr, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1976), I, 403; *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kâhire: Dâru Hecer, 1997), III, 12.

²⁰ Ebû Bişr el-Verrâk ed-Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, nşr. Sa’d el-Mübârek el-Hasan, (Kuveyt: Dâru’s-Selefiyye, 1986), 54.

²¹ Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, 55-56.

rivayetlerin; el-Halîmî (ö. 403/1013)²², Ebû Şâme (ö. 665/1267)²³, İbn Manzûr (ö. 711/1311)²⁴, İbn Seyyidinnâs (ö. 734/1334)²⁵, İbn Kesîr (ö. 774/1373)²⁶, İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî (ö. 842/1438)²⁷, el-Makrîzî (ö. 845/1441)²⁸, es-Süyûtî (ö. 911/1505)²⁹, Zekeriyâ el-Ensârî (ö. 926/1520)³⁰, eş-Şâmî (ö. 942/1535)³¹, ez-Zürkânî (ö. 1122/1710)³² ve İbn Âşûr (ö. 1393/1973)³³ gibi zevâtın eserlerinde yer aldıkları da tespit edilmiştir.

Metinlerde de görüldüğü üzere Ubeyd b. Umeyr'den rivayette bulunan İbn İshâk ve İbn Hişâm her ne kadar metnin ana gövdesinde örtüşmekte iseler de satır aralarında bir takım ifade farklılıklarına rastlanmakta, bunun yanı sıra her ikisinin metninin de Buhârî'nin rivayeti ile denli ayrıştığı görülebilmektedir. Beyhakî'nin metni ise ed-Dûlâbî'nin metni ile örtüşmekte iken hem Buhârî metni ile hem de İbn İshâk ve İbn Hişâm metinleri ile farklılaşmaktadır. Burada dikkat çekip üzerinde durulacak olan husus farklı rivayet olmalarından kaynaklanan noktalar değil, Hira hadisesinin birden fazla açıdan nakledilmesidir.

3. Şârihlerin, Hira Hadisesine Dair Tespit ve Değerlendirmeleri

Şârihlerin Hira hadisesine dair konumuzla ilgili değerlendirmelerinin; uykuda-yakaza halinde yaşanması, 'yetehannes'- 'te'abbüd' kelimelerinin bağlamsal anlamları ve 'mâ ene bi kâriin'- 'mâ ekrau'- 'mâzâ ekrau'- 'keyfe ekrau' ifadeleri etrafında şekillendiği belirtilebilir. Bu sebeple aşağıda üç temel meselenin her biri ayrı başlıklarda araştırılarak Buhârî şârihlerinin izahlarıyla beraber değerlendirilmektedir.

3.1. Alak Âyetlerinin Uykuda veya Yakaza Halinde Nüzûlü Meselesi

Bazı şârihler Ubeyd b. Umeyr'den mürsel olarak gelen rivayete binaen bu hadisenin Hz. Peygamber'in (sav) Hira'dayken gördüğü rüyasında gerçekleştiğini ifade etmekte iken şârihlerden kimileri de Buhârî rivayetine binaen yakaza halinde vukû bulunduğunu savunmaktadırlar. Bu anlamda İbn Battâl'ın, bu hadisenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiğine dair yaklaşımları dikkat çekicidir. Zira Allah Teâlâ'nın, peygamberine Hira hadisesini yaşatmak suretiyle nübüvvetin iki merhalesini gerçekleştirdiğini söyleyen şârih, sadık rüyaların ilk merhale, Hira hadisesinin de ikinci merhale olduğunu anlatmaktadır.³⁴ Ayrıca Hz. Âişe'nin (r.anhâ), Hz. Peygamber'e (sav) gelen vahyin sadık rüyalarla başladığına dair ifadelerini hatırlattıktan sonra şunları söylemektedir: "Allah Teâlâ, yakaza halindeyken kendisine melek

²² Ebû Abdillâh el-Halîmî, *Minhâc fî Şu'abi'l-İmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), I, 609; II, 265.

²³ Ebu'l-Kâsım el-Makdisî Ebû Şâme, *Şerhu'l-Hadisi'l-Muktefî fî Meb'asi'n-Nebiyi'l-Mustafâ*, nşr. Cemâl 'Azûn, (el-İmâretü'l-Arabiyye el-Müttehide: Mektebetü'l-'Amrîni'l-İlmiyye, 1999), 114, 151.

²⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dîmaşk*, XXVI, 273.

²⁵ İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser*, I, 100.

²⁶ İbn Kesîr, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, I, 405; *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III, 13, 19; IV, 32.

²⁷ İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî, *Câmi'u'l-Âsâr fî's-Siyer ve Mevlidi'l-Muhtâr*, nşr. Ebû Yakub Neşet Kemal, (Beyrut: Dâru'l-Felâh, 2010), IV, 90, 93.

²⁸ Ebu'l-Abbas el-Hüzeynî el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysi, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), III, 5, 28.

²⁹ Süyûtî, *Ukûdu'z-Zeberced 'alâ Müsnedi İmâm Ahmed fî'râbi'l-Hadis*, nşr. Hasan Musa eş-Şâ'ir, Medine, Mecelletü el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, III, 191; *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, I, 158.

³⁰ Zekeriyâ el-Ensârî, *Menhatü'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî (TuHFetü'l-Bârî)*, nşr. Süleymân b. Durey' el-'Âzimî, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), I, 88.

³¹ Şemseddin eş-Şâmî eş-Şâfiî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-'İbâd*, nşr. 'Âdil Ahmed, Ali Muhammed Mu'avvid, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), II, 239.

³² Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ'l-Mevâhibu'l-Ledünniyye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), I, 394, 406.

³³ Muhammed b. Tâhir b. 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, (Tunus: ed-Dâru't-Tünisiyye, 1984), XXX, 439.

³⁴ Ebu'l-Hasen İbn Battâl, *Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), I, 37.

göndermek suretiyle onun (sav) nübüvvetini tamamlamış, gerçeği ayan beyan ortaya koymuştur. Zira nübüvvetini ilk olarak uykuda başlatıp süslemişken sonradan da nübüvvetinin tamamlanması için uyanırken lütufta bulunmuştur. Allah Teâlâ, risaletini nasıl tanzim edip bildireceğini en iyi bilendir.”³⁵ İbn Battâl, hadisenin uyanırken gerçekleştiğini belirttiği bu satırların dışında başka herhangi bir açıklamada bulunmasa da o, Hira hadisesinin uykuda mı yoksa uyanırken mi gerçekleştiği tartışmasında önemli bir yere oturmaktadır.

Birçok şârih, bu tartışmaya girmese de³⁶ söz konusu tartışmayı yürütenlerden bir diğeri de İbn Hacer el-Askalânî’dir. Ona göre Hz. Peygamber’e (sav) gelen ‘hak’, Hakk’ın emrinin gelmesidir, bu emir ise ansızın³⁷ gelmiştir. Ubeyd b. Umeyr’in mürsel olarak rivayet ettiği meinde Hz. Peygamber’e (sav) gelen bu vahiy, uykuda veya uykunun yakaza haline en yakın olduğu anda geldiği belirtilmişse de Melek’in uykuda gelmesinin hemen ardından uyanırken gelmiş olması da imkân dahilindedir. Nitekim Ebu’l-Esved’in Urve’den, onun da Hz. Âişe’den (r.anhâ) naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (sav) Cibril’i evvela uykusunda/rüyasında görmüş, daha sonra uyanırken Hira’da görmüştür ki Alak sûresinin âyetleri de bu ikinci mülahazada nazil olmuştur.³⁸ İbn Hacer, açıklamalarını sürdürerek Hz. Peygamber’in (sav) Cibril’i aslî suretinde kaç defa ve nerede gördüğünü açıklamak suretiyle yukarıdaki iddiasını güçlendirmektedir. Şöyle ki ona göre Hz. Peygamber (sav) Cibril’i, şu zaman ve mekânlarda aslî suretinde görmüştür: İbn Lehîa’nın (ö. 174/790) Ebu’l-Esved’den naklettiği rivayete göre bu hadise sırasında; Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) İbn Mesud rivayetini beyanına göre ilki Hz. Peygamber’in (sav) Cibril’den aslî suretini görmek istediği zaman ikincisi ise Mirac hadisesi sırasında; ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) Mesrûk’a (ö. 63/683 [?]) isnadla onun da Hz. Âişe’den rivayetle yer verdiğine göre ilki Sidretü’l-Müntehâ’da ikincisi ise -Cibril’in aslî suretinin tamamını görmemiş olma ihtimalinden dolayı kabul edilmese de- bu hadise sırasında.³⁹ Buna göre İbn Hacer, İbn Lehîa ve Hz. Âişe’den (r.anhâ) naklettiği rivayetlere istinaden Hira hadisesine dair Urve’den ve diğerlerinden ‘*uykuda*’ gerçekleştiğini belirten rivayetleri tenkid etmiş olmaktadır. Zira bu isimlere isnadla naklettiği rivayetlerin arkasından Cibril’in aslî suretinde görüldüğü yerleri saymakta, dolayısıyla Hira hadisesinin uyanırken gerçekleştiği yaklaşımını benimsediğini ortaya koymuş olmaktadır. Ancak İbn Hacer, Kirmânî gibi bazı şârihlerin; ‘Cibril bu hadise sırasında aslî suretinde gelmemiştir, şayet aslî suretinde olsaydı Hz. Peygamber (sav) o sıkmalara asla dayanamazdı’⁴⁰ şeklindeki yaklaşımlarına cevap vermemekte veya bu yaklaşımlar karşısında kendi delilinin savunusunu yapmamaktadır. Diğer yandan İbn Hacer, bu hadisenin yakaza halinde gerçekleştiğini belirtmek ve savunmak suretiyle esasen nübüvveti fiilen başlatan ikinci aşamanın da burası olduğunu kastetmiş olmaktadır. Kastallânî’nin ise bu husustaki ifadeleri nispeten daha sınırlıdır:

“er-Râfî [el-Kazvîni]’nin (ö. 623/1226) *el-Emâlî* adlı eserinde ‘Hz. Peygamber’e (sav) ilk Kur’ân vahyi uykudayken vahyedilmiştir’ diye bir görüş

³⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, I, 37.

³⁶ Bu noktada belirtilmesi gerekir ki şârihler, Buhârî metnini esas almak suretiyle Ubeyd rivayetine hiç yer vermeyerek tercihlerini daha keskin bir şekilde belirtmiş de olabilirler. Buna göre Buhârî metninde yer aldığı üzere hadisenin uyanırken gerçekleştiğini, tartışmaya dahi açmamak suretiyle kaydetmiş olmaktadır. Ancak kendilerinin sarîh bir açıklamalarına ulaşamadı ise de bu görüşte olduklarını iddia etmekten uzak durduk ve ilgili şârihlere araştırmamızın metninde de yer vermedik.

³⁷ Şârihin ‘ansızın’ geldiği anlamını çıkarmasının dayanağı rivayetin metninde ‘*fecâehu’l-hak*’ ibaresinin ‘*feciehu’l-hak*’ lafzıyla nakledilmesidir.

³⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959), I, 23.

³⁹ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 23.

⁴⁰ Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibu’d-Derârî fi Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Ali b. Dahilullah b. ‘Uceyyân el-‘Avfi, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1981), I, 34.

yer almaktadır. Ancak er-Râfiî; ‘Kur’ân vahiylerinin tamamının yakaza halinde indirilmiş olması daha makuldür’ demiştir. ed-Dûlâbî’nin mürsel olarak naklettiği rivayete göre ise Hz. Peygamber (sav) Cibril’i uykusunda görmüş, Cibril’in kendisine (sav) ‘*İkra’ bismi Rabbik*’ âyetlerini okumasından sonra Hz. Hatice ona (sav) ‘*Anlattığın bu hadiseyi rüyanda mı gördün?*’ diye sorunca; ‘*Onu rüyamda gördüm, kendisinin Cibril olduğunu söyledi.*’ cevabını vermiştir. [Bu durumdaki işkal şu şekilde giderilir:] Hz. Peygamber’e (sav) gelen vahiyler, Melek kendisini (sav) korkutmasın, nübüvvetini açıklıkla ulaştırabilsin diye evvela rüyada [daha sonra yakaza halinde] olmuştur, zira böylece Hz. Peygamber (sav), beşer takatinin kolay kolay kaldıramayacağı nübüvvet yükünün altına aniden girmemiştir. Dolayısıyla vahiy, nübüvvet hasletlerinin ilki [sadık rüya] ile başlamış olmaktadır.⁴¹

Kastallânî’nin bu açıklamalarıyla kendisinden önceki şârihlerden İbn Battâl ve İbn Hacer ile benzer yaklaşımda bulunduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber’in (sav) nübüvvetini rüyada ve yakaza halinde diye iki döneme ayıran söz konusu şârihler; Hz. Âişe’nin (r.anhâ) ‘*Hiçbir rüya görmezdi ki sabahın aydınlığı gibi çıkmasın.*’ ifadelerini sadık rüya ismiyle ilk aşama, Alak sûresi âyetlerinin indirildiği Hira hadisesini ise yakaza halinde gerçekleşip Kur’ân vahyine başlanan ikinci aşama olarak görmekteydiler. Kastallânî de Hz. Peygamber’in (sav) Hz. Hatice (r.anhâ) ile kurduğu diyalogdan hareketle hadisenin rüyada gerçekleştiğini söyleyenlere cevaben; bu âyetlerin (ve dolayısıyla Hira hadisesinin) yakaza halinde indiğini, rüyada olanın ise önceki merhaleyi ifade ettiğini açıklamaktadır. Her ne kadar sarîh ifadeler görülemez de bu ifadeleri ile onun, Kur’ân vahyinin tamamının yakaza halinde indirildiğini ifade etmek için ed-Dûlâbî rivayetini te’vîl ettiği gözden kaçmamaktadır. Ayrıca söz konusu rivayetin sıhhatine dair bir açıklamada bulunmamış olsa da te’vîl etmesi, rivayeti en azından mevzû görmediğine delil teşkil etmektedir. Bunun yanı sıra Kastallânî’nin ifadeleri arasında yer alan ‘*Alak sûresi âyetlerinin rüyada indiğini söyleyenler*’ ibaresi de dikkat çekicidir. Kime hitaben bunu söylediğini belirtmemiş olsa da Kastallânî dönemine gelindiğinde kimilerinin, ed-Dûlâbî rivayetinden hareketle [İbn İshâk, İbn Hişâm ve Beyhakî rivayetleri de bu kaynaklara dahil edilebilir] en azından bazı Kur’ân âyetlerinin uykuda/rüyada indirildiğini savunduğu anlaşılmaktadır.

3.2. ‘*Tehannüs*’ ve ‘*Te’abbüd*’ Lafızları; Şârihlere Göre Bağlamsal Anlamları

Hattâbî’nin, Hira hadisesine dair bu bağlamdaki ifadeleri pek kapsamlı olmasa da hem kendisinden sonraki şârihlere kapı aralaması hem de nüansları bakımından önem arz etmektedir. Öyle ki Hattâbî sadık rüyaların, Hz. Peygamber’e (sav) uzletin sevdinilmesinin ve bir mağarada halvet halinde olmasının nübüvvet hazırlanma süreci olduğunu belirtmektedir. Nitekim ona göre halvet, kalbin arındırılmasına ve fikrin olgunlaşmasına olanak tanımakta, kişinin dünya ve içindekilere duyduğu meşguliyet hastalığını gidermektedir.⁴² Ayrıca bir beşer, kendi tabiatından ayrılmadığı için alışkanlıklarına duyduğu bağımlılığın ancak riyazet ile kurtulabilmektedir. İşte Allah Teâlâ da Nebi’sine (sav) ilk olarak bunu lütfetmiş ve kendisine (sav) halveti sevdirmişti ki bu vesileyle beşerî münasebetlerinden arınsın, ahlakı olgunlaşsın ve (kâmil) kulluk makamına ulaşınsın. Nihayetinde Hz. Peygamber (sav) de Hira’daki halvet ve riyazet ile ulaştığı bu makamdan sonra tevfiğe, teysîre ve ilahî yardıma mazhar olmuştur.⁴³

⁴¹ Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî li Şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, (Mısır: el-Matba’atü’l-Kübra’l-Emiriyye, 1905), I, 61. Burada Kastallânî’nin yer verdiği Dûlâbî rivayetinin, bizim Dûlâbî’nin eserinden tespit ettiğimiz rivayetten farklı lafızlarla geldiği belirtilmelidir. Bk.; Dûlâbî, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, 54.

⁴² Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî el-Bustî, *A’lâmu’l-Hadîs fî Şerhi Me’ânî Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân Ali Su’ûd, (1988), I, 128.

⁴³ Hattâbî, *A’lâmu’l-Hadîs*, I, 128.

Diğer yandan Hattâbî'ye göre hadis-i şerifin metninde yer alan *'feyetehannes'* lafzı; günah ve hataları nefisten atma anlamı taşımaktadır. Bu kelimenin dildeki muadili *'et-teessüm/günah'* ve *'et-tehavvub/günah'*tır. Dolayısıyla *'yetehannes'* ifadesi de nefisten günah ve hataları atmak, nefsi arındırmak anlamlarını taşımaktadır.⁴⁴ Bu açıklamalarından hareketle Hattâbî'nin, hadis-in metninde yer alan *'ve hüve et-te'abbüd'* ibaresini, *'tehannüs'* lafzının tefsiri olarak gördüğünü, söz konusu ifadenin hadis-i şerifte müdrec olarak bulunduğunu -kendisi açıkça ifade etmemiş olsa da yaptığı açıklamalarına binaen- söyleyebiliriz. Ayrıca 'nefsi günahlardan arındırmak' ifadesinden onun, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da, nefsindeki günahları/hataları arındırmak için bulunduğunu söylediğine ulaşılabilmektedir. Ancak Hattâbî'nin *'feyetehannes'* ve *'et-te'abbüd'* kelimelerinden mülhem Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinden önceki halini tasvir eden izahlarına dair sağlıklı çıkarımın salt lafzî bağlamdan elde edilemeyeceği vurgulanmalıdır. Nitekim anlaşıldığı kadarıyla Hattâbî burada hata ve günah kelimeleri ile; uzletin faydaları için ifade ettiği kalbinin arındırılmasını, fikrinin olgunlaşmasını ve meşguliyet hastalığından kurtarılmasını kastetmektedir.

Hira hadisesini bir tür halvet olarak gören Hattâbî'nin yanı sıra İbn Battâl'ın da benzer yorumlarda bulunduğu; Hz. Peygamber'in (sav) bu yaşadıklarının riyazet hali olduğunu, nefsinin günahlardan arındırıp koruyarak kulluğunu artırmak için orada bulunduğunu kabul ettiği görülmektedir. Hattâbî ile benzer şekilde *'tehannüs'* lafzının da üzerinde duran İbn Battâl, *'feyetehannes'* ifadesinin sûfilerin; 'kim Allah'a karşı muhlis olursa Allah Teâlâ ona rızık indirir' ifadesindeki manaya geldiğini, Hz. Peygamber'in (sav) beşeriyetin en faziletlisi olması nedeniyle bu hususta herkesten daha öncelikli olduğunu ve netice itibarıyla da rızıkının artırıldığını söylemektedir.⁴⁵ Bu ifadelerine göre İbn Battâl da Hattâbî gibi şerhini işârî nazarla yapmakta ve Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da bulunmasını te'abbüd, halvet ve riyazet gibi görmekte, bu riyazetinin akabinde ise kendisine nübüvvet rızıkının/nimetinin bahşedildiğini ifade etmiş olmaktadır.

Nevevî'nin Hira hadisesinin kalp temizliği ve ruhun arındırılmasını sağladığı şeklindeki ve rivayette yer alan *'tehannüs'* lafzının 'günahtan ve hatalardan kurtulmak olduğu' şeklindeki açıklamaları Hattâbî ve İbn Battâl ile örtüşmektedir.⁴⁶ Bunun yanı sıra Nevevî rivayeti naklederken de şerh ederken de *'te'abbüd'* lafzını, *'tehannüs'* lafzına müdrec olarak kaydetmektedir. Öyle ki hadis-in metninde yer alan *'et-te'abbüd'* lafzının *'tehannüs'* kelimesini tefsir için kaydedildiğini belirten Nevevî bu durumu 'sahih' diyerek desteklemekte, sonrasında ise *'tehannüs'* lafzının kelime anlamlarını vererek sözlerini tamamlamaktadır.⁴⁷ Diğer bir deyişle *'ve hüve et-te'abbüd'* ibaresinin müdrec olduğu anlaşılrsa da kendisinden önceki şârihlerin açıkça beyanlarına ulaşılammakta, Nevevî'ye gelindiğinde ise sarahaten kaydedildiği görülmektedir.

Kirmânî ise söz konusu lafızların anlamlarını Hattâbî'ye atıfla vermektedir. Kirmânî, Hattâbî'nin ifadelerini aktarmadan hemen önce *'tehannüs'*ün 'günahtan uzak durma, ictinâb etme' anlamında olduğunu kaydetmektedir. Bu satırlarında Hattâbî'nin yaklaşımını da alıntıladıktan sonra onu eleştirircesine; *'tehannüs'* kelimesinin dildeki muadillerinden diğer bazılarının *'et-tecennüb'*, *'et-tehavvün'* ve *'et-teharrüc'* olduğunu, dolayısıyla kelimenin anlamının 'nefsi günahlardan arındırmak' değil, 'nefsi günahlardan, sıkıntılardan, hıyanetten vs.

⁴⁴ Hattâbî, *A'lâmu'l-Hadis*, I, 128.

⁴⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, I, 33, 37, 52.

⁴⁶ Bk.; Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Telhîs Şerhu'l-Câmi 'i's-Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed el-Faryâbî, (Riyad: Dâru't-Tayyibetü li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008), I, 348-349.

⁴⁷ Nevevî, *et-Telhîs*, I, 349.

uzak tutmak' şeklinde verilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸ İlerleyen satırlarda söz konusu günahların/hıyanetin ise cahiliye halkının işlediği günahlar olduğunu da sözlerine eklemektedir.⁴⁹ Ayrıca Kirmânî, bu yaklaşımını desteklemek için ifadelerinin sonunda; "netice itibarıyla bu kelime haniflik yapmak, hanif olmak (yetehanef) anlamına gelir" demektedir. Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da hanif dini üzere ibadet ettiğini ve nübüvvetinden önce kendisinden önceki şeriate tâbi olduğunu, bu şeriatin Hz. Nûh'un (as), Hz. İbrahim'in (as), Hz. Musa'nın (as) ve Hz. İsa'nın şeriatı olduğu yönünde de görüşlerin bulunduğunu sözlerine ekleyen Kirmânî'nin, Ebu'l-Kâsım Muhammed et-Teymî el-İsfehânî'nin (ö. 535/1141) '*tehannüs*' lafzı ile ilgili şu sözlerinden istişhadda bulunmaktadır: "Bu kelime, müşkil ifadelerden birisidir ve [dilde] mahir bir kimseden başkası bunun anlamına vakıf olamamaktadır. Zira İbnü'l-Arâbî'ye '*yetehanef*'in ne demek olduğu soruldu da kendisinin bilmediğini, onun da Ebû Amr eş-Şeybânî'ye (ö. 213/828 [?]) sorduğunu, ancak onun da bilmediğini söylemiştir."⁵⁰ Kirmânî'nin, Hattâbî, İbn Battâl ve Nevevî'ye ait görüşleri tenkid ettiği bu yaklaşımlarından; Hz. Peygamber'e (sav) nübüvvetinden önce günah/hatta atfeden izahın yerine 'zaten bu günahlardan/hatalardan uzak durmak için Hira'ya gidiyordu' muhtevastaki yaklaşımı ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun, ilgili kelimenin '*yetehanef/haniflik yapmak*' manasına geldiğini belirterek Hz. Peygamber (sav) aleyhindeki nübüvvet öncesi günaha bulaşma ihtimalini izale ettiği görülmektedir.

İbn Hacer el-Askalânî'ye gelince o, Hz. Peygamber'e (sav) '*hubbibe ileyhi el-halâu/kendisine yalnızlığın sevdirmesi*' ibaresini açıklarken rivayette faile yer verilmediğini söyleyerek bunun; gönderenin malum olmasından kaynaklandığı, zira gerçekleşen her şeyin Allah katından olduğu ve belki de kendisine (sav) ilham türünde vahiy ile bildirilmiş olabileceği yönünde açıklamalarda bulunmaktadır.⁵¹ Bu ifadelerine göre Hz. Peygamber'in (sav) Hira'ya uzlete gitmesi, ona (sav) gelen bir tür vahiy idi, ancak bu vahiy; Kur'ân vahiyi veya peygamberlere gelen diğer vahiy türlerinde değil, henüz nübüvveti başlamaması hasebiyle Allah Teâlâ'nın herhangi bir beşer ile irtibatı kabilinden olan 'ilham' türündeki bir vahiy idi. Ayrıca Hz. Peygamber'in (sav) Hira'daki bu uzletinin bir ay sürdüğünün, söz konusu ayın da İbn İshâk'ın rivayetinin işaret ettiği üzere Ramazan ayı olduğunun bilindiğini belirtmektedir.⁵² Böylece Hira hadisesinin zamanını da tayin eden İbn Hacer, aslında Kur'ân'ın Ramazan'da inmeye başladığını bu rivayet bağlamında tespit etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra her ne kadar İbn İshâk rivayetinin metin ve senedini cerh ve ta'dîle tâbi tutmasa da rivayete yer verip istinbâta bulunması, en azından mevzû görmediğine işaret etmektedir.

Diğer yandan İbn Hacer, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da bulunmasını, hem kalbini günahlardan uzaklaştırması hem de günahlardan arındırması şeklinde açıklamaktadır.⁵³ Şöyle ki '*yetehanef*' lafzına dair açıklamalarını yaparken bu kelimenin '*yetehanef*' anlamında olduğunu, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da Hz. İbrahim'in (as) dinine uyduğunu, zira İbn Hişâm'ın (ö. 218/833) *es-Sîretü'n-Nebeviyye* adlı eserinde yer alan rivayette de bu kelimenin yerine '*yetehanef*' lafzının kullanıldığını belirtmektedir. Bunun yanı sıra ilgili lafzın '*günahları atmak, arınmak*' anlamına da gelebileceğini, '*yeteessemü*' ve '*yeteharrecü*' denilmesi ile aynı anlamda

⁴⁸ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 32.

⁴⁹ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 33.

⁵⁰ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 32-33.

⁵¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵² İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵³ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

olabileceğini sözlerine eklemektedir.⁵⁴ İbn Hacer'in bu ifadeleri, Hattâbî ile Kirmânî'de görülen 'günahtan arınma' ve 'günahtan uzak durma' tartışmasından her iki yaklaşımın da söz konusu olabileceğini kabullendiğini göstermektedir. Nitekim Hattâbî'nin delil olarak getirdiği 'yeteessemü' lafzı ile Kirmânî'nin delil olarak getirdiği 'yeteharrecü-yetecennebü' lafzını 'yete Hannesü' kelimesi ile aynı minvalde zikretmesi bu durumu göstermektedir. Ancak Kirmânî'nin yaklaşımına daha yatkın olmasından kaynaklı açıklamalarını genişletmekte ve İbn Hişâm rivayetini delil getirmekte iken Hattâbî'nin yaklaşımını ise 'olabilir' diyerek ne eleştirmekte ne de kesin bir dille desteklemektedir. 'et-Te'abbüd' kelimesi ile ilgili olarak müdrec olduğunu belirtmekle yetinip anlamına dair bir açıklamada bulunmamasından ötürü⁵⁵ İbn Hacer'in *Bed'ü'l-Vahy* şerhinden, Hz. Peygamber'in (sav) günahlardan arındığını mı yoksa uzak durduğunu mu düşündüğü tam olarak netleşme de baskın kanaatinin 'günahlardan uzak durmak' olduğu anlaşılmaktadır.

Aynî şerhinde açtığı 'el-es' ile ve'l-ecvibe' alt başlığında; "Hz. Peygamber'e (sav) niçin yalnızlık sevdirmişti diye sorulacak olunursa bu soruya şöyle cevap verilir" diyerek açıklamalarına başlamaktadır. Kendisinin Hz. Peygamber'in (sav) kalbinin arındırılması, tefekküre yönelmesi ve bir beşerin tabiatının ancak riyazet yapmak suretiyle yükselebileceği için yalnızlığın sevdirdiğini söylemesiyle genel olarak Hattâbî ile örtüşmektedir. Bu ifadelerinin yanı sıra ona göre Hz. Peygamber (sav), insanlarla iç içelikten kurtulup alışkanlıklarını unutmaya ve bu vesileyle vahye muhatap olması için yalnızlık sevdirmişti. Melek'in 'oku' masasını istemesi ve onu (sav) sıkması da bu kabilden örnektir. Ayrıca Hz. İbrahim (as) da bu itibarla Rabbine münacatta bulunmuş, kulluk yapması için gereken yolun gösterilmesini dilemiştir.⁵⁶ Aynî bu açıklamalarından sonra ise ifadelerine destek olarak Hattâbî'nin -yukarıda yer verdiğimiz- yaklaşımlarını alıntılarını yapmıştır.⁵⁷ Şârihin ifadelerinin Hattâbî ile örtüşen yönlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in (sav) uzlete çekilmesini, Hz. İbrahim'in (as) durumuna benzetmesi dikkat çekicidir, ancak Hz. İbrahim'i (as) hangi hadise ve ifadeleri bağlamında söz konusu ettiğini açıklamadığı belirtilmelidir.⁵⁸ Bununla birlikte Aynî'nin diğer peygamberlerden değil de Hz. İbrahim'den (as) bahsetmesi, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da 'te Hannüf' yaptığını düşünmesiyle ilişkilendirilebilir. Bu satırlarının akabinde Hz. Peygamber'in (sav), Hz. İbrahim'in şeriatine üzere olduğuna, Melek'in Hz. İbrahim'e (as) öğrettiği gibi Hz. Peygamber'e (sav) de nasıl ibadet yapacağını (et-te'abbüd) öğrettiğine yer vermesi⁵⁹ bu çıkarımı kuvvetlendirmektedir. Kaldı ki aşağıda belirtileceği üzere Aynî, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da ne yaptığını anlatan 'yete Hannesü-yete'abbüd' lafızlarını da nihai anlamda 'yete Hannesü' olarak açıklamaktadır.

Rivayetin lafızlarını filolojik açıdan da değerlendirmelere tâbi tutan Aynî, 'te Hannesü' kelimesinin hadis-i şerifin metninde 'te'abbüd' lafzı ile tefsir edildiğini söylemektedir. Sonrasında 'te Hannesü' kelimesinin; günahları atmak, yani günahlardan ve hatalardan arınmak,

⁵⁴ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵⁵ İbn Hacer, *Fethü'l-Bârî*, I, 23.

⁵⁶ Bedrüddin el-Aynî, *'Umdetü'l-Kâri Şerhu Sahihi'l-Buhâri*, (Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), I, 60.

⁵⁷ Aynî, *'Umdetü'l-Kâri*, I, 61.

⁵⁸ Aynî'nin bu ifadelerinin Hz. İbrahim'in (as) hayatındaki karşılığını yakalayamamış olmakla beraber bahsedilen münacat ve yol göstermeyi dilemenin, Hz. Musa'nın (as) Medyen'de içinde bulunduğu hal ile örtüşüğünü söyleyebiliriz. Zira Kasas süresi âyetleri bu durumu şöyle anlatmaktadır: "Musa, Medyen'e doğru yöneldiğinde; 'umarım Rabbim bana doğru yolu buldurur' dedi... Sonra gölgeye çekilip; 'Ey Rabbim! Bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım!' diye niyazda bulundu." (Kasas, 28/22-24) Bu âyetlerde yer alan 'yol buldurur' ve 'bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım' ibarelerinin barındırdığı anlam Aynî'nin de kaydettiği manalar olup atf yaptığı âyetlerin bunlar olduğu vehmini uyandırmaktadır.

⁵⁹ Aynî, *'Umdetü'l-Kâri*, I, 61.

kurtulmak, saf ve temiz hale gelmek anlamlarını taşıdığını, ayrıca kişinin iyilik yapması suretiyle işlediği amelleriyle nefsinden günahı atması⁶⁰ ve kişinin işlediği bir ameli vesilesiyle ‘*huns*’tan⁶¹ kurtulması⁶² anlamında olduğunu ifade etmektedir. Sözlerinin devamında ise bu kelimenin ‘*tehannüf*’ kelimesinde olduğu gibi ‘putlardan uzak durma’ anlamına geldiğini belirtmekte, bazı dil âlimlerinin benzer muhtevalı açıklamalarına yer verip Hattâbî ve Kirmânî’nin açıklamalarını tekrar ederek söz konusu kelimeye dair semantik şerhini tamamlamaktadır.⁶³ Bu durumda Aynî’nin ‘*tehannüs*’ kelimesine ‘kişinin işlediği bir ameliyle günden arınması/kurtulması’ şeklinde verdiği anlam ile; Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da bulunarak iyi (*el-birr*) bir amel işlediği ve bu vesileyle günahlardan ve hatalardan arındığını ifade etmiş olmaktadır. Bunun yanı sıra ‘*tehannüs*’ kelimesine yüklediği anlam, şerhinin diğer bölümlerinde araştırıldığında neredeyse sadece ‘ibadet etmek suretiyle günahlardan arınmak’ anlamında kullandığı görülmektedir.⁶⁴ Bundan dolayı da Aynî’nin, ‘*günahlardan uzak durma*’ anlamını değil, ‘*günahlardan arınma*’ anlamını benimsediği, yani Hz. Peygamber’in (sav) nefesine bulaşan veya bulaşmış olma ihtimali bulunan her türlü hata ve günden arınmak için burada ibadet ettiğini düşündüğü çıkarımına ulaşılabilmektedir. Bunun yanı sıra ‘*tehannüs*’ kelimesinin Hz. İbrahim’in (as) putlardan uzak durması gibi olduğunu söylemesiyle; Hz. Peygamber’in (sav) nefsindeki zelle misali hatalardan arınmakla beraber şirke bulaşmamak için Hira’da bulunduğunu düşündüğü çıkarımı elde edilebilmektedir. Diğer bir deyişle ona göre Hz. Peygamber (sav), kalbini her türlü meşguliyetten arındırmak, zihnini gereksiz ve anlamsız her türlü meseleden uzaklaştırmak için ‘*tehannüs*’ yapmakta, cahiliye dönemine ait her türlü günden arınmak için de ‘*tehannüf*’ yapmaktadır.

Aynî’nin ‘*te‘abbüd*’ lafzını ancak ‘*tehannüs*’ kelimesinin tefsiri olarak gördüğü,⁶⁵ haricinde ise buradaki tartışmalar bağlamında bir açıklamalarda bulunmadığı belirtilmelidir. İlerleyen sayfalarda Hz. Âişe’nin (r.anhâ), Hz. Peygamber’in (sav) uzlet süresini müphem bıraktığını ancak söz konusu sürenin İbn İshâk’ın *es-Sîre*’inde yer verdiği üzere esasen kendisi tarafından da bilindiğini söylemektedir. Hz. Peygamber’in (sav) Hira’daki bu uzlet müddetinin - İbn İshâk rivayetinde yer alan bilgilere göre- bir aylık süre olduğunu, söz konusu ayın da Ramazan ayı olduğunu belirten Aynî, böylece İbn Hacer gibi Hira hadisesinin zamanını da tayin etmektedir. Verdiği bu bilgilere ek olarak ilerleyen sayfalarında ise İbn Sa’d’ın; “Hz. Peygamber’e (sav) Melek, Ramazan ayının on yedisi olan Pazartesi günü, kendisi (sav) kırk yaşında iken gelmiştir.” dediğini belirtmektedir.⁶⁶ Esasen Kur’ân’ın Ramazan’da inmeye başladığını söylediği bu satırlarında İbn Hacer’in açıklamalarının tekrarı görülebilmektedir. Ayrıca Aynî de İbn Hacer gibi İbn İshâk rivayetinin metin ve senedini cerh ve ta’dîle tâbi tutmamış olsa da rivayete yer verip istinbatta bulunması, onun da mevzû görmediğine işaret etmektedir.

Buhârî şârihlerinden bir diğeri olan Gürânî’nin ‘*tehannüs*’ kelimesi bağlamındaki ifadelerinin, kendisinden önceki şârihlere nispeten daha yüzeysel olduğu görülmektedir. Bu kelimenin ‘*el-ism/günah*’ anlamına geldiğini söyleyen Gürânî’ye göre kelime rivayette ise; ‘insanlarla bir arada bulunmaktan kaynaklanan günahlardan uzak durmak, ictinab etmek’

⁶⁰ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 49.

⁶¹ Zünub ve günah anlamına gelmektedir.

⁶² Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 49.

⁶³ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 49.

⁶⁴ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, XIII, 99; XIX, 304-305; XXII, 96; XXIV, 127-128.

⁶⁵ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 46, 49, 56.

⁶⁶ Aynî, ‘*Umdetü’l-Kârî*, I, 56.

anlamını taşımaktadır.⁶⁷ Şârihin bu ifadelerinin, kelimenin lügat anlamına binaen ortaya konulduğu anlaşılma ile beraber kendisinden önceki şârihlerin söze dahil ettikleri ‘nefsi günahlardan uzak tutma’ yaklaşımının tarafı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer yandan ‘te‘abbüd’ kelimesinin, rivayete ‘tehannüs’ ifadesini tefsir kabilinden Zührî tarafından idrâc edilen bir ifade olduğunu belirten Gürânî,⁶⁸ ilerleyen satırlarında Hz. Peygamber’in (sav) ‘te‘abbüd’ünün mahiyetinin ulema arasında ihtilâflı olduğunu belirtmektedir. Buradaki izahlarında Hz. Peygamber’in (sav) kendisinden önceki bir peygambere mi uyduğu -eğer öyle ise hangi peygambere uyduğu- yoksa kendi ictihadı ile mi kulluk yaptığı tartışmasına ve kendi yaklaşımlarına yer vermektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in (sav), kendi ictihadına göre amel ettiğini söyleyenler olduğu gibi Hz. Nûh’un (as) şeriatine, Hz. İbrahim’in (as) şeriatine, Hz. Musa’nın (as) şeriatine ve Hz. İsa’nın (as) şeriatine göre amel etmekteydi diyenler de söz konusudur. “Ancak bunlar içerisinde kendi ictihadına göre amel ettiğini söyleyenlerin yaklaşımları en olası tercihtir” diyen⁶⁹ Gürânî böylelikle rivayette yer alan ‘feyetehannesü’ ifadesine ‘feyetehhanefü’ kabilinden verilen manalardan ayrılmakta ve Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da bulunmasını günahlardan uzak durup aklen ulaşabildiği kadarıyla kulluğunu yerine getirmesine bağlamış olmaktadır.

Hira hadisesini Kastallânî de Hz. Peygamber’in (sav) kalbinin arındırılması ve vahiy bulabilmesi için insanlardan uzaklaşması şeklinde görmektedir. Ona göre insan, uzlet sırasında diğer her şeyden uzaklaşmakta ve Rabbi ile baş başa kalmaktadır. Hz. Peygamber’in (sav) uzleti de nübüvvetinden ileri gelmiş olup Rabbine yakınlaşmasını ifade etmektedir.⁷⁰ Kastallânî şerhinin ilerleyen sayfalarında sorduğu; ‘Hz. Peygamber’in (sav) Hira’ya çekilmesinin risaletten önce olmasının hikmeti nedir?’ farazî sorusuna verdiği; ‘vahiy ile bildirilen bir hüküm’ cevabı da bu düşüncesi ile paralellik arz etmektedir.⁷¹ Buradaki ifadelerine göre rivayette yer alan ‘sümme hubbibe ileyhi el-halâu’ ibaresindeki ‘sümme’ lafzı tertib için gelmiş ve ‘bir şeyden sonra yapılması istenen’ anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla Hira’daki uzlet, Hz. Peygamber’den (sav) istenen, yani ona (sav) vahyedilen bir hükümdür/görevdir. Kaldı ki kendisine (sav) rüyada da olsa vahiy gelmekteydi, şayet bunu yapmaması istenseydi nehyedilebilirdi. Bu sebeple Hira’daki uzlet Melek’in gelmesi ve ortaya çıkması için bir vesile, bir neden niteliği taşımaktadır.⁷²

Kastallânî bu ifadeleriyle, İbn Hacer’in ‘Hz. Peygamber’e (sav) yalnızlığın sevdirmesinin ilâhî görev olduğu’ yönündeki yaklaşımını desteklediği anlaşılmaktadır. Ancak bu iki şârihin birbirlerinden ayrıştığı nokta Hz. Peygamber’e (sav) bu görevin bildirildiği vahiy türüdür. İbn Hacer, ‘ilham’ gibi bir vahiy türü ile bildirilmiş/sevdirilmiş olabileceğini söylerken Kastallânî durumu biraz daha bağlayıcı hale getirerek ‘sadık rüya’ kabilinden aldığı vahiylerle bildirildiğini/sevdirildiğini ileri sürmektedir. Bu iki vahiy türünde derece farkı söz konusu olmakla beraber asıl vurgulanan nokta; Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da kendisine gelen vahiyden/emirden/sevdirilmeden dolayı bulunduğudur. Bunun nedeni de Kur’ân vahyinin gelmesi için kalbinin arındırılması, takatinin kuvvetlendirilmesi, kendisinin peygamber olduğuna inanmasının/kabullenmesinin kolaylaştırılması gibi maddi ve manevi ortamın hazırlanmasıdır.

⁶⁷ Molla Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyadi Ehâdisi'l-Buhârî*, nşr. Eş-Şeyh Ahmed ‘İzzü ‘Înâye, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2008), I, 38.

⁶⁸ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 38.

⁶⁹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 38.

⁷⁰ Kastallânî, *İrşâdü's-Sârî*, I, 62.

⁷¹ Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

⁷² Gürânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

Diğer yandan Kastallânî, Hz. Peygamber'in (sav) Hira'da 'tehamnüs' için bulunmasını, onun (sav) bir nevi günah kaynaklarından uzak durması, günaha girmekten ve düşmekten sakınması olarak açıklamaktadır. Ayrıca bu kelimenin 'tehamnüf/hanif dine tâbi olma' anlamını da taşıdığını, yani Hz. Peygamber'in (sav) orada Hz. İbrahim'in (as) dinine tâbi olduğunu belirtmektedir. Sözlerinin devamında İbn İshâk'a göre bu uzlet/halvet halinin bir ay sürdüğünü, bu ayın da Ramazan ayı olduğunu, Hz. Peygamber (sav) kırk yaşındayken Ramazan ayının on yedisine denk gelen Pazartesi günü ise ilk vahyin geldiğini söylemektedir.⁷³ Buhârî rivayetinde müdrec olarak yer aldığını belirttiği 'et-te'abbüd' kelimesinin şerhine geldiğinde ise 'tefekür etmek suretiyle kulluk yapıyordu' demektedir.⁷⁴ Bu ifadeleri hasebiyle Hz. Peygamber'in (sav) günahlardan arınması için değil, günahlardan uzak durması ve kalbinin selîm hale getirilmesi için Hira'da uzlete yönlendirildiğini, bunun bir vahiy ile, yani sadık rüyalar yoluyla kendisine telkin edildiğini savunduğu anlaşılmaktadır.

3.3. 'Mâ Ene Bi Kâriin' mi, 'Mâzâ Ekrau' mu?

Hz. Peygamber'in (sav), Cibril ile karşılaştığı sırada ne dediği ve neler yaşadığı ile ilgili olarak ifade edilen buradaki izahlar genellikle 'mâ ene bi kâriin' - 'mâ ekrau' - 'mâzâ ekrau' - 'keyfe ekrau' ibareleri bağlamında söylenip tartışılmaktadır. Nevevî'nin hususî olarak üzerinde durduğu konulardan olan 'mâ ene bi kâriin' ibaresine dair kaydettikleri dikkat çekicidir. Kendisi ifadeye geçen 'mâ' edatının nâfiye olduğunu, buna göre ibarenin 'mâ ehsinü en ekrae/benim okumam güzel değildir, iyi bir şekilde okuma bilmem' anlamına geldiğini ve bu anlamın da cumhurun kabul ettiği görüş olduğunu söylemektedir. Bu açıklamalarından sonra ise meçhul sığayla 'şöyle de denildi' kaydını düşerek bu edatın istifhâm anlamında kullanıldığının da söylendiğini belirtmektedir. Ona göre ibarenin haberine 'be' harf-i cerri geldiği için bu görüştekiler zayıf hatta anlamsız bir yaklaşımda bulunmuşlardır. Ayrıca Nevevî'nin ifadelerine göre istifhâm anlamında olduğunu söyleyenler 'mâ[zâ] ekrau' rivayetinden hareketle böyle söylemiş olsalar da bu rivayetteki 'mâ' edatı da yine nâfiye anlamı taşımaktadır.⁷⁵

Nevevî'nin bu ifadelerinde görüldüğü üzere Hz. Peygamber'in (sav), Hira'da Melek ile karşılaştığında 'mâ ene bi kâriin' dediğini ifade eden Buhârî rivayetinin yanı sıra 'mâ[zâ] ekrau' dediğini nakleden bir başka rivayet daha yer almaktadır. Kendisi bu hususta herhangi bir kaynağa atıfta bulunmasa da İbn İshâk rivayetinden bahsettiği düşünülmektedir. Bunun yanı sıra Nevevî'ye göre ibarenin istifhâm türünde söylendiğini savunanların bu ibareye 'ne okuyayım' anlamını verdikleri, böylece Hz. Peygamber'in (sav) okuma-yazma bildiğini iddia ettikleri anlaşılmaktadır. Diğer yandan Nevevî, 'ğattani' lafzının anlamının sıkılmak olduğunu ifade ettikten sonra ulemanın; "Hz. Peygamber'in (sav) bu şekilde sıkılmasındaki hikmet; onun (sav) içinde bulunduğu duruma dikkatini vermesini sağlamak ve kalbini, kendisine söylenecekler için hazırlamaktır" dediklerini kendisi de kabul ederek nakletmektedir.⁷⁶

Bu noktada Kirmânî'nin 'mâ ene bi kâriin' ibaresine dair açıklamalarını Nevevî'den alıntı ile ifade ettiği, hatta bu alıntısının haricinde bir açıklamaya gitmediği görülmektedir.⁷⁷ Bunun yanı sıra 'ğattani' ifadesi için de Nevevî'nin şerhindeki açıklama ile yetinerek sıkılmak anlamına geldiğini ve bunun da bedeninin ve kalbinin hazırlanması için olduğunu belirttiği görülmektedir. Ancak burada et-Tîbî'den (ö. 743/1343) nakille aktardığı; "Hiç şüphe yok ki Cebrail (as) Hz.

⁷³ Gûrânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

⁷⁴ Gûrânî, *el-Kevserü'l-Cârî*, I, 62.

⁷⁵ Nevevî, *et-Telhîs*, I, 353.

⁷⁶ Nevevî, *et-Telhîs*, I, 354.

⁷⁷ Kirmânî, *el-Kevâkib*, I, 34.

Peygamber’i (sav) sıktığı zaman, Sidre-i Müntehâ’da veya Kürsî’ye oturmuş halinde olduğu gibi aslî suretinde değildi. Dolayısıyla Hz. Peygamber’in (sav) takatinin kesilmesi de Cebrail’in (as) kendisini (sav) sıkarken aslî suretinde sarf edeceği kuvveti oranında değildi.” yaklaşımından hareketle Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da meleği, aslî suretinde değil, büründüğü suretinde gördüğünü düşündüğü sonucuna ulaşılmaktadır.

İbn Hacer de ‘*mâ ene bi kâriin*’ ifadesini nâfiye anlamına hamletmektedir. Ona göre şayet bu ifade istifhâm olsaydı ‘*be*’ harf-i cerrinin bulunması doğru olmayacaktı. Ayrıca ibarede ‘*be*’ harfi yer alsaydı da istifhâm manası taşıyabilir diyen Ahfeş’in (ö. 215/830 [?]) görüşünün şâz olduğunu da belirtmektedir. Diğer yandan İbn Hacer, bu harfin nefy anlamını te’kid için bulunan ziyade bir harf hükmü taşıdığını söylemekte, dolayısıyla ibarenin ‘*mâ ehsinü’l-kırâte/güzel okuyamam-okumam yeterli seviyede değildir*’ anlamına geldiği yönünde açıklamalarda bulunmaktadır. Sözlerinin devamında da; “Hz. Peygamber’e (sav) üçüncü defasında oku denileceği zaman ‘*İkra*’ bismi Rabbikellezî halak’ buyrulmuştur. Yani söz konusu okumayı kendi gücünle yahut marifetinle değil Rabbinin yardımı ve O’nun verdiği güç ve kuvvetle yerine getir...” tefsirini yapmaktadır. Buna göre İbn Hacer yukarıdaki yaklaşımını âyet-i kerimenin tefsiri ile kuvvetlendirmekte ve rivayette yer alan ibarenin bir soru olmadığını, Hz. Peygamber’in (sav) bir marifet ve kabiliyet olarak bunu yapamadığını, kendisine o güç ve kabiliyetin artık bahşedildiği için okuyabileceğinin söylendiğini anlatmaktadır.⁷⁸ İbn Hacer bu değerlendirmesinin Süheylî tarafından da savunulduğunu belirtmesinin ardından farklı görüşlere de yer vermektedir. Onun ifadelerine göre; bazıları tarafından Hz. Peygamber’in (sav) ‘*mâ ene bi kâriin*’ demesinin; ‘ihtisas’ anlamı, yani okuma-yazma konusunda yetkinliğe ulaşamayıp zoraki okuyabildiği anlamını taşıdığı söylenmiştir. Ancak et-Tîbî bu yaklaşımı eleştirerek söz konusu ibarenin kesinlik ve açık bir izah anlamı taşıdığını, dolayısıyla ‘*ben kesinlikle okuma bilen birisi değilim*’ anlamına geldiğini savunmuştur. Diğer yandan İbn Hacer; “peki anlam böyle ise ‘o halde neden üç defa tekrarlanmıştır?’ diye sorulacak olunursa buna Ebû Şâme’nin şu açıklaması ile cevap verilir” diyerek konuyu açmaktadır: “Hz. Peygamber (sav) bu cevabı ilk verdiğinde geri durma ve sakınma kabilinden söylerken ikinci defasında yapamayacağını, bunu yerine getirme kabiliyetinin olmadığını izah anlamında, üçüncüsünde ise soru anlamında söylemiş olabilir.”⁷⁹ Dolayısıyla İbn Hacer ‘*mâ ene bi kâriin*’ ibaresine dair zikredilen ‘istifhâm’ yorumuna da kapı aralamaktadır. Nitekim ona göre Zührî’nin Urve’den naklettiği ‘*keyfe ekrau/nasıl okuyayım*’ rivayeti, İbn İshâk’ta yer alan Ubeyd b. Umeyr’in naklettiği ‘*mâzâ ekrau/ne(yi) okuyayım*’ rivayeti ve Beyhakî’nin *Delâil*’inde yer alan yine Zührî’nin ‘*keyfe ekrau/nasıl okuyayım*’ lafzıyla gelen mürsel rivayeti Hz. Peygamber’in (sav) söylediği o ifadenin istifhâm anlamında olduğunu desteklemektedir.⁸⁰

İbn Hacer’in bu açıklamalarında evvela kendi tercih ettiği görüşü görülmekte iken sözlerinin devamında ise ibarenin istifhâm anlamında olduğunu söyleyenlerin yaklaşımları - delilleri ile beraber- yer almaktadır. Her ne kadar Hz. Peygamber’in (sav) ifadelerinin istifhâm anlamında olduğunu düşünmese de bu ikinci görüşe ve delillerine haklılık payı ayırıp ayırmadığı, ikinci görüşü ve delillerini bilinmesi için mi yoksa doğru olma ihtimaline binaen mi söylediği Alak sûresi âyetlerine yüklediği tefsir ile ayırt edilebilmektedir. İbn Hacer’in yukarıda da bir kısmına yer verdiğimiz Alak sûresinin ilk beş âyetini tefsirine göre Hz. Peygamber (sav), Cebrail’in (as) söylediği ‘*oku*’ eylemini kendi marifet, istitaat ve yetkinliği ile

⁷⁸ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 24.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 24.

⁸⁰ İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, I, 24.

gerçekleştiremeyecektir. Bunu ise ancak Allah Teâlâ'nın bahsettiği güç ve yardımı ile yapabilecektir. Bu noktada İbn Hacer'in ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla o, ikinci görüşün, yani Hz. Peygamber'in (sav) '*neyi-nasıl okuyayım*' diye sormasının; okuma-yazma bilmesine mukabil değil de Allah Teâlâ'nın o anda [ve sadece Kur'ân âyetleri için] okuma-yazma yetkinliği bahsetmesine binaen gerçekleştiğini söylemektedir. İbn Hacer'den anlaşılan bu yaklaşımın temel nedeni Alak sûresi âyetlerine yüklediği anlamın yanı sıra Ebû Şâme'nin ifadelerini nakletmesidir. Zira '*ğatta*' lafzının şerhine dair açıklamalarda da yer alacağı üzere Hz. Peygamber'in (sav) bu sıkılmaları, kendisinin hazırlanması içindir. İbn Hacer de Ebû Şâme'nin diliyle, Hz. Peygamber ilk olarak okuma eyleminden kaçtığını, sakındığını, uzak durduğunu belirtmek için '*mâ ene bi kâriin*' demişken ikincisinde durumu daha da hafifleterek saf bir olumsuzlama anlamında söylemiş, bunu yapamayacağını belirtmiştir. Üçüncüsünde ise artık kaçma, uzak durma ve bilememe ifadelerinin yerini '*neyi okuyayım*' sorusu almıştır.⁸¹ Bu durumda İbn Hacer'in açıklamalarından Hz. Peygamber'in (sav) bahsi geçen sıkılmaları esnasında bazı değişimler yaşamış olması durumu akla gelmektedir. Söz konusu soru ve cevapların seyrine bakıldığında ise bu değişimin; Kur'ân âyetleri özelinde okuma ihtiyacının giderildiği sonucuna ulaşılabilmektedir.

Aynî'nin bu husustaki yorumları ise şerhinde açtığı 'beyânu ihtilâfi'r-rivâyât' alt başlığında, Buhârî'nin metnine benzer olarak gelen diğer rivayetlerden bahsetmekle başlamaktadır. Öyle ki Aynî burada, Buhârî'de yer alan '*mâ ene bi kâriin*' ibaresinin bir rivayette '*mâ ehsinu en ekrae/güzel okuyamam-okumam yeterli seviyede değildir*' lafızlarıyla geldiğini⁸², İbn İshâk rivayetinde '*mâzâ ekrau*' ifadesiyle geldiğini, Zührî'nin Urve'nin *Meğâzi*'sinden nakille aktardığına göre '*keyfe ekrau*' şeklinde geldiğini söylemektedir.⁸³ Bunun yanı sıra 'beyânu'l-i-râb' başlığı altında ise Buhârî metninin söz konusu ifadesinin tahlilini yaparken ibarede yer alan '*mâ*' edatının nâfiye mi istifhâm mı olduğunu bir tartışma edasıyla irdelemektedir:

“Bazı şârihler⁸⁴ bu ibaredeki '*mâ*' edatına nâfiye demişlerdir, çünkü onlara göre bu edattan sonra gelen '*be*' harf-i cerrî nefy-i te'kid için yer alan zâid bir harftir. O şârihlerin bu açıklamalarına göre ibare; '*mâ ehsinu'l-kirâate/okumam güzel değildir-yeterli seviyede okuyamam*' anlamına gelmektedir. Onların nazarında söz konusu harfe istifhâm diyenler ise anlamsız konuşmuşlardır, zira '*mâ*' edatının haberine '*be*' harf-i cerrî gelmiştir; istifhâm olan '*mâ*' edatının haberine ise bu harf-i cer gelmemektedir. Ayrıca bu şârihler, diğerlerinin delil olarak getirdikleri '*mâ[zâ] ekrau*' rivayetini ise kabul etmemekte yahut buradaki '*mâ*' edatının da aynı şekilde nâfiye anlamında kullanıldığını iddia etmektedirler.⁸⁵ Ben ise derim ki asıl onların bu konuşmaları ve delil olarak getirilen rivayetin anlamını kabul etmemeleri iki bakımdan anlamsızdır: Birincisi '*mâ*' edatının istifhâm anlamında kullanılması durumunda '*be*' harf-i cerrînin gelmeyeceğini söylemeleridir ki bu yanlıştır. Çünkü Ahfeş bunun caiz olduğunu söylemiştir. İkincisi ise '*mâ[zâ] ekrau*' rivayetine nâfiye denilmesi çok uzak bir anlam olur, nitekim lafzın zahirine

⁸¹ İbn Hacer, *Fethü'l-Bâri*, VIII, 716-718.

⁸² Aynî böyle bir rivayetin varlığından söz etmiş olsa da bizim bu lafızlarla gelen bir rivayete ulaşamadığımızı belirtmemiz gerekmektedir. Şu kadar var ki Buhârî rivayetini şerh eden Nevevî ve İbn Hacer'in '*mâ en bi kâriin*' ibaresinin '*mâ ehsinu en ekrae*' anlamında olduğunu söyledikleri hatırlatılmalıdır. Bu durumda Aynî'nin bu lafızlarla gelen bir rivayet olduğu iddiasının; Nevevî ve İbn Hacer'den gelen şerhleri bir rivayet zannetmesinden mi kaynaklandığı yoksa kendisinin gerçekten de bu lafızlarla gelen bir rivayete ulaşmasından mı ileri geldiği bilinmemektedir.

⁸³ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 54.

⁸⁴ Aynî'nin bu ifadelerle İbn Hacer'den bahsettiği anlaşılmaktadır. Çünkü hemen akabinde söylediklerini, neredeyse aynı kelimelerle İbn Hacer de şerhinde ifade etmiştir.

⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 57.

göre bu ibare istifhâm anlamında olmalıdır. Kaldı ki Ebu'l-Esved'in [Zührî] Urve'nin *Meğâzî*'sinden naklettiği '*keyfe ekrau*' ifadesi de buna delil teşkil etmektedir. Dolayısıyla asıl şaşılacak olan durum bir şârihin bu iki rivayeti de şerhinde zikretmesine ve '*mâ*' edatının istifhâm anlamında olduğunu açıkça görmesine rağmen bu edata istifhâm anlamını verenleri anlamsız konuşmakla itham etmesidir.⁸⁶

Aynî, şerhine devam ettiği 'beyânu'l-me'ânî' alt başlığında bu konuya tekrar dönmektedir. O, rivayetin Buhârî metninde yer alan '*mâ ene bi kâriin*' ibaresinin, 'ihtisas anlamında (iyi bir okuyucu, okuma-yazmayı iyi seviyede bilme) olduğu söylenmişse de '*lestü bi kâriin elbette/ben kesinlikle okuma bilen birisi değilim*' anlamına geldiğini' kaydetmiştir.⁸⁷ Aynî'nin buradaki ifadelerine bakıldığında Buhârî metnini nâfiye olarak gördüğü anlaşılabilir da Hz. Peygamber'in (sav) ifadelerinin diğer rivayetlerde yer alan metinlerini ise dil bakımından Ahfeş'e, metin bakımından da diğer ravilere/kaynaklara istinaden istifhâm anlamına hamlettiği görülmektedir. Aynî'nin düştüğü bu ikilemin kaynağı tam olarak tespit edilememekle beraber Buhârî metnini tahrîc etmeksizin okumanın farklı, tahrîc ederek elde edilecek anlamın farklı olacağı sonucuna ulaşılabilir. Diğer bir deyişle Aynî'ye göre ilgili rivayetin Buhârî metni, lafzî olarak nâfiye anlamına gelmekte ve '*lestü bi kâriin/okuma bilen birisi değilim*' manasını taşımaktadır. Ancak bu ibare, tahrîci ile elde edilen diğer rivayetlerle beraber değerlendirildiğinde Hz. Peygamber (sav) '*mâ[zâ] ekrau/ne okuyayım*' demiştir. Hal böyle olunca Aynî'nin söz konusu yaklaşımlarının şârihler içerisindeki farkı da görülebilmektedir. Rivayetlerin tahrîcinin manaya etkisini vurgulayan ve bu etkinin önemini de örnekleyen Aynî, esasen rivayetin farklı farklı anlaşılmasının da nedenini tespit etmiş gibidir. Netice itibarıyla Nevevî ile başladığımız söyleyebileceğimiz nâfiye-istifhâm tartışmasını, Aynî'ye gelinceye kadar tek cenahtan seyredebiliştik. Ancak Aynî ise diğer cenahta yer alarak söz konusu ibarenin istifhâm anlamında olduğunu etraflıca savunan ilk şârih olma hüviyetini kazanmaktadır. Bunun yanı sıra Aynî'nin yaklaşımlarından hareketle Urve, Ubeyd ve İbn Şihâb rivayetlerini mevzû' görmediği sonucuna da ulaşılabilir. Ancak onun söz konusu rivayetlere dair tutumu hasebiyle Hz. Peygamber'in (sav) ümmîliğinin nasıl anlaşılması gerektiği değerlendirmesine de yer vermesi beklenirken en azından bu rivayet bağlamında bir açıklamasına ulaşamadığımızı belirtmeliyiz.⁸⁸

Aynî'nin şerhinde '*ğattanî*' kelimesine dair hususi açıklamasının ise 'el-es' ile ve'l-ecvibe' başlığı altında geldiği görülmektedir. Buradaki soru ve cevapları itibarıyla Aynî şu izahlarda bulunmaktadır:

'Melek'in üç defa sıkmasının hikmeti nedir?' diye sorulacak olunursa derim ki: Melek, Hz. Peygamber'i (sav), [içine gireceği] halin/durumun çetinliğini ve çaba gerektirdiğini göstermek, verilen Kitab'a sıkıca sarılıp benliğinden geçmesini sağlamak ve bunun öyle gelişi güzel, alelade bir görev olmadığını hissettirmek için sıkmıştır. Üç defa sıkması ise onun (sav) sarsılmazlığını ve sağlamlığını artırmak içindir.

'İbn İshâk'ın, bu sıkmanın rüyada gerçekleştiğini söylemesinden nasıl bir hikmet çıkartılır?' diye sorulacak olunursa ise derim ki: Onun rivayet ettiği bu üç sıkma, Hz. Peygamber'in (sav) maruz kaldığı üç çetin sürece ve akabinde gelen feraha ve rahatlamaya yönelik olarak te'vîl edilir. Öyle ki birinci sıkma, Hz. Peygamber (sav) ve ashabının, Kureys'in kendilerine hiçbir şey satmama

⁸⁶ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 57.

⁸⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, I, 59.

⁸⁸ Askalânî'nin bu rivayeti ümmîlik tartışmasının dışında tutması, önceki şârihlerin de bu hususa açıkça temas etmemeleri rivayetin, şârihlerin nazarında söz konusu tartışmada rol oynamadığı düşüncesini akıllara getirmektedir. Ancak bu hususun açıklık kazanması için şârihlerin eserlerinin tamamı incelenmelidir.

ve yardımda bulunmama üzerine anlaşma yaparak maruz bıraktıkları şiddetli açlığa; ikincisi, öldürülmekle tehdit edilip korkutulmalarına; üçüncüsü ise Hz. Peygamber (sav) ve ashabının vatanlarından uzaklaşmalarına, Hz. İbrahim'den (as) kalan harem-i şeriften hicret etmelerine delalet etmektedir.⁸⁹

Aynî'nin bu açıklamalarında dikkatleri çeken hususlardan ilki işârî yorumlara da yer vermesidir. Zira hadiste yer alan '*ğattanî*' ifadesinin İbn İshâk rivayetine göre ne ifade ettiğine yoğunlaşması ve söz konusu sıkımların, Hz. Peygamber'in (sav), risalet görevini yerine getirirken karşılaşıcağı zorluklara hazırlık anlamı taşıdığını belirtmesi bunu göstermektedir. İkincisi ise İbn İshâk'ın, Hira hadisesinin uykuda gerçekleştiğini anlatan rivayetini şerhe tâbi tutmuş olmasıdır. O, bu açıklamaları ile İbn İshâk rivayetini mevzû görmediğini tekrar hissettirmektedir.⁹⁰ Ancak Hira hadisesinin rüyada mı yoksa uyanırken mi gerçekleştiğine dair tercihini izhar etmediği veya -İbn Hacer'in yaptığı gibi- bir cem'de bulunmadığı da belirtilmelidir.

Buhârî şârihlerinden Gürânî'ye gelindiğinde kendisinin şerhinin tamamında araştırılmasına rağmen '*mâ ene bi kariîn-mâ[zâ] ekrau*' ifadelerine dair bir açıklamasına, bu ifadelerden hangisinin tarafı olduğuna dair bir yorumuna ulaşamamıştır. '*Ğattanî*' lafzına dair ise; kelime anlamının "suya dalma" olduğunu ve bu kelime ile "şiddetle sıkma"nın kastedildiğini ifade etmektedir.⁹¹ Bu sözlerinin akabinde ise şu açıklamalarda bulunmaktadır:

'Hz. Peygamber (sav), duyularının tamamını açması ve kendisine verilen sözün üzerinde dikkatini toplaması için tekrar tekrar sıkılmıştır' denmektedir. Ancak bu yaklaşım yanlıştır. Çünkü bunun gerçekleşmesi için Hz. Peygamber'e (sav) bu şekilde işkence (!) edilmesine gerek yoktur, zira Kitab'ın uyandıracığı tesir bu sıkıma mahal kalmadan duyularını açmasını ve dikkatini vermesini sağlamaktadır. Dolayısıyla söz konusu sıkımlara dair asıl doğru olan yaklaşım; Hz. Peygamber'e (sav) güvenilirliğinin ve dindarlığının [*emânetehu ve diyânetehu*] bildirilmesi ve onun (sav) Hira mağarasındayken duyduklarının, birçok kimsenin sıkıntı veren bir hadise yaşadıkları gibi *kendi kendine konuşma* olmadığını [yani kendi içinde, hayal dünyasında yaşadığı şeyler olmadığını] hissettirilmesidir.⁹²

Diğer yandan Gürânî sözlerine, meleğin niteliklerini Hz. Peygamber'e (sav) aktarmak için onu (sav) sıkıktığını söyleyenlerin de bulunduğunu, ancak bu kimselerin de aynı şekilde hata ettiklerini eklemektedir. Çünkü ona göre hem meleğin niteliklerinin aktarılmasının bir anlamı yoktur hem de bunun bir anlamı olsa dahi sarılma kâfi gelecektir, şiddetle sıkıma gerek yoktur.⁹³

Gürânî, kendisinden önceki şârihlerin yaklaşımlarını önce eleştirmek sonra da farklı bir bakış açısı sunmak suretiyle Hz. Peygamber'in (sav) tekrar tekrar sıkılmasının nedenini; onun (sav) güvenilirliğinin ve dindarlığının tahkik edilmesine bağladığı görülmektedir. Her ne kadar söz konusu ifadeleri ile ne kastettiğini bu satırlarında tam olarak belirtmemiş olsa da şerhine genel

⁸⁹ Aynî, '*Umdetü'l-Kârî*, I, 61.

⁹⁰ Burada Aynî'nin söz konusu rivayetin sıhhatini hangi derecede gördüğünü söyleyemememiz, ilerleyen satırlarda Buhârî rivayeti ile İbn İshâk rivayetinin Varaka b. Nevfel'in durumu hakkında çelişip çelişmediğini sorguladığı satırlardaki şu ifadelerinden ileri gelmektedir: "Bu iki rivayet, sıhhatlerinin kuvveti bakımından eşit derecede değildir, o yüzden de aralarında bir çelişki olduğundan söz edilemez. Ancak aynı sıhhat derecesinde oldukları kabul edilecek olunursa da Buhârî rivayetinin ravisi Varaka'nın [metinde yer alan hadisenin gerçekleşmesinden] sonraki hali ve akıbeti hakkında bilgi sahibi olmamasından dolayı böyle söylemiş olabilir." (Aynî, '*Umdetü'l-Kârî*, I, 62.) Aynî'nin bu ifadeleri, İbn İshâk rivayetini mevzû görmediğine işaret etse de İbn İshâk rivayetinin Buhârî rivayetinin derecesine ulaşmadığını göstermektedir. Bu sebeple biz de 'İbn İshâk rivayetini en azından mevzû görmemektir' demek durumunda kaldık.

⁹¹ Gürânî, '*el-Kevserü'l-Cârî*, I, 39.

⁹² Gürânî, '*el-Kevserü'l-Cârî*, I, 40.

⁹³ Gürânî, '*el-Kevserü'l-Cârî*, I, 40.

olarak baktığımızda ‘Hz. Peygamber’e (sav) güvenilirliğinin ve dindarlığının [emânetehu ve diyânetehu] bildirilmesi için tekrar tekrar sıkılmıştır’ ifadelerinin; ‘onun (sav) emînliğinin, yalan söylemediğinin, adaletli olduğunun, Allah’a ve meleklerle iftira atmadığının, bu yaşadıklarının hakikat ve kendisinin de hem dindar hem de güvenilir bir kimse olduğunun bildirilmesi’ anlamını taşıdığını görmekteyiz.⁹⁴ Şârihin ‘Hz. Peygamber’in (sav) duyduklarının kendi kendine konuşma olmadığını, yani kendi içinde yaşadığı şeyler olmadığını anlaması için tekrar tekrar sıkılmıştır’ yaklaşımının ise; ‘Hz. Peygamber’in (sav), duyup gördüklerinin hayal yahut kendi uydurduğu şeyler olmadığını, yani -haşa ifade yerindeyse- şizofrenik veya paranoya davranışlar olmadığını anlaması için sıkılmış olduğudur. Ayrıca maddî ve manevî anlamda bir hastalığa kapılmadığının; sara hastalığı, şairlik, kahinlik, müneccimlik gibi bir durumunun söz konusu olmadığını bildirilmesi için sıkıldığı, onun (sav) kendi kendine konuşmadığının göstergesi olarak sıkıldığı, hayalî olarak içten içe bir ses duyduğunu düşünmemesi yahut rüya gördüğü vehmine kapılmaması için tekrar tekrar sıkılmış olduğu’ anlamını kastettiğini düşünmekteyiz. Bu düşüncemizin karşılığına şerhinde ulaşamamakla beraber Hz. Peygamber’in (sav) İbn İshâk ve İbn Hişâm rivayetlerinde yer alan ifadelerinin yol açtığı belirtilmelidir. Zira burada Gürânî’nin söz konusu rivayetlere ta’lik niteliğinde bir kayıt düştüğü izlenimi edinilmektedir. Bu izlenimin nedeni ise o metinlerde yer alan bazı ibarelerdir. Şöyle ki İbn İshâk rivayeti [İbn Hişâm rivayeti de aynı minvalde gelmektedir], Hz. Peygamber’in (sav) Hira hadisesini rüyasında yaşadığını, hadiseyi anlatırken ‘rüyada’ olduğunu, sonrasında ‘rüyadan uyandığını’ ve bundan dolayı da ‘yoksa ben bir şair veya mecnun muyum? Kureyş asla benimle konuşmaz...’ diyerek korkuya kapıldığını kaydetmekteydi. Buna göre Gürânî’nin buradaki ‘es-savâbu fi’l-kavl/doğru olan’ diyerek Hz. Peygamber’in (sav) sıkılmalarına dair tekrar tekrar üzerinde durduğu ‘Hz. Peygamber’in (sav) başına gelen hadisenin ne olduğunu anlamasını, yaşadıklarının rüya olmadığını fark etmesini, kendisinin sandığı gibi şair veya kâhin olmadığını bilmesini, bu yaşadıklarının gerçek âlemde ve fiziksel olarak gerçekleştiğini anlamasını, mecnunluktan yahut başka bir hastalıktan ileri gelmediğine kâni olmasını sağlamaktadır’ ifadeleri; İbn İshâk ve İbn Hişâm’ın kaydettikleri ibarelerle beraber düşünüldüğünde müselleme hale gelmektedir. Hal böyle olunca Gürânî’nin doğrudan veya dolaylı olarak söylediği bu ifadelerinin, kendi zaman ve mekânı içerisinde Kur’ân vahyi yahut Hz. Peygamber (sav) aleyhinde ileri sürülen iddialara cevap sadedinde olabileceği de akla gelmektedir. Ancak bu öngörünün müselleme hale getirilmesi ise ileri araştırmalarla mümkün olabilecektir.⁹⁵ Diğer yandan Gürânî’nin, bu eleştirisiyle kimin yaklaşımlarını kastettiği de tam olarak tespit edilememektedir. Nitekim kendisi de bir isim vermemektedir. Ancak kendisinden önceki şârihlerden hemen hepsinin yaklaşımlarının -nihai anlamda- bu kabilden olduğu yukarıda şârihlerin görüşlerinin münferid olarak değerlendirildiği satırlarda ifade edilmişti.

Kastallânî’nin konuya dair açıklamalarına bakıldığında onun meseleyi biraz daha geriden alarak Cebraîl’in (as) Hz. Peygamber’e (sav) söylediği ilk ‘ikra’ ifadesini; tembih, kendisine (sav) indirilene dikkatini vermesine yönelik teyakkuza geçirme ve emir anlamlarına hamlettiği görülmektedir.⁹⁶ Sözlerinin devamında ise şu dikkat çekici açıklamalara yer vermektedir:

⁹⁴ Gürânî’nin, söz konusu ifadeleri Kâbe’nin yeniden inşası babında, Hz. Peygamber’e (sav) verilen el-Hacerü’l-Esved’i yerleştirme görevi bağlamında tekrar kullandığı, buradaki kullanımında ise Hz. Peygamber’in (sav) diğer sıfatları ile açıklığa kavuştuğu görülmektedir. (Bk.: Gürânî, *el-Kevserü’l-Cârî*, VII, 39.)

⁹⁵ Bu ifadelerden her biri üzerinde ayrı ayrı araştırma ve değerlendirmenin yürütülmesi gerekmektedir. Ancak bu durum bizi buradaki araştırmadan uzaklaştıracağı için sadece ifadelerin tespiti ve tarafımızca anlaşılan kastını belirtmekle yetinmekteyiz.

⁹⁶ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârif*, I, 63.

“Şayet; ‘*mâ ene bi kâriin*’ ibaresinin bir başka rivayette ‘*mâ ehsinu en ekrae*’ lafızlarıyla geldiği, buna göre ibarede yer alan ‘*mâ*’ edatının nâfiye anlamını taşıdığı, bu edatın istifhâm anlamına hamledilmesinin ise haberine ‘*be*’ harf-i cerri geldiği için tutarlı görülmediği’ söylenecek olunursa buna şu şekilde cevap veririm: Buradaki ‘*mâ*’ edatı istifhâm anlamı taşımaktadır, çünkü Ebu’l-Esved’in [Zührî] Urve’nin *Meğâzi* adlı eserinden naklettiği rivayete göre Hz. Peygamber (sav) ‘*keyfe ekrau*’ ve İbn İshâk’ın kaydettiğine göre Ubeyd b. Umeyr’den gelen rivayette de Hz. Peygamber (sav) ‘*mâzâ ekrau*’ demiştir. Ayrıca Ahfeş, ‘*be*’ harf-i cerrinin mübtedanın haberine de gelebileceğini uygun görmüştür. Nitekim İbn Mâlik [et-Tâî] (ö. 672/1274) de; ‘*bihasebike Zeyd*’ örnek cümlesinde görüldüğü üzere; ‘*Zeyd*’ muahhar mübteda, ‘*hasebike*’ mukaddem haber, buradaki ‘*be*’ harf-i cerri ise zâid olarak yer almıştır’ diyerek Ahfeş’le aynı görüşü paylaşmıştır. Diğer yandan Ubeyd b. Umeyr’in mürsel olarak naklettiği rivayette Hz. Peygamber (sav); ‘*Cibril bana, ben uykudayken içinde kitap bulunan ipek desenli bir kapla geldi ve ‘ikra’ dedi, ben ise; ‘mâ ene bi kâriin’ dedim*’ buyurmuştur. Bu sebeple Süheylî (ö. 581/1185) ve bazı müfessirler şöyle demişlerdir: ‘“*Elif, lâm, mîm. Zâlike’l-kitâbu lâ raybe fihî/Elif, lâm, mîm. Bu, içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan Kitap’dır.*”⁹⁷ âyetinde yer alan ‘*Kitâb*’ Cibril’in, ‘*ikra*’ âyetini indirdiği zaman yanında getirdiği Kitap’a işaret etmektedir.”⁹⁸

Kastallânî’nin, Nevevî, Kirmânî ve İbn Hacer’i eleştirmekte iken Aynî ile aynı düşünceleri paylaştığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kastallânî’nin ifadeleri içerisinde asıl dikkatleri çeken hususlardan ilki kendisinden önceki şârihlerden hemen hiçbirisinin söz konusu etmediği İbn Mâlik’in gramer örneğini getirmiş olmasıdır. Buradaki örneği ile rivayetteki ‘*be*’ harf-i cerrinin zâid olduğunu müdellel hale getiren Kastallânî netice itibarıyla nâfiye olduğunu iddia eden şârihlerin en önemli gerekçelerini eleştirmiştir. Özellikle dikkatleri çeken ikinci husus ise Süheylî ve ‘bazı müfessirler’e atıfla kaydettiği görüştür. Kastallânî’nin bu ifadelerinin vuzuha kavuşması amacıyla belirtilmelidir ki Süheylî, söz konusu ibareye *er-Ravdu’l-Ünüf fi Şerhi Sîreti’n-Nebeviyye* adlı eserinde yer vermektedir. Buradaki ifadelerine göre Süheylî şöyle demiştir: “İbn Sellâm, Allah Teâlâ’nın; “*Elif, lâm, mîm. Zâlike’l-kitâbu lâ raybe fihî/Elif, lâm, mîm. Bu, içerisinde hiçbir şüphe bulunmayan Kitap’dır.*” âyetinde yer alan *Kitâb*’ın, Cibril’in ‘*ikra*’ âyetini indirdiği zaman yanında getirdiği *Kitap*’a işaret etmektedir’ demiştir. Ancak âyet hakkında bundan başka görüşler de söz konusudur...”⁹⁹ Süheylî’nin bu izahından anlaşıldığı kadarıyla Yahya b. Sellâm (ö. 200/815) Bakara âyetini Hira hadisesi ile tefsir etmekte, dolayısıyla Hira hadisesinin rüyada gerçekleştiğini ifade eden İbn İshâk/İbn Hişâm rivayetini benimsemiş olmaktadır. Bunun yanı sıra gerek İbn Sellâm gerek Süheylî ve gerekse Kastallânî Cibril’in Hira hadisesi sırasında elinde bir ‘*Kitap*’la geldiğini de ifade etmiş olmaktadır. Diğer yandan Kastallânî’nin söz konusu ettiği ‘bazı müfessirler’den birisinin Yahya b. Sellâm olduğu anlaşılacakla beraber İbn Sellâm’ın eserinin tamamı günümüze ulaşmadığı (veya henüz gün yüzüne çıkmadığı) için tam olarak ne dediği değerlendirilememektedir. Ayrıca Süheylî’nin ve dolayısıyla Kastallânî’nin ifade ettikleri ‘bazı müfessirler’in içerisine başka kimlerin dahil olduğunu araştırdığımızda ise benzer yaklaşımda bulunan herhangi bir müfessire ulaşamadığımızı belirtmemiz gerekmektedir.

⁹⁷ Bakara, 2/1-2.

⁹⁸ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 63.

⁹⁹ Süheylî, *er-Rafdu’l-Ünüf*, II, 259. Ayrıca Süheylî’ye atıfla nakledilen bu görüşe eserlerinde yer veren pek fazla kimse olmamakla beraber tespit edebildiğimiz diğer isimlerin tamamı şârihlerden ve hatta Buhârî şârihlerinden oluşmaktadır: İbn Battâl, *Şerhu Sahihî’l-Buhârî*, X, 532.; Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî (İbnü’l-Mülakkın), *et-Tavdîh li Şerhi’l-Câmi’i’s-Sahih*, (Katar: Dâru’l-Felâh, II, 270.; İbn Hacer, *Fethü’l-Bârî*, VIII, 718. Söz konusu şârihlerin, bu iktibasa genel olarak Alak sûresi tefsiri bağlamında yer verdikleri de belirtilmelidir.

Açıklamalarına ‘ğattani’ ifadesinin şerhi ile devam eden Kastallânî, Cibril’in Hz. Peygamber’i (sav) aslı suretinde değil büründüğü surette [muhtemeldir ki insan suretinde] sıklığını, aksi halde bir beşerin, bir meleğin aslı suretinde sıkmasına asla dayanamayacağını belirtmektedir.¹⁰⁰ İlerleyen satırlarda ise Hz. Peygamber’in (sav) ilk sıkılmasının; dünyadan bağını koparması, ikinci sıkılmasının; benliğini kendisine vahyedilene vermesi, yani vahye yönelmesinin sağlanması, üçüncüsünün ise; ünsiyet ve ülfet kurulması için gerçekleştiğini söylemektedir.¹⁰¹ Bu ifadeleriyle büyük ölçüde Gürânî ile örtüştüğü görülen Kastallânî’nin tekrar tekrar sıklmaları, Hz. Peygamber’in (sav) Hira’da yaşadıklarını anlayıp anlamlandırmasına hamletmekte ve böylece buradaki araştırmamız bağlamındaki sözlerini tamamlamaktadır. Kastallânî’nin, Cibril’in bu hadise sırasında aslı suretinde gelmediğine dair yaptığı izahlarının Kirmânî ile aynı olduğu, bunun yanı sıra İbn Hacer’e de eleştiri mahiyeti taşıdığı anlaşılmaktadır. Zira İbn Hacer, Cibril’in bu hadise sırasında Hz. Peygamber’e (sav) aslı suretinde görüldüğünü söylemiş, bu minvaldeki rivayetleri nakletmiş ve bu ifadelerini de Hira hadisesinin yakaza halinde gerçekleştiğini ispata yönelik olarak delil addetmişti. Buna göre Kastallânî’nin İbn Hacer’i eleştirdiği izlenimi edinilse de İbn Hacer’in naklettiği rivayetler hakkında bir yorumuna ulaşamamıştır.

Sonuç

Rivayetleri nakletmenin ötesinde tefsir, te’vîl ve yorum faaliyeti de yürüten şerhler, bir metni tahrîc, münâsebât, ihtilâf, sebab-i vürûd, tekrâr gibi yönlerden tespit etmekte, dilbilimsel veriler, âyet ve diğer rivayetler, fikhî izahlar, i’râb, tefsir, sıhhat gibi yönlerden tahlil etmekte, ayrıca etraflıca araştırarak rivayetlerin anlam çerçevelerini ortaya koymaktadırlar. Dolayısıyla şârihlerin, bu faaliyet sürecinde tefsir ilminin ulûm ve yöntemleriyle birçok açıdan kesiştikleri, tefsir ilminin de konusu olan veriler üzerinde bir tür tefsir faaliyetinde buldukları anlaşılmaktadır.

İfade ettiğimiz bu küllî sonuçların yanı sıra metin içerisinde birçok cüz’î çıkarımın yer aldığı da vurgulanmalıdır. Özellikle belirtmek istediklerimiz ise şârihlerin Hira hadisesinden hareketle temas ettikleri konulardır. Nitekim bu hadiseden hareketle Hz. Peygamber’in (sav) risâlet öncesi eğitimine, hadisenin uykuda mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiğine, Alak sûresi âyetlerinin nüzulüne, rivayette yer alan ‘mâ en bi kâriin’ ifadeleriyle ‘ğattani’ eylemi arasındaki ilişkiye yer verilerek etraflıca açıklamalar getirildiği, ayrıca tefsirle ilgili birçok kaynaktan istidlâl ve istişhadda bulunduğu görülmektedir. Rivayetin tahrîci yapılarak farklı metinlere ulaşıldığı, bu metinlerin şerh ve yorumları üzerinden birçok konuya temas edildiği, tahrîc edilen bu metinlerin -bazı kelime ve ibarelerinin- Kur’ân âyetlerinin mahiyeti ile ilişkilendirildiği de ifade edilmelidir. Dolayısıyla şârihlerin açıklamalarına bir bütün olarak bakıldığında süregelen tartışmaların tefsir ilmine katkı sağlayacak mahiyette oldukları açıktır. Ancak bu rivayetlere, sadece Hz. Peygamber’in (sav) ümmîliği bağlamında yönelinmesi söz konusu katkıyı dar alana itmektedir.

Diğer yandan şârihlerin ‘mâ ene bi kâriin’ ifadesine dair yaptıkları şerhlerle ilgili olarak bazı hususların açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. İlk olarak yukarıda görüleceği üzere İbn İshâk rivayeti ‘mâ ekrau’ lafızlarına yer verirken, şârihlerden kimileri bu ifadeyi ‘mâzâ ekrau’ olarak nakletmişlerdir. Halbuki ‘mâzâ ekrau’ lafızlarıyla nakleden İbn Hişâm idi, zira onun rivayetine de yer vermiştik. Ancak İbn İshâk’ın *es-Sîre* adlı eserinin olabilecek nüsha farklılıkları

¹⁰⁰ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 63.

¹⁰¹ Kastallânî, *İrşâdü’s-Sârî*, I, 63.

hasebiyle herhangi bir müdahalede bulunmaksızın gördüğümüz haliyle değerlendirmelere tâbi tuttuk.

İkinci olarak İbn Hacer, *'mâ ene bi kâriin'* ifadesini, *'mâ ehsinu en ekrae'* lafızlarıyla anlayıp şerh etmiştir. Bunun yanı sıra *'mâ ehsinu en ekrae'* lafızlarıyla gelen bir rivayet ise tespit edemedik. Ancak öyle zannediyoruz ki bu lafızlarla gelen bir rivayet değil, rivayetin bu lafızlarla şerhi söz konusudur. Hal böyle olmasına rağmen şârihlerden kimilerinin *'mâ ehsinu en akrae'* lafızlarıyla gelen bir rivayetten bahsetmeleri hasebiyle biz de bunu kayda aldık.

Şârihler arasında süregelen tartışmaların ulaştıkları sonucun tespiti için konunun izinin sürülmeye devam edilmesi gerekmektedir. Bu iz sürmenin ise şârihler ve şârihlerin de sadece şerh eserleri ile sınırlı kalmamasının elzem olduğu, diğer muhaddislere ve şerh kabilinden olmayan eserlere de müracaat edilmesi gerektiği açıktır. Sonuç itibarıyla buradaki çalışma tespit araştırması olduğu için bahsi geçen konularda dikkatleri çekmeyi sağladıysa amacını gerçekleştirmiş kabul edilecektir.

Kaynakça/Bibliography

- Abdulkerim, Malik, “Dirâse Nakdiyye li Ba’di’r-Rivâyâti’t-Târihiyye elletî Evredehâ el-Müsteşrik William Montgomery Watt fi Kitâbihi Muhtasaru Târihi’l-İslâm”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*, (Güz/2017).
- Arslan, İhsan, “Hz. Peygamber’in Ümmîliğine Farklı Bir Yaklaşım”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2019).
- Aynî, Bedrüddîn, *‘Umdetü’l-Kârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî.
- Baysal, Erkan, “Muhammed Âbid el-Câbirî’de Nübüvvetin İspatı, İ‘câz ve Ümmîlik”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/2016.
- Beyhakî, *Delâ’ilü’n-Nübüvve*, nşr. Abdulmu’tî Kal‘acî, Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, Kahire: Dâru’t-Te’sîl, 2012.
- Demil, Emine, “Ümmî Kavramı ve Hz. Muhammed’in (sav) Ümmîliği”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, (Haziran, 2017).
- Dûlâbî, Ebû Bişr el-Verrâk, *ez-Zürriyyetü’t-Tâhire*, nşr. Sa’d el-Mübârek el-Hasan, Kuveyt: Dâru’s-Selefiyye, 1986.
- Ebû Şâme, Ebu’l-Kâsım el-Makdisî, *Şerhu’l-Hadîsi’l-Muktefî fi Meb‘asi’n-Nebîyyi’l-Mustafâ*, nşr. Cemâl ‘Azûn, el-İmâretü’l-Arabiyye el-Müttehide: Mektebetü’l-‘Amrîni’l-İlmiyye, 1999.
- Fâkihî, Muhammed b. İshâk el-Mekkî, *Ahbâru Mekke*, nşr. Abdumelik b. Abdullah, Mekke: 1986-87.
- Günel, Fuat, “Hira”, *DİA*.
- Halîmî, Ebû Abdillâh, *Minhâc fi Şu‘abi’l-Îmân*, nşr. Hilmî Muhammed Fûde, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1979.
- Harkûşî, Abdumelik, *Şerefu’l-Mustafâ*, Mekke: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 2004.
- Hattâbî, Muhammed b. İbrahim el-Bustî, *A’lâmu’l-Hadîs fi Şerhi Me‘ânî Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahmân Ali Su‘ûd, 1988.
- İbn Asâkir, Ebu’l-Kâsım, *Târîhu Medîneti Dimaşk*, Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1998.
- İbn Aşûr, Muhammed b. Tâhir, *et-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Battâl, Ebu’l-Hasen, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim, Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebu’l-Fazl, *Fethü’l-Bârî Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddîn el-Hatîb, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1959.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed el-Himyerî, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ, Mısır: Mektebetü Mustafâ el-Bâbi’l-Halebî, 1955.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh el-Muttalibî, *es-Sîre (Kitâbu’s-Siyer ve’l-Meğazî)*, nşr. Süheyl Zekkâr.
- İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ, *es-Sîretü’n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1976.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, nşr. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hecer, 1997.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl, *Muhtasaru Târihi Dimaşk*, nşr. Rûhiyye en-Nehhâs vd., Dimaşk: Dâru’l-Fikr, 1984.

- İbn Nâsiruddîn ed-Dîmaşkî, Ebû Bekir el-Kaysî, *Câmi' u'l-Âsâr fî's-Siyer ve Mevlidi'l-Muhtâr*, nşr. Ebû Yakub Neşet Kemal, Beyrut: Dâru'l-Felâh, 2010.
- İbn Seyyidinnâs, Ebu'l-Feth, *Uyûnu'l-Eser*, nşr. İbrahim Muhammed Ramadân, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1993.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec, *el-Vefâ bi Ahvâli'i'l-Mustafâ*, nşr. Mustafa Abdulvâhid, Kâhire: 1966.
- İbnü'l-Mülakkın, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *et-Tavdîh li Şerhi'l-Câmi'i's-Sahîh*, Katar: Dâru'l-Felâh.
- Kâdî 'İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafâ*, nşr. Ali M. El-Bicâvî, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed, *İrşâdü's-Sârî li Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matba'atü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1905.
- Kılıç, Ünal, "Hz. Peygamber'in Nübüvvet Öncesi Uzlet İçin Hira Mağarası'nı Seçmesi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İslâm, San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikisi Dergisi*, (2014).
- Kirmânî, Şemsüddîn, *el-Kevâkibu'd-Derârî fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Ali b. Dahîlullah b. 'Uceyyân el-'Avfî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1981.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbas el-Hüzeynî, *İmtâ'u'l-Esmâ*, nşr. M. Abdülhamîd en-Nümeysî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Molla Gürânî, Şihâbuddîn İsmail b. Osman, *el-Kevserü'l-Cârî ilâ Riyâdi Ehâdîsi'l-Buhârî*, nşr. Eş-Şeyh Ahmed 'İzzû 'Înâye, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Şeref, *et-Telhîs Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhammed el-Faryâbî, Riyad: Dâru't-Tayyibetü li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2008.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit, "Ümmî Bir Peygamber'e 'Oku' Hitabının Hikmeti", *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (Haziran, 2018).
- Soysaldı-Şimşek, Mehmet-Songül, "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi", *Ekev Akademi Dergisi*, (Yaz/2003).
- Süheylî, Ebu'l-Kâsım, *Ravdu'l-Ünüf*, nşr. Ömer Abdusselâm es-Selâmî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn, *Ukûdu'z-Zeberced 'alâ Müsnedi İmâm Ahmed fî İ'râbi'l-Hadîs*, nşr. Hasan Musa eş-Şâ'ir, Medine, Mecelletü el-Câmi'atü'l-İslâmiyye.
- Süyûtî, *el-Hasâisü'l-Kübrâ*, nşr. M. Halîl Herrâs, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Şâmî, Şemseddin eş-Şâfî, *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sîreti Hayri'l-İbâd*, nşr. 'Âdil Ahmed, Ali Muhammed Mu'avvid, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberî, İbn Cerîr, *Câmi' u'l-Beyân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Kâhire: Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, İbn Cerîr, *et-Târîh*, Beyrut: Dâru't-Turâs, 1967.
- Zehebî, Şemsüddîn, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zekeriyâ el-Ensârî, Ebû Yahyâ, *Menhatü'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî (Tuhfetü'l-Bârî)*, nşr. Süleymân b. Durey' el-'Âzimî, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerhu'z-Zürkânî 'alâ'l-Mevâhibu'l-Ledünniyye bi'l-Menhi'l-Muhammediyye*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Şi'a Tefsir Geleneğinin 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Bakışı: Tabâtabâî Örneği

The Perspective of the Shi'a Tafsir Tradition on the 'Ulûm al-Qur'ân: The Case of Tabâtabâ'î

ENVER TÜRKMEN

orcid.org/0000-0003-2220-2749

eturkmen65@hotmail.com

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı | <https://ror.org/007x4cq57>

Burdur İl Müftülüğü, Burdur, Türkiye

Dr., Directorate of Religious Affairs, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Türkmen, Enver. "Şi'a Tefsir Geleneğinin 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Bakışı: Tabâtabâî Örneği". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 128-149.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 02 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 07 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Enver TÜRKMEN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Perspective of the Shi'a Tafsir Tradition on the 'Ulüm al-Qur'ân: The Case of Tabâtabâ'î

Abstract

Since the birth of Islam up to the present, the exegetes have endeavored for a better understanding of the Qur'an. The reason for this endeavor is that the Qur'an is the primary source of Islam. One such activity is the discussion of the subjects of 'ulüm al-Qur'ân (Qur'anic Sciences). 'Ulüm al-Qur'ân is considered to be the fields of science within the framework of understanding the Qur'ân. Since it covers significant subjects in terms of content, it brings together major subjects in tafsir literature. Exegetes of various sects adopted the method of interpreting the 'ulüm al-Qur'ân' in line with their own beliefs, narrations, and ideas, and sought to conclude in this way. One of such exegetes was Muhammad Husayn Tabâtabâ'î, who holds a very prominent place in the Shi'a School. A member of the Shi'a/Imâmiyya sect, Tabâtabâ'î is a contemporary exegete. Growing up with the Iranian scientific and cultural background of the period, being recognized as a philosopher, and having unique approaches to the tafsir method makes him stand out. Therefore, it is of great importance to unearth how he approached the subjects of 'ulüm al-Qur'ân. The present article primarily aims to reveal how Tabâtabâ'î interpreted some of the identified 'ulüm al-Qur'ân subjects and to determine whether he reflected his sectarian or oppositional approach to the Qur'anic sciences.

