

---

---

Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

# Artuklu Akademi

---

---

Cilt: 3 • Sayı: 1 • Yıl: 2016

ISSN: 2148-3264



Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences



# ArtukluAkademi

Artuklu İslami İlimler Dergisi  
Journal of Artuklu Academia

Cilt: 3 • Sayı: 1 • Yıl: 2016  
ISSN: 2148-3264

**Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Sahibi**  
Owner on Behalf of Mardin Artuklu University Faculty of Islamic Sciences

Prof. Dr. Ahmet Ağırakça

**Editör | Editor in Chief**  
Ahmet Ağırakça

**Sayı Editörleri | Issue Editors**

Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Yrd. Doç. Dr. Abdurrah Demirci

**Sekreteryası | Secretary**

Arş. Gör. Ferda Yıldırım, Arş. Gör. Ahmet Şimşek

**Yayın Kurulu | Editorial Board \***

Yrd. Doç. Dr. Ahmet Akbaş, Yrd. Doç. Dr. Eyüp Aktürk, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Alıcı,  
Yrd. Doç. Dr. Birgül Bozkurt, Doç. Dr. Ömer Bozkurt, Yrd. Doç. Dr. Abdurrahman Demirci,  
Yrd. Doç. Dr. M. Ata Deniz, Yrd. Doç. Dr. Taha Nas, Yrd. Doç. Dr. Hacer Şahinalp,  
Yrd. Doç. Dr. Maşallah Turan, Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi

**Danışma Kurulu | Advisory Board \***

Alparslan Açıkgenç (Prof. Dr., Yıldız Teknik Ü.), Ahmet Ağırakça (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Vecdi Akyüz (Prof. Dr., Marmara Ü.), Ramazan Altıntaş (Prof. Dr., Necmettin Erbakan Ü.), Kemal Ataman (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Bilal Aybakan (Prof. Dr., Marmara Ü.), İrfan Aycan (Prof. Dr., Ankara Ü.), Mehmet Bayraktar (Prof. Dr., Yeditepe Ü.), Vecdi Bilgin (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Birgül Bozkurt (Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Mehmet Ali Büyükkara (Prof. Dr., İstanbul Şehir Ü.), İbrahim Çapak (Prof. Dr., İstanbul Ü.), İhsan Çapçoğlu (Doç. Dr., Ankara Ü.), Yusuf Çetindağ (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şehmus Demir (Prof. Dr., Gaziantep Ü.), Yaşar Düzenli (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Ahmet Erkol (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Zekeriya Güler (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Şinasi Gündüz (Prof. Dr., İstanbul Ü.), Hayati Hökelekli (Prof. Dr., Uludağ Ü.), Hakan Olgun (Doç. Dr. İstanbul Ü.), Hanefi Özcan (Prof. Dr., Dokuz Eylül Ü.), İbrahim Özçoşar (Prof. Dr., Mardin Artuklu Ü.), Metin Özdemir (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Ü.), Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Ü.), Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Ü.), Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Ü.)

\* Soyadına göre alfabetik sıra | In alphabetical order

**Yönetim Yeri | Head Office**

Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

**İletişim:** Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Üniversite Kampüsü,

Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin

Tlf: +90 482 212 42 20 Fax: +90 482 212 42 21

e-mail: artukluakademi@gmail.com - web: artukluakademi.artuklu.edu.tr

**Baskı | Printing**

Dizgi ve Tasarım: Mustafa Akbaş

Baskı: Mardin Sesi Gazetecilik Matbaacılık Ltd. Şti.

**Baskı Yeri ve Tarihi | Publication Place and Date**

13 Mart Mah. Özel İdare Müd. Ark. Sürücü Apt. No:3/B - Mardin

Tel&Fax: 0482 213 16 56 - 212 11 58 • www.mardinsesi.com.tr

Haziran 2016

© Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından neşredilen Artuklu Akademi, yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayımlanamaz. [Journal of Artuklu Academia, which is published by Mardin Artuklu University, Faculty of Islamic Sciences, is a bi-annual international peer-reviewed journal. The all responsibility which is originated from articles and other texts, belongs to author of them. It is not permissible to publish all texts that published by journal partially or entirely.]





## İçindekiler | Contents

IX-XI		Ahmet AĞIRAKÇA Editörden   From Editor Dördüncü Sayımızı Yayımlarken	
		<b>Makaleler   Articles</b>	
01-20		Mehmet ŞAHİN Muhammed b. İbrahim ve Yûsuf u Zuleyhâ'sı Muhammed b. Ibrahim and Yûsuf and Zuleyhâ	
21-54		Abdullah Taha İMAMOĞLU - Veli KARATAŞ İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve Hulâsatu'l- Burhan fi İtaati's-Sultan Adlı Risalesi Supporting the Sultan's Judgement with Hadiths: The Tratisse Titled KHulâsatu'l-Burhan fi Itaati's-Sultan by Shaykhulislam Yasincizade Abdulwahhab Efendi from the Period of Mahmud II	
55-80		Hasan TÜRKMEN Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü The Reflection of the Discourse of the Tanzih in the context of the Characteristic of the Discourse	
81-105		Bedri ASLAN Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafîi'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme An Evaluation On The Reflections Of Views Of Imam Abu Hanifa And Imam Shafii About Being On Journey To Later Periods	
107-120		Kutbettin EKİNCİ Gazalî'nin Mutasavver Tefsiri Ghazali's Interpretation of Imagination	

121-147



Abdulsalam YOUSSEF | عبدالسلام يوسف  
منهج البيضاوي في التفسير

Beyzavî'nin Tefsirdeki Metodu  
The Methodology of Al-Baydawi in his Tafsir



**Çeviri | Translation**

151-170



Abbâs Zeryâb HÛYÎ  
Gazzâli ve İbn Teymiyye  
Ghazali and Ibn Taymiyyah  
Çev: Naim DÖNER



**Kitap Tanıtımı | Review**

173-176



Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu: İnsanlığın Mutluluk Arayışına Kur'âni  
Açıdan Farklı Bir Bakış

177-182



Yabancı Dil Öğretiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı

183-187



Yayın ve Yazım İlkeleri







## Editörden

### 5. sayımıza ve üçüncü yıla girerken

Ülkemizde İslami ilimler alanında yapılan araştırmalar her geçen gün daha da gelişerek artarken otuz kırk yıl öncesine nazaran özellikle bazı alanlarda daha ciddi çalışmaları müşahede etmekteyiz. Türkiye’de İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinin gösterdiği önemli ataklar, bu alanlardaki çalışmaların çoğalmasını sağlamış, onlarca fakültemizde onlarca derginin yayınlanmış olması bu gelişmelerin en bariz kanıtı olmuştur.

İslami ilimler, insanlığa mana aleminde somut ve endoyurucu çözüm yolları önermekte ve toplumları manevi bir zenginliğe kavuşturmaya en güçlü vesile olmaktadır. Her ne kadar İslam’ın düşünce alanında büyük bir müsamaha gösterdiği ve ictihad alanını alabildiğine geniş tuttuğundan dolayı farklı düşünce ekolleri ortaya çıkmışsa da İslami ilimler alanında farklı bakış açıları doğrultusunda beslenen bir akademik dünyaya kavuşmuş bulunuyoruz. Ancak temelde ilmin kaynağının vahiy olmasından kaynaklanan sağlam bir yapının varlığı bu düşünce farklılıklarını zararsız hale getirmektedir. İctihad insan aklının faaliyet ürünü olup vahyin çerçevesinde ve kontrolünde olduğu müddetçe İslam düşünce ve ilim felsefesini zenginleştirmiştir. Akıl, Allah’ın bir nimeti ve insan için öznel bir vahiy ürünü olarak üretirken aynı zamanda insanlığın önünü açacak ve dünya hayatında mutlu kılacak bir medeniyet ortaya çıkarmıştır. Akıl, vahyin kontrolünde üreten bir unsur olduğu müddetçe İslam tarihinde muazzam bir medeniyetin öznesi olmuştur. Ama ne yazık ki zamanla bu ilkelerden uzaklaşarak çöken bir medeniyet ile karşı karşıyayız. Kanaatimizce bu medeniyetin çöküş alametlerinden birisi, aklın, vahyin uzağında kuru bir unsur haline getirilmesidir. Bilimsel zihnin gelişmesi ve geliştirilmesi bu medeniyetin yeniden ihyasını sağlayacaktır. Bilimsel zihnin de vahye paralel olarak yürütülmesi zaruridir. Modern bilim yeni icadları, bilimsel gelişmeleri ve sezgiyi insan zekasına indirgediğinden medeniyet manevi atmosferden mahrum kalmış ve çöküşe geçmiştir. İlim doğrudan doğruya ilhamını Kur’an’dan almadığı müddetçe görme mesafesi kısa kalmaya mahkumdur. Kur’an objektif ve evrensel teorileri işaret ettiğinden evren ve insan arasında güçlü bir irtibat noktası oluşturur ki bu da medeniyetin yücelmesini sağlar. İslam’ın ve vahyin dışında başka bir yücelme ve ilerleme yolu tercih edildiğinde genellikle toplum ve medeniyetimiz aksi doğrultuda yol almaya başlamış, tarihimizde uygun olmayan ve bizi mahcup edecek konumlara cer etmiştir. Bu yüce erdemli medeniyetin yeniden

yükseliş eğilimi göstermesi ancak vahyin ve İslami ilimlerin ekseninde bir tasavvur inşa edebilmemize bağlıdır. Bu düşüncelerimizi her fırsat ve bağlamda dile getirirken bazen tekrara düşmemize rağmen bu düşünceden asla vazgeçemeyiz.

İşte ilim adamlarımızın ortaya koyduğu ilmi araştırma ürünleri ve bilimsel zihin zenginliğini yeniden inşa etmeleri, bu medeniyetin varlık sebebi ve doğruluk eksenini olan ilahi vahye akademik bir disiplinle her fırsatta ağırlık vermeleriyle mümkündür.

Kısaca Kur'an'a ve vahye bağlılık ve samimi iman, vahiyden mahrum olarak devreye giren insan zekasından daha güçlü bir imkan sağlamaktadır. İşte her alanda vahye bağlılık ve iman, vahyin kapsama alanı içinde birçok imkânı insana sunar ve insan zihninin önünü açar.

Böylece İslamî ilimlerdeki araştırmalar bu doğrultuda gerçekleşir ve ortaya çıkartılırsa bir zamanlar insanlık için kurtuluş ve mutluluk vesilesi olan İslam medeniyetinin yeniden ihyası gerçekleşecektir. Müslüman ilim adamlarının gayret ve çapaları da bu ilkelere bağlılık ve bunun farkında olmasına dayanır. Kısaca bilimsel aklı vahiy ile mezcettiğimiz andan itibaren insanlığa yeniden kurtuluş reçeteleri sunma imkânını yakaladığımızı ifade edebiliriz.

X Bu çerçevede Kur'an Kerim'in usul ve kuralları doğrultusunda yorumlarını yapan ilim adamlarımızın varlığı bizi mutlu etmektedir. "Artuklu Akademi" dergimiz üçüncü yılına girerken ve 5. sayımızı siz okurlarımıza arz ederken dolu dolu bir makaleler külliyatı ile karşı karşıya bırakıyoruz. Fakültemizin adının Bakanlar Kurulu kararı ile değişerek "İlahiyat Bilimleri Fakültesi" yerine öğretim dili olan Arapça'ya ve müfredatımıza daha uygun olarak "İslami İlimler Fakültesi" diye değişmesinden sonraki dergimizin ilk sayısında öğretim üyelerimizden Kutbettin Ekinci'nin "Gazalî'nin Mutasavver Tefsiri"; Abdulselam Yusuf'un "Beyzavî'nin Tefsirdeki Metodu" adlı çalışmaları tefsir alanında Kur'an'ı daha yakından anlamamızı sağlayacak makalelerdir. Sayın Taha İmamoğlu ve Veli Karataş'ın "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve Hulasatu'l-Burhan Fi İtaati's-Sultan Adlı Risalesi" adlı makalesi; Hasan Türkmen'in "Söylemin Belirleyiciliği Bağlamında Tenzihî Söylemin İzdüşümü"; Bedri Aslan'ın "Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebu Hanife ve İmam Şafî Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme"; Mehmet Şahin'in "Muhammed B. İbrahim ve Yûsuf u Züleyhâ'sı" adlı makaleleri ile Abbâs Zeryâb Hüyî'nin "Gazzalî ve İbn Teymiyye" adlı makalesinin Naim Döner tarafından yapılmış çevirisi; Ahmet Şimşek ve Ümmü Seher Göküş'ün Kitap Tanıtımları önemli çalışmalardır.

Dergimizin bu sayısının hazırlanmasında, makalelerini titizlikle hazırlayıp dergimizde yayınlamayı tercih eden ilim adamlarımıza, makalelerin seçimine titizlikle katkı sağlayan tahkim heyetimizin birbirinden değerli üyelerine, dergimizin hazır hale getirilmesinde gayret sarf eden başta Yrd. Doç. Dr. Veysi Ünverdi, Doç. Dr. Ömer Bozkurt'a ve diğer öğretim üyelerimize, araştırma görevlilerimize, emeği geçen herkese en içten teşekkürlerimi arz ederim.

*Prof. Dr. Ahmet AĞIRAKÇA*





## Muhammed b. İbrahim ve Yûsuf u Zuleyhâ'sı\*

Mehmet ŞAHİN\*\*



### Muhammed b. İbrahim and Yûsuf and Zuleyhâ

**Citation/©:** Şahin, Mehmet., Muhammed b. İbrahim and Yûsuf and Zuleyhâ, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 1-20.

**Abstract:** The story of Yusuf and Zuleyha whose subject area is from the holy boks is an issue often discussed in Classical Turkish Literature, Modern Turkish Literature and Turkish Folk Literature. There are many examples, the majority of which were written verse in Arabic, Persian and Turkish Literature. Besides the example in verse there are precious examples of prose in both seperate and exegesis and Measure-Anbiya.

Since Works in verse are forefront in old Turkish Literature the stories of Yusuf and Zuleyha are more prominent and widespread. So far 50 samples of verse were determined. However, there are also prose written in Old Turkish Literature Yusuf u Züleyha stories. It works, though some on individual scientific studies have not been evaluated in a collective manner.

Yusuf u Züleyha Arabic, Persian and Turkish sentence is a work filled with a braid and poetry. Muhammad b. İbrahim harmony, fluency and selection to ensure that the movement has not only benefited from has created a unique style using many of the literary arts. Although Turkish, Turkish vilification of work, has not refrained from using the possibility of Arabic and Persian languages. Skill demonstrated by the use of words in Turkish, Arabic and Persian, also showed. In this work, selection and symmetrical sentences are common. Sentences clear, fluent style and enthusiasm.

**Keywords:** Classical Turkish Literature, Yusuf and Zuleyha, Prose, Muhammed b. İbrahim,.

---

\* Bu makale tarafımızdan Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı'na bağlı olarak 2015 yılında tamamlanan "Eski Türk Edebiyatında Mensur Yûsuf u Züleyhâ Hikâyeleri ve Muhammed b. İbrahim'in Yûsuf u Züleyhâ'sı" adlı doktora tezinden üretilmiştir (Danışman: Doç. Dr. Mustafa Erdoğan).

\*\* Yrd. Doç. Dr., Mehmet Şahin, Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü/Türk-İslam Edebiyatı Anabilim Dalı.

**Atıf/©:** Şahin, Mehmet, Muhammed b. İbrahim ve Yûsuf u Züleyhâ'sı, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 1-20.

**Öz:** Konusunu kutsal kitaplardan alan Yûsuf u Züleyhâ hikâyesi Klasik Türk Edebiyatı, Modern Türk Edebiyatı ve Türk Halk Edebiyatında sıkça ele alınmış bir konudur. Arap, Fars ve Türk edebiyatında çoğunluğu manzum olarak kaleme alınmış pek çok örneği vardır. Manzum örneklerinin yanında, gerek müstakil, gerekse tefsir ve Kısas-ı Enbiyalar içerisinde olmak üzere çok kıymetli mensur örnekleri de vardır.

Eski Türk Edebiyatı'nda çoğunlukla manzum eserler ön planda olduğundan manzum Yûsuf u Züleyhâ'lar daha çok tanınmış ve yayılmıştır. Haliyle yapılan ilmî çalışmalar da bu yönde olmuştur. Bugüne kadar 50 adet manzum örneği tespit edilmiştir. Halbuki Eski Türk Edebiyatı'nda yazılmış mensur Yûsuf u Züleyhâ hikayeleri de bulunmaktadır. Bu eserler, bazıları üzerinde münferit ilmî çalışmalar olsa da, toplu bir şekilde değerlendirilmemiştir.

Yûsuf u Züleyhâ Arapça, Farsça ve Türkçe cümlelerle örülü ve şiirsellikte dolu bir eserdir. Muhammed b. İbrahim âhengi, akıcılığı ve hareketi sağlamak amacıyla seci'lerden faydalanmakla yetinmemiş, edebî sanatların birçoğunu kullanarak özgün bir üslûp oluşturmuştur. Türkçeyi yermesine rağmen eserinde Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinin imkanlarını kullanmaktan geri durmamıştır. Arapça ve Farsça sözcükleri kullanmada gösterdiği mahareti Türkçede de göstermiştir. Eserde seciler ve simetrik cümleler çoğunluktadır. Cümleler anlaşılır, üslubu akıcı ve coşkundur.

**Anahtar Kelimeler:** Klasik Türk Edebiyatı, Mensur, Yûsuf u Züleyha, Muhammed b. İbrahim.

## Muhammed b. İbrahim ve *Yûsuf u Züleyhâ'sı*

### a. Hayatı

Muhammed b. İbrahim'in hayatıyla ilgili yaşadığı dönemde yazılan kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Bu bağlamda 1586'da yazılan Kınalızâde Tezkiresi'nde ve onun muhtasarı olan 1597-1598 yıllarında yazılmış olan Beyânî Tezkiresi'nde müellifle ilgili bilgi mevcut değildir. Yine 1609'da yazılan Riyâzî Tezkiresi'nde ve sonraki dönem kaynaklarından *Keşfü'z-Zünûn* ve *Hediyetü'l-Ârifin*'de de bilgi mevcut değildir. Ancak eserinden hareketle bazı bilgileri edinmek mümkündür.

Adı Muhammed b. İbrahim'dir. Nitekim bu husus, *Yûsuf u Züleyhâ* adlı eserinin Yazma Bağışlar nüshasının 2b yaprağında geçen "Bu 'abd-i fakîrî'l-mu'terif bi'z-zenbi ve't-taşîr Muhammed bin İbrâhîm" ibaresinden açıkça anlaşılmaktadır. Ancak Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinde adı Galatalı Muhammed Efendi olarak geçmektedir. Halide Dolu'nun *Menşeyinden Beri Yûsuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Versiyonları* adlı eserinde de Galatalı Mehmed Efendi olarak tanıtılmıştır. Ancak

incelediğimiz eserin nûshalarında ismin Mehmed ile karıştırılmaması için Muhammed olarak şedde ile harekelendiği görülmektedir.<sup>1</sup>

Muhammed b. İbrahim'in doğum tarihiyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi olmamasına rağmen eserin yazılış tarihi açıktır. Eserin 27 Rebî'ü'l-evvel 994 – 18 Mart 1586 tarihinde yazımı bitirilmiştir.<sup>2</sup> Müellifin bu tarihten yaklaşık otuz yıl önce doğduğu farz edilirse 1556 yılı ortaya çıkar ki, buradan çok genel bir ifadeyle 1550'li yıllarda doğmuş olduğu tahmin edilebilir.

Eserde “Ve devâm-ı devlet-i pâdişâh-ı zamân zıllu'llâhi fi'd-devrân nâşiru'l-‘adl ve'l-ihsân bâsiţu'l-emni ve'l-emân sultân-ı selâţin-i cihân güzîde-i Âl-i ‘Osmân nişâne-i inna'llâhe ye’muru bi'l-‘adli ve'l-ihsân burhân-ı havâķin-i devrân es-sultân ibnü's-sultân Sultân Murâd Hân ibnü's-sultân Selîm Hân ki silsile-i ‘Osmâniyândan on ikinci sultân-ı ‘adâlet-nişândur edâma'llâhu salţanatahu ve ‘ammera bi'l-‘adli memleketehü İllâhî sâlhâ-i bisyâr vücüd-ı şerîf-râ pâyendedâr bi-haķķı Muhammed ve âlihi'l-aḫyâr” ibaresi geçmektedir. Bu ibareden müellifin 12. Osmanlı padişahu olan III. Murad döneminde eserini yazdığı anlaşılmaktadır. Osmanlı padişahlarından III. Murad, II. Selim'in oğludur. 1546'da Manisa'da doğmuş, 1574 yılında tahta çıkmış ve 21 yıl hükümdarlık yaptıktan sonra 1595'te vefat etmiştir. Müellif ise eserini 1586 yılında tamamlamıştır. Muhammed b. İbrahim'in 1550'li yıllarda doğduğu farzedilirse, Kanuni Sultan Süleyman, II. Selim, III. Murad dönemlerinde yaşadığını ve hayatta olduğunu ileri sürebiliriz.

Yazma nûshaların hiçbirinde olmamakla birlikte basma nûshada, eserin Silahdâr-ı Şehriyâr Halil Ağa'nın namına yazıldığı ifade edilmektedir.<sup>3</sup> Silahdârlık ünvanı Osmanlı Devletinde sultanın silahlarından ve silahhanesinden sorumlu saray görevlisini ifade etmek için kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Eserin bitirildiği tarih olan 1586'da Halil Ağa Yeniçeri Aĝalığı görevine başlamış, üç yıl bu görevi sürdürmüş ve 1589 yılında azledilmiştir.

<sup>1</sup> Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri I-III*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333, C. 1, s. 390; Halide Dolu, *Menşe'inden Beri Yûsuf Hikâyesi ve Türk Edebiyatındaki Versiyonları*, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 1953, s. 299; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Bilmen Yayınevi, Ankara 1960, c. II, s. 502.

<sup>2</sup> İstanbul Üniversitesi nûshası vr. 4a.

<sup>3</sup> Muhammed b. İbrahim, *Kıssa-i Ziba*, Şevki Efendi Matbaası, İstanbul 1293, s. 5.

<sup>4</sup> Şerafettin Turan, “Silahdar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 2009, C. 37, s. 191-193.

Muhammed b. İbrahim'in doğum yeri ile ilgili kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak müellif hakkında tek bilgi kaynağı olan *Osmanlı Müellifleri*'nde Galatalı Muhammed Efendi olarak bahsetmesi onun Galatalı olduğunu göstermektedir. Yine eserin sebep-i telif bölümünde şu ifade geçmektedir: "...bir gece maḥmiye-i Ğalata'da kendü ğam-hānemde mihmān olup"(MO2b). Buradan hareketle müellifin Galata'da oturduğu ortaya çıkmaktadır. Müellif Galata'daki kendi yaşadığı evi gam yuvasında misafir olarak kalıyorum şeklinde tanımlamıştır.

Ancak İsmail Saib nüshasında "Muḥammed bin İbrāhīm el-Endülüsī" ibaresi geçmektedir. Bu künye başka hiçbir kaynaktan geçmemektedir. Ayrıca müellifin yaşadığı döneme en yakın dönemde kaleme alınan Yazma Bağışlar nüshasında böyle bir bilginin olmaması da bu künyenin doğru olmadığı kanaatini ortaya çıkarmaktadır. Endülüslü anlamına gelen Endülüsî ifadesi manaca ve mantiken de bize çok uygun gelmemektedir.

Muhammed b. İbrahim'in ailesiyle ilgili elimizde bilgi bulunmamaktadır. Müellifin evlenip evlenmediği, çocuğu olup olmadığı konusunda elimizde bilgi yoktur. Müellifin tahsil hayatı ve hocaları hakkında da kaynaklarda bilgi mevcut değildir. Ancak Osmanlı Devleti'nin en ihtişamlı yüzyılında, devletin merkezi ve en eski yerleşim birimlerinden birisi olan Galata'da yaşamış olması göz önüne alındığında, onun dönemin eğitimlerinden uzak kaldığını söyleyemeyiz. Onun medresede sarf, nahiv, Kur'ân, fıkıh, hadis, tefsir, mantık, tasavvuf ve ahlak, belagat gibi döneminde tahsil edilen ilimleri tahsil ettiğini tahmin edebiliriz. Ayrıca Muhammed b. İbrahim'in Yûsuf sûresi, Hûd sûresi ve Ra'd sûresine ayrı ayrı tefsir yazdığı düşünülürse Arapçayı ve dînî ilimleri iyi derecede bildiği anlaşılmaktadır.

Muhammed b. İbrahim, "el-ḥaḳīrū'l-mütevellī 'alā-Evḳāfi Ahī Çelebi" ibaresinden anlaşılacağı üzere Ahi Çelebi vakıfları mütevellisi olarak görev yapmıştır. Mütevellî sözlükte "bir vakfı vakfedenin koyduğu şartlara göre yöneten kimse" şeklinde anlamlandırılmaktadır. Ahi Çelebi Vakfı Fatih, II. Bayezid, Yavuz ve Kanûnî dönemlerinde yaşayan ve iki defa hekimbaşılık yapmış bir Türk tabibi olan Mehmed b. Tabib Kemal Ahi Can Tebrizî tarafından kurulmuştur.<sup>5</sup>

Ahî Çelebi hem babasından miras kalan hem de kendisinin elde ettiği Çorlu, Edirne, Hayrabolu ve Şile'de kırktan fazla köy ile İstanbul'da bir

<sup>5</sup> Ali Haydar Bayat, "Ahî Çelebi, Mehmed", *TDVİA*, C. 1, İstanbul 1988, s. 528.

hamam ve çok sayıda dükkândan meydana gelen büyük bir servete sahip olmuştur. Bu serveti, Edirne'de yaptırdığı medrese ve mektep ile İstanbul'da Yemiş İskelesi'nde yaptırdığı, Kanlı Fırın Mescidi diye de tanınan camiine vakfetmiş, ayrıca vakıflarının gelir fazlasının da (zevâid-i evkaf) Medine fakirlerine gönderilmesini vasiyet etmiştir. Bugün İstanbul'da bir mahalle, Edirne'de bir köy ve Bulgaristan'da bir yayla Ahî Çelebi'nin adını taşımaktadır.<sup>6</sup>

Muhammed b. İbrahim'in müteveli olarak görev yaptığı Ahî Çelebi vakfı ve camii, İstanbul Fatih ilçesinde, Haliç kıyısında, Zindan Hanı'nın batısındadır.

Muhammed b. İbrahim'in doğum tarihi tam olarak bilinemediğinden, vefat tarihi ile ilgili bir kayıt da olmadığından kaç yıl yaşadığını söylemek mümkün değildir. Muhammed b. İbrahim'in vefat tarihiyle ilgili elimizde hiçbir bilgi bulunmamaktadır. Sadece eseri *Yûsuf u Züleyhâ*'yı 1586'da tamamlamasından hareketle onun bu tarihten sonra vefat ettiği söylenebilir.

### b. Edebî Kişiliği

Muhammed b. İbrahim'in şairliği ve şiirleriyle ilgili kaynaklarda herhangi bir bilgi mevcut değildir. Ancak *Yûsuf u Züleyhâ*'nın sonunda geçen şu iki manzûme müellife aittir.

[mefâ'îlün/mefâ'îlün/fe'ülün]

Çün aḥsendür didi bu kışşaya Ḥaḳ

Tamām itmege itdüm cehd-i muṭlaḳ

Buña aḥsen diyicek Ḥaḳ te'ālā

Kimûñ ne zehresi var kim diye lā

Ümîd-i maḡfiret idüp Ḥudā'dan

Tamām itdüm bunu ber-vech-i aḥsen

[fā'îlātün/fā'îlātün/fā'îlün]

Her ki bu neşri oḳuyup seyr ide

Umaram ki bir du'â-yı ḥayr ide

<sup>6</sup> Ali Haydar Bayat, a.g.e., s. 528.

Rahmet-i Haḫ irişe ol ŝâliḫe

Neşr idene oḫuya bir Fâtihâ

Buradan hareketle Muhammed b. İbrahim'in hem bir yazar hem de ŝair olduğu sonucunu çıkarabilmek mümkündür. Ancak şairliği ile ilgili elimizdeki kaynaklarda hiçbir bilgi mevcut değildir.

Muhammed b. İbrahim "kissa-i zîbâ" ve "hikâye-i bî-hemtâ" diye tarif ettiği Yûsuf kıssası ile ilgili olarak Arap belagat sahiplerinin, İnan fasihlerinin ve belagete sahip kalemlerin tüm ilim ve fen çeŝitlerini kapsayan, farklı, güzel, insanı aciz bırakan eserler verdiklerini söyler. Mevlana İbn-i Kemal Paşa, Hamdi, Yahya ve Çâkeri'nin de Türkçe eşsiz birer eser verdiğini, ancak bunların nazm olduğundan, nesr olarak yazılanların ise yetersiz olduğundan bahseder. Bu nedenle kendisinin Türkçe bir eser vermek istediğini, ancak Türkçenin estetik, belagat ve fesahattan uzak olduğunu kemal erbabının nefret ettiğini ve hatalarla dolu olduğunu anlatır. Ancak Türkçenin tüm bu olumsuz yanlarına rağmen öyle bir eser meydana getireyim ki halk ve havas ehli yanında makbul bir eser olsun der: "nazm u neŝre a'lem olan büleğâ-yı 'Arab ve füŝahâ-yı 'Acem ve büleğâ-yı aŝhâb-ı kalem envâ'-ı fûnunu müştemil tavır-ı 'acîb risâleler taŝnîf ve tarz-ı ğarîb üzre sihr u i'câza qarîb maḫâleler te'lîf idüp gerçi fûn-ı belâgat ve fûsûn-ı feŝâhat üzre mü'ellefâta ğâyet ü muŝannefâta nihâyet yokdur. Bâ-ḫuŝûŝ Mevlânâ İbn-i Kemâl Pâşâ ve Ḥamdî ve Yaḫyâ ve Çâkerî raḫimehumu'llâhu te'âlâ her biri Türkî 'ibâretle birer risâle-i dil-pezîr ve maḫâle-i lâ-naẓîr nazm idüp bî-ḥadd me'ânî-i bedî'a ilḫâḫ ve bî-'add ŝanâyi'-i 'acîbe ilŝâḫ itmîŝlerdür ki kemâl-i belâgat ve isti'ârâtınuñ ḫallinde 'uḫûl müzmaḫil olur. Ammâ neşr üzre olan Türkî nüşhalarda bu ḫaḫîr anı dürüst bulmaduğıma binâ'en ilḫâm-ı Rabbânî ve iŝâret-i Subḫânî ile dil dâ'î ve cânım sâ'î oldı ki ol ḫikâyet-i bâ-dirâyeti Türkî 'ibâretle neşr idem. Gerçi elfâz-ı Türkî-'ibâret melâḫat ve zarâfetden dür ve belâgat u feŝâhatden mehcürdür ve erbâb-ı kemâl katında menfûr u pür-ḫuŝûrdur. Ve bu bende-i efkende bu fende ḫalîlü'l-bizâ'a ve zelîl-i bî-istiḫâ'ayam ve miŝâl-i ḫâme-i ŝikeste-zebân ve mânend-i devât beste-deḫânam. 'Ayândur ki piyâde-i bî-pervâ her ne deñlü ziyâde-püyân olsa fâris-i meydân ile hem-'ınan ve tûḫî-i güyâ ne ḫadar faŝîḫü'l-lisân ise bü'l-fevâris meydân ile hem-beyân olımaz. Ḥuŝûŝan siyâḫat-ı 'ibâretde ve ḫurûf-ı isti'âretde kişi ne deñlü zû-fûnün olsa zurefâ-yı zamân ve 'urefâ-yı cihân ḫarf atup ḫa'n u levme sebep olur. Pes bu bende-i za'îf nice risâle tesvîd ve ne güne maḫâle temhîd idem ki memdûḫ-ı cümle-i enâm ve maḫbûl-i ḫaŝ u 'âm ola."

Muhammed b. İbrahim, “tarz-ı müceddede hizmet” diye nitelediği Yûsuf u Züleyhâ eserini inceleyenlerden ve dinleyenlerden beklentisinin, yazı kaleminden kaynaklanan hataları afv kalemi ile ıslah etmeleri, aybını lutf ile kapatmaları ve keremle mazur tutmaları olduğunu söyler. Ardından eserin adını ve yazılış tarihini verdikten sonra, bu kıssayı dinleyenlerin sonsuza kadar mutlu ve mesut olmaları için dua eder: “Ve bu nüshaya nâzır ve istimâ'ına hâzır olan ihvân-ı keremden mütevaqqı' ve yârân-ı pür-himemden mütezarrı'dur ki el'âf-ı kerîme ve a'tâf-ı 'amîmelerin mebzûl buyurup bu 'abd-i muhtâci ve marîz-i bî-'ilâci du'â-i hayırla yâd ve rûh-ı revânüm şâd buyurup sehevât-ı kalem birle vâkı' olan ha'tâsın kalem-i 'afv ile ıslâh idüp 'aybını zeyl-i lutf ile mestür ve neyl-i keremle ma'zûr dutalar ve bu risâlenüñ nâmı ve târihi 994 Ahsen-i Kaşas-ı Şerife olup ümîzdür ki muhibb u muhiqlerüñ nihâdı bu kışşanuñ semâ'ıyla ilâ-âhiri'd-devrân mesrûr u handân ola innehu veliyyü't-tevfîk.”

Bu duadan sonra asıl konuya giriş yapan yazar eserinin sonunda ise bu eseri tamamlamak için Allah'a gece gündüz dua ettiğini söylemektedir. Sonunda dua okuyup hedefine ulaştığını ve eseri bitirerek maksuduna erdiğini ifade eder ve bu eseri okuyanlardan kendisini anmaları ve bir Fatiha okumaları için dua eder: “Ve bi'l-cümle Hudâ-yı bî-hem-tâdan bi's-şubh u ve'l-mesâ du'â ve temennâ iderdüm ki bu risâlenüñ itmâmın müyesser ve ihtitâmın muqarrer ideydi. Şükr-i lâ-yuhşâ ve sipâs-ı bilâ-intihâ ol Hayy u Kayyüm tevânâ hazretine ki niyyet-i nihâdum ve emniyyet-i mâ-fi'l-fuâdum muktezâsınca dergâh-ı mu'allâsında tîr-i du'â hedef-i icâbetine yetdi ve murğ-ı recâ evc-i rağbete irdi ki Ahsen-i Kaşas-ı Şerif'e 994 âhir olduğu rûz-ı pîrûzı gözlerüm gördi. Fi'l-cümle bu dil-i gam-dîde maqşûdına irdi. İhvân-ı bâ-keremden mütevaqqı' ve yârân-ı pür-himmetden mutazarrı'dür ki bu 'abd-i muhtâci ve marîz-i bî-'ilâci du'â-yı hayırdan ferâmüş itmeyüp te'lîfe mu'tâla'a kılduqlarınca vech-i ahsen birle nâmumu yâd ve rûh-ı revânüm şâd kıllalar.

### NAZM

[fâ'ilâtün/fâ'ilâtün/fâ'ilün]

Her ki bu negri okuyup seyr ide

Umaram ki bir du'â-yı hayr ide

Rahmet-i Hâk irişe ol şâlihe

Neşr idene okuya bir Fâtiha”

Muhammed b. İbrahim'i üslûbu oturmuş, güçlü bir yazar olarak değerlendirmek gerekir. Eserinde kullandığı dil, kendisinin sebab-i telif kısmında da belirttiği üzere halkın ve aydın kesimin anlayacağı bir yapıdadır. Anlamayı zorlaştıran, zincirleme isim tamlamalarını kullanmaktan kaçınmıştır. Her ne kadar yazar o devirdeki umûmî geleneğe uyarak Türkçeyi belagat ve feshatten uzak bir dil olarak tanımlasa da eserinde Türkçeye tam hâkim olduğu, hikâyenin akıcılığından ve düşüncelerini aktarırken kullandığı ifadelerdeki kelime hazinesinin zenginliğinden anlaşılabilir. Döneminin dil ve edebiyat anlayışına uygun olarak, eserinde secilere sıkça yer vermiştir. Hikâye anlatmadaki üslûbu akıcı, sürükleyici ve oldukça canlıdır.

### c. Eseri

Muhammed b. İbrahim'in elimizde mevcut tek eseri Yûsuf u Züleyhâ'sıdır. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*'nde matbu nüshaya dayanarak Yûsuf u Züleyhâ ile birlikte üç eserinin olduğundan bahsetmektedir.<sup>7</sup> Bursalı Mehmet Tahir'in atf yaptığı kısım matbu nüshada, "üç sûre nakl eyledüm (sûre-i evvel Hüd) (sûre-i vasa't Yûsuf) (sûre-i şâlis Ra'd'dur)" şeklinde geçmektedir. Bu bilgidен hareketle müellifin üç eserinin olduğu bilgisini vermektedir. Ancak bu ifade elimizde mevcut sekiz yazma nüshada geçmemektedir. Var olduğu söylenen bu eserlerle ilgili katalog taraması da yapılmış ancak herhangi bir sonuç elde edilememiştir. Müellif kendi eserini "Hâzâ Kitâbu Yûsuf u Züleyhâ be-Nâm-ı Ahsen-i Kaşâş-ı Şerîfe" olarak nitelemesine rağmen Bursalı Mehmet Tahir eseri Yûsuf Sûresi tefsiri olarak nitelemektedir. İhtiyatlı yaklaşmakla birlikte incelemesini yaptığımız eserden hareketle bu bilgilerin doğru olmadığını düşünüyoruz. Bu nedenle Muhammed b. İbrahim'in şimdilik bilinen tek eserinin Yûsuf u Züleyhâ olduğu sonucuna ulaşıyoruz.

Muhammed b. İbrahim'in eseri Yûsuf u Züleyhâ; Medh-i Resûl, Dermeh-i Pâdişâh-ı Âlem-penâh ve Sebeb-i Te'lif ile 48 fasıldan oluşmaktadır. Eserde 197 adet manzume bulunmaktadır.

### d. Nüshaları

Türkiye'deki kütüphanelerin ve yabancı ülke kütüphanelerinin kataloglarının araştırılması neticesinde eserin yedi yazma, bir adet de basma

<sup>7</sup> Bursalı Mehmet Tahir, a.g.e., c. I, s. 319.



nüşhasının olduğu tespit edilmiştir. Bu nüshalar, Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi 4178 ve 074 numaralarda, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi 424 ve 593 numaralarda, İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi 2149 ve 2316 numaralarda, Milli Kütüphane 2908 numarada ve Manisa İl Halk Kütüphanesi 1400 numarada kayıtlıdır.<sup>8</sup>

#### e. Eserinin Kaynakları

Eser çift kahramanlı bir aşk hikâyesidir. Tevrat, İncil ve Kur'ân'da yer almaktadır. Bu nedenle hikâyenin öncelikli kaynağı kutsal kitaplar, özellikle de Kur'ân-ı Kerîm'dir. Eserde kaynak olarak Kur'ân'ın Yûsuf sûresindeki ayetler kullanılmıştır. Hikâye anlatılırken konu ile ilgili ayetin tamamı veyahut bir kısmı metne dahil edilmiştir:

“Çü her dem muhtelifdür hüküm-i evkât  
Dimişlerdür ki fi't-te'hîri âfât

Kâle kâ'ilün minhüm lâ tahtulü Yûsufe ve elkühu fî gayâbeti'l-cübbi yeltekîthü ba'zu's-seyyâratı in küntüm fâ'ilîn. Yehüdâ ki cümleden 'âkıl ü dâne idi.” örneğinde olduğu gibi.

Burada Yûsuf Sûresinin 10 âyeti tamamen iktibas edilmiştir.

Çün ol bedr-i kâmil Züleyhâ'ya vâşıl ve murâdı hâşıl oldı. *Ekrimî meşvâhu* emrin Züleyhâ gûş itmekle şevk-i hamrın nüş ve ol zevkle derûn-ı cândan cûş u hurûş itdi. Burada ise Yûsuf Sûresinin 21. âyetinden bir kısmı iktibas edilmiştir.

Muhammed b. İbrahim'in Kur'ân-ı Kerîm'en sonraki ikinci kaynağı ise hadislerdir.

“Ve şalavât-ı bî-hadd u teslîmât-ı lâ-yu'ad ol habîb-i ekrem ve resûl-i mufahham a'nî hâdî-i her güm-râh Muhammed Resûlü'llâh şalla'llâhu 'a.m.

<sup>8</sup> Nüshaların özellikleri konusunda bkz. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu Üniversite A-B Koleksiyonları*, Hazl.: Derya Örs, Kemal Tuzcu ve Muhammet Hekimoğlu, Ankara 2006, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları; *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu (II/1) Mustafa Con AB Koleksiyonları* Hazl.: Derya Örs, Kemal Tuzcu ve Muhammet Hekimoğlu, Ankara 2008, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları; *Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu III: İslam Dini, Kur'ân Bilimleri, Tefsir*, Hazl.: Müjgan Cunbur, Altınay Sernikli ve Dursun Kaya, Ankara 1992, Milli Kütüphane Başkanlığı; *Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu VIII*, Hazl.: Dursun Kaya, Niyazi Ünver ve E. Selma Kutlu, Ankara 2005, Milli Kütüphane Başkanlığı; *Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Yazmalar İndeks Kataloğu*, [İstanbul]: [Süleymaniye Kütüphanesi] 1975; *Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez Koleksiyonu Yazmalar İndeks Kataloğu*, İstanbul 1991, Bedir Yayınevi; <https://www.yazmalar.gov.tr>.

üzerine olsun ki *şümme haleka'l-eşyā'e min nūrī* fehvāsınca rūḥ-ı şerīfin..." ifadesinde olduğu gibi yazar zaman zaman hadislerden yararlanmıştı.

Muhammed b. İbrahim eserini yazarken kimi yerde eser ve müellif ismi vermek yerine "Rāvī eydür, Mervīdür ki, Rāvī-i gülzār-ı süḥandan ve aḥvāl-i aḥbār-ı kühendden mervīdür ki, Kışaş-ı sālifeden rivāyet iden eydür, Ba'zı rāvī eyitdi" gibi ifadelerle konuyu anlatmıştır. Ancak bu rivayetlerin hangi kaynaklardan olduğunu belirtmemiştir.

Muhammed b. İbrahim'in eserinde bazı râvilerin nakillerini de kullanmıştır:

"İbn-i 'Abbās raḍiya'llāhu 'anh eydür Yūsuf'dan bu kelām şādır olduğda Cebrā'īl 'aleyhi's-selām ḥāzır olup eyitdi ferāmüş itme ol gün ki senden kaçd-ı mülāyemet şadır oldu."

"İbni Cüreyh'den mervīdür ki Yūsuf qarındaşlarına şordı ki Yūsuf sizden ne aldı ki aña sārīk isnādını lāyık görürsüz eyitdiler ceddesinüñ zer-i ḥālīşden bir şanemin uğurlayın alup zīr-i zemīnde defn itdi."

"Vehb ibn Münebbih'den mervīdür ki kaçan Yūsuf gömlegin Ya'küb'a irsāl itmek diledi."

10

"Ḥasan-ı Başrī'den<sup>9</sup> mervīdür ki Ya'küb müdām sözlerini pinhān tutup seksen yıl temām firāk-ı Yūsuf'la maḥzūn ve gözlerinüñ yaşı ceyḥūn oldu ve gönce-i lālevār va'de-i nev-behāra intizār çeküp ber-қarār tırdı."

Muhammed b. İbrahim; Monlâ Câmî, Mevlânâ İbn-i Kemâl Pâşâ, Hamdî, Yahyâ ve Çâkerî'nin eserlerini okumuştur. Bunları kaynak olarak almış, bu eserlerden etkilenmiştir. Ancak bu eserlerin nazm olduğunu, nesr olan eserlerin ise yetersiz olduğunu belirtmiştir: "Mevlânâ İbn-i Kemâl Pâşâ ve Ḥamdî ve Yahyâ ve Çâkerî raḥimehumu'llāhu te'ālâ her biri Türkî 'ibâretle birer risâle-i dil-pezîr ve maḳâle-i lâ-naẓîr nazm idüp bî-ḥadd me'anî-i bed'â ilḥâḳ ve bî-'add şanāyi'-i 'acîbe ilşâḳ itmişlerdür ki kemâl-i belâğat ve isti'arâtınüñ ḥallinde 'uḳûl müzmaḥil olur ammâ neşr üzre olan Türkî nüşhalarda bu ḥaḳîr anı dürüst bulmaduğuma binâ'en."

Ancak eserine temel olarak Hamdî'nin mesnevîsini örnek almış ve Hamdî'nin üslûbunu benimsemiştir: "Mevlânâ Ḥamdî raḥimehu'llāh işrince

<sup>9</sup> Hasan Basrî, asıl adı Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî (ö. 110/728)'dir. Basralı meşhur tâbîî, alim ve zâhittir. Geniş bilgi için bkz., Süleyman Uludağ, "Hasan-ı Basrî", *TDVİA*, C. 16, İstanbul, 1997, s. 291-293; Musa Eroğlu, *el-Hasenu'l-Basrî'nin Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 19-33.

gidüp te'lîfleri olan kitābuñ elfāz-ı dürer-bārın vesîle idüp 'alā-vechî'l-ihtîşâr encāmına iqdām ve itmāmına ihtimām olındı."

Yine Monlâ Câmî'nin eserini incelemiş ve onun eserinde geçen bir konuyu kendi eserine dâhil etmiştir. Bu durumu şu şekilde ifade etmiştir. "Bu Faşl Hâzret-i Monlâ Câmî Tahrîr İtdügi Üzre Diyâr-ı Mış'da Hâzret-i Yûsuf'ı Temâşâ İtdügidür".

#### f. Eserin İçeriği

Muhammed b. İbrahim'in *Yûsuf u Züleyhâ'sı* Allah'a övgü ile başlar. Burada insanın yaratılışı ve Allah'ın kudreti anlatılır: "Meḥāmid-i firāvān u medāyih-i bî-pāyān ol Kādir [u] Subḥān ve Nāşır u Müste'ān üzerine olsun ki vücūd-ı insānı bir avuc türāb ve bir kaṭre āb iken *leḳad ḥaleḳna'l-insāne fī aḥseni taḳvīm* ta'zîmiyle mevcūd kılup şadef-i erḥām-ı kaffe-i enāmda *hüvel'lezî yuşavviruküm fi'l-erḥāmi keyfe yeşā'* muḳtezāsınca ḳudret eliyle taşvîr u ḥikmet kalemîyle tahrîr idüp subḥānehu te'ālā şānuhu ve *leḳad kerremnā benî ādeme* hızānesinden başına tāk-ı kerāmet ve ḳāmetine ḥil'at-i istikāmet geydürüp serîr-i 'izzetde ervāḥ-ı ḳudse serdār ve mesned-i rif'atde eşbāh-ı ünse şehryār itdi."

[fā'ılātün/fā'ılātün/fā'ılātün/fā'ılün]

Ey kemāl-i şun'uña eşkāl-i 'ālem 'ayn-ı dāl

Haṭṭ-ı dest-i ḳudretüñden naḳş-ı ādem bir mişāl

Kā'ināt aḥvālini ser-tā-ḳadem 'ilmüñ muḥiṭ

İde mi bu bir avuc ṭopraḳ saña 'arz-ı kemāl"

Sonra eserde Hz Muhammed'in övüldüğü kısım gelmektedir. Hz. Muhammed'in nuruyla yeryüzünün aydınlandığı, Kur'an ile de Müslümanların yüce makamlara ulaştırıldığı anlatılır: "Ve şalavāt-ı bî-ḥadd u teslīmāt-ı lā-yu'ad ol ḥabîb-i ekrem ve resül-i mufahḥam a'nî hādî-i her güm-rāh Muhammed Resü'lillāh şalla'llāhu 'a.m. üzerine olsun ki *şümme ḥaleḳa'l-eşyā'e min nūrī* feḥvāsınca rūḥ-ı şerîfin ve nūr-ı laṭîfin cemî'i-ḥaḳāyık-ı ekvāna maşdar ve ol nūr-ı pür-sürürla zemīn ü zamānı münevver kılup ḳā'ili-ı nazm-ı Ḳur'ān-ı mu'ciz-nizām olmaḳla cümle-i ehl-i İslām'ı ḥazîz-i tedennüsdan evc-i teḳaddüse çıḳardı.

**MEDH-İ RESŪL**

[fā'īlātün/fā'īlātün/fā'īlün]

Ey çerāğ-ı hāne-i İslām [u] dīn

Melce'ü'l-āfākı hātmü'l-mürselīn

Nūr-ı zātuñdan münevver mihr ü māh

Hāk-i pāyüñden mürettebdür zemīn

Hüsn-i Yūsuf hūb-ısa zāhirde ger

Hüsn-i ma'nī sende hātm oldı hemīn

Vaşf-ı hūlkuñ kim senüñ Qur'an ola

Niçe vaşf ider bu hālk 'ayne'l-yaķīn"

Bundan sonra İslam'ın peygamberden hemen sonra gelen dört halifesi Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'ye övgüler yer almaktadır: "Ve selām-ı maḥmidet u ta'zīm-i midḥat 'alā āl ü evlād-ı güzīn ve bāķi-i aḥḥāb u tābi'īn ḥuḣuḣan cümle-i aḥḥābuñ efdāli Ebū Bekr ü 'Ömer ü 'Oḣmān u 'Alī ki her biri şırāḥ-ı müstaķīme mühtedī ve gürūh-ı evliyāya muķtedīdür rıdvanu'llāhi te'alā 'aleyhim ecma'in"

12

Daha sonra ise dönemin padişahı III. Murad'a övgü ve dua bulunmaktadır. Allah'ın, padişahı insanlara rahmet olarak yarattığını söyler: "Ve devām-ı devlet-i pādīḣāh-ı zamān zıllu'llāhi fi'd-devrān nāşıru'l-'adl ve'l-iḣsān bāşiḣu'l-emni ve'l-emān sultān-ı selāḥīn-i cihān güzide-i Āl-i 'Oḣmān nişāne-i *inna'llāhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-iḣsān* burhān-ı ḥavāķīn-i devrān es-sultān ibnū's-sultān Sultān Murād Hān ibnū's-Sultān Selīm Hān ki silsile-i 'Oḣmāniyāndan on ikinci sultān-ı 'adālet-niḣāndur edāma'llāhu salḣanatahu ve 'ammera bi'l-'adli memleketehü İllāhī sālḣā'ci bisyār vücūd-ı şerīf-rā pāyendedār bi-ḣāķķı Muḣammed ve ālihi'l-aḣyār.

**DER-MEDH-İ PĀDİŞĀH-I 'ĀLEM-PENĀH**

[fā'īlātün/fā'īlātün/fā'īlātün/fā'īlün]

Ey penāh-ı mülk ü devlet nāşır-ı şer'ci mübīn

Şehryār-ı rub'ı meskūn ḣusrev-i rüy-ı zemīn

Bulsa devrānuñda revnaķ ḣañ mı şer'ci Muḣtafā

Zātuñı rahmet yaratdı hālkā Rabbü'l-'ālemīn

Sābit olduķca zemīn devr itdügince āsmān

Ola ḣapuñ şehryār-ı devlet ü sultān-ı dīn"

Bu kısımlardan sonra ise eserin yazılış sebebini anlatan kısım gelmektedir. Muhammed b. İbrahim bu bölümde, bugüne kadar birçok Yûsuf u Züleyhâ hikâyesinin yazıldığını, bu kıssaların Arap ve Fars diliyle kaleme alındığını, bu eserlerin belagat ve fesahat açısından eşsiz olduğunu, bununla birlikte İbn-i Kemal Pâşâ, Hamdî, Yahyâ ve Çâkerî'nin de Türkçe olarak eser verdiklerini söyler. Ancak bu durumu kendisinin tasvip etmediğini, dürüst bulmadığını söyledikten sonra Türkçe mensur bir Yûsuf u Züleyhâ yazmaya karar verdiğini anlatır. Ancak Türkçenin zarafet, belagat ve fesahatten uzak bir dil olması sebebiyle bunu yapmanın kolay olmadığını söyler. Kendisinin ne kadar fasih bir lisanla yazsa bile yine de Farsça kadar olamayacağını, eleştiriye uğrayacağını izah eder. Ancak bu duruma rağmen her ağaçta bir meyve, her meyvede bir renk ve koku olduğu gibi, her şerbette bir lezzet var düsturundan hareketle yeni başlayacaklar için yeni bir üslûpla eseri yazmaya karar verdiğini ifade eder. Bunu yaparken de Hamdî'nin üslûp ve yöntemini takip edeceğini ilan eder. Bütün bunlara rağmen hata yapması durumunda bunun olgunlukla karşılanarak hatalarının mazur görülmesi gerektiğini belirttiğinden sonra dua ederek sebeb-i telif kısmını sonlandırır.

Muhammed b. İbrahim sebeb-i telif kısmından sonra Yûsuf sûresinin nüzul sebeplerini sıralar. Burada tefsirlerden alıntılacağı sekiz nüzul sebebini izah eder. Bu izahlardan sonra Āğâz-ı Kışsa-i Yûsuf u Züleyhâ başlığı ile hikâyeye giriş yapar.