Keywords: Tabâtabâ'î, 'Ulüm al-Qur'ân, Shi'a Tafsir, Imâmiyya School of Tafsir, Shi'a and 'Ulüm al-Qur'ân.

Şi'a Tefsir Geleneğinin 'Ulümü'l-Kur'ân'a Bakışı: Tabâtabâ'î Örneği*

Öz

İslâm'ın doğuşundan günümüze kadar müfessirler, Kur'ân'ın daha iyi anlaşılması için çaba sarfetmişlerdir. Bu gayretin nedeni İslâm'ın temel kaynağının Kur'ân olmasıdır. Bu faaliyetlerden biri de 'ulümü'l-Kur'ân konularıdır. 'Ulümü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın anlaşılması çerçevesinde oluşan ilim dalları olarak kabul edilmektedir. Farklı fırkalara mensup olan her müfessir 'ulümü'l-Kur'ân'ı, kendi itikat, rivayet ve düşüncelerine göre yorumlama yöntemini benimsemiş ve bir sonuca varmaya çalışmıştır. Bu müfessirlerden biri de Şi'a ekolünde oldukça önemli bir payeye sahip olan Muhammed Hüseyin Tabâtabâ'î'dir. Şi'a/İmâmiyye koluna mensup olan Tabâtabâ'î, çağdaş müfessirlerdendir. Dönemin İran bilimsel ve kültürel birikimiyle yetişmesi, filozof olarak kabul edilmesi ve tefsir metodundaki farklı yaklaşımları, kendisini ön plana çıkarmaktadır. Bundan dolayı 'ulümü'l-Kur'ân konularına nasıl yaklaştığını gün yüzüne çıkarmak önem arz etmektedir. Makalenin temel amacı; Tabâtabâ'î'nin tespit edilen bazı 'ulümü'l-Kur'ân konularını nasıl değerlendirdiğini açığa çıkarmak, mensup olduğu mezheple mutabık veya muhalif yaklaşım tarzını Kur'ân ilimlerine yansıtıp yansıtmadığını tespit etmektir.

Anahtar Kelimeler: Tabâtabâ'î, 'Ulümü'l-Kur'ân, Şi'a Tefsir, İmâmiyye Tefsir Ekolü, Şi'a ve 'Ulümü'l-Kur'ân

Summary

'Ulüm al-Qur'ân, one of the many attempts to understand the Qur'ân, is one of the most popular sciences in tafsir literature. It has been found that the Qur'anic sciences, which attracted significant attention in the Sunnî tafsir tradition, were limited to certain studies in the Shi'a school. Tabâtabâ'î, whose views we analyzed within the framework of 'ulüm al-Qur'ân, is a 20th-century exegete who attracted a considerable amount of attention in the Shi'a tradition and drew interest in the tafsir literature with his unique approaches to the interpretation of verses. The most distinguishing feature of this contemporary exegete is his use of the method of interpreting verse by verse. In explaining the subjects of 'ulüm al-Qur'ân, it was noted that he also used that method of interpreting verse by verse. He backed up and linked the topics with the narrations of Ahl al-Bayt. This coincides with the approach of the Shi'a/Imamiyya school of exegesis. Therefore, it can be argued that he was under the influence of this particular school. In examining the subjects of 'ulüm al-Qur'ân, it is also observed that he sometimes employed the narrations of the Sunni tradition, unlike the school to which he belonged, and adopted opposing approaches. He occasionally presents philosophical perspectives in his interpretation of the verses on the subject. Another characteristic of his is that he analyzed the verses related to the subjects of 'ulüm al-Qur'ân from a multidimensional perspective in the fields of Islamic jurisprudence, theology, history, social sciences, etc. The above facts indicate that al-Tabâtabâ'î approached the subjects of 'ulüm al-Qur'ân from the perspective of Islamic sciences and positive sciences. The fact that he benefited not only from the thoughts of the school he belonged to but also from the authors of various sects and thoughts related to the relevant issues, contributed to his examination of the issues on a broader scale and led to the emergence of unique approaches. The deep education he received and the scholarly activities that formed the center of his life are solid indicators of how much he valued knowledge/information.

The subjects of 'ulüm al-Qur'ân that he analyzed; tafsir-ta'wil (interpretation and translation), i'jâz al-Qur'ân (the Qur'an is the word of God), nesh (changing or canceling Allah's commandment), asbâb al-nuzûl (the origins of the Qur'anic verses), hurûf-u muqatta'a (the name given to the letters at the beginning of some suras in the Qur'an, consisting

* Bu makale Prof. Dr. Mehmet Okuyan danışmanlığında hazırlanan "Fî Zilâli'l-Kur'ân ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from our doctoral thesis titled "Comparison of the Tafsir (exegesis) of 'Fi Zilal al-Quran' and 'al-Mizan' in Terms of Disciplines of Quran" which was prepared under the supervision by Prof. Dr. Mehmet Okuyan.

of one letter or a combination of several letters), mücmel-mübeyyen (the science and meanings of mucmel words in Qur'an), muhkam-mutashâbih (verses the meaning of which is easily understood vs verses the meaning of which is known only to Allah), qısas al-Qur'an (the stories of historical figures and events in the Qur'an and the sciences that cover them), fedâil al-Qur'an (the superiority of the Qur'an), garibü'l-Qur'an (the science of exegesis of the strange words in the Qur'an), mübhemâtü'l-Qur'an The science that deals with the words in the Qur'an whose meaning is obscured), müşkilü'l-Qur'an (the verses that appear to be in conflict and contradiction), aksâmü'l-Qur'an (the oaths of the Qur'an), emsâlü'l-Qur'an (the representations and examples in the Qur'an), münâsebâtü'l-Qur'an (Sciences related to the Qur'an), isrâiliyyât (the entirety of the narrations from Israel) and zâhir-bâtin (the world we see and what takes place in it - the inner world of each of us; the mind, the heart). Besides using the method of interpreting verse by verse, Tabâtabâî also benefited from Shi'a sources by including hadîth narrations of Ahl al-Bayt. In some 'ulüm al-Qur'an subjects, he referred to the narrations of the Sunni tradition. In some cases, he confirmed the Sunnî narrations, and in others he criticized them. Another approach he employs is to address the subjects from a philosophical and social perspective. It is noteworthy that he analyzes the relevant subjects from a philosophical perspective under separate headings. Tabâtabâî analyzed the subjects of 'ulüm al-Qur'an from a broad perspective and introduced a unique method to the tafsir literature. Tabâtabâî's views on the subjects of 'ulüm al-Qur'an are as follows:

In Tabâtabâî's view, ta'wîl is a spiritual phenomenon that is outside the literal meaning and applies to the Qur'an as a whole; muhkamm al-mutashabih covers all the verses; ta'wîl consists of truth and purposes and includes the essence underlying the meaning, and a special part of the meaning can be ta'wîl. He refers to the Shi'a/İmâmiyya doctrines in dealing with ambiguous meanings and interpretations. He deals with I'jâz al-Qur'an through controversial verses and argues that the Qur'an's superior literary features such as eloquence, sophistication, etc., and claims that the Qur'an's miraculouslyness is valid for every period. Regarding the subject of nâsîh (canceling)-mensûh (changing), he states that the canceled verse ceases to exist as a commandment, but its features of rhetoric and eloquence are preserved. He holds that what appears to be a contradiction between nâsîh and mansûh is relative. In his view, the asbâb al-nuzûl leads the reader to a better understanding of the Qur'an. It is crucial to prefer trustworthy narrations. He argues that Hurûf-u muqatta refers to a connection between the verses. Besides associating the verses with Asmâ al-Hüsna (the 99 names of Allah), he also suggests that there may be a symbolic cipher between Allah and the Prophet. He maintains that for a better understanding of the majmal, it should be clearly explained and associated with the definite word. He believes that the subjects of Muhkamm al-Mu'tashabih exist in the Qur'an as acknowledged by the Shi'a/İmâmiyya school. He considers the Muhammadan verses as verses that should be believed, acted upon, and ruled upon, and the mutashabih verses as verses that should be disbelieved. He argues that it is only possible to interpret the mu'tashabih after consulting the Muhammadan verses and that only the Imams are capable of doing so. He finds inconsistent approaches to be a problem because there are excessive narrations, and they cause confusion. He states that Kısas al-Qur'an, in terms of its content, grounds Tawheed and keeps people conscious of being a subject. He emphasizes the narrations from Shi'a/İmâmiyya school about Fedâ'il al-Qur'an and discusses them through the narrations from the Ahl al-Bayt Imams, and also includes the narrations from Sunnî sources. He acknowledges the Garîb al-Qur'an and states that the subjects of mubhemât al-Qur'an should be examined further. He treats ambiguous situations in scientific, intellectual, and philosophical terms. He argues that mushkil is not a subject that can be understood by everyone but only by studying and contemplating it. He suggests that the presence of al-'Aksâm al-Qur'an in the Qur'an has certain wisdom; it should be considered as a means for people to turn towards the divine command. He interprets the stories in the Qur'an as a literal expression to reveal the truth through the use of some rhetorical arts. He mostly adopts Sunni approaches regarding Munâsabât al-Qur'an and employs the method of interpreting verse by verse. He believes that Isrâ'iliyyât harms the Qur'an and emphasizes the need for caution rather than rejecting it all. In his view, based on the Imams of Ahl al-Bayt, what is zâhir is the text of the verse and Bâtin is the interpretation of the verse.

Özet

Kur'an'ı anlama gayretlerinden biri olan 'ulümü'l-Kur'an, tefsir literatüründe rağbet gören ilimlerdenir. Sünnî tefsir geleneğinde oldukça ilgi gören Kur'an ilimlerinin, Şi'a ekolünde belli çalışmalarla sınırlı olduğu tespit edilmiştir. 'Ulümü'l-Kur'an çerçevesinde görüşlerini incelediğimiz Tabâtabâî, 20 yy.'da yaşayan, Şi'î gelenekte oldukça ilgi görmüş, tefsir literatüründe âyetleri yorumlamada gösterdiği farklı yaklaşımlarıyla dikkat çekmiş bir müfessirdir. Çağdaş müfessirin öne çıkan en büyük özelliği, âyeti âyetle tefsir etme yöntemini kullanmasıdır. 'Ulümü'l-Kur'an konularını açıklarken yine âyeti âyetle te'vil etme yöntemini kullandığı gözlemlenmiştir. Konuları, Ehl-i Beyt kanalıyla gelen rivayetlerle desteklemiş ve irtibatlandırmıştır. Bu özelliği, Şi'a/İmamiyye tefsir ekolünün yaklaşımıyla örtüşmektedir. Bundan dolayı bu ekolün etkisinde kaldığını söylemek mümkündür. 'Ulümü'l-Kur'an konularını incelerken bazen mensup olduğu ekolden farklı olarak, Sünnî geleneğin rivayetlerine yer verdiği, muhalif yaklaşımlar sergilediği de görülmüştür. Yer yer konularla ilgili âyetleri değerlendirirken felsefi yaklaşımlar ortaya koymaktadır. Müfessirin bir diğer özelliği, 'ulümü'l-Kur'an konularıyla ilişkili âyetleri; fıkıh, kelim, tarih, toplum bilimleri vb. alanlarda çok boyutlu açıdan incelemesidir. Bu bilgiler Tabâtabâî'nin 'ulümü'l-Kur'an konularını, İslâmî ilimler ve pozitif bilimler perspektifinde ele aldığını göstermektedir. Sadece mensup olduğu ekolün düşüncelerine değil ilgili konularla alakalı farklı mezhep ve düşüncelere mensup olan müelliflerden istifade etmesi, konuları daha geniş yelpazede incelemesine katkı sağlamış ve orijinal yaklaşımların doğmasına vesile olmuştur. Aldığı eğitim ve hayatının merkezini oluşturan ilmi aktiviteler, ilme ne kadar değer verdiğinin somut göstergeleridir.

Değerlendirmeye tabi tutulan 'ulümü'l-Kur'an konuları; tefsir-te'vil, i'câzü'l-Kur'an, nesh, esbâb-ı nuzûl, hurûf-u mukatta'a, mücmel-mübeyyen, muhkem-müteşâbih, kıyasu'l-Kur'an, fedâilü'l-Kur'an, garibü'l-Kur'an, mübhemâtü'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an, aksâmü'l-Kur'an, emsâlü'l-Kur'an, münâsebâtü'l-Kur'an, isrâiliyyât ve

zâhir-bâtındır. Tabâtabâî âyeti âyetle tefsir etme yönteminin yanında Ehl-i Beyt kanalıyla gelen hadis rivayetlerine yer vererek Şii kaynaklardan istifade etmiştir. Bazı ‘ulûmü’l-Kur’ân konularında Sünnî geleneğin rivayetlerine de yer vermiştir. Kimi zaman sünnî rivayetleri onaylamış, kimi zaman da eleştirilerini ifade etmiştir. Bir diğer yaklaşımı ise konuları felsefî ve toplumsal boyuttan ele almasıdır. İlgili konuları felsefî açıdan incelerken müstakil bir başlık altında değerlendirmesi dikkat çeken hususlardan biridir. Tabâtabâî ‘ulûmü’l-Kur’ân konularını geniş açıdan değerlendirmiş, tefsir literatürüne şahsına münhasır bir metot kazandırmıştır. Tespit edilen ‘ulûmü’l-Kur’ân konuları hakkında Tabâtabâî’nin şu görüşleri ön plana çıkmaktadır:

Tabâtabâî nezdinde te’vil, lafzî delaletin dışında olan bâtinî bir haldir ve Kur’ân’ın bütünü için söz konusudur. Muhkem-müteşâbih tüm âyetleri kapsamaktadır. Te’vil, hakikat ve amaçlardan oluşmakta, anlamın tahtındaki özü ihtiva etmekte, delaletin özel bir kısmı te’vil edilebilmektedir. Müfessir Şi’a/İmâmiyye akidelerine müphemde başvurduğu gibi te’vilde de müracaat etmektedir. İcâzü’l-Kur’ân’ı meydan okuyan âyetler üzerinden değerlendirmekte, Kur’ân’ı belâgat, fesâhat vb. üstün edebî özellikleri çerçevesinde ele alarak Kur’ân’ın mucizeliğinin her dönem için geçerli olduğunu savunmaktadır. Nâsih-mensûh konusu hakkında neshedilen âyetin hükmü olarak ortadan kalktığını fakat belâgat ve icâz özelliklerinin korunduğunu ifade etmektedir. Nâsih-mensûh arasında çelişki gibi gözükten durumların izafî olduğunu savunmaktadır. Ona göre esbâb-ı nüzûl, muhatabını Kur’ân’ı daha iyi anlamaya sevk etmektedir. Rivayetler içinde mütevâtir olanların tercihi önemlidir. Hurûf-u mukatta‘a âyetleri arasında bir bağın olduğunu ifade etmekte, Esmâü’l-Hüsna ile ilişkilendirmesinin yanında Allah ile Hz. Peygamber arasında sembolik bir şifre olabileceğini vurgulamaktadır. Mücmelin daha iyi anlaşılması için net şekilde açıklanarak mübeyyen lafızla ilintilendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Muhkem-müteşâbih konularının Şi’a/İmâmiyye ekolünün kabul ettiği gibi Kur’ân’da var olduğuna inanmaktadır. Muhkem olan âyetleri, inanılması gereken, amel edilen ve hüküm çıkarılan; müteşâbih olanları ise iman edilmesi gereken âyetler çerçevesinde değerlendirmektedir. Müteşâbihlerin; muhkem âyetlere döndükten sonra te’vilin mümkün olabileceğini, bunu da ancak imamların yapabileceğini ifade etmektedir. Haddinden fazla rivayet olduğundan ve zihinsel karışıklığa sebebiyet verdiğinden tutarsız yaklaşımları problem olarak görmektedir. Kısasu’l-Kur’ân’ın, muhteva bakımından tevhidî temellendirdiğini, insanı kul olma bilincinde diri tuttuğunu söyler. Fedâilü’l-Kur’ân’ı Şi’a/İmâmiyye’den gelen rivayetlere ağırlık vererek, Ehl-i Beyt imamları kanalından gelen rivayetler üzerinden ele almakta, Sünnî kaynak rivayetlerine de yer vermektedir. Garîbü’l-Kur’ân’ı kabul etmekte ve mübhemâtü’l-Kur’ân konularının daha fazla incelenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Mübhem durumları ilmî, fikrî ve felsefî açıdan değerlendirmektedir. Müşkillerin herkes tarafından bilinecek bir konu olmadığını, araştırarak üzerinde tefekkür edilerek anlaşılabilirliğini savunmaktadır. Aksâmü’l-Kur’ân’ın Kur’ân’da mevcudiyetinin ise birtakım hikmetlerinin olduğunu; insanların ilahî emre yönelmelerini sağlayacak vesileler olarak görülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Kur’ân’daki meselleri, bazı belâgat sanatlarının kullanılmasıyla hakikatin ortaya çıkması için somut anlatım şeklinde yorumlamaktadır. Münâsebâtü’l-Kur’ân konusunda daha çok Sünnî yaklaşımları benimsemekte, âyeti âyetle te’vil yöntemini kullanmaktadır. İsrâiliyyâtın, Kur’ân’a zarar verdiğini düşünmekte, hepsini reddetmekten ziyade ihtiyatlı davranılması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Ehl-i Beyt imamlarına dayanarak zâhir, âyetin metnidir. Bâtin ise âyet metninin te’vilidir.

Giriş

Kur’ân, Yüce Allah tarafından indirildiği toplumun dilini kullanan, fesâhat ve belâgat noktasında emsalsiz üslubuyla tedricen ve veciz bir şekilde nâzil olan, indiği andan itibaren tevâtürle nakledilen, muhatabını bir benzerini getirmekten âciz bırakarak günümüze kadar orijinalliğini koruyan ilahî bir beyandır. Kur’ân’ı anlama çerçevesinde ortaya konulan çabalar, metodoloji üzerinde şekillenmiş bu çalışmalar muvacehesinde ön plana çıkan konulardan birisi de kendine has yöntemle literatür haline gelmiş olan ‘ulûmü’l-Kur’ân’dır. İslam’ın ilk döneminde ‘ulûmü’l-Kur’ân konuları şifahî olarak ele alınmış, sistemli bir şekilde hicri 4. yüzyılın sonlarından itibaren neşet etmeye başlamış, zamanla müstakil başlıklar altında değerlendirilerek eserler kaleme alınmıştır.¹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981) de *el-Mîzân* adlı tefsirinde ‘ulûmü’l-Kur’ân konularına yer vermiştir. Yirminci asrın müfessirlerinden biri olan Tabâtabâî’nin öne çıkan özelliği, Şi’a ekolüne mensup olmakla birlikte farklı yaklaşımlar sergilemesidir. Tabâtabâî, *el-Mîzân* isimli eserini Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir etme metodu ile kaleme almıştır. Bu onun en önemli özelliğidir. Bizi bu araştırmaya sevk eden temel sebep, ‘ulûmü’l-Kur’ân konuları hakkında Tabâtabâî’nin görüşlerini tespit etmektir. Ayrıca ‘ulûmü’l-Kur’ân’ı mezhep taassubu çerçevesinde ele alıp almadığını gün yüzüne çıkarmaktır.

¹ Muhammed Abdü’l-‘Azîm ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘İrfân fi ‘Ulûmü’l-Kur’ân* (b.y.: y.y., ts.), 1/30-38; Mehmet Bağış, Tefsir Usûlü ve “‘Ulûmü’l-Kur’ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 11/2 (2020), 554-556.

Bu çalışmada Şi'a/İmâmiyye ekolünün önemli tefsirlerinden birinin müellifi olan Tabâtabâî'nin 'ulûmü'l-Kur'ân hakkındaki görüşleri ele alınmış ve mahiyet itibariyle bütüncül açıdan genel bir çerçeve üzerinde şekillenmiştir. *el-Mîzan* tefsirinin yanında konuyla ilgili diğer eserlerinden de istifade edilmiştir. Araştırmanın seyri açısından Tabâtabâî'nin konu hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce Şi'a tefsir geleneğinde 'ulûmü'l-Kur'ân'a tarihî perspektiften bakmanın, Tabâtabâî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti ve eserleri hakkında genel bir değerlendirme yapmanın yerinde olacağı kanaatindeyiz.

1. Şi'a Tefsir Geleneğinde 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Tarihî Bir Bakış

'Ulûmü'l-Kur'ân hakkında, her dönemde muhtelif çalışmalar yapılmış, müstakil eserler yazılmıştır. Tarihî süreçte görülmüştür ki; Şi'a ekolünün 'ulûmü'l-Kur'ân'a bakışı, Sünnî gelenekle genel anlamda paralellik arz etmektedir. Şi'a'da bu konuda ilk eser neşreden Ebân b. Taglib olduğu zikredilmektedir.² Bunun yanında Ehl-i Sünnet tefsir geleneğinde Kur'ân ilimleri çerçevesinde ansiklopedik eserler üretilmiştir.³ Modern bir müfessir olarak kabul edilen Tabâtabâî'nin mensup olduğu Şi'a/İmâmiyye⁴ ekolünün 'ulûmü'l-Kur'ân hakkında ne klasik ne de modern dönemde kayda değer ansiklopedik eserlerinin olmadığı da ifade edilmektedir. Son dönemde ansiklopedik tarzda ilk eser Muhammed Hâdi Ma'rifet (ö. 2007)'in *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*⁵ adlı eseridir.⁶ Hâdi Ma'rifet'in kapsamlı bu eseri, Şi'a nezdinde 'ulûmü'l-Kur'ân literatüründe temel kaynak olarak görülmekte, Kum medreselerinin müfredatında en önemli eserler arasında sayılmaktadır.⁷

Şi'a'da 'ulûmü'l-Kur'ân, bir eserin mukaddimesinde veya başka bir eserin içinde belli bir başlık altında ya da müstakil olarak neşredilmiştir. Bu konuda yayımlanan bazı eserleri zikretmekte fayda mülâhaza ediyoruz:

Ahmed b. Muhammed es-Seyyâr (ö. 268/881)'ın *et-Tenzîl ve't-Tahrîf*'i,⁸ Ebü'l-Kâsım Sa'd b. Abdullah b. Ebî Halef el-Eş'arî el-Kummî (ö. 299/911)'nin *Nâsihu'l-Kur'ân ve Mensûhuhu ve Muhkemühü ve Müteşâbihuh*'u, Ali b. İbrahim el-Kummî (ö. 307/920)'nin *Tefsîru'l-Kummî*'si, Muhammed b. Mes'ûd el-'Ayyâşî (ö. 320/932)'nin *Tefsîru'l-'Ayyâşî*'si, Ebü'l-Hasen Muhammed b. el-Hüseyin eş-Şerîf er-Radî (ö. 406/1015)'nin *Telhîsu'l-Beyân fî Mecâzâtî'l-Kur'ân*'ı, Ali b. Hüseyin el-Müsevî eş-Şerîf Murtaza (ö. 436/1044)'nin *el-Mûzih an Ciheti İ'câzi'l-Kur'ân*'ı, Ebu Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)'nin *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ali et-Tabersî (ö. 548/1154)'nin *Mecma'u'l-Beyân*'ı, Ebü'l-Fütûh Râzî (ö. 554/1159)'nin *Ravzu'l-Cinân ve Ravhu'l-Cenân*'ı, Ali b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî (ö. 588/1192)'nin *Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Muhtelifüh, el-Esbâb ve'n-Nüzûl 'alâ Mezhebi 'âli'r-Rasûl*'ü, Ali b. Mûsâ b. Ca'fer b. Tâvûs (ö. 664/1266)'un *Sa'dü's-Su'ûd*'u, Kemâlüddîn Abdurrahman b. Muhammed el-Hillî (ö.790/1388)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*'u ile *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kur'ân*'ı, İbnü'l-Mütevvic el-Bahrânî (ö. 836/1432)'nin *en-Nâsih ve'l-Mensûh*'u, Molla Sadrüddîn

² Gulam Hasan Muharremi, *Tarih Boyunca Şiilik*, çev. Hakan Karaca (b.y.: Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı, 2010), 125, 227.

³ Bk. Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs 1427/2006), 1-1228; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnavûd (Beyrut/Lübnan: Müessesetü'r-Risâle 1429/2008), 1-832.

⁴ Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şi'a* (Ankara: AÜİF Yayınları, ts.), 102-104.

⁵ Bk. Muhammed Hâdi el-Mârifet, *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'ân* (Kum: Matba'atü Settâr, 1432/2011), 1-10.

⁶ Ersin Çelik, *Şi'a'da Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri -Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği-* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 4-10.

⁷ Çelik, *Şi'a'da Kur'ân Tarihi*, 52-55.

⁸ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed es-Seyyâr, *Kitâbü'l-Kur'ân / et-Tenzîl ve't-Tahrîf*, thk. Etan Kohlberg – Muhammed Ali Emir Muâzî (b.y.: Dâru Berîl li'n-Neşr 2009), 1-201.

Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî (ö. 1050/1641)'nin *Müteşâbihâtü'l-Kur'an*'ı, Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679)'nin *Tefsîru's-Sâfi*'si, Seyyid Hâşim el-Bahrânî (ö. 1107/1695)'nin *el-Burhân fî Tefsîri'l-Kur'an*'ı, Ali el-Hüseynî el-Esterâbâdî (ö. 16. yy.)'nin *Te'vilü'l-Âyâtî'z-Zâhira fî Fezâilî İtreti't-Tâhira*'sı, Muhammed Ca'fer b. Seyfüddîn el-Esterâbâdî (ö. 1263/1847)'nin *Silkü'l-Beyân fî Keşfi Müşkilâti'l-Kur'an*'ı, Muhammed Takiyyü'l-Herevi el-İsfehânî (ö. 1299/1881)'nin *Hulâsatü'l-Beyân fî Halli Müşkilâtil Kur'an*'ı, Cevad el-Belâgi (ö. 1352/1933)'nin *Âlâ'ü'r-Rahmân fî Tefsîri'l-Kur'an*'ı, Ebu Abdillâh Zencânî (ö. 1360/1941)'nin *Târîhu'l-Kur'an*'ı, Allâme Hüseyin et-Tabâtabâi (ö. 1981)'nin *Kur'an der İslâm*'ı, Mahmûd Râmyâr (ö. 1984)'ın *Târîh-i Kur'an*'ı, Ebü'l-Kâsım el-Hûf (ö. 1992)'nin *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*'ı, Muhammed Hâdi Ma'rifet (ö. 2007)'in *et-Temhîd fî 'Ulûmi'l-Kur'an*'ıdır.⁹

2. Tabâtabâi'nin Hayatı, İlmî Şahsiyeti ve Eserleri

Hicri 1321 yılı Zilhicce ayının yirmi dokuzuncu gününde (17 Mart 1904) Tebriz/Şâdâbad beldesinde dünyaya gözlerini açan Tabâtabâi, İran'ın Tebriz bölgesinde herkes tarafından bilinen bir aileye mensuptur. İslami çalışmalarıyla ün kazanmıştır. Bundan dolayı o dönemin insanları tarafından Allâme, Kâdî, Tebrîzî, Hüseyinî, Hasenî gibi isimlerle zikredilmektedir.¹⁰ Asıl künyesi Seyyid Muhammed b. Hüseyin b. es-Seyyid Muhammed b. es-Seyyid Hüseyin b. Mirzâ Âli Esğar et-Tabâtabâi'dir. En büyük talebesi olarak bilinen et-Tehrânî eş-Şemsü's-Sâti'a adlı eserde Tabâtabâi'nin hayatı hakkında geniş bilgiler vermektedir.¹¹ Küçük yaşlarda anne-babasını kaybeden Tabâtabâi, farklı ilim ve sanat sahalarda ihtisasını tamamlamıştır. Dönemin yetkin bilim insanlarından, İslam hukuku, tefsir, kelam, felsefe, Arap dili ve edebiyatı, Farsça, hadis, sanat, matematik, tasavvuf gibi muhtelif alanlarda dersler almıştır.¹²

Tabâtabâi kaleme aldığı bazı çalışmalarında kendi hayat evrelerinden bahsetmekte, hatta müstakil başlık altında yaşamından kesitler anlatmaktadır: Küçük yaşlarda ailesini kaybettiğini, meşakkatli bir yaşam sürdüğünü, medrese usulü eğitim gördüğünü; Arap dili, sarf, nahiv, belâgat, mantık, beyân, me'ânî, fıkıh, felsefe gibi farklı alanlarda dersler aldığını ifade etmektedir. Eğitim alanında okuduğu kitaplardan ön plana çıkardığı eserler ile kaç yıl eğitim aldığı hakkında bazı bilgilere ulaşılmıştır. Altı yıl, *Kur'an-ı Kerim*, *Bostan*, *Gülîstan*, *İrşâdü'l-Hisâb*, *Envârü's-Süheylî*, *Ahlâkûn Müsevverün*, *Münşe'âtü Emîr Nizâm*, *Nisâbü's-Sübyân*, *Te'rîhün Mu'cem* kitaplarını okuduğunu ifade etmektedir. Daha sonraki yedi yıl ise; Arap dili ve edebiyatı, sarf, nahiv, belâgat, beyân, me'ânî, mantık ve felsefe bağlamında dersler aldığını bildirmektedir. Bu süreçte okuduğu kitaplar şunlardır: *Emsile*, *Tasrîf*, *Sarf-ı Mîr*, *Avâmîl*, *en-Nemuzec*, *es-Samedîyye*, *Şerhü Elfiyeti İbn Mâlik*, *Bekcetü'l-Merziyye* (Süyûtî /ö. 911/1505), *Kitâbü'n-Nahv* (Mollâ Câmî /ö. 898/1492), *Mügni'l-Lebîb* (İbn Hişâm en-Nahvî /ö. 761/1360), *el-Mütavvel* (Teftâzânî /ö. 792/1390), *Ravzatü'l-Behiyye* (Şehîdî's-Sânî), *el-Mekâsib*, *er-Resâil* (Şeyh el-Ensârî), *Me'âlimüddîn* (Şeyh Cemâleddîn), *Kavâninü'l-Usûl* (Mirzâ el-Kummî), *Kifâyetü'l-Usûl* (Ahunt), *el-Kübrâ fî'l-Mantık* (Seyyid Şerif Cürcânî /ö. 816/1413), *Kitâbü'l-Hâşiye*, *Şerhü's-Şemsîyye*, *el-İşârât ve't-Tenbihât* (İbn Sînâ /ö. 428/1037), *Keşfü'l-Murâd* (el-Hillî /ö. 726/1325). Daha sonra

⁹ Çelik, *Şîa'da Kur'an Tarihi*, 21-46.

¹⁰ Tabâtabâi, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1427/2006), 1/6; a.mlf., *eş-Şî'atü fî'l-İslâm* (Beyrut: Beytül-Kâtib li't-Tebâ'ati ve'n-Neşr, 1999), 11; a.mlf., *Hayatü Mâ Ba'de'l-Mevt*, thk./hşy. Seyyid Âli el-Kasir (Irak: Kerbelâ el-Mukaddese, 1429/2008), 13 vd.; a.mlf., *İslam Sosyolojisi*, çev. Hasan Kanaatli (İstanbul: Kevser 2008), 11.

¹¹ Geniş bilgi için bk. Tabâtabâi, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin, *eş-Şemsü's-Sâti'a*, nşr. Muhammed el-Hüseynî el-Hüseynî et-Tehrânî, çev. Seyyid Abbas Nureddin - Abdürrahim Mübarek (b.y.: Dâru'l-Mehaccetü'l-Beydâ, ts.), 1-421.

¹² Tihirânî, *eş-Şemsü's-Sâti'a*, 13-44.

Âyetullâh Muhammed Hüseyin el-İsfehânî'nin (usûl-ü fıkıh), Âyetullâh Muhammed Hüseyin en-Nâînî'nin (usûl), Âyetullâh el-Kuh Kemerî'nin (rical), Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Hansârî'nin (matematik, ebced, geometri) ve dönemin en yetkin filozofu Seyyid Hüseyin el-Bâdkûbî'nin (felsefe) ders halkalarına katıldığını zikretmektedir. Bu süreçte okuduğu kitaplar; *Manzûme* (Sebzevârî), *eş-Şifâ* (İbn Sînâ), *Esolocya* (Aristo), *et-Temhîd* (İbn Türk) ve *el-Ahlâk*'tır (İbn Miskeveyh).¹³

Yaklaşık on yedi yıl tahsil hayatı geçiren Tabâtabâî, o dönemde yaşayan, alanında uzman insanlardan ilahî ve beşerî ilimler çerçevesinde dersler almış; ilim, irfan, hikmet üçleminde donanımlı hale gelmiştir. Seyyid Hüseyin Nasr, Murtaza el-Mutahharî, İbrahim el-Emînî, Seyyid Musa es-Sadr gibi günümüzde şöhret bulan birçok ilim insanlarının yetişmesine vesile olmuştur. Ayrıca Şi'a'da en önemli âlim, mütefekkir, filozof konumuna geldiği ifade edilmiştir.¹⁴ Tabâtabâî, inanç-kültür çerçevesinde hikmet, tasavvuf ve agnostik gibi konular üzerinde çalışmalar yapmış, o dönemin psikososyal ve sosyokültürel sorunların çözümü için çaba sarf etmiştir. Özellikle İslam karşıtı batı düşünce akımları ile felsefe-teoloji üzerinde gençliğin zihnî bunalımlarına çare olacak aktiviteler yaptığı bilinmektedir.¹⁵ Gerçekleştirdiği çalışmalar sayesinde günümüz Şi'a ekolünü yönlendirmede etkili olmuş, Nasr ve Mutahharî gibi öğrenciler yetiştirmiştir. Tabâtabâî 1981 yılı Kasım ayının on altısında kalp ve sinir hastalıkları sebebiyle vefat etmiştir.¹⁶

En önemli talebelerinden biri olan Nasr, Tabâtabâî'nin ilmi ve fikrî hizmetleri sayesinde Kum şehrinin aklî ilimlerin membainâ dönüştüğünü, özellikle Kur'ân tefsiriyle hayat bulduğunu ifade etmektedir. Bunun yanında felsefe literatürünün temellerini ihtiva eden eserlerden (*Şifa*, *Esfar* vb.) istifade ettiğini bildirmekte ve bu eserlerin medrese müfredatına dâhil olmasında ve yaygınlaşmasında etkin rol oynadığını vurgulamaktadır. Ayrıca Nasr, Tabâtabâî'nin kemâl-i edep sahibi, mütevazı ve olgun bir kişiliğe sahip olduğunu, talebeleri nezdinde saygınlığını koruduğunu aktarmaktadır. Talebelerinin düşünce dünyasının oluşumunda ve özellikle felsefeye karşı ilgi duymalarında etkili olduğunu bildirmektedir. Hatta Nasr, Allâme Tabâtabâî'nin son dönemlerinde yüzlerce talebenin derslere iştirak ettiğini ve çoğunun uzmanlık derecesine kadar yükseldiğini belirtmektedir. Nasr'ın nezdinde Tabâtabâî'nin önemli bir hususiyeti de eğitim metodu üzerine yoğunlaşması ve programlarını titizlikle uygulamasıdır. Bireylerin topluma kazandırılması için eğitimin çok önemli olduğunu, bundan dolayı bu yolu tercih ettiğini vurgulamaktadır. Nasr, bu yöntemin Tabâtabâî'nin şahsına münhasır olduğunu da ifade etmektedir. Nasr, Tabâtabâî'nin ilahî sünnetleri ve İslam hukukunu hakkıyla savunan, ilim-amel boyutuyla dinini yaşamaya gayret eden bir kişiliğe sahip olduğunu belirtmekte, Kur'ân'a, Hz. Peygamber'e, Hz. Fâtımâ'ya ve On İki Ehli Beyt imamlarına özellikle imam Rıza'ya karşı muhabbetinin yüksek seviyede olduğunu söylemektedir. Ayrıca Tabâtabâî'nin, şikeste ve nestâlik yazı çeşitlerine hâkimliğini bildirmekte ve sayı ilmi, cebir, ebced, astronomi alanlarında da mahir olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Her ne kadar ülke içinde felsefî fikirleri engellerle karşılaşsa da Tabâtabâî'nin Henry Corbin (ö. 1978) ile yaptığı felsefî müzakereleri, düşüncesinin İran dışında

¹³ Seyyid Hüseyin Nasr, "Allame Tabâtabâî'nin Kısaca Hayatı", *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser yayıncılık, 2017), 1/7-9; Enver Türkmen, *Fizilâli'l-Kur'ân ve el-Mîzân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 21-23; Hatice Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 13-20.

¹⁴ Tihârânî, *Şems-i Sâtiâ*, 125; Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, 21.

¹⁵ Bk. Hatice Erkoç, "Tabâtabâî'nin Kur'ân Anlayışı", *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3/2 (Eylül 2020), 4-6.

¹⁶ Tabâtabâî, *Hayatü Mâ Ba'de'l-Mevt*, 45, 52; a.mlf., *eş-Şi'atü fi'l-İslâm*, 3; a.mlf., *el-Mîzân*, 1/9.

¹⁷ Nasr, "Allame Tabâtabâî'nin Kısaca Hayatı", 1/7-10.

yayılmasına büyük katkı sağlamıştır. Fakat o dönemde ülkede etkili olan İran Siyasi Devrimi'nin baskısına maruz kalmıştır.¹⁸

Tabâtabâî, teoloji, felsefe, tarih ve tefsir gibi farklı alanlarda birçok eser kaleme almıştır. Ön plana çıkan eseri ise *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Müfessirin bu çalışması, âyeti âyetle tefsir etme metoduyla kaleme alındığı için tefsir alanında ilgi çekmiştir. Yazmış olduğu diğer eserlerinden bazıları şunlardır: *eş-Şî'atü fî'l-İslâm*, *Nihâyetü'l-Hikme*, *el-Esfâr*, *Bidâyetü'l-Hikme fî'l-Felsefe*, *el-'Adâdu'l-Evveliyeye*, *Risâle fî 'İlmi'l-Îmâm*, *Risâle fî Nazmi'l-Hüküm*, *el-Kur'ân fî'l-İslâm*, *Risâle fî'l-Esmâi ve's-Sfât*, *Mecmû'atü'r-Resâil*, *Usûlü'l-Felsefe*, *Risâle fî 'İlmi'l-Îmâm*, *Ali ve Felsefetü'l-Îlâhiyye*, *Risâletü'l-Velâye*, *Hayatü Mâ Ba'de'l-Mevt*, *Esrâru'l-Felsefe*, *Kur'ân Der İslâm*¹⁹, *Manzûme fî Kâvâidi'l-Hat el-Fârisî*. Bunların dışında birçok eseri de mevcuttur.²⁰

3. Tabâtabâî'nin 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı

Tabâtabâî'nin eserlerinde 'ulûmü'l-Kur'ân hakkında müstakil bir tanımlama yaptığına rastlanmamıştır. Fakat Kur'ân'ın tefsir edilmesini, “âyetlerde kastedilen manaların amaç ve delâletlerini beyan etmek”²¹ şeklinde tanımlamaktadır. Müfessir, Kur'ân'ın Hz. Peygamber hayatta iken mushaf halinde olmadığını göz önünde bulundurarak bir âyetin anlamını öğrenmek isteyen bir kimsenin; bütüncül bir bakış açısı ile hareket etmesi gerektiğini, konu hakkındaki benzer âyetleri de dikkate almasının önemli olduğunu savunur.²² Bunun yanında ona göre âyetler incelenirken “Kur'ân ne diyor?” ile “Bu âyeti neye göre yorumlayabiliriz?” arasında kayda değer bir fark bulunmaktadır.²³ Tabâtabâî'nin sözleri dikkate alındığında dil kurallarını göz ardı etmeden, Kur'ân'ı üslup ve metodu çerçevesinde tefsir etmek gerekir. Tabâtabâî'nin gayesi “karinenin karineyi içeren şeyden ve özeline genelden öne geçirilmesi gibi konuşma kurallarını bir kenara bırakmak” olmadığı gibi aynı zamanda Kur'ân'ın beyan metodunun özel kaidelerinin dikkate alınmasıdır. Böylece bir çelişki söz konusu olduğunda özel kaidelerin ön plana çıkacağını bildirmektedir.²⁴

3.1. Tefsir ve Te'vil

Lügatte *tefsir*; “fesr/فسر ya da seft/سفر” köklerinden mastardır. *Fesr*; “beyân etmek, keşfetmek, izhar etmek ve üzeri kapalı bir şeyi açmak” vb. anlamlara gelmektedir.²⁵ Tabâtabâî te'vil kelimesinin kökünün “evl” olduğunu ve en bariz manasının “dönme” anlamına geldiğini, böylece te'vil'in, “döndürme” manasını taşıdığını bildirmektedir.²⁶ Bazı âyetlerden²⁷ yola çıkarak

¹⁸ Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin, *Söyleşiler*, çev. İsmail Bendiderya (İnsan: İstanbul, 2012), 85-90; Erkoç, *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*, xiv; Tabâtabâî, *İslam Sosyolojisi*, 12-13.

¹⁹ Çelik, *Şîa'da Kur'ân Tarihi*, 45-46.

²⁰ Diğer eserleri için bk. Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/9 vd.; a.mlf., *eş-Şî'atü fî'l-İslâm*, 13-15; a.mlf., *Hayatü Mâ Ba'de'l-Mevt*, 47; Mansur Yayla, *İbn Aşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 13-17; Çelik, *Şîa'da Kur'ân Tarihi*, 45-47.

²¹ Murtaza Turâbî, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerim*, ed. Akın Caba, çev. Cafer Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları 2014), 2/40; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 1/4.

²² Turâbî, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerim*, 2/82.

²³ Birincisinde, araştırılırken teoriyle doğrudan alakalı olan konulardan sıyrılarak teorinin dışında herhangi bir şey mesnet edilmesi zorunluluk oluşturmaktadır. İkincisinde ise tam karşıtı olarak konu hakkında teoriler gün yüzüne çıkarılıp incelemenin bu minvalde gerçekleştirilmesidir (Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 1/33-34).

²⁴ Turâbî, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerim*, 2/81-83.

²⁵ Ebû 'Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. et-Temîm, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzuni (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/247-249; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/18; ayrıca bk. Hüseyin Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, çev. Erdal Tuncay (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 15-18.

²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 3/263.

²⁷ Bk. el-A'raf, 7/52, 53; el-Yûnus, 10/37-39; el-İsrâ, 17/35; el-Kehf, 18/71, 74, 77, 78, 82; el-Yusuf, 12/6, 21,41, 101; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 3/263-270.

te'vil kelimesinin kullanıldığını ifade etmekte ve bu kelimeyi belli âyetlerle ilişkilendirerek açıklamaktadır. Ona göre *te'vil*; kelamın üzerine bina edildiği hakikat ve amaçlardan oluşmaktadır. Hakikat, manaların zımındaki çekirdeği oluşturmakta, anlamlar çekirdeği dönüşmektedir.²⁸ Bunun yanında kapalı lafzın manaya delâletinden sadece bir kısmı te'vilin muhtevasına girer ki o da mananın kendisine dayandığı ve kendisinden kaynaklandığı hakikatidir. Bunun dışındaki iltizamî delâletler te'vilin şümûlünde değildir.”²⁹ Te'vilin sadece müteşâbih âyetlere has olmadığını, muhkem âyetler için de geçerli olabileceğini söylemesi, Kur'ân'ın tamamı için te'vilin söz konusu olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰ Te'vil çerçevesinde âyetlerin misallendirilmesinde bazen tefsir bazen de te'vil yönünün olduğunu zikretmektedir. Ona göre te'vil, Kur'ân'ın lafzî delâletinin dışında olmasıyla âyet(ler)in bâtinî boyutuyla ilişkilidir. Bazı te'villeri Ehl-i Beyt imamları veya Hz. Ali'ye nispet etmektedir. “Sırât-i müstakîm” terkibi bazı rivayetlerde Ehl-i Beyt imamlarının hayatlarına göre yorumlanmıştır. Tabâtabâî'nin bu hayat hikâyelerinden birinin müminlerin emiri Hz. Ali'ye nispet edilmesini ise te'vil yönlerinden biri³¹ olarak sayılması gerektiğini söylemesi örnek olarak gösterilebilir.

3.2. İ'câzü'l-Kur'ân

Lügatte “âciz bırakmak” anlamında olan *i'câz*; istilahta “Kur'ân'ın özel olan fesâhat ve belâgat vb. özellikleri açısından benzerinin yapılamaması” şeklinde tanımlanmaktadır. Bir şeyin benzerini yapmaktan aciz bırakan şeye ise *mu'cize* ismi verilmektedir.³² Tabâtabâî, i'câzü'l-Kur'ân hakkında farklı değerlendirmeler ortaya koymaktadır. el-Bakara, 2/23. âyeti tefsir ederken; Kur'ân'ın mucizeliğinin vurgulanması için muhatapları çaresiz bırakma amacıyla meydan okuma üslubunun kullanıldığını zikretmektedir. Kur'ân'ın mucize olma özelliğini³³ her zaman koruduğunu ve ilahî bir kitap olduğunu bildirmekte, bu tip meydan okuma üslubunun Kur'ân'da³⁴ çokça kullanıldığını ifade etmektedir: *وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* “Kulumuza indirdiğimizden (Kur'ân'dan) şüphe içindeyseniz, onun benzeri herhangi bir sure getirin! Doğruysanız Allah'tan başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın.”³⁵ âyetinde geçen “onun gibi” ibaresindeki zamirin نَزَّلْنَا (indirdiğimiz) kelimesine râcî olduğunu bildirmektedir. Meydan okumanın; Kur'ân'ın kendisine, ifade tarzına ve açıklama üslubuna olmak üzere üç açıdan oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre eğitim görmeyen, okumaya yazma bilmeyen bir kimsenin önemli bilgileri güzel ve sağlam bir şekilde sunduğunu ön plana çıkarmaktadır. Böylece ilahî mesajın orijinal bir tarzda Hz. Peygamber'e indirilmesinin vurgulandığını şu âyetle delillendirerek zikretmektedir: “De ki: Allah dileseydi onu size tilâvet edemezdim (okuyup aktaramazdım); (Allah da) onu size bildirmezdi. Ben bundan önce bir ömür

²⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 3/14–16, 265-267; Turâbî, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerim*, 2/43.

²⁹ Turâbî, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerim*, 2/44; Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 3/265-267.

³⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 3/269.

³¹ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/333.

³² Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sâdir, h. 1414), 5/369-371; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 162.

³³ Ayrıca bk. Cafer Subhanî, *Ana Hatlarıyla Ceferîlik*, çev. Cafer Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009), 109-116.

³⁴ el-İsrâ', 17/88: “De ki: Andolsun, eğer insanlar ve cinler şu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar, yine onun benzerini getiremezler. Birbirlerine arka olsalar da.”; Hüd, 11/13: “Yoksa, Onu uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söylüyorsanız, siz de onun benzeri on uydurulmuş sure getirin; Allah'tan başka çağırabildiklerinizi de çağırın.”

³⁵ el-Bakara, 2/23.

*içinizde kalmıştım. Akıl etmiyor musunuz?”*³⁶ Tabâtabâî nezdinde Kur’ân; etkin söz sahipleri için belîğ ve fasih, derin anlayış sahibi kimseler için hikmet, bilginler için ilim, toplum biliciler için sosyoloji, kanun yapıcılar için kanun, tüm varlık âleminin ulaşamadığı/çözemediği gayb, yargı, bilgi vb. durumların çözümü noktasında erişilmez, olağanüstü bir mucizedir. Bir insanın üstün nitelikleri ile Kur’ân’ın üstün özellikleri mukayese edildiğinde akliselim bir kişinin bu farkı rahatlıkla anlayabileceğini, Kur’ân’ın ahlakî, hukukî, edebî, dil ve belâgat, tevhid ve takva ruhu gibi özellikleri karşısında elbette âciz kalacağını vurgulamaktadır. Böylece okuma-yazma bilmeyen birisinin bu özellikte bir şeyi oluşturmasının mümkün olmadığını, ihtiva ettiği konuların yaklaşım tarzına denk olan bir sistemin/kanunun imkânsız olduğunu bildirmekte ve cahiliye toplumu çerçevesinde değerlendirmektedir.³⁷

3.3. Nesh: Nâsîh-Mensûh

Lügatte *nesh*/نسخ; “nakletmek, izale etmek, tebdil etmek” manalarına gelmektedir.³⁸ İstılahta ise; şer’î bir hükmün, daha sonra gelen şer’î bir delille iptal edilmesi, kaldırılmasıdır.³⁹ Zerkeşî (ö. 794/1392), cumhura göre neshin, yalnızca emr ve nehy gibi durumlarda inşâî anlamı tazammun eden hükümlerde meydana geldiğini ifade etmektedir. Kaldıran delile “nâsîh”, kaldırılan hükme ise “mensûh” ismi verildiğini, neshin Kur’ân’da olup olmaması hakkında tartışmaların olduğunu, var olmasını benimseyenlerin âyetin âyetle veya sünnetin sünnetle nesh edilmesinde ittifak halinde olduğunu fakat sünnetin âyeti nesh etmesinde ihtilaf meydana geldiğini zikretmektedir.⁴⁰ Şi’a/İmâmiyye ekolü ise neshi, kesin olarak kabul etmektedir.⁴¹ Tabâtabâî, el-Bakara, 2/106-107. âyetleri tefsir ederken; bu iki âyetin nesh problemini konu edindiğini söylemektedir. Tabâtabâî, fikhî açıdan neshin, bir hükmün geçerliliğinin son bulması olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında neshi; “gidermek, bir şeyin etkisinin ortadan kaldırılması” şeklinde tanımlamaktadır. Ayrıca tebdil⁴² bağlamında bir şeyin giderilmesi ve yerine yenisinin getirilmesi olarak da değerlendirmektedir. Ona göre, bir âyetin hükmünün ortadan kaldırılması, onun varoluşunun iptal edilmesini gerektirmez.⁴³

Tabâtabâî el-Bakara, 2/107. âyette geçen “*Göklerin ve yerin otoritesinin yalnızca Allah’a ait olduğunu bilmez misin?*” cümlesinin bir öncesinde ifade edilen hükmün illetini ortaya koyduğunu söylemekte; neshin, âyette bildirilen işaretin etkisinin giderilmesi olduğu hakkında bilgiler sunmaktadır. Başka bir tabirle nesh, özünün muhafaza edilmesi ve bir alâmetin/işaretin ortaya konulmasıdır. Yani Tabâtabâî, âyetin hükmünün giderilmesinin yanında özünün muhafaza edildiğini ifade etmektedir. Bunun yanında Tabâtabâî, âyette geçen *نُنْسِيهَا*/nünsihâ⁴⁴ fiilinin mastarı olan “insa”nın, nisyân mastarının if’al kalıbına sokulmasıyla; “bilme kapsamının dışına çıkarma, ilimden giderme” manasına geldiğini; bundan dolayı neshin “göz önünden gidermek” olduğunu zikretmektedir. Böylece ona göre el-Bakara, 2/106. âyetin anlamı; “bir âyeti şümûlü dışına

³⁶ Yûnus, 10/16.

³⁷ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fî Tefsîri'l-Kur’ân* (Beirut/Lübnan: Müessesetü'l-A’lemî li’l-Matbû’ât, 1417/1997), 1/61-64; Turâbî, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur’ân-ı Kerim*, 263-265.

³⁸ İbn Manzûr, 3/61; Ebû’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-‘Arûs min Cevâhiri’l-Kâmûs* (b.y.: Dâru’l-Hidâye - Dâru’l-İhyâü’t-Turâs, 1385-1422/1965-2001), 7/355.

³⁹ Zürcânî, *Menâhilü’l-‘İrfân*, 2/176; İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3/61.

⁴⁰ Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısıri el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed İbrahim Fadl (Lübnan/Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1376/1957), 2/32-35.

⁴¹ Abdulhadi Mesudî, *Hadisi Anlama Metodolojisi* (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 201-203.

⁴² en-Nahl, 16/101.

⁴³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 1/246, 247.

⁴⁴ el-Bakara, 2/106.

çıkarsak, onun bir benzerini veya ondan daha iyisini getiririz” şeklindedir. Ayrıca Tabâtabâi âyetin bir cihetle nesh edildiğinde, neshedilen yönünün dışında âyet şeklinde kalacağını zikretmektedir. Böylelikle neshedilen âyet, hükmü olarak yürürlükten kaldırılrsa da neshedilen âyetin belâgat ve i'câz özellikleri devam etmektedir. Nesh sadece hükümlere özgü değil, tekvinî konuları da kapsayan genel bir durumdur. Nâsîh ve mensûh bulunduğu müddetçe nesh gerçekleşir. Nâsîh-mensûh arasında çelişki gibi durumlar görülse de hakikatte ortak bir fayda söz konusudur.⁴⁵

3.4. Esbâb-ı Nüzûl

Nüzûl, n-z-l/نزل'den türetilmiş ve bu kelime tefsir literatüründe terimleşerek esbâb-ı nüzûl şeklinde kayıt altına alınmıştır. Müfessirler; Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasında, âyetlerin çözümlenmesinde nüzûl sebebini zorunlu görmeye başlamışlar, 'ulümü'l-Kur'an konularından biri olarak değerlendirmişlerdir.⁴⁶ Esbâb-ı nüzûl, âyet ve surelerin nâzil olmasındaki sebebi meydana getiren hadise ya da durumdur. Bir olayın meydana gelmesiyle o olay hakkında bir âyetin inmesi, Hz. Resûlullah'a soru sorulduğunda cevap niteliği taşıyan hükmün nâzil olmasıdır.⁴⁷ Tabâtabâi sebeb-i nüzûlü yukarıda ifade edildiği gibi “surelerin nâzil olmasına sebep teşkil eden durum” şeklinde tanımlamaktadır. Nüzûl sebeplerini konu edinen birçok rivayet olduğunu, Kur'an'ın indiği dönemde İslâmî kanun ve hükümlerin sebep doğrultusunda nüzûlünün, mevcut hayatın şekillenmesinde bir gereklilik olduğunu ifade etmektedir. Ona göre esbâb-ı nüzûlün bilinmesi, âyetleri yakından tanımaya, mana ve sırlarına vakıf olmaya yardımcıdır. Bunun yanında esbâb-ı nüzûlün sebeplerini teşkil eden rivayetlerin genelinde çelişkiler olduğunu, bu rivayetler hakkında müfessirlerin tereddüt yaşadığını vurgulaması da dikkat çekmektedir. Bundan dolayı mütevâtir⁴⁸ olan rivayetlerin tercih edilmesi ve tevâtür olmadığında rivayetin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini savunmaktadır.⁴⁹ Özellikle Sünnî çevrelerde esbâb-ı nüzûl rivayetlerinin oldukça fazla olduğunu eleştirmekte, çoğu rivayetin senetlerinde zayıflık olmasından dolayı güvenilirliklerinin zayıfladığına vurgu yapmaktadır. Şi'a ekolünde ise zayıf rivayet sayının çok az olduğunu iddia etmektedir.⁵⁰ Müfessir el-Mâide 5/51-52. âyetler çerçevesinde belli rivayetler aktararak sebeb-i nüzûlün bir veya birden çok olabileceğini fakat bunun için serdedilen birçok rivayetin ilk kuşak tefsircilerinin kişisel kanaatlerinden öteye gitmediğini ifade etmekte ve bunun bir problem olduğunu savunmaktadır. Çünkü ona göre; rivayetlerin farklılığı ve mezhep taassubunun öne çıkması gibi nedenler, zihinsel karışıklığa ve mananın netleşmesine engel teşkil etmektedir.⁵¹

3.5. Hurûf-u Mukatta'a

Kesilmiş/ayrılmış harfler anlamına gelen, yirmi dokuz surenin başında, bir veya birkaç harften oluşan kesik harflere *hurûf-u mukatta'a* denmektedir.⁵² On dört tane harften oluşan hurûf-u mukatta'anın tam bir âyet olup olmadığı Kûfe ve Basralılar arasında tartışılmalı konulardan

⁴⁵ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 1/246-252.

⁴⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 8/523; Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kurân*, thk. Ahmed Ali (Kâhire: Dâru'l-Hadîs 1427/2006), 1/22; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/367.

⁴⁷ Mennâ' Halil Kattân, *Mebâhis fî 'Ulûmi'l-Kur'an*, trc. Arif Erkan (İstanbul: Timaş Yayınları, 1997), 109-111; Zürkânî, *Menâhilü'l-'İrfân*, 1/106.

⁴⁸ Ayrıca bk. Allâme Seyyid Abdülhüseyn Şerefüddin el-Musevî, *el-Müracaat*, çev. Seccad Karakuş (İstanbul: el-Kevser Yayınları, 2015), 407.

⁴⁹ Allame Tabâtabâi, *Kur'an Der İslam / İslâm'da Kur'an*, trc. Ahmet Erdinç (İstanbul: Bir Yayınları, 1988), 143; Türkmen, *Kur'an İlimleri*, 94-105.

⁵⁰ Tabâtabâi, *İslâm'da Kur'an*, 143-145.

⁵¹ Tabâtabâi, *el-Mizân*, 5/376-379.

⁵² Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 134.

olmuştur. Zemahşerî (ö. 538/1144) ise hurûf-u mukatta‘anın tevkîfî olduğunu ve Hz. Peygamber’in kıraatiyle belirli hale geldiğini ifade etmektedir.⁵³ İlk dönem Şi‘a tefsir âlimleri hurûf-u mukatta‘a hakkında ihtilafli yaklaşımlar sergilemektedirler. Örneğin Ayyâşî bu kelimeyi ileri tarihte meydana gelecek olaylar çerçevesinde yorumlamakta, Kummî ise ism-i a‘zam ile ilişkilendirerek Hz. Peygamber ve imamın Allah (cc) ile irtibata geçtiği şeklinde yorumlamaktadır.⁵⁴ Tabâtabâî Şûrâ suresini tefsir ederken bu konu hakkında Tabersî’nin *Mecma‘u’l-Beyân*’ını kaynak göstererek; manalarını yalnızca Allah’ın bildiği müteşâbihattandır, sure isimlerindedir, Kur’ân’ın veya Allah’ın isimlerindedir, bazı konular hakkında işaretir gibi on bir farklı görüşün olduğunu zikretmektedir. Fakat kendisi bu yaklaşımların doyurucu nitelikte olmadığını, bunların içinde müteşâbihattan olduğu görüşünün daha kuvvetli olduğunu belirtmektedir. Mukatta‘a harflerinin Kur’ân’a has bir durum olduğunu ve Ehl-i Beyt imamlarının rivayetlerini zikretmektedir. Sureler veya âyetler arasında özel bir bağın olduğunu ifade ettikten sonra bu harflerin ortak özellikleri üzerinde durmaktadır. Her kitabın bir özü olduğunu ve mukatta‘a harflerinin de Kur’ân’ın özünü teşkil ettiğini bildirmektedir. Bunun yanında ebce hesabı çerçevesinde bu harflerin yorumlanmasının doğru olmadığını savunmaktadır. İmam Cafer’in yorumunu, İbn Abbas kanalıyla gelen rivayetleri ve genel bağlamda Allah’ın isimleriyle ilgili görüşleri dikkate alarak esmâü’l-hüsna perspektifinde değerlendirmekte ve harflerin Allah’ın isimlerine rumuz olduğunu dile getirmektedir.⁵⁵

3.6. Mücmel-Mübeyyen

Lügatte “açıklanmaya muhtaç, müphem, kapalı, belirsiz lafız” anlamlarına gelen *mücmel*⁵⁶, istilahta; “anlamı net olmayan, Şârî’nin açıklamasına ihtiyaç duyulan, anlaşılması zor söz/âyet” olarak geçmektedir.⁵⁷ *Mübeyyen* ise “beyan edilmiş, açıklanmış” manalarına gelmektedir.⁵⁸ Zerkeşî mücmelliğin bazı şartları olduğunu ifade etmekte ve mücmelliği belli âyetler ışığında açıklamaktadır: “Kelimenin müşterek olması,⁵⁹ lafzın garip bir ifade olması,⁶⁰ zamirin merciinin tayin edilmesindeki ihtilaf,⁶¹ takdim veya te’hirden dolayı olma ihtimali,⁶² tebyini muttasıl veya munfasıl olması,⁶³ sünnet ile mücmelliğin ortadan kalkmasıdır.⁶⁴ Ayrıca mücmel âyetlerin Kur’ân’da varlığını kabul etmeyen müfessirler de vardır.⁶⁵ Tabersî, “i‘rabla mücmel olmayan bir âyetin manasının anlaşılabilirliğini, mücmelin ise Hz. Peygamber’in beyanına muhtaç olduğunu (...) müşterek lafızlarda ise Hz. Peygamber’in yahut masum imamın kavli”ne veya icma şartıyla müfessirlere müracaat edilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

⁵³ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/216-220; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 135; Subhi es-Salih, *Kur’ân İlimleri*, trc. Said Şimşek (İstanbul: Hikmetevi, 2005), 176, 240, 241, 289, 296; Türkmen, *Kur’ân İlimleri*, 170-178.

⁵⁴ Turabî, Murtaza, *Ehl-i Beytin Dilinden Kur’ân-ı Kerim*, trc. Cafer Bendiderya, ed. Akın Caba (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2014), 1/72; Aslan Habibov, *İlk Dönem Şi‘î Tefsir Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 208, 209;

⁵⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 18/5-16.

⁵⁶ İsfahânî, *el-Müfredât*, 202; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arap*, 2/206.

⁵⁷ Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebü’l-Fadl İbrahim (b.y: Heyetü’l-Misriyye ‘Âmmetü li’l-Kitâb, 1394/1974), 3/59; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971), 178.

⁵⁸ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 179.

⁵⁹ et-Tekvîr, 81/17.

⁶⁰ el-Meâric, 70/19.

⁶¹ el-Fâtır, 35/10.

⁶² et-Tâhâ, 20/129.

⁶³ el-Bakara, 2/187.

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/ 516, 517, 587-589; *el-İtkân*, 3/ 59-62; Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud vd. (b.y: Müessesetü’r-Risale, 1421/2001), 13/489; Türkmen, *Kur’ân İlimleri*, 192, 196-200.

⁶⁵ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 178-180.

Tabâtabâî mücmelliği, lafza delalet eden mananın açık bir şekilde ayırt edilmemiş olması olarak belirtmekte ve kast edilen anlam karşısında kişinin şaşırarak karşı karşıya kaldığını ifade etmektedir. Bu durumdan kurtulmanın çaresi, net bir şekilde açıklanması ya da mübeyyen lafızla ilişkilendirilmesidir. Boşama/talak konularını içeren el-Bakara 2/228. âyeti tefsir ederken kurû/قُرْوٰ kelimesinin; “aybaşı” ve “aybaşı halinden temizlenme” olarak iki manada kullanıldığı, ikinci anlama gelmesinin daha kuvvetli olduğunu ifade ederek ilgili kelimeyi mücmel olarak değerlendirmektedir.⁶⁶ Bir diğer örnek ise el-Bakara 2/187. âyette fecr vakti hakkında siyah ve beyaz iplikleri tefsir ederken; fecri kâzibin bir anlamının da “kurt kuyruğu” manasına geldiği, kurdun dimdik kuyruğuna benzeterek fecri kâzib ve fecri sâdik arasındaki farkı açıklamakta, belâgat konularından biri olan isti'âre ile ilişkilendirmektedir.⁶⁷

3.7. Muhkem-Müteşâbih

İsm-i mef'ul olan *muhkem*, *ihkam* kelimesinden türetilmiştir. “Sağlamlaştırılmış, sağlam kılınmış, yerli yerinde yapılmış” manalarına gelmektedir.⁶⁸ *Müteşâbih* ise “benzeyen, benzeşen, iki şeyin ayırt edilmesi kolay olmayacak şekilde birbirine benzemesi” anlamlarına gelmektedir.⁶⁹ İstilahta *muhkem*; açıklanmaya/tefsire gerek duyulmayan, herkes tarafından anlaşılan, *müteşâbih* ise; anlamı bilinmeyen veya kapalı olan, birden fazla anlama gelen, anlamada güçlük çekilen harf veya kelimelerdir.⁷⁰ Tabâtabâî nezdinde muhkem; belirgin bir şekilde bilmeyi mümkün kılan ifadeler, müteşâbih ise muhkemin tam zıddını oluşturmaktadır.⁷¹ Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın bir kısmı muhkem bir kısmı müteşâbih;⁷² yine Kur'ân'ın tamamı muhkem⁷³ veya hepsi müteşâbihtir.⁷⁴ Âyetlerin tamamının muhkemliğinin ifade edilmesini;⁷⁵ fesahat, belâgat ve nazım estetiği ile kusursuz oluşunun kast edildiği, hepsinin müteşâbih⁷⁶ olduğunun zikredilmesinin; siyak-sibak bakımından estetik-doğruluk-benzerlik çerçevesinde âyetlerin birbirine bağlılığını ortaya koyduğunu zikretmektedirler. Şi'a /İmâmiyye ekolünde Ayyâşî, âyetlerde muhkem-müteşâbih konularının olduğunu; muhkemi inanılıp hüküm çıkarılan, müteşâbihi ise yine inanılıp amel edilmeyen şeklinde tasnif etmekte ve Ehl-i Sünnete yakın yaklaşımlar sergilemektedir.⁷⁷ Kummî de konuyu Ayyâşî'ye yakın değerlendirmekte, ek olarak müteşâbihi “manası muhtelif ve lafzı bir olan kelime” şeklinde tanımlamakta, müteşâbih âyetlerin yalnız imamlar kanalıyla te'vil edilebileceğini savunmaktadır.⁷⁸ Şi'a/İmâmiyye'nin âyetlere genel bağlamda yaklaşımı ilk dönemden bu zamana kadar; manayı verirken mutlaka zâhir-bâtın merkezinde bir alaka kurarak ele almayı tercih etmeleridir. Kur'ân'ın muhkem ve müteşâbihliğine inanmanın vacip olması gibi zahirine iman etme nasıl vacipse bâtni yönüne inanmanın da vacip olduğunu, böylece yalnızca Ehl-i Beyt kanalıyla rivayet edilen anlamın kabul edilebileceğini savunmaktadırlar.⁷⁹ Tabâtabâî'nin Âl-i İmrân 3/7. âyet çerçevesinde İbn Abbas, Mücâhid, Şâfîî, İmam-ı Ahmed, İbn

⁶⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/215-236; 17/23.

⁶⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/49.

⁶⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arap*, 12/140-145.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arap*, 13/ 503-505.

⁷⁰ Suyûtî, *el-İtkân*, 3/10-15; Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/68-70.

⁷¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/41.

⁷² Âli İmrân, 3/7.

⁷³ Hûd, 11/1.

⁷⁴ ez-Zümer, 39/23.

⁷⁵ Hûd, 11/1.

⁷⁶ ez-Zümer, 39/23.

⁷⁷ Ebü'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed el-'Ayyâşî es-Sülemî es-Semerkandî, *Tefsîru'l-'Ayyâşî* (Beyrut: b.y., 1991), 1/185-187.

⁷⁸ Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî* (Kum: b.y., h. 1404), 1/5; Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, 219-221.

⁷⁹ Geniş bilgi için bk. Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/376-460.

Teymiyye, Es‘am kanalıyla nakledilen rivayetlere itirazda bulunması dikkat çekicidir. Muhkemlerin hüküm âyetleri, hüküm içerenlerin dışındaki âyetlerin ise müteşâbihler olduğunu ifade eden Mücâhid ve diğerlerine dayandırılan görüşü tenkit etmektedir. Bunun yanında Râgıb el-İsfahânî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerine yer vermekte, katıldığı veya itiraz ettiği hususlardan bahsetmektedir.⁸⁰ Onun nezdinde Cebriyye gibi sapkın mezhepler müteşâbih âyetleri hevâ ve heveslerine göre te'vil etmektedirler ve Tabâtabâî bu konu hakkındaki yaklaşımlarından dolayı yakınmaktadır. Serdedilen delilleri aklî-naklî, siyak-sibak çerçevesinde ele almaktadır. Müteşâbih âyetler Kur'ân'ın diğer âyetleri sayesinde muhkem âyetlere dönmektedir. Ona göre tüm âyetlerin te'vili mümkündür. Böylece muhkem-müteşâbih âyetler te'vil edilebilir.⁸¹ Muhkem ve müteşâbihi dinî hükümlerde aklî istidlal yolunu benimseyen Şi'a/İmâmiyye ekolüne mensup usûliyye ulemâsının görüşleri çerçevesinde ele alır.⁸²

3.8. Kıssası'l-Kur'ân

Lügatte “kıssa”, kasasa/قصص kelimesinden türetilmiş ve “anlatılagelen hikâye, haber” anlamlarına gelmektedir.⁸³ Ancak kıssa kelimesi için “hikaye” kelimesinin kullanılması doğru değildir. Çünkü hikaye, yaşanmış ya da yaşanması muhtemel şeyleri konu edinmektedir. Kıssa ise kesinlikle yaşanmış olaylar için kullanılır.⁸⁴

Kur'ân'da bu kökten türeyen otuz kelime kullanılmıştır.⁸⁵ Konu anlatımlarında kullanılan metotlardan biri de Kur'ân kıssalarıdır. Tabâtabâî, “kasas” kelimesi çerçevesinde *Müfredât*'tan iktibas yaparak Kur'ân'da geçen kıssalardan biri olan Hz. Yusuf'un kıssasını ele alırken, bu kıssanın kullukta tevhidî temellendirdiğini belirtmekte, bunu en güzel kıssa olarak ifade etmektedir.⁸⁶ Müfessirin değerlendirmelerinde kıssaların iki temel boyutu ortaya çıkmaktadır: Birincisi; insanları iman-ahiret bağlamında faydalı eylemlere yöneltmek, iyileri ahirette mükâfatla müjdelemek ve kıssalardan ibret almalarını sağlamaktır. İkincisi ise; peygamberler hakkındaki kıssaların, Hz. Peygamber'e sabrı, kararlılığı ve tahammülü öğretmesidir. Bunun dışında ibretlik hadiselerle dikkat çekildiğini, kıssaların uydurma masallar olmadığını zikretmektedir.⁸⁷ Tabâtabâî'nin bu konu hakkındaki kanaatlerini bir bütün olarak değerlendirdiğimizde kıssaların amacı, zikredilen olaylar üzerinde tefekkür ederek bu bilinçle yaşamak, böylece yaratılış gayesinin bilincini canlı tutmak olduğunu söylemek mümkündür.

3.9. Fedâilü'l-Kur'ân

Lügatte *fedâil*/فضائل, “faziletli” anlamına gelmekte ve noksanın zıttı olarak ifade edilmektedir.⁸⁸ Fedâilü'l-Kur'ân, Kur'ân'ın üstünlüklerini konu edinmektedir.⁸⁹ Şi'a/İmâmiyye ekolüne göre fedâilü'l-Kur'ân hakkında ilk eser neşreden Ubey b. Kâ'b'tır. Şi'a tefsir kaynaklarında bu konu hakkında serdedilen rivayetler, Ehl-i Beyt imamları kanalıyla rivayet

⁸⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/45.

⁸¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 3/38-46

⁸² Yaşla, *İbn Aşûr ve Tabâtabâî Tefsirleri*, 131.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 7/388.

⁸⁴ Bu konuda bk. Mustafa Kara, “Kur'ân Kıssalarını “Hikâye” Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2018), 57-73.

⁸⁵ Türkmen, *Kur'ân İlimleri*, 180; Mehmet Okuyan, *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 683.

⁸⁶ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan ed-Davudî (Beyrut/Dımeşk: Dâru'l-Kalem - Dâru's-Şâmiyye, h. 1412), 671-673.

⁸⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 11/59, 209.

⁸⁸ Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 7/43; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/524.

⁸⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 197-200.

edilmiştir.⁹⁰ Tabâtabâî ise Kur'an ve surelerin faziletleri çerçevesinde ilgili hadisler ışığında görüşlerini zikretmektedir. Müfessirin fedâilü'l-Kur'an ile ilgili Şi'a ekolüne ait tefsir ve hadis kaynaklarından faydalandığı gibi Sünnî ekole ait Kütüb-i Sitte'den de istifa ettiği görülmüştür.⁹¹ Örneğin Bakara 2/255. âyeti açıklarken *Tefsîrû'l-'Ayyâşî*'den iktibas yaparak imam Cafer nakliyle bu âyet hakkında serdedilen hadis çerçevesinde en faziletli âyetin âyetü'l-kürsî olduğunu ifade etmektedir.⁹² İlgili hadisi, Abdullah b. Senan aracılığıyla imam Cafer'in rivayeti çerçevesinde değerlendirmekte, ayrıca bu hadisin ve buna benzer âyetü'l-kürsî hakkındaki rivayetlerin, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da geçtiğini vurgulamaktadır. Rivayetlerin genellikle Ehl-i Beyt imamlarına dayandığını ifade eder.⁹³

3.10. Garîbü'l-Kur'an

Lügatte *garîb*/غريب; "bilinmeyen, kapalı ve acayip" gibi manalara gelmektedir.⁹⁴ İstilahta ise anlaşılması güç olan kelimelere denilmektedir. Hattâbî'ye göre garîb, "kavranması zor ve mestûr kelimedir." Kelamda garîb, iki açıdan değerlendirilmektedir. Birincisi; idrakten uzak ve anlamı kapalı, ikincisi ise; Arap kabilelerinin kullandığı şâz olan kelimelerin bir beldeye uzak oluşudur. Tefsir literatüründe Kur'an'da Arapça'nın dışında bazı kelimelerin bulunup bulunmadığı hakkında ihtilaflar vardır. Bu konuları inceleyen ilme ise garîbü'l-Kur'an denilmektedir.⁹⁵ Şi'a/İmâmîyye ekolü Kur'an'da yabancı kelimelerin bulunduğunu kabul etmektedir. Örneğin Kummî ve Ayyâşî gibi müfessirler tefsirlerinde bunları zikretmektedirler. Kummî, Ebû Abdillâh kanalıyla, el-Furkân 25/39. âyette geçen كَرَّسَ kelimesinin Nebat dilinde "kırmak" manasına geldiğini ifade etmektedir.⁹⁶ Tabâtabâî ise el-En'am 6/78. âyetin tefsirinde toplumsal bir etkileşim olarak dillerin ve kelimelerin farklı toplumlar arasında geçiş sağlamasının doğal bir şey olduğunu vurgulamaktadır. Mısırlılar'ın Kıptîce, Keldanlılar'ın ve Asurlular'ın ise Süryanice dilini kullandıklarını zikrederek kendi aralarında kelime alışverişine sebebiyet verdiğini bildirmektedir. Bundan dolayı "kîstâs" gibi sonradan Arapça'ya dâhil olan kelimelerin Kur'an'da da bulunduğunu ifade etmektedir.⁹⁷ Tabâtabâî'nin bu yaklaşımıyla konuyu toplumsal ve kültürel etkileşimleri dikkate alarak değerlendirdiği görülmektedir.

3.11. Mübhemâtü'l-Kur'an

Lügatte *mübhem*; gizli, kapalı, mahiyeti bildirilmeyen, muğlak" anlamlarına gelmektedir.⁹⁸ Kur'an'da sarîh şekilde isimleri ifade edilmemesine rağmen zamirle veya ism-i mevsulle işaret edilen müphem durumlar görülmektedir. Bunları tespit etmek elbette güçtür. Suyûtî ile Kâtîp Çelebi mübhemât ilminin kaynağının nakil olduğunu, aklen anlamının imkân dâhilinde olmadığını belirtmektedirler. Bazı tefsirciler ise bu ilmin oldukça istismar edilen konulardan biri olduğunu söylemektedirler.⁹⁹ Şi'a ekolünde Kur'an'daki müphem durumlar kendi

⁹⁰ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: b.y., 1964), 37; Habibov, *İlk Şii Tefsir Anlayışı*, 231-233.

⁹¹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/18; Türkmen, *Kur'an İlimleri*, 204.

⁹² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/332.

⁹³ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2/341-346.

⁹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 1/637-639.

⁹⁵ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 147-149.

⁹⁶ Kummî, *Tefsîrû'l-Kummî*, 2/114; Çelik, *Şi'a'da Kur'an Tarihi*, 343.

⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 7/188; Muhammed Fethali Hanî Ali Rıza Fasihizade, *Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 1/22; Ali Naki Fakihî Mehdi Ebu Ca'ferî, *Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 2/371.

⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 12/57; Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/62.

⁹⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 182-183.

akideleri çerçevesinde imamet-velayet¹⁰⁰ gibi konular minvalinde şekillenmektedir. İmâmiyye kolunda da buna yakın yaklaşımlar sergilendiği, akîdelerini müphem durumlarla destekledikleri, Kur’ân’ın te’vilinde bu yaklaşımlarını metot haline getirdikleri müşahede edilmektedir.¹⁰¹ Örneğin Ayyâşî el-Bakara 2/159. âyette geçen “lanet ediciler” olarak kastedilen kimselerin, imam Ali ile Fâtımâ olduğu yorumunu yapmaktadır. Tabâtabâî’nin ise “lanet ediciler” ifadesi ile ilgili, tefsirinde kişi isimlerine yer vermediğine dikkat çekmekte ve müphem olan bu durum hakkında bir yorum yapmamaktadır.¹⁰² Bunun yanında Nisa 4/100. âyetteki hicret yolunda vefat eden kimse hakkında birçok rivayete değinmekte, konuyu teferruatlı bir biçimde ele almaktadır. Bu rivayetlerden bazılarının tutarlı olduğunu, bir kısmının ise tekrar ele alınması gerektiği değerlendirmesini yapmaktadır. Genel bağlamda şunu ifade edebiliriz ki Kur’ân’da geçen müphem ifadeler hakkında Tabâtabâî, rivayetleri tutarlı bir süzgeçten geçirerek ilmî, fikrî ve felsefî bir bakış açısıyla ele almaktadır.

3.12. Müşkilü’l-Kur’ân

Lügatte *müşkil*/مشكل kelimesi; “karişik, bulanık, karmaşık, sorunlu”,¹⁰³ ıstılahta ise; “âyetler arasında mevcut olduğu zannedilen ihtilaf ve çelişki” olarak ifade edilmektedir.¹⁰⁴ ‘Ulûmü’l-Kur’ân’ın bu konuyu araştıran dalına müşkilü’l-Kur’ân adı verilmektedir. “*Onlar Kur’ân’ı iyice düşünmüyorlar mı? O, Allah’tan başkası katından (gönderilmiş) olsaydı, elbette onda birçok çelişki bulurlardı.*”¹⁰⁵ âyetini delil gösteren müfessirler, her ne kadar belli âyetlerde ihtilafı gibi gözükten durumlar olsa da bunun Kur’ân âyetleri arasında çelişki olduğu anlamına gelmeyeceğini ifade etmektedirler. Ayrıca ilimden yoksun kimselerin müşkil olarak gördüğü yerleri daha iyi anlamaları için izah edilmesi gerektiği hassasiyetiyle müşkillerin giderilmesini uygun bulmaktadırlar. Müşkilü’l-Kur’ân’ı İbn Abbas’ın ilk olarak mevzu bahsettiği ifade edilse de ilk eseri yazanın Ebû Ali Muhammed b. Müstenir b. Ahmed el-Kutrub (ö. 206/821) olduğu zikredilmektedir.¹⁰⁶ Şi’a tefsir geleneğinde müşkil, “manasının çoğu kişi tarafından bilinmeyen ifadeler” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰⁷ Tabâtabâî en-Nisâ, 4/82. âyeti delil getirerek, bazı âyetlerde çelişki gibi gözükten durumların aslında öyle olmadığını söylemektedir. Üzerinde tefekkür edildiğinde ve bazı araştırmalar yapıldığında, âyetleri anlayacak duruma gelindiğinde böyle bir durumun söz konusu olmadığını, müşkil gibi gözükten halin anlaşılır hale gelebileceğini zikretmektedir. Çünkü âyetler arasında muhkemliğin eşit, uyumun müsâvi olduğunu ve âyetlerin birbirini tamamladığını savunmaktadır.¹⁰⁸

3.13. Aksâmü’l-Kur’ân

Tefsir usûlünde problem olarak görülen konulardan biri de Kur’ân’ın muhtelif yerlerinde kullanılan ve on yedi suresinin başında bulunan yemin sözcükleridir. Kasem/قسم kelimesinin çoğulu olan *aksâm*/اقسام lügatte “yeminler” anlamına gelmektedir.¹⁰⁹ Allah Teâlâ’nın; Kur’ân’da kendi ismiyle, tevhide, vaad ve vaîde, Kur’ân’ın ve Peygamberlerin hak olduğuna (...) yemin

¹⁰⁰ İmamet-velayet hakkında bk. Ali Şeriati, *Ali Şiasî Safevî Şiasî* (Ankara: Fecr, 2009), 203.

¹⁰¹ Bk. Habibov, *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*, 234-241.

¹⁰² Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/385.

¹⁰³ Halil b. Ahmed, *Kitâbü’l-‘Ayn*, 5/296; İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 11/358.

¹⁰⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/450.

¹⁰⁵ en-Nisâ, 4/82.

¹⁰⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 175-177.

¹⁰⁷ Ali Ekber Babâî, *Tefsir Ekolleri*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 2/272.

¹⁰⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 5/19.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 7/363.

ettiği görülmektedir.¹¹⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), aksâmü'l-Kur'ân'daki amacın insanları ilahî emirlere yönelmelerini sağlamak ve bu emirleri tasdik etmelerini kolaylaştırmak olduğunu zikretmektedir.¹¹¹ Tabâtabâî ise yemin âyetlerini ilgili âyette geçen konular bağlamında değerlendirmektedir. Müfessir, yeminlerin amacının, bazen inkâr edenlerin sözlerini reddetmek¹¹² veya ilahî hakikatleri kuvvetlendirmek, ifade edilen bir durumu etkili bir üslupla ortaya koymak ya da üzerine yemin edilen varlıklara dikkat çekilerek önemini vurgulamak için kullanıldığını zikretmektedir.¹¹³

3.14. Emsâlü'l-Kur'ân

Emsâl/الأمثال, lügatte *meselin* çoğuludur. “Benzer, nazîr, delil, halk tarafından kabul edilmiş sözler” anlamlarına gelmektedir.¹¹⁴ İrad edilerek söylenmesine darb-ı mesel denmekte,¹¹⁵ Türkçe karşılığı ise “atasözleri” olarak ifade edilmektedir.¹¹⁶ İstılahta, toplumsal alanda kabul edilmiş, benzetmeye dayandırılan, muhtevalı, hikmet ve kinaye esaslı veciz sözler olarak kabul edilmektedir.¹¹⁷ Kur'ân'da geçen misaller genellikle muhatabına ahlakî olarak bir sonuç çıkarmak için ibret, tenbih ve teşvik kazandırmakta; tahkir, zem, medih, yüceltme, sevap-ikab gibi durumlar üzerinde kurgulandığı zikredilmektedir.¹¹⁸ İlk dönem Şii müfessirler *emsâlü'l-Kur'ân* konularına ayrı bir ilgi gösterdikleri bazen mezhepsel bir yaklaşım sergilemeseler¹¹⁹ de genellikle itikadî durumlarına göre yorumladıkları ifade edilmektedir.¹²⁰ Tabâtabâî, *mesel/المثل* kelimesinin *misal* olarak da telaffuz edilebileceğini belirtmektedir.¹²¹ Müfessir, *emsâlü'l-Kur'ân*'ın bir anlatım metodu olarak kullanılmasının nedenini; hakikati ifşa etmesi, istenileni alenileştirmesi, açığa çıkarması, kolay bir şekilde anlaşılması, benzetme, temsil, isti'âre yoluyla somutlaştırılarak anlatılması, istenilen anlamın zorlanmadan zihinde canlanması gibi özellikleri olmasından kaynaklandığını ileri sürmektedir. Böyle anlatılan cümleyi/kıssayı, mesel olarak tanımlamakta ve el-Cum'a, 62/5. âyeti örnek vermektedir. Bu âyette Yüce Allah ilahî kitaba sahip oldukları halde onun hükümleri ile amel etmeyenleri kitap yüklü merkeplere benzetmektedir. Tabâtabâî, sıfat manasında kullanılmasına örnek ise şu âyeti zikretmektedir: “*Bir bak, seni nasıl nitelendirdiler.*”¹²² Tabâtabâî, Hz. Peygamber'e deli, büyücü, yalancı vb. sıfatlar yakıştırmaları hasebiyle *emsâl* kelimesinin sıfat/vasıf olarak ilk anlamı ile kullanıldığı görüşünde olduğunu ifade etmektedir.¹²³

¹¹⁰ Bk. el-Hicr, 15/92; Yâsîn, 36/2; es-Sâffat, 37/1; ez-Zâriyât, 51/23; et-Tur, 52/1; en-Necm, 53/1; el-Kıyâmet, 75/1; el-Murselât, 77/1; el-Burûc, 85/1; et-Târik, 86/1; el-Fecr, 89/1; eş-Şems, 91/1; el-Leyl, 92/1; ed-Duhâ, 93/1; el-Âdiyât, 100/1; el-Asr, 103/1.

¹¹¹ İbn Kayyim el-Cevzî, *et-Tıbyân fî Aksâmi'l-Kur'ân* (Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006), 7; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 164-167.

¹¹² Behruz Reflî, *Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri*, çev. Nurcan Altun (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 3/52.

¹¹³ Bk. Tabâtabâî, *el-Mizân*, 12/335; 17/63, 122; 20/278-279, 290, 310;

¹¹⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/610.

¹¹⁵ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/488.

¹¹⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 170.

¹¹⁷ Ahmet Bulut, *Arap Dili ve Edebiyatında Emsal* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984), 92.

¹¹⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/487.

¹¹⁹ Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/64.

¹²⁰ Habibov, *İlk Dönem Şii Tefsir Anlayışı*, 229-231; bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1/236.

¹²¹ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/161-162.

¹²² el-Furkân, 25/9: أَنْظُرْ كَيْفَ صَرَّبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَصَلُّوا فَلَا يَسْتَعْطِفُونَ سَيِّئًا

¹²³ Tabâtabâî, *el-Mizân*, 2/161.

3.15. Münâsebâtü'l-Kur'ân

Münâsebâtü'l-Kur'ân, “âyet veya sureler arasındaki bağlantı, ilişki, ayetler arasındaki tertip, münasebet” manalarına gelmektedir. Başka bir tabirle âyetler-sureler arasındaki mana ilişkisini araştıran ve gün geçtikçe bir literatür haline gelen bir ilim dalıdır. Sünnî gelenekte Fahreddin er-Râzî gibi münâsebâtü'l-Kur'ân konularına ilgi duyan ve ön plana çıkan âlimler, âyetler arasındaki münasebetin, anlam ilişkisi oluşturduğunu ifade etmektedirler. “Bu ilişki, umum-husus, aklî-hissî-hayalî gibi birbirinden ayrılmayan, sebep-sonuç, benzer-zıt gibi şeyler üzerine düzenlenmesi gibi durumlardır.”¹²⁴ Şîî gelenekte ise Tabersî gibi birkaç kişinin dışında münâsebâtü'l-Kur'ân'la ilgilenen pek olmadığı, son dönemde geniş perspektifte Hâdî Mârifet'in konuyu ele aldığı ifade edilmektedir.¹²⁵ Tabâtabâî ise sureler arasında bazı ilişkiler olduğunu dile getirmekte ve ilgili âyet veya hadisler arasındaki münasebetleri değerlendirmektedir. İnşirâh ve Duhâ sureleri arasında münasebet kurması ve iki sure arasında kuvvetli bir bağ olduğunu ifade etmesi, Ehl-i Beyt imamlarının görüşlerinde ilgili surelerin aslında tek sure olduğunu zikretmesi buna örnek gösterilebilir. Tefsirinde yer yer âyetler veya sureler arasında, âyetlerin öncesi veya sonrasıyla ya da âyette geçen kelimeyi analiz ederken farklı lafızlarla anlam ilişkisi kurmaktadır.¹²⁶

3.16. İsrâiliyyât

İsrâiliyyât, “Yahudilik, Hıristiyanlık veya başka inançlara mensup kültürlerden tefsir ilmine dâhil edilen olumlu veya olumsuz rivayetlerdir.”¹²⁷ Şî'a tefsir geleneğinde imamlara nispet edilerek bazı isrâiliyyât konularına yer verildiği ifade edilmektedir. Hz. Yusuf'un zinaya yeltenmesi, Hz. Dâvud'un, Uryâ'nın eşini yıkanırken görmesi ve âşık olması gibi rivayetlerin Ehl-i Beyt imamlarına isnad edilmesi örnek olarak gösterilebilir.¹²⁸ Tabâtabâî ise isrâiliyyât gibi sonradan dâhil edilen konuları, Kur'ân'ın aslına zarar verici ve asıl amaçtan uzaklaştırıcı olarak değerlendirmenin yanında, tamamen reddetmenin ve sorgulamadan doğrudan almanın yanlış olduğunu, rivayet edilen isrâiliyyât konularında ihtiyatlı olunması gerektiğini savunmaktadır.¹²⁹

3.17. Zâhir-Bâtın

Zâhir, “açıkça anlaşılan, âşikar” anlamlarına gelmektedir. *Bâtın* ise, “gizli, sırta vâkif olma” manalarında kullanılmaktadır.¹³⁰ İslam literatüründe bilginin, zâhir ve bâtın olarak iki çeşidi olduğu genel bağlamda kabul edilmektedir. Zâhir ve bâtın ilk defa Şîilerin kullanmış olduğu ifade edilmektedir. Zamanla sistemleşen ve gelenek haline gelen bu anlayış benimsenmiş, böylece bâtınî rivayetler onların nezdinde ayrı bir yer işgal etmiştir. Bâtın ilminin tezahür etmesi, sistemleşmesi ve etkin hale gelmesi, müteahhir sonrası kendini göstermiş, başta Gazâlî olmak üzere Râzî, Âmidî gibi âlimler hem zâhirî hem de bâtınî bilgiyi benimsemişlerdir.¹³¹ Sünnî tefsir geleneğinde zâhir-bâtın mananın verilebilmesi için bazı şartlar ortaya konmaktadır.¹³² Şî'a/İmâmiyye ekolü, zâhir ve bâtın manaları kabul etmekte, hatta bâtın anlamın Kur'ân'da daha fazla olduğunu savunmaktadır. Kur'ân ilimlerinin tamamının, özellikle bâtınî yorumlamanın

¹²⁴ Türkmen, *Kur'ân İlimleri*, 211; geniş bilgi için bk. a.mlf. 211-223; Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/35.

¹²⁵ Çelik, *Şî'a'da Kur'ân Tarihi*, 345-347.

¹²⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 10/207-209; ayrıca bk. a.mlf., 20/403-408.

¹²⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1968), 62, 63; Yakup Bıykoğlu, “İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23:1 (2018), 212-214.

¹²⁸ Bk. Habibov, *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, 192-193.

¹²⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 12/106; a.mlf., 12/110-112.

¹³⁰ Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şî'a*, 94; ayrıca bk. Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 16, 66.

¹³¹ Süleyman Uludağ, “Bâtın İlmi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/188-189.

¹³² Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 2/13, 27; Mehmet Bağış, *Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 212.

peygamberin varisleri olan imamlar indinde olduğunu iddia etmektedir.¹³³ Bunun yanında onlar, bâtinî tefsirin zâhire aykırı olmaması gerektiğini,¹³⁴ Kur'ân'ın zâhirine inanmasına rağmen bâtinîni inkâr edenlerin küfre girdiğini savunmaktadırlar. Zehebî (ö. 1398/1977) ise bu görüşleri eleştirmektedir.¹³⁵ Tabâtabâî Fâtiha suresinin tefsirinde “sırât-ı müstakîm” lafzını açıklarken *Tefsîru'l- 'Ayyâşî*'den iktibasla imam Muhammed Bâkır'ın; “âyetin zâhiri, vahyedilen orijinal metnidir; bâtinî ise bu metnin te'vilidir. Bu te'villerin bir kısmı gerçekleşmiştir, bir kısmı da henüz gerçekleşmemiştir” sözünü teyit etmektedir. Ona göre Kur'ân âyetleri herhangi bir zamana, duruma ait değil aksine tüm zamanlarda geçerliliğini sürdüren evrensel nitelikte ilahî bir mesajdır. O her âyetin zâhirî ve bâtinî boyutu olduğunu, bu düşünceyi destekler nitelikte birçok rivayetin bulunduğunu, bu yaklaşımı Ehl-i Beyt imamlarının da kabul ettiğini ifade etmektedir.¹³⁶ Örneğin Tabersî'den iktibasla Rahmân suresini tefsir ederken âyetlerde ifade edilen “iki deniz”¹³⁷ lafzını Hz. Ali ile Hz. Fâtımâ'ya, “berzah”¹³⁸ lafzını Hz. Peygamber'e, “inci ve mercan”¹³⁹ lafızlarını Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin'e te'vil etmekte, buna benzer rivayetlerin Sünnî eserlerde de kaydedildiğini vurgulamaktadır.¹⁴⁰ Sonuç itibarıyla Tabâtabâî, bâtinî olarak kast edilenin te'vil olduğunu savunmakta fakat esas itibarıyla öncelik makamını zâhire vermekte, zâhirî mananın hüccet makamını muhafaza etmek için bâtinî yaklaşımın sergilendiğini belirtmektedir.

Sonuç

“Şi'a Tefsir Geleneğinin 'Ulûmü'l-Kur'ân'a Bakışı: Tabâtabâî Örneği” konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

- Tabâtabâî, 'ulûmü'l-Kur'ân konularını açıklarken genellikle âyeti âyetle te'vil etme yöntemini kullanmaktadır.
- O, bazı hadis rivayetlerinin güvenilirlik açısından problem teşkil ettiğini, hadis usulü çerçevesinde senet ve metin tenkidi yapmaktan ziyade mütevâtir dışında olanların Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini savunmaktadır.
- Tabâtabâî, âyeti rivayetlere mahkûm etmekten ziyade rivayetin âyet kanalıyla teyit edilmesi gerektiğini ön plana çıkarmaktadır. O, birbiriyle çelişen rivayetlerin kafa karışıklığına sebep olduğunu söylemektedir. Ona göre rivayetlerin farklı şekillerde yorumlanmasının temel sebebi, mezhep/meşrep farklılıklarıdır.
- Tabâtabâî, rivayet sayılarının artmasıyla bu rivayetlere güvenilirliğin azaldığını savunmaktadır. Bu kapsamda o, Sünnî rivayetlerin çok fazla, Şiî rivayetlerin ise çok az olduğunu ifade etmektedir.
- Tabâtabâî, konuları Ehl-i Beyt kanalıyla gelen rivayetlerle desteklemektedir. Bu özelliği, Şi'a/İmamiyye tefsir ekolünün âyetlere yaklaşım tarzıyla örtüşmektedir. Bunun yanında bazı 'ulûmü'l-Kur'ân konularında mensubu olduğu ekolü eleştirmekte, Sünnî geleneğin rivayet ve görüşlerine yer vermektedir.
- Tabâtabâî, konularla ilgili âyetleri değerlendirirken yer yer felsefî yaklaşımlar da ortaya koymaktadır.
- Tabâtabâî, İslâmî ilimler ve pozitif bilimler perspektifinde konuları ele almaktadır.
- Tabâtabâî'nin 'ulûmü'l-Kur'ân'a yaklaşımında koyu bir mezhep taassubu görülmemektedir. Çünkü o, mensubu olduğu ekolün görüşlerinin yanı sıra başta Sünnî ekol olmak üzere farklı mezhep ve düşüncelerden de istifade etmektedir.