Müellif kıssayı Medh-i Resûl, Der-Medh-i Pâdişâh-ı 'Âlem-Penâh, Emmâ Ba'd Bu Faşl Sebeb-i Te'lîf-i Kitâb Beyânındadır ki Zikr Olinur, Faşl, Āğâz-ı Kışsa-i Yûsuf u Züleyhâ bölümlerinden sonra 46 fasıl halinde kaleme almıştır. Bu fasıllar şöyledir:

S.NO	KONU BAŞLIĞI
1	MEDH-İ RESÛL
2	DER-MEDH-İ PÂDİŞÂH-I 'ÂLEM-PENÂH
3	EMMÂ BA'D BU FAŞL SEBEB-İ TE'LİF-İ KİTÂB BEYÂNUNDADUR Kİ ZİKR OLINUR
4	FAŞL

5	ĀĠĀZ-I KİŞŞA-İ YŪSUF U ZŪLEYĤĀ
6	BU FAŞL YA'KŪB'UÑ İŞ'DEN HAZERİ VE ŞĀM TARAFINA SEFERİ BEYĀNINDADUR
7	BU FAŞL 'ĀLEM-İ MİŞĀLDE HAZRET-İ ĀDEM YŪSUF'I MŪŞĀHEDEDE DU'Ā İTDÜGİDÜR
8	BU FAŞL HAZRET-İ YA'KŪB'UN 'ALEYHİ'S-SELĀM ŞĀM'DAN KEN'ĀN'A 'AVDET VE YOLDA İŞ'LE VUŞLAT İTDÜGİDÜR
9	BU FAŞL İBN-İ YĀMİN'UÑ VİLĀDETİ VE RĀHİL'UÑ RİĤLETİ BEYĀNINDADUR
10	BU FAŞL HAZRET-İ YA'KŪB'UÑ 'ALEYHİ'S-SELĀM YŪSUF'LA ŪLFETİ VE KEŞRET-İ MAĤABBETİ SEBEB-İ FİTNE OLDUGİDUR
11	BU FAŞL BĀ'İŞ-İ 'ADĀVET-İ İĤVĀN-I 'AŞĀ' BĀĠ-I CİNĀN-I 'AĤĀ' KĀZİYYŪ'L-HĀCĀT OLDUGİDUR
12	BU FAŞL RŪ'YĀDA ŞEMS Ū KAMER VE ON BİR AĤTER CŪD-I VEDŪD İLE VŪCŪD-I YŪSUF 'ALEYHİ'S-SELĀM'A SŪCŪD İTDÜKLERİDÜR
13	BU FAŞL İĤVET-İ YŪSUF 'ALEYHİ'S-SELĀM BİRBİRİYLE MEŞVERET İTDÜGİDÜR
14	BU FAŞL İĤVET-İ YŪSUF'A 'ALEYHİ'S-SELĀM MAZARRATI MAŞLAĤAT GÖRŪP SEYR İÇÜN PEDERLERİNDEN TALEB-İ İCĀZETLERİDÜR
15	BU FAŞL HAZRET-İ YA'KŪB'UÑ SEYR-İ YŪSUF'A 'ADEM-İ RİZĀSİDUR
16	BU FAŞL YA'KŪB'UÑ 'ALEYHİ'S-SELĀM EVLĀDİ YŪZ BULMAYICAĤ DŪBDŪZ YŪSUF 'ALEYHİ'S-SELĀM YŪZ TŪTUP BAHĀNE-İ SEYR İLE İDLĀL İTDÜKLERİDÜR
17	BU FAŞL YA'KŪB 'ALEYHİ'S-SELĀM NĀ-ÇĀR İCĀZETİ İĤTİYĀR VE NAŞİĤAT DŪRLERİN İŞĀR İTDÜGİDÜR
18	BU FAŞL YŪSUF İĤVĀN İLE SEYRĀNE REVĀNE OLUP ŞĀNLARINA REVĀNE İSE ZŪHŪR VE YOLDA YŪSUF'I PŪR-FŪTŪR İTDÜKLERİDÜR HAZRET-İ ALLĀH ĤAYIRLAR VİRE KULLARINA
19	BU FAŞL İĤVĀN-I YEHŪDĀ'NUÑ ĤİMĀYETİN İZ'ĀN İTMEKLE TECĀVŪZDEN İBĀ İTMİŞLER İKEN İBLİS ANLARA İĠVĀ VE ŞERRİ İLĤĀ İTDÜGİDÜR

20	BU FAŞL İHVÂN-I BED-HÂH OL MÂH-I BÎ-GÜNÂH ÇÂHA ATDIKLARIDUR KÎ ZİKR OLINUR
21	BU FAŞL 'AVN-I MU'İN İLE CEBRÂ'İL-İ EMİN ÇÂH İÇRE YÛSUF'A HEM-NİŞİN OLDUĞIDUR
22	BU FAŞL ÇÂH-I YÛSUF'I ŞEDDÂD BÛNYÂD VE 'ÂDÎ'LERDEN BİR 'ÂBİD ÂNİ 'İBÂDETLERİ ÂBÂD İTDÜĞİDÜR
23	BU FAŞL İHVÂN DEHÂN-I ÇÂHDAN 'İTÂB VE YÛSUF ANLARA CEVÂB-I BÂ-ŞAVÂB VİRDÜĞİDÜR
24	BU FAŞL EVLÂD-I YA'KÛB HÛN RENGİNLE YÛSUF'UŇ GÖMLEĞİN HAZRET-İ PİR HUZÛRINA GETÛRDÜKLERİDÜR
25	BU FAŞL İHVET-İ YÛSUF PEDERLERİNE KİZBE CÛR'ET İTDÜKLERİDÜR
26	BU FAŞL EVLÂD-I YA'KÛB PİR-İ MERGÛB KATINDA MAĞLÛB EV ÂŞÛB-I MAHCÛB OLDUKLARIDUR
27	BU FAŞL YA'KÛB YÛSUF'UŇ HÂLİN SU'ÂL YEMİN İTMİŞİKEN RÛ'YÂDA CİBRİL-İ EMİN İCÂRET RABBÛ'L-'ÂLEMİN GETÛRDİĞİDÜR
28	BU FAŞL İSRÂ'İL HAYÂT-I YÛSUF'I CEBRÂ'İL'DEN SU'ÂL İTDÜKDE TARAF-I HUDÂ'DAN MAZHAR-I 'İTÂB OLDUĞIDUR
29	BU FAŞL EVLÂD-I YA'KÛB BİR KURD TUTUP GETÛRDÜKLERİDÜR
30	BU FAŞL YEHÛDÂ'NUŇ YÛSUF'A ÂŞÂR-I MERHAMETİ VE İHVÂNA NAŞİHATİDUR
31	BU FAŞL PEND-İ YEHÛDÂ İLE İHVÂN PEŞİMÂN OLMİŞİKEN İĞVÂ-YI ŞEYTÂNLA HALLERİ PERİŞÂN OLDUĞIDUR
32	BU FAŞL MÂLİK YÛSUF'I ÇÂHDAN ÇIKARUP KARINDAŞLARINDAN İŞTERÂ İTDÜĞİDÜR
33	BU FAŞL İHVÂN-I YÛSUF'UŇ BAHÂSINI MÂLİK'DEN ALUP KAVL İTDÜKLERİDÜR
34	BU FAŞL YÛSUF İHVÂNIYLA VEDÂ' İDÛP KÂRBÂNLA MIŞR'A REVÂN OLDUĞIDUR
35	BU FAŞL YÛSUF ANASI RÂHİL KÂBRİNE VÂŞİL OLDUĞIDUR
36	BU FAŞL KÂRBÂN MIŞR'A REVÂN OLUP NÂBLUS ŞEHRİNE GELDİKLERİDÜR

37	BU FAŞL KÂRBÂN ŞEHR-İ BİYÂN VE ŞOÑRA ‘AŞKALÂN’A GELDİKLERİDÜR AHÂLİ-İ ‘AŞKALÂN CEMÂL-İ YÛSUF’A HAYRÂN OLDUĞLARIDUR
38	BU FAŞL KÂRBÂN-I ŞEHR-İ ‘ARİŞ’E NÂ’İL VE MENZİLLERİ KENÂR-I NİL OLDUĞIDUR
39	BU FAŞL MIŞR’UÑ A‘YÂNI VAŞF-I MÂH-I KEN‘ÂN’I İZ‘ÂN VE CEMÂLİ SEYRİNE REVÂN OLDUĞLARIDUR
40	BU FAŞL YÛSUF’UÑ HÛSNİNÜN NÛRİ LÂMİ‘ VE CÛMLE ‘ÂLEME ŞÂYİ‘ OLDUĞIDUR
41	İBTİDÂ-İ ‘İŞK-I ZÛLEYHÂ RADİYA’LLÂHU ‘ANHÂ
42	BU FAŞL DÂYE ZÛLEYHÂ GÛŞINA NAŞİHAT DÛRLERİN AŞUP ZÛLEYHÂ’NUÑ HİTÂBINA CEVÂB VİRDİĞİDÜR
43	BU FAŞL TAYMÛS’UÑ ZÛLEYHÂ’YA NAŞİHATİ VE ÂHİR-İ CÛNÛNLA TÖHMETİDÜR
44	BU FAŞL NEVBET-İ ŞÂNİYEDE ZÛLEYHÂ ‘ÂLEM-İ MA‘NÂDA CEMÂL-İ YÛSUF’I MÛŞÂHEDE İTDÜĞİDÜR
45	BU FAŞL ZÛLEYHÂ RÛ’YÂ GÖRÛP YÛSUF ANÂ MIŞR’I İLKÂ İTDÜĞİDÜR
46	BU FAŞL ZÛLEYHÂ HÛLK-I ‘AZİM İLE MEŞHÛR HEFT-İKLİM OLMAĞIN YİDİ ŞÂHDAN RESÛL GELÛP TALEB-İ İCÂB U KABÛL İTDÜKLERİDÜR
47	BU FAŞL ŞÂH-I MAĞRİB ‘AZİZ-İ MIŞR’A KÂŞİDLA NÂME GÖNDERDÜĞİDÜR
48	BU FAŞL MIŞR’DAN RESÛL ‘AVDET VE ŞİTÂBLA ZÛLEYHÂ MIŞR’A ‘AZİMET İTDÜĞİDÜR
49	BU FAŞL ‘AZİZ-İ MIŞR KUDÛM-I ZÛLEYHÂ’YA MUṬṬALİ‘ OLDUĞIDUR VE ZÛLEYHÂ ANI GÖRÛP ÂH U VÂH İTDÜĞİDÜR
50	BU FAŞL ZÛLEYHÂ FİRKAT BERESİNE ŞABR İDÛP RÂH-I MAKŞÛDA YÛZ ṬUTDUĞIDUR
51	BU FAŞL HÂZRET-İ MONLÂ CÂMİ TAHRİR İTDÜĞİ ÜZRE DİYÂR-I MIŞR’DA HÂZRET-İ YÛSUF’I TEMÂŞÂ İTDÜĞİDÜR

Muhammed b. İbrahim, Yûsuf u Züleyhâ kıssasını anlatırken eserinde 197 adet manzûme kullanmıştır. Bu manzûmeler genelde hikâyenin



bölümlerini ayıran başlıklardan sonra, başlıklardan önce ve bölüm sonlarında ayetlerden hemen önce yer almıştır. Manzûmelerin 56'sı Kemalpaşa-zâde'ye, 49'u Yahyâ Bey'e, 14'ü Hamdî'ye, 3'ü Fuzûlî'ye, 3'ü Lâmiî'ye aittir. Geriye kalan 72 manzûmeden kesin olarak tespit edilebilen ikisi Muhammed b. İbrahim'e aittir. Ancak diğer 70 manzûmenin hangi şaire ait olduğu tespit edilememiştir. Tespit edilen iki şiirden ve konunun akışından hareketle bu şiirlerin de Muhammed b. İbrahim'e ait olması muhtemeldir.

Eski Türk Edebiyatı'nda çoğunlukla manzum eserler ön planda olduğundan manzum Yûsuf u Züleyhâ'lar daha çok tanınmış ve yayılmıştır. Haliyle yapılan ilmî çalışmalar da bu yönde olmuştur. Halbuki Eski Türk Edebiyatı'nda yazılmış mensur Yûsuf u Züleyhâ hikayeleri de bulunmaktadır. Bunlar, bazıları üzerinde münferit ilmî çalışmalar olsa da, toplu bir şekilde değerlendirilmemiştir.

Şimdilik tespit edilebilen tek eseri olan Muhammed b. İbrahim'in, ortaya çıkması muhtemel yeni bilgilerle, hem hayatının bilinmeyen tarafları ve eserleri aydınlanacak hem de bu bilgiler neticesinde edebiyat alanındaki asıl yerini alması sağlanmış olacaktır.

### Sonuç

Muhammed b. İbrahim ve eseri hakkında ilk defa geniş ve ayrıntılı bir inceleme yapılmıştır. Bu çalışma ile müellifin bazı kaynaklarda Mehmed olarak geçen isminin yazma nüshalardan hareketle Muhammed olduğu tespit edilmiştir. Eserdeki bazı ipuçlarından hareketle müellifin 1550'li yıllarda doğduğu ve eseri Yûsuf u Züleyhâ'yı 1586'da tamamlamasından hareketle onun bu tarihten sonra vefat ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Çalışmamızın sonunda Muhammed b. İbrahim'in Yûsuf u Züleyhâ'sının toplam 8 el yazması nüshasının olduğu tespit edilmiştir.

Muhammed b. İbrahim eserini yazarken, Hamdî ve Kemalpaşa-zâde'nin yöntemini kullanmakla beraber tamamen onlara bağlı kalmamıştır. Eserini kaleme alırken manzum hikâyelerdeki rivayetleri esas almış, ancak nesrin verdiği ifade rahatlığı ile hikâyesini daha geniş bir şekilde kelimelere dökmüştür. Bazı durumlarda Hamdî'nin şiirde kullandığı kelimeleri bire bir alarak cümleleştirmiştir. Metin içerisinde deyim, atasözü ve darb-ı meselleri çok yerinde kullanarak anlatımı zenginleştirmiştir.

Yûsuf u Züleyhâ Arapça, Farsça ve Türkçe cümlelerle örülü ve şiirsellikte dolu bir eserdir. Muhammed b. İbrahim âhengi, akıcılığı ve hareketi sağlamak amacıyla seci'lerden faydalanmakla yetinmemiş, edebî sanatların birçoğunu kullanarak özgün bir üslûp oluşturmuştur. Türkçeyi yermesine rağmen eserinde Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinin imkanlarını kullanmaktan geri durmamıştır. Arapça ve Farsça sözcükleri kullanmada gösterdiği mahareti Türkçede de göstermiştir. Eserde seciler ve simetrik cümleler çoğunluktadır. Cümleler anlaşılır, üslubu akıcı ve coşkundur.

Şimdilik tespit edilebilen tek eseri olan Muhammed b. İbrahim'in, ortaya çıkması muhtemel yeni bilgilerle, hem hayatının bilinmeyen tarafları ve eserleri aydınlanacak hem de bu bilgiler neticesinde edebiyat alanındaki asıl yerini alması sağlanmış olacaktır.

### Kaynakça

- Akbıyık, Ali, *Abdullah b. Abbâs Hayatı ve Şahsiyeti*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2007, s. 4-56.
- Bayat, Ali Haydar, "Ahî Çelebi, Mehmed", *TDVİA*, C. 1, İstanbul, 1988, s. 528.
- Bilmen, Ömer Nasuhî, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*, Bilmen Yayınevi, Ankara, 1960, s. II/502.
- Cunbur, Müjgan - Sernikli, Altınay - Kaya, Dursun (Hazl.), *Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu III: İslam Dini, Kur'ân Bilimleri, Tefsir*, Ankara 1992, Milli Kütüphane Başkanlığı.
- Çakan, İ. Lütü - Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib", *TDVİA*, İstanbul, 1988, C. 1, İstanbul 1988, s. 76-79.
- Çarşılı, İsmail Hakkı Uzun, "Osmanlı Medreselerinde Okutulan Derslere Dair", *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, TTK Yayınları, Ankara 1988, s. 39-43.
- Demir, Mahmut – Özafşar, Mehmet Emin, "Vehb b. Münebbih", *TDVİA*, C. 42, İstanbul, 2012, s. 608-610.

- Dolu, Halide, "Yûsuf Hikâyesi Hakkında Birkaç Söz ve Bazı Türkçe Nüshalar", *İÜEF Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C. IV, Mayıs 1952, s. 419-445.
- Dursun Kaya, Niyazi Ünver ve E. Selma Kutlu (Hazl.), *Milli Kütüphane Yazmalar Kataloğu VIII.*, Ankara 2005, Milli Kütüphane Başkanlığı.
- Eroğlu, Musa, *el-Hasenu'l-Basrî'nin Arap Dilindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2008, s. 19-33.
- Ortaylı, İlber, "Galata", *TDVİA*, C. 13, İstanbul, 1996, s. 303-307.
- Örs, Derya – Tuzcu, Kemal – Hekimoğlu, Muhammet (Hazl.), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu Üniversite A-B Koleksiyonları*, Ankara 2006, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Örs, Derya – Tuzcu, Kemal – Hekimoğlu, Muhammet (Hazl.), *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yazma Eserler Kataloğu (II/1) Mustafa Con AB Koleksiyonları*, Ankara 2008, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.
- Pala, İskender, "Hâkânî, Mehmed Bey", <http://www.turkedebiyatilisimlersozlugu.com/index.php?sayfa=detay&detay=3904>, Erişim tarihi: 07.02.2015.
- Süleymaniye Kütüphanesi Nuri Arlasez Koleksiyonu Yazmalar İndeks Kataloğu, İstanbul 1991, Bedir Yayınevi.
- Süleymaniye Kütüphanesi Türkçe Yazmalar İndeks Kataloğu. [İstanbul]: [Süleymaniye Kütüphanesi] 1975.
- Tahir, Bursalı Mehmed, *Osmânlı Müellifleri*, 3 c., Matbaa-i Âmire, İstanbul 1333-1342.
- Turan, Şerafettin, "Silâhdar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, C. 37, s. 191-193.
- Uludağ, Süleyman, "Hasan-ı Basrî", *TDVİA*, C. 16, İstanbul, 1997, s. 291-293.
- Uzun, Mustafa, "Hâkânî Mehmed Bey", *TDVİA*, C. 15, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 166-168.

Ünal, Saliha, *Hemmâm b. Münebbih ve Vehb b. Münebbih'in Hadis İlmindeki Yeri*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Esntitüsü, Konya 2008, s.17-29.

[www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr)

[www.kultur.gov.tr](http://www.kultur.gov.tr)

[www.mkutup.gov.tr](http://www.mkutup.gov.tr)

[www.tdk.gov.tr](http://www.tdk.gov.tr)

[www.turkishstudies.net](http://www.turkishstudies.net)

[www.turkoloji.cu.edu.tr](http://www.turkoloji.cu.edu.tr)

[www.yok.gov.tr](http://www.yok.gov.tr)

**İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud  
Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde  
Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-  
Sultan* Adlı Risalesi\***

**Abdullah Taha İMAMOĞLU\*\* -Veli KARATAŞ\*\*\***



**Supporting the Sultan's Judgement with Hadiths: The Tratise  
Titled *Khulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* by  
Shaykhulislam Yasincizade Abdulwahhab Efendi from the  
Period of Mahmud II**

**Citation/©:** İmamoğlu, Abdullah Taha, Karataş, Veli, Supporting the Sultan's Judgement with Hadiths: The Tratise Titled *Khulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* by Shaykhulislam Yasincizade Abdulwahhab Efendi from the Period of Mahmud II, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 21-54.

**Abstract:** Yasincizade Abdulwahhab Efendi served five years as a shaykhulislam during the reign of Mahmud II, who was one of the most effective sultans of Ottoman modernization. And Yasincizade Abdulwahhab Efendi's treatise titled *Khulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* was one of the most important works of that period. For, the reforms of Mahmud II were supported by the religious proofs in this treatise. Thus, twenty-five hadiths of the Prophet (p.b.u.h.) were presented within the tradition of writing forty-hadith so as to establish an integrity around the perspective of obeying the sultan. In this article, we aimed to contribute the studies on the history of Ottoman modernization by transcribing the *Khulâsa*. The hadiths recorded in the treatise are extracted and authenticated (takhrij). In order to determine the style that Yasincizade used in hadith translations, the hadith texts are matched with the translated ones. In addition, we stated the sources of the treatise and summarized the contents of hadiths. Then we wrote a short conclusion.

**Keywords:** Ottoman, modernization, forty-hadith, shaykhulislam, sultan.

---

\* Risâlenin son hâlini mukabele etme nezaketinde bulunan Musa Öncel ve Ali Adem Yörük'e müteşekkirim.

\*\* Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, atahaimamoglu@trakya.edu.tr

\*\*\* Şişli Talatpaşa Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, velikaratas@gmail.com

**Atf/@:** İmamoğu, Abdullah Taha, Karataş, Veli, İrade-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* Adlı Risalesi, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 21-54.

**Özet:** Osmanlı modernleşmesinin en etkili padişahlarından II. Mahmud devrinde yaklaşık beş yıl süreyle şeyhülislamlik yapan Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin *Hulâsatu'l-Burhan fi İtaati's-Sultan* adlı risalesi dönemin önemli eserlerinden birisidir. Çünkü bu risalede II. Mahmud'un yaptığı ıslahatlar dini delillerle desteklenmiştir. Bu meyanda Hz. Peygamber'den (sav) nakledilen yirmi beş hadis sultana itaat çerçevesinde bir bütünlük oluşturacak şekilde kırk hadis yazım geleneği içerisinde sunulmuştur. Çalışmada bu metnin çevrimyazısı yapılarak Osmanlı modernleşme tarihi çalışmalarına katkı sağlanması hedeflenmektedir. Risalede kaydedilen hadisler tahkik ve tahrir edilmiştir. Yâsincizâde'nin hadis tercümelerinde kullandığı üslubun tespiti için hadis metinleri ile tercüme tarafımızdan eşleştirilmiştir. Ayrıca risalenin kaynakları ortaya konulmuş ve hadislerin muhtevaları da özetlenerek kısa bir şekilde değerlendirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı, modernleşme, kırk hadis, şeyhülislam, sultan.

## Giriş

II. Mahmud dönemi ıslahatları Osmanlı tarihinin en çok tartışılan meselelerinden birisidir. Gerek kendi döneminde gerekse sonraki dönemlerde bu ıslahatları savunanlar olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur. Sultan II. Mahmud, hükümdarlığı boyunca devletin ayakta kalması için mücadele etmiş ve son on üç yıllık döneminde ağır iç ve dış hâdiselerle karşılaşmıştır. Buna rağmen birçok ıslahatı yaptıktan da geri durmamıştır. Çünkü o amcası III. Selim döneminden gerekli dersleri almış, özellikle asker ve ulemâ ittifakının bertaraf edilmesini hedefleyen tedbirleri gözletmiştir. Ulemâyı ıslahatın gerekliliğine inandırmış ve bu inanca sahip olanları da çevresinde toplamıştır. Onları taltif ederek hoş tutmuş ve böylece bu önemli zümreyi kontrol altında tutmaya çalışmıştır.<sup>1</sup>

İbnü'l-Annâbî, Osmanlı Devleti'ndeki askeri batılılaşmanın ortaya çıkardığı duruma meşruiyet kazandırmak için bir risale kaleme almış,<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kemal Beydilli, "II. Mahmud", *DİA*, İstanbul 2003, c. XXVII; s. 354; II. Mahmud'un ıslahatları karşısında ulemanın genel tavrı için bkz. Seyfettin Erşahin, "Ulema ve Osmanlı Yenileşmesi: II. Mahmud'un Bazı Islahatı Karşısında Ulemanın Tutumu Üzerine Tespitler", *Diyanet İlmî Dergi*, Ankara, c. XXXV, sayı: 1, ss. 249-270; Mahmut Dilbaz, "II. Mahmud'un Askerî Islahatlarına Dair Tercüme Bir Müdafaaanâme: el-Kevkebü'l-Mes'ûd fi Kevkebeti'l-Cünûd", *Divân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, İstanbul 2011/2, c. XVI, sayı: 31, ss. 175-200; Özhan Kapıcı, "Bir Osmanlı Mollasının Fikir Dünyasından Fragmanlar: Keçecizâde İzzet Molla ve II. Mahmud Dönemi Osmanlı Siyaset Düşüncesi", *Osmanlı Araştırmaları*, İstanbul 2013, sayı: 42, ss. 275-315. Hakan Erdem, Mahmud II Müceddid Bir Padişah, <http://www.karar.com/yazarlar/hakan-erdem/mahmud-ii-bir-muceddid-padisah-787>

<sup>2</sup> Risalenin değerlendirmesi için bkz. İhsan Fazhoğlu, "İbnü'l-Annâbî ve es-Sa'yul-Mahmûd fi Nizâmî'l-Cunûd Adlı Eseri", *Divân İlmî Araştırmalar Dergisi*, İstanbul 1996/1, ss. 165-174.

yeniçeriliğin ilgasını savunan Mehmed Esad Efendi *Üss-i Zafer*'i yazmış,<sup>3</sup> Sultan II. Mahmud döneminde şeyhülislamlık makamında bulunan Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi de *Hulâsatu'l-Burhân fî İtâati's-Sultân* adlı bir risale telif etmiştir. Bu dönemde ıslahatları taltif veya tenkit eden birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>4</sup> Mezkur risale ise hem halife-sultana itaat etrafında teşekkül eden ve ağırlıklı olarak klasik itaat dairesinde inşa edilen risalelerden birisidir<sup>5</sup> hem de hadis ilim geleneği içerisinde kaleme alınan ve konusu siyasi bahisleri ihtiva eden hadislerden oluşan imâre edebiyatıyla da yakından ilgilidir.<sup>6</sup>

*Hulâsatu'l-Burhân* adlı bu risale kavram tarihi analizi yapılmak suretiyle incelenmiştir.<sup>7</sup> Ancak bu çalışmada metnin çevrimyazısının yapılması ve hadislerinin tahric ve tahkik edilmesi hedeflenmektedir. Ayrıca Yâsincizâde'nin hayatından bahsedilerek, risalesinin kaynakları tespit edilecek ve hadis metinlerinin tercümeleri müellifin tercümesiyle eşleştirilmeden önce hadislerin muhtevaları özetlenerek eserde zikredilen ve müellifin atıf yaptığı risaleler de kütüphane kayıtları üzerinden tespit edilecektir.

## I. Hayatı

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi (1758-1833), Sinop'ta medfun olan Seyyid Bilal hazretlerinin neslinden olan Seyyid Osman Efendi'nin oğludur. Dedesi Seyyid Mustafa Efendi'nin Ayasofya Camii'nde yasınhan olmasından dolayı Yâsincizâde lakabıyla şöret bulmuştur. Babası Yâsincizâde Osman Efendi, III. Mustafa devrinin alimlerinden ve Huzur derslerinin muhataplarından<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Veli Karataş, *Ondokuzuncu Yüzyılda Yenileşme Çabaları ve Osmanlı Ulemasının Tavırları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998, ss. 159-170; Talip Ayar, *Sahıaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Üss-i Zafer Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005.

<sup>4</sup> Kısa bir değerlendirme ve bazı eserlerin künyesi için bkz. Mahmud Dilbaz, *Askeri Modernleşmenin Dini Müdafası -Es'ad Efendi'nin Şerhli es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi-*, Dergah Yayınları, İstanbul 2014, ss. 11-14.

<sup>5</sup> İsmail Kara, *Hilâfet risaleleri: İslam siyasi düşüncesinde değişme ve süreklilik: II. Abdülhamit devri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002, c. I, s. VII.

<sup>6</sup> İmâre muhtevalı risaleler için bkz. Abdullah Taha İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset: Müslim'in İmâre Bölümünde Siyaset Düşüncesi*, Beka Yayıncılık, İstanbul 2015, ss. 68-71.

<sup>7</sup> Seyfettin Erşahin, "Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition", *Journal of Religious Culture*, Frankfurt 2005, sayı: 78, ss. 1-17.

<sup>8</sup> Ebu'l-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, haz. İsmet Sungurbey, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966, c. II, s. 189.

Yâsincizâde, 1758 senesinde İstanbul'da dünyaya gelmiştir. İlk gençlik yıllarına tesadüf eden 1768 senesinde Enderûn-ı Hümâyûn'a intisap ederek Gelenbevi İsmâil Efendi ve Palabıyık Muhammed Efendi gibi zevâttan aklı ve naklî ilimleri okumuştur. Ocak 1786'da müderrislik ruûsunu kazanarak öğretim hayatına başlamış, Bayezid ve Yeni Camii medreselerindeki dersleriyle meşhur olmuştur. Bu dönemde pek çok talebe yetiştirmiş ve çeşitli medreselerde müderrislik yaptıktan sonra kadılık mesleğine geçmiştir. Önce Selânik kadısı (1810) sonra da bilâd-ı erbaa kadılığı pâyesini elde etmiştir.<sup>9</sup> 1790 senesinde muhatap, 1209/1794-1224/1810 yılları arasında da mukarrir olarak Huzur derslerinde bulunmuştur.<sup>10</sup>

1811'de elçilikle İran'a gitmiş ve oradaki görevini liyakatle yapması sebebiyle II. Mahmud'un takdirini kazanarak kendisine önce Mekke, daha sonra İstanbul kadılığı pâyesi verilmiştir.<sup>11</sup> Hatta bu sefareti esnasında gerek edibliği gerekse kamil bir zat oluşu İran ümerası tarafından da takdir edilmiştir.<sup>12</sup> Kısa aralıklarla Anadolu kazaskerliği (1816) ve nakibüleşraflık (1818) görevlerine tayin edilmiş ardından Rumeli kazaskerliği pâyesini almıştır.<sup>13</sup>

Yâsincizâde, Sultan III. Selim ve II. Mahmud devrini idrak etmiştir. Osmanlı Devleti'nin içerde ve dışarda karşılaştığı sıkıntılar ve özellikle isyan hareketleri üzerine toplanan meşveret meclisinde isabetli görüşleriyle padişahın dikkatini çekmiş ve 28 Mart 1821'de Halil Efendi'nin yerine şeyhülislamlığa tayin edilmiştir. Bunda dönemin sadrazamı Ali Paşa ve Şeyhülislam Çerkez Halil Efendi'nin mevcut sıkıntılara çare üretememeleri de etkili olmuştur. Bir buçuk yıldan fazla süren meşihatından sonra 10 Kasım 1822'de azledilerek dokuz ay kadar İzmit'te ikamete mecbur tutulmuştur. Sürgün ve azlinde dönemin etkin simalarından Kırımlı Said Halet Efendi'nin aleyhindeki tezviratının etkisi olduğu söylenilmiştir. Affedildikten sonra 6 Mart 1828'de Mehmed Tahir Efendi'nin yerine ikinci defa şeyhülislamlığa getirilmiş ve beş yıla yakın bir süre bu makamda kaldıktan sonra yaşlılığı sebebiyle 8 Şubat 1833'te görevinden ayrılmıştır.

<sup>9</sup> Bursa, Şam, Mısır ve Edirne kadılıkları için XVIII. yüzyıla kadar bilâd-ı erbaa tabiri kullanılırdı. Bkz. İlber Ortaylı, "Kadı", *DİA*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 71.

<sup>10</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, c. II, s. 190.

<sup>11</sup> Yâsincizâde'nin İran sefaretiyle ilgili bkz. A. Zeki Memioğlu, "Musavver İran Sefaretnâmesi (1811) Elçi: Yâsinci-zâde Seyyid Abdulvâhhab Efendi Tercüman ve Sefaretnâme Yazarı: Bozoklu Osman Şakir Efendi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, Erzurum 2001, sayı: 17, ss. 237-245.

<sup>12</sup> Memioğlu, "Musavver İran Sefaretnâmesi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, s. 238.

<sup>13</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, s. 190.



Aynı yılın Ramazan'ında Kadir gecesi ibadet ederken vefat etmiştir. Cenaze namazı Fatih Camii'nde kılınmıştır. Padişah II. Mahmud, cenazede hazır bulunmuş ve şeyhülislama karşı son vazifesini kadirşinasça ifa etmiştir. Kabri Topkapı dışındaki babasının yanına defnedilmiştir. Abdülvehhâb Efendi, şeyhülislamlığı sırasında II. Mahmud'un teveccühünü kazanmış ve ulemanın hürmetini celbetmiştir. Bu meziyetleriyle devletin hak ve menfaatlerini koruyan bir kişi olarak tanınmıştır.<sup>14</sup>

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, aklî ve naklî ilimlere, fen ve edebiyata vakıf, idari işlerde muktedir, cömert, eliaçık, hitabeti güzel bir zâttır. Yüzden fazla talebeye icazet vermiştir. Oğulları Muhammed Ragıp ve Muhammed İlmi Efendilerdir. Bu zâtlar da ilmiye mesleğinde yüksek makamlarda bulunmuşlardır.<sup>15</sup> Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, *Hulâsatü'l-Bûrhân fî İtaati's-Sultan* adlı risalesinin haricinde *Mededü'l-Feyzi'l-Mu'teber bi-Şerhi Risaleti'l-Kaza ve'l-Kader*<sup>16</sup> ve *Risale fî Mevî'l-Maktul*<sup>17</sup> adlı eserleri telif etmiştir.

## II. Hulâsatü'l-Burhan fî İtaati's Sultan İsimli Eseri

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin (1758-1833) *Hulâsatü'l-Burhân fî İtaati's-Sultân* adlı bu risalesi otuz bir sayfadan müteşekkildir. Risalenin Arapça yazılmış olan ilk kısmı onbeş sayfadan, Türkçesi ise onaltı sayfadan oluşmaktadır. Değerlendirmede esas alınan matbu nüshanın sonundaki kayıttan h. 1247/1831 yılında neşredildiği anlaşılmaktadır.<sup>18</sup> Risalenin aranan bir eser olduğu ifade edildiğinden daha önceden yazılıp bilindiği de ortaya çıkmaktadır. Zira eserin yazıldığı dönem II. Mahmud ıslahatlarının kesin bir şekilde uygulandığı zaman dilimine tesadüf etmektedir.

Risalesine hamdele ve salvele ile başlarken dahi Osmanlı devletini öven Abdülvehhâb Efendi, "sülale-i tâhire" olarak adlandırdığı Osmanlı sülalesini yeryüzünü imar eden ve ümmet-i Muhammed'i sayıca çoğaltan

<sup>14</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, s. 190.

<sup>15</sup> Mardin, *Huzur Dersleri*, s. 189-190; Mehmet İpşirli, "Yasincizâde Abdülvehhab Efendi", *DİA*, c. I, s. 285-286; Abdülkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı, Ayyıldız Matbaası*, Ankara 1972, ss. 182-183.

<sup>16</sup> Yâsincizâde Abdülvehhâb, *Mededü'l-Feyzi'l-Mu'teber bi-Şerhi Risâleti'l-Kazâ ve'l-Kader*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, no. 799, 61 vr.

<sup>17</sup> Yâsincizâde Abdülvehhâb, *Risâle fî Mevî'l-Maktûl*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 1392, vr. 39a-41b.

<sup>18</sup> Yâsincizâde Abdülvehhâb, *Hulâsatü'l-Burhân fî İtaati's-Sultân*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, no. 2068, 2107. Aynı kütüphanenin Esad Efendi, no. 1841-1842; Hüseyin Paşa, no. 266; İbrahim Efendi, no. 266; Nafiz Paşa, no. 862; Pertev Paşa, no. 350; Hacı Selim Ağa Ktp., Hüdayi Efendi, no. 889; Millet Ktp., Ali Emiri, Arabi, no. 2082-2083 gibi farklı kütüphane ve koleksiyonlarında mevcut birçok matbu nüshası bulunmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki araştırmamızda bu eserin yazma nüshasını tespit edemedik.

bir nesil olarak tanımlamaktadır. Bunu böylece irade eden Allah Teâlâ'ya da hamededip, Hz. Peygamber'e ve ashâb-ı kirâma salat u selâmdan sonra meseleye girerek ileride söyleyeceklerine başlangıç kabilinden bazı hatırlatmalar yapmaktadır.<sup>19</sup>

Bu giriş cümlelerinde insanın fitraten medeni oluşu, diğer insanlarla birlikte yaşamak zorunda olduğu, ancak kötü düşünceli kimselerin şer ve mefsedete meylettikleri, Allah Teâlâ'nın geniş rahmetinden dolayı dünyanın salah bulması için kitap indirdiği ve peygamber gönderdiği ifade edilmektedir. Ayrıca her asırda vaktin gereği olarak adil hüküm ve kanunların icrası için iyiliğe uygun ilahi emirler ve Rabbanî cezalandırmalarla muamele ettiği belirtilmektedir.<sup>20</sup>

Bundan sonra yaklaşık bir sayfa boyunca Osmanlı Devleti, iki sayfa kadar da Sultan II. Mahmud en ağıdalı ifadelerle medh ü sena olunmakta Sultan II. Mahmud'un tahta çıkışıyla saltanat hilalinin ayın on beşinci günü gibi tamamlandığı, yenilik ve ihya için çıkarttığı askeri kanunların devletin yeniden hayat bulmasına vesile olduğu gören gözler için apaçıktır denilerek ıslahatların önemine dikkat çekilmektedir.<sup>21</sup>

Övgülere devamla Sultan II. Mahmud'un ümmet-i Muhammed için Allah'ın bir lütfu olduğu belirtilmekte, fermanlarına uymanın ve itaat etmenin de hem aklen hem de naklen bütün insanlara vacip olduğu ifade edilmektedir.<sup>22</sup>

Abdülvehhâb Efendi, padişahın halk üzerindeki hakları sabit iken halktan bazı insanların cehalet ve iman zaafı sebebiyle doğru yoldan saptığını, fitne ve fesat yolundan giderek Allah'ın ve Resûl-i Ekrem'in halifesi olan müminlerin emirine ve imamına uymadıklarını ifade etmektedir. Halbuki halifeye itaat icmaen kıyamet gününe kadar bütün ümmete vaciptir. Ancak bu zümrenin itaatten ayrılarak büyük günah işlediğini ve Allah'ın kahr u celalini celbederek padişahın siyasetinden ayrı düştüklerini vurgulayarak onları uyarmaktadır.<sup>23</sup>

“Sizden her kim bir kötülük görürse onu eliyle düzeltsin. Eğer buna güç yetiremezse diliyle düzeltsin. Ona da gücü yetmezse kalbiyle düzeltme

<sup>19</sup> Yasincizâde Abdülvehhab Efendi, *Hulâsa*, s. 17.

<sup>20</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 17.

<sup>21</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 20.

<sup>22</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, ss. 20-21.

<sup>23</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 21.

cihetine gitsin ki bu da imanın en zayıf noktasıdır.”<sup>24</sup> hadis-i şerifine uyarak emr-i bi'l maruf nehy-i ani'l-münker vazifesini eda kasdıyla bu risaleyi kaleme aldığını söyleyen Abdülvehhâb Efendi maksadını ve niçin yazdığını şu şekilde ifade etmektedir:

Cehalet belası, nefislerin arzu ve istekleri, şeytanın tuzaklarına düşenlerin şeriatla amel ve imanlarını kuvvetlendirmeleri, kendilerini de dünya ve ahiretteki hüsranlıktan kurtarmaları için İslam padişahının emir ve yasalarına itaat ve boyun eğmenin vücubu hakkında hadis kitaplarından seçilmiş yirmi beş hadis-i şerifi kapsayan ve Osmanlı Devleti'nin yüce şanını kıyamete kadar mülk ve saltanatlarına dair sahih eserler ve Allah dostlarının sözleriyle ifade etmek üzere daha önce Arapça olarak kaleme alınan bu risale Türkçe tercümesiyle birlikte yayınlanmıştır. Abdülvehhâb Efendi, “risâle-i Arabiye'nin ve işbu tercüme-i Türkiye'sinin nef'ân li'l-ibâd neşr ü işâası taraf-ı hazreti padişâhîden bi'l-istidâ” yani insanların faydası için neşredilmesi ve yaygınlaştırılmasının da II. Mahmud tarafından istenildiği açıkça ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

### 1. Risalenin Kaynakları

Risalede zikredilen hadisler, Ebu Hureyre (ö. 58/678)'den beş, Abdullah b. Ömer (ö. 73/692)'den dört, İbn Abbas (ö. 68/687-88)'dan iki, Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12)'den iki rivayet olmak üzere Hz. Ömer (ö. 23/644), Ebû Zerr (ö. 32/653), Mikdad (ö. 33/653), Ubâde b. Sâmit (ö. 34/654), Ebû Bekre (ö. 51/671), İrbâd b. Sâriye (ö. 75/694), Ebu Ümâme (ö. 86/705), Arfece, Ebû Leylâ el-Eşarî, Ebu Sehm es-Sâidî ve Ömer el-Bekkâlî'den birer rivayet olmak üzere toplam 15 sahabeden nakledilmiştir.

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin rivayetleri seçerken kullandığı hadis kaynakları incelendiğinde bunların Ma'mer b. Raşid'in (ö. 153/770) *el-Câmi'i*, İbn Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *el-Musannef*i, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Müsned*'i, Buhârî'nin (ö. 256/869) *el-Câmiu's-Sahîh*'i, Müslim'in (ö. 261/874) *el-Câmiu's-Sahîh*'i, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *es-Sünen*'i, Tirmizî'nin (ö. 279/892) *el-Câmiu's-Sahîh*'i, İbn Ebî Asım'ın (ö. 287/900) *Kitâbü's-Sünne*'si, Bezzâr'ın (ö. 292/904) *Müsned*'i, İbn Hibbân'nın (ö. 354/965) *es-Sahîh*'i, Taberânî'nin (ö. 360/970) *el-Mu'cemu'l-kebîr* ve *el-Mu'cemu'l-Evsat* gibi ilk dönem hadis kaynaklarının yanı sıra Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *Şuabu'l-İmân*'ı

<sup>24</sup> Müslim, İman, 78, hadis no: 49.

<sup>25</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 22.

ve *es-Sünenü'l-Kübrâ*'sı, Deylemî'nin (ö. 509/1115) *el-Müsnedü'l-Firdevs'i*, Ali el-Muttakî'nin (ö. 975/1567) *Kenzü'l-Ummâl*'ı gibi geç dönem derleme hadis eserlerine yer verdiği görülmektedir.

Yâsincizâde, *Hulâsatü'l-Burhân fi Itâati's-Sultân* isimli bu risalesinde otuz hadise atıf yapmıştır. Bu hadislerle devrin padişahı II. Mahmud'a itaatin vacip olduğu ortaya konulmaktadır. Hadis usulü açısından rivayetlerin geneli hakkında yapılacak bir değerlendirmede on üçünün sahih, birinin hasen, yedisinin zayıf, bir tanesinin mevzu olduğu geriye kalan sekiz hadis hakkında da muhakkiklerin herhangi bir hüküm vermedikleri görülmüştür.

Risalede kaynak olarak kullanılan ve kendilerine atıf yapılan diğer eserler ise Mer'î b. Yusuf b. Ebu Bekir b. Ahmed el-Kermi el-Makdisî'nin (ö. 1033/1624) *Kalâidü'l-İkyân fi Fezâil-i Âl-i Osmân*,<sup>26</sup> eş-Şeyh Mustafa es-Sıddikî'nin *el-Müzînu bi't-Tarab fi'l-Farki beyne'l-Acemi ve'l-Arab*,<sup>27</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserlerdir.

## 2. Hadislerin Muhtevası

Rivayetleri çok serbest bir tercüme anlayışıyla ve kendi yorumlarını da katarak Türkçe'ye aktaran Yâsincizâde, öncelikle ilk dönem hadis kaynaklarına müracaat etmiştir. Hadis ilmi bakımından sıhhati noktasında tenkide tabi tutulan zayıf ve mevzu hadislerin derlendiği Deylemî'nin *Firdevsü'l-Ahbâr*'ı gibi eserleri de kullanmıştır.<sup>28</sup> Hem ilk dönem hem de derleme türündeki hadis eserlerinden seçtiği bu rivayetlerin muhtevası şöyledir.

Birinci hadiste kolaylık ve zorlukta, kederli ve sevinçli hâlde yani her hâlükârda İslam halifesine itaat ve onun emrini işitip kabul etmek, eza ederse de günah olmadıkça emirlerine muhalefet olunmaması tavsiye

<sup>26</sup> Mer'î b. Yusuf b. Ebu Bekir b. Ahmed el-Kermi el-Makdisî, *Kalâidü'l-İkyân fi Fezâil-i Âl-i Osmân*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, no. 5073, çev. Şaban Şifai, vr. 316.; diğer nüshalar için bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2340, vr. 81.; Nurosmâniye Ktp., no. 609, vr. 68. Eserin değerlendirildiği bir çalışma için bkz. Eyüp Öztürk, *Osmanlı Tarihçiliğinde Fezâil Edebiyatı (Mer'î b. Yusuf'un Kalâidü'l-İkyân fi Fezâil-i Âl-i Osmân Örneği)*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Ankara 2004, s. 124.

<sup>27</sup> Mustafa b. Kemaleddin b. Ali, *Farkü'l-Muzin bi't-Tarab fi'l-Fark Beyne'l-Acem*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2270, vr. 179.

<sup>28</sup> Mücteba Uğur, "Deylemî, Şirüye b. Şehredâr", *DİA*, İstanbul 1994, c. IX, s. 266.

edilmektedir.<sup>29</sup> Yâsincizâde, hadisin asıl metninde geçmediği hâlde “halife-i İslâm” tabirini tercümeyle dahil etmiştir. İkinci hadiste İslam hükümdarının yeryüzünde Hakk’ın gölgesi yani halifesi olduğu Allah’ın ona itaat edene rahmet, ihanet edene de ceza vereceği bildirilmektedir.<sup>30</sup> Bu hadisin lafzında zikredilen “sultan” tabiri Abdülvehhâb Efendi tarafından “padişah-ı İslâm” ve “halife” olarak iki farklı şekilde tercüme edilmiştir. Üçüncü hadiste Hz. Peygamber’den sonra şer’î işlerin yerine getirilmesi için sultan seçileceği ve ashâbın ona itaat ve boyun eğerek saygı gösterip şereflendirmeleri istenilmektedir. Her kim itaat etmez ise İslam kalesine bir gedik açmış ve o gedik kapatmadıkça da tövbesinin makbul olmayacağı zira kıyamete kadar ömrü olsa da o gedik kapatamayacağı beyan edilmektedir.<sup>31</sup> Dördüncü hadiste hükümdarlarınızın itaatine sımsıkı yapışıp onların emirlerine muhalefet etmeyin. Zira onlara itaat Allah’a itaat ve onlara isyan Allah’a isyandır. Allah’ın Hz. Peygamber’i insanları hikmet ve güzel sözle hak yoluna çağırın diye gönderdiği ifade edilmektedir.<sup>32</sup> Mütercim bu hadisin asıl metnindeki “imamlarınız” lafzını “padişahlarınız” olarak çevirmiştir. Beşinci hadiste sultan yeryüzünde Allah’ın halifesi ve mazlum olanların sığınağıdır. Tebaasına karşı adaletli olursa şükretmeleri, olamazsa da sabır ve tahammül etmeleri gerektiği buyurulmaktadır.<sup>33</sup> Hadisin metnindeki “sultan” ifadesi Yâsincizâde tarafından “sultan-ı İslâm” şeklinde tercüme edilmiştir.

Altıncı hadiste müslümanların imamı ile İslam dini birbirinden ayırlamaz. İslam şeriatın gereğidir. Müslümanların imamı da onun koruyucusu ve bekçisidir. Temeli olmayan binanın harap ve yıkık, bekçisi olmayan nesnenin de kayıp ve yok olmaya mahkum olduğu beyan edilmektedir.<sup>34</sup> Bu hadisin lafzındaki “sultan” ifadesi tercümede “imamü’l-müslimîn” olarak aktarılmıştır. Yedinci hadiste adil ve mütevazî imam yeryüzünde koyu bir gölge ve hidayet yoluna delil, gece gündüz ibadet eden âbidlerden ve müctehidlerden altmış siddîkin sevabı kadar ecir ve sevaba layık olduğu müjdelanmaktadır.<sup>35</sup> Hadiste “âdil sultan” olarak

<sup>29</sup> Ma’mer b. Raşid, *el-Câmi* (Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde), c. XI, s. 331; Müslim, *İmâre*, 35, hadis no: 1836; İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. XXI, s. 97; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XIV, s. 514; c. XXXVII, s. 403; İbn Hibbân, *es-Sahîh*, c. X, s. 425.

<sup>30</sup> Tirmizî, *Fiten*, 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXIV, s. 79, 135; Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, c. VI, s. 17.

<sup>31</sup> İbn Ebi Asım, *Kitâbü’s-Sünne*, c. II, s. 220, 261. Yâsincizâde, *Hulâsa*, ss. 22-23.

<sup>32</sup> Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebir*, c. XII, ss. 373-374.

<sup>33</sup> Bezzâr, *Müsned*, c. II, s. 220; Kudâî, *Müsnedü’ş-Şihâb*, c. I, s. 201.

<sup>34</sup> Deylemî, *Müsnedü’l-Firdevs*, c. I, s. 153. Yâsincizâde, *Hulâsa*, ss. 22-23.

<sup>35</sup> Deylemî, *Müsnedü’l-Firdevs*, c. II, s. 488.

kayıtlı olan lafız tercümede “âdil imam” şeklinde zikredilmiştir. Sekizinci hadiste adil imamın en büyük gölge ve hidayet yolunun rehberi olduğu, her kim ki onu ve Allah’ın kullarını hayra yönlendirirse Hakk’ın koyu gölgesinin rahmetinde gölgeleneceği, müslümanların imamına ve mümin kullarına hıyanet edenin ise kıyamet gününde zelil ve hakir olacağı bildirilmektedir.<sup>36</sup> Bu hadisteki “adil vâlî” ifadesi ise “âdil imam” ve “imamü’l-müslimîn” şeklinde iki farklı biçimde tercüme edilmiştir. Dokuzuncu hadiste sultanın yeryüzünde Allah’ın gölgesi olduğu, ona hıyanet edenin dalalette sadakat edenin ise hidayet ve saadete mazhar olacağı ifade edilmektedir.<sup>37</sup> Bu hadisin tercümesinde ise “sultan” lafzının umumileştirilerek halkın sultânı yani “sultânü’l-en’am” şeklinde aktarıldığı görülmektedir. Onuncu hadiste yeryüzünde Allah’ın gölgesi olan İslam hükümdarının hükmü altında olmayan beldede ikamet etmekten nehyedildiği bildirilmektedir. Zira iman ehli olanlar hükümdarın gölgesi altında bulunmaktan ve emirlerine uymaktan sorumludur.<sup>38</sup> “Sultan” lafzı hadisin tercümesinde “padişah-ı İslâm” şeklinde aktarılmıştır.

Onbirinci hadiste sultanın yeryüzünde Allah’ın halifesi, zayıfların ve mazlumların sığınağı olduğu ifade edilmektedir. Hadisin devamında her kim dünyada hükümdara saygı gösterir ve itaat ederse kıyamet gününde Allah’ın ona rahmet ve mağfiret edeceği de beyan edilmektedir.<sup>39</sup> Bu hadisteki “sultan” lafzı hadisin tercümesinde “sultan-ı azam” ve “padişah” şeklinde iki farklı biçimde ifade edilmiştir. Oniki, onüç ve ondördüncü hadislerde yeryüzünün halifesi olan imamın din-i mübin-i İslâm’ın yardımcısı olduğu, onlara beddua ve ihanet edilmemesi, iyi olmaları için dua edilmesi ve bu duayla da Allah’a yakınlaşılması murad edilmektedir. Allah bu vesileyle onların kalplerini size doğru çevirir.<sup>40</sup> Hadislerde kullanılan “imamlar”, “melikler” ve “sultan” şeklindeki üç farklı tabirin Yâsincizâde tarafından daha kapsayıcı bir muhtevaya büründürülerek tercümede “imamü’l-müslimîn” şeklinde karşılandığı görülmektedir. Onbeşinci hadiste müminlerin emiri olan azası eksik Habeşli bir köle bile olsa onun emrini işitip kabul etmek gerekir. Eğer eziyet ve zorlama yahut

<sup>36</sup> Süyûtî, *el-Câmiu’l-kebir*, c. IV, s. 215; Ali el-Muttakî, *Kenzü’l-Ummâl*, c. VI, s. 11; Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 24.

<sup>37</sup> Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, c. IX, ss. 480-481; Nebhânî, *el-Fethu’l-Kebîr*, c. II, s. 163.

<sup>38</sup> Ali el-Muttakî, *Kenzü’l-Ummâl*, c. VI, s. 5; Nebhânî, *el-Fethu’l-Kebîr*, c. II, s. 163.

<sup>39</sup> Ali el-Muttakî, *Kenzü’l-Ummâl*, c. VI, s. 5; Nebhânî, *el-Fethu’l-Kebîr*, c. II, s. 163.

<sup>40</sup> Taberânî, *Mu’cemu’l-Evsaf*, c. II, s. 169; *Mu’cemu’l-Kebîr*, c. VIII, s. 158; Deylemî, *Müsnedü’l-Firdevs*, c. V, s. 160; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. XVIII, s. 539; c. XIX, s. 33; Nebhânî, *el-Fethu’l-Kebîr*, c. III, s. 313; Beyhakî, *Şuabu’l-İmân*, c. IX, s. 478; Deylemî, *Müsnedü’l-Firdevs*, c. V, s. 159.

zulmederse bile sabretmek gerekir. Şayet dinini ve itikadını değiştirmeni teklif ederse kanını dinine feda edip yine de İslam topluluğundan ayrılmayın.<sup>41</sup>

Onaltıncı hadiste benden sonra çeşitli fitneler ortaya çıkaran bir kimse çıkar da müslüman topluluğu bölmek isterse kim olursa olsun onu kılıçla vurun buyrulmaktadır.<sup>42</sup> Onyedinci hadiste susuz bir bölgede kendisinin suyu olup da başkasının suyuna engel olan, malını satmak için müşteriyi aldatan ve yalan yere yemin ederek malını öven, İslam hükümdarına yalnız dünya için bîat ederek dünyevi faydalara ulaşan ve bîatına uymayıp itaatten çıkanlar kıyamet günü ilahi rahmete düşer olamayacaklardır ve şiddetli bir azap ile azap göreceklerdir.<sup>43</sup> Bu hadisteki “imam” lafzı tercümede “padişah-ı İslâm” olarak çevrilmiştir. Onsekizinci hadis Hz. Peygamber’e ve müslümanların halifesine itaat edenin Allah’a itaat etmiş, Hz. Peygamber’e ve halifesine isyan edenin ise Allah’a isyan etmiş olacağını bildirir.<sup>44</sup> Bu hadiste kaydedilen “emîr” lafzı tercümede “halife-i müslimîn” ve “halife” kavramlarıyla karşılanmıştır. Ondokuzuncu hadiste müslümanların imamına itaat etmeyerek boyun eğmeyen isyan etmiş ve müslüman topluluktan ayrılan kimsenin de cahiliye ölümü ile yani cahiliye zamanında iman ve İslam’la şereflenmemiş kimseler gibi olacağı beyan edilmektedir.<sup>45</sup> Yirminci hadiste bir kimse İslam hükümdarının itaatinden çıkarsa ceza gününde işlediği bu günahı dolaylı olarak özrünün kabul edilmeyeceği ifade edilir.<sup>46</sup> Ondokuz ve yirminci hadislerin lafızlarında yöneticilere dair bir lafız zikredilmediği hâlde mütercim tarafından “imâmü’l-müslimîn” ve “padişah-ı İslâm” ibareleri metnin tercümesine dâhil edilmiştir.