¹³³ Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şi'a*, 181, 182; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1/379.

¹³⁴ Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 16, 31, 207.

¹³⁵ Muhammed es-Seyyid Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn*, neşr. Muhammed Baltacı (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.) 2/29.

¹³⁶ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 1/44.

¹³⁷ er-Rahmân, 55/19.

¹³⁸ er-Rahmân, 55/20.

¹³⁹ er-Rahmân, 55/22.

¹⁴⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 19/107.

Kaynakça/Bibliography

- ‘Ayyâşî, Ebü’n-Nadr Muhammed b. Mes‘ûd b. Muhammed el-‘Ayyâşî es-Sülemî es-Semerkindî. *Tefsîru'l-‘Ayyâşî*. Beyrut: b.y., 1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsne*. thk. Şuayb Arnavud vd. b.y: Müessesetü’r-Risale, 1421/2001.
- Alevimehr, Hüseyin. *Tefsir Metotları ve Ekolleri*. çev. Erdal Tuncay. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Atay, Hüseyin. *Ehl-i Sünnet ve Şîa*. Ankara: AÜİF Yayınları, ts.
- Babaî, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Bağış, Mehmet. *Beydâvî Tefsiri'nin Ulûmu'l-Kur'ân ve Tefsir Usûlü Açısından Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Bağış, Mehmet. Tefsir Usûlü ve “Ulûmu'l-Kur'ân İlişkisi (Kapsam ve Sınırlılıklar)”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/2, (Sonbahar, 2020), 545-571.
- Bıykoğlu, Yakup. “İsrâiliyyât Türü Haberlerin Bilgi Açısından Değeri”, *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/1 (Haziran 2018), 209-247.
- Bulut, Ahmet. *Arap Dili ve Edebiyatında Emsal*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1984.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basım Evi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Cevzî, İbn Kayyım. *et-Tıbyân fî Aksâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-‘Arabî, 1427/2006.
- Çelik, Ersin. *Şiâ'da Kur'ân Tarihi ve Kur'ân İlimleri -Muhammed Hâdi Ma'rifet Örneği-*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ebu Ca'ferî, Ali Naki Fakihi Mehdi. *Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri*, çev. Nurcan Altun. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Erkoç, Hatice. “Tabâtabâî'nin Kur'ân Anlayışı”, *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 3/2 (Eylül 2020), 1-12. <http://www.turkishsocialscience.com/tr/download/article-file/1365272>
- Erkoç, Hatice. *Tabâtabâî'nin Kur'ân'ı Tefsir Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Fasihizade, Muhammed Fethali Hanî Ali Rıza. *Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Habibov, Aslan. *İlk Dönem Şiî Tefsir Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Halil b. Ahmed, Ebü ‘Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. ‘Amr b. et-Temîm. *Kitâbü'l-‘Ayn*. 8 cild. thk. Mehdi Mahzuni. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-‘Arab*. 15 cild. Beyrut: Dâru's-Sâdır, h. 1414.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrut: b.y., 1964.
- Kara, Mustafa, “Kur'ân Kıssalarını “Hikâye” Kavramıyla Tanımlamanın İmkânı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2018), 57-73.

- Kattân, Mennâ' Halil. *Mebâhis fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Timaş Yayınları, 1997.
- Kummî, Ali b. İbrahim b. Hâşim, *Tefsîru'l-Kummî*. Kum: b.y., h. 1404.
- Mârifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Kum: Matba'atü Settâr, 1432/2011.
- Mesudî, Abdulhadi. *Hadisi Anlama Metodolojisi*. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Muharremî, Gulam Hasan. *Tarih Boyunca Şiilik*. çev. Hakan Karaca. b.y.: Dünya Ehl-i Beyt Kurultayı, 2010.
- Musevî, Allâme Seyyid Abdulhüseyn Şerefüddin. *el-Müracaat*. çev. Seccad Karakuş. İstanbul: el-Kevser Yayınları, 2015.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Allame Tabâtabâî'nin Kısaca Hayatı", *el-Mîzân fi Tefsîrîl-Kur'ân*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kevser yayıncılık, 2017.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'ân Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Râgıb İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan ed-Davudî. Beyrut/ Dimeşk: Dâru'l-Kalem - Dâru'ş-Şâmiye, h. 1412.
- Reflî, Behruz. *Müslüman Alimlerin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri*. çev. Nurcan Altun. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Salih, Subhi. *Kur'ân İlimleri*. trc. Said Şimşek. İstanbul: Hikmetevi, 2005.
- Seyyâr, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Kırâ'at / et-Tenzîl ve't-Tahrîf*. thk. Etan Kohlberg – Muhammed Ali Emir Muâzî. b.y.: Dâru Berîl li'n-Neşr, 2009.
- Subhanî, Cafer. *Ana Hatlarıyla Ceferîlik*. çev. Cafer Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnavûd. Beyrut/Lübnan: Müessesetü'r-Risâle 1429/2008.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Suyûtî. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 3 cild. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. b.y: Hey'etü'l-Mısriyye 'Âmmetü li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şeriatî, Ali. *Ali Şiası Safevi Şiası*. Ankara: Fecr, 2009.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 20 cild. Beyrut: Müessesetü'l-'Âlemî, 1427/2006.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. 20 cild. Beyrut/Lübnan: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1417/1997.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *eş-Şemsü's-Sâti'a*, nşr. Muhammed el-Hüseyin el-Hüseyinî et-Tihriânî, çev. Seyyid Abbas Nureddin - Abdürrahim Mübarek. b.y.: Dâru'l-Mehaccetü'l-Beydâ, ts.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *eş-Şi'atü fi'l-İslâm*. Beyrut: Beytü'l-Kâtib li't-Tebâ'ati ve'n-Neşr, 1999.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *Hayatü Mâ Ba'de'l-Mevt*. thk. Seyyid Ali el-Kasir. Irak: Kerbelâ el-Mukaddese, 1429/2008.
- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *İslam Sosyolojisi*. çev. Hasan Kanaatli. İstanbul: Kevser, 2008.

- Tabâtabâî, Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin. *Söyleşiler*. çev. İsmail Bendiderya. İnsan: İstanbul, 2012.
- Tabâtabâî, Allâme. *Kur'ân Der İslam / İslâm'da Kur'ân*. trc. Ahmet Erdiç. İstanbul: Bir Yayınları, 1988.
- Turâbî, Murtaza. *Ehl-i Beytin Dilinden Kur'ân-ı Kerîm*. çev. Cafer Bendiderya. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.
- Türkmen, Enver. *Fî Zilâli'l-Kur'ân ve el-Mizân Adlı Tefsirlerin Kur'ân İlimleri Açısından Mukayesesi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Uludağ, Süleyman. "Bâtın İlmi", *TDV. İslam Ansiklopedisi*. 44 cild. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 5/188-189.
- Yayla, Mansur. *İbn Aşûr ve Tabâtabâî Tefsirlerinin Bazı Tefsir Problemleri Açısından Tahlili*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cild. b.y.: Dâru'l-Hidâye - Dâru'l-İhyâü't-Turâs, 1385-1422/1965-2001.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyîd Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 cild. neşr. Muhammed Baltacı. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ali. Kâhire: Dâru'l-Hadîs 1427/2006.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfiî. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim Fadl. Lübnan/Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1376/1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdü'l-'Azîm. *Menâhilü'l-'İrfân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. 2 cild. b.y.: y.y., ts.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

‘Ulûmü’l-Kur’ân Literatüründe Özgün ve Bilinmeyen Bir İsim: Şûşâvî ve el-Fevâidü’l-Cemîle Adlı Eseri

An Unknown Name in the Literature of ‘Ulûm al-Qur’ân: Shushavi and His Work al-Fevâidü’l-Jamile

AHMET AĞRALI

orcid.org/0000-0002-5382-9213

ahmetagrالی@gmail.com

Dr., Millî Eğitim Bakanlığı | <https://ror.org/00jga9g46>

Nene Hatun İmam Hatip Ortaokulu, Konya, Türkiye

Dr., Ministry of National Education, Nene Hatun İmam Hatip Middle School, Konya, Türkiye

Atıf | Cites As

Ağralı, Ahmet. “‘Ulûmü’l-Kur’ân Literatüründe Özgün ve Bilinmeyen Bir İsim: Şûşâvî ve el-Fevâidü’l-Cemîle Adlı Eseri”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 150-174.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 04 Ocak/January 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 16 Nisan/April 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Ahmet AĞRALI.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

An Unknown Name in the Literature of ‘Ulūm al-Qur’ān: Shushavi and His Work al-Fevâidü'l-Jamile

Abstract

This study aims to discuss the biography of a scholar who lived in Morocco in the 9th century and has not been known enough in Turkey. One of his works, which is both similar and different from some aspects to the works of ‘ulūm al-Qur’ān, has become widespread since that time. The full name of the scholar, whose tag is mentioned as Rajrājī in some sources and Shūshāwī in others, is Abū 'Ali al-Husayn b. 'Ali b. Talha al-Rajrājī al-Wasīlī al-Shūshāwī. Shūshāwī's exact date of birth is unknown, but it is known that he died at the end of the 9th century (d. 899/1494). His name came from the town of Shīshāwa (al-Shūshāwa by another name) in the south of Morocco. Şûşâvî is in the field of ulūmü'l-Qur'an the author of a book named al-Fevâidü'l-cemīle ale'l-âyâtī'l-celīle which was analyzed by İdris Azūzī, one of scholars in the Moroccan Sharia Faculty. This book was published in 1989 by the Moroccan Kingdom Ministry of Islamic Affairs and Foundations. Although thirty years have passed since its first publication, second edition has not appeared yet. It is thought that the work is not well known in our country. The study discusses the general features, sections, contents and the references of the work within the limits of an article in order to provide the work for the use of readers and to bring the work that is not sufficiently known to our literature.

Keywords: Tafsir, Ulumu'l-Qur'an, Shushawi, Recrâcî, Fevâid

‘Ulūmü'l-Kur’ân Literatüründe Özgün ve Bilinmeyen Bir İsim: Şûşâvî ve el-Fevâidü'l-Cemīle Adlı Eseri

Öz

Bu çalışmada hicrî 9. asırda Fas'ta yaşamış ve ülkemizde az tanınan bir âlimin biyografisi ve eseri konu edilmektedir. Söz konusu âlimin ulūmü'l-Kur’ân alanında o dönemden itibaren yaygınlaşan ulūmü'l-Kur’ân eserlerine bazı yönleriyle benzeyen bazı yönleriyle de ayrılan bir eseri bulunmaktadır. Kimi kaynaklarda künyesi Recrâcî, kiminde Şûşâvî olarak geçen âlimin tam adı; Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Talha er-Recrâcî el-Vasīlī eş-Şûşâvî'dir. Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Şûşâvî'nin Hicrî 9. asrın sonunda vefat ettiği (ö. 899/1494) bilinmektedir. Künyesi, Fas'ın güneyinde yer alan Şîşâve (başka bir adla Şûşâve) beldesinden gelmektedir. Şûşâvî'nin ulūmü'l-Kur’ân alanında bir eseri vardır: *el-Fevâidü'l-cemīle ale'l-âyâtī'l-celīle* adındaki bu eser Fas Şeriat Fakültesi hocalarından İdris Azūzī tarafından tahkik edilerek 1989 yılında Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmî İşleri Bakanlığı tarafından neşredilmiştir. Neşrinin üzerinden otuz yıl geçmesine rağmen yeni baskısına rastlanılmadığı gibi eserin ülkemizde de yeterince tanınmadığı düşünülmektedir. Çalışma, eserin genel özelliklerini, bölümlerini, içeriğini ve referanslarını ele almak, eseri okuyucuların kullanımına sunmak ve yeterince bilinmeyen eseri literatürümüze kazandırmak amacıyla yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ulūmü'l-Kur’ân, Şûşâvî, Recrâcî, Fevâid

Summary

This study intends to analyze the life of a scholar who lived in Morocco in the ninth century and is less well-known in Turkey, as well as one of his writings, which is both comparable to and different from the widely-read ‘Ulūm al-Qur’ān in some respects.

The scholar's full name is Ebû Ali al-Huseyn b. Ali b. Talha er-Recrâcî al-Vasīlī ash-Shushavi, however some sources identify him as Recrâcî and others as Shushavi. Shushavi, whose precise birthday is uncertain, is known to have passed away at the end of the 9th century (d. 899/1494). His kunya originates in the southern Moroccan town of işâve (also spelled ūşâve). The town is a location inside Merakesh's boundaries that is 72 kilometers away from Suwayra.

There is limited information about the grantee's family, childhood, education, and life in general. Terasim's book contains information about his death date, disciples, and works. He is shown to be a scholar capable of producing works in various academic fields, especially in the field of Quranic recitation. Especially in the field of Fiqh and Qiraa are his works and comments. He has both a mystical side and a militant side against the annexation and intellectual occupation movements of the time. He is known to have stayed monks in two towns where he settled after middle age, where he practiced scientific and spiritual counseling.

He wrote commentaries on the Maliki school of jurisprudence, qiraat, and the official mushaf. His most famous work is Ref' u'n-niğâb 'an Tenkîhi'sh-Shihâb, which he wrote on al-Qarâf's (d. 684/1285) Tenkîhu'l-fuşûl fi'l-uşûl (fi'l-htîşârî'l-Mağşûl). It is the work that made him known in our country and in the Islamic world.

Shūshāwī also wrote a work in the field of ulūm al-Qur’ān: Al-Fawāid al-jamīla ala al-âyâtī al-jalīla, which was edited by İdris Azūzī, a scholar of the Faculty of Sharia in Morocco, and published in 1989 by the Ministry of Islamic Affairs and Endowments of the Kingdom of Morocco. Although thirty years have passed since the first edition, it is thought that this work, which has not been reprinted, is not sufficiently recognized in our country.

This work is similar to al-Zarqashî's (d. 794/1392) and later works on ulûm al-Qur'ân in some ways and different in others. Although the diversity of topics is the most similar aspect, its difference from other works of 'ulûm al-Qur'ân is that it builds its work on the question-and-answer technique and touches on the topics of the verses and surahs that are included in Khalq al-Qur'ân, Adab al-Qur'ân and debates. The question-and-answer method is an obvious feature not only of this work but also of some of his other works.

The work consists of 20 chapters, all but one of which is based on the question-and-answer technique, and includes questions and answers on the subject. Some of the questions are long, some are short and some of the answers are very short and some are very long.

Some have around ten questions while others have dozens of questions. In some of his answers, he prefers a literary style, while in others he prefers a simple language. He made a lot of use of poetry.

The first part of the work deals with Nüzülü'l-Qur'an. It includes 20 questions in which the Prophet is given the principle of Kalāmullah, as well as the linguistic aspect of revelation and some chronological technical information. The second section is about the writing of the Qur'an. In this section, the process of becoming a mushaf is discussed. The third section is about the recitation of the Qur'an. Tajweed-based issues are discussed.

Then, respectively, the exegesis of the verses of Müşkil, the status of Hamil-i Qur'an, and the rules to be followed by the Qur'an teacher are discussed. The topic of Rules to be Followed by the Qur'anic Teacher includes seventy-seven questions. This is one of the longest chapters. The seventh chapter, "Fezâ'il al-Qur'ân", is the chapter in which the question-answer method is not applied contrary to the custom. It follows the topics of the Translation of the Holy Qur'an, Persons Threatened by the Qur'an, and the Rights of the Qur'an. Then comes the names of the Qur'an, the classes of the Qur'an, the number of verses of the Qur'an, and whether the Qur'an is created or not. Like the majority of the Ulema, he argues that it is not created. He defends this with evidence based on the book, reason, Sunnah and ijma.

The oath on the Qur'an also mentioned the superiority of one part of the Qur'an over another. He stated that superiority can be the superiority of virtue and that there can be no other kind of superiority. He also referred to the verses that were put forward in the debates. In this section of fifty questions, he explained the general or special characteristics of the suras. He mentioned different characteristics such as the longest and shortest surah, the surah that does not contain any abrogated verses, the verses that women should learn, and the verse that Satan does not want to be recited.

In addition to the above article, he also included a section titled "Verses Recited in Debates", where he mentioned the longest or shortest verse of the Qur'an, and the most virtuous one. Then, he discusses the virtues of the surahs and the surahs that were revealed in Medina and the surahs that were revealed in Mecca.

The sources and scholars that he mostly utilizes are Maliki procedural sources, Ibn Qutayba (d. 276/889), al-Dānī (d. 444/1053), and al-Ghazali (d. 505/1111). However, in many places, the source does not mention names and uses expressions such as "it is said that, they said that". Sometimes he also includes weak or authentic hadiths.

The work gives the impression that it was written to be read in tekkes and in a scientific environment rather than for scientific purposes. This becomes more understandable when we consider that this work may have been taught in the two tekkes he founded after a certain age.

This study was carried out in order to discuss the general characteristics, chapters, content and sources of the work within the limits of an article, to present the work to the benefit of readers and to bring the work, which is not sufficiently known, to our literature.

Özet

Bu çalışmada hicrî 9. asırda Fas'ta yaşamış ve ulümü'l-Kur'ân alanında o dönemden itibaren yaygınlaşan ulümü'l-Kur'ân eserlerine bazı yönleriyle benzeyen bazı yönleriyle ayrılan bir eseri de olan ve ülkemizde çok az tanınan bir âlimin biyografisi ve eseri konu edilmektedir.

Kimi kaynaklarda künyesi Rechrâcî, kiminde Şûşâvî olarak geçen âlimin tam adı; Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Talha er-Rechrâcî el-Vasîlî eş-Şûşâvî'dir. Doğum tarihi tam olarak bilinmeyen Şûşâvî'nin Hicrî 9. asrın sonunda vefat ettiği (ö. 899/1494) bilinmektedir. Künyesi, Fas'ın güneyinde yer alan Şîşâve (başka bir adla Şûşâve) beldesinden gelmektedir. Belde, Merakeş sınırları içinde, Suvayra istikametinde yaklaşık yetmiş iki km uzaklıkta bir beldedir.

Âlimin, ailesi, çocukluğu ilim tahsili ve genel hayatı hakkında sınırlı bilgilere sahibiz. Terâcim kitaplarında daha çok vefat tarihi, bir talebesi ve eserleri hakkında bilgi verilmektedir. Kıraat alanı olmak üzere farklı ilim dallarında eserler verecek düzeyde bir âlim olduğu görülmektedir. Özellikle fıkıh usûlü ve kıraat alanında eserleri ve şerh eserleri mevcuttur. Tasavvufî bir yönü olduğu gibi dönemin ilhad ve fikir işgal hareketlerine karşı mücadeleci bir yönü de vardır. Ömrünün ortalarından sonra yerleştiği iki şehirde tekke açıp buralarda ilmî irşad faaliyetleri yaptığı bilinmektedir.

Malikî mezhebine ait fıkıh usûlüne ve kıraat ve resm-i mushafa ait şerh eserleri mevcuttur. Karâfî'nin (ö. 684/1285), *Tenkîhu'l-fuşûl fi'l-uşûl (fi'htîşâri'l-Mahşûl* adlı eserine yazdığı *Ref'u'n-nikâb 'an Tenkîhi's-Şihâb* adlı eseri en meşhurdur ve gerek ülkemizde gerekse İslam âleminde tanınmasına vesile olan eseri de budur.

Şûşâvî'nin ayrıca ulûmü'l-Kur'an alanında da bir eseri vardır: *el-Fevâidü'l-cemîle ale'l-âyâti'l-celîle* adındaki bu eser Fas Şeriat Fakültesi hocalarından İdris Azûzî tarafından tahkik edilerek 1989 yılında Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmî İşleri Bakanlığı tarafından neşredilmiştir. Neşrinin üzerinden otuz yıl geçmesine rağmen yeni baskısına rastlanılmadığı gibi eserin ülkemizde de yeterince tanınmadığı düşünülmektedir.

Zerkeşî (öl. 794/1392) ve sonrasında yaygınlaşan ulûmü'l-Kur'an eserlerine bazı yönlerden benzemesinin yanı sıra bazı yönlerden ayrılmaktadır. Konu çeşitliliği en çok benzeşen yönü iken, diğer ulûmü'l-Kur'an eserlerinden farkı eserini soru-cevap tekniği üzerine inşa etmesi, Halku'l-Kur'an, Adâbu'l-Kur'an konularına değinmesi ve münazaralarda yer verilen ayet ve sûrelere değinmiş olması olarak özetlenebilir. Soru-cevap tekniği sadece bu eserin değil diğer bazı eserlerinin de bariz özelliğidir.

Bir bölümü hariç geriye kalanların tamamı soru-cevap tekniğine dayanan ve yirmi bölümden oluşan eserde konu başlıklarıyla ilgili bazen kısa bazen de uzun soru ve cevaplar yer almaktadır.

Kimisinde on civarında soru yer almakta iken kimisinde onlarca soru yer alabilmektedir. Bazı cevaplarında edebi bir üslup tercih ederken bazılarında sade bir dil tercih etmektedir. Şiirlerden çokça istifade etmiştir.

Eserin Birinci Bölümünde nüzûlü'l-Kur'an ele alınmıştır. Yirmi soru yer alan bölümde kelâmullah'ın Hz. Peygambere ilkâsının yanı sıra vahyin dilsel yönüne dair ve kronolojik bazı teknik bilgiler verilmiştir. İkinci bölüm Kur'an-ı Kerim'in yazılışı ile ilgili bölümdür. Bu bölümde mushaf haline gelme süreci ele alınmıştır. Üçüncü Bölüm Kur'an-ı Kerim'in okunuşu ile ilgilidir. Tecvid eksenli konular ele alınmıştır. Sonra sırasıyla müşkil âyetlerin tefsiri, hâmil-i Kur'an'ın durumu, Kur'an öğreticisinin uyması gereken kurallar ele alınmıştır. Kur'an öğreticisinin uyması gereken kurallar konusu yetmiş yedi soru içermektedir ve bu, en uzun bölümlerden birisidir.

Yedinci Bölüm olan "Fezâilü'l-Kur'an" teamülün tersine soru-cevap tekniğinin uygulanmadığı bölümdür. "Kur'an Hatmi", "Kur'an'ın Tehdit Ettiği Kişiler", "Kur'an Hakları" devamındaki konu başlıklarıdır. Devamında "Kur'an'ın Adları", "Kur'an'ın Sınıfları", "Kur'an Âyetlerinin Sayısı", "Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı" konuları gelmektedir. Cumhur ulemâ gibi kendisi de mahluk olmadığını savunmaktadır. Bu durumu kitâbî, aklî, sünnetten ve icmâya dayanan deliller ile savunmaktadır.

"Kur'an üzerine Yemin", "Kur'an'ın Bir Kısmının Diğer Kısmına Üstünlüğü" hususlarına da değinmiştir. Üstünlüğün sevap üstünlüğü olabileceğini başka tür bir üstünlüğün olamayacağını ifade etmektedir. "Münazaralarda İleri Sürülen Âyetler"e de değinmiştir. Elli sorunun yer aldığı bu bölümde sûrelerin genel ya da özel vasıflarını anlatmıştır. "En uzun, en kısa sûresi", "İçinde Mensuh Âyet Bulunmayan", "Kadınların Öğrenmesi Gereken Âyetler", "Şeytanın Okunmasını İstemediği Âyet" gibi farklı özelliklere değinmiştir. Devamında "Sûrelerin Faziletleri"ne ve "Medine'de İnen ve Mekke'de İnen Sûreler"e yer vermiştir.

Çoğunlukla yararlandığı kaynaklar ve âlimâlimler Malikî usûl kaynakları, İbn Kuteybe (öl. 276/889), Dâni (öl. 444/1053) ve Gazzâlî'dir (ö. 505/1111). Ancak çoğu yerde kaynak ismi belirtmeksizin "denmiştir, dediler" gibi ifadelerle aktarımlar yapmaktadır. Bazen zayıf ya da mevzû hadislere de yer vermektedir.

Eser ilmî bir gaye ve ilmî bir ortamda okunmak için yazılmaktan çok tekkelerde okutulmak için yazılmış bir eser izlenimi vermektedir. Zaten belli bir yaştan sonra kurduğu iki tekkede bu eserin okutulmuş olabileceğini düşündüğümüzde bu durum daha anlaşılır hale gelmektedir.

Çalışma, eserin genel özelliklerini, bölümlerini, içeriğini ve referanslarını bir makale sınırları içinde ele almak, eseri okuyucuların kullanımına sunmak ve yeterince bilinmeyen eseri literatürümüze kazandırmak amacıyla yapılmıştır.

Giriş

Kur'an İlimleri tarih boyunca "ulûmü'l-Kur'an" ifadesinin yanı sıra, "ilmü'l-Kur'an", "ulûmü't-tenzîl", "ilmü't-tenzîl", "ulûmü'l-Kitâb" ve "ilmü'l-Kitâb" adlarıyla da anılmıştır. Bu alanın tarihi sahabeyle başlamaktadır.¹ Kur'an ilimleri hakkında tarihsel olarak bilinen (veya bilinmesi gereken) ilk bilgilerin vahyin indiği ana dair bilgiler olduğunu esas aldığımızda ilim dalının tarihinin Kur'an'ın nüzûlü ile başladığını ve bu ilim dalının köklerinin sahabeden aktarılan bilgilerle atıldığı görülecektir.²

Bununla birlikte sahabe ve Resulullah döneminde sünnet ya da Kur'an'a dair bilgilerin çok az sayıda kişi tarafından kişisel notlar halinde tutulduğu, sonraki dönemler kadar yazıya

¹ İsmail Çalışkan, "Kadıızâde Mehmed Ârif'in Ulûmü'l-Kur'an'a Dair Risâlesi Üzerine", *Erzurum İspirli Kadıızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*, ed. Ömer Kara (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2014), 85-102.

² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsiri Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971), 111-205.

geçirilmediği bilinmektedir. Bu alanda bilgilerin bir kitapta toplanması ve oradan elde edilmesi devrinin tabiûn döneminde tam olarak başladığı düşünülmektedir.³

Tâbiûn döneminde Kur’ân ilimlerine dair eserler çoğunlukla sahabeden tefsir kabilinden elde edilen bilgilerle oluşturulmuş derlemelerdir. Bu derlemeler kimileri tarafından tefsir olarak kitaplaşırken kimileri de ulûmü’l-Kur’ân’ın bir konusu esas alınarak tasnif edilmişlerdir.⁴

Tâbiûn döneminde ve sonrasında tefsirlerin yanı sıra Nâsîh-Mensûh, Mekkî-Medenî, Müteşâbihü’l-Kur’ân, Vücûh -Nezâir gibi Kur’ân ilimleri yelpazesinde sayılan konulardan birinin ya da birkaçının ele alındığı eserler de telif edilmiştir. Örnek olarak şu eserleri zikredebiliriz:

Yahsûbî’nin (ö. 118/736) *el-Maktu ve ’l-mevsûl* adlı kitabı,⁵ Şihab ez-Zührî’nin (124/741-742) *Tenzilü’l-Kur’ân bi Mekke ve ’l-Medine* adlı ve *en-Nâsîh ve ’l-mensuh* adlı kitapları, Nâfi‘ b. Abdîrahman b. Ebî Naîm’in (ö. 129/746) *Vakfu’t-temâm* adlı kitabı. (*Kitâbu’l-vakf* yahut *Kitâbu’l-vukûf* olarak da adlandırılmıştır).⁶

Hicrî 3. asırdan itibaren “ilm-i Kur’ân” veya “ulûmü’l-Kur’ân” teriminin kullanıldığı ve birden fazla ulûmü’l-Kur’ân konusunu içeren eserler verilmeye başlanmıştır: Üdfüvî’nin (ö. 388/998) *el-İstiğnâ fi ulûmi’l-Kur’ân* adlı eseri bunun en önemli örneklerinden biridir.⁷ Bu eser bir yönüyle tefsir, bir yönüyle ulûmü’l-Kur’ân türü bir kitap olarak görülebilir.⁸

Hicrî 5. asırda ele alınan Ali b. İbrahim el-Havfî’nin (ö. 430/1038) *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’ân* adlı eseri diğer eserlerin yanında daha da ön plana çıkmaktadır.⁹ Abdülazîm Zürkânî (ö. 1367/1948) başta olmak üzere bazı âlimler Havfî’yi (ö. 430/1038) Ulûmü’l-Kur’ân alanında ilk müdevven eser yazan kişi olarak görmüşlerdir.¹⁰ Ancak bu isabetli görünmemektedir. Havfî (ö. 430/1038) Üdfüvî’nin (ö. 388/998) öğrencisi olup,¹¹ on cilt veya otuz cüzden oluştuğu söylenen¹² eseri klasik bir ulûmü’l-Kur’ân eseri olmaktan çok tefsir niteliğindedir.¹³ Dilsel, fikhî, kelâmî,

³ Müsâid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyâr, “Ulûmü’l-Kur’ân: Tarihi, Tasnifi ve Muhteviyatı”, *Buhûs muhkeme fi ulûmi’l-Kur’ân ve usulî’t-tefsir* (Riyad: Merkezu’t-tefsir li’d-dirâsâti’l-Kur’âniyye, 1436–2015), 16.

⁴ Konumuz Şûşâvî dönemime kadar Kur’ân İlimlerinin serencâmı olduğundan ve makalenin boyutlarının sınırlılığı nedeniyle daha sonraki dönemlerde kaleme alınan Kurân İlimleri eserlerine yer verilememiştir.

⁵ Ebû’l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya’kûb İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Lübnan: Darü’l-Marife, 1997), 56.

⁶ Tayyâr, “Ulûmü’l-Kur’ân: Tarihi, Tasnifi ve Muhteviyatı”, 25 vd.

⁷ Ebû Muhammed Hamuş Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûği’n-nihâye*, thk. Şahid el-Büşeyhî - İlmî araştırmalar Komisyon (Birleşik Arap Emirlikleri: Şarika Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, 1429–2008), 1;74.; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Ma’rifetü’l-kurrâ’i’l-kibâr ’ale’t-tabakâti ve ’l-a’sâr* (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417–1997), 199.

⁸ Eserle ilgili ayrıntılı bilgi için Bk: M. Suat Mertoğlu, “Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî’nin el-İstiğnâ fi ulûmi’l-Kur’ân’ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtîha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 56.; Abdullah b. Abdülğani Kuheylan, *el-Üdfüvî Müfessiran ve Tahkiki suret-i Fatiha* (Riyad: İmam Suud Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Linans Tezi, 1985), 442.; M. Suat Mertoğlu, “Üdfüvî, Muhammed b. Ali”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 31 Ocak 2021).

⁹ Bk: Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-İşbilî, *Fihristü İbn Hayr el-İşbilî*, thk. Muhammed Fuad Mansur (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 23,63.

¹⁰ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü’l-’irfân fi ’ulûmi’l-Kur’ân* (Mısır: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts), 39.; Mennâ b. Halil el-Kattân, *Mebâhis fi ulûmi’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetü’l-Maarif, 1421–2000), 10.; İbrahim Anânî Atiyye el-Anânî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân li’l-İmâmi’l-Havfî (Sûretü Yûsuf, dirâse ve Tahkik)* (Malezya: Câmîatü’l-Medîne el-Âlemiyye, Külliyyetü’l-ulûmi’l-İslamiyye, Kısmü’l-Kur’âni’l-Kerîm ve Ulûmuh, Malezya, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1436–2015), 4.

¹¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, *Mucemu’l-Udeba*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Darü’l-Garbi’l-İslâmî, 1414–1993), 4:1644.

¹² Hamevî, *Mucemu’l-Udeba*, 4:1644.; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Katib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn an esami’l-kütüb ve’l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü’l-Mesnâ, 1941), 1:241.

¹³ Anânî, *el-Burhân fi ulûmi’l-Kur’ân li’l-İmâmi’l-Havfî (Sûretü Yûsuf, dirâse ve Tahkik)*, 4.

edebî tefsir türlerini içeren Ehl-i sünnet çizgisinde rivayet tefsiri türünde bir tefsir olduğu söylenmiştir.¹⁴ Kapağında *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân mine'l-ğarîb ve'l-irab ve'l-kirâât ve't-tefsîr ve'n-nâsîh ve'l-mensûh ve'l-ahkâm ve'adedü'l-ây ve't-tenzîl ve'l-vakf ve't-temâm ve'l-iştikak ve't-tasrîf* (bazı nüshalarında *ve'l-muhkem ve'l-müteşâbih*) ifadesinin geçiyor olması tefsirinde ulûmü'l-Kur'ân'a dair tüm konuların mushaf sıralamasında tefsir içerisinde yeri geldiğinde işleneceğini/işlendiğini ortaya koymaktadır.¹⁵ Mekkî b. Ebû Tâlib (öl. 437/1045) *el-Hidâye ilâ bulûgi'n-nihâye* adlı eserini yazarken Hocası Üdfüvî'nin *el-İstignâ fî 'ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinden geniş çapta yararlanmıştı.¹⁶

Sonraki dönemlerin önemli ve meşhur eserleri arasında İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Fünûnü'l-efnân fî 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*, Zerkeşî'nin (öl. 794/1392)¹⁷ *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, Bulkînî'nin (ö. 824/1421) *Mevâkı'u'l-'ulûm min mevâkı'i'n-nücûm*, Kâfiyecî'nin (ö. 879/1474) *et-Teysîr fî kavâ'idî 'ilmi't-tefsîr* ve Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *et-Tahbîr fî ilmi't-tefsîr* ve *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserleri sayılabilir.

Hicrî 9. asırda bu alanda eser ortaya koyanlardan biri de bu çalışmada ele alınan ve Fas'ta yaşamış bir âlim olan Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Talha er-Recrâcî el-Vasîlî eş-Şûşâvî'dir. Bu çalışmada Şûşâvî'nin (ö. 899/1494) hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra ulûmü'l-Kur'ân alanında yazdığı eseri ele alınacaktır.

1. Şûşâvî'nin Hayatı ve Eserleri

Künyesi; Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Talha er-Recrâcî el-Vasîlî¹⁸ eş-Şûşâvî'dir (ö. 899/1494). Şûşâvî, Fas'ın güneyindeki Şîşâve beldesinden gelen (muhtemelen) Berberice bir kelimedir. Şûşâve olarak geçtiği gibi Şevşâve olarak da geçen bu belde Merakeş sınırları içinde, Suvayra istikametinde yaklaşık yetmiş iki km uzaklıktadır. Tânesifet nehrinin güneyindeki Recrâcîlerin topraklarından sayılmaktadır.¹⁹

Mensubu olduğu Recrâce kabilesi Hâhâ bölgesi kabilelerindedir. Hâhâ, kible tarafından Tâdnâset'e batıda Dukâle'ye komşu ve Sûs'a kadar uzanan bölgedir. Kuzey Fas'ta Atlas/dren dağları ile batıdaki sahile kadar olan alandır.²⁰

Kaynaklarda babası Ali b. Talha'nın fakih ve kıraatler alanında kitap sahibi olduğu ifade edilmekte ama doğum ve ölüm tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır.²¹ Recrâce kabilesinin öncülerinden olan ve 4. (ya da 5.) dedesi Said b. Yabkâ ismine kadarlık bir soy ağacına ulaşılmıştır. Buna göre soy ağacı; "Hüseyn b. Ali b. Talha b. Abdirrahman b. Muhammed b. Said b. Abdillâh (Said b. Yabkâ)" şeklindedir.²²

¹⁴ Anânî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân li'l-İmâmi'l-Havfî* (Sûretu Yûsuf, dirâse ve Tahkîk), 6.

¹⁵ Anânî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân li'l-İmâmi'l-Havfî* (Sûretu Yûsuf, dirâse ve Tahkîk), 57.

¹⁶ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Hidâye*, 1/74.

¹⁷ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî eş-Şâfî

¹⁸ Âsefi ve Mâ İleyh'te "el-Vâsilî" olarak geçmektedir. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Abdî el-Kanunî, *Âsefi ve mâ ileyh kadîmen ve hadîsen* (yy: yy, ts), 26.

¹⁹ Ebû Ali Hüseyn b. Ali b. Talha Er-Recrâcî Eş- Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle ale'l-âyâtî'l-celîle*, thk. İdris Azûzî (Fas: Fas Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı, 1409–1989), 41.

²⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 23., Ahmed b. el-Hâc er-Recrâcî er-Rabâtî, *eş-Şümûsü'l-münira fî ahbâri medîneti's-Suveyra* (Rabat: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1354), 83.'ten naklen.

²¹ Muhammed Muhtâr Sûsî, *Hılâle Cezûle* (Tatvan-Mağrib: el-Matbaatü'l-Mehdiyye, 1379h.), 4/161.

²² Sûsî, *Hılâle Cezûle*, 4, 160.

Kaynaklar Şûşâvî’nin (ö. 899/1494) hicri 9. asrın başında doğduğunu göstermektedir. Hayatı, çocukluğu, ilköğrenimi ve yükseköğrenimi hakkında yeterince bilgi yoktur. Kaynaklar eserlerini zikretmenin yanında takva, vera sahibi olmak gibi bazı özelliklerine de değinmektedir.²³

Yükseköğrenimini Fas ya da başka bir yerde yaptığını ilgili bir bilgi bulunmaması Şûşâve’de yaptığını düşündürmektedir. O dönemlerde bölgenin Merakeş’e yakınlığı nedeniyle ilim ve kültür alanından da zengin olduğu, Sûs şehrinin de bu anlamda zengin olduğu bilinmektedir.²⁴

Kendisine ait bilinen ilk telif (840/1436-1437) yılına aittir. *Zâ’âtü’l-Kur’ân ve zâllâtuhû ve dâllâtuh* adlı kitabın yazarı Vadi Nûn’un tanınmış kıraat âlimi Abdü’l-Vâhid b. Hasen er-Recrâcî’nin arkadaşı olduğu bilinmektedir.²⁵ Bu da Şûşâvî’nin (ö. 899/1494) kıraat alanındaki uzmanlığının kaynaklandığı ortama ışık tutmaktadır.²⁶

Sûs şehrinde birçok alanda telif yapan birisi olarak şöhret olduğu, Tefsir, Kıraat, Usûl alanlarında yetkin olduğu gibi h. 9. asırda tıp alanında en ileri kişi olarak tebâruz ettiği²⁷ Yahya b. Mahluf es-Sûsî (ö. 927/1521) gibi akranlarından daha bilgili olduğu ve birçok akranını da geride bıraktığı ifade edilmiştir.²⁸

Zahit, usulcü, mukrî, münazaracı²⁹ ve farklı ilim dallarında mahir bir âlim olduğu görülmektedir. Mâlikî mezhebine mensubiyeti eserlerinden ve kaynaklarından anlaşılmaktadır. Şöhreti yazdığı eserlerine dayanmaktadır. En önemli eseri *Raf’un Nikab an tengîhi ’ş- şihâb* adlı fıkıh usulü eseridir. Ebû Faris Abdülaziz el-Edûzî (ö. 1336/1918) gibi birçok âlim ve hoca bu eserden başka eser okutmamış, birçoğu elinden düşürmemiştir.³⁰

Yaşadığı dönem Süleyman Seyyaf gibi kendini peygamber ilan edenlerin vb neden olduğu bidat ve sapmalardan halkı korumak için Muhammed b. Süleyman el-Cezûlî (ö. 870/1465)³¹ ve Zerrûk Ahmed (ö. 899/1493-94)³² gibi âlimlerin açtığı medreselerin aktif görev

²³ Tercemesi için Bk: Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî ez-Zenâtî İbnü’l-Kâdî, *Dürretü’l-hicâl fi (gurreti) esmâ’i’r-ricâl (Zeylû Vefeyâti’l-a’yân)*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü’n-Nûr (Kahire: Dârü’t-Turâs, 1391–1971), 1/244., Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû’l-ibihâc bi-ta’rîzi’ d-Dîbâc*, ed. Abüdhamid Abdullah el-Herâme (Trablus: Dârü’l-kâtib, 2000), 163., Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Hudaykî, *Tabakātu’l-Hudaykî*, thk. Ahmed Bûmezzgû (Dârülbeyzâ: Matbaatü’n-Necâh el-Cedîde, 1427–2006), 189., Ebü’l-Abbâs Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Kifâyetü’l-muhtâc li-ma’rifeti men leyse fi’ d-Dîbâc*, thk. Muhammed Mutî (yy: Vizâratü Umûmî’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1421–2000), 1/149., Kanunî, *Âseft ve mâ ileyh kadîmen ve hadîsen*, 26., Katib Çelebi, *Keşfü’z-Zunûn*, 2/1296., İsmail b. Muhammed Emin Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü’l-ârifîn, esmâ’ü’l-mü’ellifîn ve âşârü’l-muşannifîn* (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/316., Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu’cemü’l-mü’ellifîn* (Beyrut: Mektebetü’l-Müsennâ ve Dâru İhyâi’t-turâsi’l-arabî, ts), 3/254., Muhammed Muhtâr Sûsî, *el-Ma’sûl* (Fas, ts.), 6/169. *Kifâyetü’l-Muhtac* ve *Mu’cemü’l-mü’ellifîn*’de adı Hasen olarak geçmektedir.

²⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 52; Hatice Teber, *Haricî-İbâdî Tefsir Geleneği Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve tefsîri* (Ankara: İlahiyat Yarınları, 2004), 17.

²⁵ İbnü’l-Kâdî, *Dürretü’l-hicâl fi (gurreti) esmâ’i’r-ricâl (Zeylû Vefeyâti’l-a’yân)*, 3/144.

²⁶ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 50.

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed el-Muhtâr b. Alî b. Ahmed b. Muhammed es-Sûsî, *Sûsü’l-âlime* (Dârülbeyzâ/Casablanca: Mu’assasat Bensharra, 1404–1984), 32.

²⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 57.; Sûsî, *Hilâle Cezûle*, 4/161.’den naklen.

²⁹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 57.

³⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 56. Sûsî, *Sûsü’l-âlime*, 43.’ten naklen.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Süleymân el-Cezûlî (ö. 870/1465), Şâzeliyye-Cezûliyye tarikatının kurucusu Kuzey Afrikalı sûfî. Bk: Süleyman Uludağ, “Cezûlî, Muhammed b. Süleyman - TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 17 Kasım 2021). Not: Kişi ya da yerlerle ilgili bundan sonraki kısa tanımlarda DİA’nın ilgili maddesi/leri kaynak alınacaktır.

³² Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed (ö. 899/1493-94), Şâzeliyye tarikatının Zerrûkiyye kolunun kurucusu.

yaptığı bir dönemdir. Özellikle Cezûlî'nin (ö. 870/1465) okulundan Abdülaziz et-Tabba' (ö. 914/1508) ve Abdullah el-Gazvânî gibi önemli âlimler yetişmiştir.³³

Hâhâ bölgesinde bu dönemde bahsi geçen sapmalara karşı koymak adına tasavvuf ve tekkeler altın çağını yaşamışlardır.³⁴ Şûşâvî'nin (ö. 899/1494) de hayatının sonuna doğru İsfisfâs ve Evlâd Berhil'e taşındığı ve buralarda tasavvufla ilmi birleştirdiği iki tekke ihdas ettiği anlaşılmaktadır.³⁵ Evlad Berhil'de inşa ettiği medresede tefsir, usul, tıp, Arapça gibi alanlarda eğitimler vermiştir.³⁶ Bu medrese hicrî 13 asır âlimlerinden Abdullah Tâtâî'nin (ö. 1234/1819)³⁷ ders verdiği zamanlara kadar faaliyetini sürdürmüştür.³⁸

Müellifin bunca ilmî faaliyetlerine rağmen kaynaklarda zikredilen tek öğrencisi *Ümmehâtü'l-vesâik* adlı eserin sahibi Dâvud b. Muhammed et-Temlî'dir.³⁹

Şûşâvî hicrî 899 miladî 1494 yılında vefat etmiştir. Kabri, Evlâd-ı Berhil'e bağlı Sûs vadisinin baş tarafında bulunan Aynu'ş-Şeyh köyündedir. Ölüm sebebinin, üzerine kitapların düşmesi olduğu söylenir. Mezarına büyük bir anıt mezar yapılmış ve hâlâ ziyaret edilmektedir.⁴⁰ Yaşadığı dönem, Merînî Devleti'nin sonlarıyla Vatâsiyyîn Devleti'nin başlarına denk gelmektedir.⁴¹

Müellifin telif eserlerinin yanında şerhleri de vardır.

Telif eserleri:

1) *el-Fevâidü'l-cemîle ale'l-âyâti'l-celile*

2) *Kurretü'l-ebşâr ale'selâseti'l-ezkâr*: İstiâze, besmele ve salavât hakkında 3 bölümlük, soru-cevap tekniğiyle yazdığı bir eserdir.

3) *Mecmûa fi't-tıbb*: Bitkilerle maddî hastalıkların tedavisine değindiği gibi ruhî durumlara da değindiği, 12 sayfayı geçmeyen bir kitaptır. Tek nüshası (Fas) Kraliyet kitaplığında 7533 numarada kayıtlıdır.

4) *Nevâzil fikhîyye*: Müellifin, nüshası bulunmayan bir eserdir.⁴²

Şerh eserleri:

1) *Tenbîhü'l-'atşân 'alâ Mevrîdî'z-zam'ân*: Harrâz'ın (ö. 718/1318)⁴³ *Mevridü'z-zam'ân fi (hükmi) resmi (ahrufti)'l-Kur'ân* adlı eserine yazdığı bir şerhtir.⁴⁴

2) *Hulletü'l-a'yân alâ umdeti'l-beyân*: Harrâz'ın (ö. 718/1318) resmü'l-mushafa dair *Umdetü'l-beyân fi'r-resm (ve'z-zabt)* adındaki eserine soru cevap tekniğiyle yazdığı şerhtir. Fas Kraliyet kütüphanesinde (674 numarada) ve Halk kütüphanesinde (659 numarada) olmak üzere

³³ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 28., Şehâbeddin Ahmed es-Selâvî, *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri'd-düveli'l-mağribi'l-aşşâ*, thk. Cafer en-Nâsirî - Muhammed en-Nâsirî (Dârü'l-Beyza, Dârü'l-Kitab, ts.), 3/122.

³⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 25.

³⁵ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 55.

³⁶ Sûsî, *Sûsü'l-'âlîme*, 32.

³⁷ Bk: Hudaykî, *Tabakâtu'l-Hudaykî*, 1/214; Sûsî, *el-Ma'sûl*, 7/128-129; Sûsî, *Sûsü'l-'âlîme*, 178.

³⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 59. Sûsî, *Hılâle Cezûle*, 4/162.'den naklen.

³⁹ Sûsî, *Sûsü'l-'âlîme*, 178., Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 62.

⁴⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 65.

⁴¹ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 15.

⁴² Tinbüktî, *Kifâyetü'l-muhtâc li-ma'rifeti men leyse fi'd-Dîbâc*, 1/192., Sûsî, *Sûsü'l-'âlîme*, 177.

⁴³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Ümevî, Kıraat âlimi.

⁴⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 73-75., Tinbüktî, *Neylü'l-ibtihâc bi-tarîzi'd-Dîbâc*, 110; İbnü'l-Kâdî, *Dürrü'l-hicâl fi (ğurreti) esmâ'î'r-ricâl (Zeylü Vefeyâti'l-a'yân)*, 1/131; Sûsî, *Sûsü'l-'âlîme*, 177.

iki nüshası vardır. Bu nüsha orta büyüklükteki bir el yazısıyla 368 sayfa hacminindedir. Kraliyet nüshası 335 sayfa kadardır.⁴⁵

3) *Ref‘u’n-nikâb ‘an Tenkîhi’ş-Şihâb*: Karâfi’nin (ö. 684/1285)⁴⁶ *Tenkîhu’l-fuşûl fi’l-uşûl (fi’htişâri’l-Maḥşûl* adlı fıkıh usûlü eserine yazdığı bir şerhtir.⁴⁷

4) *el-Envârü’s-Sevâti’ alâ e’d-Düreri’l-Levâmi*: İbn Berrî’nin (ö. 731/1331)⁴⁸ en önemli eseri olan *ed-Düreri’l-levâmi’ fi aşli maḥra’i’l-İmâm Nâfi’* için yapılmış bir şerhtir. Diğer eserlerinin aksine soru cevap tekniğine dayanmaz. Yer yer uzun açıklamalar, bazı yerlerde de müellife itirazlar yapmaktadır. Mahtût nüshası (Fas) Halk kütüphanesinde 1204 numarada kayıtlı, 343 sayfadan oluşan orta büyüklükteki bir yazı tipinde ve iri bir cilt halindedir. İlk sayfası hariç tam vaziyette ve okunabilecek bir yazıda “Mağribî” hattıyla yazılmıştır.⁴⁹

2. “el-Fevâidü’l-cemîle ale’l-âyâti’l-celîle” İsimli Eseri

2. 1. Genel Bilgiler

Eserimiz Fas Şeriat Fakültesi hocalarından İdrîs Azûzî tarafından tahkiki yapılarak 1409/1989 yılında Fas Krallığı Vakıflar ve İslâmî İşleri Bakanlığı tarafından neşredilmiştir.

Muhakkik, esere ait Halk Kütüphanesinde 5 nüsha, Kraliyet kütüphanesinde 4 nüshanın yanı sıra Seyyid İbrahim Kettânî ve Muhammed b. Hammâd es-Saklî’nin elinde de nüshaları olduğu ve Seyyid Zervâlî’nin elinde de bir nüsha olduğunu öğrenmiş, ancak Zervâlî nüshasına muttali olamamıştır. Araştırırsa başka nüshalara da ulaşabileceğini düşünmüş, gerek görmemiştir çünkü elindeki nüshaların tamamı birbirine çok yakındır. Farklılık sadece sağlamlık, istinsah tarihi, incelik gibi hususlarda ve/veya kitabın kenarlarına alınan notlardadır. Bunun üzerine 5 nüsha üzerinde çalışmaya, bir ihtiyaç ya da karışıklık durumunda diğerlerine müracaat etmeye karar vermiştir.⁵⁰

Bu 5 nüsha şunlardır:

1) Rabat Halk Kütüphanesindeki (ق1131 nolu) nüshadır. Bu nüshayı (أ) nüshası olarak sembolize etmiştir.

2) Kettânî’nin nüshası. Ödünç alıp kullanmıştır. (ب) harfiyle sembolize etmiştir.

3) Kraliyet Kütüphanesi 2465 nolu nüsha. (ج) harfiyle sembolize etmiştir.

4) Kraliyet Kütüphanesi 9377 numarada kayıtlı nüsha. (د) harfiyle göstermiştir.

5) Saklî nüshası. Kendisinden ödünç aldığı nüshadır. (ه) harfiyle sembolize etmiştir.⁵¹

⁴⁵ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 75-76.; Sûsî, *Sûsü’l-‘âlîme*, 177.

⁴⁶ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Mısrî el-Karâfi (ö. 684/1285), Mâlikî fakihî ve usûl-i fıkıh âlimi.

⁴⁷ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 76-77.; Tinbüktî, *Neylü’l-ibtihâc bi-taḥrîzi’d-Dîbâc*, 110.; İbnü’l-Kâdî, *Dürretü’l-ḥicâl fi (ğurreti) esmâ’i’r-ricâl (Zeylü Vefeyâti’l-a’yân)*, 1/131.; Sûsî, *Sûsü’l-‘âlîme*, 177. Eser 1., 2., ve 3. ciltleri Ahmed b. Muhammed es-Serrâh tarafından, 4., 5. ve 6. ciltleri de Abdurrahman b. Abdullah el-Cebrîn tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiş ve 1425/2004 yılında Mektebetü’r-Rüşt tarafından basılmıştır. Eser için bk: Davut İltas, “Tenkîhu’l-fuşûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 05 Nisan 2023).

⁴⁸ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî et-Tâzî el-Mağribî (ö. 731/1331), Faslı kıraat ve Arap dili edebiyatı âlimi.

⁴⁹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 78-79. Ayrıca; Sûsî, *Sûsü’l-‘âlîme*, 177.

⁵⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 79.

⁵¹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 81-87.

Kaynakların el yazması kaynaklar arasında kaybolup gitmesi, senet belirtmeksizin ve çoğunlukla da zayıf hadislerin eserde yer alması, müellif hakkında yeterli bilgi bulunmaması gibi hususlar tahkiki zorlaştırmıştır.⁵²

2. 2. Mahiyeti, Ulûmü'l-Kur'ân Alanındaki Yeri

Adından da anlaşılacağı üzere eser ulûmü'l-Kur'ân alanındadır. Kendi döneminde meşhur olmakla birlikte zamanla şöhreti kaybolmuş ya da ihmal edilmiştir. Tahkikli neşrinin üzerinden yaklaşık 30 yıl geçmiş olmasına rağmen ülkemizde yeterince tanınmadığı görülmektedir. Bu durum bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Kıraat alanında eserler vermiş aynı zamanda günlük sorunlarla ilgili ve mücadeleci bir âlimin, tekkelerde okutulan bir eseri olması eseri farklı bir konuma taşımaktadır.

Eserin konu çeşitliliği çağdaşı Süyûtî'nin (öl. 911/1505) *el-İtkân* adlı eseri kadar olmasa da onun bir nevi özeti gibidir. Başlıca kaynakları; *Müdevvene*,⁵³ *Utbiyye*,⁵⁴ İbn Hâcib'in (ö. 646/1249)⁵⁵ *Kitabü'l-usûl 'ü*⁵⁶ İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148)⁵⁷ *Qānūnū 't-te`vil`i* İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Tevlî müşkili'l-Kur'ân*'ı, Dâni'nin (öl. 444/1053) *el-Münebbihe*'si, Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ* ve *Erbâîn*'idir. Muhaddislerin rivayetlerine, başka âlimlerin görüşlerine, tefsirlerin mukaddimelerine de dayandığı olmuştur. Bazen kaynak vermeden “dendi” şeklinde naklettiği de vakidir.

Birçok konuyu içeren ulûmü'l-Kur'ân eserlerine benzediği gibi ayrıştığı noktalar da vardır. Ayrıştığı hususlar; onlarda bulunmayan konulara değinmesi, başlıklandırma tarzının kendine münhasır olması, ilmî hususların yanı sıra âdâb ve fezâil boyutlarının da ele alınması sayılabilir. Bu özelliklere sahip olmasında müellifin tasavvufî yönü ve kitabın sadece medreselerde ilmî bir gayeyle okutulmasının yanı sıra dönemindeki sapma hareketlerine ve mevcut çalkantılara karşı mücadele amacıyla yazılması etkili olmuş olabilir.

Yöntemi soru-cevap ve okuyucuyla diyalog üzerine kuruludur. Bu yöntem *Hulletü'l-A'yân* ve *Kurratü'l-Ebsâr* kitaplarında mevcuttur. Sorular eğitim amaçlıdır ama bazen abartılı olacak kadar ayrıntılandırılmıştır. Cevaplar, ihtilafli konularda tüm görüşleri ele alacak kadar uzun, diğerlerinde kısadır.

Zayıf yahut uydurma hadisleri çokça kullanması ve hadislerin senetlerini belirtmemesi eleştirilecek bir yönüdür. Bu tarz Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) de *İhyâ*'sında mevcut bir tarzdır. Müellif *İhyâ*'dan çokça aktarımlar yapmış ve onun kullandığı hadisleri kullanmıştır.⁵⁸ Muhtemelen ondan etkilenmiştir. Cevaplarında çoğu kez konudan konuya atlaması da eleştirilecek bir yönü olarak ifade edilebilir.

Üslubunda bazen yüksek ve beliğ ibareler kullanmış bazen bundan uzak durmuştur. Bazen zorlama hâkimdir. Bu durum Hz. Osman'ın (r.a.) Kur'ân nüshalarını toplaması kıssasında

⁵² Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 5.

⁵³ Sahnûn'un (ö. 240/854) Mâlikî fikhına dair eseri.

⁵⁴ Muhammed b. Ahmed el-Utbî'nin (ö. 255/869) *el-Müstahrece* adıyla da bilinen ve Mâlikî mezhebinde ümmehât denilen temel metinler arasında yer alan eseri.

⁵⁵ Ebû Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer (ö. 646/1249), Arap gramerine dair *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâlikî fakihî.

⁵⁶ *Münteha's-sûl (su'âl) ve'l-emel fi 'ilmeyi'l-uşûl ve'l-cedel*. İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Kelâmcıların metoduyla kaleme aldığı usûl-i fikhî literatürünün orta dönem örneklerinden biridir (İstanbul 1326/1908; Kahire 1326/1908; Beyrut 1405/1985). Eserin kaynakları arasında Seyfeddin el-Âmidî'nin *el-İhkâm*'ı ile Gazzâlî'nin *el-Mustaşfâ*'sı başta gelir.

⁵⁷ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh (ö. 543/1148), Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden, muhaddis.

⁵⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 125.

görülmektedir. Ama örneği azdır. Çoğunluğu doğal ve zorlamasızdır. Secî, kâfiye gibi edebî üsluplar yerine kolay ve akıcı bir dil kullanmıştır. Fikirleri azarlayıcı bazı ifadeler mevcut ama çok değildir.⁵⁹

Bazı görüşler arasında tercihler yapmıştır. Örneğin;

“Kur'ân'da yabancı kelime var mı?” konusunda var olduğuna dair görüşü benimsemiştir.

Yedi Harfin ne olduğu ile ilgili görüşleri serdettikten sonra 'lehçe farklılıkları' şeklindeki yorumu kabul etmiştir.

Besmelenin namazda her sûre başında okunup okunmayacağı hususunda “gerekmediği” yönündeki İmam Malik'in görüşünü benimsemiştir.

Kur'ân'ı cehrî mi yoksa hafî mi okumanın daha faziletli olduğuna dair tartışmada bazı durumlarda cehrî okumanın bazı durumlarda da hafî okumanın daha faziletli olacağı görüşünü tercih etmiştir.

Kur'ân'ın kabirlerde okunmasının caiz olup olmadığı hususunda caiz olduğu görüşünü tercih etmiş ve İmam Malik'le ihtilaf etmiştir.

'Kur'ân'ın hamamda, çarşıda ve yolda vs. okunup okunamayacağı hususunda uzun yolda okumanın mahzurlu olmadığı, sokaklarda riya nedeniyle mahzurlu olduğu, hamamın temiz bir yer olmayıp şeytanların evi olduğundan caiz olmayacağı görüşünü benimsemiştir.⁶⁰

2. 3. İçeriği ve Konuları

Eser yirmi bölümden oluşmaktadır. İki bölümü hariç ulûmü'l-Kur'ân'la ilgilidir. Bu iki bölümden biri öğrenci ve öğretmen adabı hakkında olup Hadis alanıyla daha yakından ilgilidir. İkincisi de Kelam alanına giren “Kur'ân mahluk mudur?” konusudur. Yirmi bölüm halindeki başlıklandırma geneldir, içeriğindeki konular ayrı başlıklar altında ele alınsa tabii ki bölüm sayısı artabilirdi.

2.3.1. Bölüm: Nüzûlü'l-Kur'ân

Yirmi soru bulunmaktadır. Kelâmullah'ın Hz. Peygamber'e (sav) ilkâsını, vahiy ve dil eksenli konuları ele almaktadır. Kelâmullâh'ın dil kalıbına dökülüşü, Kur'ân'ın Arapça indirilişi, farklı lehçelerde okunuşu, ahru-u seb'a olgusu ve buradaki “yedi”nin hikmeti gibi konular, “muhkem-müteşâbih”, “Bir bütün olarak- müneccemen inzal”, iniş zamanları/süreleri, ilk inen ve son inen âyetler, mushaf tertibi gibi hususlar ele alınmıştır.⁶¹

Kelâmullâhın Hz. Peygamber'e (sav) ulaşmasının (birinci aşamasının) keyfiyetinin, meleğe ilham etmek ya da bir sahife veya levhaya yazmak (ve meleğin oradan ezberlemesini sağlamak) olmak üzere iki şekilde olabileceğini ifade etmektedir.⁶² Bu görüş ilk olarak Tîbî (öl. 743/1343) tarafından, ardından Kâfiyeci (ö. 879/1474) tarafından daha sonra da Süyûtî (öl. 911/1505) tarafından ifade edilmektedir.⁶³ Meleğin Hz. Peygamber'e (sav) ilkâsı konu edilmemektedir.

⁵⁹ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 127.

⁶⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 120-124.

⁶¹ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 147-166.

⁶² Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 148.

⁶³ Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi (ve)'l-keşf'an kınâ'i'r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü'l-Keşşâf)*, thk. Cemil Benî Atâ, ed. İyâd Muhammed el-Gavc - Muhammed Abdurrahim Sult'anü'l-ulema (Câizetü Dubâi li'l-Kurani'l-Kerim, 1434–2013), 1/615; Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-*

Vahiy dilinin toplumdan topluma değişmesini “Biz her Peygamberi kavminin diliyle gönderdik.”⁶⁴ âyetiyle açıklamış ancak Kelâmullâhın indiği dilleri 4 dille sınırlayarak; Kur’ân’ın Arapça, Tevrat’ın İbranice, İncil’in Acemce, Zebur’un da Süryanice olduğunu ifade etmiştir. Mana halinde hepsinin Kelâmullâh olduğunu ama farklı dillerde tecelli ettiğini söylemektedir.⁶⁵ Kelâmullâh’ın indiği dilleri dörtle sınırlandırması tartışmaya açık bir husustur. Diğer peygamberlere gelen vahiyler ve suhuf göz önüne alındığında bu, yerinde bir sınırlandırma olmasa gerektir.

Bir diğer husus Kur’ân’da Arapça olmayan bir kelimenin var olup olmadığıdır. Usulcülerin çoğunun Kur’ân’da Arapça dışından bir kelime olmadığını düşündüğünü, ancak bunun aksine İbn-i Abbas (öl. 68/687-88) ve İkrime’den (öl. 105/723) gelen rivayetlerde “sündüs”, “istebak”, “siccîl”, “kıstâs” ve “mişkat” gibi yabancı kökenli kelimelerin Kur’ân’da geçtiğini ifade etmektedir. Kendisi “muhakkiklerin görüşü” olarak nitelediği ve İbnü’l-Hâcib’e (ö. 646/1249)⁶⁶ dayandırdığı yorumu kabul etmiştir.⁶⁷ Buna göre Kur’ân “dil olarak” yabancı bir dille inmemiş, ama Arapların eskiden öğrendiği ve kullandığı yabancı kelimeler Kur’ân’da bulunmaktadır. Bu, âyete ters düşmemektedir. İhtilaf, “آعجمي وعربي”⁶⁸ ifadesinden kaynaklanmaktadır, başka dillerden kelimelerin bulunması ümmet için mesajı kolaylaştırma gayesine matuftur.

Ahruf-u seb‘a olgusuna paralel bir hususa daha değinmiştir. İbn Kuteybe’nin (ö. 276/889)⁶⁹ *Te’vilü Müşkili’l-Kur’ân* adlı eserine atıfta bulunarak farklı lehçelerdeki telaffuz farkları dolayısıyla Kur’ân okumanın kolaylaştırılması için yerel okumalara müsamaha gösterildiğini ifade etmiştir.⁷⁰ “Ahrufu seb‘a” hadisine⁷¹ de değinerek bunun neye delalet ettiğine dair yorumları sıralamıştır.

“Ahruf-u seb‘a” olgusundaki sayının neden yedi olduğunu sormuş, cevabında Allah’ın tüm mahlukatı (göklere vb.) 7 kısma ayırdığı gibi bunun Allah’ın ilminin bir sırrı olduğunu ifade etmiştir.⁷²

Muhkem/müteşabih konusuna değinmiştir. Kur’ân’ın tamamının muhkem ya da müteşabih olduğunu söyleminin hata olacağını ifade ettikten sonra bu istilahların anlam ve içeriklerini açıklamıştır. Muhkem’i; “Manası/tefsiri açık olan” şeklinde, Müteşabih’i de “Tefsiri gizli/kapalı olan” şeklinde tanımlamıştır. Kapalılığı; İbnü’l-Hâcib’in (ö. 646/1249) “Ortak anlam,

Teysîr fî kavâidi ilmi’t-tefsir, thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehebî (Kahire: el-Mektebetü’l-Kudsî, 1419–1998), 45; Ebu’l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Süyûtî, *et-Tahbîr fî ilmi’t-tefsir*, thk. Fethi Abdülkadir Ferid (Riyad: Daru’l-Ulûm, 1402–1982), 118.

⁶⁴ İbrahim, 14/14.

⁶⁵ Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 149.

⁶⁶ Ebü Amr Cemâlüddîn Osmân b. Ömer b. Ebî Bekr b. Yûnus (ö. 646/1249), Arap gramerine dair *el-Kâfiye* ve *eş-Şâfiye* adlı eserleriyle tanınan dil âlimi ve Mâlikî fakihî.

⁶⁷ Ebü’s-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar şerhu Muhtasarı İbnü’l-Hâcib*, thk. Muhammed Mazhar Beka (Suudi Arabistan: Darü’l-Medenî, 1406–1986), 1/233-237.

⁶⁸ Fussilet, 41/44. Meâlen; “Muhatap toplum arapken yabancı dilden bir dilde mi vahiy iniyor?” sorusunu ifade etmektedir.

⁶⁹ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî (ö. 276/889), Dil, edebiyat, Kur’ân ilimleri, hadis ve tarih sahalarındaki eserleriyle tanınan âlim.

⁷⁰ Ebü Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), 32.

⁷¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Muhammed b. Zühreir b. Nasır en-Nâsir (Dimeşk: Daru Tavki’n-Necât, 1422), 3/122.

⁷² Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 159.

mücmel/genel anlam ya da teşbih bulunması nedeniyle anlamı açık olmayan” şeklinde açıklamasıyla ortaya koymuştur. Örnek olarak;

*İştirak için; “Boşanmış kadınlar kendi kendilerine üç ay hâli (hayız veya temizlik müddeti) beklerler.”⁷³ âyetindeki “فُرُوءَ” kelimesini,

*İcmal/Mücmel için; “ya da eşlerinize cinsel ilişkide bulunup”⁷⁴ âyetindeki “لَسْتُمْ” kelimesini,

* Teşbih içinse; “Bir de Yahudiler, “Allah’ın eli bağlıdır” (rızkı vermekte cimrilik ediyor) dediler. Söylediklerinden ötürü kendi elleri bağlansın ve lânete uğrasınlar! Hayır, O’nun iki eli de açıktır...”⁷⁵ âyetindeki “يَدُ اللَّهِ” ve “يَدَا” kelimelerini örnek olarak göstermiştir.⁷⁶

Müteşabihlerin bulunmasını akılların sürekli dinç kalması gerektiğine bağlamıştır.

Kur’ân’ın toplu mu parça parça mı indiği konusuna ve bunun hikmetine değinmiştir. Toplu halde dünya semasına indiğini oradan ihtiyaçlara göre âyet ya da âyetler halinde Hz. Peygamber’e (sav) indiğini bunun hikmetinin “insanlara ağır gelmemesi” olduğunu söylemiştir.⁷⁷

Kur’ân’ın inmeye başladığı vakti, iniş süresini, ilk inen ve son inen âyetleri anlatan soru ve cevaplara da yer vermiştir. İlk inen âyetlerin Alak sûresinin ilk 5 âyeti ve Müddessir sûresi olduğunun söylendiğini ifade etmiş ama tercihte bulunmamıştır. Son inen âyetlerin de Bakara sûresinin 282. âyeti, Kelâle âyeti, Mâide sûresinin son âyeti ve Tevbe sûresinin son âyeti olduğunun söylendiğini belirtmiş, tercihte bulunmamıştır. Âyetlerin tertibinin tevkîfi olduğunu sûrelerin tertibinin Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) dönemindeki tertiple Hz. Osman (ö. 35/656) dönemindeki tertibin aynı olduğunu ifade etmiştir.⁷⁸

Diğer soruları bir satırı aşmayacak şekilde sormuş bunlara da özet cevaplar vermiştir. İhtilafı konularda kimin farklı düşündüğünü zikretmemiş “dendi” şeklinde edilgen yapı kullanmıştır.⁷⁹

2.3.2. Bölüm: Kur’ân’ın Yazılışı

“Kur’ân Tarihi” alanı da denebilecek bu bölümde 37 soru yer almaktadır.

Kur’ân’ın tamamını alnına yazanın kim olduğunu sorarak bölüme başlar: İsrail olduğunu ifade ettikten sonra bunu Hz. Adem’e ilk secde edenin o olmasına bağlar.

Abdullah b. Mes’ûd’un (öl. 32/652-53) Fâtiha’yı ve Muavvizeteyn’i Mushaf’ından çıkardığına dair rivayeti ele almıştır. Müellife göre onun amacı Kur’ân’ı toplamaktır, Fatiha’nın bir sûre olduğunu bilmektedir, herhangi bir şüphe duymamaktadır zira her rekâta okumaktadır. Muavvizeteyni çıkarmasının nedenini İbn Kuteybe’ye (öl. 276/889) dayanarak açıklar; Ona göre Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652-53) bu sûreleri Kur’ân’da olmayan ve Resûlullah’ın (sav)

⁷³ el-Bakara 2/228.

⁷⁴ en-Nisâ 4/43. Tercih ettiğimiz Meâlin her iki anlama da gelebilecek ifadeyi verdiği görülmektedir.

⁷⁵ el-Mâide 5/64.

⁷⁶ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar şerhu Muhtasarı İbnü’l-Hâcib*, 1/473-474., Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 161.

⁷⁷ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 162-163.

⁷⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 165-166.

⁷⁹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 163-164.

okuduğu dualardan biri sanmaktadır. Ancak o bu düşüncesinde tıpkı rükûdan sonra elleri bağlamak gerektiği fikrinde olduğu gibi tek kalmıştır.⁸⁰

İncelediğimiz baskıda 4. ve 5. soruya verilen cevaplar bulunmamaktadır. 6. soruda Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) nisbet edilen “Kur’ân’da Arap dil kuralına uymayan üç yer vardır. Bunlar kâtip hatasıdır.”⁸¹ meâlindeki sözünü ele almakta bunun hata olmadığına dair delilleri serdetmektedir. Bunlardan biri Nisâ sûresi 162. âyetinde önünde ve ardında merfû kelimeler varken mansub gelen “وَالْمُقِيمِينَ” kelimesidir. Kabul etmediği bazı yorumları da dile getirdikten sonra Sibeveyh’ten “mansub olan bu ifade takdîrî bir medh fiilinin mefulu durumdadır.”⁸² yorumunu nakletmektedir. Diğerî Mâide sûresinin 69. âyetinde “وَالصُّبُونَ” kelimesinin, öncesinde ve sonrasında mansub kelimeler varken merfû gelmesidir. Burada da farklı yorumları dile getirmiştir.⁸³ Üçüncüsü de Tâhâ sûresi 63. âyetindeki ﴿قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ يُرِيدَانِ...﴾⁸⁴ ifafesinin merfû olmasıdır. Bu durumu da nahivcilerin yorumları ve şiirlerle açıklamıştır.⁸⁵

Ardından Hz. Osman’a (ö. 35/656) nispet edilen “Kur’ân’da lahn vardır. Arap, diliyle bunu düzeltir.” meâlindeki sözünü tartışmaktadır. Bu sözün sahil olmadığı, şayet sahilse buradaki hatanın mecazî “cahilin itikadındaki hata” olarak anlaşılması gerektiği ve yazıdaki bazı hataların cahillerin kafasındaki anlayış nedeniyle hata sanılacağı şeklinde yorumları dile getirmiştir. Diğer taraftan bazı yazılarda da harf hataları olduğunu bu hatalı harfler okunsa mananın değişeceğini Şâtîbî’nin (ö. 590/1194)⁸⁶ ‘Akiletü etrâbi’l-kaşâ’id fi esne’l-makâşid adlı eserindeki⁸⁷ şiirini⁸⁸ örnek göstererek izah etmektedir.⁸⁹

Sûre başlarındaki besmelenin âyet olup olmadığına değinerek bu durumun ihtilafı olduğunu bundan dolayı buradaki besmelenin bir âyet olduğunu inkâr etmenin kişiyi kâfir yapmayacağını İbnü’l- Hâcib’e (ö. 646/1249) atıf yaparak ifade etmektedir.⁹⁰ Fâtîha sûresinin başında bir âyet olup olmadığındaki ve namazda okumanın hükmündeki ihtilafa değinir.⁹¹

Mushaf yazan kişinin bazı sûreleri yazıp bazılarını yazmamasının caiz olup olmadığına değinmekte, bunu açıklamada İbn Kuteybe’ye (öl. 276/889) atıfta bulunmaktadır.⁹² Ancak biz

⁸⁰ İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, 34.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, el-İntisâr li-sihhati nakli’l-Kur’ân ve’r-red ‘alâ men nehalehü’l-fesâd biziyâde ev noksân, thk. Muhammed İsam el-Kudat (Amman Beyrut: Darü’l-Feth ve Daru İbn Hazm, 1422–2001), 2/532.

⁸² Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 174. İbn Kuteybe (öl. 276/889) bu görüşü “Nahivcilere” nisbet ederek ifade etmektedir. Ferrâ’nın da bu görüşte olduğunu söylemektedir. Bk. İbn Kuteybe, *Te’vilü müşkili’l-Kur’an*, 39. Ayrıca bu yorum Mücâşîi’nin *Nüketü me’âni’l-Kur’ân (en-Nüket fi’l-Kur’ân)*, ed. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 196.

⁸³ Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 175-177.

⁸⁴ Tâhâ 20/63.

⁸⁵ Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 177-179.

⁸⁶ Ebû Muhammed (Ebü’l-Kâsım) Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ruaynî (ö. 590/1194), Kıraat âlimi.

⁸⁷ ‘Akiletü etrâbi’l-kaşâ’id fi esne’l-makâşid. Yine Ebû Amr ed-Dâni’nin el-Mukni’ adlı eserinin manzum şekli olup 298 beyittir. eş-Şâtîbiyyetü’s-şuğrâ ve Kaşîde râ’iyye ismiyle de bilinir. Dâni’nin eserine altı kelimenin imlâsına dair bilgi eklenen eserin (DİA, XXXI, 139) çeşitli baskıları yapılmıştır (Kahire 1301, 1328, 1329, 1355; İstanbul 1308; Kazan 1908). Hüseyin Rizevî tarafından *Akiletü etrâbi’l-kaşâid fi esne’l-makâşid Tercümesi* adıyla Türkçe’ye çevrilen eser üzerine (İÜ Ktp., TY, nr. 5868) birçok şerh yazılmıştır (bk. el-MUKNÎ; ayrıca bk. Abdülhâdî Abdullah Hamitü, s. 65-79) Bk. Abdurrahman Çetin, “Şâtîbî, Kâsım b. Firruh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Temmuz 2020).

⁸⁸ Ebû Muhammed (Ebü’l-Kâsım) Kâsım b. Firruh b. Halef eş-Şâtîbî, *Manzûmetü ‘Akiletü etrâbi’l-kaşâ’id fi esne’l-makâşid*, thk. Emin Rüşdî Suveyd (Cidde: Dâru Nûri’l-Mektebât, ts.), 1.

⁸⁹ Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 180.

⁹⁰ İsfahânî, *Beyânü’l-Muhtasar şerhu Muhtasarı İbnü’l-Hâcib*, 1/457.

⁹¹ Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 181-185.

⁹² Şüşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 185.

eserde buna rastlayamadık. Devamında Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) dönemindeki cem'î ile Hz. Osman (ö. 35/656) dönemindeki cem'î arasındaki farka ve gerekçesine değinir. Bu hususu açıklarken Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *'Aķiletü etrâbi'l-ķaşâ'id* adlı eserindeki bir beyte⁹³ atıfta bulunur.⁹⁴ Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde cemedilme olayını uzun uzadıya anlatmış, anlatırken Dâni'nin (öl. 444/1053) *el-Münebbihe* adlı kitabında⁹⁵ yer alan şiirlere yer vermiştir.⁹⁶ Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde çoğaltılmasına değinir. Burada da Dâni'nin (öl. 444/1053) *el-Münebbihe* adlı eserine⁹⁷ dayanmaktadır.⁹⁸ Bu tarihî olayları anlatırken başka kaynak zikretmez. Neden Resûlullah (sav) döneminde Kur'ân'ın bir araya getirilmediğini açıklar. Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde kaç nüsha çoğaltıldığını Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *'Aķiletü etrâbi'l-ķaşâ'id* eserinden aktarımla anlatır ve bu süreçle ilgili diğer hususlara değinir. Kur'ân'ı noktlayan ve harekeleyenlere değinir. Bu hususları anlatırken Ebû Abdullah Muhammed b. Süleyman el-Kaysî'nin (ö. 746/1345-1346) *el-Meymûnetü'l-ferîde*⁹⁹ adlı eserine atıfta bulunmuştur. Tahmîs, Ta'sîr ve Havâtim gibi ıstılahların hükümlerine ve tarihçesine değinir. Kur'ân'ın yazımı konusunda bazı âdâbî, hükmî ve tarihî bilgiler verir.¹⁰⁰ Yazının önemi üzerinde durur. İmam Şâfiî'den (ö. 204/820)¹⁰¹ ve Sahnûn'dan (ö. 240/854)¹⁰² beyitler aktarır. İsim ve kaynak belirtmeden de güzel söz ve şiirler aktarmıştır.

2.3. 3. Bölüm: Kur'ân'ın Okunuşu

Yirmi soruluk bu bölümde Kur'ân kıraatıyla ilgili konulara değinir. Öncelikle hızlı ya da yavaş¹⁰³ gizli ya da açıktan okumanın hangisinin efdal olduğuyula ilgili görüşleri aktarmaktadır. Bu hususta Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ ve Erbâin* adlı eserlerine değinmiştir.¹⁰⁴ Kaç gecede hatmetmek gerektiğine, tecvit öğretiminin hükmüne ve tecvidli/tecvidsiz okumanın farkına değinir. Kur'ân'ı okumada gerekli olan ses şekli üzerinde durur. Nağmeli tilavetin ve zikrin hükmünü tartışır. Koro halinde tilavetin hükmü ile ilgili tartışmaları aktarır. Mâzerî (ö. 536/1141),¹⁰⁵ Ebû't-Tâhir el-Fâsî, İbn Şa'bân (ö. 355/966)¹⁰⁶ ve Bâcî (ö. 474/1081)¹⁰⁷ gibi âlimlerin fikirlerini aktarmıştır. Kabirlerde okumanın hükmü üzerinde durarak İmam Mâlik'in (ö.

⁹³ Şâtıbî, *'Aķiletü etrâbi'l-ķaşâ'id*, 1.

⁹⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 187-197.

⁹⁵ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni, *el-Urcûzetü'l-münebbihe alâ esmâi'l-kurrâ ve'r-rıvât ve usûli'l-krâât ve akdi'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlat*, thk. Muhammed b. Mücân el-Cezâiri (Riyad: Dârü'l-Muğni, ts.), 107-108.

⁹⁶ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 187-197.

⁹⁷ Dâni, *el-Urcûzetü'l-münebbihe*, 111-114.

⁹⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 198-200.

⁹⁹ Bu eser Resm-i mushaf alanında yazılan en kıymetli eserlerden olduğu ifade edilmektedir. Henüz Rabat'ta bulunan Hızânetü'l-Hüseyniyye Kütüphanesinde 4558 numarada kayıtlı ve mahtût olarak bulunmaktadır. Bk: Ebû Dâvûd Süleymân İbn Necâh, *Muhtasarü't-Tebyin li hecâi't-tenzil*, nşr. Kral Fahd Vakfı, thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer eş-Şirşal (Medine: Mücemma' el-Melik Fehd, 1423h.), 5/1379.

¹⁰⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 185-216.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî (ö. 204/820), Şâfiî mezhebinin imamı, büyük müctehid.

¹⁰² Ebû Saîd Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenühî (ö. 240/854), Mâlikî mezhebinin oluşumunda ve Kuzey Afrika'ya yayılmasında önemli katkıları olan fakih.

¹⁰³ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 218-223.

¹⁰⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 224-226.

¹⁰⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Ömer et-Temîmî es-Sıkkîlî el-Mâzerî (ö. 536/1141), Mâlikî fakihî, hadis ve kelâm âlimi.

¹⁰⁶ Ebû İshâk Muhammed b. el-Kâsım b. Şa'bân b. Muhammed b. Rebîa el-Ammârî el-Mısri (ö. 355/966), Mâlikî fakihî.

¹⁰⁷ Ebû'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücîbî el-Bâcî (ö. 474/1081), Endülüs Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden, muhaddis ve edip.

179/795), Ebû Muhammed'in (ö. 386/996)¹⁰⁸ İbn Habîb'in (ö. 238/853)¹⁰⁹ vd görüşlerini aktarmaktadır. Başkasının amelinin kişiye fayda edip etmeyeceği ve sevap bağışlamanın caiz olup olmadığı konusuna değinir. İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126)¹¹⁰ caiz olduğuna dair fikrine atıfta bulunur. Sonra Kur'an'ın yolda, banyoda, çarşıda ve sokakta okunmasının hükmüne değinir. Kerahetene dair tercih ve görüşünü aktardıktan sonra ezan vakti geldiğinde Kur'an okumaya ara vermenin gerekip gerekmediğini sorar, Karâfi'nin (ö. 684/1285) (*Kavâidi's-Seniyye el-Furûk*)¹¹¹ adlı eserinden¹¹² "gerektiğine" dair görüşü nakleder. Kur'an kıraatinin tevâtürle mi yoksa âhâd rivayetlerle mi sabit olduğu sorusunu sorar. Med, Kasr, Tefhîm, Izhâr, İhfâ gibi tecvid kuralları olmaksızın harf ve hareketlerin okunuşlarında kıraatin tevâtüren nakledildiğini belirtir. Bunu da İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Usûl* ¹¹³adlı eserine dayandırır. Resûlullah döneminde meşhur hafızların sayı ve isimlerini anlatır. Temel olarak Übey b. Kâ'b (öl. 33/654 [?]), Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665 [?]), Muaz b. Cebel (ö. 17/638) ve Kays'ı saydıktan sonra diğer isimleri de Dâni'nin (öl. 444/1053) *el-Münebbihe* adlı eserine dayandırarak aktarmıştır.¹¹⁴ Son olarak da Kur'an okumanın âdâbı üzerinde durur. Bu hususta yirmi bir madde sayar. Birçok maddeyi ya bir hadise ya da sahabe kavline vb. dayandırır.¹¹⁵

2.3. 4. Bölüm: Müşkil Âyetlerin Tefsiri

Bu bölüm müşkil âyetlerle ilgili olup on bir sorudan meydana gelmektedir. İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilü Müşkili'l-Kur'an* adlı eserine dayanmaktadır.¹¹⁶

2.3. 5. Bölüm: Hâmil-i Kur'an'ın Durumu

Bu bölümde hamele-i Kur'an'ın ahvali hakkında 7 mesele üzerinde durulmaktadır. Kur'an'la alakası olmayan okuyucunun durumu, içinde Kur'an okunan ve okunmayan evin farkı, Kur'an hakkında bilgi sahibi olmadığı halde okuyuculuk yapanın durumu, Kur'an okuyarak dilencilik yapmanın, manasını bilmeyenlerin Kur'an'daki dualarla dua etmesinin hükmü, "Allah'ım onu (Kur'an'ı) etime, kanıma karıştır." diye dua etmenin hükmüne vb. dair sorular bulunmaktadır.¹¹⁷

2.3.6. Bölüm: Kur'an Öğreticisinin Uyması Gereken Kurallar

Kitabın en geniş bölümüdür. Yetmiş yedi soru içermektedir. Genel anlamda Kur'an öğretimi hakkında hükümler içermektedir. Kur'an eğitimi için hoca tutmanın hükmü, Kur'an eğitiminin günü, vakti, tatil zamanları, bu alanda uzmanlaşmanın keyfiyeti, şartları, hocaya ücret ödemenin hükmü ve şartları, çeşitli özel şart ve zamanlardaki ücret ödeme durumları, erkek ve kızların birlikte aynı okulda toplanmalarının hükmü, öğrenci dövmenin hükmü ve şekli, sınırı, vurulacak eşya ve organı, diğer cezalar, öğretmene zekat verilip verilemeyeceği, Müslüman

¹⁰⁸ Ebû Muhammed Abdullâh b. Ebî Zeyd Abdirrahmân el-Kayrevânî en-Nefzî (ö. 386/996) Mezhep fikhına dair yazdığı *er-Risâle* adlı temel metinle tanınan Mâlikî âlimi.

¹⁰⁹ Ebû Mervân Abdümelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî (ö. 238/853), Mâlikî fakihî ve çok yönlü âlim.

¹¹⁰ Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî (ö. 520/1126), Mâlikî fakihî ve kadısı.

¹¹¹ Kitapta el-Kavâidü's-seniyye olarak geçmekle birlikte biz asıl adı (*Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk*) (*el-Kavâ'idü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fikhiyye*) olduğu için bu adla verdik.

¹¹² Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfi, *el-Furûk, Envârü'l-burûk fi envâ'i'l-furûk (el-Kavâ'idü's-seniyye fi'l-esrâri'l-fikhiyye)* (Âlemü'l-Küttüb, ts), 2/203.

¹¹³ İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasarı İbnü'l-Hâcib*, I, 462.

¹¹⁴ Müellif diğer isimleri sayarken Ebü'd-Derdâ' ve Uveymir isimlerini iki ayrı şahıs gibi aktarmaktadır. Halbuki Uveymir, Ebü'd-Derdâ'nın diğer adıdır. Dâni'nin (öl. 444/1053) eserinden bu iki farklı satırda yer almasında kaynaqlansa gerektir. Bk: Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 245-246.

¹¹⁵ Tüm bölüm için bk: Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 217-251.

¹¹⁶ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 253-270.

¹¹⁷ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 271-275.

hocanın kâfir çocuklara Kur’ân öğretip öğretemeyeceği, kafirlerin okullarında çalışıp çalışamayacağı gibi konulara değinmiştir.¹¹⁸

2.3.7. Bölüm: Fezâilü’l-Kur’ân

Bu bölüm, teâmülün tersine, soru cevap tekniği uygulanmadan ele alınmıştır. Kur’ân’ın önemi, insanlık için şifa ve hidayet kaynağı oluşu, değeri, haber verdiği sorumluluk duygusu gibi hususlar vesilesiyle yeri, âyetler, hadisler ve âlimlerin sözlerine dayanılarak işlenmiştir. Atıfta bulunduğu âyetlerden biri şudur:

“Sonra biz, o kitabı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere (Muhammed’in ümmetine) miras olarak verdik. Onlardan kendine zulmedenler vardır. Onlardan ortada olanlar vardır. Yine onlardan Allah’ın izniyle hayırlı işlerde öne geçenler vardır. İşte bu büyük lütuftur.”¹¹⁹

Âyetteki “öne geçenler, ortada olanlar ve kendine zulmedenler” üzerinde uzunca durmuş kaynak belirtmeden yirmi iki görüşe yer vermiştir. Sonunda da İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148)¹²⁰ *Ķānūnū’l-te’vîl* adlı eserinde bu taksimatla ilgili kırk beş görüşe yer vermiştir, demiştir.¹²¹ Kaynak ve sened zikretmeksizin yaklaşık kırk hadise yer vermektedir.¹²² Abdullah b. Mes’ûd (öl. 32/652-53), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803)¹²³ Abdullah b. es-Sâib gibi âlimlerin görüşlerini aktarmıştır. Dâni’nin (öl. 444/1053) *el-Münebbihe*,¹²⁴ Şâtübî’nin (ö. 590/1194) *Hırzû’l-emânî ve vechü’l-tehânî (eş-Şâtübîyye)*,¹²⁵ Bûsîrî’nin (ö. 695/1296 [?])¹²⁶ *el-Bürde*,¹²⁷ ve İbn Berrî (ö. 731/1331)¹²⁸ gibi âlimlerin Kur’ân-ı Kerim’i övdükleri şiirlere yer vermiştir.¹²⁹

2.3.8. Bölüm: Kur’ân’ın Hatmi

Kur’ân’ı hatmetmek için gerekli süreyle ve hatim duasıyla ilgilidir. Altı soru yer alır. Kur’ân’ı hatmetmek için gerekli süreyi sorgular, üç günde hatmetmenin mekruh olmadığına dair görüşün meşhur olduğunu ifade eder. Kur’ân hatmetmek için en uygun zamanın gecenin veya gündüzün başı olduğunu Yusuf b. Asbât’tan aktarır.¹³⁰ Hatim duasının çokça faziletli ve hayırlı

¹¹⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 271-311.

¹¹⁹ Fâtır 35/32.

¹²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî (ö. 543/1148), Endülüslü Mâlikî fakihlerinin önde gelenlerinden, muhaddis.

¹²¹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 315. Bu görüşü Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî (ö. 1069/1659), *İnâyetü’l-Ķâdî ve kifâyetü’r-Râzî (Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî)* adlı eserinde “İbn Talha (Şuşâvî) bu konuda selefin kırk beş görüş aktardığını söylemektedir.” demektedir ki burada seleften kasıt sanırım İbnü’l-Arabî’dir. (ö. 543/1148) Bk: Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü’l-Ķâdî ve kifâyetü’r-Râzî (Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Beyzâvî)* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), 7/226.

¹²² Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 315-320.

¹²³ Ebû Alî el-Fudayl b. İyâz b. Mes’ûd et-Temîmî el-Yerbûî (ö. 187/803), Horasan’ın ilk büyük sûfilerinden.

¹²⁴ Dâni, *el-Ürcûzetü’l-münebbihe*, 163-164.

¹²⁵ Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtübî, *Hırzû’l-emânî ve vechü’l-tehânî*, thk. Muhammed Temim ez-Za‘bî (Mektebetü Darü’l-Hüda, Dârü’l-Ķavsânî, 1426–2005), 1.

¹²⁶ Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî (ö. 695/1296 [?]), Hz. Peygamber için yazdığı kasidelerle üne kavuşan şair.

¹²⁷ Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî Bûsîrî, *el-Kevâkibü’d-dürriyye fî medhi hayri’l-berîyye*, nşr. Şemseddin Muhammed el-Feyyûmî (yy, ts), 49.

¹²⁸ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî (b. Muhammed) b. Hüseyin er-Ribâtî et-Tâzî el-Mağribî (ö. 731/1331), Faslı kıraat ve Arap dili edebiyatı âlimi.

¹²⁹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 320-323.

¹³⁰ Bu rivayete biz Dîneverî’nin (ö. 333/944) eserinde rastladık; Bk: Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-Dîneverî, *el-Mücâlese ve cevâhiru’l-ulûm*, thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Süleyman (Cemiyetü’t-Terbiyyetü’l-İslamiyye ve Dâru İbn Hazm, 1419h), 6/65.

bir amel olduğunu birçok hadisle istidlal ederek zikreder. Kur'an hatminin faziletine dair aktarımlardan sonra hatimden sonrasındaki dua mahiyetinde üç hadisi zikreder.¹³¹

2.3.9. Bölüm: Kur'an'ın Tehdit Ettiği Kişiler

Kur'an'ı okuduğu halde emirlerine uymayan, haramlarından kaçınmayan hukukunu yerine getirmeyen kişiye karşı Kur'an'ın tehdidi hakkındadır. Bu konudaki delillerinden biri şudur; “Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse, mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz.”¹³²

Hadislerden de çokça örnek verir. Örneğin; "Kur'an'ı, seni alıkoyanları oku, okuduğun halde seni alıkoymuyorsa okumamışsın demektir." hadisidir. Âlimlerin görüşlerine de yer vermiştir.¹³³

2.3.10. Bölüm: Kur'an'ın Hakları Hakkında

Kur'an'ın haklarıyla ilgili on dört soru ortaya koymuştur. Kârînin dikkati dağılmaksızın okuyabileceği en az miktar, hâmil-i Kur'an'ın okuduğu her sûreye muhatap olup olmayacağı (yani o sûredeki secde âyetlerine vb muhatap olup olmayacağı), yanında Kur'an varken yüzünden okumanın gerekip gerekmediği, yüzünden okumanın Mushaf'sız okumaktan daha faziletli olacağı, düşman topraklarına Kur'an'la girilmemesi gerektiği, düşmana mektup yazarken 1-2 âyetten fazla o mektupta âyete yer verilmemesi gerektiği, taş üzerine Kur'an yazmanın caiz olmadığı, Kur'anı temiz sudan başkasıyla silmenin caiz olmadığı gibi konulara değinmiştir. Sonra Kur'an'ı unutmada “Kur'an'dan şu âyetleri unuttum.” dememesi gerektiğini bu konudaki hadise yer vererek “Bana unutturuldu.” demenin daha doğru olacağını ifade etmiştir. Kur'an'ı unutan hâmil-i Kur'an ve Kur'an okumada kusur eden kişi hakkındaki tehdide duçar olmamak için yapılması gerekeni, ardından Kur'an'ı unutanın ya da unutmaktan korkanın yapması gereken duaları zikretmiştir.¹³⁴

2.3.11. Bölüm: Kur'an'ın Adları

Kur'an'ın isimleri ile alakalı on üç soru bulunmaktadır. Kur'an kelimesinin mânâ ve iştikak açısından kökenini ve genel anlamda kelâmullâh ifadesiyle ilgili olan konuları, Kur'an'la Kelâmullâh arasındaki farkı ve Kelâmullâhla Kitâbullah arasındaki farkı irdeler. Kelâmullâh lafzındaki tamlamanın sıfat için mi yoksa fiil için mi olduğunu sorgular. Kitâbullah tamlamasının izafet için mi fiil için mi olduğuna değinir. Kur'an'ın anlamlarını ve bunlardan hangisinin doğru olduğunu, kadîm olan ve hâdis olan anlamın hangisi olduğunu sorgular. Lafız ve yazıya yansıyanın hâdis, bizzat kendiliğinden kâim olan mananın da de kadîm olduğunu belirtir.¹³⁵

2.3.12. Bölüm: Kur'an'ın Sınıfları/Bölümleri

Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâ*'sından etkilenecek Kur'an'ın kısım kısım olduğuna değinmiş; “Lâm-mîmât”, “Lâm-râât” “Hâmidât”, “Müsebbihât” “Hâmîmât” “Mufassalât” “Hânât” olmak üzere yedi kısımdan bahsetmiş ve bunları şiirlerle izah etmiştir. Bu tasnife/teşbihe göre; “Kur'an'ın meydanları, bostanları, sarayları, gelinleri, atlas kumaşları, bahçeleri ve hanları vardır. Lâm-mîmât; meydanlarını, Lâm-râât; bostanlarını, Hâmidât; saraylarını, Müsebbihât; gelinlerini, Hâmîmât; atlas kumaşlarını, Mufassal sûreler; bahçelerini, diğer kalanları da hanlarını temsil etmektedir. Kârî “Meydanlar'a girip “Bostanlar'dan derdiğinde “Saraylar'a girer orada gelinleri müşahade eder. Atlas kumaşlar giyer, bahçelerin tadını çıkarır (oralarda piknikler yapar

¹³¹ Rivayetler hakkında bilgi için bk: Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 329-330.

¹³² Tâ hâ 20/124. Diğer ayetler de el-Bakara 2/44 ve 159. ayetlerdir.

¹³³ Hadisler, değerlendirmeleri ve diğer sözler için bk: Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 331-333.

¹³⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 335-343.

¹³⁵ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 345-348.

ve hanların odalarına yerleşir. Buraları çok beğenir, bunlar onun ruhunu kaplar, dışarıdakilerden alıkoyar. Başka bir şeye dönüp bakmaz. Kalbini başka şeye yönlendirmez, fikrini başka şeye kaydırmaz.”¹³⁶ “Ebû Ubeyd şöyle demiştir:” ifadesiyle bir şiir nakletmiştir.¹³⁷ Ancak şiir Ebû Ubeyd'e değil Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsenâ'ya (ö. 209/824 [?]) aittir.¹³⁸ Kur'ân'ın bölümlerini ve değerlerini anlatan bir hadis de aktarmaktadır.

2.3.13. Bölüm: Kur'ân Âyetlerinin Sayısı ve Bununla Alakalı Hususlar

Kur'ân'ın âyet, kelime, harf, Elif, Vâv ve Yâ'larının sayısını tartıştığı on soru bulunmaktadır. Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) başta olmak üzere bazı nakillere dayanarak tanım ve sayılar aktarmaktadır. Âyetlerin tevlinin bir sınırı olmadığını, Kur'ân'ın her bir harfinin ayrı bir sevap/güzelliğinin olduğunu işlemektedir. Tefsir ve hadislere müracaat etmeden Kur'ân'ı sadece dil bakımından tefsir etmenin caiz olmadığını ele almaktadır.

Bazı âlimlere göre Kur'ân'ın 6666 âyet olduğunu aktarmaktadır: Bunlardan her bininin; emir, nehy, vaat, tehdit, kıssa, ibretlik olaylar ve meseller, beş yüzünün ahkâm, yüzünün tesbih ve dua, altmış altısının da nasih ve mensuh âyetten oluştuğunu aktarmıştır. Bu bilgi için kaynak belirtmemektedir ve bu sayı genel kabule de uymamaktadır. Ardından Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/652-53) nakilde bulunarak 6218 olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân'ın içerdiği ilimler hakkında yine Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) dayanmaktadır. Ancak Gazzâlî (ö. 505/1111) de bu sayıyı verirken kaynak belirtmeden “Bazıları demektedir.” şeklinde aktarmaktadır.¹³⁹ Bu konuda başka görüşlere de yer vermektedir. Gazzâlî'den (ö. 505/1111) harf ve kelime sayısı hakkında da aktarımları vardır. Dâni'den (öl. 444/1053) de aktarımlar yapmıştır.¹⁴⁰ Âyetlerin anlamlarının sınırı olmadığını, deniz gibi ondan da cevherler, yakutlar çıkarılmaya devam edileceğini söylemektedir. Bûsîrî'den bir şiir naklettikten sonra Gazzâlî'den (ö. 505/1111) “Her âyetin altmış bin anlamı vardır ve anlamlarından kalanları daha fazladır.”¹⁴¹ sözünü nakletmektedir. Ardından her harfin sevabının sınırsız olduğu konusuna değinmekte ve çeşitli görüşler aktarmaktadır. Hâmil-i Kur'ân'ın ahiretteki konumu hakkında hadis nakletmektedir.

2.3.14. Bölüm: Kur'ân Mahluk Mudur, Değil Midir?

Bu eseri diğer ulûmü'l-Kur'an kitaplarından ayıran en karakteristik bölüm bu olsa gerektir. Kur'ân'ın mahluk olup olmadığını yedi soruda ele almaktadır. ““Kur'ân mahluktur.’ demek caiz midir?”, “Kur'ân'ın mahluk olmadığının delilleri nelerdir?”, “Kur'ân mahluktur.’ diyen kişinin hükmü nedir?”, “Kur'ân mahluktur’ diyenin cahilliği mazur görülebilir mi?”, “Kelâmullah ile Kelâmu'l-mahluk arasındaki fark nedir?”, “Kur'an mahluktur söylemini maksadı ifade etmeden dile getirmek caiz midir?”, “Kur'ân'ın mahluk olduğu vehmini veren ifadelerin anlamı nedir?” soruları yer almaktadır.

Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylemenin caiz olmadığını, bunu ilk söyleyenin Velid b. Muğîre olduğunu ifade eder.¹⁴² Mahluk olduğunu söyleyenin cahilliğinin mazur

¹³⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts), 1/232.

¹³⁷ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 349.

¹³⁸ Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsenâ, *Mecazü'l-Kur'ân*, thk. Fuad Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381–1962), 1/7; Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü 'İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Matbûâtu Mücemma' el-Luğa'l-Arabiyye bi Dimeşk, 1390–1971), 1/480; Ebû'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*, thk. Abdülhak Abdü'd-Dâyim Seyfû'l-Kâdî (Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1419–1999), 1/196.

¹³⁹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1/289.

¹⁴⁰ Şûşâvî, *el-Fevâidü'l-cemîle*, 353-356.

¹⁴¹ Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*, 1/289.

¹⁴² Bk: el-Müddessir 74/26.

görülemeyeceğini bilakis “Kur’ân” kelimesiyle “Bizzat ne anlama geliyorsa onu” kastederek söylediğinde öldürüleceğini ama “harflerini ve seslerini” kastettiğinde öldürülmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁴³

Mahluk olmadığının aklî, kitabî, sünnetten, icmâya dayanan delilleri olduğunu belirtir. Aklî delili; mahlukların cisim, cevher ya da araz olmak üzere üç boyutunun olabileceğini ama Kur’ân’ın öyle bir durumu olmadığını.

Kitâbî delili; “Biz onu, Allah’a karşı gelmekten sakınsınlar diye hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir Kur’an olarak indirdik.”¹⁴⁴ âyeti ve “... Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O’na mahsustur...”¹⁴⁵ âyetidir. Âyette “yaratma” eylemi “emr”e atfedilmiştir, bu da “emr”in gayr-i mahluk olduğunu gösterir. Çünkü atıf, matufla matufun aleyh arasında farklılığın olmadığına, “ayniliğe” delalet eder, dolayısıyla emrullah da yaratmak gibi kelimullahtır, demektir.¹⁴⁶

Sünnetten de “Kur’ân Allah kelamıdır, mahluk değildir.” meâlmeâlinde bir hadisi delil olarak göstermekte,¹⁴⁷ sahabeyle ait bazı sözler de nakletmektedir. İcmâdaki delili, Mutezilenin zuhurundan önce ümmetin bu konuda icmâ etmiş olmasıdır.

Kelâmullâh ile Kelâmu’l-mahluk arasında on fark sayar. Abbasîler döneminde Mutezile iktidarı ele geçirdikten sonra Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve İsa b. Dînâr başta olmak üzere baskılara maruz kalan âlimleri zikreder. Ara bir açıklama mahiyetinde hadislerin (mevkuf, mürsel, müsned, muaddal gibi) kısımlarına değinir.

Son olarak da “Kur’ân kıyamet günü gelir ve sahibine şahitlik eder.” hadisi gibi Kur’ân’ın mahluk olduğunu vehmeden haberlere değinir, bunların mecaz olduklarını söyler.¹⁴⁸

2.3.15. Bölüm: Kur’ân Üzerine Yeminle İlgili Hususlar

Kur’ân’a yemin etmenin ne anlama geldiğini ve ne büyük bir iş olduğunu tartıştığı bu bölümde dört soru vardır. Kur’an’a yemin edip, dönenle ilgili kefaretin “gerektiği” meşhur görüşünün yanı sıra “gerekmediği” görüşünü de zikreder. Görüş ayrılığının Kur’ân kelimesiyle neyin kastedildiğinden kaynaklandığını belirtir: Bizzat kâim bir mana ise kefarete gerektiği, harf ve seslerden müteşekkil olanda ise gerekmediği şeklinde görüş geliştiğini ifade eder. Tevrat ve İncilin de Allah’ın bir Mushaf’ı olması nedeniyle Kur’ân hükmünde olduklarını dolayısıyla bunlar üzerine yemin etmenin de kefarete gerektirdiğini *Utbiyye*’ye atfen zikreder.¹⁴⁹

2.3.16. Bölüm: Kur’an’ın Bir Kısımının Diğerine Üstün Olduğunu İddia Etmek Caiz midir?

Bu bölümde soru başlıkta kullanılmış, bölüm tek sorudan meydana getirilmiştir. Cevabı da “Caiz değildir.” olmuştur. Bu anlama gelen rivayetleri, âyetlerin üstünlüğü değil, Mekkî b. Ebî Tâlib’in (öl. 437/1045) *Tefsir*’inde¹⁵⁰ dediği gibi “okumanın sevabının çokluğu” olarak

¹⁴³ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 359.

¹⁴⁴ ez-Zümer, 39/28.

¹⁴⁵ El-Ârâf 7/54.

¹⁴⁶ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 358.

¹⁴⁷ Abdurrahman b. Ali eş-Şeybânî (ö. 904/1499) bu hadisin tüm tariklerinin batıl olduğunu ve sözün hadis olmadığını ifade etmektedir: Bk: Abdurrahman b. Ali eş-Şeybânî, *Temyizü’t-Tayyib mine’l-habîs fi mâ yedûru alâ elsineti’n-nâs mine’l-hadîs* (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-’Arabî, 1405–1985), 116.

¹⁴⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 362-364.

¹⁴⁹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 365-367.

¹⁵⁰ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye*, 12/7588.

açıklamıştır. Bu minvalde “İhlas sûresinin Kur’ân’ın üçte birine denk olduğu” hadisinin de bulunduğu birçok hadisi zikretmiştir.¹⁵¹

2.3.17. Bölüm: Münazaralarda Âlimlere İleri Sürülen Âyetler

Müellif bu bölümde elli soruda münazaralarda okuduğu sûrelere yer vermektedir. Sûrelerin genel ya da özel vasıflarını anlatmıştır: Kur’ân’ın en uzun/en kısa sûresi, mensuhu bulunmayan, içinde çokça emir ya da nehy bulunan, şeytanın okunmasından hiç hoşlanmadığı ve öfkelenmediği, kadınların öğrenmesi gerekeni, Kur’ân’ın kalbi olanı gibi birçok farklı özelliğe, sûre isimlerinin anlamlarına ve neden bu isimlerin verildiğine değinmiştir. İbnü’l-Arabî (ö. 543/1148) gibi âlimlerden ve isim vermeksizin başka kaynaklardan aktarımlarda bulunmuştur.¹⁵² Muhakkikin de ifade ettiği gibi¹⁵³ bu bölümde çokça zayıf yahut uydurma hadise yer verilmiştir. “Kadir sûresi fakirlerin hazinesi, zayıfların ihtiyacı, belanın savucusudur...” meâlindeki hadis bunlardan biridir.¹⁵⁴

2.3.18. Bölüm: Münazaralarda Okunan Âyetler

Bu alanda yirmi soru bulunmaktadır. Önceki bölümde sûre bazında ele alınan hususların önemli bir kısmı burada âyet bazında ele alınmıştır: Kur’ân’ın en uzun/en kısa âyeti, en faziletli âyeti, bin âyetten daha faziletli âyeti gibi hususlar yer almaktadır. Burada sorulara öz, veciz ve âyet ve hadislerle dayanan cevaplar vermiştir.¹⁵⁵

2.3.19. Bölüm: Sûrelerin Faziletleri

Bu bölümde her bir sûrenin fazileti hakkında birer hadise dayanan soru ve cevap yer almaktadır. Ancak bu hadislerin önemli bir kısmı mevzû hadislerdir.¹⁵⁶

2.3.20. Bölüm: Medîne’de ve Mekke’de İnen Sûreler

Bu bölümde Medîne’de ve Mekke’de inen sûrelere yer verilmiştir.¹⁵⁷ Ancak Medîne’de inen sûreler konusunda bir hata yapılarak yirmi beş adet olarak verilmiş kalanların Mekke’de indiği ifade edilmiştir.¹⁵⁸

Sonuç

Gerek ülkemizde gerekse İslam âleminde daha çok kıraat ve fıkıh usûlü (şerh) eserleriyle tanınmış h. 9. asır âlimlerinden Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali b. Talha er-Recrâcî el-Vasîlî eş-Şûşâvî’nin (899/1494) hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmiş, sonra ülkemizde ve hatta İslam âleminde çok az bilinen, ulûmü’l-Kur’ân alanında yazdığı *el-Fevâidü’l-cemîle ale’l-âyâti’l-celîle* adlı eseri ele alınmıştır. Kaynaklarda hayatı hakkında sınırlı bilgiler yer almakla beraber eserleri tanıtılan bu âlim, siyasî, dinî ve sosyal alanda çalkantılı bir dönemde yaşadığı görülmektedir. Aynı zamanda yaşadığı coğrafyada özellikle kıraat alanında uzman âlimlerin olduğu ve Şûşâvî’nin bu âlimlerden istifade ettiği telif ya da şerh olarak ortaya koyduğu eserlerden anlaşılmaktadır.

¹⁵¹ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 369-371.

¹⁵² Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 373-398.

¹⁵³ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 118.

¹⁵⁴ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 397.

¹⁵⁵ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 499-505.

¹⁵⁶ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 407-425.

¹⁵⁷ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 427.

¹⁵⁸ Şûşâvî, *el-Fevâidü’l-cemîle*, 119.

el-Fevâidü'l-cemîle ale'l-âyeti'l-celîle adlı ulûmü'l-Kur'ân alanındaki eseri birçok yönüyle o asırdan itibaren ortaya konmaya başlanan ve birçok konuyu bir arada toplayan ulûmü'l-Kur'ân eserlerine benzediği gibi bazı yönleriyle de ayrıştığı görülmüştür.

Soru-cevap tekniğiyle kaleme alınması eserin özgün yönlerinden birisidir. Bu yöntemi müellif diğer eserlerinde de kullanmıştır. “Halku'l-Kur'ân”, “Kur'ân öğreticisinin dikkat etmesi gereken konular” ve “Münazaralarda ele alınan sûreler ve âyetler” gibi konulara değinilmesi eserin özgün diğer yönleridir.

Genel olarak hadisleri sened ve kaynak belirtmeksizin vermesi, bazı konulardaki fikirleri yine kaynak vermeksizin aktarması, uydurma ya da zayıf bazı hadislere eserinde yer vermesi eserin eleştirilebilecek hususlarıdır. Bazı konuları uzun uzadıya ele alırken bazılarını bir ya da birkaç cümle olacak kadar çok kısa ele alması da bu hususlardan sayılabilir.

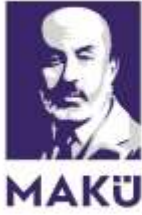
Çalışmada bu eserin yirmi maddeden oluşan bölümleri özet mahiyetinde ele alınmış, işlediği konular, dayandığı kaynaklar ve konuya yaklaşımı ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece yaklaşık otuz yıl kadar önce tahkik edilerek Fas'ta neşredilmiş ve ülkemizde yeterince tanınmadığı düşünülen bu eserin ülkemizde de alan literatüründe yerini alması hedeflenmiştir.

Kaynakça/Bibliography

- Anânî, İbrahim Anânî Atiyye el-. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân li'l-Îmâmi'l-Havfî (Sûretu Yûsuf, dirâse ve Tahkîk)*. Malezya: Câmîatü'l-Medîne el-Âlemiyye, Külliyyetü'l-ulûmi'l-İslamiyye, Kısmü'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Ulûmuh, Malezya, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 1436–2015.
- Bağdatlı İsmail Paşa, İsmail b. Muhammed Emin. *Hediyetü'l-ârifîn, esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. 2 Cilt. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1951.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *el-İntisâr li-sıhhati nakli'l-Kur'ân ve'r-red 'alâ men nehalehü'l-fesâd biziyâde ev noksân*. thk. Muhammed İsâm el-Kudat. 2 Cilt. Amman Beyrut: Darü'l-Feth ve Daru İbn Hazm, 1. Baskı., 1422–2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr b. Nasır en-Nâsır. 9 Cilt. Dimeşk: Daru Tavki'n-Necât, 1., 1422.
- Bûsîrî, Ebû Abdillâh Şerefüddîn Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî. *el-Kevâkibü'd-dürriye fi medhi hayri'l-berriyye*. nşr. Şemseddin Muhammed el-Feyyûmî. yy, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsiri Usulü*. Ankara: Ankara : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1971.
- Çalışkan, İsmail. “Kadıızâde Mehmed Ârif'in Ulûmü'l-Kur'ân'a Dair Risâlesi Üzerine”. *Erzurum İspirli Kadıızâde Mehmed Ârif Efendi ve Ömer Efendi Sempozyumu*. ed. Ömer Kara. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 2014.
- Çetin, Abdurrahman. “Şâtîbî, Kâsım b. Fîrruh”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/satibi-kasim-b-firruh>
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *el-Urcûzetü'l-münebbihe alâ esmâi'l-kurrâ ve'r-ruvât ve usûli'l-kirâât ve akdi'd-diyânât bi't-tecvîd ve'd-delâlât*. thk. Muhammed b. Mücân el-Cezâîrî. Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1. Basım, ts.
- Dîneverî, Ebû Bekr Ahmed b. Mervân ed-. *el-Mücâlese ve cevâhiru'l-ulûm*. thk. Ebû Ubeyde Meşhur b. Hasan Âl Süleyman. 10 Cilt. Cemiyetü't-Terbiyeti'l-İslamiyye ve Dâru İbn Hazm, 1419h.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-. *İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî (Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Beyzâvî)*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-. *Mucemu'l-Udeba*. thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Baskı., 1414–1993.
- Hudaykî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-. *Tabakātu'l-Hudaykî*. thk. Ahmed Bûmezgû. Dârülbeyzâ: Matbaatü'n-Necâh el-Cedîde, 1. Basım, 1427–2006.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Necâh, Ebû Dâvûd Süleymân. *Muhtasarü't-Tebyin li hecai't-tenzil*. nşr. Kral Fahd Vakfi. thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer eş-Şirşal. Medine: Mücemma' el-Melik Fehd, 1423h.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ'*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Matbûâtü Mücemma' el-Luğa'l-Arabiyye bi Dimeşk, 1390–1971.
- İbnü'l-Kâdî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Miknâsî ez-Zenâtî. *Dürretü'l-hicâl fi (ğurreti) esmâ'i'r-ricâl (Zeylü Vefeyâti'l-a'yân)*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebü'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dârü't-Turâs, 1. Basım, 1391–1971.

- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Lübnan: Darü'l-Marife, 2., 1997.
- İltaş, Davut. "Tenkîhu'l-fuşûl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 05 Nisan 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tenkihul-fusul>
- İsfahânî, Ebü's-Senâ Şemsüddîn Mahmûd b. Abdirrahmân b. Ahmed el-. *Beyânü'l-Muhtasar şerhu Muhtasari İbnü'l-Hâcib*. thk. Muhammed Mazhar Beka. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Darü'l-Medenî, 1. Baskı., 1406–1986.
- İşbîlî, Ebû Bekr Muhammed b. Hayr el-. *Fihristü İbn Hayr el-İşbîlî*. thk. Muhammed Fuad Mansur. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kâfiyeci, Muhyiddîn Muhammed b. Süleyman el-. *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsir*. thk. Mustafa Muhammed Hüseyin ez-Zehabî. Kahire: el-Mektebetü'l-Kudsî, 1., 1419–1998.
- Kanunî, Muhammed b. Ahmed el-Abdî el-. *Âsefi ve mâ ileyh kadîmen ve hadîsen*. yy: yy, ts.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-. *el-Furûk, Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk (el-Kavâ'idü's-seniyye fî'l-esrâri'l-fikhiyye)*. 4 Cilt. Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Katib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-Zunûn an esami'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Mesnâ, 1941.
- Kattân, Mennâ b. Halil el-. *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 3. Basım, 1421–2000.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ ve Dâru İhyâi't-turâsi'l-arabî, ts.
- Kuheyran, Abdullah b. Abdülğani. *el-Üdfüvî Müfessiran ve Tahkiki suret-i Fatiha*. Riyad: İmam Suud Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Linans Tezi, 1985.
- Ma'mer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecazü'l-Kur'ân*. thk. Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1381–1962.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Hammuş. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. thk. Şahid el-Büşeyhî - İlmî araştırmalar Komisyon. 13 Cilt. Birleşik Arap Emirlikleri: Şarika Üniversitesi Şeriat ve İslami Araştırmalar Fakültesi, 1. Basım, 1429–2008.
- Mertoğlu, M. Suat. "Tefsir Tarihinde Dikkatlerden Kaçan Bir Eser: Üdfüvî'nin el-İstiğnâ fî ulûmi'l-Kur'ân'ı ve Eserin Mukaddimesi ile Fâtiha Sûresi Tefsirinin İlmî Neşri". *İslam Araştırmaları Dergisi* 25 (2011), 51-112.
- Mertoğlu, M. Suat. "Üdfüvî, Muhammed b. Ali". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 31 Ocak 2021. /udfuvi-muhammed-b-ali
- Mücâşîî, Ebü'l-Hasen Alî b. Faddâl el-Mücâşîî el-Kayrevânî. *Nüketü me'âni'l-Kur'ân (en-Nüket fî'l-Kur'ân)*. ed. Abdullah Abdulkadir et-Tavîl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Rabâtî, Ahmed b. el-Hâc er-Recrâcî er-. *eş'Şümûsü'l-münira fî ahbâri medîneti's-Suveyra*. Rabat: el-Matbaatü'l-vataniyye, 1354.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Alî b. Muhammed es-. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ıkrâ'*. thk. Abdülhak Abdü'd-Dâyim Seyfû'l-Kâdî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1. Basım, 1419–1999.
- Selâvî, Şehâbeddin Ahmed es-. *Kitâbü'l-İstikşâ li-ahbâri'd-düveli'l-mağribi'l-aşâ*. thk. Cafer en-Nâsırî - Muhammed en-Nâsırî. 3 Cilt. Dâru'l-Beyza, Dâru'l-Kitab, ts.

- Sûsî, Ebû Abdillâh Muhammed el-Muhtâr b. Alî b. Ahmed b. Muhammed es-. *Sûsü’l-‘âlîme*. 1 Cilt. Dârülbeyzâ/Casablanca: Mu’assasat Bensharra, 2. Basım, 1404–1984.
- Sûsî, Muhammed Muhtâr. *el-Ma’sûl*. Fas, ts.
- Sûsî, Muhammed Muhtâr. *Hilâle Cezûle*. 4 Cilt. Tatvan-Mağrib: el-Matbaatü’l-Mehdiyye, 1379h.
- Süyûtî, Ebu’l-Fazl Celalüddîn Abdurrahman b. Ebi Bekr es-. *et-Tahbîr fî ilmi’t-tefsir*. thk. Fethi Abdülkadir Ferid. Riyad: Daru’l-Ulûm, 1. Baskı., 1402–1982.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed (Ebü’l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-. *Manzûmetü ‘Aķiletü etrâbi’l-ķaşâ’id fî esne’l-makâşid*. thk. Emin Rüşdî Suveyd. Cidde: Dâru Nûri’l-Mektebât, 1. Basım, ts.
- Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh eş-. *Hırzü’l-emânî ve vechü’t-tehânî*. thk. Muhammed Temim ez-Za’bî. Mektebetü Darü’l-Hüda, Dârü’l-Ĝavsânî, 4. Basım, 1426–2005.
- Şeybânî, Abdurrahman b. Ali eş-. *Temyîzü’t-Tayyib mine’l-habîs fî mâ yedûru alâ elsineti’n-nâs mine’l-hadîs*. Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1405–1985.
- Şûşâvî, Ebû Ali Hüseyin b. Ali b. Talha Er-Recrâcî Eş-. *el-Fevâidü’l-cemîle ale’l-âyâti’l-celîle*. thk. İdris Azûzî. Fas: Fas Vakıflar ve Diyanet İşleri Bakanlığı, 1409–1989.
- Tayyâr, Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-. “Ulûmü’l-Kur’ân: Tarihi, Tasnifi ve Muhteviyatı”. *Buhûs muhkeme fî ulûmi’l-Kur’ân ve usuli’t-tefsir*. Riyad: Merkezi’t-tefsir li’d-dirâsâti’l-Kur’aniyye, 1436–2015.
- Teber, Hatice. *Haricî-İbâdî Tefsir Geleneği Hûd b. Muhakkem el-Huvvârî ve tefsîri*. Ankara: İlahiyat Yarınları, 2004.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-. *Fütûhu’l-ĝayb fî (ve) ’l-ķeşf ’an ķinâ’i’r-reyb (Şerhu/Hâşiyetü’l-Keşşâf)*. ed. İyâd Muhammed el-Gavc - Muhammed Abdurrahim Sult’anü’l-ulema. thk. Cemil Benî Atâ. 17 Cilt. Câizetü Dubâi li’l-Kurani’l-Kerim, 1., 1434–2013.
- Tinbüktî, Ahmed Bâbâ et-. *Neylü’l-ibtihâc bi-tatrîzi’d-Dîbâc*. ed. Abüdhamid Abdullah el-Herâme. Trablus: Dârü’l-kâtib, 2. Basım, 2000.
- Tinbüktî, Ebü’l-Abbas Ahmed Bâbâ et-. *Kifâyetü’l-muhtâc li-ma’rifeti men leyse fî’d-Dîbâc*. thk. Muhammed Mutî. 2 Cilt. yy: Vizâratü Umûmi’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, 1421–2000.
- Uludağ, Süleyman. “Cezûlî, Muhammed b. Süleyman - TDV İslâm Ansiklopedisi”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 17 Kasım 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/cezuli-muhammed-b-suleyman>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-. *Ma’rifetü’l-ķurrâ’i’l-kibâr ’ale’t-tabaķâti ve’l-a’sâr*. 1 Cilt. Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1. Baskı., 1417–1997.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü’l-’irfân fî ’ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Mısır: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Kemalpaşazâde'nin Hadisçiliği Üzerine: *Risâle-i Münîra* Örneği

On the Hadithism of Kamāl Pāshā Zādā's: The Example of *Risâle-i Munîra*

HAKAN TAHTACI

orcid.org/0000-0002-0657-6268

htahtaci@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Res. Asst. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Burdur, Turkey

Atıf | Cites As

Tahtacı, Hakan. "Kemalpaşazâde'nin Hadisçiliği Üzerine: *Risâle-i Münîra* Örneği". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 175-199.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 27 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 22 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hakan TAHTACI.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

On the Hadithism of Kamāl Pāshā Zādā's: The Example of *Risāle-i Munīra*

Abstract

Kamāl Pāshā Zādā Şemseddin Ahmed, also known as Ibn Kamāl Pasha and Ibn Kamāl was a prominent figure in the Ottoman golden age, serving as a teacher in a madrasa during the reigns of Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) and Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566), eventually rising to the highest position of jurisprudence. Kamāl Pāshā Zādā held an exceptional and important position among Ottoman scholars due to his scholarly personality, his students, and his more than 300 works. His significant status necessitated the examination of his works and thoughts. Although Kamāl Pāshā Zādā's superiority in other fields of knowledge is well-known, his hadith studies are not discussed as much in classical sources. However, recent studies on Kamāl Pāshā Zādā have focused on his works in the field of hadith, leading to the general consensus that he was not able to demonstrate the same level of superiority in hadith studies.

The work focuses on the analysis of Kamāl Pāshā Zādā's work, *Risāle-i Munīra*. Although this work is categorized as belonging to the fields of theology and "kalām", it is actually noticed as being written in the form of sermons and advice for young people. The concise work, consisting of 53 pages with 159 narrations, covers topics such as knowledge, faith, worship, and morality. The hadiths are evaluated and examined for authenticity and examples are given to demonstrate instances where Kamāl Pāshā Zādā has narrated flawed narrations. More than half of the narrations in the work are deemed unreliable, which strengthens the claim that although Kamāl Pāshā Zādā had shown great success in other Islamic sciences, he was not as proficient in the science of hadith, and did not pay sufficient attention to the meticulous narration and use of hadiths.

Keywords: Kamāl Pāshā Zādā, Ibn Kamāl, Hadith, Rivāyah, *Risāle-i Munīra*, Tahreej.

Kemalpaşazâde'nin Hadisçiliği Üzerine: *Risâle-i Münîra* Örneği*

Öz

Kemalpaşazâde, İbn Kemal Paşa ve İbn Kemal isimleriyle anılan Şemseddin Ahmed b. Süleyman (873-940/1468-1532) Osmanlı altın çağlarında, Fatih Sultan Mehmed (1451-1481), II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerinde görev yapmış bir zâttir. Önce medresede müderris olarak başlayıp en üstün vazife olan Şeyhülislamlığa ulaşmıştır. Kemalpaşazâde gerek ilmî kişiliği, gerek yetiştirmiş olduğu talebeleri ve gerekse arkasında bırakmış olduğu 300'den fazla eseriyle, Osmanlı âlimleri arasında müstesna ve önemli bir konuma sahiptir. Onun bu denli önemli bir mertebede bulunması, eserlerinin ve düşüncelerinin incelenmesini gerekli kılmaktadır. Klasik kaynaklarda Kemalpaşazâde'nin hadisçiliğine pek fazla değinilmemiştir. Son dönemde ise Kemalpaşazâde hakkında yapılan çalışmalar artmış olup hadis alanında yazmış olduğu eserler incelenmeye başlamıştır. Kemalpaşazâde hakkında genel kanaat, onun diğer ilimlerdeki üstünlüğünü hadis alanında gösteremediğidir.

Çalışmada Kemalpaşazâde'nin *Risâle-i Münîra* isimli eseri incelenmiştir. Her ne kadar bu eser akâid ve kelam alanlarında kategorize edilse de, aslında gençlere vaaz ve nasihat tarzında yazıldığı görülmektedir. İlim, iman, ibadet ve ahlak konularını içeren, 53 sayfada 159 rivâyetin nakledildiği muhtasar eserde hadisler taranmış ve kusurlu olarak naklettiği rivâyetlere örneklerle işaret edilmiştir. Eserde nakledilen rivâyetlerin yarısından fazlasının merdûd rivâyetlerden oluşması, Kemalpaşazâde'nin diğer İslâmî ilimlerde göstermiş olduğu başarısını, hadis ilminde gösteremediği, rivâyetleri nakletmekte ve kullanmakta büyük ölçüde titiz davranmadığı hakkında mevcut iddiaları kuvvetlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kemalpaşazâde, İbn Kemâl, Hadis, Rivâyet, *Risâle-i Münîra*, Tahrir.

Summary

Kamāl Pāshā Zādā, who won the love and respect of three sultans during the rise of the Ottoman Empire, is a versatile scholar. In addition to the works he wrote in Islamic sciences in fields such as fiqh, tafsir, kalam and hadith, he also produced voluminous works in the fields of history, literature, philosophy and language. Besides the works he wrote, the students he trained reveal how important a scientist Kamāl Pāshā Zādā was. In addition to his well-deserved scientific reputation, Kamāl Pāshā Zādā's politically decisive moves and the fact that he assumed the position of Şeyhülislam, the highest position of the Ottoman ulema class, exalts his rank among the Ottoman intellectuals. He struggled with his pen and ideas against the enemies of religion and sect, and ensured the continuation of the expeditions on Iran by instilling in Suleiman the Magnificent the will of Yavuz Sultan Selim to continue the struggle against Iran. He played an active role in this process both scientifically and politically.

There are criticisms that Kamāl Pāshā Zādā could not show his success in the sciences of wisdom, in addition to this rightful reputation, in the sciences of narration. In fact, this criticism is not unique to Kamāl Pāshā Zādā. In the Ottoman period, the science of hadith was generally overshadowed by the sciences of fiqh, mysticism, theology, philosophy and logic. As an indicator of this situation, the works authored by the current scholars in this field in the

* Bu makale "Kemalpaşazâde'nin Risâle-i Münîra İsimli Eserindeki Hadislerin Tahrir ve Değerlendirilmesi" isimli yüksek lisans tezimizden üretilmiştir. / This article was produced from our master's thesis named "Hadith Narrates and Evaluation of the Risâle-i Kamāl Pāshā Zādā's Named *Munīra* Work".

Daru'l-hadiths, which were established for the specialization of hadith, correspond to 4% of their total works. Kamāl Pāshā Zādā's studies in the field of hadith are also similar to this situation. Kamāl Pāshā Zādā's works related to the field of hadith are on hadith terms and hadith commentaries. Except for the hadith commentaries he wrote for stand-alone works, his works are generally in the form of articles of one or two pages. Many of these works have been examined in terms of the science of hadith and have been subjected to some criticism in terms of the narrations they used.

The *Risâle-i Münîra*, which we are examining, is Kamāl Pāshā Zādā's work written for the youth in the style of sermon literature. Every subject in the treatise was supported by narrations and explanations were made on the hadiths. The transmission of 159 narrations in 53 pages has made the work almost a hadith selection. The narrations in the treatise were sometimes mentioned with the narrator of the Companions, and sometimes they were directly conveyed as "Kāle Rasūlullah". As a result of scanning the narrations transmitted in the work in the hadith books thanks to the utilities, it is noteworthy that most of the narrations conveyed by Kamāl Pāshā Zādā in his work are not as transmitted in the hadith books. At first glance, it can be thought that the biggest reason for this situation is that Kamāl Pāshā Zādā used works in Sufism and other fields instead of the main hadith sources. This is partially true. Especially Ghazali's work named *Ihyāu ulūmi'd-dīn* is the main source of Kamāl Pāshā Zādā. 69 of the narrations he narrated are from Ghazali's work. Kamāl Pāshā Zādā, who argues that it is unnecessary to look at anything other than Ghazali's works related to the spiritual sciences, has benefited considerably from Ghazali's works in the transmission sciences as well. When we look at the order of usage of the verses and hadiths, his *Risâle* matches exactly with the book of *Ihyā*, especially in the subject of science. However, one of the remarkable situations in the narrations is that Kamāl Pāshā Zādā made changes in the wording of the narrations and narrated them with meaning. This is sometimes the use of a word that can have the same meaning instead of the word in the narration, and sometimes it forms a hadith that is against the ally in a different sentence structure. Again, it is seen that Kemalpaşazâde has made abbreviation, shredding, adding and combining in hadith narrations. This situation may cause the narrations to be detached from their original meaning or to rise above the main issue that is intended to be told in the narration. Such a practise is not permissible, especially on the narrations after the classification period. Such changes that Kamāl Pāshā Zādā made in his transfers from the work called *Ihyā* show that he did not act very meticulously in conveying the narrations. It can be said that this is due to Kemalpaşazâde's recollection of the narrations he saw in the books he had read. In addition, the fact that the subject narrations, which are not considered appropriate to be transmitted by the hadiths, occupy a serious amount in the work, necessitates being cautious about the hadiths narrated by Kamāl Pāshā Zādā and not being used before they are corrected.

Özet

Osmanlı yükseliş döneminde üç padişahın sevgi ve saygısını kazanan Kemalpaşazâde çok yönlü bir âlimdir. İslâmî ilimlerde fıkıh, tefsir, kelâm ve hadis gibi alanlarda kaleme aldığı eserler yanında tarih, edebiyat, felsefe ve dil alanlarında da hacimli eserler ortaya koymuştur. Onun yazmış olduğu eserleri yanında, yetiştirmiş olduğu talebeler de Kemalpaşazâde'nin ne derece mühim bir ilim adamı olduğunu ortaya koymaktadır. Kemalpaşazâde'nin hak ettiği ilmi şöhretinin yanında siyasi açıdan belirleyici hamlelerde bulunması ve Osmanlı ulemâ sınıfının en yüksek mevkii olan Şeyhülislamlik görevini üstlenmesi, Osmanlı aydınları arasında onun makamını yüceltmektedir. O, din ve mezhep düşmanlarına karşı kalemi ve fikirleriyle mücadele etmiş, Kanunî'ye Yavuz Sultan Selim'in İran'a karşı mücadeleye devam edilmesi hakkındaki vasiyetini aşılıyarak İran üzerine seferlere devam edilmesini sağlamıştır. Bu süreçte hem ilmi hem de siyasi anlamda etkin rol oynamıştır.

Kemalpaşazâde'nin bu haklı şöhretinin yanında dirâyet ilimlerinde gösterdiği başarısını rivâyet ilimlerinde gösteremediği yönünde eleştiriler mevcuttur. Aslında bu eleştiri Kemalpaşazâde'ye has bir durum değildir. Osmanlı döneminde hadis ilmi genel olarak fıkıh, tasavvuf, kelâm, felsefe ve mantık ilimlerinin gölgesinde kalmıştır. Bu durumun bir göstergesi olarak hadis ihtisâsı yapılması adına kurulan Dâru'l-hadislerde mevcut ulemânın bu alanda te'lif ettikleri eserler, toplam eserlerinin %4'üne karşılık gelmektedir. Kemalpaşazâde'nin hadis alanında çalışmaları da bu duruma benzerlik göstermektedir. Kemâlpaşazâde'nin hadis alanı ile ilgili eserleri hadis ıstılahları ile hadis şerhleri üzerinedir. Müstakil eserler için kaleme aldığı hadis şerhleri dışındaki eserleri genelde bir iki sayfalık makaleler şeklindedir. Bu eserlerin birçoğu hadis ilmi açısından incelenmiş, kullandığı rivâyetler yönünden bazı tenkitlere maruz kalmıştır.

İncelendiğimiz *Risâle-i Münîra*, Kemalpaşazâde'nin vaaz edebiyatı tarzında gençlere yönelik kaleme aldığı eseridir. Risâlede geçen her konu rivayetlerle desteklenerek, hadisler üzerine açıklamalar yapılmıştır. 53 sayfada 159 rivâyetin nakledilmesi, eseri âdeta bir hadis seçkisi konumuna getirmiştir. Risâledeki rivâyetler bazen sahâbe râvisi ile zikredilmiş bazen de doğrudan "kâle Rasūlullah" şeklinde nakledilmiştir. Yardımcı programlar sayesinde eserde nakledilen rivâyetlerin hadis kitaplarında taranması sonucunda Kemalpaşazâde'nin eserinde naklettiği rivâyetlerin birçoğunun hadis eserlerinde nakledildiği şekilde olmadığı dikkat çekmektedir. İlk bakışta bu durumun en büyük sebebinin, Kemâlpaşazâde'nin ana hadis kaynakları yerine tasavvuf ve diğer alanlardaki eserleri kullanmış olması düşünülebilir. Bu kısmen de doğrudur. Özellikle Gazzâlî'nin *Ihyâü ulūmi'd-dīn* isimli eseri, Kemalpaşazâde'nin ana kaynağı durumundadır. Naklettiği rivâyetlerin 69 tanesi Gazzâlî'nin bu eserinden nakledilmiştir. Kalp ilimleriyle ilgili Gazzâlî'nin eserlerinden başkasına bakmanın gereksiz olduğunu savunan Kemalpaşazâde, nakli ilimlerde de Gazzâlî'nin eserlerinden azımsanmayacak derecede faydalanmıştır. Âyetlerin ve hadislerin kullanım sırasına bakıldığında da onun *Risâle*'si, *İhya* kitabı ile özellikle ilim bahsinde birebir örtüşmektedir. Ancak rivâyetleri incelerken dikkat çeken durumlardan biri de Kemalpaşazâde'nin rivâyetlerin lafızlarında değişiklik yapması ve mana

ile rivâyet etmesidir. Bu durum, bazen aynı manaya gelebilecek bir kelimeyi rivâyette geçen kelime yerine kullanması şeklinde bazen de müttefekun aleyh olan bir hadisi farklı bir cümle yapısı ile kurmasıdır. Yine Kemalpaşazâde, hadis rivâyetlerinde ihtisâr, taktî, ziyâde ve telfik yaptığı görülmektedir. Bu durum, rivâyetlerin asıl anlamlarından koparılmasına veya rivâyette anlatılmak istenen asıl meselenin dışına çıkılmasına sebep olabilmektedir. Özellikle de tasnif dönemi sonrası rivâyetler üzerine böyle bir uygulama caiz görülmemektedir. Kemalpaşazâde'nin *İhyâ* isimli eserden yaptığı nakillerde de yaptığı bu tarz değişiklikler, onun rivâyetleri nakletmede pek titiz davranmadığını göstermektedir. Bunun, Kemalpaşazâde'nin okuduğu eserlerde gördüğü rivâyetleri aklında kaldığı şekilde nakletmesinden kaynaklandığı söylenebilir. Ayrıca muhaddislerce nakledilmesi uygun görülmeyen mevzu rivâyetlerin de eserde ciddi bir yekûn oluşturması, Kemalpaşazâde'nin naklettiği hadislerle karşı ihtiyatlı olmayı ve tashih edilmeden kullanılmamasını gerektirmektedir.

Giriş

Osmanlı imparatorluğunun siyaseten en kudretli olduğu dönemler, ilmî ve kültürel açıdan da en parlak dönemlerdir. Özellikle 15 ve 16. asırlar içerisinde çok yönlü mümtaz âlimler yetişmiştir. Bu âlimlerden biri de hayatının son döneminde Şeyhülislâm makamına yükselmiş Kemalpaşazâde'dir. Edebiyatçı ve tarihçi kişiliğinin yanında fıkıh, tefsir, kelâm ve akâid gibi alanlarda da eserler veren Kemalpaşazâde ilmî açıdan birçok meşhur âlime benzetilmiş ve onlarla mukayese edilmiştir. Kemalpaşazâde'nin eserlerinin toplamda 300'den fazla olması çeşitli konularda eserler vermekle tanınan Celâleddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ile mukayese edilmesine zemin hazırlamıştır. Ancak bu benzetmeye bazı âlimler itiraz etmiş, dirâyet ilimlerinde üstünlüğü mümkünse de rivâyet ilimlerinde bunun mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Son dönem akademik çalışmalarda da Kemalpaşazâde'nin hadisçiliği konusunda bazı eksikliklerine değinilmiştir.

Çalışmada konu edindiğimiz *Risâle-i Münîra* isimli eser, Kemalpaşazâde'nin kelâmî ve itikâdî meselelere değindiği ancak daha çok gençlere vaaz ve nasihat niteliğinde kaleme aldığı bir risâledir. Eserin hadis ilmi açısından önemi, her konunun mümkün olduğunca rivâyetlerle delillendirilmeye çalışılmasıdır. Bir anlamda bu eser bir hadis seçkisi gibidir.¹ Eserde nakledilen rivâyetler kapsamlı bir şekilde incelendiğinde tasnif sonrası dönemde uygun görülmeyen lafız değişiklikleri, mana ile rivâyet, ihtisâr, taktî, ziyâde, telfik ve en önemlisi de mevzû rivâyetlerin aktarılması gibi hususlar dikkat çekmektedir. Bu sebeple öncelikle Osmanlı altın çağına yazdığı eserler ve yapmış olduğu görevlerle damgasını vuran Kemalpaşazâde'yi daha iyi tanımak ve ilmî birikimini ortaya koymak amacıyla hayatı hakkında bilgi verilecek, rivâyet ilimleri ile ilişkisi dönem şartları içerisinde ortaya konulduktan sonra eserden seçilen rivâyetlerle Kemalpaşazâde'nin hadisçiliği hakkında fikir sahibi olunabilecektir.

1. Kemalpaşazâde'nin Hayatı

Kemalpaşazâde'nin asıl adı Şemseddin Ahmed b. Süleyman'dır.² Babası Süleyman Bey yerine, dedesi Kemal Paşa'ya izafetle üç farklı künyesi olan Şemseddin Ahmed, dönemine yakın kaynaklarda ve en genel şekliyle "Kemalpaşazâde"³ şeklinde anılmıştır. İleri dönem kaynaklarda

¹ Yüksel Göztepe, "İbn Kemâl'in Risaletü'l-Münîr Adlı Eserinin Bazı Yönlerden Analiz ve Kritiği", *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol, vd. (Ankara: Fecir Yayınları, 2022), 1/412.

² İsmi konusunda kaynaklar müttefiktir. Ancak künyelerine bakıldığında farklı şekillerde anıldığı görülmektedir. Bk. Şemseddin Ahmed İbn Kemâl, *Tevârih-i Âli Osman*, nşr. Şerafettin Turan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 1/1; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988), 2/668; Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin en-Na'sânî (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324/1906), 2; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemalpaşazâde", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994), 6/561.

³ Sehî Bey, *Tezkire-i Sehî*, nşr. Mehmed Şükrü (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1325/1907), 43; Abdizâde Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi* (İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1927), 3/222, 224, 293; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyâhatnâmesi*, nşr. Ahmed Cevdet (İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314/1896), 1/345; Şemseddin Samî, *Kâmüsü'l-A'lâm* (İstanbul: Mihran Matbaası, ts.), 5/3885, 3886; Peçuyulu İbrahim Peçevi, *Târîh-i Peçevî* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1864), 1/51, 56, 456.

ve Arapça eserlerde “İbn Kemal Paşa” veya sadece “İbn Kemal”⁴ şeklinde zikredilirken nadir de olsa bazı kaynaklarda “Kemalpaşaoğlu” şeklinde bahsedilmiştir. Ondan bahseden kaynaklar, onu övgü ifade eden lakap ve unvanlarla anmaktadır. Bunlardan bazıları; “Âlim”, “Allâme”, “Mevlâ”, “Müftî”, “Müftî’s-Sekaleyn” ve “Şeyhülislam” gibi unvanlardır. Kaynaklarda “er-Rûmî”⁵ ve “el-Hanefî”⁶ nisbeleri ile anılmaktadır.

Osmanlı devleti sınırları içerisinde yaşamış olan Şemseddin Ahmed’in doğum tarihi, h. 873 yılı Zilkâde ayının 5. günüdür (17 Mayıs 1469). Doğum yeri hakkında ise kaynaklarda farklı bilgiler verilmektedir. Edirne, Amasya, Tokat ve nadiren Dimetoka’lı olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bu ihtilâfin çıkışına, dedesinin İran’dan Tokat’a göçmesi, memur olan babasının Amasya ve Tokat’ta görev yapması, Kemalpaşazâde’nin tahsil dönemini Edirne’de geçirmesi ve Kemalpaşazâde’nin Amasya’yı çok sevmesi gibi sebepler sayılabilir. Bu durum büyük bir zâtn halk tarafından benimsenmesi ve sahiplenilmesiyle, geleneksel açıdan anlaşılabilir.

Kemalpaşazâde’nin isminin kendisine izafe edildiği dedesi “Kemal Paşa”, Fatih Sultan Mehmed devri beylerindendir. Amasya ulemasından Hacı İbrahim Çelebi b. Halil Çelebi’nin oğludur. Tam ismi “Kemâleddîn Ahmed Çelebi”dir.⁷ Devlet hizmetinde yetişen Kemal Paşa, Şehzâde II. Bayezid Amasya’ya vali olduğunda onun ilk “Nişancı”⁸ olarak görev yapmıştır. Daha sonraları Dîvân-ı Hümayûn’a üçüncü vezir olmuştur.⁹ İran Şahı Uzun Hasan’ın Sivas ve Tokat çevresini yağmalatmasından müteessir olarak 1470-71 yılında vefat etmiştir.¹⁰

Kemalpaşazâde’nin babası Süleyman Çelebi’nin askeriyeden olduğu bilinmektedir. 1453 yılında İstanbul’un fethine katılmıştır. Şehzâde Bayezid’in maiyyetinde ilk önce Amasya muhafızlığına sonrasında Tokat Sancak beyliğine nakledilmiştir. Karamanoğlu Mustafa Bey’in, Karaman’a gelip hükümetini ilan etmesinde desteği olduğu düşüncesiyle İstanbul Yedikule’de hapsedilmişse de sonrasında affedilip serbest bırakılmıştır.¹¹ Daha sonra İstanbul’da vefat edip Kemal Paşa türbesine defnedildiği rivâyet olunmaktadır.¹² Kemalpaşazâde, anne tarafından ise ulema bir aileye mensuptur. Bazı kaynaklarda annesi tarafından dedesi, “İbn Küpeli” olarak geçmesine rağmen gerçekte annesi, “İbn Küpeli” künyesiyle meşhur âlim Muhyiddin Mehmed’in kız kardeşidir. İbn Küpeli, zamanın âlimlerinde okumuş ve faziletiyle meşhur olmuştur. Fatih Sultan Mehmed döneminde Kazasker olarak tayin edilmiş sonrasında bu görevinden azledilmiştir. Ayrıca Kemalpaşazâde’nin teyzesi, Sinan Paşa ile evlenmiş, oğulları Mehmed Çelebi yetiştikten sonra müderrislik ve bazı beldelerde kadılık yapmıştır.¹³

⁴ Taşköprizâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, nşr. Ahmed Subhi Furat (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 198, 377; Ebû'l-Felâh Abdülhayy b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, nşr. Abdülkâdir el-Arnâût- Mahmûd el-Arnâût (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1412/1991),10/335; Leknevî, *Fevâid*, 21; Mehmed Süreyya, *Sicil-i Osmâni yâhüd tezkire-i meşâhîr-i Osmâniyye*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/197; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915), 1/223.

⁵ Sehî, *Tezkire*, 43.

⁶ İbnü'l İmâd, *Şezerât*, 10/335.

⁷ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3/220 vd.

⁸ Padişahların alametlerini taşıyan ferman, berat ve nâmelere “Nişan”, bu âlâmeti çekmeğe izinli makam sahibine de “nişancı” denilmiştir. Bk. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993) 2/697.

⁹ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3/226.

¹⁰ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3/227.

¹¹ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 6/629.

¹² Parmaksızoğlu, “Kemalpaşazâde”, 6/562, Şerafettin Turan, *Tevarih*, 7/11.

¹³ Taşköprizade, *Şekâik*, 197,198; Mehmed Süreyya, *Sicil*, 4/338-39.

Kemalpaşazâde'nin yetişmiş olduğu ortama bakıldığında, baba tarafından devlet adamları ve asker, anne tarafından ise ulema bir aileye mensup olduğu görülmektedir.

1.1. Tahsili, Görevleri ve Vefatı

Kemalpaşazâde'nin çocukluk dönemi ile ilgili Taşköprizâde (ö. 968/1561), Kemalpaşazâde'nin askerliğe intisabından önceki zamanı hakkında bilgi vermektedir: “*Dedesi ümeradan olan Kemalpaşazâde, çocukluğunda naz ve niyaz kucağında büyüdü. Sonra ilmini kemâle erdirmeye arzusu içini kaplayınca, sabah akşam ilimle meşgul oldu. Daha sonra Kemalpaşazâde'yi askerî zümresine soktular.*”¹⁴ Hüseyin Hüsameddin (ö. 1939) ise, 1478-79 yılında, on yaşındayken babasının Tokat Sancakbeyi olarak görevlendirilmesiyle Tokat'a gittiğini, on üç yaşındayken de babasının memur olmasıyla Amasya'ya döndüğünü zikretmektedir.¹⁵ Kemalpaşazâde bu dönemde Amasya ulemasından sarf, nahiv, meânî, mantık ve lugat ilimlerine dair muhtasar bazı eserler okumuştur. Akabinde Farsça dilbilgisi, *Gülistân* ve Farsça dersleri almıştır. Böylece Arapça ve Farsça konuşabilecek düzeye gelmiş, ayrıca gençliğinin başında temel ilimleri öğrenmiştir.¹⁶

Delikanlılık çağında askerliğe intisap ederek Edirne'de Sultan Bayezid Hân'ın maiyyetindeki hâssa bölüğüne kaydolmuştur.¹⁷ Sultan Bayezid ile seferlere katılan Kemalpaşazâde, bir olay üzerine askerlikten ayrılıp ilmiye sınıfına geçmeye karar vermiştir.¹⁸ Kemalpaşazâde, Molla Kestelli (Kastallânî) (ö. 923/1517), Molla Hatûbzâde (ö. 901/1496) ve Molla Muarrifzâde'den (ö. ?) ders almıştır.¹⁹ Ders aldığı hocalarının İstanbul'da bulunmaları ve sonrasında hocası Molla Lütî'nin (ö. 900/1495) İstanbul'da Sahn-ı Semân medresesine tayin olması, Kemalpaşazâde'nin eğitimine Edirne'den sonra İstanbul'da devam ettiğini göstermektedir.

Kemalpaşazâde ilk müderrisliğini (909/1503) 36 yaşında iken bir medreseye müderris olarak tayin edilmek isteğiyle Rumeli kazaskerine müracaat etmesiyle başlamıştır. Lakin Kazasker, onun talebeliği esnasındaki kabiliyet ve istidatından şüpheli olduğu için ufak bir belde kadılık vererek Kemalpaşazâde'yi Edirne'den uzaklaştırmak istemiştir. Kemalpaşazâde bu durumu baba dostu, Anadolu Kazaskeri olan Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'ye (ö. 922/1516) anlatınca, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi durumu II. Bayezid'a arz etmiştir. Kemalpaşazâde'nin gerek aile, gerek bilgi birikimi ve istidat yönünden sahip olduğu değerleri padişaha anlatarak gelecek vâ'deden böyle bir şahsın sıradan bir kadılık göreviyle israf edilmemesini, o sıralarda münhal bulunan Edirne'deki Ali Bey Medresesine (Taşlık Medresesi) günlük 30 akçe ile tayin edilmesini rica etmiştir.²⁰

¹⁴ Taşköprizâde, *Şekâik*, 350.

¹⁵ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 3/231-232; 6/422.

¹⁶ Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 6/422,423.

¹⁷ Tımarlı sipahi olduğunu zikredenler için bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, 377; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 10/335; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/669; Muhtemelen aşağı altı bölük sipahilerine kaydolduğunu söyleyenler için bk. Parmaksızoğlu, “Kemalpaşazâde” *İslam Ansiklopedisi*, 6/562; Turan ise altı bölük sipahisi olduğunu ifade etmektedir bk. Turan, *Tevarih*, 7/12.

¹⁸ Askerlikten ilmiye sınıfına geçiş ile ilgili anlatılan hikâye ve bu konu hakkında itirazlar için bk. Taşköprizâde, *Şekâik*, 377,378; İbn Kemal, *Tevarih*, 7/126; M. Ali Yekta Saraç, *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1999), 17.

¹⁹ Taşköprizâde, *Şekâik*, 378.

²⁰ Mehmed Efendi Mecdî, “Hadâiku's-Şakâik”, *Şakâiku'n-Numâniyye ve Zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 384; Hasan Çelebi Kinalızâde, *Tezkiretü's-Şu'arâ*, nşr. İbrahim Kutluk (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989), 1/124-125; Hamid Vehbi, *Meşâhir-i İslâm*, (İstanbul: Mihran Matbaası, 1301), 49/1555-1557; Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 6/430-432. Taşlık Medresesi ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 2/718-721.

II. Bayezid, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin ricasını kabul etmiş ve Kemalpaşazâde'nin Taşlık Medresesine tayin edilmesini emretmiştir. Ayrıca İdris-i Bitlisî'nin (ö. 926/1520) Farsça kaleme aldığı "Heşt Behişt" adlı Osmanlı tarihine bir nazire olarak Türkçe Osmanlı tarihi yazması için 30 bin akçe ihsan eylemiştir. Kemalpaşazâde, Taşlık Medresesine müderris olduktan sonra gündüzleri talebeleri okuturken, geceleri de *Tevârih-i Âli Osman'ı* yazmaya devam etmiştir.²¹ Gece gündüz çalışmaktan dolayı yorulan Kemalpaşazâde, tebdîl-i hava olsun diye birkaç yıl Edirne Taşlık Medresesinde çalıştıktan sonra, Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi müderrisliğine günlük 40 akçe ile tayin edilmiştir.²² Daha sonra sırasıyla Edirne Halebiye medresesine yine Edirne'deki Üç Şerefeli medreselerine arkasından İstanbul Sahn-ı Semân'a tayin edilmiştir. Sahn-ı Semân'da bir süre ders verdikten sonra dönemin en üst seviye medresesi sayılan Edirne'deki Sultan Bayezid Medresesi'ne tayin edilmiştir.²³ Kemalpaşazâde, Sultan Bayezid Medresesi'nde müderris iken, 8 Safer 918'de (25 Nisan 1512) Yavuz Sultan Selim padişah olmuştur. Bazı kaynaklara göre Sahn-ı Semân'da, bazılarına göre ise Sultan Bayezid Medresesi'nde 4 yıl daha müderrislik yaptıktan sonra Yavuz Sultan Selim tarafından Edirne kadılığına, aynı yıl içerisinde de Anadolu kazaskerliğine tayin edilmiştir. Bu görevdeyken Yavuz Sultan Selim ile birlikte Mısır seferine katılmış ve Mısır valisi Hayır Bey'e (ö. 928/1522) tahrir işlerinde nezaret etmiştir.²⁴

Kemalpaşazâde, Anadolu Kazaskerliği görevini yürütürken, hasımları padişaha Kemalpaşazâde hakkında tafsilatlı bir dilekçe yazmıştır. Bu dilekçe karşısında Yavuz Sultan Selim, Kemalpaşazâde'yi görevinden almış ve cezalandırmak istemiştir. Ancak Kemalpaşazâde'den sonra Anadolu Kazaskeri olarak görevlendirilen Fenârizâde Muhyiddin Mehmed (ö. 929/1523) tarafından yürütülen teftişte, Kemalpaşazâde'nin suçlu olmadığı anlaşılmıştır. Padişah, Kemalpaşazâde'nin gönlünü almak için onu günlük 100 akçe ve bazı hediyelerle Edirne Dârü'l-Hadis'ine tayin etmiştir.²⁵ Kemalpaşazâde, burada müderrisken 8 Şevvâl 926/21 Eylül 1520'de Yavuz Sultan Selim vefât etmiş ve 17 Şevval 926/30 Eylül 1520'de Kanûnî Sultan Süleyman padişah olmuştur.

Kemalpaşazâde iki yıl kadar Edirne Darü'l-Hadis'inde görev yaptıktan sonra Kânûnî Sultan Süleyman tarafından önceden görev yapmış olduğu Sultan Bayezid Medresesi'ne ikinci defa atanmıştır.²⁶ Daha sonra Şeyhülislam Zenbilli Ali Efendi'nin vefat etmesiyle 1532 yılında boşalan Şeyhülisamlık makamına atanan Kemalpaşazâde, II. Bayezid'in vakfiyesine uygun olarak Şeyhülisamlık göreviyle beraber Sultan Bayezid Medresesi²⁷ müderrisliği görevini sürdürmüştür.

Kemalpaşazâde, Şeyhülisamlığı sırasında, din ve mezhep düşmanlarına karşı kalemi ve fikirleriyle mücadele etmiştir. Ayrıca Kanuni'ye, Yavuz Sultan Selim'in İran'a karşı mücadeleye

²¹ İbn Kemal, *Tevârih*, 1/37.

²² Taşköprizâde, *Şekâik*, 378; Mecdî, *Hadâik*, 382; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, 10/335; Hamîd Vehbi, *Meşâhîr*, 49; Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, 6/432-433. Üsküp İshak Paşa Medresesi ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/492-494.

²³ Taşköprizâde, *Şekâik*, 378.

²⁴ Taşköprizâde, *Şekâik*, 378.

²⁵ Mecdî, *Hadâik*, 382; Mehmed Süreyyâ, *Sicil*, 1/197.

²⁶ Taşköprizâde, *Şekâik*, 378; Mecdî, *Hadâik*, 382; Edirne Dârü'l-Hadis Medresesi ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/873-879.

²⁷ Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/383. İstanbul Bayezid Medresesi ve müderrisleri hakkında bilgi için bk. Baltacı, *Osmanlı Medreseleri*, 1/380-390.

devam edilmesi hakkındaki vasiyetini aşılayarak İran üzerine seferlere devam edilmesini sağlamıştır. Bu süreçte hem ilmî hem de siyasi anlamda etkin rol almıştır.²⁸

Kemalpaşazâde, 2 Şevval 940/16 Nisan 1534 yılında Şeyhülislamlık görevini yaparken, altmış yedi yaşında vefat etmiştir. Cenaze namazı Fatih Camii'nde büyük bir kalabalık tarafından kılınmıştır.²⁹ İstanbul'da Edirnekapı dışındaki, Emir Buharî Camii yanındaki Mahmud Çelebi zâviyesine defnedilmiştir. İslâm dünyasındaki fazilet ve kemâline binâen, Mekke'de vefat haberi alındığında gıyabi cenaze namazı kılınmıştır.³⁰

1.2. İlmî Şahsiyeti

Kemalpaşazâde gerek ilmî kişiliği gerek yetiştirmiş olduğu talebeleri ve gerekse arkasında bırakmış olduğu 300'den fazla eseriyle, Osmanlı âlimleri arasında önemli bir konuma sahiptir. Gelibolulu meşhur âlim Mustafa Âli (ö. 1008/1600), Kemalpaşazâde'yi şöyle tavsif etmektedir: “İlim adamlarının barınağı ve sığınağı olan Osmanlı Devleti'ne yedinci asırdan bu yana Kemalpaşazâde gibi çok yönlü bir âlim ve faziletleri kendinde toplamış bir filozof gelmemiştir. Bazıları Kemalpaşazâde'yi Anadolu'nun İbn Sînâ'sı olarak görmektedirler.”³¹

Kemalpaşazâde, ilmî açıdan meşhur âlim Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Cürcânî'ye (ö. 816/1413) benzetilmiştir. Hatta onlardan daha üstün tutularak “Zamanında yaşasalar da Kemalpaşazâde'den ders alırlardı” sözleriyle övülmüştür.³² Yine Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1830) Takiyuddin b. Abdülkâdir et-Temîmî'den (ö. 1010/1601) nakille, Kemalpaşazâde'yi çeşitli konularda eserler vermekle tanınan Celâluddin es-Suyûtî (ö. 911/1505) ile mukayese etmektedir. Bu hususu *Reddü'l-Muhtâr*'da şöyle dile getirmektedir: “Allâme Ahmed b. Süleyman, her ilimde yed-i tûlâ³³ sahibi idi. Hiçbir fen yoktur ki, ona dair bir veya müteaddid kitabı bulunmasın. Te'lifâtının çokluğu, ittilânın genişliği itibariyle Celâluddin es-Suyûtî'ye benzer. Mısır diyarında Suyûtî ne ise, Diyar-ı Rûm'da da Kemalpaşazâde odur. Bence Kemalpaşazâde, Suyûtî'den daha çok dikkat-i nazara, güzel anlayışa sahiptir. Her ikisi de asrının ziyneti idi.”³⁴

İbn Âbidîn'in Kemalpaşazâde'yi her yönden İmam Suyûtî'den üstün görmesi bazı itirazlara sebep olmuştur. Muhammed Abdülhay'ın (ö. 1886) mutâlaasını nakleden Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971) şu görüşlerini dile getirmektedir: “Fi'l-vâki Kemalpaşazâde, dirayet itibarıyla Suyûtî'ye eşit, belki ondan daha ince fikir ve nazara, daha üstün muhâkemeye mâlik olsa da rivâyet itibarı ile onun derecesine hâiz görülemez. Bu hususta Ebü'l-Hasenât Abdülhay haklıdır. Kemalpaşazâde'nin Hadîs-i Erbaîn risalesi ve Meşâriku'l-envâr şerhi ile İmam Suyûtî'nin binlerce hadîse câmi, muhalled eserleri mukayese edilirse aralarındaki fark ortaya çıkar.”³⁵

Kemalpaşazâde'nin eserlerinin yanında vermiş olduğu fetvaların da haddi hesabı yoktur. Her gün bin kadar fetva verdiği bunun yanında sadece insanlara değil cinlere de fetva verdiği

²⁸ İbn Kemal, Şeyhülislamlık görevinden 150 akçe, müderrislik görevinden 50 akçe, toplamda 200 akçe alarak hayatını sürdürmüştür. Bu dönemi eser yazmak ve fetva vermekle geçirmiş, tefsir, fıkıh, fıkıh usulü, hadis, tarih, lügat ve şiir alanlarında birçok kıymetli eserleri bu dönemde telif etmiştir. Bk. Nev'îzâde Atâullah b. Yahyâ Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 277.

²⁹ Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, (İzmir: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 10.

³⁰ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 2/670-671.

³¹ Uğur, *İbn Kemal*, 13.

³² Uğur, *İbn Kemal*, 14.

³³ Mecaz yoluyla hüner, sanat, maharet yerinde kullanılan bir tâbirdir. Bk. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*, 3/615.

³⁴ Muhammed Emin Ömer b. Abdülaziz b. Ahmed İbn Âbidîn, *Reddu'l-Muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenviri'l-ebşâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 1/106.

³⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-u İslâmiyye ve Istulaha-tı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 1/410.

rivâyet olunmaktadır. Bundan dolayı kendisine “Müftî's-sekaleyn” (İnsanların ve cinlerin müftüsü) lakabı verilmiştir.³⁶

Kemalpaşazâde'nin eserlerinin 300'den fazla olduğu hesaba katıldığında, 67 yıllık hayatına, devlet idaresinde aldığı birçok görev beraber, her yıla 6 kadar risale ve kitap sığdırdığı görülmektedir.³⁷ Hakkında düşürülen tarihlerden “İrtehal'e'l-ulûm bi'l-Kemal” “İlimler Kemal'le göçüp gitti” vecizesi Kemalpaşazâde'nin değerini gözler önüne sermektedir. Faik Reşad (ö. 1914), *Eslâf'ta* Kemalpaşazâde'nin ilmî kifayeti ile ilgili olarak “*Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'de nazîri gelmemiş bir allâme olduğu müttetekun aleyhtir*” der. Akabinde şu hikâyeyi anlatır: Bir gün Arap âlimlerden bir zat, o dönemde geçerli ilimlere yönelik birçok konuyu içerisinde barındıran bir kitabı Kemalpaşazâde'ye takdim eder ve Mısır âlimleri namına kendisine hediye eder. Kemalpaşazâde, bir gecede o kitabı mütâlaa ederek, gerekli cevapları kısası uzunlu olarak kitabın kenarlarına not eder. Sabahleyin de geri iade eder.³⁸ Bu hadiseden sonra Arap âleminde şöhreti bir kat daha artmıştır. Mısır'ın zabtını müteakip, Kemalpaşazâde'nin şöhretini işiten Mısır uleması, yanına gelmişler ve ilmî mübâheselerde bulunduktan sonra, onun ne denli ilmî kudrete sahip olduğunu görmüşler ve hakkını teslim etmişlerdir.³⁹

Sonuç olarak şunu söylemek mümkündür: İlmî, idarî ve edebî yönden asrının ender şahıslarından olan Kemalpaşazâde, zamanının yöneticileri ve âlimleri tarafından takdir edilmiş ve onların muhabbetlerini kazanmıştır. Onun böylece tanınmasında etkili olan birçok fenne ait çalışmalarını görmekte fayda vardır. Ancak konumuz çerçevesinde onun hadis alanında çalışmalarına değinmekle yetinilecektir.

2. Hadisçiliği ve Eserleri

İslam hukuku, kelâm, tefsir, belâğat, edebiyat, tarih ve felsefe gibi alanlarda eserler veren Kemalpaşazâde, hadisle de ilgilenmiş bu alanda kırk hadis kitapları, bazı hadislere özel şerhler ve hadis usûlüne dair eser te'lif etmiştir. Kemalpaşazâde'nin kariyerinin ortalarında Edirne Dâru'l-Hadis'inde müderrislik yaptığı, hatta müderrislik yaparken *Sahîhu'l-Buhârî*'ye bir şerh yazdığı bilinmektedir.⁴⁰ Ancak diğer ilim dallarına nazaran, hadis alanında yazmış olduğu büyük şerhler dışındaki eserleri bir iki sayfalık makaleler şeklindedir.

Yeri gelmişken bir kıyaslamaya temas etmeliyiz ki, İbn Âbidîn'in, Kemalpaşazâde'yi her yönden İmam Suyûtî'den üstün görmesi âlimler tarafından hoş karşılanmamış, özellikle de Kemalpaşazâde'nin *Hadîs-i Erbaîn* risalesi ve *Meşâriku'l-envâr şerhi* ile İmam Suyûtî'nin binlerce hadisi câmi, muhalled eserleri mukayese edilirse aralarındaki farkın ortaya çıkacağını zikretmişlerdir.⁴¹

Genel itibari ile klasik kaynaklarda Kemalpaşazâde'nin hadisçiliğine pek fazla değinilmemiştir. İslam Ansiklopedisi'nde Kemalpaşazâde maddesinde müellifin ilmî yönüyle ilgili bilgi verilirken yine hadisçiliğine değinilmemesi bir eksiklik olmakla birlikte bunu, hadis alanında Kemalpaşazâde'nin diğer ilimlerdeki üstünlüğünü gösterememesi sebebine dayandırılabilir. Nitekim Kemalpaşazâde'nin dirayet ilimlerine gösterdiği ehemmiyeti rivâyet ilimlerine göstermemiş olmasına dair tespitler mevcuttur.⁴²

³⁶ Uğur, *İbn Kemal*, 14.

³⁷ Uğur, *İbn Kemal*, 13.

³⁸ Faik Reşad, *Eslâf* (İstanbul: Âlem Matbaası, 1311/1893), 9; Mecdi, *Hadâik*, 384-85.

³⁹ Mecdi, *Hadâik*, 384.

⁴⁰ Mecdi, *Hadâik*, 384.

⁴¹ Bilmen, *Hukuk-i İslâmîyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*, 1/410.

⁴² Mustafa Kılıç, *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981), 151; Zekeriya Güler, “*Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri*”

Kemalpaşazâde'nin hadis şerhlerine bakıldığı zaman, isnâdlar ve rivâyetlerin kaynakları ve sahihliği konusunda pek bir gayret içine girmediği, daha çok metin üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Metinleri analiz ederken belirli tutarlılıkları takip etmekle birlikte diğer rivâyetlerle, İslâmî prensiplerle uyumluluğunu araştırmakta ve sık sık da dil analizleri yapmaktadır. Metinsel eğilimi sebebiyle bazen beklenmedik açıklamalarıyla karşılaşmaktadır.

Nihal Atsız (ö. 1975), Kemalpaşazâde'ye ait 209 eserin bulunduğunu, bu eserlerin 8 tanesinin hadis alanıyla alakalı olduğunu bildirmiştir.⁴³ Seyit Bahçivan ise Kemalpaşazâde'ye ait 369 eseri tespit etmiş, bunlardan 19 tanesinin hadis alanında yazılmış olduğunu bildirmiştir.⁴⁴ Son dönemde yapılan Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu'nda ise Yunus Yazıcı, Kemalpaşazâde'nin hadis alanı ile ilgili 20 eserden bahsetmiştir.⁴⁵ Eserler arasındaki sayı bakımından bu ihtilafın sebebi çoğu risalenin birkaç sayfadan oluşan makaleler şeklinde olmasındandır. Yani daha hacimli kitaplarda zikrettiği bazı konuları tekrar işlemiş yahut da parça parça yazdığı bazı meseleleri sonra birleştirip tekrar ele almıştır.

Nitekim yazmış olduğu eserlere bakıldığında Seyit Bahçivan'ın tasnifine göre hadis alanında yazmış olduğu eserler %5'lik bir yekün tutarken, Nihal Atsız'ın tasnifinde %4 civarındadır. Her halükarda hadis ilmiyle alakalı çalışmalarının genel çalışmalarına oranı %5'in altındadır. Yıllarca Müderrislik, Kâdılık, Kazaskerlik ve hayatının sonuna kadar Şeyhülislamlık görevinde bulunan ve her alanda eserler bırakan bir âlimin hadis alanında ki eserlerinin bu kadar az olması düşündürücü bir durumdur. Ancak şunu kabul etmek gerekir ki, her kişi yaşamış olduğu dönem ve şartları içerisinde değerlendirilmelidir. Yani; Kemalpaşazâde'nin hadis konusundaki tavrını anlayabilmek için ilk önce, Kemalpaşazâde'nin yaşamış olduğu dönemdeki medreselerde okutulan hadis kitapları ve dönemindeki hadis çalışmaları dikkate alınmalıdır.

Dönemin genel durumuna bakıldığında Osmanlı devri hadis çalışmalarında müspet ve menfi iki farklı eğilim oluşmuştur. Bu kanaatlerin oluşmasında olgunun farklı yönlerinin ele alınması ve farklı bakış açılarıyla meseleye bakılmasının etkili olduğu kesindir. Zira müspet düşünenler meselenin eğitim tarafını ele almışlar, bölgedeki dârü'l-hadislerin çokluğu ve son dönem Osmanlı'da, icazetnamelerdeki rivâyet ilimlerine dair kitapların çeşitliliğine dikkat çekmişlerdir.⁴⁶ Diğer taraftan bu konuda menfi görüş bildirenler genelde te'lif boyutunu ele almış ve hadis konusundaki eserlerin fıkıh, kelam ve tefsir alanındaki eserlere nazaran çok az olduğunu, hatta Osmanlı'da hadis alanında kayda değer bir çalışmanın bulunmadığını dile getirmişlerdir.⁴⁷

Müspet ve menfi görüşlerin dışında, o dönemde yaşamış olan Seydî Çelebi (ö. 931/1524), hadis ilmine karşı ilgisizliği tenkit etmiş, II. Bayezid'a takdim etmek için Buhârî'den seçtiği yönetimle ilgili hadislerin şerhine başlamadan önce yazdıkları o dönemdeki durumu izah etmektedir. *“Bilindiği gibi hadis ilmi, Kur'ân'dan sonra ilim ve irfan içerisinde ilimlerin en faziletlisi ve yücesi, en değerli ve şerefliisidir. Zira Allah Teâlâ'nın kalamından muradı ancak*

İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi, 4/10 (2003), 82; Yunus Yazıcı, “Şeyhülislâm Kemalpaşazade'nin Hadis Alanı ile İlgili Eserleri ve Hadis İlmî Müktesebatı”, *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol, vd. (Ankara: Fecir Yayınları, 2022), 366; Halil İbrahim Doğan, “İbn Kemâl Paşa'nın et-Tefsîr'indeki Hadisçiliği”, *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol, vd. (Ankara: Fecir Yayınları, 2022), 2/368-404.

⁴³ Nihal Atsız, “KemâlpaşaOğlu'nun Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası*, 6 (1966), 71-112, 7 (1966), 83-135, 6/71 vd.

⁴⁴ Seyit Bahçivan, *İbn Kemâl Bâşâ ve ârâhu'l-itikadiyye*, (Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996), 98.

⁴⁵ Yazıcı, “Şeyhülislâm Kemalpaşazade'nin Hadis Alanı ile İlgili Eserleri ve Hadis İlmî Müktesebatı”, 347-364.

⁴⁶ Mehmet Emin Özafşar, “Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis”, *Türkler Ansiklopedisi*, ed. Hasan Celal Güzel vd. (Ankara: 2002), 11/359.

⁴⁷ Ali Osman Koçkuzu, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 358-360.

onunla bilinir, hükümlerinde gözetmiş olduğu yüce maksatlar bu yolla anlaşılır. Ne var ki, zamanımızda çocuklarımızın hadis ilmini tahsile karşı himmetleri zayıflamış, onu ikmal etme uğrunda azimleri körelmiştir.”⁴⁸

Taşköprizâde, XV ve XVI. yüzyıldaki âlimlerin biyografilerinde, âlimlerin hadis alanında orta seviyeli medreselerde *Mesâbîhu's-sünne* ve yüksek seviyeli medreselerde *Sahîhu'l-Buhârî* okuduklarını belirtmiştir.⁴⁹ Ayrıca kendi tahsilini anlatırken farklı olarak Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) *Şîfa* adlı eserini okuduğunu zikretmiştir.⁵⁰ Osmanlı medreselerine göz atıldığında Dâru'l-hadisler yüksek payeli medreselerdendir. Mana olarak “Hadis evi” ya da “Hadis ihtisas yeri” gibi manalara gelen bu medreselerin kuruluş amacı, hadis ilmini öğretmektir. Ancak kuruluş amacının aksine daha çok hadis dışındaki ilimlere öncelik verildiği görülmektedir. Süleymâniye Dâru'l-Hadis'i açılmadan yani 964/1557 tarihine kadar, Edirne Dâru'l-Hadis'i'nde görev yapan 27 müderrisin yapmış olduğu çalışmaları göz önüne alan Ayaz, toplamda 280 eserin te'lif edildiğini, bu eserlerin de sadece 12 tanesinin hadisle alakalı olduğunu tespit etmiştir.⁵¹ Bu tabloya bakıldığında Dâru'l-Hadis'te görev almalarına rağmen bu müderrislerin daha çok diğer ilimlerle ilgili te'lif yaptığı, hadisle alakalı çalışmaların toplam telîfâtına oranla %4 civarında olduğu ortaya koymaktadır.

Osmanlı yükseliş döneminde medreselerde okutulan kitaplar, hadis alanında yapılan çalışmalar incelendiğinde, hadis çalışmalarının diğer ilimlere göre çok az miktarda olduğu görülmektedir. Fatih'in başlatmış olduğu felsefî ve fikhî akım; fıkıh, felsefe ve kelâm alanında değerli çalışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlarken, rivâyet ilimleri adına değerli çalışmalar sunulamamıştır. Buraya kadar nakledilen bilgi, tespit ve yorumlara göre Kemalpaşazâde'nin hadis ilmine dair niye az eser verdiğinin sebepleri ortaya çıkmış görünmektedir.

Kemalpaşazâde'nin hadis ilimleri ile ilgili eserlerine göz atacak olursak onun eserleri hadis usulü eserleri ve hadis şerhleri olmak üzere iki kısımda incelenebilir. Hadis usulüne ilişkin iki eseri mevcuttur. Bunlar; *Risâle fi istilâhi'l-muhaddisîn/Mustalahu ehli'l-hadîs* ve *Risâle fi tahdîdi'l-hadîsi'l-mütevâtir*'dir.⁵² Birinci risâle, Salih Özer tarafından, “Şeyhü'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usulü Risalesinin Tercümesi” adıyla neşredilmiştir.⁵³ İkinci eser ise ayrı bir risâle olarak zikredilmesine rağmen bir önce zikredilen risaleden bir cüz olabilir.

Kemalpaşazâde'nin hadis şerhlerine yönelik çalışmaları ise üç grupta toplanabilir. Birincisi müstakil eserler için kaleme aldığı şerhlerdir. Bunlar: *Şerhu sahihi'l-Buhârî “keyfe kâne bed'ul-vahy”*, *Şerhu Mesâbîhi's-sünne*, *Şerhu Meşâriki'l-envâr*, *el-Fevâidu'l-mutrietu'l-hiyaz fi şerhi kitâbi'r-riyâz*'dir. Şerh türünde ikinci kısım eserleri kırk hadis şerhleridir. Kemalpaşazâde'nin kırk hadis alanında yazmış olduğu şerhleri son dönemlerde hem hadislerin tahrîci hem de şerh ve tercümeleri ile okuyucuların istifadesine sunulmuştur.⁵⁴ Şerh türünde

⁴⁸ Muhyiddin Seydî Çelebi, *Buhârî'de Yönetim Esasları*, haz. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: Dârulhadis, 2000), 57.

⁴⁹ Taşköprizâde, *Şakâik*, 38, 170, 255, 355.

⁵⁰ Taşköprizâde, *Şakâik*, 327-330.

⁵¹ Kadir Ayaz, *Molla Gürânî ve el-Keşerü'l-cârî ilâ riyâdi ehâdîsi'l-Buhârî*, (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 16.

⁵² Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, *Mecmû'u resâili'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*, thk. Hamze el- Bekrî vd. (İstanbul: Dârü'l-Lübâb, 2018), 16-26.

⁵³ Salih Özer, “Şeyhü'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usulü Risalesinin Tercümesi”, *Dini Araştırmalar*, 9/26 (Eylül-Aralık 2006), 193-210.

⁵⁴ İlgili çalışmalar için bk. Kahraman Bulgurcu, *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri (Kırk Hadisler Örneği)* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2021); Muammer Bayraktutar, *İbn Kemâl Hadis Şerhleri* (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021); Muhittin Uysal, *Erba'u erba'inat ve şürühuha İbn Kemal ve Dört Demet Kırk Hadis Şerhi* (Konya: Aybil

kaleme aldığı üçüncü kısım eserleri ise konulu tek hadis şerhleridir. Bu alanda sekiz risâlesi olduğu ifade edilmiştir.⁵⁵

3. Risâle-i Münîra Eserinde Nakledilen Hadislere Örnekler

Risâle-i Münîra ya da *Münîratü'l-İslâm* isimleri ile anılan eser (Aydınlatan/Aydınlatıcı Risâle) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nde akâid ve kelâm eserleri arasında zikredilmiştir.⁵⁶ Ancak eser her ne kadar kelâm ve akâid konularını içerse de yazılış bakımından daha çok gençlere vaaz ve âdâb kitabı niteliğindedir. İlim, iman, ibadet ve ahlak konularını içeren, 53 sayfada 159 rivâyetin nakledildiği bir risâle olmasıyla her ne kadar hadis alanında bir eser olmasa da Kemalpaşazâde'nin hadisçiliği konusunda fikir verebilecek önemli bir eserdir. Kemalpaşazâde eserinde naklettiği meselelerin birçoğunu Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhya* adlı kitabından aldığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kemalpaşazâde, Gazzâlî gibi bir âlim bir konuda bir şeyler yazmışsa, başka bir kaynağa müracaat etmeye gerek olmadığı kanaatindeydi.⁵⁷ Aşağıda rivâyetler değerlendirilirken bu kanaat daha net bir şekilde anlaşılacaktır.

Osmanlı dönemi âlimlerinin ilmî birikimleri genelde usûlü'd-dîn ağırlıklı olmakla birlikte, onların eserleri özelde dil, fıkıh ve kelâm sahasında yoğunlaşmıştır. Kemalpaşazâde bu çerçevenin dışına çıkarak hadis alanında da eserler telif etmiştir. Ancak onun hadis alanında yapmış olduğu çalışmalar genellikle şerh mahiyetindedir. Günümüz açısından Kemalpaşazâde'yi hadisçilik yönünden inceleyen akademik çalışmalar yapılmış olsa da onun hadis alanı dışında yer alan eserleri bu anlamda incelenmeye değerdir. Özellikle Kemalpaşazâde tarafından gençlere yönelik yazılan *Risâle-i Münîra*'da her konunun mümkün olduğu kadar hadislerle delillendirilmesi bu gerekliliği ortaya koymaktadır. Eserdeki rivâyetlerde bazen sahâbe râvisi zikredilmiş bazen de doğrudan “kâle Rasûlullah” denilerek nakledilmiştir. Rivâyetler hadis kitaplarında tarandığında Kemalpaşazâde'nin naklettiği rivâyetlerin birçoğunun hadis eserlerinde nakledildiği şekilde olmadığı dikkat çekmektedir. Kemalpaşazâde'nin birçok hadis rivâyetinde taktî, ihtisâr ve ziyâde yaptığı görülmektedir. Bunun sebebi bazen rivâyeti aklında kaldığı şekilde nakletmesi bazen de kaynak olarak kullandığı eserleri tetkik etmeden nakillerine güvenmesi olabilir. Ancak bu durum muhaddislerce nakledilmesi uygun görülmeyen mevzu rivâyetleri de aktarmasına sebep olmuştur. Kemalpaşazâde'nin *Risâle-i Münîra*'da naklettiği rivâyetlerden bazı örnekler seçilerek tahriri ve tahkiki yapılacak daha sonra ise eserin tamamında nakledilen hadislerin durumu hakkında sayısal bilgi verilecektir.

3.1. Hadislerde Lafız Değişikliği ve Mana ile Rivâyet

Kemalpaşazâde, peygamberlerin meleklerden üstün olduğunu ifade ettiği kısımda, resullerin bedenlerinin dört unsurdan yaratıldığını, yaratılışları itibari ile onları ibadetten mendecek çok fazla unsur olmasına rağmen buna göğüs gerdiklerini ifade etmektedir.⁵⁸ Hz. Peygamber'den konu ile ilgili olarak şu rivâyeti nakletmektedir:

اجرك على قدر تبعك

“Ecrin, zahmetin kadardır.”⁵⁹

Yayınları, 2013); Mehmet Çetin, "Kemalpaşazade'nin Beşinci Risâledeki Kırk Hadis Şerhi ve Şerh Yöntemi," *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu*, ed. Murat Demirkol, vd. (Ankara: Fecir Yayınları, 2022), 2/495-525.

⁵⁵ Kemalpaşazâde'nin hadis ilmi ile ilgili eserleri için bk. Yazıcı, *Şeyhulislâm Kemalpaşazade'nin Hadis Alanı ile İlgili Eserleri ve Hadis İlmî Müktesebatı*, 347-364.

⁵⁶ İlyas Çelebi, “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/245.

⁵⁷ Şemseddin Ahmed b. Süleyman İbn Kemal, *Risâle-i Münîra* (İstanbul: Cemal Efendi Matbası, 1308/1890), 22.

⁵⁸ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 11.

⁵⁹ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 11.

Hadis kaynaklarında aynı lafızla bir hadis bulunmamaktadır. Ancak Aişe'den (r. anhâ) rivâyet edilen, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) tahrir ettiği hadiste, Aişe (r. anhâ), Hz. Peygamber'e umrede daha fazla ibadet edememekten kaynaklanan üzüntüsünü bildirince, Peygamber Efendimiz, Kemalpaşazâde'nin rivâyet ettiği lafızlara yakın şekilde “*Senin gücünüün yettiği kadarıyla sana ecir vardır.*” şeklinde hitap buyurmuştur.⁶⁰

El-Hâkim'in (ö. 405/1014), *Müstedrek*'te Hz. Aişe (r. anhâ)'den tahrir ettiği hadiste;

إن لك من الأجر على قدر نصيبك ونفقتك.

“*Ecirden sana işe yoğunlaştığın ve harcadığın kadar vardır.*”⁶¹

“*نصب*” ve “*نفق*” kelimeleri “*تعب*” kelimesi ile aynı manayı ifade etmektedir.

Hadisin mefhumu şu şekildedir: Bir kişinin umre yaparken alacak olduğu sevap, onun yorulduğu ve uğraştığı kadardır.⁶² Nitekim *Sahîhayn* ve *Müstedrek*'te geçen hadis ile mana olarak benzese de lafız olarak Hz. Peygamber'den böyle bir nakil mevcut değildir. Kemalpaşazâde muhtemelen rivâyetten aklında kaldığı şekilde “*نصب*” ve “*نفق*” kelimeleri yerine “*تعب*” kelimesi ile rivâyeti nakletmektedir.

المؤمن من يحب لأخيه المسلم ما يحب لنفسه.

“*Mümin, kendi nefsi için istediğini Müslüman kardeşi içinde isteyen kimsedir.*”

İbn Kemal, mezkûr rivayeti Gazzâlî'nin *İhya* adlı kitabından nakletmiştir. Irâkî, hadisin *Buhârî* ve *Müslim*'de, “*لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه*” lafzıyla Enes (r.)'den tahrir edilen merfû rivayetten, mânâ olarak rivayet edildiğini bildirmiş ve Gazzâlî'nin naklettiği şekilde bir rivayet bulamadığını bildirmiştir.⁶³

Kemalpaşazâde, ilmin ve âlimlerin değerinden bahsettiği kısımda “*Kulları içinden ancak bilenler, Allah'ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar*”⁶⁴ âyetinin delaletiyle haşyet için ilmin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ı en çok bilen de haşyet konusunda en üstün olması gerekmektedir.⁶⁵ Bunu şu rivâyetle delillendirmektedir:

قال عليه السلام: اخشاكم من الله اعلمكم.

“*Allah'tan en çok korkanınız en çok bileninizdir.*”⁶⁶

⁶⁰ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc en-Nisâburî Müslim, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2016), “Hac”, 126; Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Mahmud Muhammed Nassâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2017), “Umre”, 8.

⁶¹ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nisâburî Hâkim, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/470.

⁶² Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/ 1959), 3/ 611; Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 10/175.

⁶³ Buhârî, “İmân”, 7; Müslim, “Mesâkât”, 20; Ebü'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin Irâkî, *el-Muğni an hamli'l-esfâr* (Riyad:Mektebetü Dâru't-Taberiye, 1995), 1/514.

⁶⁴ *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Fâtır 35/45.

⁶⁵ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 3.

⁶⁶ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 3.

Kemalpaşazâde'nin "Nebi Aleyhisselam söyledi" şeklinde bahsetmiş olduğu haber aynı lafızlarla bulunmamasına rağmen Buhârî'nin, Enes'den (r.) ve Âişe'den (r.anhâ) merfû' olarak tahrir etmiş olduğu hadislere lafız ve mana bakımından yakındır.

والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له

"Ben Allah'tan en çok korkunuz ve ondan en çok sakınanınızım."⁶⁷

إِنَّ اتَّقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا

"Allah'tan en çok sakınan ve O'nu en iyi bileniniz benim."⁶⁸

Yine aynı manayı barındıran Müslim'in tahrîc ettiği hadis de benzer lafızlarla rivayet edilmiştir.

والله إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقى.

"Allah'a yemin ederim ki Allah'tan en çok korkan olmayı ve sakınılması gereken şeyleri en iyi bilen olmayı umuyorum."⁶⁹

Kemalpaşazâde'nin naklettiği şekilde lafzen bir rivayet bulunmamaktadır. Ancak sahih rivayetlerde Nebi aleyhisselam, Allah'tan en çok korkan ve sakınanın ve Allah'ı en çok tanıyanın kendisi olduğuna işaret etmiştir. Kemalpaşazâde muhtemelen rivâyetten anladığını ifade etmektedir. Görüldüğü üzere Kemalpaşazâde'nin nakletmiş olduğu iki rivâyette de lafızlarda değişiklik yapması veya rivâyeti mana olarak nakletmesinin muhtemel sebebi rivâyetleri aklında kaldığı şekilde eserine almasıdır.

3.2. Hadislerde İhtisâr, Taktî, Ziyâde ve Telfik

İhtisâr, terim olarak rivâyetin ihtiva ettiği mânâyı daha az kelimelerle ifade edecek şekilde kısaltmak, özetlemek manasında kullanılmaktadır. Hadislerde ihtisârın caiz olduğunu ifade eden âlimler olduğu gibi yanlış anlamaya yol açması ihtimaline dayanarak bazı âlimler ise caiz görmemiştir. Genel görüşü ise ihtisâr yapacak olan kişinin belli şartlar taşıması gerektiğidir. Bunlar, mânâyı bozacak değişiklikleri bilecek kabiliyette olması ve ihtisar ederken metinde bulunması gereken unsurlardan birini çıkarmamasıdır.⁷⁰ Kemalpaşazâde, ta'dîl-i erkânın önemini anlattığı kısımda bazı sofilerin namaz sonrası zikir ve tesbihlerini yapabilmek adına namazı kemâliyle eda etmediklerini ifade ederken⁷¹ şu hadise yer vermiştir:

قال عليه الصلاة والسلام لا عرابي لم يتم ركوعه وسجوده قم فصل فانك لم تصل.

"Efendimiz Aleyhissalâtu Vesselâm, rükûsunu ve secdesini tamam etmeyen bedeviye, "Kalk ve namaz kıl, muhakkak ki sen namaz kılmadın." buyurdu."⁷²

Bu rivâyeti Kemalpaşazâde, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh* 'leri ile diğer sünen kitaplarında, Ebû Hüreyre'den nakledilen hadisin bir özeti şeklinde zikretmiştir.⁷³ Buhari'de rivâyet edilen hadisin tamamı şu şekildedir:

⁶⁷ Buhârî, "Nikâh", 1.

⁶⁸ Buhârî, "İmân", 11.

⁶⁹ Müslim, "Sıyâm", 13.

⁷⁰ Abdullah Aydın, "İhtisar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/572-573.

⁷¹ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 41.

⁷² İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 41.

⁷³ Buhârî, "Ezân", 95; Müslim, "Salât", 45; Süleyman b. el-Eşas eş-Şicistânî Ebû Dâvud, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2015), "Salât", 150; Tirmizî, "Salât", 226.

“Resûlullah bir gün mescitte iken, bir adam mescide girdi ve namaz kıldı. Sonra gelip Peygamberimize selam verdi. Nebiy-i Ekrem selamını aldıktan sonra ona, “Dön de namazını (yeni baştan) kıl; çünkü sen namaz kılmış olmadın!” buyurdu. O da dönüp (evvelce) kıldığı gibi namazı (tekrar) kıldı. Sonra gelip Rasûlullah’a selam verdi. Yine, “Dön de namazını (yeniden) kıl; çünkü sen namaz kılmış olmadın!” buyurdu. Bu üç kez oldu. (Nihayet) o kimse, “Seni hak ile gönderen Allah’a yemin olsun ki, bunun başka türlüsünü bilmiyorum. Bana doğrusunu öğret!” dedi. Bunun üzerine Nebi şöyle buyurdu: “Namaza durduğunda, önce tekbir al. Sonra Kur’ân’dan kolayına geleni oku! Sonra rükû’a var, eklemlerin yerli yerinde (mutmain) oluncaya kadar dur! Sonra başını kaldır, ayakta büsbütün doğruluncaya kadar dur! Sonra secdeye var, mutmain oluncaya kadar kal! Sonra başını kaldır, mutmain oluncaya kadar otur! Bunu namazının bütününde böyle yap.” buyurdu.”⁷⁴ İbn Hüzeyme’nin (ö. 311/924) naklettiği hadis de “Bedevî gibi bir adam geldi.”⁷⁵

Kemalpaşazâde, ta’dili erkânın önemini ifade etmek için hadis kaynaklarında geçen sahih bir hadisi ihtisâren zikretmiştir.

Taktî’ ise genel anlamda ihtisârü’l-hadisın bir alt başlığı mahiyetindedir. Genelde uzun bir hadisin belli bir kısmını alıp rivayet etme anlamında kullanılan bir terim olan taktî’, bölme işinde dikkatli davranıldığı sürece hadis rivayeti açısından problem teşkil etmeyeceği ifade edilmektedir.⁷⁶

ان خير الحديث كتاب الله وخير الهدى هدى محمد وشر الامور محدثاتها وكل محدث بدعة وضلالة واهل الضلالة في النار

“Sözlerin en hayırlısı Allah’ın kitabıdır. Yolların en hayırlısı Muhammed’in yoludur. İşlerin en şerlisi ise din namına sonradan ortaya çıkarılanlardır. Din namına sonradan çıkarılan her şey bidat ve sapıklıktır. Sapık kimseler ise cehennemdedir.”⁷⁷

Bu hadisi Müslim, İbn Hibbân (ö. 354/965), Beyhakî (ö. 458/1066) ve Ebû Ya’lâ (ö. 307/919), Cabir b. Abdullah’tan merfû’ olarak tahrir etmişlerdir. ⁷⁸ Rivâyeti İbn Mace (ö. 273/887), Suveyd b. Saîd ve Ahmed b. Sabit el-Cüdrî tarikiyle sahih bir senedle tahrir etmiştir. ⁷⁹ Hadis az kelime ile çok mana ifade etmesiyle “cevâmiu’l-kelim” kabîlinden olup önemli İslam kaidelerinden bir tanesi sayılmıştır. ⁸⁰

Kemalpaşazâde’nin naklettiği, hadisin bir kısmı mahiyetindedir.