Yirmibirinci hadiste bir kimse yeryüzünün halifesinde sevmediği bir şey görürse, ona itiraz ve itaatten ayrılmayıp sabır ve itaat etmesi, müslümanların cemaatinden bir karış miktarı ayrılıp ölen kimsenin de cahiliye zamanında ölenler gibi olduğu belirtilmektedir.<sup>47</sup> Bu rivayetteki “emîr” kavramı hadisin tercümesinde “halife-i rûy-i arz” şeklinde ifade

<sup>41</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. XVIII, s. 244; Müslim, *İmâre*, 36, hadis no: 1837; İbn Mâce, *Cihad*, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXV, s. 338, 396.

<sup>42</sup> Taberânî, *Mu’cemu’l-Kebîr*, c. XVII, s. 143; Nesâî, *Tahrîmü’l-Dem*, 6.

<sup>43</sup> İbn Mâce, *Ticârât*, 30; Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 25.

<sup>44</sup> Buhârî, *el-Cihad ve’s-siyer*, 108, hadis no: 2797; Müslim, *İmâre*, 32, hadis no: 1835; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XII, s. 405; c. XIII, s. 93; c. XIV, s. 556.

<sup>45</sup> Buhârî, *Fiten*, 2, hadis no: 6646; Müslim, *İmâre*, 53, hadis no: 1848; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. X, s. 308.

<sup>46</sup> Müslim, *İmâre*, 58, hadis no: 1851; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, c. VIII, s. 270. Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 25.

<sup>47</sup> Buhârî, *Ahkâm*, 4, hadis no: 6724; Müslim, *İmâre*, 55, hadis no: 1849; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 290, 434.



edilmiştir. Yirmiiki ve yirmiüçüncü hadislerde Allah'a ibadet ve itaat edip zat, sıfat ve fiillerinde ona ortak koşmamanın, siyah bir köle bile olsa Allah'ın emir ve tayin ettiği zata itaat edip boyun eğmenin, onun emirlerine karşı çıkmamanın, Hz. Peygamber'in ve dört halifenin sünnetlerini kabul etmekte fazlasıyla çaba ve dikkat göstermenin, Hz. Peygamber'in vasiyetlerini Allah tarafından görevlendirilerek yerine getirenin, halka namazı, zekatı ve Allah yolunda cihadı emreden İslam halifesine ihanet ve hıyanet etmenin haram olduğu açıklanır.<sup>48</sup> Yirmibeşinci hadisin lafzındaki "ümerâ" ifadesi ise "halife-i İslâm" şeklinde tercüme edilmiştir. Yirmidört ve yirmibeşinci hadislerde bir kimse dört ayaklı bir hayvanın ayağını kesse veya meyve veren bir ağacı yerinden koparsa veya alım satımda ortağına vefasızlık ve hıyanet etse bunların herbirinde sevabını dörtte biri, eğer müslümanların imamına isyan ederse de sevaplarının tamamını gideceği, İslam halifesine hıyanet ve itaatsizliğe niyet eden kimsenin de İslam halkasını boynundan çıkaracağı yani kendisini İslamiyet'ten çıkarmış olacağı ve açtığı gediği kapatıp kendisini itaatkar ve boyun eğenler zümresine dahil etmedikçe de ibadetinin kabul olmayacağı bildirilir.<sup>49</sup> Son iki hadisin lafzındaki "imâm" ve "sultan" lafızları sırasıyla "imamü'l-müslimîn" ve "halife-i İslâm" şeklinde tercüme edilmiştir.

32

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi, tüm bu rivayetleri zikrettikten sonra şu hükmü vermektedir. Zikredilen bu hadislerin tamamı şuna delildir. İslam dininin hükümdarına sadakat ve istikametle itaat ve boyun eğmek dini bir zorunluluktur. Hatta zorluk çıkaran ve eziyet eden bir sultanın emrine bile muhalefet edilmez. Müslümanların cemaatinden ayrılmaya imkan ve fırsat olmadığına delildir. Kâmil kullardan bazıları benim için kabul olunmuş bir dua olsa onu İslam hükümdarı hakkında sarfederdim. Zira onlara dua etmek müslümanların tamamını kapsar diye buyurmuşlardır.<sup>50</sup>

Bunların dışında başka hadisler de vardır diyen Abdülvehhâb Efendi'ye göre Kur'an'da "Allah'a itaat edin, resûle itaat edin ve sizden olan

<sup>48</sup> Taberâni, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XVIII, s. 247; Taberâni, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XVII, s. 43; Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 26.

<sup>49</sup> Beyhâki, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. IX, s. 148; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXV, s. 364; Ali el-Muttaki, *Kenzü'l-Ummâl*, c. VI, s. 56; Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 26.

<sup>50</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 26.



*ulu'l-emre itaat edin.*"<sup>51</sup> ayet-i kerimesindeki ulü'l-emirle kastedilenin İslam hükümdarı olduğu açıktır.<sup>52</sup>

### III. *Hulâsatü'l-Burhan fî İtaati's-Sultan'ın Çevriyazımı, Hadislerinin Tahriri ve Değerlendirilmesi*

#### **Bismillâhirrahmânirrahîm**

Gevher-i ibhâ-yı hamd u senâ ve dürr-i bihemta-yı şükr ü sipâs-ı bî intihâ, mâlikü'l-mülki ve'l-melekût ve sâhibu'l-izz ve'l-ceberût olan Hakk sübhânehû ve teâlâ hazretlerine hakik ve sezâdır ki menâr-ı İslâm ve imanı ilm, devlet-i âl-i Osman ile müzeyyen ve uyûn-ı âlem ve âlemiyani şaşaa-i şân ve şevket-i ulyâlarıyla rûşen eyleyip ol sülâle-i tâhirenin adl ü dâd ve seyf-i cihâd-ı cihânbanîlerin bâis-i umrân-ı rûy-ı zemîn ve sebep-i teksîr-i ümmeti seyyidü'l-mürselîn eylemiş ve ilâ yevmi'l-kıyâme bünyân-ı saltanat-ı uzma ve bünyâd-ı hilâfet-i kübrâların erkân-ı teyidât-ı Rabbânî'yesiyle müeyyed ve müebbed kılmıştır.

Ve eltef ve eşref-i salavât ve efdal ve ekmel-i teslimât Sultan-ı serîr-i nübüvvet şehnişâh-ı taht-ı risâlet hucetü'l-hak ile'l-halk ve hucetü'l-halk ile'l-hak nass-ı hâtem-i vücûd sahib-i makâm Mahmud Efendimiz hazretlerine ehakk ve elyaktır ki din-i kavim ve sırat-ı müstakim onun bi'set-i aliyyesiyle ikmâl buyurulmuş ve hidâyet-i tâmme ve davet-i âmmesiyle sâye-i hatmiyeti ins ü cinne mebsût olmuştur. Ve ecel ve eşmel-i tardiye ve tekrîm-i nücûm-ı zâhire-i sipîhr-i saadet olan âl ve ashâb-ı güzîn hazerâtına sezâvârdır ki cümlesi sıhhat-i iktidâ ve rehnümâ-i ihtidâ ile mevsûf olmuşlardır.

Emmâ ba'd erbâb-ı tahkîke malum olduğu vechile nev-i insan emr-i meâş ve esbâb-ı zindegânisinde efrâd-ı nev'inin muavenet ve müşâreketine muhtaç ve bu teâvünün husûlü dahi temeddün ve ictimâ'a menût ve mütevakıf olup tabây-i beşeriye ise muhtelif ve hususan avâm-ı nâs bî't-tab' şer ve mefsedete mâil olmaktan nâşî lâ mehâlehu kazıyye-i ictimaiye-i beşeriye az vakitte müntic-i fesâd u hâlel ve bu cihetle ilâ vakt-i mukadder, umrân-ı âlem ve bekâ-yı benî âdeme müterettib olan hükm-i Rabbâniye muattal olmak lâzım geleceğinden meâşen ve meâden usûl-i külliye-i mukarrereye ihtiyaç iktizasınca Hakk celle ve alâ hazretleri hikmet-i bâliğe

<sup>51</sup> Nisâ, 4/59.

<sup>52</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 27.

ve rahmet-i vâsia-i ilahiyesi üzere salâh-ı âlem ve âdem için inzâl-i kütüb ve irsâl-i Rûsul ile her asırda muktezâ-yı vakte muvafık ve kavânîn-i âdile-i hikem ü mesalihe mutabık evâmîr-i ilahiye ve zevâcir-i Rabbânî'yesiyle muamelât ve amâl-ı enâma vaz'ı-ahkâm ve cinayet-i feseka ve zalemeye tayin-i hudud eyleyip bu vechile heyet-i ictimaiye-i beşeriyeye hüsn-i nizâm ve kârgâh-ı âleme ahsen-i üslup ile kıyâm vermiştir.

Ve ale'l-husus seyf-i meslûl-i dîn-i mübîn-i Ahmedî ve tîğ-i sertîz-i Muhammedî ile dem-i fesâd-ı şîrk ü şekâyı isâle ile kuvâ-yı âleme kemâl ve mizâc-ı kâinata itidal verip ol dîn-i kavîmin hâvî olduğu hudud ve ahkâmın ikâmesi ve vilâyet-i nâfize ve siyaset-i lâzimenin ifâsı hizmet-i bâ-saadetini a'del-i şehri-yârân-ı pîşin ve efdal-i selâtîn-i rûy-i zemîn olan dûdmân-ı celîlü'ş-şân-ı Osmanî enârallâhu teâlâ berâhinihim hazerâtının uhde-i hilafetlerine tefvîz ile bisât-ı besâtet ve saltanatların basît-i arza mebsût ve mekân-et-i miknet ve ma'deletlerin emkine-i kevne bâis-i temkîn kılınmış olmakla dinen ve dünyeviyen mevsûf oldukları menâkıb-ı celîle ve mefâhir-i cezîleleriyle safahât-ı edvâr ve tabakât-ı a'sâr memlû ve meşhûn ve misbâh-ı mülk ü saltanat-ı seniyyeleri subh-ı kıyâmete kadar ziya-bahş-ı aktâr-ı rub'-ı meskûn olduğu vâreste-i reyb ve zunûn olarak karnen ba'de karnin meşâyih-i izâm ve ulemâ-yı kirâmın aklâm-ı belîğasi meâsir-i aliyyeleriyle ratbü'l-lisân ve ezcümle *Kalâidü'l-Ikyân fî Fezâil-i Âl-i Osman*<sup>53</sup> ismiyle müellef olan kitâb-ı müstetâb fi'l-hakika ferâid-i mehâmid-i seniyyelerini câmi' ise de bahrden katre mertebesinde olup hak bu ki devlet-i aliyyenin ihâta-i menâkıb-ı azîme ve istiksâ-yı medâyih-i kerîmelerine tûmâr-ı ezman ve mecelle-i nüh varak-ı âsmân-ı müsâid ve irâketen ve celâleten ve amelen ve itikaden hâiz ve fâiz oldukları merâtib-i aliyye ve ettikleri hidemât-ı diniye mülûk-i sâireden hiç birine müyesser olmadığı tarihşinâsân-ı ahvâl-i âleme vâzıh ve âyândır.

Ve hususen hâlâ serîr-ârâ-yı saltanat ve erîke-pîrâ-yı hilâfet olan zıllullâhi fi'l-arzın sultanu'l-guzât ve'l-mücâhidîn sahibkırân-ı zaman halife-i halîka-i cihân müceddid-i erkân-i devlet, muhaddid-i cihât-ı savlet, gaysu'l-atâ, leysü'l-vega, hâfîzu'l-bilâd, nâsîru'l-ibâd, kurretü uyûnî'l-müminîn, gavsu'l-İslâm ve'l-müslimîn, mâye-i ümmid-i serefkendegân, sâye-i yezdân-ı yüsr-i bendegân, a'zam-ı selâtîni'l-arz, efham-ı havâkîni'l-emr bi's-sünne ve'l-farz, daverîm-i şiyem dârâ-yı cem-i hüsem ayet, teyîd-i hak, sûre-i emn ü

<sup>53</sup> el-Makdisi, *Kalâidü'l-Ikyân*, Beyazıd Devlet Ktp., Beyazıd, no. 5073, vr. 316.; diğer nüshalar için bkz. Süleymaniye Ktp., Esad Efendî, no. 2340, vr. 81.; Nurosmaniye Ktp., no. 609, vr. 68.

emân, nass-ı kitâb, zafer-i mehdi-i âhîrzaman, el-müeyyed bi't-teyidi'r-Rabbânî Sultan Mahmud Han-ı sâni edârallahu devâirü'd-devr, havvil merkezi celâletehü vec'al kerrâti'd-dehri müteharriketen alâ muhavvir irâdetehü Efendimiz hazretleri el-hak bir padişah-ı memdûhu'l-husâl ve bir şehnişâh-ı adîmü'l-misâldir ki zât-ı hümâyûnları fıtraten ve istifadeten cümle-i kemâlât-ı insaniyyeyi câmi' ve mehâsin-i melekât-ı beşeriyyeyi müstecmi', hakâyık ve dekâyık-ı umûr ve külliyyât ve cüziyyât-ı mesâlih-i cumhurda isâbet, zihn-i derrâk-i tâbnâkleri muhayyir-i ukûl ve her hususta emr ü irâde-i kerâmet-ifade-i hilâfetpenâhileri muvâfık, menkûl ve makûl kalem-i levh-aşına-yı rey-i rezînleri ebru-yı cebîn kadar hatt-ı kerâmet-i nakt, tedbîr-i dil-pezirleri mülk-i ilhama şehîr mertebe-i ilm ü irfânda sâbık, fezâil-i ûlâ, a'mâl-i seyf ü sinân ve tîr ü kemânda sahib-i yed-i tûlâ, kusvâ-yı niyet ve müntehâ-yı emniyet-i hayriyeleri ihyâ-yı dîn ve icrâ-yı sünnet ehemmi-efkâr ve endişeleri emn ü âsâyiş-i fukara ve raiyyet, cümle-i murad-ı hümâyûnları adl ü dâd ve tanzîm-i cünd-i cihâd ile imâr-i bilâd ve irâha-i ibâda matûf ve leyl ü nehâr evkât-ı nâzeninleri hidemat-ı diniye ve tedâbir-i mülkiyyeye masrûf siyaset-i adliyesi müstelzim-i salâh u felâh-ı ümmet, şefkat-i zâtiyesi bâis-i afv ve emân-ı erbâb-ı nedâmet cevâhir-i midhat-i celîlesi tırazende-i cevher-i kelâm zevâhir-i mahmidet-i cezilesi kûşâyende-i ezhâr-ı aklâm-ı akl-ı evvel, kariha-i hümâyûnu hikmetşinâs-ı Felâtûn-takdîr ihâta-i idrâk-i feyznâki muhaddid-i cihât-ı âlem, tedbîr-i astin cûd ve ifdâli mukassim-i erzâk-ı âsitân-ı şevket ü iclâlî mevâzi-i seb-i tıbâk, sâye-i ma'delet bâhiresi behişt-i ahbâr nâre-i satvet-i kahiresi dûzah-i eşrâ kutb-ı zât-ı şevketsimâtları medâr-ı dîn ü devlet, eyyâm-ı behcet-irtisâm-ı padişâhaneleri bahâr-ı mülk ü millet her hâlde ahlâk-ı ilahiye ile mütehâllik ve sîret ü serîret-i mülûkâneleri ism-i sâmi-i hümâyûnlarına mutâbık ve bilcümle hamden sümme hamden ke-ennemâ ed-dehrü tâc ve hüve dürretuhü ve melikü ve'l-mülk-i kef ve hüve hâtemuhu medîhasına mâ sadak olan vücûd-ı âlemsûd-i pâdişâhaneleriyle hilâl-i saltanat bedr-i tâm olmuş ve bi-tevfikihi teâlâ tecdîd ve ihyâ buyurdıkları kavânin-i askeriye ve usûl-i mülkiye ile cism-i devlet yeniden can bulmuş olduğu ulü'l-ebşâra bedîdâr olan zebân-ı hilâfet ve beşeriyet-i emâli bi-mülki hüve'l-verâ ve dâru hiye'd-dünya ve yevmü hüve ed-dehr mekâliyle sâmia zîb-i ashâb-ı itibar olarak hakkâ ki misli gelmemiş bir şehriyâr-ı bülend menkabet olmaktan nâşi evsâf-ı aliyyesi biring-i daire der-hasr-ı medhateş her dem şûd-ı telâki-i âgâz-ı intihârî şümâr medlûlünce mümteniü't-tahdîd olmakla sâye-i şevket vâye-i şâhânesi ümmet-i merhûmeye lutf-ı mahz-ı hak olduğunu bilerek bi'l-

gadvi-ve'l-isâl dua-yı ömr ü şevket-i şâhenelerine müdâvemet ve an-samîmi'l-bâl emr ü fermân-ı cihânmetâ-ı mülûkânelerine imtisâl ve itaat aklen ve naklen cümleye vacip ve bilhusus e'zam-ı vâcibât-ı din ile kıyam manasına olan saltanat-ı seniyyeleri hukukundan başka mülk-i mevrûsları olan memâlik-i mahrûseyi ecdâd-ı izâmları seyf-i cihad ile feth ve teshîr ve envâr-ı tevhid ve iman ile izâet ve tenvîr etmeleri hasebiyle rakabe-i kâffe-i ehl-i imanda bu vecihle dahi hakk-ı azîm-i padişâhâneleri sabit iken bazı avâm-ı nâs cehl ü nisyân ve belki iyâzen billâh zaaf-ı iman sebebiyle tarîk-i müstakimden udûl ve fesâd ve fitne meslek-i sakîmine sülûk ederek Hakk celle ve alâ hazretlerinin ve Resûl-i Ekremî'nin halifesi olan emîrül-müminîn ve imâmül-müslimîn edâmellâhu ilâ yevmî'd-din Efendimiz hazretlerinin bi'l-icma ve'l-ittifak kâffe-i ümmet üzerine vacip olan itaatinden hurûc-masiyet-i azîmesini irtikâb ile kahr u celâl-i ilâhî ve nüzûl-i siyaset-i pâdişâhiye tâlib ve ibâdullâhın emn ü râhat ve esbâb-ı kesb ve maişetlerin sâlib olduklarından eğerçi Ömerü'l-Fârûk hazretlerinin nez'-i sultan nez'-i Kur'ân'dan ekserdir buyurdıkları ve seyf ü sinân delil ve burhandan ekvâdır denildiği misüllü fi'l-hakika halkı terbiyet ve ıslahıyla tarîk-i müstakîme idhâl eylemekte lisân-ı seyf-i sultânînin tesiri eblağ ve akvâ olduğu vâzih ve ayân ise de *herbir mümin şer'-i şerîfe muhalif bir şeyi gördükte eliyle yahut lisanıyla yani gücü yettiği kadar ol fi'l-i münkeri defe çalışmak*<sup>54</sup> üzere vârid olan hadîs-i şerîfe imtisâlen ve emr-i maruf ve nehy-i münker vazifesini eda o makûle belâ-yı cehalet ve hevâ-yı nefis ve iğvâ-yı şeytâna uğrayanların lisân-ı şer'-i mutahhar ile amel ve itikadların tashih ve kendilerini hüsrân-ı dünya ve ahiretten muhafaza kasdıyla padişah-ı İslâm'ın emir ve nehyine itaat ve inkıyâdın vücûbu hakkında kütüb-i mutebereden mehûz yirmi beş ehâdis-i şerîfeyi şâmil ve devlet-i aliyye-i Osmâniye'nin ulüvv-i şân ve şevket ve kıyam-ı kıyamete kadar bekâ-yı mülk ve saltanatlarına dâir âsâr-ı sahîha ve bazı ekvâl-i ehlüllâhı müştemil olmak üzere *Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sultan* ismiyle müsemma telif olunan risâle-i Arabiye'nin ve işbu tercüme-i Türkiye'sinin nef'ân lî'l-ibâd neşr ü işâası taraf-ı hazreti padişâhîden bi'l-istidâ' şefkat alâ halkillâha mazhar olan zât-ı merâhim-simât-ı cihânbânînin evvel ü âhir hayr u salâh-ı ümmet ve refâh ve râhat-ı mülk ü millet ehass-ı matlûb ve mültezem-i şâhâneleri olmaktan-nâşî vech-i müstedâ üzere izin ve ruhsat-ı seniyye lâhık

<sup>54</sup> Müslim, İman, 78, hadis no: 49; İbn Mâce, Fiten, 20; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XVII, s. 127, c. XVIII, s. 42, 79, 378. Muhakkik âlim Şuayb el-Arnaut hadisin isnadının sahih olduğunu ve Buhârî ve Müslim'in şartlarına uyduğunu ifade etmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XVII, s. 127.

ve müteallik buyurulmakla dergâh-ı kibriyâdan mercû ve mesuldür ki kırâat ve istimâmı bâis-i intibâh ve ikâz ve sebab-i irşâd ve ikaz eyleye. Amin. Ve minellahî't-tevfik ve'l-hidaye.

1. أَخْبَرَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يَزِيدَ الْقَطَانَ بِالرَّقَّةِ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ حَدَّثَنَا مَدْرِكُ بْنُ سَعْدٍ الْفَزَارِيُّ قَالَ : سَمِعْتُ حَيَّانَ أَبَا النَّضْرِ يَقُولُ : حَدَّثَنِي جِنَادَةُ بْنُ أَبِي أُمِيَّةٍ عَنْ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : اسْمِعْ وَأَطِعْ فِي عَسْرِكَ وَيَسْرِكَ وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ وَأَثَرَةَ عَلَيْكَ وَإِنْ أَكَلُوا مَالَكَ وَضَرَبُوا ظَهْرَكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَعْصِيَةً

1. Sâlifü'z-zikr risale-i Arabiye'de mezkûr olan ehâdis-i nebeviyeden evvelki hadis-i şerif ehl-i biât-ı Akabe ve kibâr-ı ashâb-ı kirâmdan Ubâde b. Sâmit hazretlerine hitaben vârid olmuştur ki mânâ-yı münîfi usr ve yüsründe ve vakt-i sürûr ve kederinde yani her hâlde halife-i İslâm'a itaat ve emrini istimâ ve kabul edip, onları üzerine nâfizü'l-kelim ihtiyar eyle. Cevr ve ezâ ederlerse de masiyet olmadıkça emirlerine muhalefet eyleme demektir.<sup>55</sup>

2. أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمُقْرِي أَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ إِسْحَاقَ نَا يَوْسُفَ بْنَ يَعْقُوبَ نَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ نَا مُسْلِمُ بْنُ سَعِيدِ الْخَوْلَانِيِّ نَا حَمِيدُ بْنُ مَهْرَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ أَوْسٍ عَنْ زِيَادِ بْنِ كَسِيبٍ : شَهِدْتُ أَبَا بَكْرَةَ يَوْمَ جُمُعَةٍ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يَبْنِيَ الْمَسْجِدَ وَهُوَ يَوْمَئِذٍ قَصَبٌ وَعَلَى النَّاسِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَامِرٍ فَخَرَجَ عَلَى النَّاسِ وَعَلَيْهِ قَمِيصٌ مَرَقِقٌ وَبِرْدَانٌ مَرَجَلٌ رَأَسَهُ فَقَالَ أَبُو بَكْرَةَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ السُّلْطَانُ ظَلَّ اللَّهُ فِي الْأَرْضِ فَمَنْ أٰكْرَمَهُ أٰكْرَمَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَهَانَهُ أَهَانَهُ اللَّهُ

2. İkinci hadis-i şerif padişah-ı İslâm yeryüzünde Hakk'ın gölgesi yani halifesidir. Hakk Teâlâ ona itaat edene rahmet; ihanet edene ihanet ve ukbüyet eder manasını müşirdir.<sup>56</sup>

3. حَدَّثَنَا رَاشِدُ بْنُ سَعِيدِ أَبِي بَكْرٍ ثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ ثَنَا مَرْوَانَ بْنَ جَنَاحٍ ثَنَا نَصِيرُ مَوْلَى خَالِدٍ عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّهُ سَيَكُونُ بَعْدِي سُلْطَانٌ فَأَعَزُّهُ فَإِنَّهُ مِنْ أَرَادَ ذَلِكَ تَعَرَّ ثَغْرَةَ فِي الْإِسْلَامِ وَلَيْسَتْ لَهُ تَوْبَةٌ إِلَّا أَنْ يَسْجُدَ لَهَا وَيَسْجُدَ لَهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

<sup>55</sup> İbn Hibbân, *es-Sahîh*, c. X, s. 425. Hadisin diğer tarikleri için bkz. Ma'mer b. Raşid, *el-Câmi* (Abdürrezzâk, *el-Musannef* içinde), c. XI, s. 331; Müslim, *İmâre*, 35, hadis no: 1836; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, c. XXI, s. 97; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XIV, s. 514; c. XXXVII, s. 403. Muhaddis Şuayb el-Arnaut hadisin isnadının Buhârî ve Müslim'in şartlarına uygun ve sahih olduğunu ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XIV, s. 514.

<sup>56</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, c. VI, s. 17. Hadisin diğer tarikleri için bkz. Tirmizî, *Fiten*, 47; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXIV, s. 79, 135. Tirmizî hadisin hasen garib olduğunu ifade etmiştir. Son dönem hadis alimlerinden Nâsırüddin Elbânî hadisin sahih olduğu hükmünü vermiş, bir diğer muhaddis Şuayb el-Arnaut ise hadisin isnadının zayıf olduğunu ifade etmiştir. Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, s. 503. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXIV, s. 79.

3. Üçüncü hadis-i şerif benden sonra umûr-ı şeriyeyi ikâme için sultan nasbolunur. Siz ona itaat ve inkiyâd ile tazîm ve tekrîm eyleyin. Her kim itaat etmez ise hısn-ı İslâm'a bir rahne etmiş olur ve ol rahneyi seddetmedikçe tövbesi makbul olmaz. Halbuki kıyamete kadar ömrü olsa onu seddedemez medlûlünü müfidir.<sup>57</sup>

4. حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ النَّحْوِيُّ الصُّورِيُّ ثَنَا سَلِيمَانَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الرَّمَادِيِّ ثَنَا أَبُو عَمْرٍو الْعَنْسِيُّ عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ حَبِيبِ الْمُحَارَبِيِّ عَنْ عَمْرٍو بْنِ لَدِينِ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ أَبِي لَيْلَى الْأَشْعَرِيِّ صَاحِبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : تَمَسَّكُوا بِطَاعَةِ أُمَّتِكُمْ وَلَا تَخَالَفُوهُمْ فَإِنَّ طَاعَتَهُمْ طَاعَةُ اللَّهِ وَإِنْ مَعْصِيَتُهُمْ مَعْصِيَةُ اللَّهِ وَإِنْ اللَّهُ إِنَّمَا بَعَثَنِي أَدْعُو إِلَى سَبِيلِهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

4. Dördüncü hadis-i şerif padişahlarınızın itaatine temessük edip onların emrine muhalefet etmeyin. Zira onlara itaat Vacibü'l-Vücûda itaat ve onlara isyan Hakk celle ve alâ hazretlerine isyandır. Allah Teâlâ beni peygamber ba'seyledi. Sizi hikmet ve mevi'za-i hasene ile tarîk-i hakka davet ederim mazmununu mütezammındır.<sup>58</sup>

5. وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَحْمَدَ ، حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ الْحَكَمُ بْنُ نَافِعٍ ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمَهْدِيِّ سَعِيدُ بْنُ سَنَانَ ، عَنْ أَبِي الزَّاهِرِيَّةِ ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ مَرَّةٍ ، عَنْ ابْنِ عُمرَ ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : السُّلْطَانُ ظَلَمَ اللَّهَ فِي الْأَرْضِ يَاوِي إِلَيْهِ كُلُّ مَظْلُومٍ مِنْ عِبَادِهِ فَإِنَّ عَدْلَ كَانَ لَهُ الْأَجْرُ وَكَانَ يَعْنِي عَلَى الرَّعِيَةِ الشُّكْرَ ، وَإِنْ جَارَ ، أَوْ حَافَ ، أَوْ ظَلَمَ كَانَ عَلَيْهِ الْوِزْرُ وَعَلَى الرَّعِيَةِ الصَّبْرُ

5. Beşinci hadis-i şerif sultan-ı İslâm rûy-i zeminde Hüdâ-yı müteâl hazretlerinin halifesi ve mazlûm olanların mültecâsı olup adl ederse raiyyet üzerine şükr ü sipas ve etmediği hâlde sabr u tahammül lâzım olduğunu mübeyyindir.<sup>59</sup>

6. عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ الْإِسْلَامُ وَالسُّلْطَانُ إِخْوَانٌ تَوْأَمَانٌ لَا يَصْلُحُ وَاحِدٌ مِنْهُمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ فَالْإِسْلَامُ اسٌ وَالسُّلْطَانُ حَارِسٌ وَمَا لَا اسَ لَهُ يَهْدَمُ وَمَا لَا حَارِسَ لَهُ ضَالِعٌ

<sup>57</sup> İbn Ebi Asım, *Kitâbü's-Sünne*, c. II, s. 220. Hadisin diğer tarihi için bkz. İbn Ebi Asım, *Kitâbü's-Sünne*, c. II, s. 261. Eserin muhakkiki Nâsirüddin Elbânî hadisin ilk tarihi için zayıf, ikinci tarihi için sahih hükmünü vermiştir. İbn Ebi Asım, *Kitâbü's-Sünne*, c. II, s. 220, 261.

<sup>58</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c. XXII, s. 373-374. Taberânî'de rivayetin ilk isnadıyla zikredilen tarihi daha uzun ikincisi ise daha kısadır. Müellif Yasincizâde kısa olan metni tercih etmiştir. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebir*, c. XXII, s. 373-374.

<sup>59</sup> Bezzâr, *Müsned*, c. II, s. 220.; Kudâî, *Müsnedü's-Şihâb*, c. I, s. 201. Nâsirüddin Elbânî hadisin mevzu olduğuna hükmünü vermiştir. Hadisin râvilerinden Saïd b. Sinan'ın metrük olduğu, Dârekutnî'nin de rivayetlerini kabul etmediği ifade edilmiştir. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, c. I, s. 290.

6. Altıncı hadis-i şerifin mezâyâsı imamü'l-müslimîn ile din-i İslâm biri birinden münfekk ve ehaduhumâ âhârdan müstağnî olmadığını ve İslâm esas-ı erkân-ı şeriat ve imamü'l-müslimîn onun hafız ve hârisi olup esası olmayan bina harap ve münhedim ve hârisi olmayan nesne zayi ve münadim olduğunu müştemeldir.<sup>60</sup>

7. عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السلطان العادل المتواضع ظل الله ورحمه في أرضه يرفع للوالي العدل المتواضع في كل يوم وليلة عمل ستين صديقا كلهم عابد مجتهد

7. Yedinci hadis-i şerif imam-ı âdil ve mütevazi, rûy-i arzda zıll-ı zalil ve tarik-i hidayete delil olup her bir leyl ü nehârda âbid ve müctehidinden almış sıddîkin sevabı kadar ecr ü sevaba nâil olduğunu mübeşşirdir.<sup>61</sup>

8. عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الوالي العادل ظل الله ورحمه في الارض فمن نصحه في نفسه و عباد الله اظله الله بظله و من غشه في نفسه و عباد الله خذله الله يوم القيامة

8. Sekizinci hadis-i şerif imam-ı âdil, zıll-ı ekber ve tarik-i hidayete rehber olup her kim onu ve ibâdullâhı hayra sevkeder ise Hak Teâlâ'nın zıll-ı zalil-i rahmetinde müstazill ve imamü'l-müslimîn ve ibâd-ı müminîne hıyanet eden yevm-i kıyamette zelil ve hakîr olacağını muhbirdir.<sup>62</sup>

9. عن انس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم السلطان ظل الله فمن غشه ضلَّ وَمَنْ نَصَحَهُ اهْتَدَى

9. Dokuzuncu hadis-i şerifin mantuku sultânu'l-enâm zıllullâhi fi'l-arz olup ona hıyanet eden dalalette vâki ve sadakat eden hidayet ve saadete mazhar olduğunu şâmildir.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, c. I, s. 153.

<sup>61</sup> Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, c. II, s. 488.

<sup>62</sup> Süyûtî, *el-Câmiu'l-kebir*, c. IV, s. 215; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, c. VI, s. 11. Süyûtî bu rivayetin İbn Şâhîn'in *et-Tergîb* adlı eserinde kaydedildiğini ve zayıf olduğunu ifade etmiştir. Süyûtî, *el-Câmiu'l-kebir*, c. IV, s. 215. Ancak hadis eserin matbu nüshasında yer almamaktadır.

<sup>63</sup> Beyhâkî, *Şuabu'l-İmân*, c. IX, s. 480-481; Nebhânî, *el-Fethu'l-kebir*, c. II, s. 163. Hadis Enes b. Malik'ten Katâde tarikîyle mevkuף olarak nakledilmiştir. *Şuabu'l-İmân*'ın muhakkiki Muhtar Ahmed en-Nedvi

10. عن أنس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم السُّلْطَانُ ظِلُّ اللهِ فِي الْأَرْضِ فَإِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمْ بِلْدًا لَيْسَ فِيهِ سُلْطَانٌ فَلَا يُعَيِّنَنَّ بِهِ

10. Onuncu hadis-i şerif zıllullâhi fi'l-âlem olan padişah-ı İslâm'ın taht-ı hükmünde olmayan beldede ikametten nehy-i ekid hakkında ki cümle ehl-i iman sâye-i pâdişâhîde bulunmaktığı ve bu dahi emrine itaati muktezidir.<sup>64</sup>

11. عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم السُّلْطَانُ ظِلُّ اللهِ فِي الْأَرْضِ يَأْوِي إِلَيْهِ الضَّعِيفُ، وَبِهِ يَنْتَصِرُ الْمَظْلُومُ، وَمَنْ أَكْرَمَ سُلْطَانٌ اللهُ فِي الدُّنْيَا أَكْرَمَهُ اللهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

11. On birinci hadis-i şerif sultan-ı azam hüdâ-yı müteâl hazretlerinin vech-i arzda halifesi ve zuefâ-i mazlumînin melâzzı olup bir kimesne dünyada padişaha tazim ve itaat ederse Allah zül-celâl rûz-ı cezâda ona rahmet ve mağfîret eder mîsdâkını havidir.<sup>65</sup>

12. حدثنا أحمد قال حدثنا عبد الملك بن عبد ربه الطائي قال حدثنا موسى بن عمير عن مكحول عن أبي أمامة قال قال رسول الله لا تسبوا الأئمة وادعوا لهم بالصلاح فإن صلاحهم لكم صلاح<sup>66</sup>

13. عن ابى امامة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لا تشغلوا قلوبكم بسبب الملوك ولكن تقربوا إلى الله بالدعاء لهم يعطف الله قلوبهم عليكم<sup>67</sup>

14. عن ابن عمر انه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لا تسبوا السلطان فإنه ظل الله في أرضه<sup>68</sup>

hadisin isnadının zayıf olduğu hükmünü vermiş ve Nâsirüddin Elbânî'nin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmiştir. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, c. IX, ss. 480-481.

<sup>64</sup> Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, c. VI, s. 5; Nebhânî, *el-Fethu'l-kebir*, c. II, s. 163.

<sup>65</sup> Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-ummâl*, c. VI, s. 5; Nebhânî, *el-Fethu'l-kebir*, c. II, s. 163.

<sup>66</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-Evsat*, c. II, s. 169; *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. VIII, s. 158; Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, c. V, s. 160. Nâsirüddin Elbânî hadisin zayıf olduğunu söylemiştir. Eserin muhakkiki Hamdi Abdülmecid es-Selefi hadisin râvilerinden Abdülmelik b. Abdurabbih'in münkerü'l-hadis olduğunu ancak diğer râvilerin tamamının sika olduğunu ifade etmiştir. Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. VIII, s. 158.

<sup>67</sup> Hadisin diğer tarihi için bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. XVIII, s. 539; c. XIX, s. 33; Nebhânî, *el-Fethu'l-kebir*, c. III, s. 313. *Musannef*'in muhakkiki Muhammed Avvâme hadise dair bir hüküm beyan etmemiştir. Yasincizâde'nin kaydettiği rivayet taktî' yapılmak suretiyle kaydedilmiştir. Musannef teki hadisin râvisi Mâlik b. Miğvel'dir. Mâlik, tebe-i tâbiinden ve kütüb-i sitte musanniflerinin tamamının kendisinden nakilde bulunduğu sika sebt bir râvidir. İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*, c. II, ss. 233-234.

<sup>68</sup> Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, c. IX, s. 478; Deylemî, *Müsnedü'l-Firdevs*, c. V, s. 159. *Şuabu'l-İmân*'ın muhakkiki Muhtar Ahmed en-Nedvî hadisin isnadının zayıf olduğu hükmünü vermiş ve Nâsirüddin Elbânî'nin de aynı kanaatte olduğunu ifade etmiştir. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, c. IX, s. 478.



- 12.-14. On ikinci ve on üçünü ve on dördüncü hadis-i şerif imamü'l-müslimîn halife-i rûy-i zemîn ve muîn-i din-i mübîn olmağla onlara inkisâr ve ihanet etmeyip salâh ile dua ve dua ile Hakk'a takarrüb eyleyin ki Rabbü'l-âlemîn onların kulûbünü sizin üzerinize matuf eylesin meâllerini müstecmi' dir.

15. عن عمرانہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و سلم اسمع وأطع وإن أمر علیک عبد حبشی مجدع الاطراف إن ضرک فاصبر وإن حرمتک فاصبر وإن ظلمک فاصبر وإن أراد ان ینتقص من دینک فقل دمی دون دینی

15. On beşinci hadis-i şerif eğer emîrû'l-müminîn bulunan nâkîsü'l-a'zâ bir abd-i Habeşî dahi olursa da emrini istimâ ve kabul ve zecr ü izrâr ve zulmederse dahi sabreylemek ve eğer tağyîr-i din ve itikad teklif ederse demini dinine feda edip yine heyet-i mecmûa-i İslâmiye'den ayrılmamak mânâsını muhtevîdir.<sup>69</sup>

16. عن عرفة الأشجعي قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم سيكون بعدي هنات و هنات فمن أراد أن يفرق امر المسلمين وهم جميع فضربوه بالسيف كأننا من كان

16. On altıncı hadis-i şerif benden sonra fiten-i adîde zuhûr eder bir kimesne müslimîn-i müctemînin emrini tefrîk etmek isterse her kim olursa olsun seyfle darp eyleyin diye emirdir.<sup>70</sup>

17. حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأحمد بن سنان قالوا حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن الله صالح عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم رجل على فضل ماء بالفلاة يمنع ابن السبيل ورجل بايع رجلا بسلعة بعد العصر فحلف بالله لأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو على غير ذلك ورجل بايع إماما لا يبيعه إلا للدنيا فإن أعطاه منها أو قاله وإن لم يعطه منها لم يف له

17. On yedinci hadis-i şerif bir susuz mahalde kendinin suyu olup ebnâ-i sebîli men' eyleyen ve malını satmak ve müşteriye inandırıp aldatmak için kaş ve metanı vasfederek yalan yere yemin eden ve padişah-ı İslâm'a yalnız dünya için biat ile

<sup>69</sup> İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, c. XVIII, s. 244. Hadisin diğer tarihleri için bkz. Müslim, İmâre, 36; İbn Mâce, Cihad, 39; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXV, s. 396. Muhaddis Şuayb el-Arnaut hadisin isnadının Müslim'in şartlarına uygun ve sahih olduğunu ifade etmiştir. Nâsirüddin Elbânî de hadisin sahih olduğunu söylemiştir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXV, s. 396; İbn Mâce, *es-Sünen*, s. 485.

<sup>70</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XVII, s. 143. Hadisin diğer tarihi için bkz. Nesâî, *Tahrîmü'd-dem*, 6. Nâsirüddin Elbânî, Nesâî'nin *es-Sünen*'inin tahkikinde bu hadisin isnadının sahih olduğu hükmünü vermiştir. Nesâî, *es-Sünen*, s. 621.

sayesinde fevâid-i dünyeviyeye nâil olursa bâatinde durup meramına vâsıl olmadıkta itaatten çıkan kimseler yevm-i kıyamette nazar-ı rahmet-i ilahiye ile manzûr olmayıp azâb-ı elîm ile muazzeb olacaklarını mübeyyin ve münzirdir.<sup>71</sup>

18. عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم قال من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني

18. On sekizinci hadis-i şerifin mealî Hz. Resûl'e ve halife-i müslimîne itaat eden Allah azîmü'ş-şâna itaat etmiş olup kezâlik Nebî Ekrem'e ve halifesine isyan Hz. Hakk'a isyan etmiş olacağını nâtıktır.<sup>72</sup>

19. عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه قال من خرج من الطاعة وفارق الجماعة فمات مات ميتة جاهلية

19. On dokuzuncu hadis-i şerif imâmü'l-müslimînin itaat ve inkıyâdından hurûc ve hey'et-i mecmûa-i İslâmiye'den müfârakat eden kimesne meyte-i cahiliye ile yani zaman-ı cahiliyette iman ve İslâm'la mevsuf olmayan kimseler gibi fevt olacaktır.<sup>73</sup>

20. عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم من خلع يدا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية

20. Yirminci hadis-i şerif bir kimesne padişah-ı İslâm'ın itaatinden hurûc ederse yevm-i cezâda bu irtikâb ettiği masiyet için özür ve ihticâca mecâli olmayacağı inzârını câmidir.<sup>74</sup>

21. عن ابن عباس يرويه قال قال النبي صلى الله عليه و سلم من رأى من أميره شيناً يكرهه فليصبر عليه فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شيراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية

<sup>71</sup> İbn Mâce, Ticârât, 30. Nâsirüddin Elbânî, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'inin tahkikinde bu hadisin sahih olduğu hükmünü vermiştir. İbn Mâce, *es-Sünen*, ss. 379-380.

<sup>72</sup> Buhârî, el-Cihad ve's-siyer, 108, hadis no: 2797; Müslim, İmâre, 32, hadis no: 1835; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XII, s. 405; c. XIII, s. 93; c. XIV, s. 556. Muhaddis Şuayb el-Arnaut'a göre hadis Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymaktadır ve sahihtir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XII, s. 405.

<sup>73</sup> Buhârî, Fiten, 2, hadis no: 6646; Müslim, İmâre, 53, hadis no: 1848. Muhaddis Şuayb el-Arnaut'a göre hadis sahihtir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. X, s. 308.

<sup>74</sup> Müslim, İmâre, 58, hadis no: 1851; Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. VIII, s. 270.

21. Yirmi birinci hadis-i şerif bir kimesne halife-i rûy-i arzdan sevmediği bir nesneyi müşâhede ederse ona itiraz ve itaatten hurûc etmeyip sabır ve itaat etmekliği ve cemaat-i müslimînden bir karış miktarı ayrılıp fevt olan olan kimse zaman-ı cahiliyette fevt olanlar gibi olduğunu müş'ir ve müekkiddir.<sup>75</sup>

22. عن المقداد انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً وأطيعوا من ولاة الله أمركم ولا تنازعوا الأمر أهله وإن كان عبداً أسود وعليكم بما تعرفون من سنة نبيكم والخلفاء الراشدين المهديين وعضوا عليها بالنواجذ تدخلوا الجنة<sup>76</sup>

23. عن العرياض بن سارية انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان عليكم امراء يأمرونكم بالصلاة و الزكاة و الجهاد فى سبيل الله فقد حرم الله عليكم سبهم و حل لكم الصلاة خلفهم<sup>77</sup>

22. , 23. Yirmi ikinci ve yirmi üçüncü hadis-i şerif Hakk Teâlâ'ya ibadet ve taat edip zât ve sıfât ve efâlinde ona şerik ittihâz etmemek ve bî'l-farz abd-i esved dahi olursa Vâcibu'l-vücûd'un emîr nasb eylediği zâta itaat ve inkıyâd eyleyip onun emrinde münazaa eylememek ve Hz. Resûl-i Ekrem'in ve hulefâ-yı râşidîn-i mehdiyyinin sünen-i seniyyelerini ahz u kabulde kemâl-i sa'y ü dikkat eylemek üzere vesâyâ-yı nebeviyeyi ve ol vechile taraf-ı Hakk'tan memur ve halka salât ve zekât ve cihad fî sebîlillâh emîr olan halife-i İslâm'a ihanet ve hıyanet haram olduğunu muvazzıhtır.

24. ابن النجار عن عمر البكالي انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من عقر بهيمة ذهب ربع أجره ومن حرق نخلاً ذهب ربع أجره ومن غش شريكاً ذهب ربع أجره ومن عصى إمامه ذهب أجره كله<sup>78</sup>

25. عن ابي زهم الساعدي انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه كائن من بعدي سلطان فلا تذلوه فمن أراد أن يذله فقد خلع ربة الإسلام من عنقه وليس بمقبول منه حتى يسد ثلمته التي تلم ثم يعود فيكون فيمن يعزه<sup>79</sup>

<sup>75</sup> Buhârî, Ahkâm, 4, hadis no: 6724; Müslim, İmâre, 55, hadis no: 1849; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 290, 434. Muhaddis Şuayb el-Arnaut'a göre hadisin isnadı sahihtir ve Buhârî ve Müslim'in şartlarına uymaktadır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 290.

<sup>76</sup> Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XVIII, s. 247.

<sup>77</sup> Bezzâr, *Müsned*, c. XV, s. 252; Taberânî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, c. XVII, s. 43.

<sup>78</sup> Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. IX, s. 148. Muhakkik Muhammed Abdülkadir Atâ'ya göre hadisin isnadında zayıflık vardır. Beyhâkî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, c. IX, s. 148.

24. , 25. Yirmi dördüncü ve yirmi beşinci hadis-i şerifin mealleri bir kimse behâimden bir hayvanın ayağını kat' eylese yahut bir meyvedâr ağacı yerinden koparsa veyahut bey' ü şirâda şerikine gadr u hıyanet etse bunların her birinde sevabının rub'u ve eğer imam'ül-müslimîne isyan ederse ecr ü sevabının küllisi gideceğini ve halife-i İslâm'a hıyanet ve adem-i itaati kasteden kimse ribka-i İslâm'ı boynundan hal' etmiş yani kendisini İslâmiyet'ten çıkarmış olacağını ve ettiği rahneyi seddedip kendüyi muti' ve münkâdlara ilhâk etmedikçe ibadeti makbûl olmayacağını müsarrıhtır.

Ki zikrolunan ehâdis-i şerifenin cümle-i medlûlâtı padişah-ı din-i İslâm'a sıdk u istikâmetle itaat ve inkıyâd ve vâcibât-i diniyeden olduğuna ve hatta sultan-ı câbir ve câirin bile emrine muhalefet ve cemaat-i müslimînden müfârakata mecâl ve imkân olmadığına ve herbir hâlde deâvât-ı hayriyeleri cümlenin üzerine lâzım olduğuna dâll olup hatta kâmilinden bazıları benim için bir dua-yı müstecâb olsa onu padişah-ı İslâm hakkında sarf ederdim. Zira onlara dua âmme-i müslimîne şâmidir deyü buyurmuşlardır ve bunlardan mâ-adâ sâir âsâr-ı muvafıku'l-meâl ile kütüb-i hadis meşhûn ve nazm-ı mübîn ve Kur'ân-ı azîm'de " *Estaiizu billâh. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ* " âyet-i kerimesinde <sup>80</sup> olan ulû'l-emrden dahi murad padişah-ı İslâm olduğu mukarrerdir. Ve ârif-i Rabbânî şeyh-i ekber kuddise sirruhu'l-ethar hazretleri bazı âsârlarında padişahlar salih olduklarında aktâbdan ve olmadıkları hâlde dahi erbâin itlâk olunan ricâlullahtan olduğunu tasrîh etmişlerdir.

Lillâhi'l-hamd ve ve'l-minne padişah-ı veleyâtşîâr ve şehriyâr-ı kerâmet-disâr efendimiz hazretleri kutb-ı zaman ve müceddid-i mie-yi sâniye oldukları ayân ve ahd-i hilafet-i meyâmin menkabetlerinde ferd-i âferideye zulüm ve teaddî vukuuna rızâ-yı hümâyûnları olmadığı müstağnî-i burhân olmakla emr ü fermân vâcibü'l-izânlarına can u gönülden muti' ve münkâd olmayanlar dünya ve ukbâda batş-ı şedîd-i ilâhîden halâs olmayacaklarını düşünmek ve âl-i Osman hazerâtını mülûk-i sâireye kıyas etmemek gerektir. Zira selâtîn-i Osmaniye sâret seyyârâti siyerehüm alâ semâi's-saltanatı's-seniyyeti bi levâmî's-sermediyenin indellâh kadirleri âli

<sup>79</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXV, s. 364.; Ali el-Muttakî, *Kenzü'l-Ummâl*, c. VI, s. 56. Hadisin sahabi râvisi Ebû Zerr el-Gifârî (ra)'dir. Ondaki nakilde bulunan râvinin kimliği belli olmadığından hadisin isnadı zayıftır. Muhakkik Şuayb el-Arnaut'un hükmü bu minvaldedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXV, s. 364.

<sup>80</sup> "Ey iman edenler, Allah'a itaat edin. Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine de itaat edin."; Nisâ, 4/59.

olduğuna kâffe-i ulemâ-i Rabbâniyyîn ve fuzelâ-yı muhakkikîn ittifak etmiş olduklarından başka lisan-ı dürerbâr-ı nübüvvetle dahi memdûh ve mübeşşer olmuşlardır ki ülüvv-i şân ve fazl ve rüchân ve devam-ı devlet-i meyâmin-iktirânları edillesinden bazı olmak üzere risale-i Arabiye-i mezkûrede ziver-i sutûr olan ehâdis-i şerifeden evvelki hadis-i şerif icâz-ı elîfin medlûl-i latîfi ümmet-i nebeviyeden hak üzere zâhîr bir cemaatin yevm-i kıyamete kadar bekâsı<sup>81</sup> beşâret-i azîmesini mübeyyin ve inde'l-muhakkikîn cemaatten murad devlet-i Osmaniye olduğu müteayyindir. Ve ikinci hadis-i şerifin müfâd-ı münîf-i mucize-pîrâsında Kostantiniye'nin feth ü teshîri tebşîr ve ol feth-i celîlü'l-medhe mazhar olan emîrû'l-müminîn ve cüyûş-ı müslimînin dîde-i mücâhedeleri kehl-i kabûl-i nebevî ile tenvîr ve kadr-i hatîrleri güzârende-i felek-esîr buyurulmuştur.<sup>82</sup>

Ve sâhib-i makâm-ı ünsî Abdulgani Nablûsî hazretleri nazm u inşâd eylediği kasîde-i Arabiye'sinin evvelinde “*Estâizü billâh. وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ*” ayet-i kerimesinde<sup>83</sup> ibâd-ı sâlihînden murad selâtin-i âl-i Osman olup rûy-i arz ol dûdmân-ı celîlü's-şâna neslen ba'de neslin mevrûs olacağını işâr ve bunu müeyyid olarak imam-i hümâm-ı hakiki eş-Şeyh Mustafa es-Siddîki tayyeballâhu serâhu hazretleri *el-Müzînu bi't-Tarab fi'l-Farki beyne'l-Acemi ve'l-Arab*<sup>84</sup> nâm kitâb-ı müstetâbında mülûk-i Arab muzmahil ve ikâme-i emre bazı mülûk-i âhar müstevlî olduktan sonra mülk ü saltanat hânedân âl-i Osman eyyedehumullâhu teâlâ ilâ âhiri'z-zamân hazerâtına müntakîl ve muttasıl olup âyet-i kerîme-i mezkûrede ibâd-ı sâlihîn ile onlara işaret buyurulduğunu beyân eylediğinden mâ adâ *Şecere-i Numâniye*<sup>85</sup> nâm risalenin ve risale-i dâirenin şerhinde hulefâ-yı râşidînden sonra düvel-i İslâmiye'nin sâlih ve efdali devlet-i Osmaniye olup âyet-i kerîme-i mezkûre onlara işaret ve saltanatları ilâ yevmi'l-karâr rehîn-i istimrâr ve istikrâr olduğunu şerh-i mezkûrun müellifi olan Şeyh Salahuddin Safedî hazretlerinden dahi naklen bast u tezkâr eylemiştir.

<sup>81</sup> Müslim, İmâre, 170, hadis no: 1920. Bu hadisin etraflı bir tahlili için bkz. İmamoğlu, *Hadis ve Siyaset*, s. 405-440.

<sup>82</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXI, s. 287. Muhaddis Şuayb el-Arnaud'a göre hadisin isnadı zayıftır. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXI, s. 287.

<sup>83</sup> “*Andolsun, Tevratdan sonra Zebur'da da yazmışızdır ki arza (ancak) sâlih kullarım mîrascı olur.*”; Enbiya, 21/105.