من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها بعده الى يوم القيامة.

⁷⁴ Buhârî, “Ezân”, 95

⁷⁵ Muhammed b. İshak İbn Hüzeyme, *Sahih*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-İslâmiyye, 1970), 1/234.

⁷⁶ Hadislerde taktî’ ile ilgili geniş bilgi için bk. Mehmet Efendioğlu, “Taktî’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/483-484,

⁷⁷ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 25.

⁷⁸ Müslim, “Cuma”, 43; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtim et-Temîmî İbn Hibbân, *Sahih*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, ts.), 1/186; Ebû Bekir Ahmed el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ* (Haydar Abad: Dâiretü’l-Maârif, 1344/ 1925), 3/206; Ahmed b. Ali b. El-Müsenna el-Mevsîfî Ebû Ya’lâ, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed, (Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’l-Turâs, 1986), 4/85.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2015), “Mukaddime”, 7.

⁸⁰ Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekki Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-mefâtiḥ şerhu mişkâti’l-mesâbih*, thk. Cemal İytênî (Beyrut: Dâru’l- Kütüb el-İlmiyye, 2012), 1/489.

“Kim çirkin bir sünneti yol edinirse, kendi ameli ve onunla kıyamete kadar amel edeceklerin günahı o kimseye yazılır.”⁸¹ Bu rivâyet Müslim’in, Cerîr (r.)’den rivâyet ettiği hadisle aynı manayı ihtiva etmektedir.

من سن في الإسلام سنة حسنة كان له أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة

“Kim İslam’da güzel bir sünneti yol edinirse, onun ve onunla kıyamete kadar amel edeceklerin sevabı, o kimseye yazılır. Kim de İslam’da çirkin bir sünneti yol edinirse, onun ve onunla kıyamete kadar amel edeceklerin cezası, o kimseye yazılır.”⁸²

Tirmîzî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915) ve İbn Mace’nin Cerîr (r.)’den nakletmiş olduğu hadis ise aşağıdaki gibidir:

من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء ومن سن في الإسلام سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها غير أن ينقص من أوزارهم شيء.

“Kim İslam’da güzel bir sünneti yol edinirse, onun ve ondan sonra amel edeceklerin hiç eksilmeden sevapları, o kimseye yazılır. Kim de İslam’da çirkin bir sünneti yol edinirse, onun ve ondan sonra amel edeceklerin hiç eksilmeden sevapları, o kimseye yazılır.”⁸³

Aclûnî (ö. 1162/1749), hadisin sünen kitaplarında geçen metinlerini zikrettikten sonra Kemalpaşazâde’nin nakletmiş olduğu metnin, insanların dillerinde dolaşan meşhur rivâyet olduğunu zikretmiştir.⁸⁴ Kemalpaşazâde, hadisleri nakledeken konu ile ilgili kısımlara yer vermiş diğer kısımları zikretmemiştir. Böylece o, zikri geçen hadisi iki kısma ayırarak taktî’ uygulamış ve konunun gerektirdiği kısmı nakletmiştir.

Hadislerde telfik, farklı isnadlardan gelen ve farklı lafızlarla rivayet edilen bir hadisin isnad ve metnininin birleştirilmesini ifade eden terimdir.⁸⁵ Kemalpaşazâde ashâbın fazileti hakkında bütün ashâba ta’zîm ve tekrîmin gerekliliğini ifade ettiği kısımda, birkaç hadisten birleştirilmiş gibi görünen şu rivâyete yer vermektedir:

أكرموا اصحابي فأنهم خياركم ومن سبني واصحابي فاقتلوه.

“Ashabıma ikram edin çünkü onlar sizin hayırlı olanlarınızdır. Kim bana ve ashabıma söverse onu öldürün.”⁸⁶

Kemalpaşazâde’nin hadis olarak zikrettiği haber, aynı terkiple hadis kitaplarında bulunmamaktadır. Haberi iki kısma ayıracak olursak “Ashabıma ikram edin çünkü onlar sizin hayırlı olanlarınızdır.” kısmı birinci kısım, “Kim bana ve ashabıma söverse onu öldürün.” kısmı

⁸¹ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 9.

⁸² Müslim, “Zekât”, 69.

⁸³ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2015), “Zekât”, 64; Muhammed b. İsa Tirmîzî, *Sünen*, thk. Hâlid Abdu’l-Ġanî Mahfûz (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2016), “İlim”, 15; İbn Mace, “Mukaddime”, 14.

⁸⁴ İsmail b. Muhammed b. Abdi’l-Hâdi el-Cerrâhî Aclûnî, *Keşfü’l-hafâ*, thk. Yusuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed (Dimeşk: Matbaatu’l-Âlemiyye, 2001), 2/302.

⁸⁵ Bünyamin Erul, “Telfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/400-401.

⁸⁶ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 13.

ikinci kısımdır. Birinci kısım, Hümejdî⁸⁷ (ö. 219/834) ve Nesâî'nin,⁸⁸ Hz. Ömer (r.) hutbede iken Nebi (a.s.) bize şöyle dedi diyerek bahsetmiş olduğu hadisin ilk kısmıdır. Hadisin ilk kısmı Kemalpaşazâde'nin naklettiği hadisle aynıdır. Bu rivâyet *Mişkâtü'l-mesâbîh*'te sahih hadisler kısmında zikredilmiştir.⁸⁹ İkinci kısım ise lafız ve mana bakımından aşağıdaki hadislerle benzemektedir.

من سب أصحابي فاضربوه ومن سبني فاقتلوه.

“*Ashabıma söven kimseyi darbedin, bana söven kimseyi öldürün.*”⁹⁰

من سب أصحابي وأصحابي فقد سبني ومن سبني فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين.

“*Kim ashabıma ve akrabalarımaya söverse bana sövmüş demektir. Bana söven kimseye Allah'ın meleklerinin ve bütün insanların laneti olsun.*”⁹¹

من سب الأنبياء قتل ومن سب أصحابي جلد.

“*Kim nebilere söverse öldürülür, kim ashabıma söverse şiddetli bir şekilde dövülür.*”⁹²

Aynı konu üzerine birçok hadis zikretmek mümkün ise de biz üç hadisi zikretmekle yetineceğiz. İkinci kısımda Kemalpaşazâde'nin naklettiği şekilde bir rivâyet bulunmamıştır. Bununla birlikte mana olarak ashaba söven kimsenin öldürülmesi manasını içeren bir rivâyet de bize ulaşan eserler içerisinde bulunmamaktadır. Dolayısıyla Kemalpaşazâde'nin nakletmiş olduğu haberin ikinci kısmı mana itibarı ile de hatalıdır. Birkaç hadisi lafız ve mana bakımından birleştirmeye çalışarak telif yapan Kemalpaşazâde'nin ikinci tarafta bahsettiği kısmın hatalı olduğu görülmektedir.

Kemalpaşazâde'nin hadisler üzerine yaptığı değişikliklerden biri de rivâyetlerde geçen asıllar üzerine bazı kelimelerle eklemeler yapmasıdır. Bunun sebebi hadisin daha iyi anlaşılmasını sağlamak ya da rivâyeti aklında kaldığı şekilde aktarması olabilir. Buna örnek olarak Hz. Ebû Bekir'in (r.) faziletini ifade etmek için naklettiği şu rivâyet gösterilebilir:

لو وزن إيمان أبي بكر مع إيمان سائر الناس لرجح إيمانه على إيمانهم .

“*Ebû Bekir'in imanı diğer insanların imanı ile tartılsa, Ebû Bekir'in imanı diğerlerinin imanına ağır basardı.*”⁹³

لو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح

“*Ebû Bekir'in imanı âlemlerin imanı ile tartılsa Ebû Bekir'in imanı ağır basardı.*”

⁸⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Zübeyr el-Kuraşî Hümejdî, *Müsned-ü Hümejdî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimeşk: Dâru'l-Sika, ts.), 1/166-167.

⁸⁸ Nesâî, “Mevâkîf”, 36.

⁸⁹ Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ*, 11/158-159.

⁹⁰ Şireveyh b. Şehredâr b. Şireveyh el-Hemedânî Deylemî, *Müsnedü'l-firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/541.

⁹¹ Muhammed b. Tâhîr el-Makdisî, *Zehîratü'l-huffâz*, thk. Abdurrahman b. Abdilcebbar Feryevâî, (Riyad: Dâru'l-Selef, 1996), 4/2296.

⁹² Süleyman b Ahmed b. Eyyûb Ebû'l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Muhammed Şakûr Mahmud el-Hâc (Beyrut: Mektebu'l-İslâmiyye, 1985), 1/393-394.

⁹³ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 5.

Bu hadisi İbn Adî (ö. 365/976), İbn Ömer'den merfû' olarak zayıf bir isnadla tahrir ederken Beyhakî ise, Ömer b. Hattâb'dan mevkûf olarak, sahih isnadla tahrir etmiştir.⁹⁴

Kemalpaşazâde, hadisin manasını îzah edecek şekilde “لرجح إيمانه على إيمانهم” ziyadesiyle birlikte nakletmiştir. Hadis, Ömer b. Hattâb'dan mevkûf olarak sahihtir. Sehâvî (ö. 902/1496), hadisin şahidi olarak sünen kitaplarında sahih isnadla rüya babında geçen “*Ebû Bekir'in semadan inen bir tartıda diğer kimselere ağır basması*” hadisini göstermiştir.⁹⁵

Kemalpaşazâde'nin resuller arasında fazilet bakımından en üstün olanın Hz. Muhammed (a.s) olduğunu izah ederken getirdiği rivâyette lafız değişikliklerinin ve sıra değişikliğinin olduğu görülmektedir.

أنا سيد ولد آدم وأنا أول من ينشق قبره يوم القيمة ولكن لا افتخر به وما من نبي من الانبياء يوم القيمة الا تحت لوائى ولكن لا افتخر

به.

“Ben, Âdemoğullarının efendisiyim ve ben kıyamet günü kabri yarılıp çıkacak olanların ilkiyim ancak ben bununla övünmüyorum. Hiçbir nebi yoktur ki kıyamet günü benim sancağım altında olmasın, ancak ben bununla övünmüyorum.”⁹⁶

Hadisin mana ve lafız bakımından birçok tariki bulunmasına rağmen Kemalpaşazâde'nin naklettiği hadis, aynı lafızlarla bir bütün halinde, hadis kitaplarında bulunamamıştır. Ancak yukarıda zikri geçen hadisi üç kısma ayıracak olursak;

Birinci kısım, peygamberimizin bütün insanların efendisi olması; ikinci kısım, kıyamet gününde ilk kabri yarılan olması; üçüncü kısım ise bütün nebilerin peygamberimizin sancağı altında bulunmasıdır.

Yukarıda saydığımız üç kısmı kuşatıcı olan Tirmizî'nin Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet etmiş olduğu hadis, Kemalpaşazâde'nin naklettiği hadise en yakın olanıdır. Hadis metni çok uzun olduğu için biz burada sadece aynı konuyu işlediği kısmı ele alıyoruz:

أنا سيد ولد آدم يوم القيمة ولا فخر ويبيدي لواء الحمد ولا فخر وما من نبي يومئذ آدم فمن سواه إلا تحت لوائى وأنا أول من تنشق عنه

الأرض ولا فخر.

“Ben kıyamet gününde Âdemoğullarının efendisiyim bununla övünmek yoktur. Elimde hamd sancağı vardır bununla övünmek yoktur. Âdem ve diğerleri bütün nebiler o gün benim sancağım altındadır bununla övünmek yoktur. Kıyamet günü kabri yarılacak olan ilk kişiyim bununla övünme yoktur.”⁹⁷ Hadis hakkında Tirmizî, Hasen-Sahih hükmü vermiştir.⁹⁸

Kemalpaşazâde, hadis manasını izah edecek kelimelerle birlikte mesela “ولا فخر” yerine “ولكن لا افتخر به” şeklinde zikretmiştir. Hadisin kısımları arasındaki sıralamada ise aklında kaldığı

⁹⁴ Irâkî, *el-Muğnî*, 1/35; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/144.

⁹⁵ Abdurrahman Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, thk. Muhammed Osman el-Hut (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1985), 1/555; Hz. Ebû Bekir ile ilgili benzer rivâyetler ve tahrirleri için bk. Nuri Tuğlu, *Mâturîdîlik ve Hadis: Mâturîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 444-497.

⁹⁶ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 12.

⁹⁷ Tirmizî, “Ebvâbu'l-Menâkib”, 3.

⁹⁸ Tirmizî, “Ebvâbu'l-Menâkib”, 3.

şekliyle değişiklik yapmıştır. Netice olarak Kemalpaşazâde, hadisleri naklederken kitaptan tashih etmeden aklında kaldığı kadarıyla nakletmiştir denilebilir.

3.3. Mevzû Hadislerin Aktarılması

Kemalpaşazâde *Risâle-i Münîra*'yı kaleme alırken Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinden çokça faydalanmıştır. Özellikle ilmin ve âlimin değerini anlattığı kısımlarda bu durum açıkça görülmektedir. İlim kategorisinde sınıflandırabileceğimiz 53 rivâyetin 31 tanesinin Gazzâlî'nin eserinde geçtiği şekilde nakledilmesi de bu durumu ortaya koymaktadır. Ancak rivâyetleri naklederken hadis kitapları üzerinden bir tashihe gitmemesi, âlimlerin mevzû olarak nitelendirdikleri hadisleri de kitabına almasına sebep olmuştur. Halk dilinde meşhur olan bazı rivâyetlerin de içinde bulunduğu bu kısma şu rivâyetler örnek gösterilebilir:

علماء امتي كانبيا بني اسرائيل

“Ümmetimin âlimleri, İsrail oğullarının nebileri gibidir.”⁹⁹

Mevzû' haberdır. Âlimlerin ittifakıyla haberin aslı yoktur. Hadis âlimlerinin sözlerinden haberdar olmayan birçokları bu rivâyeti kitaplarında hadis olarak almışlardır.¹⁰⁰

Sehâvî, *Mekâsîdu'l-hasene*'de rivâyetin muteber olmadığına ve aslının bulunmadığına işaret ederken,¹⁰¹ Elbânî (ö. 1999) ise Kâdiyanîlerin nübüvvetin Peygamber efendimizden sonra da olacağına bu haberle delil getirdiklerini ifade etmektedir. Ona göre eğer hadis sahih olsaydı az bir düşünmeyle bu hadisin delil olarak gösterilebilmesi mümkün olacaktır.¹⁰² Netice olarak âlimlerin ittifakıyla haber mevzû'dur.

Kemalpaşazâde'nin Gazzâlî'nin eserinden doğrudan aktardığına örnek olarak şu rivâyetler gösterilebilir:

قال ابن عباس من لم تأمر صلاته بالمعروف ولم تنه عن المنكر لم تزد صلاته من الله تعالى الا بعدا ومقتنا.

İbn Abbâs şöyle buyurdu: “*Kimin namazı iyiliği emretmez, kötülükten alı koymazsa onun namazı ancak Allah Teâlâ'dan uzaklığını ve hoşnutsuzluğunu arttırır.*”¹⁰³

Taberânî¹⁰⁴ (ö. 360/971), Ebû Dâvûd¹⁰⁵ ve Beyhakî¹⁰⁶ hadisi Abdullah b. Mes'ûd'dan mevkûf olarak tahrir etmişlerdir. Heysemî (ö. 807/1405) ve Irâkî (ö. 806/1404) rivâyetin senedinin sahih olduğunu zikretmişlerdir.¹⁰⁷ Bu rivâyeti Kemalpaşazâde'nin, İbn Abbâs'tan mevkûf olarak zikretmesi *İhya'dan* alıntı yapması sebebiyledir. Ancak sözün sahibi İbn Abbâs değil, Abdullah b. Mes'ûd'dur.¹⁰⁸

Nitekim Kemalpaşazâde'nin eserinin tamamına bakıldığında 159 rivâyetten 69 tanesini Gazzâlî'nin *İhyâü ulûmi'd-dîn* isimli eserinden aktardığı görülmektedir. Ayrıca tefsir ve fıkıh

⁹⁹ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 4.

¹⁰⁰ Muhammed Derviş el-Hût, *Esnâ'l-metâlib fî ehâdîsi muhtelifi'l-merâtib* (Beyrut: Dâru'l-Kitab el-Arabî, 1983), 200.

¹⁰¹ Sehâvî, *el-Mekâsîdu'l-hasene*, 1/459.

¹⁰² Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daiife*, 1/679.

¹⁰³ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 15.

¹⁰⁴ Taberânî, *Mucemü'l-kebir*, 9/103.

¹⁰⁵ Süleyman b. el-Eşas eş-Şicistânî Ebû Dâvud, *Kitâbu'z-zühd*, thk. Ebû Temîm, Ebû Bilal (Kahire: Dâru'l-Mişkât, 1993), 135.

¹⁰⁶ Beyhakî, *Şuabu'l-iman*, 4/546.

¹⁰⁷ Nuruddin Ali b. Ebî Bekr Heysemî, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, thk. Abdullah Muhammed Derviş (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 2/531; Irâkî, *el-Muğni*, 1/105.

¹⁰⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü ulumi'd-din ve meahu tahriri ehâdîsi'l-İhya* (Beyrut: Daru'l-Şu'be, ts.), 1/292.

kitaplarından kaynağına dikkat etmeden aktardıklarının da örnekleri mevcuttur. Buna şu hadis örnek verilebilir:

الایمان یزید وینقص قوة و ضعفا فلو یزید یدخل صاحبه فی الجنة ولو نقص یدخل صاحبه فی النار .

“İman kuvvet ve zayıflık bakımından artar ve eksilir. Eğer iman artarsa sahibini cennete sokar, eğer iman azalursa sahibini cehenneme sokar.”¹⁰⁹

İbn Mace, Ebû Hureyre ve İbn Abbâs’tan mevkûf olarak “İman artar ve eksilir” şeklinde hadisin ilk kısmını tahrir etmiştir.¹¹⁰ Buhârî, “İman söz ve ameldir, artar ve eksilir.” Sözü 1080 hadis âliminden işittiğini ifade etmektedir.¹¹¹ Müslim’in *Sahîh*’inde bâb başlığı olarak Nevevî (ö. 676/1277), imanın artıp eksildiği bilgisi vermiştir.¹¹²

Ali el-Kârî (ö. 1014/1605), Fîruzâbâdî’den (ö. 816/1414) naklen, “İman söz ve ameldir, artar ve eksilir.” meşhur sözü ve “İman artmaz ve eksilmez” sözünün her ikisinin de sahih olmadığını ancak birinci meşhur olan kavlin mana olarak doğru olduğunu bildirir.¹¹³

Aclûnî, “İman artar ve eksilir” şeklinde hadisin devamını zikredenlerin konuyu açıklamak için ziyade yaptıklarını, “İman artmaz ve eksilmez” şeklinde zikredenlerin ise amaçlarının meseleyi karanlık içinde bırakmak olduğunu söyler.¹¹⁴

İbn Kemal, hadisi bu şekliyle muhtemelen *Beydâvî Tefsiri*’nden nakletmiştir. Kâdî Beydâvî (ö. 685/1286) hadisi, İbn Ömer’den mevkûf olarak nakletmiştir.¹¹⁵

Halk dilinde meşhur olup mevzu olduğu ifade edilen hadislerden biri de şu hadistir:

اطلبوا العلم من المهد الى اللحد.

“Beşikten mezara kadar ilmi talep edin.”¹¹⁶

Hadis kaynaklarında bulunmamıştır. Haliyle mezkûr bir senedi de bulunmamaktadır. Dönem dönem fetva ve tefsir kitaplarında ilmin önemini anlatıldığı bazı yerlerde, konuyu pekiştirmek için kullanıldığı görülmektedir. Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ’da* ilim talep etmenin farzıyeti veya aynı manada hiçbir sahih hadis bulamadığını zikretmiştir.¹¹⁷ Talat Koçyiğit (ö. 2011), bu tip hadislerin camilerde Peygamber Efendimiz şöyle buyurdu gibi lafızlarla vaazlarda kullanılmasıyla yaygınlaştığını, aslında böyle rivâyetlerin mevzû’ olduğunu bildirmektedir.¹¹⁸

Risâle-i Münîra’da nakledilen ve bazı örneklerini zikrettiğimiz rivâyetlerin tamamı sıhhat açısından genel bir kanı olması adına değerlendirildiğinde 159 hadisin 67’sinin makbûl, 92’sinin ise merdûd olduğu görülmektedir. Merdûd rivâyetlerin 58’i zayıf, 25’i mevzû ve 9 tanesi de aslına ulaşılamayan veya hakkında hüküm verilmeyen hadislerdir. Dolayısıyla merdûd rivâyetler bütün rivâyetlerin %58’ine tekâbul etmektedir. Merdud rivâyetler kategorisinde alınan zayıf hadislerin,

¹⁰⁹ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 5.

¹¹⁰ İbn Mace, “Mukaddime”, 9.

¹¹¹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1/479.

¹¹² Müslim, “İman”, 20.

¹¹³ Ali el-Kârî el-Herevî el-Mekkî Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa fi’l-ahbâri’l-mevdûa*, thk. Muhammed Sabbâğ (Beyrut: Dâru’l-Emânet, 1971), 478.

¹¹⁴ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 1/36.

¹¹⁵ Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddîn el-Beydâvî, *Envâru’t-tenzil ve esrâru’t-te’vil*, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâs, ts.), 2/49.

¹¹⁶ İbn Kemal, *Risâle-i Münîra*, 5.

¹¹⁷ Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2/511.

¹¹⁸ Talat Koçyiğit, *Tercüman Hadis-i Şerif Külliyyâtı* (İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1983), 18-19.

amellerin faziletiyle ilgili konularda amel edilebileceği göz önünde bulundurarak konuya daha iyimser bakmak gerekiyorsa da, mevzû rivâyetlerin eserde toplamda 25 adede ulaşması ve kaynağına ulaşılabilen rivâyetlerin de 9 tane olması, gençlere yönelik yazılmış bu gibi eserlerdeki hadislerle karşı daha dikkatli ve titiz yaklaşılması gerektiğini akla getirmektedir.

Bu rakamları verirken şu hususu ifade etmek gerekir ki risâlede nakledilen rivâyetler senedleri ile birlikte nakledilmemiştir. Bu sebeple hadislerin sıhhati hakkında hükme ulaşılan küçük lafız değişiklikleri dikkate alınmamıştır. Kemalpaşazâde'nin naklettiği rivâyete lafız ve mana bakımından en yakın rivâyet, asıl kabul edilmiş ve hüküm buna göre verilmiştir. Bu değerlendirme neticesinde dahi makbûl sayılan hadislerin, merdud sayılan hadislerin oranından düşük olduğu görülmektedir.

Sonuç

Kemalpaşazâde'nin dirayet ilimlerdeki başarısını, rivâyet ilimlerinde gösteremediği ve risâleyi yazarken kullanmış olduğu kaynakların kısıtlı olduğunu söylemek mümkündür. Ancak bu durum dönemin sosyal, kültürel ve siyâsi yapısıyla benzerlik göstermektedir. Osmanlı yükseliş döneminde medreselerde okutulan kitaplara, hadis alanında yapılan çalışmalara ve dönemin âlimlerinin yorumlarına bakıldığında, hadis çalışmalarının diğer ilimlere göre sınırlı ve zayıf kaldığı görülmektedir.

Rivâyet konusunda oluşan kötü tablonun en büyük sebebi kanaatimizce Kemalpaşazâde'nin eseri kaleme alırken temel hadis kaynaklarından yararlanmak yerine, Gazzâlî'nin *İhya* isimli eseri ile daha çok tefsir ve fıkıh kitaplarından faydalanmasıdır. Onun nakletmiş olduğu rivâyetlerin 69 tanesi Gazzâlî'nin *İhya* adlı kitabında mevcuttur. Kalp ilimleriyle ilgili Gazzâlî'nin eserlerinden başkasına bakmaya gerek olmadığını savunan Kemalpaşazâde, nakli ilimlerde de Gazzâlî'nin eserlerinden azımsanmayacak derecede faydalanmıştır. Âyetlerin ve hadislerin kullanım sırasına bakıldığında onun *Risâle*'si, *İhya* kitabı ile özellikle ilim bahsinde birebir örtüşmektedir. Bu düşüncüyü kuvvetlendiren diğer önemli bir sebep ise Kemalpaşazâde'nin naklettiği rivâyetlerden dokuz ana hadis mecmuasında aslını tespit ettiğimiz hadisleri dahi, kaynaklarda geçtiği şekilde değil, Gazzâlî'nin kısmî değişikliklerle rivâyet ettiği halini nakletmiş olmasıdır. Kemalpaşazâde'nin rivâyetleri naklederken Gazzâlî'nin eserine güvenerek hareket etmesi bir yönden anlaşılabilir bir durum iken onun Gazzâlî'nin aktardıklarını dahi aynen nakletmemesi, hadisleri aktarma konusunda rahat davrandığını göstermektedir. Bu durum rivâyetlerin genelinde yayılmıştır.

Rivâyetlerin lafızlarında mevcut değişikliklerin, ihtisâr ve ziyâdelerin, birkaç hadisi bir arada zikretmesinin muhtemelen en önemli sebebi hadisleri aklında kaldığı şekilde nakletmiş olmasıdır. Bu durum genelde manada bir değişikliğe sebep olmazken ashâb ile ilgili naklettiği rivâyette de görüleceği üzere bazen maksadı aşan bazı sonuçlara ulaştırabilmektedir. Yine eserde mevzû rivâyetlerin yoğun şekilde nakledilmesi de hadis ilmi açısından uygun görülmemektedir. Bu sebeple Kemalpaşazâde'nin naklettiği hadislerle ihtiyatlı yaklaşılması ve rivâyetlerin tashih edilerek nakledilmesi gerekmektedir.

Kaynakça/Bibliography

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdi'l-Hâdi el-Cerrâhî. *Keşfu'l-hafâ*. thk. Yusuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed. Dimeşk: Matbaatu'l-Âlemiyye, 2001.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultan Muhammed el-Herevî el-Mekkî. *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. thk. Cemal İytênî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Atâî, Nev'izâde Atâullah b. Yahyâ. *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-şekâik*. nşr. Abdülkadir Özcan. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Atsız, Nihal. "KemâlpaşaOğlu'nun Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966), 71-112, 7 (1966), 83-135.
- Ayaz, Kadir. *Molla Gürânî ve el-Kevseru'l-cârî ilâ riyâdı ehâdîsi'l-Buhârî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Aydınlı, Abdullah. "İhtisar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/572-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aynî, Bedrüddin el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmud Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Bahçıvan, Seyit. *İbn Kemâl Bâşâ ve ârâuhu'l-itikadiyye*. Mekke: Ümmü'l-Kura Üniversitesi, Doktora Tezi, 1996.
- Bayraktutar, Muammer. *İbn Kemâl Hadis Şerhleri*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2021.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed Nâsiruddîn. *el-Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn, *Şuabü'l-îmân*. thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. 1. Baskı. Haydar Abad: Dâiretü'l-Maârif, 1344/ 1925.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-i İslâmiyye ve Istilahat-ı Fıkhiyye Kâmusu*. 10 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Mahmud Muhammed Nassâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2017.
- Bulgurcu, Kahraman. *Kemalpaşazâde'nin Hadis İlmindeki Yeri (Kırk Hadisler Örneği)*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2021.
- Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333/1915
- Çelebi, İlyas. "Kemalpaşazâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/245-247. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Çetin, Mehmet. "Kemalpaşazade'nin Beşinci Risâledeki Kırk Hadis Şerhi ve Şerh Yöntemi", Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu. 495-525. ed. Murat Demirkol, vd. Ankara: Fecir Yayınları, 2022.
- Deylemî, Şireveyh b. Şhredâr b. Şireveyh el-Hemedânî. *Müsnedü'l-firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Doğan, Halil İbrahim. "İbn Kemâl Paşa'nın et-Tefsîr'indeki Hadisçiliği", Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu. 2/368-404. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecir Yayınları, 2022.

- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşas eş-Şicistânî. *Kitâbu'z-zühd*. thk. Ebû Temîm; Ebû Bilal. 1. Baskı. Kâhire: Dâru'l-Mişkât, 1993.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b el-Eşas eş-Şicistânî. *Sünen*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye, 2015.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. El-Müsenna el-Mevsîlî. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed, 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li'l-Turâs, 1986.
- Efendioğlu, Mehmet. "Taktî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/483-484. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-ehâdisid-daîfe ve'l-mevdua ve eseruhâ's-seyyiu fi'l-ümme*, 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Maârif, 1992.
- Erul, Bünyamin. "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/ 400-401. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Evliya Çelebi, Mehmed Zillî b. Derviş. *Seyâhatnâme*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1314/1896.
- Faik Reşad. *Eslâf*. İstanbul: Âlem Matbaası, 1311/1893.
- Fayda, Mustafa. "İbn Kemâl'in Hayatı ve Eserleri", Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu. nşr. S.Hayri Bolay ve diğ. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b Muhammed. *İhyâu ulumi'd-din ve meahu tahrici ehâdisi'l-İhya*, 16 Cilt. Beyrut: Daru'l-Şu'be, ts.
- Göztepe, Yüksel. "İbn Kemâl'in Risaletü'l-Münîr Adlı Eserinin Bazı Yönlerden Analiz ve Kritiği". *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu*. ed. Murat Demirkol vd. 1/412-433. Ankara: Fecir Yayınları, 2022.
- Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*. 4/10, 2003.
- Hâkim, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hamid Vehbi. *Meşâhir-i İslâm*. İstanbul, Mihran Matbaası, 1301/1884.
- Heysemî, Nuruddin Ali b. Ebî Bekr. *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Hût, Muhammed Derviş. *Esnâ'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifi'l-merâtib*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1983.
- Hümejdî, Ebû Bekr Abdullah b Zübeyr el-Kuraşî. *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Sika, ts.
- Hüseyin Hüsameddin, Abdizâde Hüseyin Hüsameddin Yaşar. *Amasya Tarihi*. 4 Cilt. İstanbul: Necm-i İstikbâl Matbaası, 1927.
- Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynuddin Abdurrahim b. Hüseyin. *el-Muğnî an hamli'l-esfâr*. 2 Cilt. 1. Baskı. Riyad: Mektebetü Dâru't-Taberiye, 1995.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin Ömer b. Abdulaziz b. Ahmed. *Reddu'l-muhtâr ale'd-dürri'l-muhtâr şerhi tenvîri'l-epsâr*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud. 2. Baskı, 14. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.

- İbn Hibbân, Muhammed b Hibbân b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Temîmî. *Sahih*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak. *Sahih*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye, 1970.
- İbn Kemâl, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Hadîs-i Erbaîn Tercümesi*. trc. Âşık Natâî. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1316/1898.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. "Risâle fî Şerhi'l-Ehâdîsi'l-Erbaîn li'n-Nebî", *Resâilü İbn Kemâl*. ,1/41-60 (5. Risâle). nşr. Ahmet Cevdet. tsh. Ahmed Râmiz eş-Şehrî. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316/1898.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Risâle-i Münîra*. İstanbul: Cemal Efendi Matbaası, 1308/1890.
- İbn Kemal, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. *Tevârih-i Âlî Osman*. nşr. Şerafettin Turan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- İbnü'l İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî el-Hanbelî ed-Dîmeşkî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*. nşr. Abdülkâdir el-Arnâût, Mahmûd el-Arnâût. 1. Baskı, Dîmaşk: Dâru İbn Kesîr, 1412/1991.
- Kılıç, Mustafa, *İbn Kemal, Hayatı, Tefsire Dair Eserleri ve Tefsirindeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1981.
- Kınalızâde, Hasan Çelebi, *Tezkiretü'ş-şu'arâ*. nşr. İbrahim Kutluk. 2. Baskı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1989.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Koçyiğit, Talat. *Tercüman Hadis-i Şerif Külliyyâtı*. İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları, 1983.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy. *el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. nşr. Muhammed Bedreddin Ebû Firâs en-Na'sânî. 1. Baskı. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1324/1906.
- Makdisî, Muhammed b. Tâhir. *Zehîratü'l-huffâz*. thk. Abdurrahman b. Abdilcebbâr Feryevâî. 5 Cilt. 1. Baskı. Riyad: Dâru's-Selef, 1996.
- Mehmed Süreyya. *Sicil-i Osmânî Yâhûd Tezkire-i Meşâhîr-i Osmâniyye*. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Muhyiddin Seydî Çelebi. *Buhârî'de Yönetim Esasları, haz. Mehmet Erdoğan*. İstanbul: Dâru'lhadis, 2000.
- Müslim, Müslim b. Haccâc en-Nisâburî. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *es-Sünen*, thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Osmanlı Eğitim, Kültür ve Sanat Hayatında Hadis", Türkler. ed. Hasan Celal Güzel vd. Ankara: 2002.

- Özer, Salih. “Şeyhu'l-İslam Kemâl Paşazâde'nin (ö. 1534) Hadis İlmine İlişkin Faaliyetleri, Şerhçiliği ve Hadis Usûlü Risalesinin Tercümesi”, *Dini Araştırmalar*. 9/26 (Eylül-Aralık 2006).
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimler Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- Parmaksızoğlu, İsmet. ”Kemalpaşazâde Maddesi”, *İslam Ansiklopedisi*. 6/561. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1994.
- Peçevi, Peçuylu İbrahim. *Târîh-i Peçevî*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1281/1864.
- Saraç, M. Ali Yekta. *Şeyhülislâm Kemalpaşazâde*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1999.
- Sehâvî, Abdurrahman. *el-Mekâsıdu'l-hasene*. thk. Muhammed Osman el-Hût. 1. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1985.
- Sehî Bey. *Tezkire-i Sehî*. nşr. Mehmed Şükrü. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1325/1907.
- Şemseddin Sami. *Kâmûsü'l-a'lâm*. İstanbul: Mihran Matbaası, ts.
- Taberânî, Süleyman b Ahmed b. Eyyub Ebû'l-Kâsım. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Muhammed Şakûr Mahmud el-Hâc. 2 Cilt. 1. Baskı. Beyrut: Mektebu'l-İslâmiyye, 1985.
- Taşköprizâde, Ebû'l-Hayr İsmâuddîn Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-osmâniyye*. nşr. Ahmed Subhi Furat. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Tirmîzî, Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Hâlid Abdu'l-Ğanî Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016.
- Tuğlu, Nuri. *Mâturîdîlik ve Hadis: Mâturîdî Kelam Ekolü Çerçevesinde Kelâmî Hadislerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Uğur, Ahmet. *İbn-i Kemal*. İzmir: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Uysal, Muhittin. *Erba'u erba'inat ve şürühuha İbn Kemal ve Dört Demet Kırk Hadis Şerhi*. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Yazıcı, Yunus. “Şeyhülislâm Kemalpaşazade'nin Hadis Alanı ile İlgili Eserleri ve Hadis İlmî Müktesebatı”. *Uluslararası Kemalpaşazâde Sempozyumu*. ed. Murat Demirkol vd.. 2/347-364. Ankara: Fecir Yayınları, 2022.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Endüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri Criticisms of Andalusian Hadith Commentators Against Some Faqihs

TALAT SAKALLI

orcid.org/0000-0002-8858-1158

talatsakalli@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi |

<https://ror.org/04fjtte88>

Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
Isparta, Türkiye

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Hadith, Isparta, Türkiye

ALİ RIZA KARA

orcid.org/0000-0002-4465-1177

arkara@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |

<https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,
Burdur, Türkiye

Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Theology, Department of Hadith, Burdur,
Türkiye

Atf | Cites As

Sakallı, Talat - Kara, Ali Rıza. "Endüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 200-222.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 16 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 18 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Talat SAKALLI - Ali Rıza KARA.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Talat SAKALLI %50 – Ali Rıza KARA %50.

Criticisms of Andalusian Hadith Commentators Against Some Faqīhs

Abstract

Andalusia, which remained under Islamic rule for eight hundred years in the Middle Ages and marked the enlightenment of Europe, is a political-cultural Islamic area where important studies were carried out in the fields of positive sciences such as medicine, physics and mathematics as well as religious, social, political and legal sciences. The Islamic civilisation in this region, the traces of which were largely erased as a result of the ruthless application of the medieval inquisitions, opened the door to its Eastern counterparts in terms of hadith discipline, especially hadith commentaries. As a matter of fact, the first hadith commentaries were written for *Muwatta'* in the third century of Hijri, and commentary studies continued intensively in the following centuries. With the exception of al-Bukhārī's *Sahīh*, the first commentaries of other basic hadith books were also written in Andalusia. One of the most important features of these first hadith commentaries written in Andalusia is that they predominantly included discussions, criticisms and refutations on fiqh al-hadith and disputes. In the commentaries of the aḥādīths related to ethics, the commentators, who are not content with quoting the opinions of the faqīhs in the commentaries of the aḥādīths related to ahkām, are clearly noteworthy in their endeavours to show that the evidences relied upon by the commentators to justify their own sect are more correct, whereas those of the opponents are wrong and weak. Therefore, in this study, we will examine the reasons for which hadith commentators criticise jurists. If we reveal this, we think that we can determine which approach the Andalusian commentators adopted. Since it constitutes the ground for this problematic, we briefly summarised the history of hadith commentary literature in Andalusia and touched upon the general characteristics of the related works. Since we will not have the opportunity to analyse all the hadith commentaries in Andalusia, we will limit our study to the hadith commentaries of the third and sixth centuries of the Hijr, when the fiqh approach was intensively seen in this area.

Keywords: Hadith, Hadith Commentary, Ahl-i Hadith of Mālikī, Abū Hanīfe, Mālik, Shāfi

Endüslü Hadis Şârihlerinin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri*

Öz

Ortaçağda sekiz yüz sene İslam hâkimiyetinde kalan ve Avrupa'nın aydınlanmasına sebep olan Endülüs, dini, sosyal, siyasi ve hukukî ilimlerin yanı sıra Tıp, Fizik, Matematik gibi pozitif bilimler alanında önemli çalışmaların yapıldığı siyasi- kültürel İslam coğrafyasıdır. Bu coğrafyada Ortaçağ engizisyonlarının acımasızca uygulanması neticesinde büyük oranda izleri silinen İslam medeniyeti, hadis ilimleri özellikle de hadis şerhleri açısından, Doğu'daki örneklerinin kapısını aralamıştır. Nitekim Endülüs'te hicri üçüncü asırda, ilk hadis şerhleri *Muwatta'* için yazılmış olup, şerh çalışmaları takip eden asırlarda yoğun bir şekilde devam etmiştir. Buhârî'nin *Sahih*'i hariç tutulursa diğer temel hadis kitaplarının ilk şerhleri de Endülüs'te yazılmıştır. Endülüs'te yazılan bu ilk hadis şerhlerinin temel özelliği fikhî görüş ve ihtilaflara dair tartışma, tenkit ve reddiyelere ağırlıklı bir şekilde yer vermiş olmasıdır. Söz konusu eserlerde ahkâma dair hadislerin şerhlerinde fakihlerin görüşlerini nakletmekle yetinmeyen şârihlerin kendi mezheplerini doğrulamak için istidial ettiği hadislerin daha doğru; muhaliflerinkinin ise yanlış ve zayıf olduğunu ortaya koyma gayretleri bariz şekilde dikkat çekmektedir. Bundan dolayı bu çalışmamızda hadis şârihlerinin hangi sebeplerden dolayı fakihlere eleştiri yönelttiklerini ele alacağız. Bunu ortaya koymamız halinde Endüslü şârihlerin hangi yaklaşımı benimsediklerini tespit edebileceğimizi düşünüyoruz. Bu problematiğin zeminini teşkil etmesi hasebiyle Endülüs'te hadis şerh edebiyatının tarihçesini kısaca özetleyip ilgili eserlerin genel özelliklerine değineceğiz. Endülüs'teki bütün hadis şerhlerini incelemeye imkân bulamayacağımızdan dolayı çalışmamızı bu coğrafyada fikhî yaklaşımın yoğun olarak görüldüğü hicri üçüncü asır ile altıncı asırlardaki hadis şerhleriyle sınırlandıracağız.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Şerhi, Ehl-i Hadis Mālikîliği, Ebū Hanīfe, Mālik, Şāfi

Summary

Muslims started to conquer the Iberian peninsula, where the present-day states of Spain and Portugal are located, towards the end of the first century of Hijri and used the name Andalusia for this place. Andalusia, which remained under Islamic rule for about eight hundred years, is a territory that contributed to the intellectual enlightenment of Europe as well as the development of Islamic sciences. Among the Islamic sciences in Andalusia, the discipline of hadith had an important place.

Hadith activities in Andalusia began with the introduction of Mālik's *Muwatta'* to this country. However, we can state that *al-Muwatta'* entered here as a book of fiqh rather than a book of hadith. This is because the first names who travelled from Andalusia to the East aimed to learn fiqh and *Muwatta'* from al-Mālik. It is not possible to say that the stages that hadith discipline in the East went through in the first three centuries, such as hıfz, writing, editing and

* Bu makale ikinci yazarın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Endülüs'te Hadis Anlama ve Yorumlama Faaliyetleri" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article was produced from the second author's doctoral thesis titled "Hadith Understanding and Interpretation Activities in Andalusia" prepared at the Social Sciences Institute of Süleyman Demirel University.

classification, were also realised in Andalusia. For this reason, it is possible to say that Andalusia inherited hadith studies from the East.

We can say that hadith commentary activities in Andalusia started with the works of *Tafsîr al-Muwatta'* written on *Muwatta'* in the third century of Hijri. Isa b. Dinâr was the first to write a work called *Tafsîr al-Muwatta'*. We can say that this work, which we do not have in printed form today, is mainly about word and fiqh explanations based on the references made by hadith commentators. After Isa b. Dinâr, 'Abd al-Malik b. Habîb is another name who wrote a commentary on *Muwatta'*. The title of his work is *Tafsîru Garîbi al-Muwatta'*. Based on this title, it should not be thought that this work belongs only to the field of gharîb al-hadîth. Ibn Habîb did not content himself with word explanations in his work and commented on some narrations, albeit limited. In the fifth century, Qunâzîi and Bûnî wrote *Tafsîr al-Muwatta'*. These works of theirs are also based on jurisprudence and occasionally include word explanations. For this reason, *Tafsîr al-Muwatta'* studies, which first started in the third century of Hijra, are focused on fiqh al-hadith, which aims to derive fiqh rulings from hadiths or to show the basis of fiqh rulings in hadiths.

Ibn 'Abdilber's commentaries on *Muwatta'*, *al-Tamhîd* and *al-Istizkâr*, written in the fifth century of the Hijri, have a special importance both among the hadîth commentaries in Andalusia and among the commentaries on *Muwatta'*. With these commentaries, a transition was made from the small-volume commentaries on *Muwatta'* to large-volume commentaries. In addition, Ibn 'Abdilber's commentaries were a source for the works that commented on the *Muwatta'* both in Andalusia and outside Andalusia after him. As a matter of fact, Ibn al-'Arabî, another commentator of *Muwatta'* in Andalusia, often quoted Ibn 'Abd al-Bar in his works. Ibn 'Abd al-'Abd al-'Abdilber followed a commentary method based on fiqh al-hadith in his commentaries. Another important commentator of *Muwatta'* in the fifth century was al-Bâjî. Bâjî first wrote *al-Istifâ'* as a commentary on *Muwatta'*, then summarised it and wrote *al-Muntekâ'*, and again summarised it and wrote *al-Imâ'*. Only *al-Muntekâ'* has survived to the present day.

After *Muwatta'*, another hadith book commented in Andalusia is al-Bukhârî's *al-Jâmi al-Sahîh*. The first commentator of *Sahîh* in this area was Ibn Battâl's teacher Muḥallab b. Abî Sufra. His commentary has not survived. Ibn Battâl was another commentator of the *Sahîh*. He did not comment on all the chapters in the *Sahîh*, did not deal with the criticism of the scripts and the cerh ta'dîl of the narrators, and followed a commentary method based on fiqh al-hadith. Another characteristic of Ibn Battâl's commentary method is that he quoted a lot from previous scholars. His teacher Muḥelleb b. Abî Sufra was one of the most important names he quoted. In this way, it helps to have an idea about the work of Muḥelleb, whose commentary is not available today.

In Andalusia, Muslim's *Sahîh* was first commented by Qâḍî Iyâz. He stated that he wrote *Ikmâl al-Mu'lim* in order to complete what his teacher al-Mâzerî had left incomplete in his commentary and to meet the demand of those who wanted to read the *Sahîh* with understanding. Tirmidhî's *Sunan* was first commented by Ibn al-'Arabî in Andalusia. Ibn al-'Arabî, who attached importance to fiqh al-hadîth in his commentary, commented on all sections of the *Sunan* except "Ilal".

In the hadith commentaries in Andalusia, a commentary method based on fiqh al-hadîth was followed. For this reason, the opinions of many scholars, especially the mujtahid imams, were quoted when dealing with fiqh issues. While these opinions were generally conveyed without preference or criticism, sometimes the preferred opinion was mentioned with criticism. For this reason, in this study, we will discuss the reasons for which Andalusian commentators criticised the mujtahid imams. By identifying and analysing the criticisms, we can express the understanding of the Andalusian commentators. We will limit our study to the commentaries written in the third and sixth centuries of Hijri. The reason for choosing this period is both the intensity of commentary activities in Andalusia during these periods and the predominance of jurisprudential subjects in these works.

Abû Hanîfah was one of the leading mujtahid scholars criticised by the Andalusian commentators. Andalusian commentators criticised him for resorting to re'a and qiyas despite the clear ruling that can be deduced from the hadith on a subject. Andalusian commentators also criticised the views of Shafi'i and Mâlik, which were contrary to the clear ruling of the hadîth. However, such criticisms against them are fewer than those against Abû Hanîfah. Therefore, it is possible to say that the Andalusian commentators are close to the understanding of Ahl al-hadîth because they prioritise the ruling that can be deduced from the hadîth.

Özet

Bugünkü İspanya ve Portekiz devletlerinin bulunduğu İber yarımadasını Müslümanlar, hicrî birinci asrın sonlarına doğru fethetmeye başlamışlar ve burası için Endülüs ismini kullanmışlardır. Yaklaşık sekiz yüz yıl İslam hâkimiyetinde kalan Endülüs, Avrupa'nın fikrî anlamda aydınlanmasına yardımcı olduğu gibi İslam ilimlerinin gelişmesine de katkı sağlamış bir coğrafyadır. Endülüs'te İslam ilimlerinin içerisinde hadis ilminin de önemli bir yeri olmuştur.

Endülüs'te hadis faaliyetleri Mâlik'in *Muvatta'*'nın bu coğrafyaya girişiyle başlamaktadır. Ancak *Muvvatta'*'nın buraya bir hadis kitabından ziyade fıkıh kitabı olarak girdiğini ifade edebiliriz. Zira Endülüs'ten Doğu'ya giden ilk isimler, Mâlik'ten fıkıh ve *Muvatta'*'ı öğrenme amacı taşımışlardır. Doğu'daki hadis ilminin ilk üç asırda geçirdiği safhalardan hıfz, kitabet, tedvin ve tasnifin Endülüs'te de gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Bu sebeple Endülüs'e hadis çalışmalarının Doğu'dan tevarüs ettiğini söylemek mümkündür.

Endülüs'te hadis şerh faaliyetlerinin öncelikle *Muvatta'* üzerine hicrî üçüncü asırda yazılan *Tefsîru'l-Muvatta'* çalışmalarıyla başladığını söyleyebiliriz. İsa b. Dinâr, ilk *Tefsîru'l-Muvatta'* adında eser yazan isimdir. Günümüzde basılı olarak elimizde bulunmayan fakat hadis şârihlerinin yaptıkları atıflardan hareketle bu çalışmanın ağırlıklı olarak kelime ve fıkıh açıklamalarıyla ilgili olduğunu söyleyebiliriz. İsa b. Dinâr'dan sonra Abdülmelik b. Habîb, *Muvatta'* üzerine şerh yazan diğer bir isimdir. Onun eserinin adı *Tefsîru Garibi'l-Muvatta'*dir. Bu isminden hareketle çalışmanın sadece garîbül-hadis alanına ait bir eser olduğu düşünülmemelidir. Zira İbn Habîb, eserinde kelime açıklamalarıyla yetinmeyip sınırlı da olsa bazı rivâyetleri şerh etmiştir. Hicrî beşinci asırda ise Kunâzîi ve Bûnî'nin *Tefsîru'l-Muvatta'* eserleri bulunmaktadır. Onların bu eserleri de fıkıh ağırlıklı olup yer yer kelime açıklamaları da bulunmaktadır. Bu nedenle ilk defa hicrî üçüncü asırda başlayan *Tefsîru'l-Muvatta'* çalışmalarını hadislerden fikhî hüküm çıkarmayı ya da fikhî hükümlerin hadislerdeki dayanağını göstermeyi amaçlayan fikhü'l-hadis ağırlıklıdır.

Hicrî beşinci asırda İbn Abdilber'in *Muvatta'* üzerine kaleme aldığı *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr* adlı şerhler, gerek Endülüs'teki hadis şerhçiliği gerekse *Muvatta'* üzerine yazılan şerhler içerisinde ayrı bir öneme sahiptir. Bu şerhlerle daha önce *Muvatta'* üzerine yazılan küçük hacimli şerhlerden geniş hacimli şerhlere geçilmiştir. Ayrıca İbn Abdilber'in bu şerhleri kendisinden sonra hem Endülüs'teki hem de Endülüs dışında *Muvatta'*ı şerh eden eserlere kaynaklık etmiştir. Nitekim Endülüs'teki diğer bir *Muvatta'* şârihi olan İbnü'l-Arabî eserlerinde çoğu zaman İbn Abdilber'den nakil yapmıştır. İbn Abdilber, şerhlerinde fikhü'l-hadis ağırlıklı bir şerh yöntemi takip etmiştir. Beşinci asırdaki önemli diğer bir *Muvatta'* şârihi ise Bâcî'dir. Bâcî, *Muvatta'* şerhi olarak ilk önce *el-İstifâ'*'yı yazmış daha sonra bunu özetleyerek *el-Müntekâ'*'yı yine bunu da özetleyerek *el-İmâ'*'yı meydana getirmiştir. Günümüze ise sadece *el-Müntekâ'* ulaşmıştır.

*Muvatta'*dan sonra Endülüs'te şerh edilen diğer bir hadis kitabı Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'idir. *Sahîh*'i bu coğrafyada ilk şerh eden İbn Battâl'ın hocası Mühelleb b. Ebî Sufre'dir. Onun şerhi günümüze ulaşmamıştır. İbn Battâl da *Sahîh*'i şerh eden başka bir şârihtir. O, *Sahîh*'teki bütün babların şerhini yapmamış, sened tenkidi ve râvilerin cerh ta'diliyle ilgilenmeyip fikhü'l-hadis ağırlıklı bir şerh yöntemi takip etmiştir. İbn Battâl'ın şerh yöntemindeki diğer bir özelliği önceki âlimlerden çokça alıntı yapmasıdır. Nakilde bulunduğu isimlerin başında hocası Mühelleb b. Ebî Sufre gelmektedir. Bu sayede şerhi günümüzde bulunmayan Mühelleb'in eseri hakkında fikir sahibi olmaya yardımcı olmaktadır.

Endülüs'te Müslim'in *Sahîh*'i ilk olarak Kâdî İyâz tarafından şerh edilmiştir. O, hocası Mâzerî'nin şerhinde eksik bıraktığı yerleri tamamlamak üzere ve *Sahîh*'i anlayarak okumak isteyenlerin isteğini karşılamak için *İkmâlü'l-Mu'lim*'i kaleme aldığı ifade etmiştir. Tirmizî'nin *Sünen*'i de ilk defa Endülüs'te İbnü'l-Arabî tarafından şerh edilmiştir. Şerhte fikhü'l-hadis önem veren İbnü'l-Arabî, *Sünen*'in "İlel"i hariç diğer bölümleri şerh etmiştir.

Endülüs'teki hadis şerhlerinde fikhü'l-hadis ağırlıklı bir şerh yöntemi takip edilmiştir. Bu sebeple fikhî konular ele alınırken başta müctehid imamlar olmak üzere birçok âlimin görüşü nakledilmiştir. Bu görüşler genelde tercih veya tenkit edilmeden nakledilirken kimi zaman da tenkit edilerek tercih edilen görüş zikredilmiştir. Bu sebeple çalışmamızda Endülüslü şârihlerin hangi nedenlerden dolayı müctehid imamları tenkit ettiklerini ele alacağız. Tenkitlerin tespit ve tahliliyle Endülüslü şârihlerin hangi anlayışa sahip olduklarını ifade edebiliriz. Çalışmamızı hicrî üçüncü ve altıncı asırlarda yazılan şerhlerle sınırlandıracağız. Bu dönem arasını seçmemiz hem Endülüs'teki şerh faaliyetlerinin bu dönemler de yoğun olması hem de bu eserlerde fikhî konuların ağırlıklı olmasındandır.

Endülüslü şârihlerin tenkit ettikleri müctehid âlimlerin başında Ebû Hanîfe gelmektedir. Endülüslü şârihler, bir konuda hadisten çıkarılabilecek açık hükme rağmen onun re'ye ve kıyasa başvurmasını eleştirmişlerdir. Endülüslü şârihler, Şâfiî ve Mâlik'in de hadisin açık hükmüne aykırı duran görüşlerini tenkit etmişlerdir. Ancak onlara yönelik bu türden eleştiriler, Ebû Hanîfe'ye kıyasla daha azdır. Dolayısıyla Endülüslü şârihlerin hadisten çıkarılabilecek hükümü önceliklemlerinden onların ehl-i hadis anlayışına yakın durduklarını söylememiz mümkündür.

Giriş

Günümüzde İspanya ve Portekiz devletlerinin yer aldığı İber yarımadası, Müslümanlar tarafından Endülüs olarak isimlendirilmiştir.¹ Endülüs'te hadis şerhçiliği özelindeki çalışmamızın temel kavramı diyebileceğimiz "şerh" kelimesinin lügavî ve ıstilahî anlamlarına dair kısaca bilgi verilmesinin yerinde olacağını düşünüyoruz. Şerh, sözlükte eti kesmek, bir meseleyi açıklığa kavuşturmak anlamlarına gelmektedir.² Terim olarak ise bir hadisi veya bir hadis kitabındaki rivâyetlerin kelimelerini açıklamak, zor olan yerlerini izah etmek ve hadisten istinbât edilen hükümlere yer vermek gibi anlamlara gelmektedir.³ Taşköprîzâde de hadis şerhini, "Rasûlullah'ın

¹ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 19.

² Ebül-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 2/497.

³ Mehmet Efendioğlu, "Şerh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2010), 38/559.

hadislerini, Arap dili kurallarına ve şeriatın usûl ilmine göre inceleyen ilim” olarak açıklamıştır.⁴ Şunu belirtmekte fayda var ki; hadis şerhini sadece hadisi ve metni anlama ve yorumlamaya indirgeyemeyiz. Zira şerh; bir meseleyi açıklamak, hüküm çıkarmak, kimi zaman da bir ilkeye ulaşmaktır.⁵ Çünkü hadis şerh faaliyeti; hadisleri anlama ve yorumlamayla ilgilenirse de onun bütün işlevi bu değildir. Zira şerhte bazen bir konu ele alınırken bazen de hüküm çıkarmak, kimi zaman da bir ilkeye ulaşmak hedeflenmiştir. Dolayısıyla şerhin anlama ve yorumlamadan daha geniş bir faaliyeti kapsadığını söyleyebiliriz.⁶

Hadis şerh faaliyetinin ilk olarak Hz. Peygamber’in kendi sözlerini açıklamasıyla başladığını söyleyebiliriz.⁷ Buradaki şerhten kasıt literatürdeki manasıyla bir şerh olmayıp onu kelime anlamıyla kabul etmenin daha doğru olacağını ifade edebiliriz.

Sistematik ve hadis kitabı merkezli şerh faaliyetlerinin dördüncü asırda başladığı kabul edilmektedir.⁸ Sonraki zamanlarda da şerh edilen hadis kitapları, onların ulema nezdindeki şöretiyle yakından ilgili olmuştur. Ancak Doğu İslam dünyasındaki örneklerine nispetle üçüncü asırda Endülüs coğrafyasında *Muvatta’* üzerine şerhlerin yazıldığı bilinmektedir. *Muvatta’*dan sonra hicrî dördüncü asrın sonlarına doğru Endülüs’e ulaşan⁹ Buhârî ve Müslim’in *Sahîh’leri* üzerine de bu coğrafyada şerh yazılmıştır.

Endülüs’teki hadis şerh faaliyetlerinin fikhu’l-hadis¹⁰ ağırlıklı olduğunu ifade edebiliriz. Bu nedenle olsa gerek Endüslü şârihler, Mâlik ve diğer Mâlikî âlimlerin görüşlerinin yanı sıra diğer mezhep imamlarının görüşlerine de sıklıkla yer vermişlerdir. Onlar, bu görüşleri çoğu zaman eleştirmeden naklederken bir kısmını ise tenkit etmişlerdir.

Çalışmamızda Endüslü şârihlerin müçtehid imamlara yönelik eleştirilerinin sebepleri tespit ve tahlil edilecektir. Bundaki amacımız bu eleştirilerden hareketle Endüslü şârihlerin hangi anlayıştan hareketle hadis şerh yöntemi takip ettiklerini ortaya koymaktır.

1. Endülüs’te Hadis Şerh Faaliyetleri

Endülüs’e giren ilk hadis eseri, hicrî ikinci asrın sonlarına doğru Mâlik’in (ö. 179/795) *Muvatta’*ı olmuştur.¹¹ Bu coğrafyada şerh çalışmaları da ilk önce *Muvatta’* üzerine başlamıştır. *Muvatta’*dan sonra Buhârî ve Müslim’in *Sahîh’leri* ile Tirmizî’nin *Sünen’i* üzerine de şerh yazılmıştır. Endüslü hadis şârihlerinin fakihlere yönelik eleştirilerine geçmeden önce bu bölgedeki şerhlerin ortaya çıkışı ve gelişimi hakkında bilgi vermeyi uygun görüyoruz.

1.1. Endülüs’te Hadis Şerh Faaliyetlerinin İlk Örnekleri: *Tefsîru’l-Muvatta’* Çalışmaları

Endülüs’teki hadis şerhlerinin ilk örnekleri, *Tefsîru’l-Muvatta’* eserleridir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Endülüs’te *Tefsîru’l-Muvatta’* adında şerh yazan ilk kişi, İsa b. Dinâr (ö.

⁴ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhu’s-Saâde ve Misbâhu’s-Siyâde fî Mevzûâtî’l-Ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1405/1985), 2/341.

⁵ Zişan Türçan, *Hadis Şerh Geleneği : Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü* (Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2020), 8.

⁶ Hadis şerhinin mahiyeti hakkında geniş bilgi için bk. Türçan, *Hadis Şerh Geleneği*, 305-315.

⁷ Talat Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 25; Efendioğlu, “Şerh”, 38/559.

⁸ Sakallı, *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*, 26; Türçan, *Hadis Şerh Geleneği*, 45.

⁹ Ali Vasfî Kurt, *Endülüs’de Hadis ve İbn Arabî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 161, 168.

¹⁰ Hadislerden fikhî hüküm çıkarmayı konu edinen fikhu’l-hadis, zamanla bir ilim dalı haline gelmiş ve daha çok hadis şerhleri içinde yer almıştır. Mehmet Görmez, “Fikhu’l-hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1995), 12/547-549.

¹¹ Ebü Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütüh Humeydî, *Cezvetü’l-Muktebîs fî Târîhi Ulemâi’l-Endeliis*, thk. Beşşâr Avvâd Ma’rûf (Tunus: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1429/2008), 314; Ebü’l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsubî, *Tertîbü’l-Medârik ve Takrîbü’l-Mesâlik li-Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancı (Rabat: Vizâretü’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmî, 1403/1983), 3/114, 117.

212/828)'dir. Onun bu eseri günümüze ulaşmış fakat basımı yapılmamıştır.¹² İsa b. Dinâr'dan sonra *Muvatta*'ı şerh eden diğer bir isim Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853)'tir. O, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*' adında bir çalışma yapmıştır. Eserin adından bu çalışmanın yalnızca *Muvatta*'daki kelimeleri açıklayan bir eser olduğu anlaşılmalıdır. Çünkü İbn Habîb, eserini sadece kelime açıklamalarıyla sınırlı tutmamıştır.¹³ Zira İbn Habîb, sadece hadisteki garib kelimelerin izahı ile yetinmemiş, rivâyetlerin açıklamasını da yapmak suretiyle sınırlı da olsa ilgili hadisleri şerh etmiştir.¹⁴ Bunun yanı sıra o, bazen fikhî meseleleri de ele almıştır.¹⁵ İbn Habîb'in bu yaklaşımı kendisinin fakih kimliğinin yanı sıra *Muvatta*'ın içeriği ile de yakından ilgili olsa gerektir. Zira *Muvatta*'ın Endülüs'e ilk önce ulaşması, Endülüslü öğrencilerin Mâlikî fikhını ve bu fikhın kaynağı *Muvatta*'ı öğrenmek için Doğu'ya gitmeleri de etkili olmuştur.¹⁶

Endülüs'te *Tefsîru'l-Muvatta*' çalışmaları, hicri beşinci asırda Kunâzîî (ö. 413/1022) ve Bûnî (ö. 440/1048) ile devam etmiştir.¹⁷ Onların çalışmaları, *Muvatta*'daki bütün rivâyetlerin ve babların şerhini kapsamamıştır. Bu eserlerdeki birçok rivâyetin şerhi kısaca yapılmıştır. Ayrıca şerh edilen rivâyetlerde hüküm çıkarma diğer bir ifadeyle fikhî-hadis öncelenmiştir. Bu nedenle onların çalışmalarını hasiye kabilinden küçük hacimli şerhler olarak değerlendirmek daha uygun olacaktır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin *Muvatta*'ı şerh etmesinin bir nedeni kendinden önceki Kunâzîî ve Bûnî'nin şerhlerini yetersiz görmesidir.¹⁸ Dolayısıyla Endülüs'teki hadis şerh faaliyetlerinin ilk olarak küçük hacimli *Tefsîru'l-Muvatta*' çalışmalarıyla başladığını yalnız bu eserlerde doğrudan hadis şerh faaliyetlerinin amaçlanmayıp *Muvatta*'ın içeriğine uygun olarak fikhî hükümlerin ele alındığını söylemek mümkündür.

1.2. Endülüs'te *Muvatta*' Üzerine Yazılan Geniş Şerhler

Tefsîru'l-Muvatta' eserlerinden sonra, İbn Abdilber (ö. 463/1071) ile birlikte *Muvatta*' üzerine geniş hacimli şerh faaliyetleri başlamıştır. İbn Abdilber'in *Muvatta*' üzerine yazdığı ilk şerhi ise bilindiği gibi *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*'dir. O, bu eserine yazdığı mukaddimede belirttiği gibi hem eserin telif sebebini ortaya koymuş hem de bazı hadis usûlü konularını izah etmiştir. Bununla birlikte *et-Temhîd*'in telif sebebi olarak zamanındaki insanların *Muvatta*'daki *müsned* hadislere ihtimam gösterip, *mürsel* ve *münkatı*' rivâyetleri ihmal etmelerini, bu yüzden kendisinin *mürsel* ve *münkatı*' rivâyetlerin *muttasıl* tarîklerini gösterme amacıyla olduğunu belirtmiştir. İbn Abdilber, *et-Temhîd*'in şerhinde Yahya b. Yahya el-Leysî rivâyetini esas almış ve söz konusu eserini Mâlik'in hocalarının isimlerini Mağrib alfabesine göre

¹² *el-Fihrisü's-Şâmil li't-Türasi'l-Arabîyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût: el-Hadisü'n-Nebeviyyi's-Şerîf ve Ulumuhû ve Ricaluhû*. (Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 1991/1411), 3/388; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî* (Abudabi: el-Cemu's-Sekâfi, 1425), 3/1979.

¹³ Mustafa Macit Karagözoğlu, "Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 23-24.

¹⁴ Bu tür örnekler için bk. Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*', thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1421/2001), 1/197-198, 221, 229; 2/18, 22.

¹⁵ Örnek olarak bk. İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta*', 1/196-198, 415-417.

¹⁶ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 168.

¹⁷ Ebu'l-Mutarriif Abdurrahman b. Mervân el-Kunâzîî, *Tefsîru'l-Muvatta*' thk. Âmir Hasan Sabri (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.); Ebû Abdülmelik Mervân b. Ali el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta' li'l-Bûnî*, thk. Ebû Ömer Abdülaziz es-Sağîr (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1432).

¹⁸ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik fi Şerhi Muvatta'i Mâlik*, thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî - Âişe bt. el-Hüseyn es-Süleymanî (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 1/331 (Mukaddime).

sıralayarak *müsned* tarzında oluşturmuştur.¹⁹ O, eserde 853 *merfû* rivâyetin şerhine yer vermiştir.²⁰

İbn Abdilber, *el-İstizkâr*'a yazdığı kısa bir mukaddimede de eserini yazma sebebini ve metodunu açıklamıştır. Buna göre İbn Abdilber, çevresindeki bazı kişilerin kendisinden *et-Temhîd*'i *Muvatta*'ın düzeninde tasnif etmesini, şâhid türündeki târikleri kaldırmasını, *müsned* ve *mürsel* rivâyetleri birlikte ele almasını; sahabe, tabiîn ve Mâlik'in kendi sözleriyle diğer fukahanın görüşlerini de kapsayacak şekilde bir şerh yazmasını, talep ettiklerinden dolayı *el-İstizkâr*'ı telif karar vermiştir.²¹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*'de râvilerin biyografilerine de yer verdiği için *el-İstizkâr*'da onları tekrar ele almayı gerektiginde sadece *et-Temhîd*'e atıf yapmakla yetinmiştir. Fakat söz konusu eserde bir râvinin bilgileri geçmiyorsa *el-İstizkâr*'da onunla ilgili açıklama yapmıştır. Yine o, *el-İstizkâr*'da, isnâdla ilgili değerlendirmelere ve Mâlik'in hayatına dair malumata yer vermeyip; bu konuda *et-Temhîd*'e atıfla yetinmiştir.²² *Et-Temhîd*'i, *el-İstizkâr*'dan ayıran en önemli özellik onda sadece *merfû* rivâyetlere yer verilmiş olmasıdır.²³ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*'ı yazarken Yahya b. Yahya el-Leysî (ö. 238/849) nüshasını kullandığını da ifade etmiştir.²⁴ Eserinin telif amacına uygun olarak İbn Abdilber, fikhî meselelerde birçok fakihin görüşlerine yer vermiştir. Bu açıdan *el-İstizkâr*'ın mezhepler arası karşılaştırmalı bir fikh kitabı niteliğinde olduğu söylenebilir.²⁵

İbn Abdilber'in çağdaşı önemli bir *Muvatta*' şârihi ise Süleyman b. Halef b. Sa'd el-Bâcî (ö. 474/1081)'dir. Bâcî, *Muvatta*' şerhi olarak ilk önce *el-İstifâ*'yı yazmış daha sonra bunu özetleyerek *el-Müntekâ*'yı yine bunu da özetleyerek *el-İmâ*'yı meydana getirmiştir. Onun *Muvatta*' haricinde *Müdevvene* üzerine de bir şerh yazdığı bilinmektedir. Günümüzde ise bu şerhlerden sadece *el-Müntekâ* bulunmaktadır.²⁶ Fıkhu'l-hadis ağırlıklı bir şerh olan *el-Müntekâ*, Mâlikî mezhebinin fikhî görüşlerini öğrenmede önemli bir kaynak olduğu kadar mezhepler arası tartışmalara yer vermesiyle de dikkat çeken bir eserdir. Bâcî'nin fikhî ihtilâfları tartıştığı yerlerde kimi zaman "الدَّالِيلُ عَلَى صِحَّةِ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ مَالِكٌ/Mâlik'in görüşünün doğruluğunun delili şudur." ifadesini kullanması onun bu ihtilâfta Mâlik'in tarafında bulunduğunu göstermektedir.²⁷ Bâcî, rivâyetleri şerh ederken "bâb, fasıl, mesele, fer" gibi alt başlıklar kullanmaktadır. Fakat bu başlıklar her rivâyet için bulunmaz. Ayrıca bu başlıklar bazen ana bölüm ve bablar için yapılan açıklamalarda da kullanılmıştır.²⁸ *El-Müntekâ*'da fıkhu'l-hadis öncelense de hadis ilmüne ait değerlendirmeler de bulunmaktadır.²⁹

¹⁹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânid*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî (Mağrib: Vezâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1387/1967), 1/1-2, 8-12 (Mukaddime).

²⁰ Halit Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 75.

²¹ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, thk. Abdulmu'tî Kala'cî (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993), 1/163-165 (Mukaddime).

²² *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr*'ın mukayesesi için bkz. Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", 89-92.

²³ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 160; *et-Temhîd*'i, *el-İstizkâr*'ın mukayesesi hakkında geniş bilgi için bkz.; Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", 92.

²⁴ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 1/168 (Mukaddime).

²⁵ Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", 90.

²⁶ İyaz, *Tertîbü'l-Medârik*, VII, 124; Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", 101.

²⁷ Bu tür örnekler için bk. Ebû'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Müntekâ Şerhu Muvatta' i Mâlik*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 2/28, 39, 59; 3/242, 251; 5/28.

²⁸ Bu tür örnekler için bkz. el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/203-204; 3/120-121, 127-128; 7/159-161.

²⁹ Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", 102-104.

Endülüs'te hicrî altıncı yüzyıldaki önemli *Muvatta'* şârihlerinden bir diğeri Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)'dir. Diğer Endülüslü şârihlerden farklı olarak dört hadis kitabına şerh yazan tek kişi, İbnü'l-Arabî'dir. O, *Muvatta'* üzerine *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'* ve *Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'* eserlerini kaleme almıştır. Bu iki şerh günümüze ulaşmış olup basılı halde bulunmaktadır. Fakat onun Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ine yazdığı *Şerhu Buhârî* ve Buhârî ve Müslim'in eserleri üzerine yazdığı *Kitâbu'n-Neyyireyn fî Şerhi's-Sahihayn* şerhleri bilinmekle birlikte bugüne ulaşamamıştır.³⁰

İbnü'l-Arabî'nin *el-Mesâlik* ve *el-Kabes* adlı şerhlerinden hangisini önce yazdığını tespit etmek oldukça zordur. O, bu iki şerhinde daha önce yazdığı eserlerine zaman zaman atıf yapmaktadır. Dolayısıyla tam bir tarih verilmese bile onun bu eserleri hayatının sonlarına doğru yazdığı söylenebilir.³¹

İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*'e yazdığı mukaddimede eserini telif etme sebebini açıklamıştır. Buna göre o, kendinden önceki İbn Abdilber'in *et-Temhîd*'inden faydalanmayı zor bulmuş ve onun bazı fikhî meseleleri yeterince ele almadığını söylemiştir. Bâcî'nin ise fıkıh konularında yeterli bilgisi olmasına rağmen eserinde hadis ilmüne dair konularının yeterli olmadığını, bunların dışında Kunâzî, Bûnî ve İbn Müzeyn'nin (ö. 259/873) eserlerinin ise faydalı olmadığından onlardan yararlanılmayacağını ifade etmiştir.³² İbnü'l-Arabî, bu ifadeleriyle kendisinden önceki *Muvatta'* şerhlerinin hem fıkıh hem de hadis konularındaki eksikliklerinin farkında olarak yazacağı şerhin iki alana da hitap edeceğine dikkat çekmiştir. Şunu belirtmek isteriz ki; İbnü'l-Arabî, İbn Abdilber ve Bâcî'nin şerhlerini bazı yönlerden eksik bulmakla birlikte şerhinde onlardan birçok nakilde bulunmuştur. O, eserlerinde özellikle İbn Abdilber'den yapılan nakiller oldukça fazladır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te hadis şerhine katkı yapmakla birlikte onun da kendinden önceki Endülüslü şârihlerden fazlaca yararlandığını ve İbn Abdilber'in şerhlerini aşamadığını ifade edebiliriz.

Özetleyecek olursak Endülüs'te *Muvatta'* üzerine hacimli şerh faaliyetlerinin hicrî beşinci asırda İbn Abdilber ile başladığını söyleyebiliriz. İbn Abdilber'den sonraki *Muvatta'* şerhlerini hacimli şerhler olarak kabul etsek de bu eserler onun şerhlerinden daha geniş değildir. Bununla birlikte Endülüs'teki *Muvatta'* şerhlerinin genel olarak fıkhu'l-hadis ağırlıklı olduğunu belirtebiliriz.

1.3. Endülüs'te Buhârî'nin *Sahîh*'i Üzerine Yazılan Şerhler

Endülüs'te Buhârî'nin *Sahîh*'i ilk olarak İbn Battâl'ın (ö. 449/1057) hocası Mühelleb b. Ebî Sufre (ö. 435/1044)'dir. Onun şerhi de günümüze ulaşmamakla birlikte İbn Battâl, şerhinde hocasına fazlasıyla atıfta bulunduğu için onun şerhi hakkında bazı fikirler yürütebiliriz.³³ Örneğin İbn Battâl, Buhârî'nin koyduğu bab başlıkları üzerinde dikkatle durmuş ve Mühelleb'in bu konudaki bazı açıklamalarını nakletmiştir.³⁴

³⁰ İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakkında bkz. 1/63-65 (Muhakkikin Önsözü) Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Kabes fî Şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*, thk. Muhammed Abdillâh Veled Kerîm (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1992); Ahmet Yücel, "İbnü'l-Arabî Ebû Bekr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 1999), XX/492.

³¹ Özkan, "Muvatta' Üzerine Yazılmış Şerhler", 116-118.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 1/331 (Mukaddime).

³³ Konu hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Tozlu, "Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2015), 65-96; Ömercan Kaçar, *Mühelleb b. Ebî Sufre ve Şerhçiliği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2021).

³⁴ Ebû'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim (Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 3/243; 6/62.

Endüslü’te Mühelleb’ten sonra önemli Buhârî şârihlerinden bir diğeri, İbn Battâl’dır. O, rivâyetleri sahabe râvisiyle birlikte nakletmekle yetinmiş; râvilerin cerh ve ta’dîl durumunu ele almamıştır. Onun, Buhârî’nin rivâyetlerini ve râvilerini incelememesini, eserin sahihlik algısından yahut onun rivâyetlerden fıkıh istinbâtını incelemesinden kaynaklandığını düşünmek mümkündür. İbn Battâl, kısa olan rivâyetleri olduğu gibi uzun olanları ise bazen kısa naklederek şerh etmiştir. Ayrıca *Sahîh*’in bütün bablarını ve bir babdaki bütün hadislerin şerhini yapmamıştır.³⁵

Şerhinde fikhî meseleler ve ihtilâflar bağlamında çoğu zaman Mâlikî çizgiyi takip etmeye çalışan İbn Battâl, diğ mezhep ve fakihlerin görüşlerini de çoğu zaman eleştirmeden nakletmiştir. Fakat o, Zahirîler ve Ebû Hanîfe’yi bazen sert dille eleştirmiştir. Özellikle Zahirîlerden bahsettiği rivayetlerin birçoğunu eleştiri amacıyla ele almıştır.³⁶ Bu bilgilerden hareketle İbn Battâl’a ait Buhârî şerhinin de fıkhu’l-hadis merkezli olduğunu ifade edebiliriz. Onun şerhinin diğ bir özelliği ise kendinden önceki Buhârî şârihlerinden fazlaca iktibas yapmasıdır. Bu sayede şerhleri günümüzde bulunmayan Endüslü Buhârî şârihlerinin açıklamaları hakkında kısmen de olsa fikir sahibi olmak mümkündür.

1.4. Endüslü’te Müslim’in *Sahîh*’i Üzerine Yazılan Şerhler

Endüslü coğrafyasında Müslim’in *Sahîh*’ini ilk olarak Kâdî İyâz (ö. 544/1149) şerh etmiştir. O, şerhine *İkmâlü’l-Mu’lim* adını vererek eserine kısa bir mukaddime yazmıştır. Kâdî İyâz bu şerhi, hocası Mâzerî’nin eksik bıraktığı yerleri tamamlamak ve *Sahîh*’i anlayarak okumak isteyenlerin isteğini karşılamak için yazdığını ifade etmiştir.³⁷ Kâdî İyâz’ın müstakil bir şerh yazmak yerine hocasının şerhini tamamlamak üzere yaptığı ikmâl çalışmasının³⁸ kendisinden sonra *Sahîh* üzerine yazılan diğ ikmâl çalışmalarına örnek olduğunu söyleyebiliriz.³⁹

Kâdî İyâz, şerh yöntemi olarak hadisleri ayrı ayrı ele almayı tercih etmiştir. Şerh edilecek yerleri “kavluhû” ifadesiyle nakletmiştir. Eserde ilk olarak hocası Mâzerî’nin açıklamalarını “kâle’l-imâm” ifadesiyle naklettikten sonra “kâle’l-kâdî” ibaresiyle de kendi görüşüne yer vermiştir. Kâdî İyâz, Mâzerî’nin açıklamalarına bir müdahalede bulunmaksızın naklettikten sonra onun eksik bıraktığı yerleri tamamlamaya çalışmıştır. Onun bu ilave açıklamaları bir düzen içinde devam etmeyip gerekli görülen yerlerde yapılmıştır.⁴⁰ Bu bilgilerden hareketle Endüslü coğrafyasında Müslim’in *Sahîh*’inin ilk olarak altıncı asırda Kâdî İyâz’la ve fıkhu’l-hadis ağırlıklı bir şerh yöntemiyle başladığını ifade edebiliriz.

1.5. Endüslü’te Tirmizî’nin *Sünen*’i Üzerine Yazılan Şerhler

İbnü’l-Arabî, *Muvatta*’ın yanı sıra Tirmizî’nin *Sünen*’ini de şerh etmiştir. Onun *Ârızâtu’l-Ahvezî* eseri, bilindiği kadarıyla Tirmizî’nin *Sünen*’i üzerine yazılan ilk şerhtir. Şerhte fikhî

³⁵ Salih Özer, *Endüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2007), 46-49; Halit Özkan vd., “Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 183; Saffet Sancaklı, “İbn Battâl ve Buhârî Şerhi”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 69.

³⁶ Özkan vd., “Buhârî’nin el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 186; Bu tür örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 1/90; 2/94, 137; 3/217, 419; 4/ 41, 222; 5/412; 7/60.

³⁷ Ebül-Fazl İyâz b. Musa Kâdî İyâz, *İkmâlü’l-Mu’lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Yahya İsmail (Medine: Dâru’l-Vefa, 1419/1998), I, 71-75; Mustafa Macit Karagözoğlu, “Müslim’in el-Müsnedü’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2020), 337.

³⁸ Türcan, *Hadis Şerh Geleneği*, 65.

³⁹ Karagözoğlu, “Müslim’in el-Müsnedü’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 321, 337.

⁴⁰ Karagözoğlu, “Müslim’in el-Müsnedü’s-Sahîh’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 338-339.

konulara ağırlık verilmiştir. “İlel” bölümü hariç *Sünen*’deki diğer bütün kitaplar şerh edilmiş olup ahkâma dair bölümlerin şerhi daha ayrıntılıdır.⁴¹

İbnü’l-Arabî, bazı öğrencilerin kendisinden *Sünen*’i şerh etmesini istediklerini belirtmiştir. O, hasetçi, uzmanlığı olmayan, bid‘atçı ve anlayışsız kimselerin saldırısından dolayı ilk olarak bu istekten uzak durduğunu ifade etmiştir. Ancak dinin ve rihlenin⁴² faydalarını anlatmaktan geri durmanın ayrıca zorbalardan korkmanın âlimlere yakışmayacağını belirterek şerhi yazmaya karar vermiştir.⁴³ Bid‘atçı ve zorba kimselerin kim olduğuna dair İbnü’l-Arabî açık bir ifade kullanmamıştır. Ancak onun bu söylemlerinden kendi zamanındaki Zâhirilere ya da Murâbitlar dönemine işaret ettiği düşünülebilir. *Ârizatu’l-Ahvezî*’de birçok eserine atıf yapmasından dolayı İbnü’l-Arabî’nin bu eserini rihle sonrası Endülüs’te yazdığını söylebiliriz.⁴⁴ Tirmizî’nin *Sünen*’i üzerine Endülüs’te yazılan aynı zamanda bu eser in ilk şerhi olan *Ârizatu’l-Ahvezî*’yi kendinden önceki şerhler gibi fikhü’l-hadis ağırlıklı olarak zikredebiliriz.

2. Endülüslü Şârihlerin Bazı Fakihlere Yönelik Eleştirileri

Fikhü’l-hadis ağırlıklı olmasının gereği olarak Endülüs hadis şerhlerinde birçok fakihin görüşü nakledilmiştir. Şârihler, bu görüşlerin bir kısmını eleştirmek için nakletmişlerdir. Bundan dolayı bu başlıkta Endülüslü şârihlerin hangi nedenlerle fikh âlimlerini tenkit ettiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Konunun geniş olması sebebiyle örnekleri Ebû Hanîfe, Mâlik ve Şâfiî’ye yönelik eleştirilerle sınırlandıracağız.

2.1. Ebû Hanîfe’ye Yönelik Eleştiriler

Endülüs hadis şerhlerinde furû fikh meselelerine sıklıkla yer verilir. Bu bağlamda görüş ve fetvalarına yer verilen önemli isimlerin başında Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve öğrencileri gelmektedir. Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin birçoğu Endülüslü şârihler tarafından eleştirilmeden nakledilirken bazıları ise tenkit edilmiştir. Aşağıdaki başlıklar altında Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin hangi sebeplerden dolayı tercih ve tenkit edildiğini ele alacağız.

2.1.1. Ebû Hanîfe’nin Tercih Edilen Görüşleri

Endülüslü şârihler fikhî konulardaki tartışmalara yer verirken çoğu zaman bu görüşleri olduğu gibi nakletmişlerdir. Ancak kimi zaman bu görüşleri gerekçelerini belirterek tenkit ya da tercih etmişlerdir. Bu bağlamda Endülüslü şârihler kimi zaman Ebû Hanîfe ve öğrencilerini tenkit etseler de bazen onların görüşlerini savunmuşlardır. Mesela İbn Battâl, Hz. Peygamber’in kendi gömleğiyle Abdullah b. Übey’i kefenlediğini bildiren rivâyeti⁴⁵, gömleğin kefende olmasına cevaz veren Ebû Hanîfe’nin görüşüne delil olarak görmüştür.⁴⁶

Diğer bir misalde İbn Battâl, “*Bir gün namaz kılmak üzere saflara durduğumuzda Rasûlullah’ın tekbir almasını beklerken o, ‘yerinizden ayrılmayın’ deyip mescitten çıktı bir süre sonra gusûl abdesti aldığı belli olduğu halde halde geldi.*”⁴⁷ rivâyetinin namazda imama uyan kimsenin, imamdan sonra tekbir getireceğini savunan Ebû Hanîfe ve Mâlik’in lehine delil

⁴¹ Ayşe Esra Şahyar, “Tirmizî’nin el-Câmi’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, *Hadis Şerh Literatürü II*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: İFAV, 2022), 138, 141-142.

⁴² İbnü’l-Arabî, ilim öğrenmek için Doğu’ya gitmiş Bağdat, Dımeşk ve Kudüs’te önemli isimlerden ders almıştır. Şahyar, “Tirmizî’nin el-Câmi’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 136.

⁴³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü’l-Arabî, *Ârizatu’l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi’t-Tirmizî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/2 (Mukaddime).

⁴⁴ Şahyar, “Tirmizî’nin el-Câmi’i Üzerine Yazılmış Şerhler”, 140-141.

⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil Buhârî, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Zühreir b. Nâsır (Dâru Tavki’n-Necât, 1422), “Cenâiz”, 22 (No. 1269).

⁴⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, 3/262.

⁴⁷ Buhârî, “Ezân”, 24 (No. 639).

olduğunu zikretmiştir. O, yine bu hadise göre imama uyan kişinin imamdan önce tekbir alabileceğini savunan Şâfiî'nin görüşünün reddedileceğini belirtmiştir. Ayrıca İbn Battâl, bu konuda Şâfiî'nin *mürsel* rivâyete dayandığını ve bu davranışıyla kendisiyle çeliştiğini zira onun *mürsel* hadisleri delil kabul etmediğini ifade etmiştir.⁴⁸

Bu açıklamalardan hareketle İbn Battâl'ın Ebû Hanîfe'nin görüşlerini savunması onun hadise uygun duran görüşleri için olmuştur. Aşağıda ele alacağımız üzere İbn Battâl'ın Ebû Hanîfe'yi tenkit etmesi de daha çok onun hadisin hükmüne aykırı duran görüşleriyle ilgilidir.

2.1.2. Ebû Hanîfe'nin Tenkit Edilen Görüşleri

Ebû Hanîfe'nin Endüslü şârihler tarafından eleştirilmesinin başlangıcını hicrî üçüncü asra kadar götürmek mümkündür. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu asırda onu eleştiren isim İbn Habîb'tir. O, *الذاء الغضال* ibaresine⁴⁹ Mutarrif'ten nakille Mâlik'in "dinde helak olma" anlamını verdiğini belirtmiş ve bununla Ebû Hanîfe ve ashabını kastettiğini çünkü Ebû Hanîfe'nin irca ve re'yi sünnete tercih ederek insanları yoldan çıkardığını söylemiş ve onun hakkında çok ağır ifadeler kullanmıştır.⁵⁰

Aşağıda ayrıntılı ele alacağımız üzere bu tenkitlerin büyük bir kısmı, Ebû Hanîfe'nin hadis ve sünnete aykırı gözükten görüşlerinden kaynaklanmaktadır. Bunun muhtemel nedeni, Endülüs'teki Mâlikîlerin zamanla ehl-i hadis anlayışına yakınlaşmasıdır.⁵¹ Zira Ebû Hanîfe'yi tenkit eden hadisçiler de onu daha çok re'y ve kıyası sıklıkla kullanması ve sünnete muhalif görüşlerinden dolayı eleştirmişlerdir.⁵²

Endüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'yi eleştirdikleri noktalardan biri de onun amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı görüşleridir. Ebû Hanîfe'ye dair bu tür eleştirileri Bûnî ve Kunâziî'de de görmekle birlikte bunların sınırlı olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin, Hz. Peygamber'in Hayber Yahudilerini mahsulün bir kısmı karşılığında yurtlarında bırakması konusunda⁵³ Bûnî, bağ-bahçe ortaklığının bu rivâyete dayandığını ve amel-i ehl-i Medîne'ye göre de böyle bir ortaklığın olduğunu söylemiştir. Ancak o, Ebû Hanîfe'nin "*Kim işçi çalıştırırsa ücretini ödesin.*"⁵⁴ rivâyetine dayanarak bunu kabul etmediğini belirterek sünnetin, re'y ve kıyasla mukayese edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁵⁵ İbnü'l-Arabî de bu konuda Bûnî ile aynı açıklamayı yapmıştır.⁵⁶ Dolayısıyla onun bu görüşü Bûnî'den nakletme ihtimali bulunmaktadır. Bûnî ve İbnü'l-Arabî'nin, Ebû Hanîfe'nin müsâkâtı reddederken gerekçe gösterdiği rivâyete işaret etmeleri, re'y ve kıyas ile sünnetin iptal edilemeyeceği şeklinde bir ilkeyi dile getirmeleri dikkat çekicidir.

Kunâziî, Ebu Hanîfe'nin gündüz veya gece hayvanların verdikleri zarardan dolayı hayvan sahipleri tarafından zararın tazmin edilmeyeceği görüşünde olduğunu onun bu konuda "*Hayvanların verdikleri zarar hederdir.*"⁵⁷ hadisine dayandığını zikretmiştir. Kunâziî, bu

⁴⁸ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/265-266.

⁴⁹ Muvatta', "İsti'zân", 11, (No. 30).

⁵⁰ İbn Habîb, *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*, 2/160-161.

⁵¹ Endülüs'teki katı Mâlikî tutumun zaman içerisinde ehl-i hadis çizgisine doğru yaklaşımı için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslamiyat* 7/3 (2004), 59-74.

⁵² İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 270.

⁵³ Ebû Abdullah Mâlik, *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1425), "Müsâkât", 1 (No. 1).

⁵⁴ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kebîr*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 6/198.

⁵⁵ el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, 2/863.

⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 6/174-175.

⁵⁷ Buhârî, "İstîtâbetü'l-Mürtedîn", 28 (No. 6912).

konudaki doğru görüşün Mâlik ve ehl-i Medîne'ye ait olduğunu söylemiştir. Zira hayvan sahipleri, hayvanlarını korumaları gerekirken bunu yapmadıklarından dolayı zarar meydana gelmiştir.⁵⁸ Şunu belirtmekte fayda vardır ki Endülüslü şârihlerin amel-i ehl-i Medîne'yi dikkate alarak Ebû Hanîfe'yi eleştirmeleri sık görülmemektedir. Bu durumun muhtemel nedeni, Mâlik'ten sonra bu delilin önemini kısmen kaybetmesidir.⁵⁹

Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'yi tenkit ederken üzerinde durdukları asıl husus onun hadis ve âsâr'a muhalif gözüken fetva veya görüşleridir. İbn Abdilber de ehl-i hadisin Ebû Hanîfe'yi hadislerin yanında re'y ve kıyası kullanmasından dolayı tenkit ettiklerine dikkat çekmiştir.⁶⁰ Dolayısıyla Endülüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'yi tenkit etmelerinin, onların salt re'y karşıtlığından değil; Ebû Hanîfe'nin hadisin açık hükmüne aykırı gördükleri görüşlerinden kaynaklandığını ifade edebiliriz. Örneğin Bûnî, “*Necd halkından saçı başı dağınık ne dediği anlaşılmayan birisi geldi. Yaklaşınca İslam hakkında soru sorduğunu anladık. Rasûlullah ona günde beş vakit namaz kılman gerekir dedi. O bundan başka bir şey yapmam lazım mı dedi? Rasûlullah hayır gerekmez ama istersen nafile kılabilirsin dedi...*”⁶¹ rivâyetini, vitri farz gören Ebû Hanîfe'nin görüşüne karşı delil mahiyetinde görmüştür.⁶² Bûnî, Ebû Hanîfe'yi onun vitir namazını farz değil vacip kabul etmesine rağmen⁶³ eleştirmesi dikkat çeken bir husustur. İbn Abdilber de bu rivâyetin şerhinde vitir namazını vacip gören Ebû Hanîfe'yi eleştirmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin “*Allah size (farz) namazlarınıza bir namaz daha ilave etmiştir. O da vitir namazıdır.*”⁶⁴ rivâyetine dayanarak bunu söylediğini ifade etmiştir. İbn Abdilber, Ebû Hanîfe'nin delil olarak gördüğü bu hadisin nafile namazlara işaret edebileceğini ayrıca rivâyette bunun insanların tercihine bırakılarak zorunluluk bildirilmediğini söylemiştir. Konu hakkında açıklamalarını devam ettiren İbn Abdilber, Ebû Hanîfe'nin savunduğu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁶⁵ İbnü'l-Arabî de İbn Abdilber gibi rivâyete göre vitir namazının vacip olarak kabul edilemeyeceğini söylemiştir.⁶⁶

Kunâzîî, hocası Ebû Muhammed'den nakille Ebû Hanîfe'nin, Hz. Peygamber'in kadınların savaşta öldürülmesini yasakladığına dayanarak irtidât eden bir kadının öldürülemeyeceği görüşünde olduğunu zikretmiştir. O, Hz. Peygamber'in “*Dinini değiştireni öldürün.*”⁶⁷ rivâyetinin genel olması sebebiyle bu görüşün reddedileceğini söylemiştir.⁶⁸ Aynî konu hakkında Ebû Hanîfe'nin “*Rasûlullah kadınların ve çocukların öldürülmesini yasakladı.*”⁶⁹ rivâyetinin umûm bildirmesinden dolayı dinden dönen kadınların öldürülmeyeceği görüşünde olduğunu söylemiştir.⁷⁰ Dinden dönen kişinin öldürülmesiyle ilgili tartışmalar oldukça fazladır.

⁵⁸ el-Kunâzîî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, 2/529-530.

⁵⁹ Eyüb Said Kaya, “Mâlikî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2003), 27/520.

⁶⁰ Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî İbn Abdilber, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fazlîhi*, thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Dâru İbni'l-Cevzî, 1435), 2/240.

⁶¹ Muvatta', “Kasru's-Salât”, 25 (No. 94).

⁶² el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, 1/312.

⁶³ Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'* (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/91.

⁶⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-Tâc, 1409/1989), 2/92.

⁶⁵ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 6/359-360.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/249.

⁶⁷ Muvatta', “Akziye”, 18 (No. 15).

⁶⁸ el-Kunâzîî, *Tefsîru'l-Muvatta'*, 2/514.

⁶⁹ Buhârî, “Cihâd”, 148 (No. 3015).

⁷⁰ Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001), 24/61.

Bu konuda hüküm verirken âlimlerin delillerinin çeşitli olması sebebiyle görüşlerinin de farklılaştığını belirtebiliriz.⁷¹

Ebû Hanîfe'yi hadis ve âsâra muhalif görüşlerinden dolayı tenkit eden Endüslü şârihlerin başında İbn Battâl ve İbn Abdilber gelmektedir. Bu isimlerden sonra gelen diğer Endüslü şârihler, Ebû Hanîfe'yi bu konuda daha az eleştirmişlerdir. Bu durumun ehl-i hadis anlayışının Endüslü'te hicrî beşinci asırda daha kuvvetli olmasından kaynaklanması muhtemeldir. Örneğin İbn Battâl, namazlarda cemi kabul etmeyen Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin görüşlerinin İbn Abbas'tan nakledilen “*Rasûlullah, Medîne'de öğle ve ikindiye sekiz rekât, akşam ve yatsıyı da yedi rekât kıldı. Eyüp dedi ki bu, belki de yağmurlu bir gecede olmuştur? (İbn Abbas) belki de dedi.*”⁷² hadisine aykırı olduğunu söylemiştir. İbn Battâl, namazları birleştirerek kılmayı kabul etmeyerek Hz. Peygamber'in öğle namazını son vaktinde ikindi namazını da ilk vaktinde kıldığını kabul eden Ebû Hanîfe'nin görüşünü şu ifadelerle eleştirmiştir:

“Şayet bahsi geçen cem uygulaması, Ebû Hanîfe ve Ebu's-Şa'sâ'nın dediği gibi ilk vaktin sonunda ikinci vaktin başında olsaydı bu durum ikindi, akşam, yatsı ve sabah namazları için de geçerli olurdu. Ancak sünnet, öğle-ikindi ve akşam- yatsı namazlarına dairedir. Bundan dolayı bu namazlar arasında bir ortaklık bulunduğu bilinmiştir. Onların te'vîl ile ulaştıkları sonuç, cem değildir. Eğer cem olsaydı, bu işlem ikindi-akşam, yatsı-sabah namazları içinde geçerli olurdu. Böylelikle onların bu görüşü geçersiz olmuştur.”⁷³

Aynî (ö. 855/1451) ise bu konu bağlamında Ebû Hanîfe'nin cem görüşünün görünürde olup vakit için geçerli olmadığını ileri sürerek konu hakkında ona yöneltilen eleştirilere cevap vermeye çalışmıştır.⁷⁴ İbn Battâl, ikindi namazının vaktinin zevalden sonra bir nesnenin gölgesinin iki katı olmasıyla başlayacağını savunan ve bu vakitten önce ikindi namazını kılmayı câiz görmeyen Ebû Hanîfe'nin görüşünü âsâra muhalif olarak görmüştür. Zira İbn Abdilhakem'in (ö. 214/829) rivâyetine göre Mâlik, ikindi namazının son vaktini, bir şeyin gölgesinin iki katı olduğu zaman kabul etmiştir.⁷⁵ İbn Abdilber de bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşünü âsâra aykırı bulmuştur.⁷⁶ Aynî de bu konuda Kurtubî'den nakille Ebû Hanîfe'nin bazı hadisleri delil olarak bu görüşü belirttiğini açıklamıştır.⁷⁷

Endüslü şârihler bazen Ebû Hanîfe'nin öğrencilerinin görüşlerini de âsâra aykırı olduğu gerekçesiyle eleştirmişlerdir. İbn Battâl, Buhârî'nin “Kim Ramazan orucunu inanarak, sevabını Allah'tan bekleyerek ve niyet ederek tutarsa” bab başlığında Ebû Hureyre'den naklettiği “*Kim inanarak ve sevabını Allah'tan bekleyerek Ramazan orucunu tutarsa geçmiş günahları affedilir.*”⁷⁸ rivâyetinin şerhinde amellerin niyetle geçerli olacağını ifade etmiştir. O, “*Ameller niyetlere göredir. Herkese niyetinin karşılığı vardır.*”⁷⁹ hadisinin buna delil olacağını belirterek bunun ramazan orucunu niyetsiz kabul edileceğini söyleyen Züfer'e (ö. 158/775) karşı delil teşkil

⁷¹ Konu hakkında geniş bilgi için bk. İrfan İnce, “Ridde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV, 2008), 35/88-91.

⁷² Buhârî, “Mevâkîtu's-Salât”, 12 (No. 543)

⁷³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/167-169.

⁷⁴ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 5/46.

⁷⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/172. Benzer örnekler için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/439; 8/192.

⁷⁶ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 1/193.

⁷⁷ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 5/49.

⁷⁸ Buhârî, “Savm”, 6 (No. 1901).

⁷⁹ Buhârî, “Bedü'l-Vahy”, 1 (No. 1).

ettiğini söylemiştir.⁸⁰ İbn Battâl'ın, burada bir bakıma Buhârî'nin bab başlığını dikkate aldığını ifade edebiliriz.

Medine'nin sınırlarını bildiren rivâyetin⁸¹ şerhinde İbn Battâl; Mâlik, Şafî (ö. 204/820) ve Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855), Medine sınırları içerisinde avlanmayı yasak kabul ettiklerini belirtmiştir. O, Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin cumhurun görüşüne zıt olarak Medine'de avlanmayı ve ağaç kesilmesini yasak kabul etmemeleriyle bu mevzûdaki rivâyetlere aykırı davrandıklarını söylemiştir. İbn Battâl, Hanefîler'in delilinin, Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711) küçük kardeşinin serçesinin ölmesi üzerine Hz. Peygamber'in ona dediği “*Yâ Ebâ Umeyr ne yaptı Nuğayr*”⁸² rivâyetine dayandığını belirtmiştir. O, bu kuşun Medîne dışında avlanma ihtimalinin bulunacağını belirterek onların görüşünü kabul etmemiştir. İbn Battâl, bazı sahabîler'in Medîne'de avlanmanın yasak olduğu görüşüne sahip olduklarını ve onların bu konudaki bazı uygulamalarını naklederek cumhûrun görüşünü desteklemiştir.⁸³ Kunâzîi de bu konuda isim vermeden Ebû Hanîfe'nin görüşünü eleştirmiştir.⁸⁴ Aynî, Ebû Hanîfe'nin Medine'de avlanmanın ve ağaç kesilmesinin yasak olmadığını zira Hz. Peygamber'in bu mevzûdaki yasağının Medine'nin güzelliklerinden kabul edilen türler için geçerli olduğunu ifade etmiştir.⁸⁵

İbn Abdilber, kuru hurma ve üzüm şıralarıyla olgunlaşmamış ve taze hurma şıralarının birlikte içilmesini yasaklayan rivâyetin⁸⁶ şerhinde, Hz. Peygamber'in bu meyve sularının birlikte içilmesini yasakladığı gibi aynı kaptaki mayalanmasını da yasakladığını ve bu rivâyetin sahih yollarla nakledildiğini ifade etmiştir. Bu açıklamadan sonra İbn Abdilber; Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) bu içecekleri birlikte içmede bir sakınca görmemesini, âsârı re'yle reddetme olarak değerlendirmiştir.⁸⁷ Kâdî İyâz, bu rivâyetin şerhinde Ebû Hanîfe ve Ebû Yusuf dışındaki âlimlerin bu içecekleri birlikte içilmesini yasak olarak gördüklerini söylemiş, iki âlimin bunda bir sakınca görmemelerini ise dine karşı bir cüretkârlık olarak değerlendirmiştir.⁸⁸ Aynî bu mevzûda Ebû Hanîfe'nin kendi görüşüne göre konuşmadığını ve bu meseleye dair hadislerin bulunduğunu ifade etmiştir.⁸⁹

Endüslü şârihlerin doğrudan re'ye değil, âsâr olmasına rağmen re'yin kullanılmasına karşı olduklarının en bariz örneğini, “*Bir kişi malı sattıktan sonra alıcı iflas ederse ve satıcı, malın ücretini almamışsa alıcıda mal aynıyla bulunursa satıcı, malını almaya öncelikli hak sahibidir. Eğer alıcı ölmüşse o zaman satıcı, diğer alacaklılarla eşittir.*”⁹⁰ hadisinin açıklamasında görmek mümkündür. İbn Battâl; Evzâi (ö. 157/774), Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel'in bu hadise göre alıcı, iflas ettiğinde satıcı, malını aynıyla bulursa diğer alacaklılara göre malını almaya hak sahibi olduğu görüşünde olduklarını söylemiştir. İbn Battâl, malı alıcının hakkı olarak gören ve satıcıyı diğer alacaklılarla ortak kabul eden Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin, kıyas yaparak hadise karşı çıktıklarını belirterek kıyas ve re'yin sünnetin bulunmadığı zaman kullanılabileceğini

⁸⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/21.

⁸¹ Buhârî, “Fezâilü'l-Medîne”, 1 (No. 1868).

⁸² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/351.

⁸³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 4/536-539.

⁸⁴ el-Kunâzîi, *Tefsîru'l-Muvatta'*, 2/733-734.

⁸⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 10/327.

⁸⁶ Muvatta', “Eşribe”, 3 (No. 7).

⁸⁷ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 24/289-292.

⁸⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 6/450.

⁸⁹ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 21/274.

⁹⁰ Muvatta', “Buyû”, 42 (No. 87).

söylemiştir.⁹¹ İbn Abdilber, ilgili rivâyetin hükmü konusunda fakihler ve ehl-i eserin ittifak ettiğini ancak Ebû Hanîfe, öğrencileri ve diğer Kûfelilerin bu rivâyete aykırı hüküm verdiklerini ve onların sahih eserlere rağmen gerek olmadığı halde re'yi kullandıklarını söyleyerek onları eleştirmiştir.⁹² Mâzerî de Ebû Hanîfe'nin görüşünün Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) tahrir ettiği “*Bir kişi malı sattıktan sonra alıcı iflas eder ve satıcı, malın ücretinden bir şey almamışsa alıcıda mal aynıyla bulunursa satıcı, malını almaya öncelikli hak sahibidir. Eğer alıcı ölmüşse o zaman satıcı, diğer alacaklılarla eşittir.*”⁹³ hadisine göre reddedileceğini söylemiş; İbn Battâl ve İbn Abdilber'in yaklaşımlarının aksine Ebû Hanîfe'nin, açıkça re'y ve kıyası kullanarak âsâra muhalefet ettiğini söylememiştir.⁹⁴ Aynî, İbn Battâl'ın Ebû Hanîfe'ye yönelik bu eleştirisini kabul etmemiştir. O, aksine Ebû Hanîfe'nin hadise uygun görüş ifade ettiğini belirtmiş ve müşterinin zimmetinde bulunan malın alınması durumunda ise gasp suçunun işlenmiş olacağını söylemiştir.⁹⁵

Bâcî, Hz. Peygamber'in pişmiş keleri yemeyip, aynı sofrada bulunan ve bunu yiyen Hâlid b. Velîd'e (ö. 21/642) bir şey dememesini bildiren rivâyetin⁹⁶ açıklamasında Mâlik, Şâfiî ve birçok âlimin keler etini yemeyi mubah, Ebû Hanîfe'nin ise mekruh olarak gördüğünü belirttikten sonra bu rivâyetin Ebû Hanîfe'nin görüşüne karşı olduğunu, zira mekruh olsaydı Hz. Peygamber'in bu eti yemekten alıkoyacağını söylemiştir.⁹⁷ Bu meselede Aynî, sahih hadislerin bulunmasından dolayı Hanefilerin keler yemeyi tahrîmen değil tenzîhen mekruh kabul ettiklerini zikretmiştir.⁹⁸

Bâcî, Ebû Hanîfe'nin hadisten istihrâç ettiği hükmü de eleştirmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin vaktinde kılınamayan sabah namazının kazasının, güneşin doğuşunu tamamlamasından sonra caiz olacağı görüşünde olduğunu nakletmiştir. Bâcî, onun bu görüşü Hz. Peygamber'in ve sahabenin Hayber seferi dönüşünde gece uyuyup kalarak sabah namazını kaçırdıklarını ve Hz. Peygamber'in bir süre geçtikten sonra namazı kıldırıldığını bildiren rivâyete⁹⁹ dayanarak ifade ettiğini söylemiştir. Fakat Bâcî, güneş ışıklarının ufukta doğduktan sonra insanların yüzüne vurmuş olacağını belirterek Ebû Hanîfe'nin hadisten yaptığı istidlâli doğru bulmamıştır.¹⁰⁰

Endüslü şârihler, bazen Ebû Hanîfe'nin görüşlerini hadis ve sünnete aykırı olduğunu ileri sürmeden de eleştirmişlerdir. Ancak bu tür örneklerin az olduğunu söyleyebiliriz. Mesela İbnü'l-Arabî, âlimlerin namaz sonunda verilen selamın imam ve cemaatin arasını ayırdığını söylediklerini, Ebû Hanîfe'nin ise namazda abdest bozmayı selamın yerine koymasıyla ayağının kaydığını ifade etmiştir.¹⁰¹

Bu açıklamalardan hareketle Endüslü şârihlerin Ebû Hanîfe'ye yönelttikleri tenkitlerin bir kısmının onun amel-i ehl-i Medîne'ye aykırı görüşlerinden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Ancak bu tür eleştiriler fazla değildir ve daha çok Kunâzî ve Bûnî tarafından yöneltmiştir.

⁹¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 6/524. Bu konuda benzer bir örnek için bk. İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 3/161.

⁹² İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 8/411.

⁹³ Süleyman b. Eşa's b. İshâk Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Dâru'r-Risâle, 1430/2009), “Buyû”, 76 (No. 3520).

⁹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali Mâzerî, *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Muhammed eş-Şâzeli en-Neyfer (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 1988), 2/281-282.

⁹⁵ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 12/337-338.

⁹⁶ Muvatta', “İstî'zân”, 4 (No. 10).

⁹⁷ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 9/439.

⁹⁸ Aynî, *Umdetü'l-Kârî*, 21/203.

⁹⁹ Muvatta', “Vukûtu's-Salât”, 6 (No. 26).

¹⁰⁰ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 1/254.

¹⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 2/398.

Dolayısıyla Mâlikî mezhebinin yaygın olduğu bir coğrafyada amel-i ehl-i Medîne'ye fazla vurgu yapılmadığını ifade edebiliriz. Bu durumun muhtemel nedeni ise zaman içerisinde bu delilin önemini kaybederek yerini hadisten istinbât edilen hükümlerin almasıdır. Endülüs'lü şârihlerin Ebû Hanîfe ve öğrencilerini eleştirmeleri daha çok hakkında hüküm verilebilecek hadislerin bulunmasına karşı onların re'y ve kıyas yoluyla görüş belirtmelerinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

2.2. Mâlik'e Yönelik Eleştiriler ve Mezhep İçi Tartışmalar

Mâlikî mezhebi etrafında şekillenen Endülüs şerhleri, tabii olarak Mâlik'in görüşlerine yer verilmiş hatta yerine göre onun görüşleri haklı bulunarak savunulmuştur. Bu durum, şârihleri zaman zaman mezhep taassubuna sevk etse de Mâlik'i tenkit etmelerine ya da onun aksine bir görüş ileri sürmelerine engel olmamıştır. Aşağıda görüleceği üzere hadis veya sünnetteki anlam şarihlerce öncelendiği için Mâlik'in açıklamalarına yer yer itiraz yöneltmiştir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi bunu, Endülüs'teki Mâlikîliğin, ehl-i hadis çizgisine yaklaşmasının bir sonucu olarak değerlendiriyoruz.

İbn Battâl, Hz. Peygamber'in, yataktayken kızı Fâtıma (ö. 11/632) ve Hz. Ali'nin aralarına oturması ve Hz. Ali'nin (ö. 40/661) Hz. Peygamber'in ayağının serinliğini hissetmesiyle ilgili rivâyetten¹⁰² bazı hükümlerin istihrâç edilebileceğini söylemiştir. O, bu hükümlerden birinin de mahrem olan kişilere dokunulabileceği olduğunu bunun da Mâlik'in görüşünün tersine fakat hadise daha uygun olduğunu ifade etmiştir.¹⁰³ İbn Battâl'ın, hadisten istinbât ettiği hükmü Mâlik'in görüşüne öncelendiğini örnekleyen bu yaklaşımı onun nadir uygulamalarındandır.

Diğer bir misalde İbn Battâl, zimmîlerin muhsan sayılmasının şartları hakkında farklı görüşlerin bulunduğunu, Zührî, Şâfiî ve Tahâvî'nin (ö. 321/933) ehl-i kitaptan evli iki eşin muhsan olduklarını ve zina etmeleri durumunda recm edileceğini söylediğini, Nehaî'nin (ö. 96/714) ise muhsan sayılmayı Müslüman olma şartına bağladığını ifade etmiştir. Konu hakkında İbn Battâl; Mâlik ve Kûfelîlerin de bu görüşte olduğunu söylemiş, onların İbn Ömer'in naklettiği "*Hz. Peygamber kendisine müracaat etmeleri üzerine zina eden iki Yahudi'yi Tevrat'ın hükmü gereği recm ettirdi.*"¹⁰⁴ rivâyetini delil aldıklarını ve Hz. Peygamber'in hükmü, Tevrat'a göre uyguladığını kabul ettiklerini söylemiştir. İbn Battâl, Nehaî ve Mâlik'in görüşünden sonra Hz. Peygamber'in Tevrat'a göre hüküm vermesinin Medine'nin ilk yıllarında gerçekleştiğini, recm ayetinin inmesinden sonra bu ayetin hükmünün bırakılıp, metninin kaldırıldığını ifade etmiştir. O, Yahudilerin muhsan olmasının İslam'la bir ilgisinin olmadığını çünkü hükmün Tevrat'a göre verildiğini Tevrat'ta da muhsan olup olmama ayrımı yapılmadan zina eden kişilere recm cezasının uygulandığını zikretmiştir.¹⁰⁵ İbn Battâl, burada Mâlik'in görüşünün hadise aykırı olmadığını söylemese de bir bakıma onun hadisten istinbât ettiği hükmün yanlışlığına işaret etmiştir.

İbn Battâl'ın Mâlik'i, fikhî görüşleri yönünden eleştirmekle beraber hadis rivâyeti açısından tenkit ettiği durumlar da olmuştur. O, Enes'ten nakledilen "*Biz namazı kıldıktan sonra birisi Kuba'ya gider gelirdi ama güneş hala yüksekte olurdu.*"¹⁰⁶ rivâyeti için doğrusunun Kuba yerine Avâlî olacağını zira İbn Şihâb'ın (ö. 124/742) Mâlik hariç bütün öğrencilerinin hadiste ismi geçen yeri, Avâlî olarak naklettiğini belirtmiştir. O, Mâlik'in naklettiği rivâyetle tek kaldığını

¹⁰² Buhârî, "Farzu'l-Humûs", 6 (No. 3113).

¹⁰³ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 5/273.

¹⁰⁴ Buhârî, "Hudûd", 37 (No. 6841).

¹⁰⁵ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 8/475.

¹⁰⁶ Buhârî, "Mevâkîtu's-Salât", 13 (No. 550).

söylemiş ve Bezzâr'ın (ö. 292/905) şu ifadelerini nakletmiştir: “Rivâyetin doğrusu topluluğun naklettiğidir. Mâlik'in rivâyeti onun vehimlerinden birisi olarak kabul edilebilir.”¹⁰⁷

Ezânın abdestsiz okunup okunamayacağı meselesinde İbn Abdilber, Evzâî, Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) ve Mâlik'in abdestli-abdestsiz veya cünüp olup olmaksızın her durumda ezânın okunabileceğini söylediklerini nakletmiş ve buna karşın sahabeden Vâil b. Hucr'un (ö. 51/671) ezânın sadece ayakta ve temiz halde okunmasının gerçek ve sünnet olduğu ifadesine yer vermiştir. İbn Abdilber, onun “gerçek ve sünnet” ifadesinin müsned hadise işaret ettiğini ifade etmiş ve bunun re'yyeden üstün olduğunu zikretmiştir.¹⁰⁸ Bu açıklamalarıyla İbn Abdilber, doğrudan Mâlik'i hedef almamakla birlikte Vâil b. Hucr'un ifadesini müsned hadis konumunda kabul ederek bunu, onun ve diğer fakihlerin görüşlerine tercih etmiştir.

Yine İbn Abdilber, Mâlik'i açık ifadelerle eleştirmese de hadisten istihrâç edilebilecek hükmü, onun fetvasına tercih etmiştir. Mesela İbn Abdilber, Hz. Peygamber'in Ümmü Harâm'ın (ö. 28/648) evinde uyurken gördüğü rüyayı anlattığı “*Ümmetimden bir kısım insanlar, Allah yolunda cihat ederlerken bana gösterildi. Onlar denizin üstünde tahtlarına kurulmuş krallar gibi duruyorlardı.*”¹⁰⁹ rivâyetinde kadınların cihat için deniz yolculuğuna çıkabileceğine dair delil bulunduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰

İbnü'l-Arabî, orta namazı, Ebû Hanîfe'nin ikindi, Mâlik'in de sabah namazı olarak kabul ettiklerini naklettikten sonra kendisine göre bu namazın gizli olup bilinemeyeceğini kabul etmenin daha doğru olacağını ifade etmiştir.¹¹¹ Kâdî İyâz, Mâlik'in namaz kılmayan kişinin öldürüleceği görüşüne katılmayarak doğrusunun, o kişinin âsi olmakla beraber kâfir olmadığını söylemiş ve “*Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar. Allah'a ortak koşan kimse büyük bir günah işleyerek iftira etmiş olur.*”¹¹² ayetini delil göstermiştir.¹¹³ Endüslü şârihlerin zaman zaman hadisten istinbât ettikleri hükümleri Mâlik'in görüşlerine tercih etmeleri onların ehl-i hadis anlayışına yakın olmalarının bir sonucu olarak görebiliriz.

Endüslü şerhlerinde fikhî konular tartışılırken sıklıkla Mâlikî mezhebi içindeki görüş farklılıklarına yer vermişlerdir. Endüslü şârihler, bu farklılıkları kimi zaman “ashâbunâ”, “ashâbu Mâlik” şeklinde ya da Mâlikî âlimlerin isimlerini zikrederek ortaya koymuşlardır. Şârihler bu tartışmalarda bazen tercih ettikleri görüşleri belirtmelerine rağmen bazen de bir tercih yapmamışlardır. Örneğin, “*Sizden biriniz, kardeşinin evlilik teklifi üzerine teklif yapmasın.*”¹¹⁴ rivâyetinin şerhinde ikinci bir kişinin kadına ne zaman evlenme teklifinde bulunacağı konusu buna bir örnektir. Bûnî, İbn Habîb'ten nakille mehir belirlenmese bile kadının ilk kişiye rıza göstermesi durumunda nikâhın geçerli olacağı görüşünü nakledip bunun İbnü'l-Kâsım (ö. 191/806), İbn Vehb (ö. 197/813), İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) ve İbn Abdilhakem'in görüşü olduğunu kendisinin de bunu savunduğunu ifade etmiştir. Bûnî, İbn Nâfi'nin (ö. 206/822) ilk kişi rıza gösterse de ikinci bir kişinin evlilik teklifi yapmasında bir sakınca görmediğine dair görüşünü

¹⁰⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/173.

¹⁰⁸ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 4/89.

¹⁰⁹ Muvatta', “Cihâd”, 18 (No. 39).

¹¹⁰ İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 14/286-287.

¹¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 3/55.

¹¹² Nisa, 4/48.

¹¹³ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 1/343-344.

¹¹⁴ Muvatta', “Nikâh”, 1 (No. 1); Buhârî, “Nikâh”, 45 (No. 5142).

ise hatalı bulmuştur.¹¹⁵ İbn Battâl ve Bâcî de Bûnî ile aynı açıklamayı yapmışlardır.¹¹⁶ İbn Battâl, bu rivâyetin şerhi bağlamında kadının evlilik teklifi yapan ilk kişiye rıza gösterdikten sonra başka birisinin o kadınla evlenmesi durumunda Mâlik'in ve öğrencilerinin görüşleri arasında farklılıklar bulunduğunu belirtmiştir. O, bu konu hakkında Mâlik'in zifaktan önce nikâhın feshedileceğini, zifaktan sonra ise feshedilemeyeceği görüşünde olduğunu ifade etmiştir. İbn Battâl, İbnü'l-Mevvâz'ın (ö. 269/883) her durumda nikâhın feshedileceğini ancak ondan feshedilmeyeceğine dair de görüş nakledildiğini, Sahnûn'un (ö. 240/854) da İbnü'l-Kâsım'dan bu yönde naklinin bulunduğunu söylemiştir. İbn Battâl, Kûfelilerin ve Şâfiî'nin evlilik teklifi yapılan kadınla evlenen diğer kişinin nikâhının feshedilmeyeceğini, İbnü'l-Kassâr'ın (ö. 397/1007) Mâlik'in feshedileceği görüşünü esas alarak görüş nikâhın feshedilmesi gerektiği yönünde açıklama yaptığını zikretmiştir. İbn Battâl, İbn Habîb'in ise Mâlik'in feshedilmeyeceği görüşünü tercih ettiğini, Mutarrif ve İbnü'l-Mâcişû'nun da bu görüşte olduklarını, İbn Nâfi'nin ise gerek zifaktan önce gerekse sonra nikâhın feshedilmesi gerektiğini savunduğunu söylemiş fakat kendi görüşünü belirtmemiştir.¹¹⁷

Kunâziî, bu rivâyetin şerhinde İbnü'l-Kâsım'ın bir adamın, başka biriyle evlenmek isteyen kadınla evlenmesi halinde bu kişinin yaptığı işten dolayı tövbe etmesi gerektiğini fakat o adamın kadını boşaması gerektiği görüşünde olduğunu söylemiştir. Kunâziî, bu konuda İbn Vehb'in kadınla evlenmek isteyen ilk kişinin hakkını helal etmemesi durumunda kadının boşanması gerektiğini ve ilk kişinin onunla evlenebileceğini söylediğini nakletmiştir. Kunâziî, yine İbnü'l-Kâsım'ın kötü bir erkeğin bir kadınla evlenmek istemesi, kadının da bu kişiyle evlenmeye rıza göstermesi fakat iyi birisinin kadınla nişanlanmak istemesi halinde velinin kadına iyi kişiyi tavsiye etmesi gerektiğini, Hz. Peygamber'in bu konudaki yasağının iki iyi insan için geçerli olacağını söylemiştir.¹¹⁸ Bu nakillerden sonra Kunâziî, hangi görüşü tercih ettiğini belirtmemiştir. Kunâziî'nin bu nakillerine İbn Abdilber ve Bâcî de yer vermişlerdir.¹¹⁹

Endülüslü şârihler, Mâlikî mezhebi içerisindeki tartışmalarda kimi zaman tercih ettikleri tarafın görüşünü ortaya koymuşlardır. Örneğin ortaklardan biri ortaklık konusu ağaçların meyvelerinden kendi payına düşeni satarsa diğer ortağın meyveler üzerinde şuf'a hakkının olup olmadığı üzerine ihtilâf vardır. İbn Abdilber bu mesele hakkında Mâlik'ten rivâyetle İbn Vehb, İbnü'l-Kâsım ve Eşheb'in (ö. 204/820) ortağın şuf'a hakkına sahip olduğuna hükmettiğini, yine Mâlik'ten rivâyetle İbnü'l-Mâcişûn, İbn Dinâr ve ehl-i Medîne'nin çoğuna göreyse, ortağın şuf'a hakkının olmadığını kendisine göre de doğru görüşün bu olduğunu söylemiştir.¹²⁰

Devlet başkanının yolculuğa çıktığında cuma namazının şartlarının oluşmadığı bir yerde cuma namazını kıldırması durumunda Mâlik, yolcuların namazlarının geçerli olmadığını, köylülerin ise cemaatle kılınan namazın üzerine iki rekât daha kılarak öğle namazlarını tamamlayacağını ifade etmiştir.¹²¹ Bu konu bağlamında İbn Abdilber, İbn Abdilhakem ve İbn Nâfi'den köylülerin yeniden namaza başlamadan iki rekât daha namaz kılmalarıyla namazlarının geçerli olacağını naklettikten sonra İbnü'l-Kâsım'dan cuma namazının açıktan okunarak kılınmasından dolayı köy halkının namazlarını en baştan kılmaları gerektiği görüşünü aktarmıştır. İbn Abdilber, *Muvatta*'daki açıklamayı uygun bularak İbn Abdilhakem ve İbn Nâfi'nin görüşünü

¹¹⁵ el-Bûnî, *Tefsîru'l-Muvatta*, 1/671-672.

¹¹⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7/259; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/4-5.

¹¹⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 7/259-260.

¹¹⁸ el-Kunâziî, *Tefsîru'l-Muvatta*, 1/337-338.

¹¹⁹ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 13/22-23; el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 5/5-6.

¹²⁰ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 7/51.

¹²¹ *Muvatta*, "Cuma", 6 (No. 14).

tercih etmiştir. Surelerin açıktan okunması te'vile dayandığından namazın geçersiz sayılmayacağını ifade eden İbn Abdilber, bu açıklamasıyla bir bakıma İbnü'l-Kâsım'ın görüşünün yanlışlığını da ortaya koymaya çalışmıştır.¹²²

Bâcî, cuma namazının kılındığı merkez cami ile cuma namazı kılınabilecek yerin arasının ne kadar olması gerektiğine dair İbn Habîb'in bir berid ve fazlası, Yahya b. Ömer'in altı mil, Zeyd b. Beşîr'in ise bir fersaktan fazla olabileceğini savunduklarını aktardıktan sonra en son görüş olan Zeyd b. Beşîr'in görüşünü tercih etmiş ve herkesin cuma kılınan yere gitmelerinin zorunluluk gerektirmediğini cumanın şartları gerçekleştiğinde ikamet ettikleri yerde namazlarını kılınabileceklerini ifade etmiştir.¹²³

İbn Battâl, namazda rükûdan önce ve sonra tekbir getirilmesiyle ilgili Mâlik'in ashâbı arasında görüş farklılıklarının bulunduğunu ifade ederek İbnü'l-Kâsım'dan üçten fazla tekbir getirmeyenlerin sehiv secdesi yapmalarının gerektiği eğer bunu yapmazlarsa namazın bâtil olacağı görüşünü nakletmiştir. İbn Battâl, İbnü'l-Kâsım'ın bu görüşünü naklettikten sonra Abdullah b. Abdilhakem, Asbağ b. Ferec (ö. 225/840), İbnü'l-Mevvâz ve İbn Habîb'in namazdaki bütün tekbirler unutulsa dahi sehiv secdesi yapılmayacağı görüşünde olduğunu ifade etmiş ve baktaki bütün hadislerin bu görüşe temel teşkil ettiğini söylemiştir.¹²⁴ Dolayısıyla Endüslü şârihlerin Mâlikî mezhebi içerisindeki tartışmalarda kimi zaman hadise uygun olan görüşü tercih ettiklerini söyleyebiliriz.

2.3. Şâfiî'ye Yönelik Eleştiriler

Çalışmamızda daha önce ifade ettiğimiz üzere Endüslü şârihlerin, fıkıh konularını tartışırken görüşlerine sıklıkla atıf yaptıkları diğer bir isim Şâfiî'dir. Bu atıfların genelinde Şâfiî'ye yönelik bir eleştiri söz konusu değilken kimi yerde ona bazı tenkitler yöneltilmiştir. Bu tenkitlerin bir kısmı, Şâfiî'nin görüşünün hadisten istinbât edilen hükme ters olmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin İbn Battâl, Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) hayızlı iken Hz. Peygamber'in saçını taradığını bildiren rivâyetin¹²⁵ Şâfiî'nin abdestli bir kişinin karşı cinsten birine dokunmasıyla abdestinin bozulacağı görüşüne karşı delil teşkil ettiğini söylemiştir.¹²⁶ Öğle ve ikinci namazları arasında bir boşluğun bulunduğunu kabul ederek bu boşluğu, iki namazdan birine ait görmeyen Şâfiî'nin görüşü de İbn Battâl açısından kabul görmemiştir.¹²⁷

Kâdî İyâz ise Şâfiîlerin hadise dayanarak imâmetin Kureyş'e ait olduğu şeklindeki görüşünü kabul etmemiş, onların bu konuda delil olarak kullandıkları rivâyetlerin görüşlerine delil olmadığını ifade etmiştir. Kâdî İyâz, Hz. Peygamber'in Kuba mescidinde Huzeyfe'nin (ö. 36/656) mevlası Salim'i, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) ve Hz. Ömer (ö. 23/644) varken imam tayin etmesini ve yine Zeyd'i oğlu Üsâme'yi ve Muâz'ı Kureyşlilerin önüne geçirmesini ileri sürerek Şâfiîlerin görüşüne karşı çıkmış ve onların delil aldığı bazı rivâyetleri de tenkit etmiştir.¹²⁸

Şâfiî'yi eleştiren diğer bir Endüslü şârih, İbnü'l-Arabî'dir. O, tespit edebildiğimiz kadarıyla bir yerde Şâfiî'yi sert bir dille eleştirmiştir. Buna göre Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın, İbn Velîde b. Zem'ân'ın kardeşi Utbe'nin oğlu olduğu konusunda Abd b. Zem'ân ile tartışması sonucunda Rasûlullah'ın kararı Abd b. Zem'ân lehine verdikten sonra söylediği “Çocuk yatak sahibine

¹²² İbn Abdilber, *el-İstizkâr*, 5/75-77.

¹²³ el-Bâcî, *el-Müntekâ*, 2/129.

¹²⁴ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/404.

¹²⁵ Buhârî, “Hayz”, 3 (No. 296).

¹²⁶ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 1/412-413.

¹²⁷ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/165; İbn Battâl'ın Şâfiî'yi eleştirdiği diğer örnekler için bk. 1/293; 2/83.

¹²⁸ Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 6/125.

(kadının evli olduğu kişiye) aittir. Zina edene ise mahrumiyet vardır.”¹²⁹ rivâyetinin şerhinde Şâfiî'nin görüşüne de yer vermiştir. Buna göre İbnü'l-Arabî, Şâfiî'nin rivâyetin “ هو لك يا عبد بن زمة الولد للفراش ” kısmını, kadının evli olduğu kişi lehine hüküm vermeye ve nesebin ispatına delil gördüğünü söylemiştir. İbnü'l-Arabî, Şâfiî'nin kadınla evli olan adam lehine hüküm vermesini doğru bulurken bu evliliğin nesebi kanıtladığı görüşünü büyük bir cehalet olarak nitelemiştir.¹³⁰ Bu misalde görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî, Şâfiî'yi görüşü, hadis ve sünnete aykırı olduğu gerekçesiyle değil istinbâta bulunduğu hükümü yanlış gördüğü için eleştirmiştir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgilerden hareketle Endülüslü şârihlerin ehl-i hadis anlayışına yakın durdukları bu nedenden dolayı fakihleri genelde hadis ve sünnete aykırı gözükten istinbâtlarından dolayı eleştirdiklerini ifade edebiliriz.

Sonuç

Endülüs'e giren ilk hadis kitabı Mâlik'in *Muvatta*'dır. Dolayısıyla burada hadis şerh faaliyetleri ilk olarak hicrî üçüncü asırda *Muvatta*' çerçevesinden başlamıştır. Zamanla *Muvatta*' üzerine yazılan şerhler artarak devam etmiştir.

Muvatta'dan sonra Endülüs'te Buhârî, Müslim ve Tirmizî'nin eserleri de şerh edilmiştir. Buhârî şerhini hariç tutarsak temel hadis eserlerinin günümüze ulaşan şerhleri ilk olarak burada ortaya konmuştur. Buradan hareketle Endülüs'teki hadis şerh faaliyetlerinin, hadis eserlerinin tanınmışlığı ve yaygınlığıyla yakından ilgili olduğunu söyleyebiliriz.

Endülüs hadis şerhleri genel olarak fıkıh ağırlıklıdır. Bu sebeple şârihler fikhî meselelerde birçok fakihin görüşüne yer vermiştir. Bu durum, buradaki şerhlerin bir bakıma mukayeseli fıkıh imkânını da ortaya çıkardığını ifade edebiliriz. Endülüslü şârihler buldukları coğrafyada hâkim bulunan Mâlikî fıkıh anlayışında olmuşlardır. Ancak onları mutaassıp bir Mâlikî anlayışının takipçileri olarak tanımlayamayız. Zira onlar, birçok defa hadisten istihraç edilen anlamı ve hükmü öncelemişlerdir. Dolayısıyla Endülüslü şârihlerin çoğunluğunu ehl-i hadis anlayışına yakın duran Mâlikîler olarak değerlendirmek bizce daha doğru olacaktır. Endülüslü şârihler, fakihleri tenkit ederlerken onların hadise aykırı duran görüşlerini eleştirmişlerdir. Bu fakihler içerisinde de eleştirdikleri en fazla isim, Ebû Hanîfe, ona yönelik en fazla tenkit yönelten Endülüslü şârihler de İbn Battâl ve İbn Abdilber'dir. Bu durumun hicrî beşinci asırda Endülüs'te ehl-i hadis anlayışının daha baskın olmasından kaynaklanması muhtemeldir.

¹²⁹ *Muvatta*, “Akziye”, 21 (No. 20).

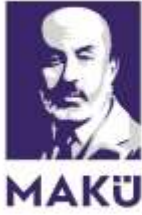
¹³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Mesâlik*, 6/378.

Kaynakça/Bibliography

- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddin Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-Kârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmud. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1421/2001.
- Bâcî, Ebü'l-Velîd Süleyman b. Halef. *el-Müntekâ Şerhu Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1420/1999.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kebîr*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavki'n-Necât, 1422.
- Bûnî, Ebû Abdülmelik Mervân b. Ali. *Tefsîru'l-Muvatta' li'l-Bûnî*. thk. Ebû Ömer Abdülaziz es-Sağîr. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1432/2011.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Endüslü'te Rey-Hadis Mücadelesi". *İslamiyat* 7/3 (2004), 59-74.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşâ's b. İshâk. *es-Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 7 Cilt. Dâru'r-Risâle, 1430/2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Şerh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/559-560. İstanbul: TDV, 2010.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV, 1995.
- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmiu's-Şurûh ve'l-Havâşî*. 3 Cilt. Abudabi: el-Cemu's-Sekâfî, 1425.
- Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Fütûh. *Cezvetü'l-Muktebîs fî Târîhi Ulemâi'l-Endelüs*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1429/2008.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fazlihi*. thk. Ebi'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Dâru İbni'l-Cevzî, 1435.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Abdulmu'tî Kala'cî. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1413/1993.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdillâh en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fî'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânid*. thk. Mustafa b. Ahmed el-Ulvî - Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî. 26 Cilt. Mağrib: Vezâratu Umûmi'l-Evkâf ve's-Şuûnu'l-İslâmiyye, 1387/1967.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali Halef b. Abdülmelik. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc, 1. Basım, 1409/1989.
- İbn Habîb, Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân Sülemî. *Tefsîru Garîbi'l-Muvatta'*. thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymin. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1. Basım, 1421/2001.
- İbn Manzûr, Ebül-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ârızatu'l-Ahvezî bi Şerhi Sahîhi't-Tirmizî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta'i Mâlik*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymanî - Âişe bt. el-Hüseyn es-Süleymanî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbu'l-Kabes fi Şerhi Muvatta'î Mâlik b. Enes*. thk. Muhammed Abdillâh Veled Kerîm. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1992.
- İnce, İrfan. "Ridde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/88-91. İstanbul: TDV, 2008.
- İyaz, Ebü'l-Fazl İyaz b. Musa b. İyaz el-Yahsubi. *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li-Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. 8 Cilt. Rabat: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Kaçar, Ömercan. *Mühelleb b. Ebî Sufre ve Şerhçiliği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisan Tezi, 2021.
- Kâdî İyâz, Ebül-Fazl İyâz b. Musa. *İkmâlü'l-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. thk. Yahya İsmail. 9 Cilt. Medine: Dâru'l-Vefa, 1. Basım, 1419/1998.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Hadis Şerhine Panoramik Bir Bakış". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 2020.
- Karagözoğlu, Mustafa Macit. "Müslim'in el-Müsnedü's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 317-409. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ud. *Bedâiu's-Sanâi'*. 7 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Kaya, Eyüb Said. "Mâlikî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/519-535. Ankara: TDV, 2003.
- Kunâziî, Ebü'l-Mutarriif Abdurrahman b. Mervân. *Tefsîru'l-Muvatta'*. thk. Âmir Hasan Sabri. 2 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, ts.
- Kurt, Ali Vasfi. *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Mâlik, Ebû Abdullah. *el-Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1. Basım, 1425.
- Mâzerî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. thk. Muhammed eş-Şâzeli en-Neyfer. 3 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunûsiyye, 2. Basım, 1988.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2022.
- Özer, Salih. *Endülüslü İbn Battal ve Buhârî Şerhi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2007.
- Özkan, Halit vd. "Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 171-313. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Özkan, Halit. "Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. 55-168. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2020.
- Sakallı, Talat. *Aynî ve Hadis Yorum/Şerh Yöntemi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- Sancaklı, Saffet. "İbn Battâl ve Buhârî Şerhi". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/1 (2007), 61-93.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Tirmizî'nin el-Câmi'i Üzerine Yazılmış Şerhler". *Hadis Şerh Literatürü II*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2022.

- Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtî'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985.
- Tozlu, İbrahim. “Buhârî Râvisi Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi”. *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1 (2015), 65-96.
- Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği : Doğuşu Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara : Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2012.
- Yücel, Ahmet. “İbnü'l-Arabî Ebû Bekr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/492. İstanbul: TDV, 1999.
- el-Fihrisü'ş-Şâmil li't-Türasi'l-Arabiyyi'l-İslâmiyyi'l-Mahtût : el-Hadisü'n-Nebeviyyi'ş-Şerif ve Ulumuhû ve Ricaluhû*. 3 Cilt. Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 1991/1411.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

Şair Vezîr Cüneyd'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri

Poet Vizier Junayd's Life and His Place in Arabic Literature

HASAN SOYUPEK

orcid.org/0000-0002-0971-8049

hasansoyupek@sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi | <https://ror.org/04fjtte88>

Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Isparta, Türkiye

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Soyupek, Hasan. "Şair Vezîr Cüneyd'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri". *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 223-247.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 27 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 26 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.
Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.
Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hasan SOYUPEK.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Poet Vizier Junayd's Life and His Place in Arabic Literature

Abstract

Arabic emerged as a result of the spread of Islam in the African continent during the period from the thirteenth to the nineteenth centuries. Muslims spread to different areas by spreading Islam among the inhabitants of the continent. In Nigeria, which is located on the continent, Arabic has undergone many stages with Islam, and over time, the nation's ulema have learned about Arabic literature as well as Islamic sciences. The Nigerian city of Sokoto, in particular, was filled with famous poets who commented on their aspirations and hopes for the social situation. These poets both criticized the social life that is in conflict with their beliefs, and in addition to calling the society to reform, they both declared war against social decay and struggled against the dominant life in the society. They tried to explain their thoughts on this issue with poems. One of Nigeria's leading poets, Vezir Cüneyd was born in Sokoto, he was brought up as a superior among his peers who had many advantage since his childhood. As a result of all this effort he put forward on the path of science, he acquired a wide culture and expanded his comprehension and ability. He specialized in the sciences of consumption, prosody and rhetoric and showed his talent by writing odes in Arabic literature. In addition to social issues, his poetry was effected by religion and poetic arts such as elegy and praise. He is the one who can improvise poetry and describe something he sees and comes to his mind. The choice of words that point to the desired meaning has added beauty to the poem. Most of the words he used in the couplets were fluent and pleasant-sounding letters. He was very sensitive in the selection of words suitable for the meaning, he did not include words that were not in use and ambiguous.

Keywords: Africa, Nigeria, Arabic literature, Arabic poetry, Hevsa language.

Şair Vezîr Cüneyd'in Hayatı ve Arap Edebiyatındaki Yeri

Öz

Arapça, Afrika kıtasında İslâm'ın on üçüncü asırdan on dokuzuncu asra kadar geçen süre zarfında yayılması neticesinde ortaya çıkmıştır. Müslümanlar kıtada yaşayanlar arasında İslâm'ı yayarak farklı alanlara dağılmışlardır. Kıtada yer alan Nijerya'da Arapça, İslam ile pek çok merhale geçirmiş ve zaman içerisinde ülkenin uleması da İslâmî ilimlerin yanında Arap edebiyatı konusunda da bilgi sahibi olmuşlardır. Özellikle Nijerya'nın Sokoto şehri, sosyal duruma yönelik emel ve ümitlerini yorumlayan meşhur şairlerle doluydu. Bu şairler inançlarına muhalif sosyal hayatı hem tenkit etmişler ve hem de toplumu ıslaha çağırmanın yanında hem sosyal çürümeye yönelik savaş açmışlar ve hem de toplumda baskın olan hayata karşı mücadele vermişlerdir. Bu husustaki düşüncelerini ise şiirlerle açıklamaya çalışmışlardır. Nijerya'nın önde gelen şairlerden Vezîr Cüneyd, Sokoto'da dünyaya gelmiş, çocukluğundan itibaren pek çok avantaja sahip bir şekilde yetişmiş, ilim yolunda ortaya koyduğu bütün bu çaba ve gayretin sonucunda geniş bir kültür elde etmiş, idrak ve kabiliyeti genişlemiştir. Sarf, aruz, belâgat ilimlerinde uzmanlaşmış ve Arap edebiyatında kasideler yazarak yeteneğini ortaya koymuştur. Şiirine sosyal meseleler yanında din, mersiye ve medih gibi şiir sanatı hâkim olmuştur. Doğaçlama şiir söyleyebilen, gördüğü ve aklına gelen bir şeyi niteleyebildir. İstenilen manaya işaret eden lafızları seçme yeteneği şiire güzellik katmıştır. Beyitlerde kullandığı lafızların çoğu akıcı, kulağa hoş gelen harflerden olmuştur. Anlama uygun lafızların seçiminde çok hassas davranmış ve ağır gelen lafızlara yer vermemiştir.

Anahtar Kelimeler: Afrika, Nijerya, Arap edebiyatı, Arap şiiri, Hevsâ dili.

Summary

Islam has contributed to making Arabic the spoken language in a large part of the continent. Arabic has been used as an official correspondence and spoken language in many parts of the continent such as Egypt, Tunisia, Libya, Algeria, Maghreb, Mauritania and Sudan. The first language of the Coptic Christians living in some parts of the continent is also Arabic. In states such as Eritre and Chad, the rate of those who speak Arabic as a second language reaches 10%. Thanks to Muslim scientists, well-known Nigerian scholars have learned about Islamic and Arabic sciences, especially Arabic literature, and have written books in the genres of poetry and prose, especially in the religious field. Famous poets lived in the city of Sokoto, who expressed their hopes and expectations about the social situation. These poets not only criticized the social life against their beliefs and thoughts, but also called the society to reform. They took this even further and waged war against social decay.

Vizier Cüneyd was known for his fondness for science, his respect and love for scientists, with the support of his family, from a young age. After memorizing the Qur'an, he took lessons on various sciences from leading scholars in the city and region of Sokoto. His mental and transmission perception expanded, especially by studying in fields such as tafsir, hadith, rhetoric, literature, and history. He is known as one of the famous poets who influenced the literature by dealing with Arabic poetry in a wide area. Congresses, symposiums, researchs and articles written in various universities, institutes and many different fields both inside and outside of Nigeria state that Vezîr Cüneyd is very good in Arabic and literature and is great in terms of art. Vezîr Cüneyd, who took part in the government of his time and is considered one of the traditional scientists, studied many books written in different fields and had the necessary share of local foreign culture. He took an active role as a member of Majlisü'l-Umera ve'r-Rüesâ in Kaduna, the capital city of Northern Nigeria, and served as the Sokoto representative in the Northern Naibs Assembly. He wore political and honorary badges. He traveled to many African and Arab countries and also presided over many delegations of world countries.

Vizier Cüneyd is a poet who has poetic talent and can recite poetry quickly without thinking. He is the one who can describe something he sees and comes to mind in a sensitive and beautiful way. He brought an important poetry divan to Arabic literature. This divan is full of semantic descriptions and has a wonderful style. Vizier Cüneyd, who spent his whole life in the spread of science and Islamic culture, left behind scientific works worthy of praise. Despite carrying out the ministry he assumed in his political life, he continued to increase his activity in the field of Arabic literature by working in the fields of poetry and history. He wrote poetry on different subjects. He was able to use the silent and lively natural elements, relying on the remnant to express the psychological state. The most important factor in the development of his personality in the literary field was the support of his family. Because the grandfather, grandmother, uncle, aunt and their children in his family were people who wrote poetry with serious poetry skills. Especially his father, the vizier Muhammad b. Ahmed was a man of unmatched poetic talent.

During the period, the colonialists resisted the Islamic culture and tried to replace this culture with its corrupt traditions. At this stage, in his poems, Vizier Cüneyd warned the society to stay away from such disgraces and to be loyal to their religion and values. Because the colonialists were trying to extinguish the light of Allah by spreading this immorality and disgrace in the society.

The poet imitated the poets of the jahiliyyah period and stood, stopped, cried and cried as they did. However, all this was not just for a lover, but in the form of describing the environment full of distinguished people, including the ulama and administrators of the period. He attributes the reason for his crying to the fact that the region he lives in has been turned into desolation by the colonialists. In addition, in his poems, he asks Allah to save the Sokoto Dervish State from the colonialists and return it to its owners. With this, he prayed that those who were left behind in the abandoned homeland, who had values such as taqwa, would bring back the glory and honor of the caliphate, and finally, The Prophet concluded with salutations and salutations on the Prophet and his companions. On the other hand, as he recalled and recalled his longing for the distinguished people living in the occupied lands, his sadness increased, and he especially addressed the people he knew and was familiar with. While the poet was going through these, he could not find anyone to help his in this matter, to answer and cry with his. The real cause of his crying is the extraordinary change he sees in the place where he lives. Because in the fertile area where he was born and raised, the traces of everything have been erased, disappeared and abandoned. It was as if he had not lived in that place for a single day. The poet's depiction of the airplane in his poem is a new genre in this context. Emotion played a major role in realizing this type of portrayal. What prompted his to make such a description was the happiness, joy and joy he felt from the depths of his heart as he traveled to the city of Khartoum, which he so longed for.

The ideas he tries to put forward are not closed but clear and clear. Since most of the feeling in his poems is religious and literary, religious ideas have dominated the meanings. Because the poet was brought up and grown in the hands of mystic scholars who were dominated by religion, science and taqwa. Most of the words he used in his poems were fluent and pleasant-sounding letters. He was very meticulous in the selection of words suitable for the meaning, did not include heavy words, and also gave weight to verb phrases as sentences.

Özet

İslâm Afrika kıtasının geniş bir bölümünde Arapçanın konuşma dili olmasına katkı sağlamıştır. Mısır, Tunus, Libya, Cezayir, Mağrip, Moritanya ve Sudan gibi kıtanın pek çok yerinde resmî yazışma ve konuşma dili olarak Arapça kullanılmıştır. Kıtanın bazı bölgelerinde yaşayan Kıptilerden Hristiyan olanların ilk dilleri de Arapçadır. Eritre ve Çad gibi devletlerde Arapçayı ikinci bir dil olarak konuşanların oranı ise %10'a ulaşmaktadır. Müslüman bilim adamları sayesinde Nijeryalı önde gelen bilim adamları Arap edebiyatı başta olmak üzere İslâm ve Arapça ilimlerinde derin bilgi sahibi olmuşlar, dinî alan başta olmak üzere şiir ve nesir türünde de kitap telif etmişlerdir. Sokoto şehrinde sosyal durum ile ilgili ümit ve beklentilerini dile getiren meşhur şairler yaşamaktaydı. Bu şairler inanç ve düşüncelerine karşı olan sosyal yaşantıyı tenkit etmenin yanında toplumu ıslaha çağırılmışlardır. Bunu daha da ileri götürerek sosyal çürümeye karşı savaş açmışlardır.

Vezîr Cüneyd küçük yaşından itibaren ailesinin desteği ile ilme olan düşkünlüğü, bilim adamlarına karşı saygı ve sevgisi ile tanınmıştır. Kur'an'ı ezberledikten sonra Sokoto şehri ve bölgesinde önde gelen âlimlerinden çeşitli ilimlerle ilgili dersler almıştır. Özellikle tefsir, hadis, sarf, belagat, edebiyat, tarih gibi alanlarda tahsil yaparak aklı ve naklî algısı genişlemiştir. Arap şiirini geniş bir alanda ele alarak edebiyata etki eden meşhur şairlerden biri olarak tanınmaktadır. Nijerya'nın gerek içinde gerekse dışındaki çeşitli üniversiteler, enstitüler ve pek çok farklı alanlarda gerçekleştirilen kongreler, sempozyumlar, araştırmalar ve yazılan makaleler Vezîr Cüneyd'in Arapça ve edebiyat alanında çok iyi düzeyde ve sanat yönünden ise harika olduğunu dile getirmektedir. Dönemindeki hükümette görev almış ve geleneksel bilim adamlarından kabul edilen Vezîr Cüneyd farklı alanlarda çok sayıda yazılmış kitapları incelemiş, yerel yabancı kültürden gerekli pay sahibi olmuştur. Kuzey Nijeryanın başşehri Kaduna'daki Meclisü'l-Ümerâ ve'r-Rüesâ'nın üyesi olarak aktif görev almış ve Kuzey Naibler Meclisi'nde Sokoto temsilciliği yapmıştır. Siyasî ve şeref nişanelerini takmıştır. Çok sayıda Afrika ve Arap ülkesine yolculuk yapmış ve ayrıca dünya ülkelerinin pek çok heyetine başkanlık etmiştir.

Vezîr Cüneyd şiirsel yeteneğe sahip ve düşünmeden doğaçlama olarak süratli bir şekilde şiir söyleyebilen bir şairdir. O gördüğü ve aklına gelen bir şeyi hassas ve güzel bir şekilde niteleyebilendir. Arap edebiyatına önemli bir şiir divanı kazandırmıştır. Bu divanı anlamsal tasvirlerle dolu ve harika bir üsluba sahiptir. Bütün hayatını ilim ve İslâmî kültürün yayılmasında geçirmiş olan Vezîr Cüneyd geride övgüye layık ilmî eserler bırakmıştır. Siyasî hayatında üstlendiği bakanlık görevini yürütmesine rağmen şiir ve tarih alanında çalışmalar yaparak Arap edebiyatı alanındaki

aktivitesini artırarak sürdürmüştür. Farklı konularda şiirler yazmıştır. Psikolojik durumu dile getirmede remze dayanmış, sessiz ve canlı tabii unsurları kullanabilmiştir. Edebi alandaki kişiliğinin gelişmesinde en önemli faktör ailesinin desteği olmuştur. Çünkü ailesindeki dede, nine, amca, hala ve bunların çocukları ciddi şiir yeteneğine sahip şiir yazar kimselerdi. Özellikle de babası vezir Muhammed b. Ahmed eşsiz şiir kabiliyetine sahip birisiydi.

Vezir Cüneyd'in döneminde sömürgeciler İslâmî kültüre karşı koymuşlar ve bu kültürü bozulmuş gelenekleriyle değiştirmeye çalışmışlardır. Bu aşamada Vezir Cüneyd şiirlerinde toplumun bu tür rezilliklerden uzak durmaları konusunda din ve değerlerine bağlı olmaları hususunda ikaz etmiştir. Çünkü sömürgeciler toplumda bu ahlaksızlık ve rezillikleri yayarak Allah'ın nurunu söndürmeye çalışıyorlardı.

Şair cahiliye dönemindeki şairleri taklit ederek onların yaptıkları gibi durmuş, durdurmuş, ağlamış ve ağlatmıştır. Ancak bütün bunlar sadece bir sevgili için olmayıp, dönemin ulema ve idarecilerin içinde yer aldığı seçkin insanlarla dolu olan çevresini tasvir etme şeklinde olmuştur. Ağlamasının sebebini ise içinde yaşadığı bölgenin sömürgeciler tarafından metruk hale dönüştürülmesine bağlamaktadır. Ayrıca şiirlerinde Allah'tan Sokoto Derviş Devleti'nin sömürgecilerden kurtarılıp sahiplerine iade edilmesini istemektedir. Bununla terk edilmiş vatanda geride kalanlardan takva gibi değerlere sahip olanların yeniden hilafetin şan ve şerefine geri getirmeleri için dua etmiş ve sonunda Hz. Peygamber'e, ashabına salât ve selam ile bitirmiştir. Diğer taraftan işgal edilmiş topraklarda yaşayan seçkin insanlara karşı özlemini gözlerinin önüne getirip hatırladıkça üzüntüsü artmış, özellikle de bildiği, aşına olduğu yerdeki kişilere hitap etmiştir. Şair bunları yaşarken kendisine bu konuda yardım edecek, cevap verip birlikte ağlayacağı birini bulamamıştır. Ağlamasına asıl sebep olan şey ise yaşadığı yerde gördüğü olağanüstü değişikliklerdir. Çünkü doğup büyüdüğü, mümbit alanda her bir şeyin izleri silinmiş, yok olmuş ve terk edilmiştir. Sanki o mekânda kendisi bir gün dahi yaşamamıştır. Şairin şiirinde uçak için yaptığı tasvir bu çerçevede yeni bir türdür. Bu tür bir tasvir gerçekleştirilmede duygu ciddi bir rol olmuştur. Böyle bir tasvir yapmaya sevk eden şey ise çok özlem duyduğu Hartüm şehrine doğru seyahat ederken kalbinin derinliklerinden hissettiği mutluluk, sevinç ve neşe olmuştur.

Ortaya koymaya çalıştığı fikirler kapalı olmayıp açık ve nettir. Şiirlerinde mevcut olan hissini büyük bir kısmı dinî ve edebî olması sebebiyle anlamlara dinî fikirler hakimiyet kurmuştur. Çünkü şair dinin, ilmin, takvanın hâkim olduğu tasavvuf âlimlerinin elinde yetişmiş ve büyümüştür. Şiirlerinde kullandığı lafızların çoğu akıcı, kulağa hoş gelen harflerden seçilmiştir. Anlama uygun lafızların seçiminde çok titiz davranmış, ağır gelen lafızlara yer vermemiş ve ayrıca cümle olarak ise fiil cümlelerine ağırlık vermiştir.

Giriş

Arapçanın Afrika kıtasındaki varlığı, kıtadaki dil ve kültürleri etkilemiştir. Bu etki İslam'ın on üçüncü asrından on dokuzuncu asrına kadar geçen sürede kıtada Arapçanın geniş bir şekilde yayılmasının sonucunda gerçekleşmiştir. Müslümanlar kıtanın Kuzey Batı ve Doğu sakinleri arasında sevgi ve muhabbet içerisinde İslam'ı yayarak farklı yerlere yerleşmişlerdir. Arap sultanları tarafından kıtanın pek çok yerlerinde Kur'an'ın okutulması, ezberletilmesi ve yazımının öğretilmesi için Kur'an mektepleri, mescitler ve dinî enstitüler inşa edilmesinin yanında Ezher ve Zeytûniyye gibi büyük İslâmî Arap kurumları kurulmuştur. Bu da kıtanın geniş bir kısmında Arapçanın konuşma dili olmasına katkı sağlamıştır. Ayrıca Arapça kıtanın pek çok yerinde özellikle Mısır, Tunus, Libya, Cezair, Mağrip, Moritanya ve Sudan gibi ülkelerin yöneticileri tarafından resmî yazışma ve konuşma dili olarak kullanılmıştır. Bu devletlerin bazılarının içerisinde yer alan Kıptilerden Hristiyan olan grupların ilk dilleri de Arapçadır.¹ Eritte ve Çad gibi ülkelerde Arapçayı ikinci bir dil olarak kullananların oranı ise %10'a ulaşmaktadır.²

Nijerya'ya Arapça, İslamla birlikte girmiş ve kendisiyle kitaplar yazılınca kadar pek çok merhale geçirmiştir. Araştırmacılar da Nijerya'da Arapçanın eski ve köklü bir dil olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.³ Ayrıca Arap ve yabancı müslüman bilim adamları sayesinde

¹ Muhammed Osman Halilullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîrî: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", *IUMJ* 7 (2) (2020), 161-164; Hasan Muhammed Kadramârî Bâbekr, "el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-luğâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye", *Mecelletu't-Dirâset'il-İfrîki* 39 (2008), 1; Abdurrahîm İshâ el-Evvel, *el-Keşşâf fi'l-edebi'l-Arabî li'l-medâri's-seneviyye bi Garbi Afrikâ* (y.y., 1999), 6. 7; Musa Abdüsselâm Mustafa Abikan, "el-Gazel fi'ş-şî'ri'l-Arabî'n-Nicîrî beyne't-tecdid ve'l-muhâkât", *Mecelletü'l-kısmi'l-Arabî* 23 (2016), 284.

² Yusuf Muâz İbrahim, *Melâmihi tetavvuri'ş-şî'ri'-Arabî fi vilâyeti Katsina (Nijerya)* (Ümmü Dermân Üniversitesi Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 10, 11; *See Islam for Africa*, (Durban: Islamic Movement of South Africa, 1990), 32.

³ Ömer Mûsâ Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ezhâr min ravdu'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî* (Malezya, 2016), 2; Yusuf Muâz İbrahim, *Melâmihi tetavvuri'ş-şî'ri'-Arabî fi vilâyeti Katsina (Nijerya)*, 10, 11; Abikan, "el-Gazel fi'ş-şî'ri'l-Arabî'n-Nicîrî beyne't-tecdid ve'l-muhâkât", 286, 287. Ayrıca bk. Ayodele Abdullahi Zakariyyah,

Nijeryalı önde gelen bilim adamları Arap edebiyatı başta olmak üzere İslâm ve Arapça ilimlerinde derin bilgi sahibi olmuşlar,⁴ dinî alanın yanında⁵ şiir ve nesir türünde de pek çok kitap telif etmişlerdir.⁶ Özellikle Arap şiirinde Osman b. Fûdî (ö. 1232/1817)'nin⁷ ninesi şair Rukiyye, hem Arap bahirlerinden biri olarak bilinmeyen “bahru'l-kerîm” adında yeni bir bahir ortaya koymuş,⁸ hem de bu bahir tarzında şiir yazmış ve her bir şiirini de İslâm sevgisi saikiyle açmıştır. Buna şu beytini örnek olarak verebiliriz⁹:

تب لعل ترحم بأخي واعلم أن في جهنم سجن من عصى

“Ey kardeşim tevbe et, ümit edilirki bağışlanırsın, bilki (unutma) cehennem isyan edenlerin zindanıdır.”

Yirminci asrın ortalarında Nijerya üniversiteleri eğitim ve öğretimlerinde Arapça ve İslâm kültürü ile ilgili dersin okutulmasına karar verilmiştir. Hatta üniversiteler lisansüstü çalışmalarında Arapça ile ilgili konuların ele alınması ve çalışmaların Arapça yazılması hususunda görüş birliğine varmışlardır.¹⁰ Diğer taraftan Arapça, Nijerya toplumunda sadece dinî alanda değil, siyasî, ekonomik ve diplomatik alanlarda da hayati rol oynamaktadır.¹¹ Hevsâ ve Yoruba bilim adamları da dinî ve edebî alanlarda kitaplarını Arapça ile yazmışlardır.¹²

Nijerya'nın Sokoto¹³ şehri, yirminci asırda sosyal duruma yönelik emel ve ümitlerini yorumlayan meşhur şairlerle doluydu. Bu şairler inançlarına muhalif sosyal hayatı hem tenkit etmişler hem de toplumu ıslaha çağırmanın yanında sosyal çürümeye savaş açmışlardır. Yaşadıkları toplumda baskın olan hayata karşı mücadele vermişlerdir. Bu husustaki düşüncelerini şiirlerle açıklamaya çalışmışlardır. Sokoto şairleri içerisinde yer alan Vezîr Cüneyd (ö. 1997) de şiirlerinde toplumundaki ahlakî yıkıma karşı yapılan mücadelede sosyal hayatı hem tenkit etmiş ve hem de umut ve beklentilerini tasvir etmiş, fikir ve düşüncelerini edebî olarak Arap dilinde

“Nijerya'da Arap Dili Eğitimi Serancamı”, *Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 50 (Temmuz 2017), 449-470.

⁴ Âdem b. Abdillâh el-İlûrî, *Misbâhu'd-dirasâti'l-edebiyye fi'd-diyâri'n-Nicîryâ* (y.y., 1967), 24; Evvel, *el-Keşşâf fi'l-edebi'l-Arabî li'l-medâri's-seneviyye bi Garbi Afrîkâ*, 7; Abikan, “el-Gazel fi's-şi'ri'l-Arabî'n-Nicîrî beyne't-tecdîd ve'l-muhâkât”, 284, 285; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'Vezîr Cüneyd en-Nicîrî*, 2.

⁵ Ali Nâbi Suveyd, *Devru'l-medârisi'l-Arabiyye fi'd-diyâri'n-Nicîrî* (y.y., 1987), 5; İlûrî, *Misbâhu'd-dirasâti'l-edebiyye fi'd-diyâri'n-Nicîryâ*, 24; Ahmed Ebû Bekir Abdullah - Maslahuddîn Yusuf el-Murtaza, “İzdihâru'l-lugati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ fi Nijîryâ”, *el-Mü'temeru'd-Düvelî li'l-Lügati'l-Arabî* (Erişim 15 Eylül 2021).

⁶ Abikan, “el-Gazel fi's-şi'ri'l-Arabî'n-Nicîrî beyne't-tecdîd ve'l-muhâkât”, 287; İlûrî, *Misbâhu'd-dirasâti'l-edebiyye fi'd-diyâri'n-Nicîryâ*, 24; Suveyd, *Devru'l-medârisi'l-Arabiyye fi'd-diyâri'n-Nicîrî*, 5.

⁷ Osman b. Fûdî hakkında bk. Atıyye Umâr, *eş-Şeyh Osman b. Fûdî ve hareketuhu'l-islâhiyye cuzûrûhe ve te'sîrâtühe alâ Garbi Afrîkâ (1168-1233/1754-1817)* (Metlili: University of Ghardaia, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mervyn Hiskett, “Batı Afrika'da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232-1317/1817-1900) ve Masina Devleti (1318-1279/1819-1862)”, çev. Kadir Özköse, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2003), 173-202.

⁸ İlûrî, *Misbâhu'd-dirasâti'l-edebiyye fi'd-diyâri'n-Nicîryâ*, 24; Abikan, “el-Gazel fi's-şi'ri'l-Arabî'n-Nicîrî beyne't-tecdîd ve'l-muhâkât”, 286, 287.

⁹ Tamamı için bk. Âdem b. Abdillâh el-İlûrî, *el-Fevâkihu's-sâkuta* (Kahire: el-Meşhedu'l-Huseynî, t.y.), 8.

¹⁰ Gaden, *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'Vezîr Cüneyd en-Nicîrî*, 2; Yusuf Muâz İbrahim, *Melâmihu tetavvuri's-şi'ri'l-Arabî fi vilâyeti Katsina (Nijerya)*, 12.

¹¹ Ahmed Ebû Bekir Abdullah – Murtaza, “İzdihâru'l-lugati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ fi Nijîryâ”.

¹² Arapçanın Hevsâ diline güçlü bir bağı olması nedeniyle açık ve net bir etkisi olmuştur. Hevsalılar divan, hükümet vesikası ve kitapların yazımında ve ayrıca şer'î mahkemelerde Arap harflerini kullanmışlardır. Şairler de çeşitli maksatlarla şiirlerini Arap harfleri ile yazmaya başlamışlardır. Bk. Nâsir Ahmed Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Veżîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, *Degel Journal of Faculty of Arts And Islamic Studies* 14 (Haziran 2017), 3; Âdem b. Abdillâh el-İlûrî, *Mütez Târîhu Nijeryâ* (Beyrut, 1965), 143.

¹³ Sokoto Sokoto kelimesi; صكت şeklinde yazılır. Ayrıca kelime, sin ile سكتو yahutta سكت şeklinde de yazılmaktadır. Sokoto, Osman b. Fûdî'nin 1803 yılının başlarında kurduğu Derviş devletinin başşehridir. Burası bugün Nijeryanın güneyinin tamamını ve Kamerun, Nijer ve Benin'in büyük bir kısmını kapsa. Bk. Gaden, *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'Vezîr Cüneyd en-Nicîrî*, 2.

tahlil etmiştir.¹⁴ İslâm dinine sıkı sıkıya bağlı ecdadından miras kalmış olan kültürü yakıp yıkan sömürgecilerin hile ve entrikalarından vatanın başına gelenlere karşı duyduğu öfkesinden dolayı “eş-Şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan” kasidesini yazmıştır.¹⁵

1. Vezîr Cüneyd’in Hayatı ve Edebî Kişiliği

Tam adı Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî b. Ahmed b. Gutâtada b. Leyyim el-Fulânî’dir.¹⁶ 1906 yılında Sokoto’da¹⁷ İngiltere’nin Nijerya’yı işgalinden üç yıl sonra¹⁸ hem ilim hem de siyasetle meşgul olan ve Sokoto vezirliği görevini yapan bir aile içinde doğmuştur. Doğduğunda babası Muhammed b. Ahmed 1903’teki İngiliz işgali esnasında vezirlik görevini yapıyordu.¹⁹ Baba yönünden Gutâta, anne yönünden ise şeyh Osman b. Fûdî’nin kızı Esmâ’nın soyundan gelmektedir.²⁰ Baba Muhammed b. Ahmed, oğlu Vezîr Cüneyd’in doğumundan dört,²¹ İngiliz işgalinden ise üç yıl²² sonra 1910 yılında ölmüştür.²³ Yetim olarak büyümüş olan Vezîr

¹⁴ Nâsır Ahmed Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linüniyyeti'ş-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, *Proceeding of the international conference on Arabic studies and Islamic Civilization İcasic*, (Kuala Lumpur, 2014), 211, 212.

¹⁵ Gazâlî Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, *Proceeding of the international conference on Arabic studies and Islamic Civilization İcasic, Sust journal of Humanities* 18/3 (Semtember 2017), 108.

¹⁶ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamû'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, *Mecelletü külliyyeti't-dirâseti'l-Arabîyye* 38 (Temmuz 2020), 1747; Ömer Ebû Bekir el-Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr* (Sokoto: Kısmu'l-lugati'l-Arabî, 1981), 2, 3; Ömer Muhammed, “es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn”, *Mecelletü't-dirâsâti'l-Arabîyye* 1 (2018), 345. Ayrıca Bk. Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 108; Musa Abdüsselâm Mustafâ Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, *Mecelletü'z-zerkâi* 19/2 (2019), 197; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye fi divân revâhi'l-ezhâr min ravdi'l-cinân li'l-Vezîr Cüneyd-dirâse, belâgiyye, tahlîliyye* (Gana, 2015), 6. Bir başka kaynaktan ise; “Cüneyd b. Muhammed b. Ahmed b. Osmân b. Ebî Bekir el-Buhârî” şeklinde geçmektedir. Bk. Halim Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/217.

¹⁷ Kemal Bâbîkir, “Nefsetü'l-mastar an ahbesi'l-usûr li'l-Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî”, *Mecelletü'd-dirâsâti'l-lugavî* 10 (Aralık 2013), 27; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr*, 2, 3; Ayrıca Bk. Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997), 127; Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linüniyyeti'ş-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 211, 212; Yahyâ Muhammed Emîn, *Tuhfetu vuzerâu Sokoto fi's-Sekâfeti'l Arabîyye ve'l-İslâmîyye et-Tabatu's-Sâniyye* (Sokoto, 2009), 51; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”, (Erişim 7 Eylül 2019).

¹⁸ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamû'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1747; Ömer Muhammed, “es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn”, 345; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr*, 2, 3. Ayrıca Bk. Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109.

¹⁹ Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Ömer Muhammed, “es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn”, 345; Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde'ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 2, 3. Ayrıca Bk. Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, Ek-1/217.

²⁰ Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr*, 2, 3. Ayrıca Bk. Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Ömer Muhammed, “es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn”, 345; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”; Sheikh Magary, (Erişim 14 Eylül 2015).

²¹ Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”; Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr*, 2, 3. Ayrıca bk. Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109.

²² M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ezhâr min ravdi'l-cinân li'l-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 2.

²³ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr*, 2, 3; Ayrıca bk. Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109.

Cüneyd²⁴, babasının vefatından sonra dört yaşında bir çocuk olduğu²⁵ için bakımı önce amcası “Emîn” lakaplı Vezîr Muhammed Sambo b. Ahmed’in sorumluluğunda olmuş ve bu durum onun 1912 yılında vefatına kadar devam etmiştir. Daha sonra sorumluluğunu en büyük kardeşi Vezîr Abdülkadir üstlenmiştir.²⁶ Vezîr Cüneyd çocukluğundan itibaren pek çok avantajlara sahip, seçkin²⁷ ve akranları içerisinde çok yönden üstün olarak yetişmiştir. Onda Hevsâ ve Fulânî²⁸ kabilelerinde yaygın gelenek olan çocuklarla birlikte oyun oynama alışkanlığı olmamıştır.²⁹ O, küçük yaşından itibaren ilme karşı tutkunluğu, bilim adamlarına karşı saygı ve sevgisi ile tanınmış³⁰ ve on iki yaşında Kur’ânı ezberledikten³¹ sonra Sokoto bölgesinin önde gelen âlimlerinden Arap-İslâm ilimlerine dair dersler almıştır.³² Oluşum ve hazırlık döneminde tefsir, hadis, sarf, belagat, edebiyat, tarih vs. alanlarında tahsil yaparak aklî ve naklî algısı genişlemiştir. Bu eğitim ve öğretim tam yirmi yılını almıştır.³³ İlk hocası olarak bölgedeki Muhammed Bello mescidinin imamı Abdülkâdir b. Ebî Bekir zikredilmektedir. Ondan Osman b. Fûdî’nin eserlerini okumuştur. Daha sonra Yahyâ b. Halil’den edebiyat, şiir ve Yahyâ b. Abdülkâdir’den ise hadis dersleri tahsil etmiştir.³⁴ Bu hocalarından Arapçanın yanında Fülânî dilini de öğrenmiştir.³⁵ Büyük

²⁴ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1747; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsir*, 2, 3; Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109.

²⁵ Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”.

²⁶ Sokoto, “Nakdu’l-hayâtî’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahîliyye linûniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”, 211, 212; Ömer Muhammed, “es-Sifâtü’l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti’t-tâlibîn”, 345; Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 2, 3. Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”; Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, Ek-1/217.

²⁷ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1747; Ömer Muhammed, “es-Sifâtü’l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti’t-tâlibîn”, 345; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsir*, 2, 3. Ayrıca bk. Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109.

²⁸ Fülânî hakkında bk. Mervyn Hiskett, “Kuzey Nijerya”, çev. Kadir Özköse, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 249-260.

²⁹ Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsir*, 2, 3. Ayrıca bk. Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”.

³⁰ Abikan, “el-Edebü’l-İslâmî fi divâni’l-Vezîr Cüneyd”, 197; Hâc, *el-Vezîr Cüneyd Kenâsir*, 2, 3. Ayrıca Bk. Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”.

³¹ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu’cemi’l-müellifîn*, 127; Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Bâbikir, “Nefsetü’l-mastar an ahbesi’l-usûr li’l-Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî”, 27; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”; Abikan, “el-Edebü’l-İslâmî fi divâni’l-Vezîr Cüneyd”, 196-204; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu’l-inşâiyye*, 6.

³² Ömer Muhammed, “es-Sifâtü’l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti’t-tâlibîn”, 345; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1747; Halîlullah, “er-Rihletü fi edebî’l-Arabî en-Nicîrî: Dirâse, Tahlîliyye, Nakdiyye”, 161; Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu’cemi’l-müellifîn*, 127; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”.

³³ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1747; Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 110; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu’l-inşâiyye*, 6.

³⁴ Abikan, “el-Edebü’l-İslâmî fi divâni’l-Vezîr Cüneyd”, 197; Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 2, 3; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”; Sheikh Magary, Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, Ek-1/217.

³⁵ Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 2, 3; Ömer Muhammed, “es-Sifâtü’l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti’t-tâlibîn”, 345; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”; Sheikh Magary.

kardeşinin tavsiyesi ile bir âlimden diğerine intikal etmiştir.³⁶ İlim yolunda ortaya koyduğu bütün bu çaba ve gayretin sonucunda geniş bir kültür elde etmiş,³⁷ idrak ve kabiliyeti genişlemiştir.³⁸ Özellikle sarf, aruz, belagat ilimlerinde uzmanlaşmıştır. İlim yolculuklarında harika kasideler yazarak yeteneğini ortaya koymuş ve edebî kişiliğini oluşturmuştur.³⁹ Hocası Muhammed Bello Abdülkâdir b. Ebî Bekir'in meclisini edindiği ilimlerde uzmanlaşmak için mekân edinmiş ve orada pek çok ilmî müzakereye katılmıştır.⁴⁰ Hükümette pek çok görev almış ve geleneksel bilim adamlarından kabul edilen Vezîr Cüneyd pek çok alanda yazılmış kitapları mütala etmiş, yerel yabancı kültürden gerekli pay sahibi olmuştur.⁴¹

Câhiliyye ve Abbasi dönemi Arap edebiyatından etkilenen⁴² Vezîr Cüneyd Nijerya'nın ilmî merkezlerden biri olan Sokoto şehrinde büyümesinden dolayı şiir yeteneği erken dönemde gün yüzüne çıkmış, eski ve yeni şairlerin divanlarına kendini vakfetmiştir.⁴³ Diğer yönden Afrika ve Arap ülkelerine ilim yolculuğuna çıkmış⁴⁴ ve gittiği her yerde her bir âlime eşlik etmiştir. Bu konuda amcasının büyük desteğini görmüştür. Şöyle ki amcası onu geleceğe yönelik harekete geçirmek ve ilme teşvik etmek için bölgenin bazı meşhur alimlerine götürmüştür.⁴⁵ Sonraları dil ve edebiyatta otorite kabul edilen Şeyh Kadı Yahyâ en-Nevevî'nin yanına gitmiş, o da ona kütüphanesini açmıştır. Bu da bilgi ve kültürünün genişlemesine ciddî katkı yapmıştır.⁴⁶ Diğer taraftan pek çok sanat dalında yazılmış kitapları gözden geçirmiştir.⁴⁷ İngilizlerin Sokoto İslam

³⁶ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye", 109; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, "Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd".

³⁷ Amcası vezir Sambo'nun himayesinde yetişti. İlim halka ve enstitülerine devam ederek tahsilini yapmıştır. Bu halkalardan dîni ilimleri ve Arapça ve Fülânî dillerini öğrenmiştir. Bu eğitimin sonucunda geniş bir kültür elde etmiştir. Bk. Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye", 109; Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn", 345.

³⁸ Abikan, "el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd", 197; Abdülbâkî Şuayb Agâka, "el-Mutârâha beyne'l-Vezîr Cüneyd ve necluhu Sambo Veli Cüneyd", *Mecelletü'n-Nahda*, Nijerya, 1999; Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye", 110.

³⁹ Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye", 110; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, "Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd".

⁴⁰ Veli Cüneyd Sambo, "el-Vezîr Cüneyd ve tatbikuhu li't-terbiyyeti'l-İslâmiyye fi hayâtihi'l-ilmiyye", *Mecelletü külliyyeti'-âdâb ve'd-dirâsât* (Nijerya, 2000), 215. Ayrıca Bk. Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye", 110; Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn", 346.

⁴¹ Bk. Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1748; Halîlullah, "er-Rihletü fi edebi'l-Arabî en-Nicîrî: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3.

⁴² Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1747.

⁴³ Halîlullah, "er-Rihletü fi edebi'l-Arabî en-Nicîrî: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161; Sokoto, "el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye", 3; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, "Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd".

⁴⁴ Bk. Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1747; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 2.

⁴⁵ Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1747; Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye", 109.

⁴⁶ Halîlullah, "er-Rihletü fi edebi'l-Arabî en-Nicîrî: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161.

⁴⁷ Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1748; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3.

devletine üç sene hâkim olmasından⁴⁸ sonra da eğitim halkalarına ve ilmî enstitülere devam etmeyi sürdürmüştür.⁴⁹

Bölgede Arap edebiyatı alanında otorite sahibi olan⁵⁰ Vezîr Cüneyd dünyanın ihtiras ve cazibesine kapılmadan yetişmiştir. Onun bütün istek ve arzusu ilim olmuş, duygu ve düşüncesini ilme adanmış birisidir. Ayrıca o, yüksek himmet, basiret, keskin zekâ ve büyük bir çaba ve gayret içerisinde olan birisidir. Yetişme sürecinde fâsih Arapçayı öğrenmeleri için çöle gönderen Arapları taklit ederek çöle gitmiştir. Orada bu dili konuşanlar arasında günler geçirmiş, kişiliği olgunlaşmış, Arapçaya en iyi şekilde vakıf olmuş, sarf ve nahiv ile ilgili kıymetli kitaplar yazmıştır.⁵¹ Vakitlerini Sokotaya gelen ulema ve öğrenci ile geçirmiş, özellikle Arapça ilimleri ve İslâm Arap kültürünü okutarak pek çok öğrenciler yetiştirmiştir.⁵²

Önceleri Sokoto'da orta öğretimde öğretmen,⁵³ 1940 yılında Külliyyetü'l-Müallimât'a öğretici ve daha sonra sultanın dinî konularda müsteşarı olarak tayin edilmiştir.⁵⁴ 1948 yılında ise kardeşi Abbas'ın yerine vezîr olarak atanmıştır.⁵⁵ Özellikle Nijerya'daki Müslümanların problemlerini çözmek için oluşturulan bazı kurumlarda etkin rol oynamıştır.⁵⁶ Siyasî alanda yer almış ve Kuzey Nijeryanın başşehri Kaduna'daki Meclisü'l-Ümerâ ve'r-Rüesâ'nın üyesi olarak aktif görev almış⁵⁷ ve Kuzey Naibler Meclisi'nde Sokoto temsilciliği yapmıştır.⁵⁸ Hükümette pek çok görev üstlenmiş, siyasî ve şeref nişanelerini takmıştır. Çok sayıda Afrika ve Arap ülkesine yolculuk yapmış ve ayrıca dünya devletlerinin pek çok heyetine başkanlık etmiştir.⁵⁹ Nijeryadaki bütün Müslümanları bir araya toplayan "el-Meclisü'l-A'lâl li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye"nin kurulmasına iştirak etmiştir.⁶⁰ Kuzey Nijerya'nın ilk başbakanı Ahmed Bello'nun kurduğu "Cemâtü Nasri'l-İslâm"ın ilk başkanı olmuştur. Ayrıca Sokoto vilayetindeki Yazma Eserler ve Belgeler Merkezinin ilk müdürü olarak tayin edilmiştir.⁶¹ 1961 yılında Nijeryanın en büyük üniversitesi olan Ahmedu Bello Üniversitesi kendisine edebiyat alanında fahrî doktora ünvanını

⁴⁸ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linüniyyeti'ş-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 212.

⁴⁹ Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 7; Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linüniyyeti'ş-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 212.

⁵⁰ Sokoto, "el-İtticâhu'r-remzî inde'ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye", 3.

⁵¹ Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161.

⁵² Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye", 1748; Bello, "Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanin ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyee-tahliliyye", 109.

⁵³ Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

⁵⁴ Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 7; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161.

⁵⁵ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 7; Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

⁵⁶ Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 7; Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

⁵⁷ Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161; Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

⁵⁸ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ezhâr min ravdi'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicîri*, 3.

⁵⁹ Halîlullah, "er-Rihletu fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahliliyye, Nakdiyye", 161.

⁶⁰ Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye", 1748; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Divân revâhi'l-ezhâr min ravdi'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicîri*, 3.

⁶¹ M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

vermiştir.⁶² Ömrünün çoğunu İslâm Arap kültürünü yıkmaya çalışan İngiliz sömürgesi döneminde geçirmiştir.⁶³

İslâm'ı ciddî anlamda savunmuş, tahrife uğramış sosyal hayatı, İslâmî değerlere muhalif oluşumları ve bu konudaki fikirleri eleştirmiştir. İşgalcilere Arapça ve Hevsâ dili ile cevap vermiş ve ayrıca kıymete değer siyasî fikirleri etkin ve cezbedici bir üslup ile yaymıştır. Arapça ve Hevsâ dilinde edebî eserler bırakmış olması⁶⁴ ve lahın konusunda titiz davranmasından dolayı Tahâ Hüseyin (ö. 1973), Abbâs Mahmûd el-Akkâd (ö. 1964) ve Abdullah ed-Tayyib (ö. 2003) gibi önemli şairler arasında zikredilmiştir.⁶⁵

Yirminci asırda Tahâ Hüseyin modern Arap edebiyatının lideri kabul edildiği gibi Vezîr Cüneyd de Nijerya Arap edebiyatının lideri kabul edilmektedir. Çünkü o, nahiv alimi, usta bir dilci ve edebiyatçı, çok titiz bir tarihçidir. Bütün bunlar Vezîr Cüneyd'in yirminci asırda Kuzey Nijeryadaki en seçkin, en iyi yazar ve edebiyatçılardan olduğunu göstermektedir.⁶⁶ Yapmış olduğu ilmî çaba ve katkılardan dolayı Senegal, Mağrip ve Libya'dan fahrî nişane almıştır. Çeşitli ülkelere gerçekleştirdiği ilmî ve resmî ziyaretler vesilesiyle Sudan, Mısır, Nijer, Sanegal, Mağrip, Libya, Ürdün, Irak, Kudüs gibi ülkeleri görme fırsatını yakalamıştır. Bu ziyaretleri bir turist gibi değil, bir edebiyatçı ve bir araştırmacı edasıyla yapmıştır.⁶⁷ Kısacası Vezîr Cüneyd şiiresel yeteneği olan ve düşünmeden doğaçlama olarak süratli bir şekilde şiir söyleyebilen bir şairdir. O gördüğü ve aklına gelen bir şeyi hassas ve güzel bir şekilde niteleyebilmektedir. Onun değerli bir şiir divanı vardır. Bu divanı anlamsal tasvirlerle dolu olup, harika üslubu ve derin bir hayal dünyası vardır.⁶⁸

1.1. Vezîr Cüneyd'in Vefatı ve Ulemanın Onun Hakkındaki Sözleri

Nijerya Arap edebiyatının lideri kabul edilmiş, hayatını ilme ve İslâmî kültüre adanmış olan şair Vezîr Cüneyd üç gün hasta yattıktan sonra 1417/1997 yılı Ramazan ayının ilk perşembe günü vefat etmiş ve Sokoto şehrinde yer alan bakanlıktaki evinde defnedilmiştir.⁶⁹

Afrikanın ulusal ve yerel gazeteleri Vezîr Cüneyd'in ölüm haberini vermişlerdir. Sokoto şehrinin bazı âlimleri de geride bıraktığı mirası yad ederek, onun için mersiye yazmışlardır. Bu âlimler içerisinde yer alan Sambo Veli Cüneyd şöyle der:⁷⁰

⁶² Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

⁶³ Gaden, *Edebü'r-rihle fî Divân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3; Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 213.

⁶⁴ Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 213.

⁶⁵ Sokoto, "el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliyye", 3.

⁶⁶ Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeh-tahliliyye", 111. Ayrıca bk. Gaden, *Edebü'r-rihle fî Divân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 2-5; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 7.

⁶⁷ Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fî divâni ifâdeti't-tâlibîn", 346.

⁶⁸ Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fî şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1748; Gaden, *Edebü'r-rihle fî Divân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3; Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fî divâni ifâdeti't-tâlibîn", 346.

⁶⁹ Ebû Süleymânü, "el-Kıyamu'l-cemâliyye fî şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye", 1748. Ayrıca Bk. Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeh-tahliliyye", 111; Gaden, *Edebü'r-rihle fî Divân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3; Sokoto, "el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliyye", 2, 3; Nâsir Ahmed Sokoto, *el-Kıyamu'r-rûhiyye fî şî'ri'l-Vezîr Cüneyd b. el-Vezîr -el-Buhârî* (y.y., 2001), 22; İbn Abd Rabbih el-Endelüsî, *Kitâbu'l-Ikdil-Ferîd* (Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.), 1/22; Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fî divâni ifâdeti't-tâlibîn", 347; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 10.

⁷⁰ Bello, "Maa kasideti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeh-tahliliyye", 111.

يا عين جودي منك بالمدراري ننعى به ابن الوزير بخاري

ذاك الوزير جنيد أوجد عصره بحر العلوم بزیده الزخار

“Ey göz! Vezîr Cüneyd'in ölümünden dolayı ağla, biz onun yasını tutuyoruz,
O, asrının eşi benzeri olmayan ve zamanının ilimlerini toplayandır.”

Aydın kesiminden el-Emîn Ebû Minka gibi bazıları da Vezîr Cüneyd için mersiye yazmışlardır.⁷¹ Oğlu da onun için şu mersiye yazmıştır⁷²:

يا رب ألحقه مع الأبرار مات الوزير وكل شيء هالك

“Yâ rabbi onu iyiler ve siddıklarla haşreyle, Vezîr ölmüş, ondan sonra hiçbir şey devam etmemiştir. (yani her bir şey Vezîr ile birlikte ölmüştür.)”

İnsanlar hem onun yaptığı iyi ve güzel şeylerden bahsederler hem de onun hakkında medihte bulunan kişi maşallah diyerek şu beyti okur:

إنما المرء حديث بعده فكن حديثنا حسنا لمن وعى

“Kişi öldükten sonra geride kalan amelleri ile hatırlanır, güzel bir hatıra bırakmaya hurslu ol.”

Züht ve takva sahibi olan Vezîr Cüneyd, vefat ettiğinde geriye vefatından bir gün önce kendisine gelen bir misafirin hediye ettiği az miktar paradan başka bir şey bırakmamıştır. Bu da onun zühd hayatı yaşadığını göstermektedir.⁷³

1.2. Eserleri

Sokoto tarihinde edîb, şair ve önemli bir otorite⁷⁴ sahibi olan Vezîr Cüneyd el yazmalarını toplamada ve çeşitli maksatlarla harika şiir yazmada çok büyük bir gayret sarf etmiş⁷⁵ ve kendisinde pek çok hasletleri toplamış birisidir.⁷⁶ Ayrıca genel olarak Afrika'da, özel olarak Nijerya'da Arap kültürünü yayanlar ve ayakta tutanlar içerisinde zikredilir.⁷⁷

Hayatını ilim ve İslâmî kültürün yayılmasında geçirmiş olan Vezîr Cüneyd geride övgüyü hak edecek ilmî eserler bırakmıştır.⁷⁸ Sokoto hilafetinde bakanlığın yükünü taşımasına rağmen

⁷¹ Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 111. Ayrıca bk. Sokoto, “Nakdu'l-hayâtî'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahlîliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 213.

⁷² Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 2, 3.

⁷³ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1749; Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, Ek-1/217.

⁷⁴ Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, 197; Ali Muhammed - İbrâhîm Şeyh, “el-Vasfu fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye li ba'dı'l-kasâid fi divânihi”, *Mecelletü'd-Dirâsâti'l-Arabîyye (Silsile Cedîde)* 1 (2018), 158; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1739.

⁷⁵ Ali Muhammed - İbrâhîm Şeyh, “el-Vasfu fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye li ba'dı'l-kasâid fi divânihi”, 159; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1749.

⁷⁶ Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 110; Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, 196-204.

⁷⁷ Ömer Muhammed, “es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn”, 346.

⁷⁸ Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, 197; Ömer Muhammed, “es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn”, 346; Endelusi, *Kitâbu'l-Ikdil-Ferîd*, 1/22; Sokoto, “Nakdu'l-hayâtî'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahlîliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 213.

şiiir ve tarih alanında yazarak edebiyat alanındaki aktivitesini artırarak devam ettirmiştir.⁷⁹ Çalışmalarını Arapça, Hevsâ ve Fûlânî dillerinde kaleme alarak edebî mirası yaşatmaya, bölgesinde ilim ve kültürü canlı tutmaya gayret göstermiştir.⁸⁰ Özellikle Osman b. el-Fûdî'nin mirasını korumak için büyük çaba harcamıştır. Bu yolda el yazmaları ve vesikalar için evinde bir mekân oluşturmuştur. Hatta Sokoto tarihi eserler müzesini kurmuş ve “Meclisu İdare Merkezi't-Turâsi's-Sokoto”nun başkanı olmuştur. Ayrıca bu dönemde geçmişten kalan pek çok eserleri toplamış ve tahkik etmiştir.⁸¹

İlmî ve edebî yeteneğe sahip olmanın yanında dilde iyi bir noktaya gelmiş olması ile gerek şiiir ve nesir alanında gerekse Arapça sarf ve nahiv alanlarında kıymeti haiz pek çok eser yazarak,⁸² geride atmışa yakın eser bırakmıştır.⁸³ Bu eserleri içerisinde klasik Arap şiiiri tarzında kırk kasideden oluşan küçük hacimli “*Revâ'ihu'l-Ezhâr min Ravzâti'l-Cinân*” adında bir divanı vardır.⁸⁴ Ayrıca Osmân b. Fûdî'nin kızı Esmâ Binti Fûdî'nin (ö. 1792/1894) bazı kıssalarını da Arapçaya tercüme etmiştir.⁸⁵

2. Vezîr Cüneyd'in Şairliği ve Şiirleri

Vezîr Cüneyd Nijerya'da 1904-1996 yılları arasında ünlü kişilerden biri olarak tanınan,⁸⁶ dinleyenin usanmayacağı kaside sahibi birisidir. Usta bir şair olmasının yanında Nijerya'nın dil, edebiyat ve tarih alanlarına hâkim, gerek siyasî, gerekse kültürel alanda aktif rol alan edip ve şairlerinin en meşhurlarından olarak kabul edilmiştir.⁸⁷ Afrika bölgesi şairleri arasında klasik ve modern Arap şiiirini başarıyla bir arada işleyen ilk şairlerden kabul edilmektedir. Şiirsel yeteneği erken yaşta ortaya çıkmış şairin şiirine sosyal meselelere ek olarak din, mersiye ve medih gibi

⁷⁹ Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 110; Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde'ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 3.

⁸⁰ Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahîliyye linüniyyeti'ş-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 213.

⁸¹ Çalışmalarından bazılarını şu şekilde sıralayabiliriz: 1- Kalâ'iidül'l-ikyân fi zikri umûri'ş-Şeyh 'Osmân, Sokoto, ts. 2- Zabtü'l-mültekatât mine'l-ahbâri'l-müteferrika fi'l-mü'ellesfât, Sokoto, ts. 3-İdâdetü't-tâlibîn fi zikri ba'zı kasâ'idî emîri'l-mü'minîn Muhammed Bello, Sokoto, ts. 4- Müthîfü'l-ihvân bi-mâ etâ fi'l-Keşf ve'l-beyân, Kano, ts. 5- Ta'limü'l-ihvân bi-zikri men te'allettü minhü lugate'l-Fûlân, Zaria, ts. 6-Tefricü'n-nefs bi-zikri ziyâreti'l-İrâk ve'l-Kuds, Sokoto, ts. 7- 'Arfû'r-reyhân fi'tt-berrik bi-zikri'ş-Şeyh 'Osmân, Zaria, ts. 8- Merte 'u'l-ezhân 'alâ lugati'l-Fûlân, Zaria, ts. 9- Neylü'l-ereb fi istikşâ'i'n-nesebi'l-Fûlânî (Bk. Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 9, 10; Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 110; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamü'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1749.)

⁸² Halilullah, “er-Rihletü fi edebi'l-Arabî en-Nicîri: Dirâse, Tahlîliyye, Nakdiyye”, 161; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 9, 10; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3; Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 109; Musa Abdüsselâm Mustafa Abikan, “eş-Şî'ri's-süfi fi Nijeryâ: Defâiu ve't-ticâhât”, *Islamic Research Institute* (Erişim 31 Ocak 2021); Ebû Süleymânû, “el-Kıyamü'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1748; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Gaden, *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”.

⁸³ Bello, “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 110; Bâbikir, “Nefsetü'l-mastar an ahbesi'l-usûr li'l-Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî”, 27.

⁸⁴ Gaden, *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ezhâr min ravdî'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*, 3; Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, Ek-1/217.

⁸⁵ Muhammed er-Râbi Suad, *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fi humâyeti'l-lugati'-Arabiyye ve neşruhâ fi Ğarbi İfrikiyye* (Kano: Bayero University, 2013), 9.