<sup>84</sup> Mustafa b. Kemaleddin b. Ali, *Farkü'l-Muzin*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, no. 2270, vr. 179

<sup>85</sup> Muhyiddin ibnü'l-Arabi, *eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l-Osmaniyye*, Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, no. 4609, vr. 50

Ve bu misilli umûr-ı gaybiyeye dair âsâr-ı keşfiye verese-i Muhammediye olan ekâmil-i ümmet ve eizze-i tarikatın mişkât-ı nübüvvetten iktibas eyledikleri işrâkât-ı ulûm-ı ledünniyeden olup hatta Ebu Hureyre (r.a.) hazretlerinin taraf-ı hazreti risâletpenâhîden ahz u hıfzını haber verdikleri iki ilmin birisi ilm-i zâhir ve birisi işbu ilm-i bâtındır ki havâss-ı ümmete mahsus olan maarif-i yakiniye ve kemâlât-ı hakikiyedendir.<sup>86</sup>

İmdi mukaddimât-ı sâbıkadan ve ehâdis-i nebeviye ve âsâr-ı keşfiye-i mezkûreden müstefâd olmadığı vecihle vaz-ı şerâyi-i ilahiye ve ale'l-husus şeriat-ı mutahhere-i Muhammediye hikem-i Rabbâniye ve mesâlih-i diniye ve dünyeviyeye müterettib ve ikâme ve icrasına kıyam eden zât-ı şerife ittibâ-ı tâm ile ittibâ ve itaat vacip ve selâtın-i Osmaniye lâ zâle zıllu devletehum mebsûtan ale'l-beriyeye hazerâtının cümle-i mülûk üzerine efdaliyet ve bekâ-yı devletleri ve bî't-tahsis rûh-ı âlem olan padişahımız padişah-ı şevket-medâr ve şehnişâh-ı ma'delet-şîâr minellahi aleynâ bi cûd-i vücûdihi ilâ yevmi'l-haşri ve'l-karar efendimiz hazretlerinin ulüvv-i menkabetleri ve emr ü fermân-ı zıllullâhîlerine kemâl-i imtisâl ve itaat ve rızâ-yı hümâyûn ve irâde-i kerâmet-makrûn-ı hilâfet-penâhîlerine muhalif evza'a tasaddiden mezîd ihtirâz ve mübâadetin vücûbu sâbit ve mütehakkık olmakla Hz. Hakk'ın vahdaniyetini ikrâr ve Resûl-i Ekrem (s.a.v.) efendimizin nübüvvetini tasdik ile ümmet-i Muhammed ve ehl-i sünnet ve cemaatten olanlar lâzıme-i diyânet ve muktezâ-yı İslâmiyet üzere Allah azîmü's-şânun ve Resûl-i kerîminin emrini tutup edâ-yı ferâiz ve vâcibât ile her hâlde sırât-ı müstakimden ayrılmayarak selâmet-i dâreyne nâil ve saadet-i ebediyeye vâsıl olmaya cidd ü sa'y etmelidir yoksa kendinin hayr u şerrini düşünmez ve efâlinin nîk ü bedini farketmez iken mesela dekâyik ve hakâyıkına aklı ermediği mesâlih-i mülkiyenin hüsün ve kubuhunu temyîz zu'muyla ahkâm-ı vâkıaya itiraz ve hâşâ emir ve irade-i seniyeeye imtisâlden îrâz dâiyesine veyahut bazı ağrâz-ı nefsanîyeye ve tasavvurât-ı fâsideye düşerek ve bu ana kadar mütesaddi-i bağy u fesad olanlardan hiç birisi ukûbet ve mücâzâtan necât bulmayıp hemen sû-i a'mâlî yanına kaldığı meydanda iken bunlardan ibret almayarak şâh-râh-i itaatten sapmak mücerred ifsâd-ı memleket ve iz'âc-ı ümmet ve izâa-i nimet vizr ü vebalini yüklenip encâm-ı kâr-ı hüsrân ve tebâh ve dünya ve ahirette rüsvây ve rûy-i siyah olmaktan gayrı nesneyi müfid olmadığını şekk ü şüpheden müberrâ ve

<sup>86</sup> Buhâri, İlim, 42, hadis no: 120.

mülûk-i sâlifeden bazılarının halk bizden Hz. Ebubekir ve Ömer'in zamân-ı hilafetlerindeki rahat ve adaleti isterler halbuki kendileri onların tebaa ve raiyyeti gibi olalım demezler dedikleri sahîhü'l-fehvâ bir kelimadır ki öteden beri zuhûr-ı lutf ve kahr-ı padişâhî ve belki muamele-i cemâl ve celâl-i ilâhî halkın amel ve itikat ve istihkâk ve istidâdına nâzır ve hudud-ı şeriye ve ahkâm-ı Kur'âniye bu mânâyı müş'ir olmakla hak bu ki ehl-i tevhid ve imana ta bu kadar haktan gaflet ve nisyân-ı âhiret lâıyk olmadığı vâzıh ve hüveydâdır. Hakk subhânehu ve teâlâ hazretleri cümleyi kendi lutuf ve kerem-i Rabbâniyesiyle sû-i amel ve itikattan mahfûz ve rızâ-yı ilâhiyesine muvâfık a'mâl-i sâlihaya muvaffak eyleye. Âmîn. İnnahu raüfun bi'libâd ve minhu'l-hidâyete ve'l-irşâd ve ileyhi'l-mercii ve'l-miâd ve'l-hamdullillâhi bâtinen ve zâhir. Ve's-salâtu ve's-selâmu alâ hayri halkihi evvelen ve âhiren. Sümme taba'a hâzihi'r-risâlete'l-merfûate bi marifeti'l-hâc İbrahim Sâib fi evâhiri Şaban li seneti 1247/Ocak 1832.

### Sonuç

Risalenin telifinde makbul deliller getirmeye özen gösteren Abdülvehhâb Efendi, rivayetleri zikretmeden önce ulû'l emr ayetine atf yaparak eserine başlangıç yapmıştır. Yâsincizâde bu risalesinde otuz hadise atf yaparak ekseriyeti padişaha itaatle alakalı olan rivayetleri derlemiştir. Hadis usulü açısından bu rivayetler değerlendirildiğinde on üçünün sahih, birinin hasen, yedisinin zayıf, bir tanesinin mevzu olduğu geriye kalan sekiz hadis hakkında da muhakkiklerin herhangi bir hüküm vermedikleri tespit edilmiştir. Ancak muhakkiklerin hakkında hüküm vermediği sekiz hadisin kaynakları tetkik edildiğinde üç hadisin zamanının hadis hâfızı olarak tanımlanan Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde zikredildiği, iki hadisin Deylemî'nin çoğu zayıf olan ancak bazı hadislerin de mevzu olduğu *Firdevsü'l-ahbâr*'ından alındığı, üç hadisin de kaynağı Süyûtî'nin *el-Câmiu'l-kebir* ve *el-Câmiu's-sağîr*'i olan Ali el-Muttakî'nin *Kenzü'l-ummâl*'inden ve ayrıca İbn Ebî Şeybe'nin *el-Musannef*'inden nakledildiği görülmektedir.

Rivayetleri serbest bir tercüme anlayışıyla çeviren Yâsincizâde'nin kendi yorumlarını kattığı hususlar daha ziyade II. Mahmud'un şahsında bir araya gelen padişahlık ve halifelik makamlarının birbirinden ayıramayacağına dair yaptığı vurgulardır. Bundan dolayı ilk hadisin lafzında alenî olarak geçmediği halde tercümede "halife-i İslâm" terkinin kullanılması şeyhülislamın bilinçli bir tavrıdır. Abdülvehhâb Efendi bu tavrını daha sonraki hadislerin tercümelerinde de göstermiş ve hadislerde

geçen “sultan” lafzını “padişah-ı İslâm yani halife”, “sultan-ı İslâm”, “imamü'l-müslimîn”, “sultânu'l-enâm”, “sultan-ı azam” “padişah”, “halife-i İslâm” gibi farklı lafızlarla tercüme etmiştir. Hadislerde daha ziyade yöneticiler için kullanılmakta olan “imam” lafzını ise “padişahlarınız”, “padişah-ı İslâm”, “imamü'l-müslimîn” gibi kavramlarla çevirmiştir. Adil yöneticilerin övüldüğü hadislerde ziredilen “âdil sultan” ve “âdil vâlî” kavramlarını ise “imam-ı âdil” ve “imamü'l-müslimîn” şeklinde ifade etmiştir. Hadislerde yöneticiler için kullanılan bir diğer lafız olan “emîr”i de “halife-i müslimîn”, “halife”, “halife-i İslâm”, “halife-i rûy-i arz” gibi kavram öbekleriyle çevirmiştir.

Yâsincizâde hadisleri kaydettikten sonra bazı mutasavvıfların kanaatlerine de müracaat ederek delillerini kuvvetlendirmiştir. Mesela Ârif-i Rabbânî ve Şeyh-i Ekber İbn Arabî bazı eserlerinde “Padişahlar salih olduklarında kutuplardan, olmadıkları hâlde dahi kırklar denilen ricalullahtan olduğunu açıkça belirtmişlerdir.” diyerek “padişah-ı velayetşiar” olan ‘Efendimiz hazretleri (II. Mahmud) zamanın kutbu ve ikinci bin yılın müceddidi oldukları açıktır.’ sözüyle II. Mahmud’a itaati tasavvufî olarak da delillendirmiştir.<sup>87</sup>

48

Yâsincizâde’ye göre sultanın emir ve fermanlarına itaatkar olmayan ve boyun eğmeyenler dünya ve ahirette ilahi azaptan kurtulamayacaklardır. Çünkü Osmanoğulları’nın Allah katındaki kıymeti o kadar yüksektir ki diğer hükümdarlarla kıyas dahi kabul etmez. Bütün Rabbânî âlimler ve faziletli zâtlar bu hususta ittifak etmişlerdir.<sup>88</sup> Abdülvehhâb Efendi, Osmanlıların nebevî lisanla övüldüklerini ve kıyamete kadar hak üzere devam edeceği bildirilen cemaatin Osmanlılar olduğunu, İstanbul’un fethine mazhar olarak da bunu ispat ettiklerini ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Ayrıca Şeyh Abdûlgani en-Nablusi ile Şeyh Mustafa es-Sıddıkî’nin eserlerinden de delil getirerek “Biz yeryüzüne salih kulların varis olacağını yazdık.”<sup>90</sup> ayetinde geçen “salih kullar”ın Osmanlılar olduğunu, *Şakayık-ı Numaniye* şerhinde, şârih Salahuddîn Safedî’nin dahi aynı görüşü paylaştığını söylemektedir.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 27.

<sup>88</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 28.

<sup>89</sup> Her iki hadisin kaynağı için de bkz. Müslim, İmâre, 170, hadis no: 1920; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. XXXI, s. 287.

<sup>90</sup> Enbiya, 21/105.

<sup>91</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 29.



Şeyhülislam Abdülvehhâb Efendi'nin tasavvufi yönünü de ortaya koyan şu ifadeler onun Kitap ve sünnet yanında niçin Allah dostlarına başvurduğunu da izah etmektedir. Bu ve benzeri gaybî işlere dair keşif eserleri Hz. Muhammed'in vârisi olan ümmetin kâmil zâtları ve tarikat büyüklerinin nübüvvet kandilinden aldıkları ledünnî ilimlerin ışıkları olup, hatta Ebu Hureyre (ra)'nin Hz. Peygamber'den alıp koruduğunu rivayet ettiği iki ilmin birisi zâhir ilmi diğeri de bâtın ilmidir.<sup>92</sup> Bu ilmin ümmetin seçkin kullarına mahsus olduğu hem yakinen hem de hakikaten apaçıktır.<sup>93</sup>

Meselelere yaklaşımında belki de tasavvufi yönünün etkisiyle havas-avam ayırımı da göze çarpan Yâsincizâde'ye göre halk kesimi bilmediği işlere karışmamalı, itiraz ve isyana kalkışmamalıdır. Kendi iyilik ve kötülüklerini düşünmeyen, fiillerinin iyi mi kötü mü olduğunu farketmeyenler incelik ve hakikatlerine aklı ermediği devlet maslahatlarının hüsn ve kubhunu ayırdetmek zannıyla hadiselerle uygun hükümlere itiraz ve haşa irade-i seniyyenin emirlerine bağlı kalmaktan yüz çevirme duygusuna kapılmışlar veyahut bazı nefsanî istek ve fasit düşüncelere düşmüşlerdir.<sup>94</sup>

Halk kesimine dair şu yaklaşımı da onun havas-avam ayırımına yönelik tavrını desteklemektedir. "Eski hükümdarlardan bazılarının halk bizden Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in hilafet zamanındaki rahat ve adaleti isterler. Halbuki onların tebaa ve raiyyeti gibi olalım demezler." dedikleri doğru mânâsı olan bir sözdür.<sup>95</sup> Şeyhülislamın padişahla arasında öteden beri varolan yakınlık <sup>96</sup> onu ıslahatları destekleme noktasında irâde-i seniyyenin yanında olmaya sevketmiştir. O bu tavrıyla hem ilmiye sınıfının en önemli temsilcisi olarak hem de şahsî destekleriye II. Mahmud'un ıslahatlarının daima yanında yer almıştır.

Risalenin sonlarına doğru Abdülvehhâb Efendi, II. Mahmud dönemi yenileşme çabalarında nasıl bir tavır sergilediğini de açıkça ortaya koymuştur. Bu risalede zikredilenlerden, hadis-i şeriflerden ve keşif ehlinin eserlerinden istifade ederek ortaya koyduğumuz ilahi şeriatın gerekleri ve

<sup>92</sup> Buhârî, İlim, 42, hadis no: 120. Bu hadisin değerlendirildiği bir makale için bkz. Sami Şahin, "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, c. VIII, sayı: 1, ss. 93-108.

<sup>93</sup> Yâsincizâde, *Hulâsa*, s. 29.

<sup>94</sup> Yâsincizâde, *Hulâsa*, s. 30.

<sup>95</sup> Yâsincizâde, *Hulâsa*, s. 31.

<sup>96</sup> Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", *İslam Dünyası ve Batılılaşma*, çev. Erbay Aydın, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997, s. 37.

özellikle tertemiz Muhammedî şeriatın Rabbânî hükümlere, dinî ve dünyevî maslahatlara ait sonuçlara ve bunların yerine getirilmesine karşı çıkan zâtların tam bir teslimiyetle itaat etmeleri vacip ve Osmanlı sultanlarının bütün yöneticilerden daha faziletli olduğu ve devletin bekası için alemin ruhu olan ulu padişahımız, şahların şahı, adelet nişanı, varlığı ve cömertliği Allah'tan gelen, haşır gününe kadar devamını istediğimiz efendimiz hazretlerinin yüce üstünlüğü, Allah'ın gölgesinin fermanı ve emri en güzel örnek, itaat etmenin gereği ve padişahın rızası, iradesi keramete nail olmuş, hilafet sığınağına karşı çeşitli muhafetlere kalkışanların fazlasıyla çekinmesi ve zıtlaşmamasının gerekliliği sabit olmuştur.<sup>97</sup>

Osmanlı modernleşme tarihinde ilmiye sınıfı için dönüm noktalarından birisi sayılabilecek *Hulâsatü'l-Burhân fî İtaati's-Sultan* isimli risale, müellifinin şeyhülislam olması gibi şahsî vasıfları, eserin ismi ve muhtevası, yazılış maksadı, Arapça kaleme alınmış iken padişahın talebiyle Türkçe'ye çevrilmesi, matbu hale getirilip dağıtılması ve belki de en önemlisi yazıldığı dönem itibarıyla çok önemli bir konuma yükselmekte, ıslahat girişimlerinin desteklenmesi ve halk nezdinde kabul görmesinin temin edilmesinde şer'î ve aklî delillerle bir meşruiyet zemini oluşturmaktadır. Neticede Osmanlı âlimlerinin yöneticilere itaat zeminini hangi deliller çerçevesinde ele aldığını görmek bu çalışmanın yazılış amacını ortaya koysa da ileriki yıllarda devam edecek olan ıslahat faaliyetlerine ulemanın da müdahil olmasında bu risalenin etkili olduğu düşünülmektedir.

<sup>97</sup> Yasincizâde, *Hulâsa*, s. 29-30.

## Kaynakça

- Abdurrezzak, es-San'ani, *el-Musannef*, tahk. Habiburrahman A'zami, el-Meclisü'l-İlmi, Beyrut 1983.
- Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, tahk. Şuayb el-Arnaut, Adil Mürsid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1998.
- Altunsu, Abdülkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1972.*
- Ayar, Talip, *Sahhaflar Şeyhizâde Mehmed Es'ad Efendi'nin Üss-i Zafer Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2005.
- Beydilli, Kemal, "II. Mahmud", *DİA*, c. XXVII, ss. 352-357, İstanbul 2003.
- Beyhakî, Ebûbekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabu'l-Îmân*, tahk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî, Abdülalî Abdülhamîd Hâmid, Mektebetü Rüşd, Riyad 2003.
- \_\_\_\_\_, *es-Sünenü'l-Kübrâ, Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmaniyye*, Haydarabad 1344.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdulhâlik el-Atekî, *el-Bahru'z-Zehhâr bi Müsnedi'l-Bezzâr*, tahk. Mahfuzulah Zeynullah, el-Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, Beyrut 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk. Muhammed Fuad Abdülbaki, el-Matbaatu's-Selefiyye, Kahire 1400.
- Deylemi, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar b. Şiruye, *Firdevsü'l-ahbâr bi-me'sûri'l-hitab*, tahk. Fevvâz Ahmed, Dârü'l-kütübî'l-Arabî, Beyrut 1987.
- Dilbaz, Mahmud, Askeri Modernleşmenin Dini Müdafaası Es'ad Efendi'nin Şerhli es-Sa'yü'l-Mahmud Tercümesi, Dergah Yayınları, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, "II. Mahmud'un Askerî Islahatlarına Dair Tercüme Bir Müdafaanâme: el-Kevkebü'l-Mes'ûd fî Kevkebeti'l-Cünûd", *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, c. XVI, sayı: 31, ss. 175-200. İstanbul 2011.

- Erşahin, Seyfettin, "Ulema ve Osmanlı Yenileşmesi: II. Mahmud'un Bazı Islahatı Karşısında Ulemanın Tutumu Üzerine Tespitler", *Diyanet İlmî Dergi*, c. XXXV, sayı: 1, ss. 249-270, Ankara 1999.
- \_\_\_\_\_, "Islamic Support on the Westernization Policy in the Ottoman Empire: Making Mahmud II a Reformer Caliph-Sultan by Islamic Virtue Tradition", *Journal of Religious Culture*, sayı: 78, ss. 1-17, Frankfurt 2005.
- Fazlıoğlu, İhsan, "İbnu'l-Annâbî ve es-Sa'yul-Mahmûd fî Nizâmî'l-Cunûd Adlı Eseri", *Dîvân İlmî Araştırmalar Dergisi*, c. I, sayı: 1, ss. 165-174, İstanbul 1996.
- Heyd, Uriel, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", *İslam Dünyası ve Batılılaşma*, çev. Erbay Aydın, Yöneliş Yayınları, İstanbul 1997.
- İbn Ebî Asım, Ebû Bekr İbnü'n-Nebil Ahmed b. Amr b. Dahhak, *Kitâbü's-Sünne*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980.
- İbn Ebî Şeybe, Ebubekir, *el-Musannef*, tahk. Muhammed Avvame, Şirketü Dari'l-Kible, Cidde 2006.
- İbn Hibbân, Alâuddîn Ali b. Belbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi Tertîbi İbn Belbân*, tahk. Şuayb el-Arnaut, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *es-Sünen*, tahk. Muhammed Nasıruddîn el-Albânî, Mektebetü'l-maarif, Riyad 1996.
- İmamoğlu, Abdullah Taha, *Hadis ve Siyaset: Müslim'in İmâre Bölümünde Siyaset Düşüncesi*, Beka Yayıncılık, İstanbul 2015.
- İpşirli, Mehmet, "Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi", *DİA*, c. I, ss. 285-286, İstanbul 2013.
- Kapıcı, Özhan, "Bir Osmanlı Mollasının Fikir Dünyasından Fragmanlar: Keçecizâde İzzet Molla ve II. Mahmud Dönemi Osmanlı Siyaset Düşüncesi", *Osmanlı Araştırmaları*, sayı: 42, ss. 275-315, İstanbul 2013.
- Kara, İsmail, *Hilafet Risaleleri: İslam Siyasi Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: II. Abdülhamit Devri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2002.

- Karatas, Veli, *Ondokuzuncu Yüzyılda Yenileşme Çabaları ve Osmanlı Ulemasının Tavrı*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Mardin, Ebu'l-ulâ, *Huzur Dersleri*, yay. haz. İsmet Sungurbey, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul 1966.
- Memioğlu, A. Zeki, "Musavver İran Sefaretnâmesi (1811) Elçi: Yâsincizâde Seyyid Abdulvahhab Efendi Tercüman ve Sefaretnâme Yazarı: Bozoklu Osman Şakir Efendi", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, sayı: 17, ss. 237-245, Erzurum 2001.
- el-Muttakî, Ali, *Kenzu'l-Ummâl fi Süneni'l-Akvâli ve'l-Ef'âl*, tahk. Bekri Hayyânî, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut [t.y.].
- Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-Sahîh*, Dâru Taybe, Riyad 2006.
- Nebhânî, Kadı Ebü'l-Mehasin Yusuf b. İsmail b. Yusuf Şafii, *el-Fethu'l-Kebîr fi Zammi'z-Ziyade ile'l-Câmi's-Sağîr*, tahk. Heysen Nizar Temim, Dârü'l-Arkam, Beyrut [t.y.].
- Ortaylı, İlber "Kadı", *DİA*, c. XXIV, ss. 69-73, İstanbul 2001.
- Öztürk, Eyüp, *Osmanlı Tarihçiliğinde Fezâil Edebiyatı Mer'î b. Yûsuf'un Kalâidü'l-İkyân fi Fezâili Âl-i Osmân Örneği*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi İslâm Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı İslâm Tarihi Bilim Dalı, Ankara 2004.
- Süyûtî, Celaleddîn, *Cemü'l-cevâmi el-marûf bi Câmi'l-kebîr*, Dâru's-saâde li't-tibâa, Mısır 2005.
- Şahin, Sami, "Viâeyn Rivâyeti veya Ebû Hureyre'nin Ölümüne Sebep Olabilecek Gizli Bilgiler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. VIII, sayı: 1, ss. 93-108, Sivas 2004.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, tahk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire [t.y.].
- \_\_\_\_\_, *el-Mu'cemu'l-evsat*, tahk. Ebû Muaz, Dârü'l-haremeyn, Kahire 1995.
- Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, tahk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Mektebetü'l-Maarif li'n-neşri ve't-tevzî, Riyad 1417.

Uğur, Mücteba, "Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr", *DİA*, c. IX, s. 266, İstanbul 1994.

Yâsincizâde, Abdülvehhâb Efendi, *Hulâsatü'l-Bürhân fî İtâati's Sultân*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1247.



O'nun hakkında konuşurken çeşitli nitelendirmeler yapması doğal bir durumdur. Zira bu nitelendirmeler Allah ile insan arasındaki bağlantıyı sağlar. Ancak bu nitelendirmeler yapılırken insan, çeşitli sınırlama ve engellemelerle karşı karşıyadır. Dolayısıyla O'nun hakkında konuşurken, nasıl bir dil kullanmamız gerektiği konusu karşımıza bir sorun olarak çıkmaktadır. Bu sorun ekseninde teolojik temelli farklı söylem biçimleri geliştirilmiştir. Bu makalede farklı söylem biçimlerinden biri olan tenzihî söylemin özellikle Mu'tezile tarafından ne şekilde ele alındığı irdelenecektir.

**Anahtar kelimeler:** Mu'tezilî Yaklaşım, Tenzihî Söylem, Selbi Söylem, Özdeşlik, Ezelilik, Ma'küliyet Alanı

## Giriş

Teolojinin teorik düzeyde insan ve evren hakkında bilgi verme noktasında Allah'ı merkeze alan bir yol izlemesi, onun şu veya bu şekilde O'ndan söz ediyor olmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Bu anlamda Kur'an açısından bakıldığında, Allah hakkında konuşan bizatihi yine Allah'ın kendisidir. Nitekim Allah, Kur'an'da insan zihnine yaklaşıtrıcı ifadeler kullanarak çeşitli açılardan kendini beşerî idrake açmaktadır. Bu sayede asıl muhatap olarak görülen insan, Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna yönelik fikirler üretmiş ve bu durum çok farklı Tanrı tasavvurlarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Her şeyden önce Allah tasavvuru, bir insan yaşamının her alanına ait düşüncelerini etkiler. Nitekim bu tasavvur, insanın hem dine olan yaklaşımını hem de Allah ile olan iletişimini belirleyen bir unsurdur. Başka bir deyişle Allah hakkında tasavvur oluşturmak aynı zamanda O'nun hakkında söylemlerde bulunmak demektir. Bu nedenle teolojik söylemde<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Geçmiş Batı dünyasında iki bin yıl eskilere kadar uzanan ve günümüzde dilbilimcilerin, dil felsefecilerin, insanbilimcilerin ve teologların sıklıkla başvurduğu bir kavram olan söylemin kökeninde; tartışma, konuşma ve koşturma anlamlarına gelen "discursus" sözcüğü bulunmaktadır; bkz.: Ahmet Kocaman, "Dilbilim Söylemi", *Söylem Üzerine*, ODTÜ Yayıncılık Ankara, 2009, s. 1. Etimolojik olarak Latince "discurrere" sözcüğünden türeyen ve Ortaçağ Latinesinde "discursus" olarak kullanılan söylem kavramı, mecazi olarak "özne hakkında uzun uzadıya konuşma, bir şey hakkında iletişim" anlamlarını içermektedir; bkz.: Edibe Sözen, *Söylem, Paradigma Yay.*, İstanbul, 1999, s. 19. Diğer taraftan bu kavrama ilişkin en sık kullanılan tanımlama; söylemin "birbirine bağlanmış ve birden çok cümleyi içeren dil parçası" olduğu şeklindedir; bkz.: Yusuf Devran, *Haber-Söylem-İdeoloji*, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2010, s. 56.

Sözlüklerde, "zihindeki düşüncenin sözel olarak aktarılması, konuşma; bir konuya ilişkin düzenli ve uzunca düşünce aktarımı" anlamlarına gelen ve günümüzde özellikle dilbilimin etkisiyle "bağıntılı konuşma ya da yazma birimi" olarak da kullanılan söylem sözcüğü, Türkçe sözlükte "söyleyiş, söz, kelâm, söylev" biçiminde açıklanmaktadır. Söylem kavramının İngilizce sözlüklerdeki karşılıklarına bakmak da ayrıca kavramın pek çok yönüyle ortaya konmasına katkı sağlayacaktır. Bu yüzden Cambridge, Oxford, Longman ve Sesli sözlükte geçen "discourse" sözcüğünün çevirileri için bkz.:<http://dictionary.cambridge.org/dictionary/british/discourse>;



her türlü konuşma ya da soru sorma, esasında Tanrı hakkında konuşmadır. Bu konuşma aynı zamanda biz insanların içine dâhil olduğu bir süreci de yansıtır.

Diğer taraftan doğrudan yüz yüze gelerek kavranılması, anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah, yarattığı tüm varlıklarla aynı varlıksal düzlemi ve mantıki statüyü paylaşmamaktadır. Zira O, her şeyden önce kendi kendisiyle özdeş ve bambaşka oluşunun yanı sıra mutlak ve aşkın bir varlıktır. Bu da O'nun hakkında konuşurken her zaman somut ve doğrudan bir dil kullanımını güçleştirmektedir.

Bu gerçeklikten hareketle Allah hakkında dile getirilen söylem ve ifadeler her ne kadar O'nun nasıl bir varlık olduğunu anlamaya biraz olsun yaklaşırsa da hiçbir zaman tam anlamıyla O'nu bütün yönleriyle kapsayan bir içeriğe sahip değildir. Şüphesiz O'nun hakkında konuşan ve O'nu anlamaya çalışan varlık, tüm eksikliği ve kusurları ile insandır. Nitekim insan, O'nun nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşurken beşerî dili kullanmakta ve kullandığı sözcükler temel anlamlarını, toplum ve kültürün şekillendirdiği dil zeminindeki referanslarından kazanmaktadır. Ancak fitratı gereği çeşitli sınırlamalar ve engellemelerle karşı karşıya kalan insanın Allah hakkında konuşurken, nasıl bir söylem geliştirmesi gerektiği hususu karşımızda bir sorun olarak durmaktadır. Zira O'nu tanımlama ve nitelendirme esnasında O'na kelimelerin sözlük anlamıyla işaret etmek ya da tasvirler yapmak mümkün görünmemektedir.<sup>2</sup>

Dolayısıyla Allah, ne söylem tarafından doldurulan bir tasavvurun sonucu bulduğumuz bir varlıktır ne de beşerî dilin kuşatmayı başarabildiği bir varlıktır. Her ne kadar Allah hakkında konuşmak zor ve güç bir iş olsa da O'nunla olan irtibatımızı sağlam bir zeminde kurma açısından uygun ve yerinde bir söylem geliştirmek zorundayız.<sup>3</sup> Zira insanlar Allah'ın asıl muhatabı ve hedef kitlesi olduğu için O'nun insanlar tarafından idrak

<http://oxforddictionaries.com/definition/english/discourse>;

[http://www.1doceonline.com/dictionary/discourse\\_](http://www.1doceonline.com/dictionary/discourse_); <http://www.seslisozluk.net/?word=Discourse>.