⁸⁶ Abikan, “eş-Şî'ri's-süfi fi Nijeryâ: Defâiu ve't-ticâhât”; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamü'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1748; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”.

⁸⁷ Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi dîvânî'l-Vezîr Cüneyd”, 198, 199; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamü'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1748; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tekmiletü mu'cemi'l-müellifin*, 127; Bâbikir, “Nefsetü'l-mastar an ahbesi'l-usûr li'l-Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî”, 27; Muhammed Safiyyu Abdulkadir, “Dikkatu ihtiyâri'l-elfâz ve tarâfetihâ fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd”.

geleneksel şiir sanatı hâkim olmuştur. Onun edebî faaliyeti Arapça ile sınırlı kalmamış bazı şiirlerini de Fulânî ve Hevsâ dillerinde yazmıştır.⁸⁸ Yetenekli bir şair olarak Vezîr Cüneyd düşünmeden süratli bir şekilde doğaçlama şiir söyleyebilmiştir. O gördüğü ve aklına gelen bir şeyi hassas bir şekilde niteleyebilen üslubu ve derin bir hayali olan birisidir.⁸⁹

Vezîr Cüneyd Afrika'da Arap şiirini geniş bir alanda ele alan sosyal ve kültürel konuları işleyen pek çok kasidesiyle edebiyata etki eden meşhur şairlerden biri olarak bilinmektedir. Araştırmacılar da edebî kişiliği hususunda tartışmasız ittifak etmişlerdir. Nijerya'nın içinde ve dışındaki çeşitli üniversiteler, enstitüler, pek çok farklı alanlarda yapılan kongreler, sempozyumlar, araştırmalar ve yazılan makaleler Vezîr Cüneyd'in Arapça ve edebiyat konusunda çok iyi ve sanat yönünden harika olduğunu belirtmektedir.⁹⁰ Şiiri Afrika şiir konularına uygun tarzda gelişmiş, üslubuna güçlü duygu ve sanatsal gerçeklik damgasını vurmuştur.⁹¹ Seyahat ettiği yerleri ustaca tasvir etme yeteneğine sahip birisi olarak⁹² 1940 ile 1960 yılları arasında yaptığı seyahatlerinde ziyaret ettiği Afrika ve Arap toplumlarının doğal, sosyal davranış ve faaliyetlerini gözlemleyerek ateşli, coşkulu duygu ve hissiyatını şiirlerine yansıtmıştır.⁹³

Şiirlerinde Hz. Peygamber'e övgüler yer almakta, kasidesini yazarken girişte ve sonunda Hz. Peygamberi methetmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla farklı amaçlarda şiir yazmıştır.⁹⁵ Psikolojik durumu yorumlamada remze dayanmış, sessiz ve canlı tabii unsurları kullanabilmiştir.⁹⁶ Edebî kişiliğinin gelişmesinde en önemli faktör ailesidir. Çünkü dede, nine, amcaları, halaları ve bunların çocukları ciddî şiir yeteneğine sahip olup şiir yazan kimselerdi. Özellikle de babası Vezîr Muhammed b. Ahmed eşsiz şiir kabiliyetine sahip birisiydi.⁹⁷

Eski klasik Arap şiirinden etkilenmiş, belâğatin ve musıkînin çekiciliğine tutkun birisi olarak⁹⁸ eski şiirin daha iyi olduğu düşüncesi ile klasiklere yönelmiştir. Şeyh Abdullah Âdem el-İlûrî, Vezîr Cüneyd'in şiiri hakkında şöyle demiştir: “Şiiri, modern şiirin önemli isimlerinden Ahmed Şevkî (ö. 1932) ve Hafız İbrahim (ö. 1932)'in şiirlerine çok benzemektedir.”⁹⁹

Şiirlerinin bir kısmını sömürgecileri hicvetmek için kaleme almış ve diğer bir kısmına da İngiliz işgali öncesindeki Sokoto Hilafetine ağıt yakarak başlamıştır. Ayrıca şiirlerinde Nijerya

⁸⁸ Ebû Süleymânü, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1749-1751.

⁸⁹ Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 217; Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, 198-200.

⁹⁰ Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, 198-199; Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 111; Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 213;

⁹¹ Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 111; Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 3.

⁹² Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd”, 196-204.

⁹³ Ahmed Muhammed Kânî, “Âhiru'l-muhakkikîne”, *Havliyyâtu'l-câmiati'l-İslâmiyye bi'n-Nîcer* 4 (2007), 86. Ayrıca bk. Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 111.

⁹⁴ Şeyh Osman Kübra, *eş-Şi'ru's-Sûfiyyu fi Nijeryâ* (Kahire, 2000), 231.

⁹⁵ Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 108.

⁹⁶ Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”, 8.

⁹⁷ Sheikh Magary.

⁹⁸ Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 213.

⁹⁹ Âdem b. Abdillâh el-İlûrî, *Eşi'atu'l-ukûl alâ edvâi'l-kandîl ve'l-fudûl* (Nijerya: Matbatu's-sekâfeti'l-İslâmiyye, 1977), 16; Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 111; Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 9.

sultanlarına ek olarak bazı âlim ve mutasavvıfları methetmektedir. Methettikleri içerisinde o dönemde önemli bir yere sahip olan Sokoto Derviş Devletinin kurucusu Osman b. Fûdî başta olmak üzere kardeşi Abdullah b. Fûdî (ö. 1245/1829) ve ilk hocası Ebû Bekir Bûbe bulunur. Bunların dışında Hz. Peygamber, sahabe ve Sokoto hilafetinin eski sultanlarını vasıta edinerek Allah'a dua ve yakarış içeren şiirlerine ek olarak yaptığı hac ziyareti ile ilgili kasideler de yazmıştır.¹⁰⁰

Şair cahiliyedeki şairleri taklit ederek ağlamış ve ağlatmıştır. Ancak bütün bunlar bir sevgili için olmayıp, ulema ve idarecilerin içinde yer aldığı seçkin insanlarla dolu olan çevresini tasvir etme şeklinde olmuştur. Ağlamasının sebebini içinde yaşadığı bölgenin sömürgeciler tarafından metruk hale dönüştürülmesine bağlamaktadır.¹⁰¹ Şiirlerinde genel olarak medih, mersiye, hiciv, züht, niteleme, özlemlerle birlikte şikâyet, yakarış, bunların dışında eğitim, öğretici vaaz ve irşad,¹⁰² tasvir etme,¹⁰³ dinî ruh ile mezc olmuş geleneksel şiir türleri üstünlük sağlamış olmakla birlikte sosyal konulara yer vermiştir.¹⁰⁴ Şiirinde üslub olarak kısa, özlü ve tasvirli yorumlama hâkimdir.¹⁰⁵ Şairin şiirlerinde eski şairlerin özellikle Cahiliye ve Abbâsîler dönemindeki şairlerin etkisi görülmektedir.¹⁰⁶ Şiirlerini içinde yaşadığı toplumun sosyal hayatını tenkit etmeye vesile edinmiştir. Tenkidi sosyal bozulmayla mücadele ve insânî değerlere sarılmaya çağırma yöneliktir. Bundan dolayı hem Nijerya toplumuna karşı hissiyatını ve duygularını yorumlayan hem de toplumsal ıslaha çağırma harika kasideler yazmıştır.¹⁰⁷

Şair şiirlerinde toplumda yaygın ve tenkit edilen şeyleri şu şekilde sıralamıştır:

1-İslâmî değerlere muhalif Batının gelenek ve kabul edilemez ahlâkî davranışlarının yayılması, bunlara yönelik şikâyet ve düşüncesini yorumlamıştır.¹⁰⁸ Şikâyet edilen konulardan biri, kadının dinine ve geleneklerine muhalif bir elbise giymesi ve bu elbisenin edep yerlerinin gözüktüğü şeffaf ince olması yahutta bu elbisenin edep yerlerini ortaya çıkararak dar ve kalın elbise şeklinde olmasıdır. Dolayısıyla toplumda yaygın İslâmî değerlere muhalif tavır ve davranışlara yönelik kanaatini yorumlamıştır.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Bk. S. Speri-Ch. Shackl, *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa* (Leiden, 1996), 2/425; Öznurhan, "Buhârî, Cüneyd b. Muhammed", Ek-1/217.

¹⁰¹ Bk. Bello, "Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye", 113; Abikan, "el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd", 196-204.

¹⁰² Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn", 347. Kasidenin tamamı için bk. Bello, "Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye", 112.

¹⁰³ Bello, "Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye", 112; Ahmed Khânî - Kabir Ahmed Gandhi, *State and Society in the Sokoto Caliphate* (Sokoto, 1999), 235; Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn", 347.

¹⁰⁴ Ömer Muhammed, "es-Sıfatü'l-müşebbehe ve delâlatühe fi divâni ifâdeti't-tâlibîn", 347, 348; Bello, "Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye", 112; Khânî - Gandhi, *State and Society in the Sokoto Caliphate*, 235; Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahîliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 213.

¹⁰⁵ Khânî - Gandhi, *State and Society in the Sokoto Caliphate*, 235; Bello, "Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye", 112.

¹⁰⁶ Khânî - Gandhi, *State and Society in the Sokoto Caliphate*, 235.

¹⁰⁷ Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahîliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 214.

¹⁰⁸ Abikan, "el-Edebü'l-İslâmî fi divâni'l-Vezîr Cüneyd", 196-204; Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahîliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 215.

¹⁰⁹ Sokoto, "Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahîliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi", 215.

2-Toplumun çocuklarından zalim ve ahlakî değerleri kaybetmiş olanların yerilmiş özellikleri ile övünmesine yönelik şikâyet ve düşüncesini dile getirmiştir.¹¹⁰

Toplumsal bozulmanın sebeplerinden kabul edilen kültürel baskıya karşı savaş açmaya yönelik övgüye değer bir çaba göstermiştir. Toplumsal bozulmanın sebeplerini sayarak değerlerin nasıl terk edildiğini ve dünyaya karşı meyile yer vermiştir. Buna rağmen toplumun içerisinde az da olsa her türlü kötülüklerden sıyrılmış bir kesim de bulunmaktadır.¹¹¹

Kültürel savaşa karşı gösterdiği çabanın yanında, toplumu bu savaştan kurtarması için Allah'a dua etmiştir. Çünkü sömürgeciler ve maiyetindekiler İslâmî kültürün kökünü kazımak için İslâm ve Müslümanlara saldırmışlardır. Vezîr Cüneyd düşmanlara karşı yapılan bu savaşta duadan başka ne kurtuluşun ne de hiçbir sığınmağın olmadığına kesin inanarak şiirinde bu manada abartı yapmıştır. Allah'a İslâm tarihinde ilk zayıf Müslümanların yaptığı gibi dua etmiştir. Ayrıca şiirlerinde kültürel ve fikrî savaşa karşı fikirlerini açıklamış ve toplum içerisinde yükselen ve mutluluğa set çeken krizlerin çözümüne yönelik çaba sarf etmiştir.¹¹²

Sömürgecilerin hedefi, İslâmî kültüre karşı koymak ve bu kültürü bozulmuş gelenekleriyle değiştirmeye çalışmaktır. Sanki Vezîr Cüneyd şiirlerinde toplumu bu rezilliklerden kaçınmaları için dinlerine bağlı olmaları hususunda ikaz eder. Çünkü onlar toplumda bu ahlaksızlıkları yayararak Allah'ın nurunu söndürmek istiyorlar. Şairin seçtiği kelimeler yorumlamaya çalıştığı anlama ile iribatlıdır. Kelimeler anlama direkt olarak delalet etmektedir.¹¹³ Şiirlerinde dili akıcı ve sağlam olup duygusal meseleleri hayali bir şekilde yorumlamıştır. Hikâye türüne meyil ve yönelik var olup hissettiklerini uygulamada başarılıdır.¹¹⁴

Şairin istenilen manaya işaret eden lafızları seçmesi şiire güzellik katmıştır. İçinden geçen şeyleri yorumlamak için doğal unsurları kullanmış ve zamana hitap ederek manaya hareket kabiliyeti vermiştir. Şu beytinde olduğu gibi¹¹⁵:

و تحاول التدبير في إتلافي

يا دهر مالك تبتغي إجحائي

“Ey zaman! Beni yok etmeye çalışıyorsun, ne oldu sana bana zulmetmek istiyorsun.”

Şair üzüntü ve umutsuzluğa düştüğü zaman uzun vezin olan “bahru'l-kâmil” de karar kılmıştır. Bunu seçmesi sömürgecilerin acı ve çirkin politikasını ilan etme isteğinden kaynaklanmaktadır. Bazı edebî eleştirmenler de şairin zikredilen sebepten dolayı genellikle uzun vezinleri seçtiğini belirtmişlerdir.¹¹⁶

¹¹⁰ Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi dîvânî'l-Vezîr Cüneyd”, 196-204; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1749-1753; Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 215.

¹¹¹ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753; Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 215, 216; Abikan, “el-Edebü'l-İslâmî fi dîvânî'l-Vezîr Cüneyd”, 196-204.

¹¹² Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 216.

¹¹³ Sokoto, “Nakdu'l-hayâti'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linûniyyeti's-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 217.

¹¹⁴ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753; Bello, “Maa kasîdeti's-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyye-tahliliyye”, 115.

¹¹⁵ Şiirin tamamı için bk. Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahiliyye”, 6, 7.

¹¹⁶ Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde's-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahiliyye”, 7.

Sokoto Devletini yıkmak isteyen sömürgecilerin politikasına, istiladan sonra yaşanan sosyal durumu resmetmek¹¹⁷ ve ayrıca onların pozisyonunu değiştirmeye yönelik karşı fikirleri harekete geçirmeyi istediğinde hayvanların dili üzerinden hikâye tarzı ile semboller kullanmıştır.¹¹⁸ Zihindeki harekete geçirmek için sembolizmi kullanmıştır. Yaşadığı duyguları ağaçların dalları üzerinde öterek şakıyan kuşlara benzetmiştir. Yani güvercin dili ile işaret etmiş, güvercini konuşur ve düşünür yapmıştır. Onda insanın nitelik ve yeteneklerini yorumlamış ve şöyle demiştir:¹¹⁹

لما سكت دنت إلي حمامة مغبرة تبدو كلون رماد
فسألته أين الدين عهدكم ؟ قالت بلغو على الميعاد

“Sessizliği sürdürdüğümde, kül renginde gözüken toza bulanmış güvercin bana yaklaştı, Ona tanıdığım kimselerin nerede olduğunu sordum, o da onların gittiklerini söyledi.”

Tasvirde şairin hissiyatı, duygusallığı ve tasvir ettiğini cisimleştirmesi, canlandırması takip etmiştir. Şöyle ki beyitte küle bulanmış gibi, gri renkte bir güvercin, yazara göre geride kalanların içerisinde yer alan tanıdıklarından birisi olarak tasavvur edilmiştir.¹²⁰ Örneğin Sokoto'nun durumunu şu şekilde nitelendirmektedir:¹²¹

وقد لبثت ثوبا من المم صكتو كما لبثت في غابر الدهر
وناحت عليه غدوة عشية كما ماحت الحنساء حزنا على صخر

“Sokoto, geçmişte önceden giydiği gibi endişeli bir elbise içinde kaldı, el-Hansa'nın kardeşi için üzüntüden eridiği gibi sabah ve akşam onun için yas tuttu.”

İşgalcilerin elleri ile kirlettiği Şeyh Osman b. el-Fûdî'nin memleketini şöyle tasvir etmiştir¹²²:

اقوت فلست ترى بها أحدا سوى
جزيا لائذة على الأغواد

“Meskenler silindi ortadan kalktı, geride kendisini koruyacak ağaçta sığınan güneş keleri dışında hiçbir şey kalmadı.”¹²³

Şair zikredilen şeylerden çektiği sıkıntılara şifa olması için Allah'a sığınma isteğini hissetmiş ve şiirlerini İslâm dinine bağlı olan Afrikalı şairlerin âdeti üzere dua ile bitirmiştir. Bu duayı şu beyitlerinde görmekteyiz¹²⁴:

¹¹⁷ Bello, “Maa kasideti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyye-tahliliyye”, 114; Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 7.

¹¹⁸ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753; Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 7.

¹¹⁹ Tamamı için bk. Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu’l-inşâiyye*, 85; Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 7; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1752-1753.

¹²⁰ Geniş bilgi için Bk. Bello, “Maa kasideti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyye-tahliliyye”, 114.

¹²¹ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753. Tamamı için bk. Sheikh Magary.

¹²² Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753. Tamamı için bk. Sheikh Magary.

¹²³ Tamamı için bk. Sheikh Magary.

¹²⁴ Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu’l-inşâiyye*, 31, 32; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753; Bello, “Maa kasideti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyye-tahliliyye”, 114.

رحم الإله جميع من مكثوا اهل التقى والجدود و الإرشاد
وأعدد دولة مَنْ عهدت بهم هنا امين و شتت دولة الأوغد
ثم الصلاة على النبي وأله و صحابه أبدا إلى الميعاد

“Ya İlahi salih olanlardan bildiğimiz ölen kimselere rahmet eyle, izzet ve devletlerinin mülkiyetini geri ver, zalimlerin devletini ortadan kaldır, salât ve selâm, kıyamete kadar Hz. Peygambere, âline ve ashabına olsun.”

Şair bu beyitlerde Allah'tan Sokoto Devleti'nin sömürgecilerden alınıp sahiplerine iade edilmesini talep etmektedir. Bununla terk edilmiş vatanda kalanlardan takva ve irşad gibi değerlere sahip olanların sömürgecilerin düzenini yıkıp dağıtmaları, yerine hilafetin şan ve şerefini geri getirmeleri için dua etmiş ve ayrıca Hz. Peygamber'e, ashabına salât ve selam ile bitirmiştir.¹²⁵

3. Şiirlerindeki Belli Başlı Konular

Arap şiirinde güçlü ve ilmî olgunluğa erişmiş biri olan Vezîr Cüneyd şiirinin konularında medih, mersiye, hiciv, tasvir ve dinî ruh ile mezc olmuş geleneksel şiir türlerinde üstünlük sağlamış olup¹²⁶ şiirlerinde gazele yer vermemiştir. Çünkü gazelle uğraşmayı toplumdaki itibarından dolayı uygun görmemiştir.¹²⁷ Şiirinde ele aldığı konular içerisinde önem arz eden bazıları hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

3.1. Mersiye

Ölüye mersiye yazanın ölünün niteliklerini zikretmesi, üzüntüyü çoğaltması ve gözyaşlarını akıtması, sonra da ölen hakkında konuşmaları abartması mersiye'nin en önemli özelliklerindedir.¹²⁸ Vezîr Cüneyd 1903 yılında sömürgeciler tarafından yıkılan Sokoto Devleti üzerine yazdığı mersiyede yıkılan devletin kalıntılarını tasvir etmektedir. Yıkılan kalıntılara ağlar ve devleti gasp edip yıkan sömürgecileri ise hem hicveder hem de onların rezilliklerini, ahlaksızlıklarını tasvir ederek şöyle der:¹²⁹

ظعن الذين عهدت في ذا النادي ماذا وقوفك في الطلول تنادي
والدمع يجري سائلا كالماء يجري في مسيل الوادي

“Toplumda eskiden bildiklerim ayrılıp gittiler, nida ederek kalıntı/yıkıntı yerlerinde duruşun nedir? Göz yaşı vadide akan su gibi akar.”

Bu beyitler şairin acı ve keder hissettiği vicdani bir yorumu göstermektedir. Yani Sokoto İslâm devletinin başına gelen sıkıntılı durumları aktarmaya çalışmıştır.¹³⁰ Âdeta durumu

¹²⁵ Vezîr Cüneyd yukarıdaki beyitlerinde emir fiil anlamında رحم gibi mazi sığasını kullanmıştır. Bk. Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye”, 114.

¹²⁶ Sokoto, “Nakdu’l-hayâtî’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahiliyye linüniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”, 213; Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 8; Öznurhan, “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”, Ek-1/217.

¹²⁷ Ebû Süleymânü, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1751.

¹²⁸ Musa Abdüsselâm Mustafa Abikan, “el-Lügatu’l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne’l-emsi ve’l-yevm”, *Mecmeu’l-lugati’l-Arabiyyeti’l-Urdinî* 81 (Aralık 2011), 217-285.

¹²⁹ Ömer Muhammed, “es-Sifatü’l-müşebbehe ve delâlâtühe fi divâni ifâdeti’t-tâlibîn”, 347; Ebû Süleymânü, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”, 1751. Ayrıca Bk. Faruk Çiftçi – Youssoufa Soumana, “Batı Afrika 20. Asır Şairlerinde Mersiye Sanatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2020), 855.

¹³⁰ Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebiyeye-tahliliyye”, 113; Ebû Süleymânü, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî:

kötüleştirmiş olan ülke için vadiye akan su gibi gözyaşlarını akıtmaktadır. Bu tür şeyleri yaşarken kendisine yardım edecek, cevap verecek ve birlikte ağlayacağı bir kimseyi bulamamıştır. Ağlamasına asıl neden teşkil eden ise yaşadığı mekânda gördüğü olağanüstü değişikliktir. Çünkü içinde doğup büyüdüğü, yeşil ve mümbit alanda her şeyin izleri silinmiş, yok olmuş ve terk edilmiştir. Sanki orada kendisi bir gün dahi yaşamamıştır.¹³¹

Veẓîr Cüneyd işgal edilmiş topraklara ve içerisinde yaşayan seçkin insanlara karşı özlemini gözlerinin önüne getirip hatırladıkça üzüntüsü artmış, özellikle de bildiği, alıştığı mekandaki kimselere hitap ederek söyle demiştir¹³²:

ناديت يا أيها ذا النادي فأجابني يا أيها ذا النادي

“Yüksek sesle çağırdım, o da benim çağırma cevabı verdi, sanki o bir yankı idi, ben de isteğimi yerine getirmiş oldum.”

3.2. Tasvir

Tasvir Arap şiiri sanatının en geniş konusudur. Şairlerin Cahiliye döneminden bu yana ele aldıkları bir temadır. Tasvir konusunu ele alan şiirler somut objeler içeren tablolar gibidir. Bilindiği gibi tasvirlerde genellikle hikâye ve diyalog takip edilir.¹³³ Şairin içinde yaşamış olduğu dönemin sıkıntı ve güçlüklerinden kurtulmak amacıyla, işitmeyen ve konuşmayan kalıntılara sığınarak onları insanî vasıflarla tasvir eder ve taşhis sanatını onlarla ünsiyet oluşturarak bunlara insanî nitelikler yükler.¹³⁴

Tasvir Veẓîr Cüneyd’in ele aldığı şiirsel konuların en dikkat çekenidir. Şair karşılaştığı manzara ve eşyalar karşısında duygularını harekete geçiren şeylerin tasvirini yapmıştır. Bu hususta Cahiliye dönemi şiirinin en meşhur şairlerinden ve tasviri en iyi şekilde kullanan İmrü’l-Kays’ın yolunu takip etmiş ve pek çok şeyi tasvir etmiş ve övmüştür.¹³⁵ Örneğin Hartûm şehrini tasvir ettiği otuz dokuz beyitlik bir kasidesinin girişinde, Hartûm şehrini ziyaretinde bindiği uçağı çok güzel tasvir etmiştir. Bu ilk anda okuyan ve dinleyen için kasidenin maksadına işaret eden ilgi çekici ve harika bir başlangıç olmuştur. Sonrasında kasideye uçağın bilinen nitelikleri ile devam etmiş ve ayrıca Hartûm şehrine olan özlemini nida ederek ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tasvirindeki gayesi Hartûm şehrini övmek olmuştur. Bu konuda şöyle der:¹³⁶

يا مَنْ يَصْعَدُ انْفاساً بأنفاس

شوقاً بخروط ذات الورد و الأَس

“Ey gül ve tarlaya sahip Hartûm şehrine karşı tutkuyla işkence gören kimse!”

Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1752; Ayrıca bk. Çiftçi – Soumana, “Batı Afrika 20. Asır Şairlerinde Mersiye Sanatı”, 854; 855.

¹³¹ Bello, “Maa kasîdeti’ş-şekvâ ve’l-hanîn ile’l-vatan li’d-doktor el Veẓîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”, 113; Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-veẓîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1752.

¹³² Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-veẓîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1752, 1753.

¹³³ Yakup Göçmen, “Antere b. Şeddâd’ın Şiirlerinde Tasvir”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Haziran 2016/1), 80.

¹³⁴ Teşhis sanatı için bk. İsmail Durmuş, “Teşhis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/566-567.

¹³⁵ Bu konudaki şiirler için bk. Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-veẓîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1756, 1757.

¹³⁶ Tamamı için bk. Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-veẓîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1757-1762; Abikan, “eş-Şî’ri’s-sûfi fi Nijeryâ: Defâiu ve’t-ticâhât”.

Şairin şiirinde uçak için yaptığı tasvir bu çerçevede yeni bir türdür. Bu tür bir tasviri ortaya koyabilmede duygu önemli bir rol oynamıştır. Böyle bir tasviri yapmaya teşvik eden şey ise çok özlem duyduğu Hartûm şehrine doğru yol alırken kalbinin derinliklerden hissettiği mutluluk, sevinç ve neşe olmuştur.¹³⁷ Başka bir kasidesinde ise eski arkadaşlarını zikrederek onlara yönelik özlemini tasvir etmiş ve kasidesinin girişinde şöyle demiştir:¹³⁸

أهاجت هومي وسط يول منازل أقام بما من قبل قوم أفاضل
وموخ حمامات على غصن دوحه تميل بما ريخ الصبا و تمايل

“Burada ikamet edenlerin geride kalan kalıntıları, izzet ve şeref sahibi kimseleri harekete geçirdi. Dallar arasında gidip gelen güvercinlerin sesleri de onlara karşı özlemi artırdı.”

Bütün bunlar Vezîr Cüneyd'in sahip olduğu şiir yeteneği ve tasvirdeki gücünü göstermektedir.¹³⁹

4. Şiirlerindeki Edebî Üslup

Edebî üslup ve hedefinin en önemli belirleyici özelliği, okuyan ve dinleyenin duygusunu harekete geçirmiş olmasıdır. Lafızların seçimini, fikir ve duygunun karışımını güzel yapmıştır. Ayrıca beyan, teşbih, istiare ve kinaye sanatlarına önem vermesi his ve duyguları coşturacak musikiye karşı hırslı oluşu ile farklılık göstermiştir. Şiirlerinde karar verdiği fikirler, doğru ve gerçek oluşuyla dikkat çekmektedir. Ortaya koyduğu fikirler kapalı olmayıp açık ve nettir. Şiirlerinde mevcut olan duygunun büyük bir kısmı dinî ve edebî olmasından dolayı anlamlara dinî fikirler hâkim olmuştur. Çünkü Vezîr Cüneyd dinin, ilmin ve takvanın yer aldığı evde yani tasavvuf âlimlerinin elinde yetişmiş ve büyümüştür. Dolayısıyla bu eğitim onun hayatına etki etmiş, duygu ve düşüncesini şekillendirmiştir. Örneğin medih yaptığında İslâmî ahlakın nitelikleri, methini süslemiştir. Şiirlerinde mersiyeği de aynı duygu ile yazmıştır.¹⁴⁰

Beyitlerde kullandığı lafızların çoğu akıcı, kulağa hoş gelen harflerden oluşturulmuştur. Anlama uygun lafızların seçiminde çok hassas davranmış, terk edilmiş ve ağır gelen lafızlara yer vermemiş ve ayrıca cümle olarak ise fiil cümlelerine ağırlık vermiştir.¹⁴¹

¹³⁷ Tamamı için bk. Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1758.

¹³⁸ Tamamı için bk. Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1757-1758. Şairin Nijeryanın Ağdas şehrine yaptığı ziyarette yapılan ikram ve izzetlerden dolayı duyduğu hislerini tasvir etmiş ve şöyle demiştir: “ولا تنس حمام جيهانها الذي يدفق ماء ساخنا عند منهل “Kaynak'da sıcak su akan Jamitha'nın banyosunu da unutmayın” beyitten de anlaşıldığı üzere şair kendisine ikram ve saygı için hazırlanmış özel yerlerde dolaşırken duyduğu sevinç, vadide geceleyin esen rüzgarı, kesintisiz sıcak suların aktığı hamamı tasvir etmiştir. Hatta kendisi için düzenlenen törenleri tasvir etmiştir. Kadınların elleri ile alkış tuttuğu ve geceleyin kumda raks eden erkekleri tasvir ederek şöyle demiştir: صفوفًا بتصفيق النساء بأتمل “Ve erkekler geceleyin kumlarda sıra sıra dans ettiler, kadınlar ise parmaklarıyla alkışladı” (Tamamı için bk. Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1759.) Bir diğer şiirinde ise şu şekilde tasvir etmiştir: المطار وكنا كالطيور البواكر “Allah'ın yardımıyla hava alanına çıktık ve erkenci kuşlar gibiydik.” (Bk. Abikan, “el-Lügatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm”, 217-285.)

¹³⁹ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1760.

¹⁴⁰ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1763, 1764, 1765.

¹⁴¹ Fiil cümlelerine örnek olarak şu beyti verebiliriz: زمن بين الموت فيه أخو التقى و يرى الحياة تزده أحرلنا İbaresinde olduğu gibi fiili muzariyi kullanmıştır. Fiili muzariyi kullanmadaki sebep ise şimdiki ve geniş zaman içermesindedir. Çünkü şair muzari fiili kullanmakla hile ve düzenbazlıkların kesintisiz devam ettiğine işaret etmek istemiştir. Beyit tekraren okunduğunda şair üzüntülerin aşırı derece çok olduğuna işaret etmek için beyitte تزيده fiilini

İstenilen manaya işaret eden lafızların seçimini güzel yaptığı gibi kullandığı lafızlarla da geçmişte yaşadıkları hatıralara işaret etmiştir.¹⁴²

Arap şairlerinin adetlerinden olan tekrarı şiirlerinde güzel bir şekilde uygulamıştır. Yukarıda zikrettiğimiz beyitlerde geçen *يولا* lafzını tekrar etmesi, mücerred bir tekrardan ziyade bu mekâna karşı duyulan his ve duyguları belirtmek içindir.¹⁴³ Beyitlerde kavminden saygın insanların oturdukları yere karşı duyulan özleme değinmiştir. Beyitte geçen özleme işaret eden yer ismi olan *يولا* kelimesi o mekânda yaşamış takva, şan ve şerefe sahip kimseleri çağrıştırmaktadır.¹⁴⁴ Şairin seçtiği kelimeler yorumlanan mana ile de irtibatlıdır. Bu konuda şu şiirini örnek olarak verebiliriz:¹⁴⁵

زمن يكاد من الشدائد ينثي

عنه الشجاع الأملعي جيانا

“İşte bu, musibet ve hilekarların şiddetinden dolayı zeki ve akıllı olan cesuru, korkak yapan bir zamandır.”

Beyitte geçen *شجاع* lafzı toplumun değişen durumunu örneğin kişinin cesur iken korkak olmasını yansıtmaktadır. Çünkü toplumu bela ve musibet kuşatmış ve yardım istediğinde yardım edecek kimse de olmamıştır.¹⁴⁶

Şu şiirinde Ağdes şehrini tasvir etmiş ve övmüştür:¹⁴⁷

ألا أبلغن عني لأغدس تحية

تفوح يعرف المسك أو عرف صندل

“Türler içerisinde en değerli ve güzel olan koku ile kokulanmış olan Ağdes şehrine benden selam söyle.”

Sömürgeciler toplumda insanî değerlerden uzaklaşmış düşünceleri ile İslâmî kültürü değiştirmeye ve ahlaksızlıkları yaymaya çalışmışlardır. Vezîr Cüneyd şiirlerinde dinine ve değerlerine düşkün olan herkesi bu hareketlere karşı dikkatli olmaları hususunda uyarmıştır.¹⁴⁸

Şair beyitlerinde kullandığı terkiplerde hazfe yer vermiştir. Bu ise terkipleri kullanmada belirgin bir güzelliştir. Bu uygulamayı şu beytinde görmek mümkündür:

زمن يكاد من الشدائد ينثي

عنه الشجاع الأملعي جيانا

kullanmıştır. (Daha fazla bilgi için bk. Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753-1767; Sokoto, “Nakdu’l-hayâti’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”, 218.

¹⁴² Şiirin tamamı için bk. Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 5-5.

¹⁴³ Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 8.

¹⁴⁴ Şiirin tamamı için bk. Sokoto, “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliliyye”, 6-8.

¹⁴⁵ Sokoto, “Nakdu’l-hayâti’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”, 217.

¹⁴⁶ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753; Sokoto, “Nakdu’l-hayâti’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”, 217.

¹⁴⁷ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu’l-cemâliyye fi şî’ri’l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1757.

¹⁴⁸ Sokoto, “Nakdu’l-hayâti’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”, 217.

Şair, beyitte de gözüktüğü üzere mübtedayı hafzetmiştir. Beyitte geçen زمن lafzının takdiri: Bu şairin bu şekilde yazdığı gibi Araplar manaya zarar vermeyecek ve ifadenin edebî yapısına hanel getirmeyecek unsurları hafzetmeyi âdet haline getirmişlerdir.¹⁵⁰ Şiirlerinde inşa üsluplarından emir üslubu daha fazla kullanılmıştır. Dua üslubuna da çokça yer vermiştir. Şair, güvercine söylediği şeyi duyan ve anlayan akıllı insan gibi şöyle hitap etmiştir.¹⁵¹

طعن الذين عهدت في ذا النادي
ماذا وقوفك في الطلول تنادي

Beyitte geçen; ماذا وقوفك ؟ sorusu üzüntü anlamını taşımaktadır. Şair ülkesinin insanlarına isabet eden şeyden dolayı üzülmemektedir. Bu üzüntüsünü hafifletmek için de soru üslubunu kullanmıştır.¹⁵² Ayrıca şair şiirlerinde ecdadına karşı özlem duymaya teşvik etmek için mekanların zikredilmesini temel almıştır. Ecdadının önceleri oturup, sonra da çekip gittikleri o yerlerin silindiğini açıklamaktadır.¹⁵³ Dua üslubuna da;

يا رب أنقذ غبيدا واعف عنه و صنه
وأكفّه إنه في الذنوب قد غرقا

“Yarabbi zayıf ve zelil kuluna merhamet et, çünkü o, cehlin ve hatanın karanlık denizinde kaybolmuştur.” beytini örnek verebiliriz. Beyitte يا nida üslubu kullanılmıştır. Bundan maksadı ise duadır. Kullandığı nida üslubu emir üslubunu güçlendirmeye yöneliktir. Şu beyti de mersiye alanında söylediği duadandır:¹⁵⁴

أيا رب وارحم والديّ و إخوتي
وأئسهم من وخشة القبر يا برّ

“Ya Rabbi anneme, babama ve kardeşlerime merhamet et, onları kabir korkusundan uzak tut.”

Vezîr Cüneyd şiirlerinde Arapçanın zor olduğunu düşünen öğrencilere Arapçayı kolaylaştırmak için kelimelerin seçimine de hassasiyet göstermiştir.¹⁵⁵

Sonuç

Afrika kıtasında İslamın yayılmasına paralel olarak gelişen Arapça, Nijeryada pek çok merhale geçirmiş ve zaman içerisinde ülkenin uleması da İslâmî ilimler yanında Arap edebiyatı konusunda bilgi sahibi olmuşlardır. Bölgede Arap edebiyatında öne çıkanlardan Vezîr Cüneyd

¹⁴⁹ Ebû Süleymânû, “el-Kıyamu'l-cemâliyye fî şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduyye-Fenniyye”, 1753; Sokoto, “Nakdu'l-hayâtî'l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti'ş-şâiri'l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti'l-fesâdi'l-içtimâi”, 217.

¹⁵⁰ Ali Bulut, *Belâgat-ı Müyesserâ (Meânî-Beyân-Bedî)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 40.

¹⁵¹ Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 32.

¹⁵² Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 102.

¹⁵³ Sokoto, “el-İtticâhu'r-remzî inde'ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahliyye”, 4.

¹⁵⁴ Muhammed Emîn Hüseyin, *el-Esâlibu'l-inşâiyye*, 117.

¹⁵⁵ Bu düşüncesini teyit için döneminde Arapça öğretimi için şunlar zikredilmiştir: “Ülkemizde hâlâ bu büyük ülkenin çocuklarına Arapça öğretiminde okutmak için okul kitaplarının az oluşundan sıkıntı çekilmektedir. Okutulan kitapların çoğunluğu özellikle de aralarında çocuklarımızın da olduğu Arap çocukları için te'lif edilmiş olmasıdır. Ancak Arap öğrenciler de Arapça öğretimini zor bulmaktadırlar.” Nijeryada eğitim amaçlı şiirin yazılmasının sebebi, İngiliz sömürgesinden sonra yok olmaya maruz kalan Arapça öğretimi içindir. Nitekim İngilizler sahip oldukları bütün imkanları kullanarak kendi dillerini öğrenmeye teşvik etmiştir. Bu sebepten dolayı da ülkede Arapça öğrenimine karşı ilgi azalmıştır. (Evvel, *el-Keşşâf fi'l-edebi'l-Arabî li'l-medâri's-seneviyye bi Garbi Afrikâ*, 1.)

Sokoto'da dünyaya gelmiş, en iyi ortamda yetişerek Arap dilinde yeteneğini ortaya koymuştur. Özellikle edebî bir aile ve çevrede yetişmesinden dolayı şiirsel kapasite ve sezgiye sahip olması şartı olamamıştır. İlerleyen zamanlarda ise Batı Afrika'da 20. asrın en meşhur şairlerinden ve Nijerya Arap edebiyatının sembol isimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Arapça şiir yazdığı gibi Hevsâ dilinde de şiir yazmış ve bu şiirlerinde Arapçadan etkilenmiştir.

Şiirlerinde gördüğü ve düşündüğü her bir şeyi canlandırarak bir biçimde kendine özgü ve belirleyici özellikleri ile en iyi şekilde tasvir etmeye çalışmıştır. Şiirlerinde anlamları zarif bir sanat ile formüle etmiş ve insan duygularının olumlu bir şekilde etkileşime girmesini sağlamıştır. Ayrıca şiirlerinde düşman, toplum ve hatta kendisinden bile şikâyet etmiştir.

Şiirlerinde sosyal ve dinî meseleleri ana tema olarak kullanmış, bunun yanı sıra medih ve mersiye türlerinde de şiirler kaleme almıştır. Doğaçlama şiir söyleme, gördüğü ve aklına gelen her şeyi niteleyebilme kabiliyeti vardır. İstenilen manaya uygun lafızları seçmesi şiire güzellik katmıştır. Şiirlerinde ülkede yaşanan sosyal durumu ve ülkeyi istila eden sömürgecilerin politikasını resmetmek, onların pozisyonunu değiştirmeye yönelik karşı fikirleri harekete geçirmeyi istediğinde hikâye tarzı ile sembol kullanmıştır. Devleti yıkan sömürgecileri ise hem hicvetmiş hem de onların ahlaka aykırı davranışlarını tasvir etmiştir. Kullandığı lafızların çoğu akıcı ve kulağa hoş gelmektedir. Anlama uygun lafızların seçiminde hassas davranmış, yaygın olmayan lafızlara yer vermemiştir.

Kaynakça/Bibliography

- Abikan, Musa Abdüsselâm Mustafa. “el-Lügatu'l-Arabiyye fi Nijeryâ beyne'l-emsî ve'l-yevm”. *Mecmeu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-Urdinî* 81 (Aralık 2011), 217-285.
- Abikan, Musa Abdüsselâm Mustafa. “el-Gazel fi'ş-şi'ri'l-Arabi'n-Nîcirî beyne't-tecdîd ve'l-muhâkât”. *Mecelletü'l-kısmi'l-Arabî* 23 (2016), 281-302.
- Abikan, Musa Abdüsselâm Mustafa. “el-Edebü'l-İslâmî fi dîvânî'l-Vezîr Cüneyd”. *Mecelletü'z-zerkâi* 19/2 (2019), 197-204.
- Abikan, Musa Abdüsselâm Mustafa. “eş-Şi'ri's-sûfî fi Nijeryâ: Defâiu ve't-ticâhât”. *Islamic Research Institue*. Erişim 31 Ocak 2021. <https://iri.iiu.edu.pk>
- Agâka, Abdülbâkî Şuayb. “el-Mutâraha beyne'l-Vezîr Cüneyd ve necluhu Sambo Veli Cüneyd”. *Mecelletü'n-Nahda*, Merkezü'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye, Câmiatu Osman b. Fudî Sokoto, Nijerya, 1999.
- Ahmed Ebû Bekir Abdullah - el-Murtaza, Maslahuddîn Yusuf. “İzdihâru'l-lugati'l-Arabiyye ve Âdâbuhâ fi Nijiryâ”. *el-Mü'temeru'd-Düvelî li'l-Lügati'l-Arabî*. Erişim 15 Eylül 2021. <https://www.alarabiahconferences.org>
- Ali Muhammed - İbrâhîm Şeyh. “el-Vasfu fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye li ba'dı'l-kasâid fi dîvânihî”. *Mecelletü'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye (Silsile Cedîde)* 1 (2018), 158-159.
- Bâbekr, Hasan Muhammed Kadramârî. “el-Eseru'l-Arabiyye fi'l-lugâti ve's-sekâfeti'l-İfrîkiyye”. *Mecelletu't-Dirâset'il-İfrîkî* 39 (2008), 1-20.
- Bâbikir, Kemal. “Nefsetu'l-mastar an ahbesi'l-usûr li'l-Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî”. *Mecelletü'd-dirâsârî'l-lugavî* 10 (Aralık 2013), 26-46.
- Bello, Gazâlî. “Maa kasîdeti'ş-şekvâ ve'l-hanîn ile'l-vatan li'd-doktor el Vezîr Cüneyd b. Muhammed el-Buhârî dirâse-edebîyye-tahlîliyye”. *Proceeding of the international conference on Arabic studies anda Islamic Civilization İcasic, Sust journal of Humanities* 18/3 (Semtember 2017) 107-119.
- Bulut, Ali. *Belâgat-ı Müyessera (Meânî-Beyân-Bedî)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyât Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016.
- Çiftçi, Faruk – Soumana, Youssoufa. “Batı Afrika 20. Asır Şairlerinde Mersiye Sanatı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2020), 851-887.
- Durmuş, İsmail. “Teşhis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/566-567. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Süleymânû. “el-Kıyamu'l-cemâliyye fi şî'ri'l-Vezîr Cüneyd Muhammed el-Buhârî: Dirâse-Mevduiyye-Fenniyye”. *Mecelletü külliyeti't-dirâseti'l-Arabiyye* 38 (Temmuz 2020), 1738-1780.
- Emîn, Yahyâ Muhammed. *Tuhfetu vuzerâu Sokoto fi's-Sekâfeti'l Arabiyye ve'l-İslâmiyye et-Tabatu's-Sâniye*. Sokoto, 2009.
- Endelusî, İbn Abd Rabbih. *Kitâbu'l-Ikdil-Ferîd*. Lübnan: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, t.y.
- Evvel, Abdurrahîm İsâ. *el-Keşşâf fi'l-edebî'l-Arabî li'l-medârî's-seneviyye bi Garbi Afrikâ*. y.y., 1999.
- Gaden, Ömer Mûsâ. *Edebü'r-rihle fi Dîvân revâhi'l-ehzâr min ravdı'l-cinân li'-Vezîr Cüneyd en-Nicerî*. Malezya, 2016.
- Göçmen, Yakup. “Antere b. Şeddâd'ın Şiirlerinde Tasvir”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/4 (Haziran 2016/1), 69-98.
- Hâc, Ömer Ebû Bekir. *el-Vezîr Cüneyd Kenâsîr*. Sokoto: Kısmu'l-lugati'l-Arabî, 1981.

- Halîlullah, Muhammed Osman. “er-Rihletu fî edebi'l-Arabî en-Nîcîrî: Dirâse, Tahlîliyye, Nakdiyye”. *IUMJ* 7 (2) (2020), 159-167.
- Hiskett, Mervyn. “Batı Afrika’da Kurulan İki Derviş Devlet: Sokoto Hilafeti (1232-1317/1817-1900) ve Masina Devleti (1318-1279/1819-1862)”. çev. Kadir Özköse. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Aralık 2003), 173-202.
- Hiskett, Mervyn. “Kuzey Nijerya”. çev. Kadir Özköse, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2004), 249-260.
- İlûrî, Âdem b. Abdillâh. *Mûcez Târîhu Nijeryâ*. Beyrut, 1965.
- İlûrî, Âdem b. Abdillâh. *Misbâhu’d-dirasâti’l-edebîyye fî’d-diyâri’n-Nîcîryâ*. y.y., 1967.
- İlûrî, Âdem b. Abdillâh. *Eşi’atu’l-ukûl alâ edvâi’l-kandîl ve’l-fudûl*. Nijerya: Matbatu’s-sekâfeti’l-İslâmiyye, 1977.
- İlûrî, Âdem b. Abdillâh. *el-Fevâkihu’s-sâkuta*. Kahire: el-Meşhedu’l-Huseynî, t.y.
- Kânî, Ahmed Muhammed. “Âhiru’l-muhakkikîne”. *Havliyyâtu’l-câmiati’l-İslâmiyye bi’n-Nîcer* 4 (2007), 86-90.
- Khânî, Ahmed – Gandi, Kabir Ahmed, *State and Society in the Sokoto Caliphate*. Sokoto, 1999.
- M. Hayr Ramazan Yûsuf. *Tekmiletü mu’cemi’l-müellifin*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1997.
- Muhammed Emîn Hüseyin. *el-Esâlîbu’l-inşâiyye fî dîvân revâihi’l-ezhâr min ravdı’l-cinân li’l-Vezîr Cüneyd-dirâse, belâgiyye, tahlîliyye*. Gana, 2015.
- Muhammed er-Râbi Suad. *Musâhemetu ulamâi bilâdi Hevsâ fî humâyeti’l-lugati’-Arabiyye ve neşruhâ fî Ğarbi İfrîkiyye*. Kano: Bayero University, 2013.
- Muhammed Safiyyu Abdulkadir. “Dikkatu ihtiyârî’l-elfâz ve tarâfetihâ fî şî’ri’l-Vezîr Cüneyd”. Erişim 7 Eylül 2019. www.slideshare.net
- Ömer Muhammed. “es-Sıfatü’l-müşebbehe ve delâlâtühe fî dîvâni ifâdeti’t-tâlibîn”. *Mecelletü’t-dirâsâti’l-Arabiyye* 1 (2018), 344-364.
- Öznurhan, Halim. “Buhârî, Cüneyd b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ek-1/217. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Sambo, Veli Cüneyd. “el-Vezîr Cüneyd ve tatbîkuhu li’t-terbiyyeti’l-İslâmiyye fî hayâtihi’l-ilmîyye”. *Mecelletu külliyyeti’-âdâb ve’d-dirâsât*. Nijerya, 2000.
- See Islam for Africa*. Durban: Islamic Movement of South Africa, 1990.
- Sheikh Magary, Erişim 14 Eylül 2015, www.sheikhmagary.com.ng.
- Sokoto, Nâsır Ahmed. *el-Kıyamu’r-rûhiyye fî şî’ri’l-Vezîr Cüneyd b. el-Vezîr -el-Buhârî*. y.y., 2001.
- Sokoto, Nâsır Ahmed. “Nakdu’l-hayâti’l-içtimâiyye ledâ şuarâi medineti Sokoto: Dirâse tahliyye linûniyyeti’ş-şâiri’l Vezîr Cüneyd fimuhârebeti’l-fesâdi’l-içtimâi”. *Proceeding of the international conference on Arabic studies anda Islamic Civilization İcasic*. 211-221. Kuala Lumpur, 2014.
- Sokoto, Nâsır Ahmed. “el-İtticâhu’r-remzî inde’ş-şâir el-Vezîr Cüneyd: Dirâsetun tahlîliyye”. *Degel Journal of Faculty of Arts And I Islamic Studies* 14 (Haziran 2017), 261-270.
- S. Speri-Ch. Shackl. *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*. Leiden, 1996.
- Suveyd, Ali Nâbi. *Devru’l-medârisi’l-Arabiyye fî’d-diyâri’n-Nicîrî*. y.y., 1987.
- Şeyh Osman Kübra. *eş-Şi’ru’s-Sûfiyyu fî Nijeryâ*. Kahire, 2000.

- Ûmâr, Atıyye. *eş-Şeyh Osman b. Fûdî ve hareketuhu'l-islâhiyye cuzûrûhe ve te'sîrâtühe alâ Garbi Afrîkâ (1168-1233/1754-1817)*. Metlili: University of Ghardaia, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yusuf Muâz İbrahim. *Melâmihi tetavvuri'ş-şi'ri'-Arabî fi vilâyeti Katsina (Nijerya)*. Ümmü Dermân Üniversitesi Araştırma Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Zakarıyyah, Ayodele Abdullahı. "Nijerya'da Arap Dili Eğitimi Serancamı". *Asos Journal Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 50 (Temmuz 2017), 449-470.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

et-Teysîr ve el-Keşşâf Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtiha Sûresi Örneği

A Comparison of *al-Taysîr* and *al-Kashshâf* Regarding the Science of Ma'ânî: A Case Study of Surah al-Fâtiha

HATİCE KÜBRA ÖZCAN

orcid.org/0009-0007-6944-8670

ozcanhaticekubra@gmail.com

Marmara Üniversitesi | <https://ror.org/02kswqa67>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Res. Asst., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Istanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Özcan, Hatice Kübra. “*et-Teysîr ve el-Keşşâf* Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtiha Sûresi Örneği”. *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 248-267.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 28 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 13 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Yayınca: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Hatice Kübra ÖZCAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

A Comparison of *at-Taysîr* and *al-Kashshâf* Regarding the Science of Ma'ânî: A Case Study of Surah al-Fâtiha

Abstract

Omar al-Nasafî and al-Zamakhsharî are scholars who possess expertise in multiple branches of Islamic sciences. In this paper, the manner in which two exegetes interpret the ma'ânî arts in their exegeses have been analysed extensively in a comparative manner. The points of comparison between al-Nasafî and al-Zamakhsharî are that they have different aspects of scientific perspectives and theological thought systems. In addition, the exegeses of these two exegetes, which reflect their thought system enable comparison. Due to the impossibility of discussing all ma'ânî arts within the scope of an article, Surah al-Fâtiha has been chosen as an example. The ma'ânî arts that are identified through two exegetis interpretations of the beginning of Basmala to the last verse of the surah, shape the focus of this study. Thus, it is aimed to analyse the way in which the two contemporary and well-rounded exegetes who belong to different theological schools. They included the ma'ânî arts in verses and discussed them in their exegeses. In this way, evidence has been obtained regarding how the prominent scholars of the period interpreted the meanings of the verses before the science of rhetoric had not gained an independent scientific identity. It is important to present scholars' approaches in their exegeses regarding the science of ma'ânî to understand the development process of this science during a period when rhetoric was incomplete in terms of its three aspects - ma'ânî, beyân and bedî'.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Ma'ânî, Nasafî, Zamakhsharî, Taysîr, Kashshâf

et-Teysîr ve el-Keşşâf Tefsirlerinin Meânî İlmi Açısından Mukayesesi: Fâtiha Sûresi Örneği*

Öz

Ömer en-Nesefî (ö. 537/1142) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) İslâmî ilimlerin birden fazla dalında yetkinliğe sahip çok yönlü iki müfessirdir. Makalede, bu iki âlimin tefsirlerinde âyetlerdeki meânî sanatlarını yorumlama şekilleri karşılaştırmalı olarak incelenmektedir. Nesefî ve Zemahşerî'nin mukayeseye konu olan yanları, farklı itikadî düşünce sistemlerine ve farklı ilmi bakış açılarına sahip olmalarıdır. Bunun yanı sıra iki âlimin düşünce sistemlerini yansıtan tefsirleri, karşılaştırma yapılmasına olanak sağlamaktadır. Bu tefsirlerde yer alan tüm meânî sanatlarını bir makalede anlatmak mümkün olmadığı için bir örneklem olarak Fâtiha sûresi seçilmiştir. Besmeleden başlanarak sûrenin son âyetine kadar iki müfessirin yorumları doğrultusunda tespit edilen meânî sanatları, çalışmanın başlıklarını şekillendirmektedir. Böylece farklı itikadî ekollere mensup muasır ve çok yönlü iki âlimin, tefsirlerinde âyetlerdeki meânî sanatlarına yer veriş ve işleyiş tarzlarının incelenmesi hedeflenmiştir. Bu şekilde belâgat ilmi henüz müstakil bir kimlik kazanmamışken dönemin önemli âlimlerinden âyetlerdeki meânî açıklamalarını nasıl ele aldıklarına dair bulgular elde edilmiştir. Belâgatın meânî, beyân ve bedî' şeklinde henüz teşekkülünü tamamlamadığı bir dönemde tefsirlerinde meânî ilmine dair yaklaşımlarının sunulması bu ilmin gelişim sürecinin anlaşılmasına katkı sağlaması bakımından önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Meânî, Nesefî, Zemahşerî, Teysîr, Keşşâf

Summary

The science of rhetoric is divided into three categories - meânî, beyân and bedî'. Meani, which is described as the art of saying words appropriate to a situation, is distinguished as the most associated science with Arabic grammar. Khabar (reporting) - inshâ (informing), fasıl (distinction) – vasıl (conjunction), taqdîm (foregrounding) - ta'khîr (backgrounding), hazîf (ellipsis) – zikir (mentioning), qasr (restriction), îcâz (succinctness) – itnab (verbosity) – müsâvât (moderation), and iltifât (redirection) are among the arts discussed in the science of ma'ânî. The Quranic verses, which are considered as the peak in rhetorical speech, constitute the most important area for the examination of these arts. Therefore, the exegeses are accepted as the most important fields where the sciences of rhetoric are analysed. The intimate relation between the sciences of exegeses and rhetoric has played an important role in the emergence of this study. In this paper, two exegeses are compared based on the science of rhetoric. The work *al-Taysîr fî al-Tafsîr* written by Najmuddin Omar al-Nasafî, one of the prominent figures of the Mâturîdî school, is being compared with *al-Kashshâf* written by Jar Allah al-Zamakhsharî, one of the Mu'tazilî scholars who has an esteemed position in rhetoric science. However, since the comparison of all data in the science of the ma'ânî in two exegeses would exceed an article, we have chosen Surah al-Fâtiha as an example.

This study aims to compare the rhetorical approaches of two scholars who are from different theological schools but are contemporaries. It highlights the significance of rhetorical science in the exegeses while it was in a formative process and still incomplete. In other words, this study, presents the role and importance of exegeses in the emergence of rhetoric science based on the ma'ânî arts in Surah al-Fâtiha.

* Bu çalışma, "Ömer Nesefî'nin Tefsirinde Belâgat İlmi Bağlamında Dil-Kelâm İlişkisi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article has been produced from a doctoral thesis entitled "The Relationship between Language and Theology in The Context of Rhetoric in the Tafsir of Omar Nasafî".

In this study, explanations of al-Zamakhsharî and al-Nasafî regarding the ma'ânî science have been compared under various headings such as, khabar - inshâ, hazif, taqdîm - ta'khîr, harf-i ta'rîf (the definite article), nominal sentences, fasıl - vasıl, qasr, iltifât, itnâb. In these comparisons, if one of the scholars discusses any of the ma'ânî arts, it is considered sufficient to discuss that particular topic under a specific heading. However, it has been observed that a nominal sentences and vasıl are topics that are found in one exegeses and missing in the other. While al-Nasafî does not discuss the topic of nominal sentences, al-Zamakhsharî, on the other hand, discusses the topic with explanations very close to the way it is approached in modern rhetoric. The opposite situation can be seen in the case of vasıl. al-Nasafî addresses the topic of vasıl using the expression of atif (co-ordination) while al-Zamakhsharî does not employ any terminological expression regarding it.

It is observed that the approaches of al-Nasafî and al-Zamakhsharî vary in including other ma'ânî arts. With reference to this, while al-Zamakhsharî mentions the term "hazif" in relation to jâr-majrûr's (genitive) muta'allaq in Basmala, al-Nasafî, on the other hand, indicates that muta'allaq is omitted without labelling it as "hazif". In the verse *اَيُّكَ وَ نَعْبُدُ اِيَّاكَ* al-Nasafî primarily emphasises the subtlety of the meaning of prioritisation of zikir Allah and indirectly tackles the subject of taqdîm. However, he does not mention the art of taqdîm using a terminological expression. Whereas al-Zamakhsharî argues that there is taqdîm in this verse by providing a terminological expression to it and mentions the art of ta'khîr in Basmala. In contrast to al-Nasafî, who discusses the art of qasr with the meaning of "specificity", al-Zamakhsharî, includes the term ikhtisas, which is accepted as a synonym for "qasr" in contemporary rhetoric. Similarly, al-Zamakhsharî addresses the iltifât art, which is defined as "unexpected expression changes in the wording of a statement", with the terminological name of this art "iltifât", whereas al-Nasafî, mentions its explanation as "sîga change in the addressing". The two exegetes differ in discussing directly or indirectly the arts of hazif, taqdîm - ta'khîr, qasr, and iltifât.

Both scholars, who differ in the extent to which they use terminological expression of common aspects in the art of hazif, taqdîm, ta'khîr and iltifât, use the term "khabar". Neither of them uses the term "inshâ" but they draw attention to different characteristics of "inshâ expression". al-Nasafî states that the inshâ form of the imperative mood can convey the meanings of guidance, supplication, and continuity. On the other hand, al-Zamakhsharî only mentions the meaning of guidance among these terms and emphasises that the imperative form and supplication indicate "demand". Thus, both exegetes discuss the rhetorical explanations as they are found in modern rhetoric. al-Nasafî accomplishes this by postulating that the different meanings of the inshâ expression, and al-Zamakhsharî by emphasising the demanding nature of it. Additionally, al-Zamakhsharî suggests that there is a fasıl between the imperative form and supplication based on the difference in rank between the person addressing and the one being addressed. On the other hand, al-Nasafî points out explanations in rhetoric that have maintained their independent identity through rule-like statements that "khabar" and "inshâ" sentences can only be attributed to each other. Despite these divergent rhetorical explanations, the two exegetes adopt the same approach in presenting the art of itnâb under the topic of bedel (apposition), which is a topic of nahw (grammar). Both exegetes include the art of ma'ânî within the context of grammar. The subject which al-Nasafî and al-Zamakhsharî clearly diverge on is the meaning of the definite article in the word *الحمد*. al-Nasafî argues that the definite article in *الحمد* has the meaning of istiğrak (absorption), while al-Zamakhsharî believes that its significance is cins (common noun) and consequently the meaning attributed to the word "hamd" in the relevant verse may vary.

As a result of findings obtained from this study, to which the comparative method has been applied using the Surah al-Fatiha as an example, it is determined that how and to what extent al-Nasafî and al-Zamakhsharî approached the science of ma'ânî in their exegeses. With reference to this, it is evident that both exegetes address the rhetorical explanations regarding the science of ma'ânî extensively. Nevertheless, it is observed that the two exegetes not only, address different aspects of rhetoric within the same verse context, but also exhibit distinct approaches in their usage of rhetorical terms. Thus, the most significant difference between the two exegetes is in the frequency of use of the rhetorical terms. It is noted that, although al-Nasafî discusses certain rhetorical rules and meaning in the commentary of Surah al-Fâtiha that are not discussed by al-Zamakhsharî, al-Nasafî's use of rhetorical terms does not reach the same frequency as that of al-Zamakhsharî. Ultimately, it can be stated that both exegetes cannot be excused from using the science of ma'ânî, and their authors embellished with ma'ânî arts in the terminology in accordance with their interpretations.

Özet

Belâgat ilmi; meânî, beyân ve bedî' olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Muktezâ-yı hale uygun söz söyleme sanatı olarak tanımlanan meânî ise Arap dilinin grameriyle en ilişkili dalı olarak temayüz etmektedir. Haber-inşâ, fasıl-vasıl, takdîm-te'hîr, hazif-zikir, kasr, icâz-itnâb-müsâvât, iltifât konuları; meânî ilminde işlenen sanatlardandır. Belâgî sözde zirve kabul edilen *Kur'ân* âyetleri, bu sanatların incelendiği en önemli alanı oluşturmaktadır. Bu sebeple tefsirler, belâgat sanatlarının tahlil edildiği en önemli mecralardan kabul edilmektedir. Tefsir ve belâgat ilimleri arasındaki yakın ilgi, bu çalışmanın ortaya çıkmasına kaynaklık etmiştir. Zira bu çalışmada, iki tefsir meânî ilmi bakımından mukayese edilmektedir. Mâtürîdî itikâdî ekolün ünlü isimlerinden Necmüddîn Ömer en-Nesefî'nin *et-Teysîr fi't-Teysîr* adlı eseri, Mu'tezilî âlimlerden olan belâgatta hatırı sayılır bir konuma sahip Cârullah ez-Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile karşılaştırılmaktadır. Ancak iki tefsirin tamamında meânî ilmine dair verilerin karşılaştırılması bir makale çalışmasının aşacağı için Fâtiha sûresi örnek olarak seçilmiştir.

Çalışma, aynı sırada yaşamış ama farklı itikâdi ekollere mensup iki âlimin belâgat yaklaşımlarının karşılaştırılmasını hedeflemekte ve belâgat ilmi henüz tam anlamıyla teşekkülünü tamamlamadığı bir evredeyken tefsirlerde belâgat ilmine verilen yere dikkat çekmektedir. Başka bir deyişle; bu araştırma, belâgat ilminin ortaya çıkma serüveninde tefsirlerin rolünü ve önemini Fâtiha sûresindeki meânî sanatları üzerinden göstermektedir.

Çalışmada, Neseî ve Zemahşerî'nin meânî ilmine dair açıklamaları; haber-inşâ, hazif, takdîm-te'hîr, harf-i ta'rîf, isim cümlesi, fasıl-vasıl, kasr, iltifât, itnâb başlıkları altında mukayese edilmektedir. Bu karşılaştırmalarda müelliflerden birinin meânî sanatlarından herhangi birine yer vermiş olması, o konuyu bir başlık altında ele almak için yeterli görülmiştir. Mamafih bu şekilde iki tefsirden birinde bulunup diğerinde bulunmadığı tespit edilen, "isim cümlesi" ve "vasıl" konuları olmuştur. Neseî, isim cümlesi konusuna değinmezken Zemahşerî bugünkü belâgatta işlenen şekline çok yakın açıklamalarla mevzuu ele almaktadır. Bunun aksi bir durum ise vasıl konusundadır. Neseî, atıf lafziyle vasıl konusuna değinmekte ancak Zemahşerî, vasilla ilgili herhangi terimsel bir ifade kullanmamaktadır.

Neseî ve Zemahşerî'nin diğer meânî sanatlarına yer verme tarzlarının da değışkenlik gösterdiği gözlenmektedir. Buna göre besmeledeki câr-mecrûrun müteallakı bağlamında hazif terimini zikreden Zemahşerî'ye karşın Neseî, müteallakın düşürüldüğünü belirtmekte ancak bunu hazif olarak adlandırmamaktadır. Neseî, اِيَاكَ تَعْبُدُ وَيَاكَ نَسْتَعِينُ âyetinde öncelikle Allah Teâlâ'nın zikredilmesi konusunda mâna inceliğine vurgu yaparak dolaylı olarak takdîm konusuna yer vermekte ancak terimsel bir ifade biçimiyle takdîm sanatından bahsetmemektedir. Zemahşerî ise bu âyette takdîm yapıldığını terimsel olarak ifade etmekte besmele bahsinde de te'hîr sanatını zikretmektedir. Kasr sanatına "mahsus olma" anlamıyla değinen Neseî'ye karşın Zemahşerî, bugün belâgatta da kasrın eş anlamlısı kabul edilen "ihtisas" terimiyle yer vermektedir. Benzer şekilde "sözdeki umulmadık üslup değışikliği" şeklinde tanımlanan iltifât sanatına; Zemahşerî, sanatın terimsel ifadesi olan iltifât ismiyle Neseî ise "hitaptaki sîga değışikliği" açıklamasıyla yer vermektedir. İki müfessir, zikri geçen; hazif, takdîm-te'hîr, kasr ve iltifât sanatlarına doğrudan ve dolaylı olarak yer vermede bu şekilde ayrılmaktadırlar.

Hazif, takdîm, kasr ve iltifât sanatlarında aynı şeyleri ifade etme noktasında terimsel ifadeye yer verdikleri ölçülerde farklılık gösteren her iki âlim de haber terimini kullanmaktadır. İnşâ terimini ise ikisi de kullanmamakta ancak inşâî ifadenin farklı özelliklerine dikkat çekmektedirler. Neseî, inşâî ifade olan emir kipinin; irşâd, duâ ve devam etme anlamlarına gelebildiğini söylerken Zemahşerî, bu anlamlardan sadece irşâdî zikretmekte, emir ve duânın talep bildirdiğine vurgu yapmaktadır. Böylece ikisi de bugünkü belâgatta yer bulan belâgî açıklamalara yer vermiş olmaktadır. Neseî, bunu inşâî ifadenin farklı anlamlarını Zemahşerî ise inşâî ifadenin talebî çeşidini öne çıkararak yapmaktadır. Ayrıca Zemahşerî, emir ve duâ arasında hitap eden ve edilen arasındaki rütbe farkından kaynaklı bir ayrılığın olduğu söylemiyle; Neseî ise haber ve inşâ cümlelerinin ancak birbirlerine atfedilebileceklerine dair kural niteliğindeki cümleleriyle yine müstakil kimliğini tamamlamış belâgatta bulunan açıklamalara işaret etmektedirler. İki müfessir, serdedilen bu farklı belâgî açıklamalarına karşın itnâb sanatını nahvin bir mevzusu olan bedel konusu altında sunma hususunda aynı tavrı sergilemektedir. Zira ikisi de bir meânî sanatına nahiv bağlamında yer vermektedir. Neseî ve Zemahşerî'nin çok net bir şekilde tamamen ayrıldıkları konu, الحَمْدُ kelimesindeki harf-i ta'rîfin ifade ettiği anlamdır. Neseî, bu lafızdaki harf-i ta'rîfin istiğrâk anlamında; Zemahşerî ise cins anlamında olduğunu savunmakta buna bağlı olarak ilgili âyetteki hamd kelimesine yüklenen anlam değışkenlik göstermektedir.

Karşılaştırma yönteminin Fâtiha sûresi örneklemini üzerinden uygulandığı bu çalışmada elde edilen bulgular neticesinde, Neseî ve Zemahşerî'nin tefsirlerinde meânî ilmini nasıl ve ne ölçüde ele aldıkları tespit edilmektedir. Buna göre her iki âlimin de meânî ilmine dair belâgî açıklamalara büyük oranda yer verdiği müşahede edilmektedir. Bununla birlikte iki müfessirin aynı âyet bağlamında farklı belâgî konulara değinebildikleri gibi belâgat terimlerini kullanmada farklı davranış sergileyebildikleri de görülmektedir. Nitekim iki müfessir arasındaki en büyük fark, belâgat terimlerini kullanım oranında olmaktadır. Zira Neseî'nin, Zemahşerî tarafından Fâtiha tefsirinde değinilmeyen belâgî bir kurala ve bazı belâgî anlamlara yer vermesine rağmen Zemahşerî'nin kullandığı belâgat terimleri sıklığına ulaşamadığı gözlenmektedir. Nihayetinde her iki tefsirin de meânî ilminden âzâde kalamadığı ve müelliflerinin yorum şekilleri nispetinde terimsel anlamda meânî sanatlarıyla bezedikleri söylenebilmektedir.

Giriş

Garîbü'l-Kur'ân, *Meânî'l-Kur'ân* türü eserler, tefsir alanındaki ilk dil bilimsel çalışmaları oluşturur. Tefsirlerinde dil açıklamalarına ayrılan bölümlerin genişlemesi filolojik tefsirlerin oluşmasına ortam hazırlamış böylece tefsirler, uzunca dil açıklamalarının yapıldığı mecraları teşkil etmiştir. Hicrî ilk altı yüzyıla kadar oluşan birikim neticesinde artık bir tefsir metodik olarak rivayete veya dirâyete dayalı olabildiği gibi filolojik ve işârî de olabilmıştır. Böylece bir müfessirin kabiliyeti ölçüsünde tefsirinin muhtevası çeşitlenebilmiştir. Bu sebeple hicrî dördüncü yüzyıldan itibaren kaleme alınmış tefsirlerde araştırma yapmak, sadece tefsir ilmini değil aynı zamanda Arap dilini de yakından ilgilendirmektedir. Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî ve Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b.

Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî'nin eserleri de bahsi geçen çok yönlü tefsirlerden kabul edilir.

Ömer Neseî, Mâtürîdî kelâm ekolünün ünlü akâid metinlerinden birinin müellifi, aynı zamanda rivayet verileriyle desteklediği dirâyet tefsiri sahibidir. Neseî'nin üç adet tefsiri bulunmaktadır.¹ Bu makaledeki çalışmaya konu olanı, *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eseridir. Neseî'nin *et-Teysîr'i*, İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ından ve İmâm Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Letâifü'l-İşârât* isimli tefsirlerinden azımsanmayacak derecede alıntılara yer vermesiyle farklı vecihleri bir araya toplamış hacimli bir eserdir. Zemahşerî ise İslâm ilim dünyasında Mu'tezilî olmasının yanı sıra genel mânada dil, özelde ise belâgat alanındaki yetkinliği ile temayüz etmiş bir âlimdir. Zemahşerî'nin bu çalışmaya konu olan *el-Keşşâf* isimli eseri, İbnü'l-Müneyyir (ö. 683/1284) ve İbni Kayyım (ö. 751/1350) gibi bazı âlimler tarafından müellifin, itikâdî görüşlerini esere derç ettiği gerekçesiyle eleştirilmiştir.² Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Şeyh Haydar el-Herevî (ö. 818-830/1416-1427) gibi bazı âlimler tarafından ise Abdülkâhir Cürcânî'nin (ö. 471/1078-79) teoride ortaya koyduğu belâgatın tatbikinde zirveyi yakaladığı ve ne ondan önce ne de sonra onun dengi bir tefsirin yazılmadığı savından hareketle övülmektedir.³ Ancak vâkıa ne olursa olsun neticede *el-Keşşâf*, şerh-hâşiyeli geleneğinde dikkate değer bir külliyyatın doğmasına kaynaklık etmiştir.⁴

Araştırmada, belâgat ilminin kavram ve terimlerinin tam olarak teşekkül etmediği bir dönemde kaleme alınan bu iki eserin meânî ilmine dair örneklerine odaklanılmıştır. Bu çerçevede çalışmada, söz konusu iki âlimin âyetlerdeki dil tahlillerini karşılaştırmalı bir metotla irdelemek ve elde edilen bulgular neticesinde dilbilimsel yaklaşımlarının örtüştüğü ya da farklılaştığı noktaları tespit etmek amaçlanmıştır. Böylece farklı itikâdî eğilimlere sahip iki müfessirin belâgî yaklaşımlarının karşılaştırılması adına alana mütevazî bir katkı sunulması hedeflenmiştir. Makalede, Fâtiha sûresinin kelime kelime veya âyet âyet belâgatındaki meânî ilmine ait sanatları incelenmemiştir. Zira Fâtiha sûresi bu çalışmada serdedilenlerin ötesinde belâgat sanatlarını içermektedir. Fâtiha sûresi, iki müfessirin öne çıkardığı meânî konuları özelinde incelenmiştir. Böylece Neseî ve Zemahşerî'nin *Kur'ân* âyetlerinin tevîlindeki yaklaşımları, meânî sanatları üzerinden gözlemlenmeye çalışılmıştır. Yapılan bu gözlemler, belâgat ilminde itibar edilen müelliflerin eserlerine ve belâgatın temelini teşkil eden nahvin muteber kitaplarına müracaat edilerek yorumlanmaya çalışılmıştır.

1. Besmeledeki ب Harf-i Ceri Bağlamında Hazif

Mushaflardaki ilk ibarenin besmele olması dolayısıyla müfessirlerin çoğu Fâtiha sûresinin tefsirine besmeleden başlarken Neseî gibi bazı âlimler, isti'âzeden başlamaktadır. Neseî, Fâtiha sûresinin tefsirinin farklı birkaç yerinde besmelenin bu sûrenin âyeti olmadığını delillerini sunmaktadır. Bu delillerinden biri, besmeledeki الرحمن ve الرحيم lafızlarının Fâtiha

¹ Ömer en-Neseî'ye ait üç tefsir bulunmaktadır. Eldeki verilere göre en son kaleme aldığı eseri bu çalışmaya konu olanıdır. Diğer iki tefsirinden biri (*Tefsîr-i Neseî*), Farsça; öbürü (*el-Ekmele'l-atvel*) ise yine Arapçadır. Zemahşerî'nin eserine *el-Keşşâf* ismiyle yer verilmesinin sebebi ise herkesçe bilinen ve İslâm ilim geleneğinde devamlı okutulan itibarlı bir tefsir olmasıdır.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), 1/393-398; Turan Bahşi, "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/1(2021), 253-292.

³ Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/365-370.

⁴ Söz konusu literatür için bk. Mehmet Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasikliğinin Etki Tarihi* (Ankara: İSAM Yayınları, 2019); Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019).

sûresinin üçüncü âyeti olarak الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ şeklinde sûrede yer almasıdır. Ona göre الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ terkinin bir âyet olarak gelmesinin sebeplerinden biri, besmelenin Fâtiha sûresinin âyetlerinden olmamasıdır. Neseî'nin tefsirindeki açıklamalarından besmeleyi ilk âyet olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Zemahşerî ise besmelenin Fâtiha sûresinin bir âyeti olup olmadığı ile ilgili ekollerin görüşlerine yer vermekte ancak kendi görüşünü açıkça belirtmemektedir.

Arapça'da harf-i cerler, diğer harf-i cerlerin anlamlarını da karşılayacak şekilde farklı mânalarda kullanılabilir. Dolayısıyla ب harf-i cerinin farklı anlamlarda kullanımına da şahit olunmaktadır. Nitekim İbn Hişâm; ب harf-i cerinin ilsâk (bitişiklik), ta'diye (geçişlilik), isti'âne (yardım talep etme), sebebiyye, musâhabe (birliktelik), zarfıyye, bedel, mukâbele (karşılıklı yapma), mücâvera, isti'lâ', teb'iz, yemin ve gâye gibi pek çok anlamı ihtiva ettiğini ifade etmektedir.⁵ Dil âlimlerinin harf-i cerler için tayin ettikleri anlamlar değişkenlik gösterebildiğinden İbn Hişâm'ın ب harf-i cerine yüklediği on dört mânaya karşın; Abdülkâhir Cürcânî, bu harf-i cere sekiz mâna vermektedir.⁶

Neseî, ب harf-i cerinin kullanımıyla ilgili farklı görüşlere ait nakilleri zikrederken kendi tercihini dile getirmektedir. Buna göre ilsâk ve kapsama anlamına gelen ب harfinin gramatik boyutu beş farklı şekilde açıklanabilir. İlkine göre ب harfi, öncesindeki isti'âne ile ilişkilendirilmektedir ve besmelenin mânası, أَعُوذُ بِسْمِ اللَّهِ (Allah'ın ismine sığınırım) şeklinde olmaktadır. İkincisine göreyse ب harfi, ya gizli bir emir veyahut ihbâr ifade eden gizli bir lafızla ilişkilendirilmektedir. Buna göre besmelenin anlamı, ya اِنْدَأُ بِسْمِ اللَّهِ (Allah'ın ismiyle başla) şeklinde veyahut اِنْدَأُ بِسْمِ اللَّهِ (Allah'ın ismiyle başlarım) şeklinde olmaktadır.⁷ Neseî, ikinci sırada verdiği bu görüş çerçevesinde kendi görüşünü belirtmekte ve âyetin ihbârî bir mâna içermesini daha uygun bulduğunu söylemektedir. Bu iddiasını besmeleden önce söylenen; اَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ kavlindeki اَعُوذُ lafzının haberî bir ifade olmasına bağlamaktadır. Neseî'nin bu yorumuyla belâgat ilminde haberî cümleyi takiben haberî bir cümlenin; inşâî cümleyi takiben ise inşâî bir cümlenin gelmesi gerektiği kuralına uygun hareket ettiği görülmektedir.⁸ Neseî'nin yer verdiği üçüncü veche göre ب harfiyle بِسْمِ اللَّهِ terkinin anlamı, “Allah'ın adıyla bereket umarım ve yardım isterim” şeklinde verilmektedir. Dördüncüsüne göre ب harfiyle besmelenin anlamı, “Olan, Allah'ın ismiyle olmuştur, olacak olan da Allah'ın ismiyle olacaktır” şeklindedir. Beşinci olan son veche göreyse بِسْمِ اللَّهِ terkihi, gizli bir mübtedânın haberi konumunda olup هَذَا بِسْمِ اللَّهِ (Bu, Allah'ın ismiyle olmuştur) anlamında takdir edilmektedir.⁹ Neseî, bu beş vecihte takdir edilen çeşitli i'râb

⁵ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 118-123.

⁶ Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Avâmilü'l-mie ve'z-zürûf*, thk. Ahmet Abdullah el-Antebî (Şanlıurfa: Harran Kitabevi), 8.

⁷ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî el-Hanefî en-Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019), 1/43.

⁸ Vasil konusunda yer verilen bu kurala göre peş peşe gelen haberî ve inşâî cümlelerin arasında tam bir fasıl (kemalü'l-inkitâ') vardır. Buna göre haber ve inşâ cümlelerinin yan yana gelmesi durumu, faslı gerekli kılar. Ancak cümle, (bir vasil harfiyle) vasledilmediği takdirde kastedilenin zıttı bir mânanın anlaşılması gibi bir durum söz konusu olacağına bu durumda vasledilmesi gerekir. Bu sebeple vasil harfi getirilir. Bk. Hâmid Avnî, *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs), 2/123; Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzak el-Cünâcî, *el-Belâgatü's-sâfiyye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî* (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006), 231.

⁹ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 1/43.

kaideleriyle gizli kalan i‘râbî inceliklerin ortaya çıktığını ifade etmektedir.¹⁰ Çünkü ona göre بِسْمِ اللَّهِ terki bindeki câr-mecrûrun müteallakı söylenmeyerek Allah Teâlâ'nın adı her şeyin önüne geçirilmiş olmaktadır. Zira bu vecihlerden anlaşıldığı üzere şayet câr-mecrûrun müteallakı gizlenmemiş olsaydı Allah lafzından önce yapılacak fiilin haber verilmesi gerekecekti.¹¹

Zemahşerî ise ب harfinin (harf-i cer olması dolayısıyla) bir taallukunun olması gerektiğinden hareketle fiil takdirini أَقْرَأُ veya أَتْلُو şeklinde yapmaktadır. Bu şekildeki fiil takdirini de besmeleden sonra yapılan okuma eylemine bağlamaktadır. Ona göre her önemli işe başlayan kişinin besmelesindeki kastı budur. Böylece besmele, yapılan işin fiiline bağlanarak söylenmiş gibi olmaktadır. Örneğin konaklarken besmeleyi söyleyen kişi, Allah'ın adıyla konaklama eylemine başladığını kastetmekte, yola çıkarken besmeleyi söyleyen kişi de Allah'ın adıyla yola çıktığını ifade etmektedir. Buna göre her besmele, gizli bir eylemi içermektedir.¹² Ayrıca Zemahşerî, yaptığı fiil takdirini harf-i cerden sonra getirmekte bunu da harf-i cerin fiilden daha önemli olmasına bağlamaktadır. Ona göre harf-i cere atfedilen bu önem, Câhiliyye Araplarının bir işe başlarken ilahlarını zikrederek بِاسْمِ اللّٰهِ ve بِاسْمِ الْعَزَّيْ ve ifadeler kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Böylece mü'min, بِاسْمِ اللّٰهِ ibaresiyle Câhiliyye Araplarına nazirede bulunularak sadece Allah'ın ismiyle bir işe başladığını vurgulamış olmaktadır. Bu sebeple takdir edilen fiil sona bırakılmaktadır.¹³ O, buradaki müteallak takdirinin cümle içindeki öge sıralaması bakımından câr ve mecrûrdan sonraya bırakılması gerektiğini iddia etmektedir. Bu görüşünü ise besmeledeki takdîmi نَسْتَعِينُ أَيَاكَ وَ نَعْبُدُ أَيَاكَ “Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım bekleriz”¹⁴ âyetindeki takdîme kıyaslayarak delillendirmeye çalışmaktadır. نَسْتَعِينُ أَيَاكَ وَ نَعْبُدُ أَيَاكَ ibaresi ve نَسْتَعِينُ أَيَاكَ وَ نَعْبُدُ أَيَاكَ te'hîr sanatının aynı olduğunu savlayan Zemahşerî, birinin lafzen diğerinin ise hazif yapılmış cümleye takdir yoluyla gerçekleştiğini söylemektedir. Fâtiha sûresinde bu iki farklı yerde gerçekleşen takdim sanatının ikisi de Zemahşerî'ye göre ihtisâs mânasını ihtiva etmektedir. Belâgat ilminde takdîm-te'hîrin ihtisâs mânası içerip içermemesi tartışmasında Zemahşerî'nin duruşu, bu yorumlarından anlaşılabilir. Nesefî gibi Zemahşerî de câr ve mecrûrun mütellakını takdîr olarak belirlemektedir. Ancak Zemahşerî, müteallak fiili بِسْمِ اللّٰهِ ibaresinin sonuna takdir ederek te'hîr sanatını uygularken Nesefî, serdettiği beş vecihten sadece birinde te'hîr sanatını uygulamakta diğer dört vecihte müteallakı câr ve mecrûrun öncesine takdir etmektedir.

Besmeledeki câr ve mecrûrun öne alınmasıyla takdîm sanatı yapıldığına değinen iki müfessir, بِسْمِ اللّٰهِ ifadesinde hüküm bildiren fiilin hafzedildiğini söylemektedir. Nesefî farklı birkaç vecihle bu takdiri yaparken Zemahşerî tercihi doğrultusunda bir takdirde bulunmaktadır. Böylece

¹⁰ Nesefî, *et-Teysir fi't-tefsir*, 1/44.

¹¹ Belâgatın kapsamına girmediği için bu konuya ayrıntılı olarak değinmedik. Ancak dil ilmine dair bir mesele olması hasebiyle işaret etmenin yerinde olduğunu düşünerek belirtme gereği duyduk. Ayrıntılı açıklama için bk. Nesefî, *et-Teysir fi't-tefsir*, 1/44-45.

¹² Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/2.

¹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/3.

¹⁴ el-Fâtiha, 1/5. Zemahşerî'ye göre bu âyet, Fâtiha sûresinin dördüncü âyeti olsa da mushaflarda beşinci âyet olarak yerini almaktadır.

¹⁵ Zira نَسْتَعِينُ أَيَاكَ وَ نَعْبُدُ أَيَاكَ (el-Fâtiha 1/4) âyetinde, mef'ûlün fiilden önce zikredilmesi suretiyle takdîm sanatı uygulanmaktadır. Böylece cümle içindeki söz dizimi sıralamasında aslı görevi cümle başında gelmek olan fiil, aslı görevi fiil ve fâilden sonra gelmek olan mefulden sonra getirilmektedir. Takdîm-te'hîr konusuna ileride değinilecektir.

Nesefî, hazif lafzını zikretmeksizin aktardığı görüşlerdeki takdirî ifadelerle dolaylı yoldan hazif sanatına yer vermektedir. Zira o, câr-mecrûra gerek gizli bir fiil takdiri yapılan görüşte gerekse gizli bir mübteda takdiri yapılan görüşte hazif lafzını sarf etmemektedir. Zemahşerî ise hazif lafzını zikrederek bu sanata yer vermektedir. ب harfinin açıklamasında câr ve mecrûra takdir edilen lafızlar, iki müfessirde farklılık arz etmektedir. Nesefî, besmelede yapılan takdirin öncesindeki *مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ* ifadesi ile haberî veya inşâî ifade biçimi bakımından uyum sağlaması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple besmeledeki câr ve mecrûra takdir edilen müteallakın ihbâr ifade etmesine önem vermekte, haberî ve inşâî cümlelerin kullanımına dair bir kurala değinmektedir. Zemahşerî ise anlam bakımından besmeleden sonra gelen ifadeye yani *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* âyetine dikkat çekmektedir. Zira ona göre besmeleden sonra yapılan eylem bir sûreyi okumak olması sebebiyle câr-mecrûra uygulanacak olan fiil takdiri, ‘okumak’ anlamına gelen fiillerden biri olmalıdır.

2. Harf-i Ta‘rîfin Anlamı

Harf-i ta‘rîfin ifade ettiği anlamlar konusunda farklı sınıflandırmalar yapılmış olsa da temelde üç anlam ifade ettiği kabul edilir. Bunlar: cins, istiğrâk ve ahd anlamlarıdır.¹⁶ Nesefî ve Zemahşerî, Fâtiha sûresindeki *الْحَمْدُ* kelimesinde bulunan harf-i ta‘rîfin ne ifade ettiği konusunda farklı düşünmektedir. Nesefî, harf-i ta‘rîfin istiğrâk anlamı taşıdığını; Zemahşerî ise cins anlamı¹⁷ ifade ettiğini söylemektedir. Harf-i ta‘rîfin işlevine yönelik bu iki anlama biçimi Fâtiha sûresindeki hamd kavramının kapsamına dair iki farklı anlayışa sebep olmaktadır. Zira harf-i ta‘rîfin cins anlamını ifade etmesi, kelimenin kapsamına giren tüm fertleri içine almadan genel mânada ismin mefhûmuna (yani kavrama) delâlet etmesi demektir. İstiğrâk ifade etmesi ise kavrama değil kelimenin kapsamına giren tüm fertlere delâlet etmesi anlamına gelmektedir.¹⁸ Buna göre iki ifade biçimi arasındaki farkı görebilmek için başında ل takısı bulunan bir kelimeye bu takı çıkarılarak (onun yerine) كُ kelimesi getirilir. Eğer كُ lafzıyla kelimenin anlamı değişmiyor ve harf-i ta‘rîfli anlamını karşılıyorsa bu takdirde harf-i ta‘rîf, istiğrâk ifade ediyor demektir.¹⁹ Ancak كُ lafzının getirilmesiyle o kelimenin anlamı bozuluyor veya getirilemiyorsa bu takdirde harf-i ta‘rîf, cins anlamını ifade ediyor demektir.²⁰ Harf-i ta‘rîfin istiğrâk anlamı, istiğrâku’l-cins tabiriyle de ifade edilmektedir. Buna göre harf-i ta‘rîfin ifade ettiği anlamlardan cins anlamını ikiye ayıran bazı âlimler, birine istiğrâku’l-cins diğere ise mâhiyetü’l-cins ismini vermekte²¹ ve mâhiyetü’l-cins tabiriyle cins anlamını kastetmektedirler.

Nesefî de istiğrâku’l-cins tabirini kullanmaktadır.²² Buna göre güzel fiillerle övme, şükretme, rıza gösterme ve en güzel sıfatlarla methetme anlamlarını ihtiva eden hamd kelimesi,

¹⁶ Yakup Kara – Şükran Fazlıoğlu, “Umum-Husus Bağlamında Harf-i Ta‘rîfin Anlam Yelpazesi”, *Şarkiyat Mecmuası*, 37 (2020), 127-139.

¹⁷ Zemahşerî, Fâtiha’nın tefsirinde cins olarak yorumlamış olsa da *el-Mufassal* adlı dil eserinde harf-i ta‘rîfin iki anlama delâlet ettiğini söyler. Buna göre başına harf-i ta‘rîf getirilen kelime ya o lafzın kavramına delâlet etmekte veya hem konuşanın hem de muhatabın kastı anladığı şeye delâlet etmektedir. Bk. Zemahşerî, *el-Mufassal fi ilmi’l-Arabiyye*, thk. Fahr Sâlih Kadâre, (Ürdün: Dâr Ammâr, 1465/2004), 332.

¹⁸ Muhammed ‘Îd, *en-Nahvü’l-musaffâ* (Kâhire: Mektebetü’ş-Şebâb, 1975), 188-189.

¹⁹ Bazı âlimler كُ kelimesinin getirilmesinin güzel olduğunu söylemiştir. Bk. Râdiyüddin el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-radi ale’l-kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer (Tûnus: Câmîatü Kayrevân, 1978), 1/23.

²⁰ İbn Hişâm en-Nahvî, *Muğni’l-lebîb an kütübi’l-e’ârîb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü’l-Asriyye, 2010), 61-62.

²¹ Râdiyüddin el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-radi ale’l-kâfiye*, 1/23-24.

²² Nesefî, *et-Teyisîr fi’l-tefsîr*, 1/92.

başındaki istiğrâk ifade eden harf-i ta'rifle birlikte içerdiği bu anlamların hepsini kapsamaktadır. Böylece *الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَالَمِينَ رَبِّ الْعَالَمِينَ* âyetindeki hamd kelimesi, bu dört mânanın hepsini karşılamakta ve anlam şöyle olmaktadır: “Allah’ı tüm fiilleriyle överim çünkü onlar güzeldir. Allah’ın tüm nimetlerine şükrederim çünkü onlar çoktur. Allah’ın tüm kazasına rıza gösteririm çünkü onlar övgüye layıktır. Allah’a tüm sıfatlarıyla hamd ederim çünkü onlar yücedir.”²³ Neseî’nin bu satırları, onun harf-i ta'rifî istiğrâk mânasında yorumladığını pekiştirir mahiyettedir.

Zemahşerî ise harf-i ta'rifin cins anlamını ifade ettiğini belirtmekle kalmamakta istiğrâk olarak yorumlanmasını vehim (yanılsama) olarak adlandırmaktadır.²⁴ Ona göre buradaki harf-i ta'rif, “Herkesin, fiil cinsleri arasında onun ne olduğunu bildiği şeye delâlet eden mânasında ta'rifü'l-cinstir”.²⁵ Zemahşerî burada cins tabirinin farklı bir ifadesi olan ta'rifü'l-cins tabirini kullanmaktadır.²⁶ Buna göre Neseî’nin aksine Zemahşerî, hamd lafzıyla fiil cinslerinden sadece hamd etmek fiilinin kastedildiğini söylemektedir. Bununla alakalı olarak İbn Âşûr, Zemahşerî’nin ta'rifü'l-cins tabirini açıklamaktadır. Ona göre cins demek, dinleyenin bildiği bir şeyi söylemek demektir. Yani *الْحَمْدُ لِلَّهِ* denildiğinde, hamd kelimesinin başındaki ل takısı cins anlamındaysa söyleyen ve dinleyenin bildiği bir hamdden bahsedilmekte araya başka bir mâna karışmamaktadır. Cinsleri arasından bir cinsin tayin edilmesi (belirlenmesi), kelimenin sözcük anlamı bakımından ona delâlet eden lafzıyla mümkün olmaktadır. Bu da o cinsin dışındaki cinslere delâlet etmemesi bakımından yeterlidir.²⁷

İki müfessirin harf-i ta'rif hakkında serdettiği farklı görüşler anlamı etkilemektedir. Zira umûma delâlet eden istiğrâk anlamıyla harf-i ta'rif, başına geldiği lafzın fiil cinslerinden hepsine karşılık geldiğini gösterir. Cins olarak yorumlanan harf-i ta'rif ise fiil cinslerinden sadece birine karşılık gelmekte ve bu şekliyle hususî olarak hamd etme fiilini içermektedir. Böylece Neseî’ye göre âyetteki hamd lafzı umûmî olarak; övmek, şükretmek, razı olmak ve hamd etmek fiillerini karşılarken Zemahşerî’ye göre husûsiyetle hamd etme kavramına karşılık gelmektedir.

3. Haber ve İnşâ'

Arap belâgatının meânî ilminde incelenen haber-inşâ' konusu, ilahî vahiydeki emirleri ve yasakları yorumlama bakımından İslâmî ilimlerin birkaç dalının içerisinde incelenmektedir. Fıkıh usûlü, tefsir, belâgat ve kelâm bu ilimlerden. *Kur'ân* âyetlerinin haberî mi yoksa inşâî bir ifade mi olduğu sorusunun cevabı, araştırma yapan ilim dalına göre farklılık arz etmektedir. Örneğin fıkıh usûlünde bu durum, âyetin mükellefleri sorumlu tutması bağlamında önemliken belâgat ilminde Arap dilinin kullanım alanını görmek adına önem arz etmektedir. Belâgat ilminde doğru

²³ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/92.

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/10.

²⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/9-10.

²⁶ Seyyid Şerîf, Zemahşerî’nin “harf-i ta'rifî istiğrâk olarak yorumlayanların yanıldıklarını” söylemesine bir açıklama getirmektedir. Şerîf’e göre Zemahşerî’nin yanlı olarak tanımladığı şey, ta'rifü'l-cins tabirinin istiğrâk olarak yorumlanmasıdır. Çünkü ta'rif kelimesi, bilinen bir şeye işaret etmek demektir. Bu da bir şeyi istiğrâk etmek (kapsamak) anlamına gelmemektedir. Bk. Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Dâru'l-Fikr, 1977, 1/51. Ancak es-Semerrâî, buradaki harf-i ta'rifin iki şekilde yorumlandığını belirtmektedir. Bunlardan biri, bilinen hamd çeşidi mânasına gelen ta'rifü'l-ahd; diğeri ise tüm hamdleri içine alan istiğrâk yoluyla yapılan cinstir. Bu tanımlamalara göre Semerrâî, Zemahşerî’nin cins anlam çeşidi olarak tanımladığına ahd derken istiğrâkın da cins anlamdan farklı bir şey olduğunu söylememektedir. Bk. Fâdîl Sâlih es-Semerrâî, *Lemesâtu beyâniyye fi nusûsin mi't-tenzil* (Ammân: Dâru Ammâr, 2003), 17-18.

²⁷ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/159.

veya yalan olma ihtimali bulunan sözlere haber, doğru veya yalan olma ihtimali bulunmayan sözlere inşâ' denilmektedir.²⁸

Konumuz olan Fâtiha sûresindeki الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ “Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah’a mahsustur”²⁹ âyetinin haberî mi yoksa inşâî bir ifade mi olduğu İslâm ilim geleneği içerisinde tartışılmıştır.³⁰ Aslında tartışılan esas mesele, lafzen haberî olduğu anlaşılan ifadenin anlam bakımından yine haber mânası taşıyıp taşımadığıdır. Zira lafzen inşâî olan bir ifade, haberî anlam taşıyabildiği³¹ gibi lafzen haberî olan bir ifade de inşâî anlam taşıyabilmektedir.³² Müfessirlerin burada ayrılığa düşmesindeki temel husus, âyetin bir haber mi yoksa bir emir olarak mı algılanması gerektiği konusudur.

Nesefî, âyetteki الْحَمْدُ لِلَّهِ ibaresinin üç şekilde yorumlandığını söylemektedir. Bu üç tevili ise haber, emir ve ibtidâ’ olarak sınıflandırıp açıklamaktadır. Buna göre emir ifade ettiği düşünüldüğünde âyet, “elhamdülillâh deyiniz” mânasına gelmektedir. Böylece *Kur’ân-ı Kerim*, Arapların sözün baş tarafındaki “dediler, dedi, deyin vb.” lafızları hafzederek kelâmı sarf etme üslûbunu kullanmış olmaktadır. Nitekim *Kur’ân*’ın başka bazı âyetlerinde de bu lafızların açıkça zikredilmediği görülmektedir.³³ Âyetin haberî anlam ifade ettiği düşünüldüğünde الْحَمْدُ lafzı; tüm hamd edenlerin hamdleri, tüm methedenlerin medihleri, tüm şükredenlerin şükürleri ve Allah’ı zikreden herkesin zikri mânasına gelmektedir. İbtidâ’ (cümlesi) olarak düşünüldüğünde ise الْحَمْدُ lafzı, Allah Teâlâ’nın kendi zatını methetmesi olarak yorumlanmaktadır.³⁴ Nesefî her ne kadar bu üç seçenek arasından “buradaki kasıt şudur” diye bir tercihte bulunmasa da hamd kelimesinin başındaki harf-i ta’rîfi istiğrâk olarak yorumlamasıyla haberî ifade olduğuna yönelik açıklamaya daha yakın durmaktadır. Zira yukarıda serdedilen Nesefî’nin yer verdiği üç farklı anlam tercihinden haberî anlamla ilgili olan yorum ile Nesefî’nin hamd kelimesinin başındaki harf-i ta’rîfi istiğrâk olarak değerlendirmesi; kelimenin kapsamına giren övgü, şükür, hamd vb. fiilleri içermesi bakımından örtüşmektedir. Böylece âyetin haberî mi yoksa inşâî mi olduğunu açıkça ifade etmeyen Nesefî’nin hamd kelimesindeki harf-i ta’rîfi istiğrâk olarak açıklaması, bu konudaki düşüncesi hakkında ipucu vermektedir. Ancak diğer taraftan Nesefî, Fâtiha sûresine sûretü’l-hamd ismi verilmesini şöyle açıklamaktadır: “Sûre hamd ile başlamaktadır, onda hamd etme emri vardır, nasıl hamd edileceğini öğretme vardır ve Allah Teâlâ’nın hamde layık olduğunu beyân etmektedir”.³⁵ Nesefî’nin bu satırları, onun âyeti emir anlamında yorumlayabildiğini de gösterir. Onun bu şekilde iki farklı yoruma yakın durması, mukaddimesinde İbn Abbas’ın (r.a)

²⁸ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnihâ ve efnânihâ: İlmü l-me’ânî* (Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 2018), 102. Haber ve inşâ terimlerinin farklı tanımlamaları da yapılmıştır.

²⁹ el-Fâtiha 1/2

³⁰ Fâdîl Sâlih es-Semerrâî, *Lemesâtun beyâniyye fi nusûsin mi’t-tenzil*, 18.

³¹ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnihâ ve efnânihâ*, 154-156; 158-159.

³² Abdurrahmân Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü’l-Arabîyye -ususuha ulûmuha ve funûnuha-* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1996), 2/289-294; Mustafa İrmak, *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-* (Ankara: İSAM Yayınları, 2017), 264-281.

³³ Buna örnek olarak beş âyet zikreden Nesefî’nin verdiği örneklerden biri وَأَذِ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِبْرَاهِيمَ رَجُلًا نَقَلْنَا مِنْكَ وَإِنَّ السَّمِيعَ الْعَلِيمَ (el-Bakara 2/127) âyetidir. Bu âyette رَبِّمَا lafzından önce قَالَ kelimesi vardır. Yani bu söz, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail’in duasıdır. Bk. Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/93.

³⁴ Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/92-93. Nesefî bu yorumla alakalı hadislere yer vermekte Allah Teâlâ’nın hamdi sevdiğini vurgulamaktadır.

³⁵ Nesefî, *et-Tefsîr fi’t-tefsîr*, 1/83-84.

Hiz. Peygamber'e (s.a.v) isnat ederek zikrettiği “Âyetlerin ذُوُجُوهُ (farklı vecihlere sahip) olduğu” yönündeki nakli adeta bir tefsir metodu olarak uyguladığını düşündürmektedir.³⁶

Zemahşerî ise الْعَالَمِينَ رَبِّ لِلَّهِ الْحَمْدُ âyetinin haberî mâna ifade ettiğini söylemektedir. Ona göre aslen mansup olan الحمد kelimesinde gizli bir fiil amel etmektedir. Sözü bu şekilde takdir etmenin temelinde Arapların mastarları gizli fiillerle mansup eden kullanımları olduğunu söyleyen Zemahşerî, âyetin haberî mâna ifade ettiği yönündeki savını güçlendirmeye çalışmaktadır. Bu iddiasına göre Arapların شُكْرًا وَّعَجَبًا sözlerindeki kelâmı sarf etme şekillerinde de bu durum söz konusudur. Bu şekilde bir kullanımın yaygın olduğunu belirten Zemahşerî, Arapların fiilleri mastarlarıyla beraber kullanımını eski bir âdet olarak algıladıklarını zikretmektedir.³⁷ Bu âyette ifade edilen anlamda mansup bir mastarın olduğunu söyleyen müfessir, bu şekliyle âyetteki anlamın takdirini اللَّهُ حَمْدًا şeklinde yapmaktadır.³⁸

Emir, nehiy, soru, temennî ve nidâ ifade çeşitleri, inşâî ifade çeşitlerindedir. اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ “Bizi dosdoğru yola ilet”³⁹ âyetindeki fiil de duâ bildiren emir cümlesi şeklinde gelmekte ve böylelikle inşâî ifadelerden kabul edilmektedir. Neseî, bu âyetteki emir sîgası hakkında kendi kanaatini belirtmeksizin farklı görüşlere yer vermektedir. Bu görüşlere göre âyette emir formunda gelen duâ ifadesi, beş farklı anlama hamledilir. İlki, Hz. Ali (r.a) ve Übey b. Kâ'b'a (r.a) ait olan görüştür. Buna göre buradaki duâ, devam ve süreklilik talep etme anlamı taşımaktadır. İkinci görüşe göre “irşât et” mânasındadır ki bu da her an doğru yolda olma, rüşdünün verilmesini talep etme mânasına gelmektedir. Üçüncüsüne göre arttırmayı talep, dördüncüsüne göre muvaffak kıl ve beşincisine göre “doğru yola ulaştır” mânasındadır.⁴⁰ Neseî'nin yer vermeyi tercih ettiği bu görüşlerdeki anlamlar belâgat eserlerinde emir sîgasının aslî delâleti dışında kullanımları başlığı altında maddeler halinde işlenmektedir. Zira bu eserlerde talebî ve gayri talebî şeklinde ikiye ayrılan inşâî cümle çeşitlerinin talebî çeşidine dâhil edilen emir cümlesinin; irşâd, duâ ve devam anlamlarına geldiği söylenmektedir.⁴¹ Belâgatta emir sîgasının delâletleri altında Neseî'nin yer verdiği bu üç mâna dışında yaklaşık on farklı mâna daha bulunmaktadır.⁴² Zemahşerî ise bu mânalardan “bizi irşât et” mânasına Abdullah b. Mes'ûd'un (r.a) görüşü vasıtasıyla yer vermektedir. Nakille yer verdiği bu yorum ile Zemahşerî'nin, Neseî'nin takdir ettiği mânalardan sadece birine yer verdiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Neseî'den farklı olarak o, her ikisinin de talep ifade etmesi dolayısıyla emir ve duâ sîgalarının aynı olduğunu söyleyerek belâgattaki inşâî ifadenin talebî çeşidini vurgulamaktadır.⁴³ Zemahşerî'nin emir ve duâ arasında rütbe açısından farklılık olduğu yönündeki görüşü, oluşumunu tamamlayan belâgat ilminde aynıyla görülmektedir. Zira belâgat âlimleri, emirde bir fiili üstünlük cihetiyle, duâda ise yalvarma yoluyla isteme şekli olduğunu vurgulamaktadırlar. Böylece belâgat âlimleri, emir ve duâ üslûbunda sözü söyleyen ve söze muhatap olan arasında rütbe bakımından farklılığa dikkat

³⁶ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/14.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/9.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/9.

³⁹ el-Fâtiha 1/6.

⁴⁰ Neseî, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, 1/144-145.

⁴¹ Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ*, 154-157.

⁴² Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ*, 157.

⁴³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15.

çekmektedirler.⁴⁴ Çünkü emirde üst rütbedeki, alt rütbedeki birinden; duâda ise kul, Rabbinden yani alt rütbedeki insan yüce Allah'tan talepte bulunmaktadır.

4. İsim Cümlesi

Arap dilindeki bir anlatımın, isim cümlesiyle ifade edilmesi ile fiil cümlesiyle ifade edilmesi arasında fark vardır. Haberî bildirimlerin iki çeşidi olan isim cümlesi ve fiil cümlesi, anlatımdaki yargının sübütunu ya da teceddüdünü haber vermesi bakımından anlamsal farklılık içermektedir.⁴⁵ Haber ögesi fiil cümlesi olmayan isim cümlesi, vaz' olunma aslına uygun olarak ya bir hükmün doğrulanmasını ya da olumsuzlanarak müsnedin, müsned ileyhe nispet edilmediğini ifade etmektedir.⁴⁶ Bunun yanı sıra isim cümlesi; hudûs ve teceddüd anlamı ihtiva etmezken devamlılık bildirmektedir.⁴⁷ Fiil cümlesi ise mâzi fiille geçmiş zamanı,⁴⁸ muzâri fiil ile gelecek ve şimdiki zamanı bildirmekte ve teceddüd anlamı ihtiva etmektedir. Buna göre âyette fiil değil de isim cümlesi kullanılarak cümledeki hüküm, belirli bir zamanla veya herhangi bir fâille kayıtlanamamakta ve hükmün kesintisiz devam ettiği belirtilmektedir.⁴⁹

Tefsirlerde Fâtiha sûresindeki الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ âyeti bağlamında Arap nahvi ve belâgatındaki isim cümlesi konusuna yer verilmektedir. Neseî; haber, emir ve ibtidâ olarak üç vecihte incelenen الْحَمْدُ لِلَّهِ ibaresini açıklarken “Şayet bu ifade, haberî ifadeye hamledilirse senin ona devam etmen ve çokça yapman gerekir”⁵⁰ ibaresine yer vermektedir. Ancak o, isim ve fiil cümlesinin ayırımına gitmemekte الْحَمْدُ لِلَّهِ ifadesinin haberî bir cümle ve ibtidâ olması seçenekleri altında dolaylı yoldan isim cümlesi olduğuna işaret etmektedir. Zira haberî cümle olması durumunda ibarenin mânasını (Tüm hamd edenlerin hamdleri, tüm methedenlerin medihleri, tüm şükredenlerin şükürleri ve tüm Allah'ı zikredenlerin zikirleri Allah'a mahsustur) şeklinde; ibtidâ olması seçeneğinde ise حمد من الله تعالى لنفسه (Allah Teâlâ tarafından kendi zatına övgüdür) şeklinde tayin etmekte böylece isim cümlesi takdirinde bulunmaktadır.⁵¹ Zemahşerî ise mânen fiil cümlesinin kastedildiği bu ibarenin isim cümlesi olarak gelmesi konusunda dil bilimi açısından kayda değer açıklamalara yer vermektedir. Buna göre hamd kelimesinin, aslı mansup olan mastardan merfû olan mübtedâyâ döndürülmesinin mânanın sürekliliğine ve istikrârına delâlet etmek için olduğunu söylemektedir. Ayrıca ... سَلَامٌ قَالٌ سَلَامًا قَالُوا...“(Elçiler) ‘selâm’ dediler. (O da) ‘selâm’ dedi”⁵² âyetindeki “selâm” kelimesini örnek vermekte Hz. İbrahim'in (a.s) selâmının onların (meleklerin) selâmından daha güzel olduğunu bildirmektedir. Çünkü merfû isim şeklinde gelen selâm kelimesi, selâmın teceddüd ve hudûs bildirmeksizin sübût mânasına delâlet etmektedir.⁵³ İki müfessirin ilgili pasajlarından alıntılanan bu konuyla ilgili yerlerde, Zemahşerî'nin isim ve fiil cümlesinin

⁴⁴ Sa'düddin et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî fi'l-belâga*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016), 210; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fûnûnühâ ve efnânühâ*, 153.

⁴⁵ Fâdil Sâlih es-Semerrâî, *Meânî'l-ebniye fi'l-arabiyye* (Ürdün: Dâru Ammâr, 1468/2007), 9-16; Mustafa Irmak, *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*, 81-86.

⁴⁶ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Ususuha ulûmuha ve funûnuha*, 1/213.

⁴⁷ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Ususuha ulûmuha ve funûnuha*, 214-215.

⁴⁸ Ancak bu konuda كان'nin istisnası vardır. Zira كان الله غليماً حكيماً, örneğinde olduğu gibi Allah Teâlâ için kullanıldığında ezelden ebede kadar mânasını içerebilmektedir. كان الله غليماً حكيماً, örneğinde olduğu gibi. Bk. Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Ususuha ulûmuha ve funûnuha*, 216.

⁴⁹ Fâdil Sâlih es-Semerrâî, *Lemesâtun beyâniyye fi nusûsin mi't-tenzil*, 14.

⁵⁰ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 1/96.

⁵¹ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 1/94.

⁵² Hûd 11/69.

⁵³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/9.

arasındaki ince farka bugünkü belâgat ilmindeki “ismin teceddüd, fiilin subût bildirdiği” şekliyle yer verdiği Neseî’ nin ise bu konuda yorum yapmadığı anlaşılmaktadır.

5. Takdîm ve Te’hîr

Takdîm-te’hîr konusu, hem nahiv hem de belâgat ilminin içerisinde incelenmektedir. Dil âlimlerinin nahiv ilminde her öge için tayin ettikleri yerin değiştirilmesini veya bir ögenin olması gereken yerde değil de ya önce ya da sonra zikredilmesini ifade eden bir dil bilimi terimidir.⁵⁴ Takdîm veya te’hîr edilen kelime; i’râb yönünün incelenmesiyle nahiv ilminin, i’râbın kelimenin yer aldığı cümlelerin anlamına olan etkisinin irdelenmesiyle belâgat ilminin sınırlarına dâhil olmaktadır. Zira takdîm ve te’hîr sanatı, bir sözün bağlamı içerisinde anlama olan etkisini incelemektedir.⁵⁵

Besmeledeki ب harf-i cerinin hafzedilmiş müteallakı bakımından ele alınan takdîm-teh’hîr konusu, اَيَّاكَ نَعْبُدُ وَاَيَّاكَ نَسْتَعِينُ “Yalnız sana kulluk eder ve yalnız senden yardım bekleriz”⁵⁶ âyetinde lafzî olarak gerçekleşen takdîm sanatı bağlamında ele alınmaktadır. Hazif konusunda, müteallakı düşürülen câr ve mecrûrun cümle başında zikredilerek aslî konumundan öne geçirilmesi hususunda değinilen bu sanata, اَيَّاكَ نَعْبُدُ وَاَيَّاكَ نَسْتَعِينُ âyetinde mef’ûlün bihin, fiil ve fâilden önce gelmesi dolayısıyla yer verilmektedir. Cümlelerin temel iki unsuru (müsned ileyh ve müsned) dışındaki kayıt (fazla) adı verilen öğelerden olan mef’ûlün; fiil ve fâilden önce zikredilmesi gerek bu âyet özelinde gerekse belâgat ilmi genelinde takdîmin tahsis için yapıldığı görüşünü gündeme getirmiştir.⁵⁷

Neseî, اَيَّاكَ نَعْبُدُ وَاَيَّاكَ نَسْتَعِينُ âyetinin tefsirinde farklı birkaç meseleye değinmektedir. İlk olarak âyetin daha veciz bir ifade şekli olan نَعْبُدُكَ وَنَسْتَعِينُكَ şeklinde gelebilecekken اَيَّاكَ lafızlarıyla birlikte gelmesinde nazımla alakalı yarar ve ek anlam olduğunu söylemektedir. Nazımla alakalı olanı, âyetler arasında uyumun olmasıyla; anlamla ilgili olanı ise Allah Teâlâ’dan başkasına ibadet etme ve yardım isteme eylemlerinin olumsuzlanması ile izah etmektedir.⁵⁸ Neseî, anlamla alakalı yorumundan anlaşıldığı üzere اَيَّاكَ نَعْبُدُ وَاَيَّاكَ نَسْتَعِينُ âyetindeki takdîm ve te’hîrin mevcudiyetini zımnen kabul etmekle birlikte ne takdîm ne de te’hîr terimlerini kullanmaktadır. Ayrıca o, burada اَيَّاكَ ibaresiyle Allah Teâlâ’nın öncelikli olarak anılması yönünde bir mâna inceliği olduğuna dikkat çekmektedir.⁵⁹

Zemahşerî’ye göre âyetteki mef’ûlün takdîm edilmesi, ihtisâs kastı sebebiyledir.⁶⁰ Böylece âyetin mânası, sadece sana kulluk eder ve sadece senden yardım isteriz, şeklinde

⁵⁴ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te’hîr)*, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007, 21.

⁵⁵ Halil İbrahim Kaçar, *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te’hîr)*, 36.

⁵⁶ el-Fâtiha, 1/5.

⁵⁷ Teftâzânî, *Muhtasarü’l-meânî fi’l-belâga*, 175-176; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûnühâ ve efnânühâ*, 242. Teftâzânî, takdîm sanatında çoğunlukla tahsis mânasının olduğunu söylemekle birlikte te’kîd mânasının da olabildiğine işaret etmektedir.

⁵⁸ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/127.

⁵⁹ Neseî, *et-Teysîr fi’t-tefsîr*, 1/127-128.

⁶⁰ Takdîm ve te’hîrin ne için yapıldığı konusu, belâgat eserlerinde tartışılan bir mevzudur. Özellikle her takdîmin ihtisâs ifade ettiği düşüncesi, tartışılmıştır. İhtisâs dışında teşvik ve umumî ifade etmek için de yapıldığı söylenmektedir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fînûnühâ ve efnânühâ* 218-250.

olmaktadır.⁶¹ Zemahşerî bismelenin tefsirinde yaptığı takdîm yorumunda bu âyete atıfta bulunmakta ve iki takdîmin birbirine benzediğini söylemektedir.⁶²

اَيَّاكَ نَسْتَعِينُ âyetindeki takdîm sanatına Zemahşerî, belâgat ilmindeki terimsel ismiyle yer verirken Neseî, kulluk ve ibadetin Allah'tan başkasına olmayacağı tefsiriyle dolaylı olarak değinmektedir. Neseî ve Zemahşerî, besmeledeki الرحمن isminin الرحيم isminin önüne geçirilmesi konusuna işaret etmekte böylece Allah Teâlâ'nın isimlerinin sıralanmasında da takdîm ve te'hîri ele almaktadırlar. Bu şekilde iki müfessir de الرحمن isminin, Allah Teâlâ'ya has ve övgü ifade etmede daha belîğ olmasından dolayı önce zikredilmesinin daha uygun olduğunu vurgulamaktadır.⁶³

6. İltifât Sanatı

İltifât; söze gâib, muhatab ve mütekellim sîgalarından herhangi biriyle başlanmışken bir diğerine geçilmesi anlamında bir belâgat terimidir.⁶⁴ Daha geniş ifadeyle: “Sözde; şahıs, zaman ve üslup açısından değişiklik yapmaktır.”⁶⁵ Arap belâgatında *insirâf* ve *sarf* isimleri de verilen iltifât sanatı, belâgatta sözün zâhirî durumuna uygun söylenmeyen anlatım çeşitlerinden sayılmaktadır.⁶⁶ İltifât sanatı hakkında yapılan zâhirî duruma uygun olmama tabiri, olumsuz bir ifade gibi görünse de muhatabın söylenen şeyi can kulağıyla dinlemesi ve dikkat kesilmesini teşvik edici⁶⁷ olarak edebî üstünlüğe sahip bir ifade biçimidir.

Neseî, Fâtiha sûresinin اَيَّاكَ نَسْتَعِينُ âyetinde geçen bu sanatı *iltifât*, *sarf* veya *insirâf* isimleriyle zikretmemektedir. Bu çeşit söz söylemenin Araplar tarafından sıkça kullanıldığını ve *Kur'ân*'da farklı örneklerinin bulunduğunu söyleyen müfessir, Fâtiha suresinin ilk âyetlerinde gâib sîgası kullanılırken bu âyette muhatap sîgasına geçildiğini belirtmektedir. Bu sûrede gâib sîgadan muhatap sîgaya yapılan geçiş, başka âyetlerde muhatap sîgasından gâib sîgasına şeklinde olabilmektedir.⁶⁸ Farklı âyetlerdeki iltifât sanatının örneklerine de yer veren Neseî, وَفُقُوا إِذْ تَرَىٰ وُلُوًّا “Onların ateşin karşısında durdurulup ‘keşke geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak ve mü'minlerden olsak’ dediklerini görsen”⁶⁹ âyetinde iltifât sanatı için *sarf* terimini kullanmaktadır.⁷⁰ Bu âyetin yorumunda, mansup fiillerin öncesine حَتَّى edatını takdir eden Neseî, anlam bakımından نُزُّ fiilinin temenni bildirdiğini, diğer fiillerin ise haberî anlam ifade ettiğini belirtmektedir. Böylece Neseî, fiillerdeki hareke değişiminde, *sarf* yani iltifât sanatının olduğunu söylemektedir. Ayrıca Neseî'nin burada ilk fiilin temenni bildirdiğini diğer fiillerin ise haberî anlam ihtiva ettiğini zikretmesi, inşâî ifadeden haberî

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

⁶² Besmelede takdîr olarak yapılan te'hîr sanatı, bu âyette lafzî olarak görülmektedir. Zemahşerî'nin takdîrî ve lafzî te'hîr sanatlarını bir tutması ise Teftâzânî'nin “takdir edilen mahzûf, zikredilen gibidir” yorumunca haklı görülebilmektedir. Bk. Teftâzânî, *Muhtasarü'l-meânî fi'l-belâga*, 175.

⁶³ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 1/58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/8.

⁶⁴ Ebû Yakup Muhammed b. Yusuf b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdulhamîd Handavî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 296.

⁶⁵ İsmail Durmuş, “İltifât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/152.

⁶⁶ Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 177.

⁶⁷ Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, 177.

⁶⁸ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 1/141.

⁶⁹ el-En'âm 6/27. (Onların ateşin karşısında durdurulup: ‘Keşke biz geri döndürülsek de Rabbimizin âyetlerini yalanlamasak, mü'minlerden olsak’ dediklerini görseydin!)

⁷⁰ Neseî, *et-Teyisîr fi't-tefsîr*, 6/46. Bu âyette, muzâri fiiller önce merfû kılınmış devamında gelen iki muzâri fiil ise mansup kılınmıştır. Neseî burada fiillerdeki hareketlerde *sarf* olduğunu söylemiştir.

terimlerin ihtiva ettiği anlamları serdetmektedir. Zemahşerî ise ihtisâs ismiyle bu sanata değinmektedir.

8. Fasil ve Vasıl

Aralarında bağ olan cümlelerin atıfla birleştirilmesine vasıl, aralarında bağ olmayan cümlelerin atfedilmeyip ayrı zikredilmesine ise fasıl denilmektedir.⁷⁸ Birden fazla cümleyle alakalı bir belâgat sanatı olan fasıl-vasıl konusunu bilmek, Ebû Ali el-Fârisî'ye (ö. 377/987) dayandırılan bir sözde belâgatı bilmek ile eş değer tutulmaktadır. Zira el-Fârisî'ye göre “Belâgat, sözde vasıl ve fasıl yapılacak yerleri bilmektir (ayırt edebilmektir).”⁷⁹

Fasıl ve vasıl, Fâtiha suresinde birkaç yerde bulunmaktadır. *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyetinin fasıl ile başlaması hakkında Neseffî'nin açıklamaları, ilk âyetle irtibatlıdır. Zira *مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ* ve *الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* âyetleri, *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* âyetindeki *اللَّهُ* lafzını nitelemektedir. Bu sebeple Neseffî, beşinci âyetten önce hüküm bildiren ilk âyete gitmekte ve onunla olan ilişkisini irdelemektedir. Buna göre şayet *الْحَمْدُ لِلَّهِ* ibaresi, Neseffî'nin daha önce sıraladığı ihtimallerden haberî cümle veya ibtidâ ihtimalleri dâhilinde düşünülecek olursa *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyetinin başına *قُولُوا* sözünün takdir edilmesi gerekecektir. Şayet *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* âyeti emir olarak düşünülecekse zaten orada *قُولُوا* lafzı takdir edilmiştir. Bu sebeple tekrar *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyetinin başında böyle bir takdire gerek yoktur. Bu şekliyle de *إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ* âyeti, *الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ* âyetine atfedilmiş olur.⁸⁰ Neseffî'nin yaptığı bu son takdirde atıf harfî bulunmadan yapılan vasıl çeşidine değinilmektedir. Zemahşerî ise Fatiha suresi özelinde doğrudan fasıl ve vasıl konularına belâgat terimleriyle yer verdiği bir değerlendirmede bulunmamaktadır.

9. İtnâb

İtnâb sanatı, söze katkı sağlamak amacıyla normalde ifade edilen ibarelerden fazlasının kullanılması suretiyle belîğ söz söylemektir.⁸¹ İtnâb çeşitlerinden olan tekrar, Fâtiha sûresinin *صِرَاطَ* *نِيمَتِ* *الَّذِينَ* *وَلَا عَلَيْهِمُ* *الْمَغْضُوبِ* *غَيْرِ* *عَلَيْهِمْ* *أَنْعَمْتَ* *الَّذِينَ* *سَپْمِشْلَارِ* *يُولُونَ* *دَهِ*⁸² âyetinde görülmektedir. Bir önceki âyette geçen *الصِّرَاطَ* kelimesi, bu âyette bedel olarak tekrar zikredilmektedir. Böylece lafız tekrar edilmiş olsa da anlam daha belîğ bir hal kazanmaktadır.

Neseffî, burada yer alan bedelin, açıklama anlamına geldiğini ve i'râb bakımından mübdelün minhe olan tâbiyyetini vurguladıktan sonra aslında ikisinin aynı şey olduğunu belirtmektedir. Neseffî, bedel konusunda dil âlimlerinin farklı i'râb terimlerine de değinmektedir.⁸³ Zemahşerî ise *صِرَاطَ* *الَّذِينَ* *أَنْعَمْتَ* *عَلَيْهِمْ* ibaresinin *الصِّرَاطَ* *الْمُسْتَقِيمِ* terkinin bedeli olduğunu ifade etmektedir. Ona göre buradaki bedel, ikileme ve tekrar yoluyla anlama katkı sağlamakta doğru

⁷⁸ Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Celâlüddîn el-Kazvînî, *el-İzâh fi ulûmi 'l-belâga: İlmü 'l-me'ânî*, thk. İbrahim Şemsüddîn (Beyrût: Dâru 'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 118; Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, 85.

⁷⁹ İsmail Durmuş, “Fasıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/206.

⁸⁰ Neseffî, *et-Teyşir fi 't-Tefsîr*, 1/124.

⁸¹ Sekkâkî, *Miftâhu 'l-ulûm*, 388; Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga fümünühâ ve efnânühâ*, 498.

⁸² el-Fâtiha 1/7

⁸³ Neseffî, bedel isimlendirmesini Halil b. Ahmed'in (ö. 175/791) yaptığını, bunun Ahfeş'e göre atf-ı beyân, Kisâi'ye (ö. 189/805) göre itbâ', Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre ise mütercim olarak isimlendirildiğini söylemektedir. Bk. Neseffî, *et-Teyşir fi 't-Tefsîr*, 1/155.

yolun Müslümanların yolu olduğu mânasını pekiştirmektedir.⁸⁴ İki müfessir, yukarıdaki âyette bedel yapıldığını ifade etseler de bunun itnâb olduğunu söylememekte ve bedel konusunu öne çıkararak itnâba dolaylı olarak yer vermektedirler. Çünkü itnâb sanatının bedel ile yapılan çeşidi, nahvin bir konusu olan bedel ile keskin hatlarla ayrılan bir sanat değildir. Aslında belâgat eserlerinde de bu âyeti itnâb başlığı altında ele alan âlimler görüldüğü kadarıyla çok azdır.⁸⁵ Ancak itnâb sanatına, bazı belâgat eserleri ve tefsirlerin “tekrar” veya “müphem olan ifadenin açıklanması” şeklinde belâgat bahisleri altında değinilmektedir.⁸⁶ Söz konusu bu eserlerde tekrar ve açıklamaya itnâb denilirse de itnâb çeşitleri içinde incelenen başlıklar altında bu isimlere aynıyla yer verilmektedir. Bu konuda Nesefî ve Zemahşerî’nin açıklamalarındaki ortak nokta, i’râb üzerinden belâgat inceliğine değinmiş olmalarıdır. Belâgatın nahivle en ilişkili dalı olan meânî ilmindeki bir sanata nahvî açıklamalarla yer verilmesi, belâgat ilminin henüz müstakil halini almadığı bir evresi ve i’râb ile bu kadar iç içe olan bir sanat için gayet tabiidir.

Sonuç

Sarf, nahiv, iştikâk, lügat, kırâat-i’râb ilişkisi, hat ilmi vb. alanlarında zengin içeriğe sahip olan *et-Teysîr* ve *el-Keşşâf*’ın meânî ilmine ait zengin bir içerik sundukları görülmektedir. Yedi âyetten müteşekkil Fâtiha sûresinde dahi bunun örnekleri ziyadesiyle müşahede edilmektedir. Bu eserlerde iki müellifin bazı meânî kaidelerinin tespitinde benzer sonuçlara ulaştıkları gibi farklı yorumlarda bulduklarına da şahit olunmaktadır. Nitekim Nesefî ve Zemahşerî, haber-inşâ hususunda ortak bir tavırla haber terimini kullanırken, inşâ terimine ancak emir ismiyle yer vermektedirler. Bu çerçevede Zemahşerî’nin emir ve duâ kipinin talep bildirmesi noktasında inşâ cümle çeşitlerinden talebî inşâ nitelemesine yakın bir söylemde bulunduğu söylenebilir. Modern belâgat çalışmalarında fasıl konusunda kemâl-i ittisal adı altında işlenen bedel konusuna ikisi de işaret etmektedirler. Ayrıca belâgat eserlerinde itnâbın çeşitleri olarak zikredilen tekrar ve müphemün izahı konuları, Fâtiha sûresi özelinde, *et-Teysîr* ve *el-Keşşâf*’ta tekrar ve bedel bağlamında işlenmektedir.

Nesefî, Zemahşerî’ye nazaran farklı i’râb çeşitlerine yer vermeyi tercih ederken Zemahşerî, *Kur’ân*’ın i’câzını, belâgatı üzerinden gösterme çabasından olsa gerek belâgat terimlerini Nesefî’ye oranla daha fazla kullanmaktadır. Farklı görüşleri özet diyebileceğimiz şekilde okuyucunun dikkatine sunan Zemahşerî, kendi i’râbî-belâgî tevillerini ön plana çıkarmaktadır. Böylece okuyucuya kendi görüşleri etrafında daha net bilgiler vermektedir. Nesefî de *Kur’ân*’ın icâzı bağlamında bir kelimenin, bir cümlenin hatta bir harfin alabileceği anlamları olabildiğince farklı nakillerle göstermeye çalışmakta ve âyetlerin farklı vecihlerine atıfta bulunarak kendi tercihini çok nadir zikretmektedir. Ayrıca hazif ve takdîm-te’hîr sanatlarına Nesefî, dolaylı yoldan; Zemahşerî ise doğrudan değinmektedir. Aynı şekilde iltifât sanatına Zemahşerî terim anlamıyla ve aynı isimle yer verirken Nesefî sadece hitaptaki sîga farklarıyla işaret etmektedir. Bu durum, söz konusu iki müfessirin meânî ilmindeki sanatları belâgat terimleriyle tespit etmedeki yaklaşım farklılıklarını ortaya koyması açısından dikkate değerdir. Harf-i ta’rîfin lafza kattığı anlam konusunda Nesefî, istiğrâkı tercih ederken Zemahşerî onun cins anlamı ihtiva ettiğini ifade etmektedir. Kasr sanatına, ihtisas ismini kullanmaksızın, sanatın ihtiva ettiği “mahsus olma” anlamıyla yer veren Nesefî’ye karşın Zemahşerî, eş anlamlısı olan “ihtisâs”

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/15-16.

⁸⁵ Meydânî, *el-Belâgatü'l-Arabîyye -ususuha ulûmuha ve funûmuha-*, 2/117.

⁸⁶ Muhyiddîn Dervîş buradaki belâgatı belirsizlikten sonra gelen açıklama şeklinde izah etmiştir. Bk. Muhyiddîn ed-Dervîş, *Î'râbu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve beyânuhu* (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1435/2014), 1/34. Yine bu tanım da itnâbın çeşitlerinden kabul edilmektedir. Bk. Fadl Hasan Abbas, *el-Belâga funûnühâ ve efnânühâ*, 499.

terimini kullanmayı tercih ederek bu sanata yer vermektedir. Vasıl konusuna ise Nesefi, atıf ismiyle yer verirken Zemahşerî'nin bu konuya değinmediği görülmektedir.

Meânî sanatları özelinde iki müfessirin eserlerinde yer verdikleri ve kimi zaman nahivle iç içe kimi zaman da bir meânî teriminin şerhi niteliğinde bulunan belagî açıklamalar, belâgatın bir ilim dalı olarak temâyüz etmeden önce tefsirlerde yer bulduğunu izhar etmektedir. Meânî ilmi özelinde, tefsirlerdeki belâgat verilerine dikkat çekilerek hazırlanan bu çalışmanın, tefsir ve belâgat sahalarında yapılacak yeni multidisipliner araştırmalara ışık tutması ve meânî ilmi ile ilgili yeni çalışmaların yapılmasına teşvik etmesi umulmaktadır.

Kaynakça/Bibliography

- Abbas, Fadl Hasan. *el-Belâga funûnuhâ ve efnânuhâ: İlmü'l-me'ânî*. Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 2018.
- Avnî, Hâmid. *el-Minhâcü'l-vâdih li'l-belâga*. 5 cilt. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Bahşi, Turan. "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*. 6/1(2021), 253-292.
- Boyalık, Mehmet Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. Ankara: İSAM Yayınları, 2019.
- Bulut, Ali. *Belâgat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Cünâcî, Hasan b. İsmail b. Hasan b. Abdurrezzak. *el-Belâgatü's-sâfiye fi'l-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî*. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *el-Avâmilü'l-mie ve'z-zürûf*. thk. Ahmet Abdullah el-Antebî. Şanlıurfa: Harran Kitabevi, 1428/2008.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Hâşiye ale'l-Keşşâf*. Dâru'l-Fikr, 1397/1977.
- Derviş, Muhyiddîn. *İ'râbu'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve beyânuhu*. 9 cilt. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1435/2014.
- Durmuş, İsmail. "İltifât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 15 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/iltifat>
- Durmuş, İsmail. "Fasıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: 15 Mart 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasil--edebiyat>
- Esterâbâdî, Necmü'l-eimme Radyuddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'r-radî ale'l-kâfiye*, thk. Yusuf Hasan Ömer, Tûnus: Câmîatü Kayrevân, 1978, 1/23.
- Irmak, Mustafa. *Haber ve İnşâ -Klasik Dilbiliminde Bildirim ve Talep İfadeleri-*. Ankara: İSAM Yayınları, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tûnus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İd, Muhammed. *en-Nahvü'l-musaffâ*. Kâhire: Mektebetü's-Şebâb, 1975.
- Kaçar, Halil İbrahim. *Arap Dilinde Devrik Cümlelerin Gramer ve Semantik Boyutu (Takdîm-Te'hîr)*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2007.
- Kara, Yakup – Fazlıoğlu, Şükran. "Umum-Husus Bağlamında Harf-i Ta'rîfin Anlam Yelpazesi". *Şarkiyat Mecmuası*. 37 (2020), 127-139.
- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Kazvîni, Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer Celâluddîn. *el-İzâh fi ulûmi'l-belâga: İlmü'l-meânî*. thk. İbrahim Şemsüddîn. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Meydânî, Abdurrahmân Habenneke. *el-Belâgatü'l-Arabiyye: Ususuha ulûmuha ve funûnuha*. 2 cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1416/1996.
- Nahvî, İbn Hişâm. *Muğni'l-lebîb an kütübi'l-e'ârîb*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî el-Hanefî. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 1440/2019.

- Sekkâkî, Ebû Yakup Muhammed b. Yusuf b. Ali. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Abdulhamîd Handavî. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Semerrâî, Fâdıl Sâlih. *Lemesâtu beyâniyye fî nusûsin mi't-tenzîl*. Ammân: Dâru Ammâr, 2003.
- Semerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'l-ebniye fî'l-arabiyye*. Ammân: Dâru Ammâr, 1468/2007.
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Muhtasarü'l-meânî fî'l-belâga*. thk. Halil İbrahim Halil. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyuni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1407.
- Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye*. thk. Fahr Sâlih Kadâre. Ürdün: Dâr Ammâr, 1465/2004.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Haziran / June 2023) Sayı 6 | e-ISSN: 2980-2407

ابن العبري وكتابه تاريخ الزمان وتاريخ مختصر الدول

İbnü'l-İbrî ve Târîhu'z-Zamân ile Târîhu Muhtasari'd-Düvel Adlı Kitapları

Ibn al-Ibri and His Books Titled Târîh al-Zamân and Târîh Mukhtasar al-Dawla

YASİR OSMANOĞLU

orcid.org/0000-0002-1974-1277

yamenyasir508@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Öğr. Gör. Dr., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Instructor Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Osmanoğlu, Yasir. "ابن العبري وكتابه تاريخ الزمان وتاريخ مختصر الدول" (İbnü'l-İbrî ve Târîhu'z-Zamân ile Târîhu Muhtasari'd-Düvel Adlı Kitapları). *Burdur İlahiyat Dergisi* 6 (Haziran 2023), 268-279.

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 27 Mart/March 2023
Kabul Tarihi/Accepted	: 15 Mayıs/May 2023
Yayın Tarihi/Published	: 10 Haziran/June 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Yayıncı: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

This article has been reviewed by at least two referees and scanned via plagiarism software.

Published by: Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty.

Burdur, Türkiye.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited. Yasir OSMANOĞLU.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ibn al-Ibri and His Books Titled *Tārīh al-Zamān* and *Tārīh Mukhtasar al-Dawla*

Abstract

Ibn al-Ibri is one of the Assyrian historians who works in the field of history. His books *Tārīh al-Zamān* and *Tārīh Mukhtasar al-Dawla* gained great fame in this field. He focused on the history of the Seljuks through his Islamic history studies, and showed a special approach, especially when researching the Mosul Seljuks. The fact that the author spent a significant part of his life in the regions of the south of Turkey also shed light on the history of these regions in his works. In addition to these reasons, he used Syriac and Arabic together while including regions and historical events in his works. In this study, which was prepared for these reasons, historical data in two different languages were touched upon in the narrative of the historical events in question. As a matter of fact, researching historical materials and historical events in more than one language may cause conflicts in terms of content and results. Therefore, in this research, the material belonging to the Mosul Seljuks was traced through the main works of Ibn al-Ibri and some related texts were conveyed. In addition, some historical data were compared to the date 521/1127, the year Imadüddin Zengi took over the administration of Mosul. This study, which includes Ibnü'l-Ibri's life, copyrights, the qualities of his book *Tārīh al-Zamān*, its sources and historical materials belonging to the Seljuks, was finally completed by comparing the information about the Mosul Seljuks.

Keywords: Ibn al-Ibri, History, The Seljuks, Mosul, Comparison.

İbnü'l-İbrî ve *Târîhu 'z-Zamân* ile *Târîhu Muhtasari'd-Düvel* Adlı Kitapları

Öz

İbnü'l-İbrî tarih alanında eser veren Süryani tarihçilerinden birisidir. Onun *Târîhu 'z-Zamân* ve *Târîhu Muhtasari'd-Düvel* adlı kitapları bu alanda büyük ün kazanmıştır. İslam tarihi çalışmaları üzerinden Selçuklu tarihine yönelmiş, özellikle de Musul Selçuklularını araştırırken özel bir yaklaşım sergilemiştir. Yazarın yaşamının önemli bir bölümünü Türkiye'nin güneyindeki bölgelerde geçirmiş olmasından da mütevellit eserlerinde buraların tarihine de ışık tutmuştur. Bu nedenlerin yanı sıra çalışmalarında bölgeler ve tarihsel olaylara yer verirken Süryanice ve Arapçayı beraber kullanmıştır. Bu sebeplerle hazırlanan buradaki çalışmada söz konusu tarihsel olayların anlatımında özellikle iki farklı dilde yer alan tarihî verilere temas edilmiştir. Nitekim tarihî malzemeleri ve tarihsel olayları birden fazla dilde araştırmak içerik ve sonuç bakımından ihtilaflara sebebiyet verebilmektedir. Dolayısıyla bu araştırmamızda İbnü'l-İbrî'nin başlıca eserleri üzerinden özellikle Musul Selçuklularına ait malzemenin izi sürülmüş ve ilgili bazı metinleri nakledilmiştir. Ayrıca birtakım tarihî veriler İmâdüddin Zengi'nin Musul'un yönetimini devraldığı yıl olan 521/1127 tarihine hasredilerek mukayese edilmiştir. İbnü'l-İbrî'nin hayatının, telifâtının, *Târîhu 'z-Zamân* adlı kitabına dair niteliklerin, kaynaklarının ve Selçuklular'a ait tarihî malzemelerin yer aldığı bu çalışma son olarak Musul Selçukluları hakkındaki malumatların mukayese edilmesi ile tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-İbrî, Târîh, Selçuklu, Musul, Mukayese.

ابن العبري وكتابه تاريخ الزمان وتاريخ مختصر الدول

الملخص

ابن العبري من المؤرخين الآشوريين الذين عملوا في مجال التاريخ. اكتسبت كتبه تاريخ الزمان و تاريخ مختصر الدول شهرة كبيرة في هذا المجال. ركز على تاريخ السلاجقة من خلال دراساته في التاريخ الإسلامي، وأظهر نهجًا خاصًا، خاصة عند البحث عن سلاجقة الموصل. كما أن المؤلف قد أمضى جزءًا كبيرًا من حياته في مناطق جنوب تركيا يلقي الضوء أيضًا على تاريخ هذه المناطق في أعماله. بالإضافة إلى هذه الأسباب فقد استخدم السريانية والعربية معًا في تضمين المناطق والأحداث التاريخية في أعماله. ففي هذه الدراسة، التي تم إعدادها لهذه الأسباب، تم التطرق إلى البيانات التاريخية بلغتين مختلفتين في سرد الأحداث التاريخية المعنية. في واقع الأمر، قد يؤدي البحث في المواد التاريخية والأحداث التاريخية بأكثر من لغة إلى حدوث تعارضات من حيث المحتوى والنتائج. وددت دراسة مقدار الفرق، وكذلك معرفة أوجه الشبه والاختلاف في تناول المادة التاريخية أو الحدث التاريخي في أكثر من لغة. وقد تبعنا في هذا البحث مادة السلاجقة في مؤلفاته الرئيسة لاسيما سلاجقة الموصل، واستشهدت ببعض نصوصها ذات العلاقة، ثم قمت بإجراء مقارنة بين مادته التاريخية عن سلاجقة الموصل في كتابه تاريخ الزمان وما جاء به عن ذات الموضوع في كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول لمعرفة الفرق وأوجه الشبه والاختلاف بين تلك المؤلفات التاريخية وتوقفنا بالمقارنة إلى بعض البيانات التاريخية بتاريخ 521/1127، وهو العام الذي تولى فيه عماد الدين زنكي إدارة الموصل. وقد تم تقسيم البحث إلى عدة أقسام رئيسة تضمنت أولاً: حياة ابن العبري ومؤلفاته وثانياً: كتابه تاريخ الزمان وموارده، وثالثاً: السلاجقة في كتاب تاريخ الزمان، ورابعاً وأخيراً: سلاجقة الموصل في كتاب تاريخ الزمان (دراسة مقارنة) فضلاً عن مقدمة وخاتمة.

الكلمات المفتاحية: ابن العبري، تاريخ، السلاجقة، الموصل، المقارنة.

المقدمة

يعد ابن العربي أحد المؤرخين السريان الذين ألفوا في مجال التاريخ، وقد نال كتاباه تاريخ الزمان وتاريخ مختصر الدول شهرة كبيرة في هذا المجال. وقد تناول في مؤلفاته التاريخية هذه تاريخ السلاجقة من خلال دراسته للتاريخ الإسلامي العام، وكان له منهجاً خاصاً في تناول أحداث التاريخ الإسلامي، لاسيما في حقب السلاجقة وتحديداً سلاجقة الموصل.

لذلك جاءت الرغبة في دراسة هذا الموضوع، والذي تأتي أهميته أيضاً كون المؤلف عاش شوطاً مهماً من حياته في مناطق جنوب تركيا لاسيما مدينتي ملاطية وانطاكيا وسلط الضوء على تاريخ تلك المناطق، وما تعرضت له على مر الحقب التاريخية. و أيضاً الموصل منطقة متاخمة لجنوب تركيا فقد نقل الثقافة من تلك المناطق بما امتلکه من اللغة العربية واللغة السريانية، وما كتب عن تاريخ تلك المناطق بكل ما تحتويه فهو مؤرخ غير مسلم عاش وانتقل بين المسلمين وأرَّخ لهم ولدوهم ونخص منهم السلاجقة، فقد تناول ابن العربي في كتابيه السلاجقة وظهورهم وتوسعهم وسيطرتهم على العديد من المدن والبلدان، كما تناول في كتابيه الحديث عن (سلاجقة الموصل) وقد ارتأينا إجراء مقارنة بين ما جاء به ابن العربي من مادة تاريخية عن سلاجقة الموصل في كتابه تاريخ الزمان وما جاء به من مادة تاريخية عن ذات الموضوع في كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول.

حياة ابن العربي ومؤلفاته

هو أبو الفرج جمال الدين غريغوريوس بن هرون بن توما الملطبي، المعروف بابن العربي، ولد سنة (٦٢٣هـ / ١٢٢٦م) في مدينة ملاطية¹، ونشأ فيها وقد حرص والده على تعليمه ودفعه لتلقي الآداب والعلوم فدرس العديد من اللغات فكان ملماً بالسريانية والعربية والارمنية، فضلاً عن الفارسية، وبعد ذلك درس الفلسفة وعلم اللاهوت وتعلم الطب على أبيه وآخرين². وعلى إثر سقوط ملاطية بيد المغول عام (٦٤١هـ / ١٢٤٣م) رحل مع أسرته إلى انطاكيا وكانت في حوزة الفرنج ثم تنقل بين البلدان، وسافر إلى طرابلس والشام وأكمل قراءة الطبومارسه، وعالج المرضى ثم انقطع في بعض الأديرة ونُصِب أسقفًا على جبواس وهو في العشرين من عمره وذلك في سنة (٦٤٤هـ / ١٢٤٦م)³. وسمي المطران غريغوريوس الثاني. ثم رفع إلى درجة رئيس أساقفة حلب للكنيسة السريانية بعدها، انتقل إلى دير برصوما ب القرب من ملاطية ثم قصد دمشق والتقى بالملك الناصر صلاح الدين يوسف (ت٦٥٩هـ / ١٢٦١م)، وارتقى إلى رتبة جاثليق⁴ على كرسي المشرق سنة (٦٦٣هـ / ١٢٦٤م)، توفي ابن العربي في مراغة سنة (٦٨٥هـ / ١٢٨٦م)، ونقلت جثته إلى الموصل ودفن في دير مار متى⁵. وقد ترك ابن العربي العديد من المؤلفات في شتى ميادين المعرفة في الطب والفلسفة واللاهوت والرياضيات والتاريخ وغيره⁶.

ثانياً: كتابه تاريخ الزمان وموارده

اهتم ابن العربي بالتاريخ وكان له مؤلفات في هذا المجال ومن أشهرها كتاباه: تاريخ مختصر الدول بالعربية، وتاريخ الأزمنة أو تاريخ الزمان بالسريانية ويعرف بالتاريخ المطول نسبة إلى تاريخ مختصر الدول، فضلاً عن كتب أخرى في التاريخ مثل كتاب التاريخ الكنسي بمجلدين بالسريانية ورسالة في أخبار العرب وأصلهم وعوائدهم بالعربية⁷.

وما يهمننا هنا كتابه تاريخ الزمان أو تاريخ الأزمنة، الذي اتبع فيه المؤلف التاريخ الحولي، وضم إحدى عشر حقبة، وكسائر الحوليات بدأ بالكتاب من آدم مروراً بالملوك العبرانيين، ودولة الملوك الكلدانيين، فدولة الملوك الماديين، وملوك الفرس، ودولة ملوك اليونان الوثنيين، فدولة الرومان، ودولة اليونان، ثم دولة العرب المسلمين وأخيراً دولة الهونيين⁸.

1 - الحموي، شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت، معجم البلدان، بيروت دار صادر، 1991، 192/5

2 - الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الاعلام، بيروت، دار العلم للملايين، 2002، 110/5.

3 - اسحاق، يوسف متى، مصادر ابي الفرج التاريخية، بغداد، المجمع العلمي العراقي، 1979، 6/5.

4 - الزركلي، الاعلام، 120/5؛ جاثليق : رئاسة رؤوس الكهنة السريان في بلاد المشرق، العراق وفارس، وما اليهما. ويقال لصاحب

هذه الرتبة عند رجال الكنيسة المفران. ؛ عبد الحكيم، زيار عبد السلام، ابن العربي مصدراً لتاريخ دراسة الكورد، دهوك، سيريز للطباعة والنشر، 2007، ص12.

5 - عبد الحكيم، ابن العربي مصدراً لدراسة التاريخ، 38؛ عيواص، زكا عيواص، ابن العربي، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1980، ص16.

6 - الطويل، رافع بن الطويل، اضواء على مؤلفات ابن العربي، بغداد، مطبعة شفيق، 1987، ص71-75.

7 - القاها، سهيل قاشا، المفران ابن العربي منزلته العلمية لدى العلماء والمتخصصين، من ضمن كتاب، ابن العربي ذكرى وعبرة، ص55.

8 - ابن العربي، أبو الفرج جمال الدين غريغوريوس بن هرون بن توما الملطبي، تاريخ الزمان، ترجمة، اسحاق ارملة، بيروت، دار المشرق، 1986، ص8.

ومن الجدير بالذكر، أن كتاب تاريخ الزمان لم يترجم كاملا من السريانية إلى العربية، بل ترجم منه إلى العربية الحقتان العاشرة أي (ملوك العرب) والحادية عشر أي (ملوك الهونيين) وقام بترجمة ذلك الأب (إسحاق أرملة) وقد بين (جان موريس) في مقدمة الكتاب سبب ترجمة هاتين الحقتين من الكتاب حسب فقال: (إن القسم المنقول إلى العربية من تاريخ ابن العبري لا يتضمن بداية الكتاب، أي التاريخ القديم منذ آدم حتى تاريخ العبرانيين والكلدانين والماديين والفرس واليونان الوثنيين والأباطرة الرومان و تاريخ إمبراطورية اليونان (البيزنطيين) الثانية، وهذا الجزء من التاريخ يكرر المعارف التاريخية المتوافرة في زمن الكاتب، وهي معارف كانت أيضا في حوزة المؤلفين العرب وقد تجاوزها زمننا بصورة واضحة وبالنظر إلى ترجمات المؤلفات قديمة عثر الآن عليها . وبسبب الاكتشافات الأثرية . وحذفنا أيضا من القسم المترجم الذي نشر سابقا في (المشرق) كل ما يختص بصدر الإسلام والخلفاء الأمويين، لتخفيض عدد صفحات الكتاب).⁹

تبدأ الحقبة العاشرة من تاريخ دولة بني العباس وتحديدًا إبتداء من زمن حكم الخليفة العباسي أبو العباس السفاح ثم الخلفاء العباسيون من بعده وحسب التسلسل الزمني لسنوات حكمهم، وإنتهاء بسقوط الخلافة العباسية في بغداد، واستخدام المؤلف في كتابه التاريخ أو التقويم العربي الهجري واليوناني. ومن خلال حديث ابن العبري عن الخلفاء العباسيين أشار إلى بدء الدولة السلجوقية في بلاد فارس. كما أشار إلى بداية الحروب الصليبية وأسبابها فضلا عن الإشارة إلى عدد من الحوادث التاريخية المتعلقة بالمغول وسقوط بغداد على أيديهم.¹⁰

أما الحقبة الحادية عشرة، فقد خصصها ابن العبري للحديث عن الحقبة التي أعقبت انتقال الحكم من ملوك العرب إلى ملوك التتر، إبتداء من هولكو ومن ثم أولاده وأحفاده الذين تولوا الحكم من بعده، ليصل بالحوادث إلى سنة (٦٨٣هـ / ١٢٨٤م).¹¹

ومما يذكر أن ابن العبري، ومن خلال الأحداث التاريخية التي ذكرها حسب السنوات، أشار إلى وفيات العديد من الأعلام من كانت وفياتهم في السنة التي يتحدث عنها.¹²

وكذلك ذكر الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية و الأوبة والكوارث الطبيعية فضلا عن إيراده لبعض الروايات الأسطورية أو الخيالية، وكذلك نلاحظ أن ابن العبري في كتابه تاريخ الزمان يُسَلِّطُ الضوء بين آونة وأخرى على مدينة ملاطيا مسقط رأسه وما تعرضت له من ألوان الاحتلال وما عاناه أهلها جراء ذلك فضلا عن مدينة انطاكيا. كذلك اهتم ابن العبري بأمر الطائفة المسيحية لكونه واحدا من أبنائها.¹³

وذكر ما تعرضوا له من القتل في تلك الحُقب التاريخية وقد اعتمد ابن العبري في كتابه تاريخ الزمان على مجموعة من المؤرخين الذين نقل عنهم جل أخباره، وبين هؤلاء المؤرخين من كتب باليونانية والسريانية والعربية والفارسية.¹⁴

أما فيما يخص تاريخ السلاجقة وبضمنهم سلاجقة الموصل فقد اعتمد ابن العبري على مصادر أهمها: تاريخ ميخائيل السرياني وهو من مؤرخي السريان المشهورين ونال شهرة واسعة جاءت من تاريخه الذي ألفه، وهو تاريخ شامل حشد فيه معلومات غزيرة عن الكثير من العلوم والفنون والآداب إلى جانب الأحداث التاريخية، ومما يزيد من أهمية هذا التاريخ هو أن مؤلفه استعان بتواريخ ومصنفات كثيرة سابقة نقلها مجزأة أو كاملة ضاع معظمها. أو بقي منه نتف لا تفي بالغرض وتنتهي أحداث هذا التاريخ قبيل وفاة المؤرخ حوالي عام (١١٩٥ / ٥٩٢هـ).¹⁵ والمصدر المهم الذي اعتمده ابن العبري هو كتاب الكامل في التاريخ، وكتاب التاريخ الباهر في الدولة الاتاكية لابن الأثير الجزري (ت: ٦٣٠هـ / ١٢٣٢م). لاسيما ما يتعلق بمدينة الموصل كذلك اعتمد ابن

⁹ - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص14.

¹⁰ - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص200.

¹¹ - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص220.

¹² - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص250.

¹³ - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص270.

¹⁴ - إسحاق، مصادر ابي الفرج التاريخية، ص84.

¹⁵ - إسحاق، مصادر ابي الفرج التاريخية، ص87-88؛ ابن العبري، تاريخ الزمان، ص256.

العربي على مصادر فارسية لاسيما وأنه كان ملما باللغة الفارسية فقال: (وقد طالعت انا كتابا فارسيا عنوانه ملك نامة)¹⁶، وقال ايضا: (هكذا رأينا هذا الخبر في نسختين الاولى عربية والثانية فارسية)¹⁷.

ثالثا: السلاجقة في كتاب تاريخ الزمان

تناول ابن العربي تاريخ السلاجقة ابتداء من ظهورهم في بلاد فارس. وذكر سلاطين السلاجقة الكبار وفي مقدمتهم السلطان السلجوقي طغرل بك (٤٤٧- ٤٥٥هـ / ١٠٥٥- ١٠٦٣م)، وروّدتنا بمعلومات اتسمت بشيء من التفصيل عن هذا السلطان والحوادث السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في عهده.¹⁸

ومن الحوادث السياسية والعسكرية، أشار ابن العربي إلى علاقة السلطان طغرل بك بالخلافة العباسية وتحديدًا في زمن الخليفة القائم بالله (٤٢٢- ٤٦٧هـ / ١٠٣٠- ١٠٧٤م) والسفارات المتبادلة بينهما ومن ذلك على سبيل المثال: الرسالة التي بعث بها السلطان السلجوقي طغرل بك إلى الخليفة القائم بأمر الله يخبره فيها بعزمه على التوجه إلى بغداد وبين له السبب في ذلك.¹⁹

وكذلك الرسالة التي بعث بها الخليفة إلى السلطان طغرل بك على إثر أعمال القتل والنهب التي قام بها السلاجقة وجواب السلطان طغرل بك عليها.²⁰

كما أشار ابن العربي إلى دور السلطان طغرل بك في إعادة الخليفة القائم بأمر الله إلى منصبه في بغداد وذلك بعد أن دخل البساسيري بغداد مستغلا رحيل السلطان طغرل بك إلى همدان.²¹

ثم ذكر وفاة السلطان طغرل بك في الري بفارس ومن ثم تولي أخاه ألب ارسلان (٤٥٥- ٤٦٥هـ / ١٠٦٣- ١٠٧٢م). ولم يشر ابن العربي إلى العلاقة بين السلطان ألب ارسلان والخليفة العباسي.

كما أن الأحداث السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية التي ذكرها في عهد هذا السلطان كانت مقتضبة قياسا بالمعلومات التي ذكرها عن السلطان طغرل بك.²²

وذكر ابن العربي رواية أشار فيها إلى كيفية وفاة السلطان الب ارسلان. ومن ثم تولي ابنه ملكشاه (٤٦٥- ٤٨٥هـ / ١٠٧٢- ١٠٩٢م) السلطة من بعده، كما أشار إلى الخلاف الذي حدث بين ملكشاه وعمه حول السلطة وانتهى الأمر بسيطرة ملكشاه. وكذلك ذكر وفاة القائم بأمر الله وتولي الخليفة المقتدي بالله (٤٦٧- ٤٨٧هـ / ١٠٧٤- ١٠٩٤م)، ولم يشر ابن العربي إلى علاقة السلطان ملكشاه بالخليفة العباسي المقتدي بالله سوى ما ذكره عن حصول خلاف بين السلطان ملكشاه والخليفة العباسي ومن ثم ذكر وفاة السلطان ملكشاه وتولية السلطان بركيا روق (٤٨٥- ٤٩٨هـ / ١٠٩٢- ١١٠٤ م)، وأشار ابن العربي بشكل مختصر إلى علاقة الخليفة به ومن ثم وفاته، ومجيء السلطان غياث الدين محمد بن ملكشاه (٤٩٨- ٥١١هـ / ١١٠٤- ١١١٧ م) مكانه ولم يشر ابن العربي إلى علاقته بالخليفة العباسي وتابع ابن العربي حديثه عن السلاطين والخلافة العباسية، فذكر وفاة السلطان محمد بن ملكشاه، ومجيء السلطان محمود مكانه (ت: ٥٢٥هـ / ١١٣٠م) وكذلك وفاة الخليفة المستظهر (٤٨٧- ٥١٢هـ / ١٠٩٤- ١١١٨م) في بغداد ومجيء ابنه المسترشد (٥١٢- ٥٢٩هـ / ١١١٨- ١١٣٤م)، ثم أشار إلى وفاة السلطان محمود في همدان وهو في الثامنة والعشرين، وهذا مما أثار الخصومة بين داود ابن السلطان محمود وبين مسعود سلجوق شاه وطغرل وكان الأخير مع الملك سنجر عمهم. كما ذكر بشيء من التفصيل حدود خلاف بين أفراد البيت

¹⁶ - اسحاق، مصادر ابي الفرج التاريخية، ص 78.

¹⁷ - اسحاق، مصادر ابي الفرج التاريخية، ص 89.

¹⁸ - الحسيني، صدر الدين علي بن ناصر، زبدة التواريخ، تحقيق، محمد نور الدين، بيروت، دار اقرأ، 1986، ص 36.

¹⁹ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 100.

²⁰ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 103.

²¹ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 166.

²² - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص 127.

السلجوقي والخليفة العباسي حول منصب السلطان السلجوقي، وانتهى الأمر بدخول السلطان السلجوقي مسعود (٥٢٩- ٥٤٧هـ / ١١٣٤- ١١٥٢م) ببغداد.²³

ثم ذكر ابن العربي سلسلة من الأحداث السياسية والعسكرية ومقتل الخليفة المسترشد بالله وتولى ابنه الراشد الخلافة من بعده (٥٢٩- ٥٣٠هـ / ١١٣٤- ١١٣٥م)، ومن ثم حدوث خلاف بين السلطان السلجوقي مسعود والخليفة الراشد، فخلع الراشد وعين مكانه الخليفة (١١٦٠م- ١١٣٥هـ / ٥٣٠- ٥٥٥هـ) المقتفي.²⁴

وبعد سلسلة من الأحداث السياسية والعسكرية أشار ابن العربي إلى تولي المستنجد بالله الخلافة (٥٥٥- ٥٦٦هـ / ١١٦٠- ١١٧٠م) بعد المقتفي، ومن ثم تولي الخليفة المستضيء بالله الخلافة (٥٦٦- ٥٧٥هـ / ١١٧٠- ١١٧٩م) الذي سقطت الخلافة الفاطمية في عهده وفي عهد الخليفة الناصر لدين الله (٥٧٥- ٦٢٢هـ / ١١٧٩- ١٢٢٥م)، أشار ابن العربي إلى آخر سلاطين السلاجقة في العراق وهو السلطان طغرل بك، فقد أشار إلى زحف علاء الدين تكش خوارز شاه (ت١١٩٦هـ / ١١٩٩م) إلى خراسان ولاقاه السلطان طغرل بك، فتمكن تكش من قتل طغرل وأرسل رأسه إلى بغداد وعلق برأس قصبه ونُصب بباب بلاط الخليفة²⁵ ولم يقتصر ابن العربي في كتابه تاريخ الزمان في الحديث عن الخلفاء العباسيين والسلاطين السلاجقة²⁶، وإنما أشار أيضاً إلى الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية ومن ذلك مثلاً، أشار ابن العربي إلى الوضع الاقتصادي في مدينة بغداد عند دخول السلاجقة وقال: (هكذا احتل الغز جميع البلاد وعاثوا فيه وأبطلوا الحرث حتى بيع ثور الفدان بعشرين درهماً والجحش بعشرة دراهم ثم أنشأوا سكة دراهم ودنانير باسم سلطانهم)²⁷.

ومن الأمثلة على الجانب الاجتماعي ما ذكره ابن العربي عن علاقة المصاهرة التي ربطت الخليفة العباسي بالسلطان السلجوقي، وعن ذلك قال: (قطابت نفس الخليفة وأحب ان يصاهر الغز فزفت إليه خاتون السلجوقية ابنة جغري بك أخي السلطان طغرل بك وشاد لها عمها قصراً بجانب بلاط الخليفة وبعث الخليفة بعرض مذهب بالأحجار الكريمة ركن هناك واستوي عليه السلطان وراح الأقطاب يتوافدون إلى زيارته).²⁸

أما فيما يتعلق بالجانب العسكري لدى السلاجقة، فقد سلط ابن العربي الضوء على جانب من تنظيماتهم العسكرية في عهد السلطان طغرل بك. كما أشار إلى زحف السلاجقة إلى العديد من المدن والبلدان واحتلالها سواء في بلاد ما وراء النهر واسبيا الصغرى وغيرها. كما أشار إلى دخول السلاجقة مدن الحلة وبغداد وتكريت والموصل وملاطيا فضلاً عن مدن وبلدان أخرى. وقد ذكر ابن العربي أعمال القتل والنهب والسلب التي كان يقوم بها السلاجقة عند دخولهم إلى هذه المدن والبلدان. كما أشار إلى سيطرة السلاجقة على العديد من مدن الجزيرة الفراتية.²⁹

رابعاً: السلاجقة في كتاب تاريخ الزمان مقارنة

ألف ابن العربي كتابه تاريخ الزمان قبل كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول فقد ذكر الأب الدكتور جان موريس فييه ما نصه: (وعندما طلب أصدقاء ابن العربي العرب منه أن يختصر، في لغتهم، تاريخه الكبير فإنه كتب ما يعرف الآن تحت اسم مختصر تاريخ الدول ولم يبق إلا ثلاث صفحات قيد الترجمة عندما لزم الفراش بسبب مرضه الأخير، ولكن هذه المرة أيضاً، ورغم العنوان فإنه لم يكن ليقبل بكتابه المختصر فهو يعرف عندما يوجه كتاباً إلى قراء ليسوا في ملته فأن اهتمامهم تكون مختلفة أحياناً زد على ذلك انه كان يريد أن يثبت لجماعة أخرى أن السريان شاركوا فعلياً في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية)³⁰.

تناول ابن العربي في كتابيه السلاجقة وظهرهم وتوسعهم وسيطرتهم على العديد من المدن والبلدان، كما تناول في كتابيه الحديث عن (سلاجقة الموصل) وقد ارتأينا إجراء مقارنة بين ما جاء به ابن العربي من مادة تاريخية عن سلاجقة الموصل في كتابه تاريخ الزمان وما جاء به من مادة تاريخية عن ذات

²³ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص133.

²⁴ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص138.

²⁵ - طقوش، محمد سهيل، تاريخ السلاجقة في خراسان وإيران والعراق، بيروت، دار النفائس، 2016م، ص136.

²⁶ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص142.

²⁷ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص144.

²⁸ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص144.

²⁹ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص89-100.

³⁰ - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص169.

الموضوع في كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول وستوقف عن المقارنة بين الكتابين إلى الحقبة التاريخية التي انتهى فيها الحكم السلجوقي لمدينة الموصل وبداية الحكم الزنكي ممثلاً بمجىء عماد الدين زنكي إلى الموصل وتولي حكمها. وقيل ان بدأ حديثنا عن هذا الموضوع لابد من أن نشير إلى أن ابن العربي في كتابه الذي كتبه بالعربية وهو كتاب تاريخ مختصر الدول إتبع في تقسيمه نفس الأسلوب الذي اتبعه في تقسيم كتابه الآخر تاريخ الزمان ولكن مع اختلاف بسيط، ففي كتابه تاريخ الزمان قسم مادته التاريخية إلى إحدى عشر حقبة كما اشترنا آنفاً.

أما في كتابه تاريخ مختصر الدول فقد قسمه إلى عشر دول.³¹ إلا أن ابن العربي في كتابه تاريخ مختصر الدول اختصر بشكل كبير المادة التي قدمها في تاريخ الزمان سواء أكانت سياسية أم عسكرية أم اقتصادية أم اجتماعية أو ما يتعلق بأوضاع المسيحيين وما تعرضوا له من ألوان الاضطهاد والتعذيب لاسيما مدينتي ملاطيا وانطاكيا. فكتاب تاريخ مختصر الدول الذي وصلنا كاملاً يقع في (299صفحة)، وكتاب تاريخ الزمان الذي ترجم منه الحقتان العاشرة والحادية عشر يقع في (380صفحة). إلا اننا نجد أن ابن العربي في كتابه تاريخ مختصر الدول أورد أسماء لعدد من العلماء والفلاسفة والأطباء وبنسبة أكبر قياساً إلى تاريخ الزمان وبشيء من التفصيل مثل ترجمة البيروني وترجمة أبو الفرج عبد الله بن الطيب(ت: ٤٣٥هـ/ ١٠٤٣م)، أما فيما يتعلق بسلاجقة الموصل فقد تحدث ابن العربي عنهم من خلال حديثه عن السلاجقة بشكل عام، فقد أشار في كتابه تاريخ الزمان إلى سيطرة الغز او السلاجقة على عدد من مدن الجزيرة الفراتية وذلك سنة (٤٣٥هـ/١٠٤٣م)، ثم زحفوا إلى الموصل وكانت تحت حكم العقيليين.³²

وطلبوا من حاكمها معتمد الدولة فراوش بن المقلد (٣٩١- ٤٤٤هـ / ١٠٠٠- ١٠٥٢م) مبلغاً من المال لكي يتكروا المدينة الا انه رفض ذلك وهرب فأحتل السلاجقة المدينة ونهبوها واقتسموا نساءه وجواريه الكثيرات وترك السلاجقة مدينة الموصل إلى مدينة بلد بعد أن عينوا ولاة عليها.³³

وأشار ابن العربي إلى الجانب الاجتماعي³⁴ والأعمال التي ارتكبتها السلاجقة بحق أهالي الموصل عند عودتهم إلى المدينة مرة ثانية فقال: (وتحرض احد الغز بعد أيام وجيزة بصبي موصلي وطعنه بالرمح فسخطت أمه وكانت صخابة مهذارة فلطخت وجهها بالدماء وخرجت تنادي في الشوارع أن الغز قتلوا إبني وإبنتي وأوقعت صيحة عظيمة إستفزت العرب فوثبوا إلى الغز وقتلوهم فبادر سائر الغز من بلد إلى الموصل وأتخنوا في ألفي شخص وفتى، وظلوا اثني عشر يوماً يغزون ويقتلون)³⁵.

ثم أشار ابن العربي إلى الجانب الاقتصادي عندما أشار إلى استنزاف الغز كل من كان في الموصل من فضة، ثم نادوا بالأمان وبعثوا الفلاحين إلى مزارعهم وأمرهم ان يحرثوا أراضيهم، وذكر ابن العربي إستجماع معتمد الدولة العقيلي قواه وحشدتهم وقاتل الغز وقتل منهم كثيرين وانخرم الباقين إلى أذربيجان.³⁶

وفي سنة (٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م) أشار ابن العربي إلى حدوث معركة بين العقيليين والغز بجوار الموصل فانخرم الغز وباد منهم عدد كبير وانخرم قائدهم قتلْميش (٤٧٩هـ/ ١٠٨٦م) مع من بقي من الغز إلى سنجار إلا أن السنجارون سدوا الأبواب واستهزؤوا بهم. ولما سمع السلطان السلجوقي طغرل بذلك أراد أن يزحف بنفسه نحو الموصل الا ان الخليفة العباسي أمره بالتريث ريثما تصل جيوش السلطان من فارس، فسخط السلطان السلجوقي من كلام الخليفة وظل السلطان ثلاثة عشر شهراً في بغداد وغادرها إلى تكريت وسيطر عليها ثم توجهوا إلى الموصل ونهبوها وكان عدد الراحلين منها عشرة آلاف سوى النساء والصبيان.³⁷

31 - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص134؛ بداؤه ابن العربي من بدء الخليفة من آدم عليه السلام ثم دولة بني إسرائيل ودولة ملوك بنو إسرائيل، ودولة ملوك الكلدانيين، ودولة ملوك الفرس، ودولة ملوك اليونانيين الوثنيين، ودولة ملوك الإفرنج، ودولة ملوك اليونانيين، ودولة ملوك العرب المسلمين، ودولة ملوك المغول تاريخ مختصر الدول، ص٢.

32 - المعاضدي، خاشع المعاضدي، دولة بني عقيل في الموصل، بغداد، مطبعة شفيق، 1968، ص66.

33 - ابن العربي، أبو الفرج جمال الدين غريغوريوس بن هرون بن توما الملقب، تاريخ مختصر الدول، تحقيق، انطون صالحاني، بيروت، دار الشروق، 1992، ص99.

34 - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص165.

35 - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص167.

36 - الحموي، معجم البلدان، 129/1؛ أذربيجان: وهي مملكة عظيمة والغالب عليها الجبال وتقتد من برذعة مشرقاً إلى ارزخان مغرباً ويتصل حددها من جهة الشمال ببلاد الديلم ومن اشهر مدنها تبريز.

37 - ابن العربي، تاريخ الزمان، ص102.

وأشار ابن العبري إلى تعيين السلطان طغرل بك والياً على الموصل وهو سيف الدولة إبراهيم أخاه من أمه، وذكر عدالة هذا الوالي وحسن تعامله مع أهل الموصل من خلال الرواية التي ذكرها والتي جاء فيها (جاء يوماً عشرا موصلي وسأله أن يقرر له كل يوم مائة دينار ذهباً يقبضها ممن يبيعون ويشترون في السوق. فجمع الزعماء وقال لهم: (هل انتم راضون بهذا العشار. قالوا نعم إننا راضون به إذا كفت يد ضباط العجم وجباة الغز. فأشفق عليهم وقال: لقد كفناهم عنكم ولن نطالبكم بأكثر من ضريبة الغلال والثمار في وقتها وأمر المنادين فنادوا بإغفاء الشارين والبائعين فهتف الجميع بحياة سيف الدولة واثنا على طول أناته).³⁸

وفي حوادث سنة (٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) أشار ابن العبري إلى الجانب السياسي والعسكري والاقتصادي في الموصل عندما ذكر الحشود والجيش الضخمة التي قادها البساسيري (ت: ٤٥١هـ / ١٠٥٩م) وقريش بن بدران بن المقلد القائد الثاني (٤٤٣- ٤٥٣هـ / ١٠٥١-١٠٦١م) من عرب وعمم وارتك ومن ينتمون إلى خليفة مصر وزحفوا إلى تلغفر.³⁹

فأخزم اينانغ قائد الغز إلى قلعة الموصل فلحقته الجيوش وحاصروا المدينة وحدث فيها غلاء شديد حتى أكل الغز خيلهم وبغالهم وكانوا يقوضون البيوت ويجرقون الأخشاب والجسور ثم أخزموا إلى بغداد وألح الغز على السلطان ليسير بنفسه ليقاوم البساسيري وحلفاؤه وسمع الأخير فاجتاح مدينة الموصل وأخزم إلى البرية، ولما وصل السلطان رأى المدينة قد خربت كلياً. وقيل للسلطان أن إبراهيم أخاه من أمه يضرم خلع طاعته وأن بينه وبين خليفة مصر مراسلة فخاف السلطان منه ورحل إلى همدان واستقر بها وسير الجيوش لقتال إبراهيم فقبضوا عليه وقتلوه.⁴⁰

ومن خلال الحوادث التاريخية التي ذكرها ابن العبري في سنة (٤٨٥هـ / ١٠٩٢م) أشار إلى والي الموصل، تاج الدولة تنش أخو السلطان ملكشاه، الذي كان يتولى فضلاً عن الموصل عدد من مدن الجزيرة وكذلك دمشق.⁴¹ ومن الجدير بالذكر، أن ابن العبري في كتابه تاريخ مختصر الدول لم يشير إلى الحوادث التاريخية الآتية الذكر والمتعلقة بالموصل وبالسلاجقة في تلك الحقبة التاريخية.

وانتقل ابن العبري في كتابه تاريخ الزمان إلى سنة (٥٠٠هـ / ١١٠٦م) للحديث عن أوضاع الموصل في ظل الحكم السلجوقي، ومما يذكر ان ابن العبري لم يشير إلى بداية السيطرة الفعلية للسلاجقة على الموصل بعد سقوط دولة بني عقيل وانتهاء حكمهم فيها، ولم يذكر أول أمراء السلاجقة الذين تولوا حكم الموصل بعد الاستيلاء عليها سنة (٤٨٩هـ / ١٠٩٥م) وهو الأمير أبو سعيد كربوقا (ت: ٤٩٥هـ / ١١٠١م)، وإنما ذكر الأمير التركي جكرمش الذي كان متولياً الموصل (٤٩٥ - ٥٠٠هـ / ١١٠١ - ١١٠٦م) وانتوى الخروج على السلطان محمد. أما الأخير فأعد الأمير جاوي سقاوة التركي (٥٠٠هـ / ١١٠٦م) مكانه وانجده بجيش كاف، وحدث قتال بين الطرفين انتهى بهزيمة جكرمش واعتقاله من قبل جاوي فحالف أهل الموصل ابنه زنكي بن جكرمش، و ولوه مكان أبيه. واستعدوا لمنازلة جاوي واستنجدوا بقلج ارسلان ابن سليمان صاحب سلاجقة الروم سلطان قوية، أما جاوي فدخل الموصل وجكرمش في قبضته مأسوراً وسجنه في جب وأخفاه حتى لا يسرقه الأهالي ومات جكرمش فيه.

ثم ذكر ابن العبري وصول قلج ارسلان إلى الموصل فأخزم جاوي وتساهل مع زنكي بن جكرمش ومع أصحابه، ورد القاضي عبد الله بن القاسم الشهرزوري إلى منصبه، وأبطل المناداة في الموصل باسم السلطان محمد وجعلوا ينادون باسم قلج ارسلان بعد الخليفة وأقام في القلعة محافظاً اسمه بزيمش، ونادى باسم ابنه ملكشاه ملكاً وهو في الحادية عشر من عمره وأقامه هناك مع أمه في البلاط ورحل إلى الخابور في خمسة آلاف فارس. ثم أشار ابن العبري إلى اتفاق الأمير جاوي مع رضوان صاحب حلب (ت: ٥٠٧هـ / ١١١٣م)، وحشد الأخير أربعة آلاف فارس وزحف بهم إلى الخابور⁴²، وحدثت معركة بين الطرفين أبدى فيها قلج ارسلان شجاعة كبيرة. إلا أن أصحاب جاوي ورضوان هجموا عليهم فأخزم أصحاب قلج ارسلان واضطرب الأخير واعتقد أنهم ان

38 - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 187.

39 - الحموي، معجم البلدان، 2/39؛ تل عفر: اسم قلعة وريض بين سنجان والموصل في وسط واد في نجر جار وهي قلعة حصينة على جبل منفرد.

40 - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 106-107.

41 - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 141.

42 - الحموي، معجم البلدان، 2/335؛ الخابور: اسم لنهر كبير بين رأس العين والفرات من أرض الجزيرة.

اعتقلوه مضوا به إلى السلطان ولن يبقيه الاخير على قيد الحياة ولاسيما وانه الغى المناداة باسمه في الموصل فألقى بنفسه وهو راكب حصانه في نهر الخابور يعظن كل من لحقه في الماء وكان درعه الحديدي ضخما فغرق هو وحصانه في الماء وبعد أيام ظهرت جثته على الشاطئ ودفن.⁴³

أما في كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول فقد بدأ ابن العبري حديثه عن أوضاع الموصل في ظل الحكم السلجوقي من سنة (١١٠٥ هـ / ١١٠٥ م) وذكر رواية تاريخية أوضح في ها بعض التفاصيل عن العلاقة بين الأمير جكرميش وبين السلطان السلجوقي محمد وهذه الرواية لم يذكرها في كتابه الآخر تاريخ الزمان إذ أشار فيها إلى مسير السلطان محمد من اذربيجان إلى الموصل لياخذها من جكرميش صاحبها فقاتله أهل الموصل ثم وصل الخبر إلى جكرميش بوفاة السلطان بركياروق فأرسل جكرميش إلى السلطان محمد يعلن له عند طاعته له وسار جكرميش إلى السلطان، فلما رآه أهل الموصل متوجهاً إلى السلطان اخذوا بيكون ويضجون ويخثون التراب على رؤوسهم ولما دخل جكرميش على السلطان اقبل عليه وأكرمه وعانقه وطلب منه السلطان محمد الرجوع إلى أهل الموصل لأنهم كانوا يتطلعون لعودته.

وعاد جكرميش إلى الموصل وأعد وليمة عظيمة وحمل إلى السلطان من الهدايا والتحف أشياء جلييلة. ومما يذكر ان ابن العبري بعد أن ذكر هذه الرواية مباشرة ذكر دخول سنة خمسمائة ومسير جاوولي إلى الموصل محارباً في ألف فارس.⁴⁴ إلا أنه لم يشر إلى أن جكرميش كان في نيته الخروج على السلطان محمد فأرسل الأخير إليه جاوولي لمحاربه كما ذكر في كتابه تاريخ الزمان وحسبما ذكرنا آنفاً.

وبعد ذلك أكمل ابن العبري الأحداث التاريخية التي وقعت بين جاوولي وجكرميش كما ذكرها في كتابه تاريخ الزمان إلى سقوط قلع ارسلان في النهر ووفاته وتابع ابن العبري حديثه عن سلاجقة الموصل فأشار إلى رجوع رضوان إلى الرقة ودخول جاوولي إلى الموصل فدخلها وقبض على احد حجاب جكرميش وأخذ منه أربعين ألف دينار ذهباً ثم أرسل إلى بزيمش ليلسمة القلعة ويرد كل ما أخذه من المواصلة و كل ما عنده ويرحل فأتمت بزيمش لأمره ولم يعارضه لاسيما بعد موت قلع ارسلان مولاه فترك القلعة وأخذ زوجة قلع ارسلان وأهلها وأهله وتوجه إلى ملاطيا. أما ملكشاه ابن قلع ارسلان فقد سيره جاوولي إلى السلطان.

كما عزل جاوولي القاضي ابن الشهرزوري وعين بدلا منه ابا بكر الاربلي. كما أشار ابن العبري إلى تجر وتكبر جاوولي وخلعه طاعة السلطان غياث الدين محمد ولم يرسل له شيئاً من الغنائم التي حصل عليها عندما توجه إلى الجزيرة وحصل على أموال من أهلها.

مما حمل السلطان على الارتباب في امره فوجه إليه الأمير مودود (٥٠٢- ٥٠٧ هـ / ١١٠٨- ١١١٣ م) وغيره من الأمراء في جيش كثيف سنة (١١٠٨ هـ / ١١٠٨ م) ولما عرف جاوولي حصن المدينة وترك فيها زوجته، وأقام محاربين في السور وخرج من المدينة لئلا يحاصر فيها وسار لطلب المساعدة، كما سعى للتحالف مع الجانب الصليبي، فقد أشار ابن العبري إلى أن جاوولي أخذ معه ب غدوين القائد الفرنجي وكان مأسوراً عنده وفرض عليه أن يؤدي سبعين ألف دينار ويعتق من عنده من الأسرى العرب ويأتي إلى نجدته مع الفرنج كلما دعت الحاجة وأرسله إلى قلعة جعبر ليقيم فيها ريثما يتم العهد. فاستدعى بغدوين ابن أخته جوسلين وجعله رهينة مكانه وانطلق ليعد الذهب وذكر ابن العبري زوجة جاوولي التي بقيت في الموصل وأرهمت الأهالي بالضرائب، فسار بعض عملة الجص إلى برج من أبراج المدينة وهتفوا بصوت مرتفع بحياة السلطان محمد غياث الدين، ثم دخل الأمير مودود وأصحابه واحتلوا المدينة، وخرجت امرأة جاوولي إلى أخيها.

أما جاوولي فقد سعى للإتفاق مع ايلغازي الارتقي إلا أنه رفض ذلك وسار جاوولي إلى الرحبة وبعث في استحضار جوسلين من قلعة جعبر ووجهه إلى خاله ليسار في تهبة الذهب، وإعتاق الأسرى، ويتابع ابن العبري كلامه عند جاوولي فذكر مغادرته الرحبة إلى الرقة وحاصرها أياماً كثيرة وأرسل إليه السلطان غياث الدين محمد الأمير حسين بن اتايغ من اجل طاعة السلطان والعودة إلى الموصل كالسابق إلا أنه رفض ذلك، وانطلق إلى بالس وحاصرها وأكثر فيها الدمار. كما أشار ابن العبري إلى التحالفات التي حدثت بين الجانب العربي والجانب الفرنجي وذلك عندما ت حدث عن رضوان صاحب سورية الذي رأى ما أحدثه جاوولي في بلاده فأرسل يستنجد طنكريت او (تنكرد) صاحب انطاكيا فأقبل إليه في ألف وخمسمائة فارس فرنجي وستمائة فارس تركي من أصحاب رضوان معه، وأرسل جاوولي كذلك إلى بغدوين وجوسلين لياتيا إلى نجدته.

⁴³ - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص 130.

⁴⁴ - ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 200-201.

والتقى الطرفان وحدثت معركة، إنتصر فيها الفرنج وأترك رضوان على الفرنج وعلى أترك جاوولي وقتل الكثير من الأتراك في المعركة، أما الفرنج وحسبما ذكر ابن العبري فلم يقتل بعضهم بعضا في المعركة، بل كانوا يكتفون بإلقاء الواحد عن ظهر حصانه وأنهم بغديون وجوسلين في بعض أصحاب جاوولي وعالجوا الجرحى وأعادوهم اليه.

وبعد هزيمة جاوولي لم يجد وسيلة إلا الاستغاثة بالسلطان وسارع مع بعض أصحابه وتوجه من سورية إلى خراسان وتوجه جاوولي أولا إلى المعسكر الذي يتواجد فيه الأمير حسين الذي سبق وأن عرفه في الرحبة. ثم مضى حسين إلى السلطان وهو حامل كفته، فأشفق عليه وصالحه واتخذته لخدمته،⁴⁵ وفي حوادث سنة (٥٠٥هـ / ١١١١م) أشار ابن العبري إلى زحف الأمير مودود صاحب الموصل إلى سورية، في جيوش ضخمة واحتل بعض الحصون التابعة للفرنج وحاول تحرير عدد من المدن التي كانت تحت سيطرة الفرنج، مثل الرها وتل باشر إلا أنه لم يتمكن من ذلك، وغادر إلى حلب فأغلق رضوان أبوابها في وجهه فتركها وأستأنف المسير إلى دمشق فخرج إلى لقائه الأمير طغتكين، وأعرب له عن إخلاصه لكنه خاف أن يغدر به ويحتل المدينة فأرسل إلى الفرنج يهدأهم.

وإنتقل ابن العبري إلى سنة (٥١٥هـ / ١١٢١م)، فأشار بإختصار إلى خروج الملك مسعود في الموصل على أخيه السلطان محمود، وحشد الجيوش ونازل أخاه السلطان فهزمه الأخير و ولي الأمير البرسقي بلاد الموصل والجزيرة وسنجار ونصيبين وبعثه إليها. وفي أحداث سنة (٥٢٠هـ / ١١٢٦م) أشار ابن العبري إلى مقتل اق سنقر البرسقي أمير الموصل وهو ف ي المسجد الكبير على يد عشرة من الإسماعيلية، فخلفه عز الدين مسعود في الموصل وجزيرة ابن عمر وما بين النهرين وحلب وحماة وغيرها، وعاش سنة واحدة ثم مات.

ثم ذكر ابن العبري كيفية انتقال مدينة الموصل من حكم الولاة السلاجقة إلى الحكم الزنكي وذلك عندما أشار إلى تولي حكم الموصل من قبل الأخ الصغير لعز الدين مسعود ولم يكن له سوى الاسم أما السلطة الفعلية فكانت بيد احد مماليك ابيه ويعرف بالجاوولي الذي ارسل أبا الحسن علي بن الشهرزوري قاض الموصل وصلاح الياغيساني بمثابة سفراء إلى السلطان في بغداد تأييدا لابن البرسقي الصغير في الولاية.

إلا أنهما قالا للسلطان ان الموصل بحاجة إلى رجل مجرب في الحرب يستطيع مناهضة الفرنج وأشاروا عليه بالسلطان زنكي بن قسيم الدولة اقسنفر وكان شحنة في واسط وبغداد فوافقهما السلطان وأصبح عماد الدين زنكي حاكما لمدينة الموصل.

ولما بلغها بعث جاوولي إلى الرحبة و ولي صلاح الياغيساني حراسة القلعة ونصب ابن الشهرزوري قاضياً على الموصل وملحقها وتولى زنكي الجزيرة واربل وسنجار والرحبة وحلب وحماة وحمص، أما ابن العبري في كتابه تاريخ مختصر الدول فقد ذكر فقط دخول جاوولي إلى الموصل وسيطرته عليها إلا أنه لم يذكر التفاصيل التي اعقبت ذلك كما ذكرها في تاريخ الزمان، وكما اشرنا آنفا.

ثم ذكر ابن العبري مباشرة وفي سنة (٥٠٢هـ / ١١٠٨م) استيلاء مودود مع جيش السلطان محمد على الموصل وأخذوها من أصحاب جاوولي وفي سنة (٥٠٦هـ / ١١١٢م) أشار ابن العبري إلى مسير الأمير مودود صاحب الموصل إلى الرها ورحل عنها إلى سروج فأدركهم الفرنج وقتلوا كثيرا منهم وعاد الأمير مودود إلى تل باشر وهي نفس المعلومات التي أشار إليها ابن العبري في كتابه تاريخ الزمان كما اشرنا آنفا.

ولم يشر ابن العبري في كتابه تاريخ مختصر الدول إلى خروج الملك مسعود في الموصل على أخيه السلطان محمود كما ذكرها في كتابه تاريخ الزمان ولكنه ذكر فقط تولية السلطان الأمير البرسقي بلاد الموصل والجزيرة وسنجار.⁴⁶

وأشار في كتابه تاريخ مختصر الدول إلى مقتل الأمير البرسقي وتولي ابنه عز الدين مسعود الموصل ومن ثم تولي عماد الدين زنكي ح كم الموصل ولكنه لم يذكر التفاصيل التي أعقبت مقتل الأمير البرسقي والمتمثلة بتولية الأخ الصغير لعز الدين مسعود وكما أشرنا سابقاً.

⁴⁵ - ابن العبري، تاريخ الزمان، ص134.

⁴⁶ - ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص199.

الخاتمة

تبين من خلال هذا البحث أن ابن العبري في كتابه تاريخ الزمان تابع السلاجقة ابتداء من ظهورهم في بلاد فارس ومن ثم تقدمهم و احتلالهم للعديد من المدن في بلاد ما وراء النهر و اسيا الصغرى وكذلك احتلالهم للعديد من مدن الجزيرة الفرتية وبعداد، كما ذكر سلاطين الدولة السلجوقية ابتداء من السلطان طغرل بك، والب ارسلان، وملكشاه، وبركيا روق، وغياث الدين محمد وغيرهم. كما ذكر العديد من الحوادث السياسية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية التي وقعت خلال الحكم السلجوقي.

أما فيما يتعلق بسلاجقة الموصل فقد سلط ابن العبري الضوء على تاريخ السلاجقة في الموصل منذ أن كانت تحت حكم الدولة العقيلية ومن ثم سيطرة السلاجقة عليها، تعاقب العديد من الولاة السلاجقة عليها مثل جاولي وجكريميش والأمير مودود، ومن ثم تولية الأمير البرسقي وخلفه إبنه عز الدين مسعود ومن ثم تولية عماد الدين زنكي.

ومن خلال حديث ابن العبري عن الولاة السلاجقة أشار إلى العديد من الحوادث السياسية والعسكرية والاجتماعية والاقتصادية في الموصل في تلك الحقبة التاريخية، وقد تبين أن المادة التاريخية التي جاء بها ابن العبري في كتابه تاريخ الزمان عن سلاجقة الموصل اتسمت بشيء من التفصيل قياسا بالمادة التي جاء بها عن ذات الموضوع في كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول إذ أورد المادة بشكل موجز ومختصر. كما أن بعض الحوادث التاريخية المتعلقة بسلاجقة الموصل أوردتها في كتابه تاريخ الزمان ولم يذكرها في كتابه الآخر تاريخ مختصر الدول.

المصادر والمراجع

- 1- الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1991م.
- 2- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
- 3- اسحاق، يوسف متى، مصادر أبي الفرج التاريخية، بغداد، المجمع العلمي العراقي، 1979م.
- 4- عبد الحكيم، زنار عبد السلام، ابن العربي مصدرا لتاريخ دراسة الكورد، دهوك، سيريز للطباعة والنشر، 2007م.
- 5- عيواص، زكا عيواص، ابن العربي، المجمع العلمي العراقي، بغداد، 1980م.
- 6- الطويل، رافع بن الطويل، أضواء على مؤلفات ابن العربي، بغداد، مطبعة شفيق، 1987م.
- 7- ابن العربي، أبو الفرج جمال الدين غريغوريوس بن هرون بن توما الملقبي، تاريخ الزمان، ترجمة، اسحاق ارملة، بيروت، دار المشرق، 1986م.
- 8- الحسيني، صدر الدين علي بن ناصر، زبدة التواريخ، تحقيق، محمد نور الدين، بيروت، دار اقرأ، 1986م.
- 9- المعاضيدي، خاشع المعاضيدي، دولة بني عقيل في الموصل، بغداد، مطبعة شفيق، 1968م.
- 10- ابن العربي، أبو الفرج جمال الدين غريغوريوس بن هرون بن توما الملقبي، تاريخ مختصر الدول، تحقيق، انطون صالحاني، بيروت، دار الشروق، 1992م.
- 11- طقوش، محمد سهيل، تاريخ السلاجقة في خراسان وايران والعراق، بيروت، دار النفائس، 2016م.

Kaynakça/Bibliography

- Abdülhakîm, Zenâr Abdüsselâm. *İbnü'l-İbrî Masdaran li Târîhi Dirâseti'l-Kürd*. Duhok: Sîbraz li't-Tabâati ve'n-Neşr, 2007.
- Ayvâs, Zekâ Ayvâs. *İbnü'l-İbrî*. Bağdat: el-Mecmeu'l-'İlmî el-İrâkî, 1980.
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1991.
- Hüseynî, Sadruddîn Alî b. Nâsir. *Zübdetü't-Tevârîh*. thk. Muhammed Nureddîn. Beyrut: Dâru İkra', 1986.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferece Cemâlüddîn Grigorius b. Hârûn b. Tomâ el-Malatî. *Târîhu'z-Zamân*. çev. İshâk Ermele. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- İbnü'l-İbrî, Ebu'l-Ferece Cemâlüddîn Grigorius b. Hârûn b. Tomâ el-Malatî. *Târîhu Muhtasari'd-Düvel*. thk. Antuvan Sâlihânî. Beyrut: Dâru'ş-Şürûk, 1992.
- İshâk, Yusuf Mete. *Mesâdiru Ebi'l-Ferec et-Târîhiyye*. Bağdat: el-Mecmeu'l-'İlmî el-İrâkî, 1979.
- Meâdîdî, Hâşî' el-Meâdîdî. *Devletü Benî Akîl fi'l-Musul*. Bağdat: Matbaatü Şefîk, 1968.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu's-Selâcika fî Horasân ve İrân ve ve'l-İrâk*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2016.
- Tavîl, Râfî' İbnü't-Tavîl. *Edvâ' alâ Müellifât İbnü'l-İbrî*. Bağdat: Matbaatü Şefîk, 1987.
- Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi li'l-Melâyîn, 2002.

MAKÜ

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İstiklal Yerleşkesi 15030 BURDUR
+90 248 213 29 20