Bu çerçevede Larry Marks'ın sözlük çalışmasına bakıldığında, dilbilimsel olarak söylem kavramı şu şekilde tanımlanmaktadır: Belirli bir toplumsal pratiğin türüne bağlı olarak kodlanmış dil kullanımları bütünlüğüdür. Buna göre tıp söylemi, hukuk söylemi, ruhbilim söylemi, felsefi söylem, teolojik söylem başlı başına birer söylem türüdür. Bu bağlamda yazın eleştirisi de kendi özel terimiyle birlikte bir söylem biçimidir; bkz.: Larry Marks, *The Dictionary Small Semantics*, Academic Press, Newyork 2001, s. 188.

<sup>2</sup> Şaban Ali Düzgün, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yay., Ankara 2008, s. 80.

<sup>3</sup> Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 55-56.

edilemez ve bilinemez bir varlık olarak kalması, düşünsel açıdan kabul edilebilir bir durum değildir. Bu bağlamda kavramlar ve yüklemelerin Allah'a hiçbir şekilde uygulanamayacağı ve O'na ilişkin hiçbir içeriksel nitelirmede bulunamayacağı iddiası aynı zamanda O'nun ontolojik gerçekliği hakkındaki şüphe ve tereddütleri de içerir. Kaldı ki Allah hakkında epistemik bir belirsizliğin daha büyük felsefî ve teolojik sorunlara zemin hazırlayacağı da aşîkârdır.<sup>4</sup>

Buna göre burada yapılabilecek ilk ve önemli şey, O'na birtakım isim ve sıfatlar yüklemekle işe başlamaktır. Aksi takdirde isim ve sıfatlardan soyutlanmış bir Allah tasavvuru ile O'nun var olmadığını kabul etmek arasında hiçbir fark yoktur. Nitekim Allah ile insan arasındaki iletişimin imkânı için Kur'ân'da O'nun isimlerine ve sıfatlarına işaret edilmektedir. Şu halde Allah'a atfedilen isim ve sıfatların O'nun zatı ile arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu minvalde zat-sıfat arasındaki ilişkinin nasıllığı konusunda kelâmî ekollerin temel yaklaşımları ön plana çıkmaktadır. Tabiatıyla bu konu hakkında ekoller nezdinde teolojik temelli farklı söylem biçimleri geliştirilmiştir. Bu çalışmada farklı söylem biçimlerinden biri olan tenzihî söylemin kavramsal analizi ve felsefî açıdan anlamlandırılmasının yanı sıra bu söylemin özellikle Mu'tezile tarafından ne şekilde ele alındığı irdelenecektir.

### 1. Tenzih: Kavramsal Analiz

Öncelikle şunu vurgulamak gerekir ki, her dilin kendine özgü kuralları, birbirinden farklı anlatım yolları ve sistemli bir yapıları vardır. Nitekim farklı söylem biçimlerinin inşasında dilin belirleyici rolü ve işlevi yadsınamaz bir gerçekliktir. Bu gerçeklik özellikle sözcüklerin lügat anlamına bağlı kalınarak oluşturulan terim ve kavramların içeriğinin belirlenmesinde bariz bir şekilde karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Arapça bir sözcük olan "tenzih" kavramı ve bu kavrama yüklenen anlamlar da, o dilin kendine özgü yapısına göre şekillenmiştir.

Şu halde sözlükte "Maddî ve maddî olmayan kötü ve nahoş şeylerden uzak olmak" anlamındaki "تَزَاهَة" masdarından tef'îl kalıbında türemiş olan

<sup>4</sup> Eyüp Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, cilt: 24, sayı: 3, (2013), s. 174.

“tenzih” lafzı, lügat olarak “arındırma, kusur ve ayıplardan uzaklaştırma, takdis etme”<sup>5</sup> anlamlarına gelmektedir. İstilahî terim anlamı da, bu sözcüğün lügat anlamına bağlı kalınarak içeriklendirilmektedir. Buna göre tenzih, “Allah’ın kusur ve ayıplardan, yaratılmışlara özgü eksikliklerden berî ve yüce olduğunu benimseme ve bunu ifade etmek”<sup>6</sup> demektir.

Bu istilahî anlamın bir sonucu olarak “tenzih” kavramı, “Allah’ı insana özgü niteliklerden uzak tutmak” şeklinde tanımlanmaktadır. Bu da Allah’ın zatı, sıfatları ve isimleri açısından birleşmesiyle mümkün olmaktadır.<sup>7</sup> Dolayısıyla zatına özgü ontik bir yapıya sahip olan Allah’ın, bu tür açılardan tenzih edilmesi hususu esas olarak görülmelidir. “...O’nun benzeri olan hiçbir şey yoktur...”<sup>8</sup>, “Hiçbir şey O’na denk ve benzer değildir”<sup>9</sup> ayetleri, işte tam da bu duruma işaret etmektedir. Bu ayetlerden de anlaşılacağı üzere Allah’ın misli gibi bir şeyin olmaması, doğrudan doğruya O’nun misli, aynısı bir şey bulunması şöyle dursun, O’na benzer<sup>10</sup> hiçbir şeyin bile bulunmamasıdır.

Tenzihî sözcüğüne yakın bir anlama sahip olan diğer bir sözcük de “selb” sözcüğüdür. “Selebe” sülâsî fiilinin masdarı olan bu sözcük lügat olarak, “zorla alma, gasbetme; soyma; olumsuzluk, nefy” anlamlarını içermektedir.<sup>11</sup> Kelâm ilminde ise bu sözcüğün “olumsuzluk, nefy” anlamı esas alınmaktadır. Buna göre bir terim olarak bu sözcük “Allah’ın zatına

<sup>5</sup> Ebu Fazl Cemaluddîn b. Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, “nzh” md., tah.: Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbillah, Hâşim Muhammed Şazeli, Daru’l-Mearif, Kahire 1119, s. 4402; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, “nzh” md., Mektebetü Lübnan, Beyrut 1985, s. 93.

<sup>6</sup> İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, s. 4402; el-Cürcânî, *et-Ta’rifât*, s. 93. Aynı şekilde Ezherî de Allah’ı tenzih etmenin, “O’nu eşitlik, benzerlik ve denklikten uzak tutmak ve O’nun yüceliğini noksanlıktan, eksiklikten ve kusurdan uzak olduğunu ikrar etmek” olduğunu belirtmektedir. İbn Manzûr, *Lisanu’l-Arab*, s. 4402.

<sup>7</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayinevi, İstanbul 2001, s. 352. Burada sonsuz ve sınırsız bir varlık olan Allah, sonlu ve sınırlı bir varlık olan insan ve diğer yaratılmışlardan mahiyet açısından yapısal farklılıklara sahip olması nedeniyle O’nun, yaratılmış varlıklardan her yönüyle farklı olması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Bu itibarla O, sonradan olanlara benzemediğinden yani bambaşka olmasından ötürü zatında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması gerekmektedir.

<sup>8</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

<sup>9</sup> el-İhlâs, 112/4.

<sup>10</sup> Arap dilinde “mümaselet” şeklinde ifadesini bulan “benzerlik” kavramı, hakikatte ortaklık yani zati sıfatta benzer olmak demektir. Aynı zamanda bu kavram, yerini tutabilecek şekilde özel sıfatta ortaklık anlamına gelmektedir. Özel sıfatta ortaklık ise, Allah’ın misli gibi bir varlığın bulunması demektir. Bu da bizi Allah gibi başka kadim varlıkların mevcut olduğu düşüncesine götürmektedir. Bu durumda Allah kendi kendisiyle özdeş olan bir varlık olmaktan çıkmakta ve bir anlamda diğer varlıklarla olan mahiyet farklılığı kendiliğinden kaybolmaktadır.

<sup>11</sup> Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Caribi’l-Kur’ân*, çev.: Abdülbâki Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul 2010, s. 506. Türk dilinde ise bu sözcük, “zorla alma, kapma; kaldırma, kaçırma, yok etme” anlamlarını içermektedir. Bilgi için bkz.: Şükrü Hâlûk Akalın, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., 11. bs., Ankara 2011, s. 2061.

layık olmayan manaları, isimleri ya da sıfatları O'ndan nefyetme" anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca hiçbir şeye benzemeyen Allah'a, herhangi bir şeyi tam anlamı ile yüklem olarak atfetmenin hiçbir önemi yoktur. Bu anlamda bütün güzellikler, yücelikler Allah söz konusu olduğunda eksik kalır. En yüce ve en büyük gerçeklik olan Allah hakkında kullanılan nitelendirmelerin hiçbirisi, bunlar ne kadar iyi ve yüce olursa olsun, sıradan iyi ve yüce şeylerin hiçbir cinsine herhangi bir aidiyeti çağrıştıramaz. Bu itibarla O sadece kendisiyle özdeş olan bir varlıktır. Allah'ın gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında O'nun hakkında daha fazla olumlu bir şey söyleyemeyiz. O her şeyin üstünde olduğundan O'nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Bu noktada olsa olsa O'nun ne olmadığı üzerinde söylemde bulunabiliriz.<sup>12</sup>

Selbi söylemi bir yaklaşım olarak görenlere göre Allah'ı tanımanın yolu ancak O'nu olumsuz nitelendirmelerle O'nun ne olmadığını ortaya koymaktan geçer. Zira tabii ve beşerî olan bir dilden aldığımız sözcüklerle O'nun hakkında olumlu bir cümle kurmamız mümkün değildir. Dolayısıyla bu söylem, Allah'ın ne olduğundan çok ne olmadığıyla ilişkilidir. Öyle olmakla beraber burada şunu ifade etmek gerekirse, bir varlığı nitelendirirken olumlu ifadelerin yanında olumsuz ifadelerde bulunmak, konuşma dilinde başvurulabilecek bir yöntemdir. Belli durumlarda Allah hakkında konuşurken selbi söyleme başvurulması, O'nu yanlış olarak nitelendirmekten sakındırmanın en iyi yolu olduğu da söylenebilir. Ancak bu söylemi, Allah hakkında konuşmanın yegâne yöntemi olarak belirleme, Allah-insan ilişkisi açısından bir sınırlama, bir engelleme anlamına gelebilir. Kuşkusuz sonlu ve sınırlı bir varlığın O'nu anlaması ve O'ndan söz etmesi, her ne kadar imkânsız değilse de, herhangi bir nesneden söz edebildiği kadar kolay da değildir. Bu nedenle aşkın varlığı tanımaya yönelik beşerî eğilim ve istek, böyle bir sınırlamayı zorlamaktadır.

## 2. Tenzihî Söylemin Felsefî Temeli

Her şeyden önce Allah'ın kendi dışındaki tüm varlıklarla olan ontolojik farklılığı, herhangi bir insan veya başka varlıkla ortak bir mahiyeti paylaşmasını varlıksal açıdan imkânsız kılmaktadır. Bu anlamda Allah zat

<sup>12</sup> Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay., İstanbul 1998, s. 59.

olması hasebiyle kendine özgü bir ben bilincine sahiptir. Allah'ın kendine özgü bir ben bilincine sahip olması demek, aynı zamanda O'nun kendi kendisiyle özdeş bir varlık olması anlamına gelmektedir. Bu da Allah'ın diğerlerinden farklı olarak kendine has bir yapıya sahip olduğunu açığa çıkarmaktadır.

Ayrıca bu sorunun mantıksal açıdan imkânsızlığını "kişi" tanımından hareketle ortaya koymak da mümkündür. Zira "ben bilinci" kavramı başta olmak üzere "kişi" niteliklerini taşıyan birinin yine "kişi" niteliklerine sahip ikinci bir kimseye dönüşmesi "kişisel özdeşlik" tanımıyla çelişecektir. Tanrı'nın kendi zatıyla özdeş kalarak, başka bir kişiyle de özdeş olması mantıksal bir çelişki içermektedir. Altını çizmek gerekirse böyle bir durum mantığın ilkelerinden biri olan özdeşlik ilkesiyle taban tabana zıtlık arz etmektedir.

Bilineceği üzere özdeşlik, bir şeyin başka bir şeyle ilişki kurulmaksızın, kendisi olarak düşünülmüş olmasını gerektirir. Özdeşlik, eşitlik demek değildir yani eşitliğin bir sınır durumudur. Eşitlik benzerlik türüdür. Benzerlik ise, iki ayrı şey arasındaki bir ilişkidir. Benzerlik iki ayrı şeyin çok miktarda ortak özelliğe sahip olması durumudur. Ortak özellikler arttıkça iki ayrı şey arasındaki benzerlik de artar. Eşitlik, benzerliğin bir sınır durumu olarak iki ayrı şeydeki tüm özelliklerin ortak olması durumudur. Oysa özdeşlik böyle değildir. Özdeşlik, iki ayrı şey arasındaki bir ilişki değil, bir şeyin kendisi olmasıdır. En basit anlamıyla özdeşlik, "bir şey ne ise odur" biçiminde dile getirilebilir.<sup>13</sup> Başka bir deyişle özdeşlik, kapsam ve sınırlılığı belli olan her varlığı kendi yapan gerçekliktir.

Buradan hareketle nesnel dünyadaki varlıklar, zaman ve mekân içinde var olan sürekli değişmeye tabi olduğu için özdeşlik ilkesine tabi olamaz. Zihin bu nitelikteki nesnelere kavramak için, onların kavramlarını yapar. Kavram yapma, onları anlaşılır hale getirmedir. Kavramlar zihnin özdeşlik ilkesine bağlıdır. Özdeşlik ilkesi ancak değişmeye tabi olmayan, zaman ve mekân dışı var olanlara uygulanabilen bir ilkedir. Bu durumda eğer böyle bir ihtimalden söz edilecek olunursa, o takdirde her iki varlığın kendileri olarak kalma ihtimali, yani kendilerine özgü olan kişi olma niteliklerini devam ettirmeleri nasıl söz konusu olacaktır? Netice itibarıyla

<sup>13</sup> Doğan Özlem, *Mantık*, İnkılâp Yay., 7. bs., İstanbul 2004, s. 48-49.

kendisinde değişme ve başkalaşma olmayan ve bu anlamda başlangıcı ve sonu olmayan Allah'ın, kendisi dışındaki sonlu varlıklardan farklı olarak bambaşka bir yapıya sahip olması durumu, O'nun sadece kendisiyle özdeş olan bir varlık olduğunun açık kanıtıdır.

Allah'ın kendi kendine özdeş olması durumu, O'nun gerçekliğini kavramanın ve dile getirmenin dışında O'nun hakkında konuşmamızı sınırlandırmaktadır. Bu da varlığının mahiyetini kavrayamayacağımız bir varlığın olumlu nitelermelerden ziyade olumsuz nitelermelerle ortaya konabileceğini göstermektedir. Bu itibarla bu doktrinin en derli toplu savunucu olan Plotinus, "İlk" ve "Bir" olarak nitelendirdiği Allah hakkında hiçbir bilgi ve kavrama sahip olunamayacağını iddia etmektedir. Ona göre Allah'ı bilgi ile kavrayamayışımız, O'nun varlığını inkâr etmemiz gerektiği anlamına gelmez. Biz O'na O'nu ifade edebilecek kadar değil, hakkında konuşabilecek kadar nüfuz edebiliriz. Bu noktada biz O'nun ne olduğunu değil, olsa olsa ne olmadığını söyleyebiliriz. Bu anlamda kendi kendisiyle özdeş olan bir varlıkla ilgili olarak "Bir" ve "İlk" olmasının dışında bir şey söyleyemeyiz. Bütün yapabileceğimiz, zihnimizi durma noktasına kadar getiren bir şey olduğunu tespit edip sessizliğe çekilmektir. O halde O'nun hakkında herhangi bir şekilde isimlendirme nitelendirmede bulunamayız. Dolayısıyla O'nun için hiçbir nitelik ve form söz konusu olmadığından, "şu şu özellikler O'na aittir" demenin bir anlamı olmaz. Herhangi bir özelliğin O'na ait olması düşünölemeyeceğine göre, en iyisi "şu şu özelliklerin O'na ait olmadığını" söylemektir.<sup>14</sup>

Ayrıca Plotinus'un bu tenzihçi tavrından fazlasıyla etkilenen İbn Sînâ'nın konuya yaklaşımı aynı paraleldedir. Allah'a "zorunlu varlık" dışında hiçbir nitelendirmede bulunamayacağını iddia eden İbn Sînâ, işi bir adım ileri taşıyarak Allah'ın varlık ile mahiyetinin aynı olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Allah'ın mahiyeti olmadığından, O, yokluk ve öteki niteliklerin olumsuz kılınmasıyla "salt varlık" olarak bilinir. O'nun cinsi, ayırımı bulunmadığı için tanımı da, kesin kanıtı da yoktur; aksine O her şeyin kanıtıdır. Zira O'nun varlığa gelmesinde bir sebep yoktur. Dolayısıyla diğer varlıklar gibi O'nunla birleşen hiçbir ilinti olmadığından birleşik değildir. Bu anlamda O, mutlak basit bir varlıktır. O'nun ilk ve temel niteliği

<sup>14</sup> Koç, *Din Dili*, s. 60.

gerçek ve mevcut olmasıdır. Diğer tüm nitelikler bu varlığa ya izafetle ya da olumsuzlama yoluyla belirlenir. O'na cevher demenin, O'nun var olduğunu kastetmenin dışında bir anlamı yoktur. O'na "Bir" dendiğinde de, bununla nicelik ya da sözle bölümlenmenin olumsuz kılındığı veya ortaklığın kaldırıldığı bizatihi varlık kastedilir.<sup>15</sup>

Bu bakımdan "İlk"e "İlk" denmesi, bir varlığın bütüne olan izafetinden başka bir anlama gelmez. O, izafet ve olumsuzluktan ibarettir. O'nun mutlak basit bir gerçekliğe sahip olduğu kabul edildikten sonra benzerliklerin olumsuz kılınması ve izafetlerin olumlu olarak atfedilmesiyle nitelenebilir. O'nun gerçeklik dışında mahiyeti yoktur. Zira zorunlu varlığın, varlığının zorunlu olmasını gerektiren bir mahiyete sahip olması doğru değildir.<sup>16</sup> Bu da demektir ki, mutlak anlamda basit olan zorunlu bir varlık için, zorunlu olmasının dışında hiçbir nitelendirmede bulunulamaz. İşte bu da O'nun gerçekliğinden öte bir şey değildir.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere gerek Yeni Eflatunculuk'un öncüsü Plotinus gerekse İbn Sînâ, bambaşka bir varlık olan Allah'ın insana özgü niteliklerden uzak tutulması noktasında aşırılığa kaçmışlardır. Bu anlamda onlar Allah hakkında "Bir", "İlk" veya "Zorunlu varlık" gibi nitelendirmelerin dışında ancak olumsuzlayıcı bir dille konuşulabileceğini iddia etmektedirler. Dolayısıyla burada Allah'ın her türlü nitelendirmenin üstünde ve ötesinde olduğu ve O'nun insanlar tarafından tam anlamıyla kavranamayacağı vurgulanmak istenmektedir. Ancak tam da bu noktada onların bu iddialarına birkaç açıdan eleştiri getirmek yerinde olacaktır. İlk olarak Allah hakkında sadece ne olmadığını söyleyerek belli bir anlayışa ulaşılabilmesi iddiası, şüphe götürür cinstendir. Bir şeyin sadece ne olmadığını söylemek, o şeyin gerçekten ne olduğu konusunda insan zihninde bir fikir, bir izlenim veya bir çağrışım uyandırmaz.

Ayrıca bu olumsuz nitelendirmelerle Allah'ın bilinmesi ve kavranması tam anlamıyla mümkün değildir. Allah'ın sadece ne olmadığını bilebileceğimizi savunmak suretiyle kavranılamazlığa ağırlık verildiğinde,

<sup>15</sup> İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ, İlahiyat II*, çev.: Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 345

<sup>16</sup> İbn Sînâ, *Kitabü's-Şifâ*, s. 346.

bu da kaçınılmaz olarak agnostizme<sup>17</sup> kapı aralayacaktır. Zira insan Allah'ı tüm niteliklerden soyutlayınca artık O onun için olumsuz bir varlık olmaktan öte bir şey olmaz. Oysa her şeyden önce Allah'a ilişkin "nasıl bir varlık" sorusu, "O, var mıdır?" sorusuna mantıksal bir öncelik taşımaktadır. Şu halde Allah hakkında olumlu birtakım nitelemelerde bulunmak kaçınılmaz olacaktır. Buradan hareketle O'nun her şeye gücü yetme, her şeyi bilme, mutlak iyi olma gibi birtakım niteliklere sahip olduğunu söylemek, O'na ilişkin içeriksel bazı nitelemeler ve tanımlamalarda bulunmak demektir. Kaldı ki hiçbir niteleme ya da tanımlamanın kendisine uygulanmadığı bir şeyin var olması, açık bir imkânsızlık alanını barındırır.<sup>18</sup>

Bu bağlamda Allah, kendi varlığına inanan biri için niteliksiz bir varlık değildir. Şöyle ki, kendimiz için değerli gördüğümüz bir varlığı devamlı merak ederiz. Üstelik bu varlık aşkın ve yüce bir varlık olunca, ona karşı ilğimiz ve merakımız bir kat daha artar. Bu itibarla bu varlığı tanımak ve kavrayabilmek adına devamlı onunla ilgili olumlu nitelendirmelerde

<sup>17</sup> Yunanca "bilinmez" anlamına gelen "agonustos" sözcüğünden alınmış bir tabirdir. Sonsuz, ilk sebepler, cevher, eşya ve olayların son gayesi gibi metafizik gerçeklikleri insan zihninin asla bilemeyeceğini ileri süren ve böylece metafiziğe bilinemez diyen sistemlerin adıdır. Buna göre insan zihnin veya aklın reel değeri yoktur. Bu anlayış görüşler alevinin ilk ve son sebeplerinin akıl için daima meçhul kalacağını iddia eder. Böyle olunca da agnostisizm objektif bir bilginin ve metafiziğin imkansızlığını kabul etmiş olur. Bilgi için bkz.: Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, 10. bs., Ankara 2009, s. 45.

Bu çerçevede Aktürk Hocanın haklı olarak işaret ettiği üzere "hiçbir şekilde tanımlanamayan bir varlığa inanıyorum" önermesi, felsefi ve teolojik anlamda ciddi sorunlara zemin hazırlayacaktır. Bu minvalde nitelenemeyen ve tanımlanamayan aşkın bir varlık, neden tüm dinlerdeki nihai gerçekliğinin referansı kabul edildiği sorusu, acilen cevabını bekleyen bir sorudur. Nitekim bir varlığın nasıl olduğuna ilişkin tüm nitelemeleri ve isimlendirmeleri reddetmek, aynı zamanda o varlığın kendisini inkâr etmekle eşdeğerdir. Bu açıdan Allah'ın nasıl bir varlık olduğuna dair ortaya konan ifade ve önermelerin tümüyle epistemolojik bir çözümlenmeden mahrum olduğunu ileri süren bir bakış açısının tutarlılığından söz edilmesi mümkün değildir. Bu kapsamda İslâm dininin temel inanç esaslarına göre, ne olduğu hiçbir şekilde bilinmeyen bir varlığa inanmak ve o varlığa körü körüne bağlanmak doğru değildir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın varlığının bilinmeyeceğine ilişkin bir ifade olmadığı gibi, aksine insanın yaratılmış evrene ilişkin gözlem ve akıl yürütmeler yoluyla bunun kaçınılmaz olduğuna dikkat çekilmiştir. Bundan hareketle Kur'an'ın muhtelif âyetlerinin (Bakara, 2/164; Âl-i İmrân, 3/190-191; Yûnus, 10/24; Râ'd, 13/3; Nahl, 16/12; Zümer, 39/21; Casiye, 45/5) akıl ile iman arasındaki bağa yoğun bir şekilde vurgu yaptığı hususu gözden kaçırılmamalıdır. Bkz. Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", c. 24, sayı: 3, s. 184, 186.

<sup>18</sup> Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", c. 24, sayı: 3, s. 183. Diğer taraftan Batılı felsefeci Hick'e göre, bizatihi Gerçek olan bir varlık insanların bilişsel kavrayışını aşan sonsuz bir tabiata sahip olduğu için O'na ilişkin tüm nitelemelerimiz eksik ve yetersizdir. Bu durumda O'nun hakkında herhangi bir içeriksel tanımlamada bulunmak, O'nun sınırlarını belirlemek anlamına gelir. Dolayısıyla sınırları belirlenmiş bir varlıktan Allah diye söz edilemez. Bu açıdan aşkın bir varlık olan Allah, sözgelimi bir veya çok, iyi ya da kötü, kişi veya şey, madde ya da süreç, amaçlı veya amaçsız gibi sıfatlarla tanımlanamaz. Bu anlamda herhangi bir tanımlamaya konu olan bir Gerçek, eksik ve kusurlu olacaktır. Bu yüzden Hick'in bakış açısına göre, bizatihi Gerçek olana ilişkin yapılan değerlendirmeler ya da konuşmaların bir doğruluk değeri yoktur. Bkz. Aktürk, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", c. 24, sayı: 3, s. 183-184.



bulunuruz. O'nun şöyle ya da böyle olduğuna ilişkin sıfatlar ve yüklemeler atfederiz. Bu bakımdan aşkın ve yüce olan bir varlığı, hele bu varlık bizim yaratanımız ise, işte o zaman olumsuzluk manada en güzel isimler ve en güzel sıfatları O'na yakıştırırız.

Öte yandan şunu da belirtmek gerekirse Kur'an'da Allah'a nitelendirmede bulunma adına olumsuz nitelendirmelerin yanında olumlu nitelendirmeler de mevcuttur. Fakat Allah hakkında kullanılan olumsuz nitelendirmeler olumlu nitelendirmelerden daha azdır. Bunun yanında Allah hakkında kullanılan bu olumsuz nitelendirmeler, Allah'ı herhangi bir kusur ve eksiklikten arındırma ve yüceltme amacını taşımaktadır. Sözelimi, "O, ne doğmuştur ne de doğurulmuştur."<sup>19</sup>; "...O'nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku..."<sup>20</sup>; "Şüphesiz Allah insanlara hiçbir şekilde zulmetmez..."<sup>21</sup> ve benzeri ayetlerde bu durumu açıkça görmek mümkündür. Zaten Kur'an bu durumu özlü bir şekilde "...O'nun benzeri hiçbir şey yoktur..."<sup>22</sup> ayetiyle ifade etmektedir. Diğer taraftan da Allah hakkında "esirgeyen ve bağışlayan", "nimet veren", "yaratan", "koruyup gözetken" ve benzeri olumlu nitelendirmeler de bulunmaktadır. Nitekim Allah hakkında yanlış anlamaları önleme adına Allah için olumsuz dil kullanılması hoş karşılanabilir. Ancak Allah hakkında konuşmanın tek yolunun bu olduğu düşüncesi kabul edilebilir bir yargı değildir. Böyle bir düşünceden çıkan sonuç ise, Allah'ın bilinemez ve bize kapalı bir varlık olmasıdır. Bu durumda asla bilinemeyen Allah bizim O'na atfettiğimiz isimden başka bir şey değildir. Burada yapılması gereken, böyle bir açmaz içerisinde bulunmak yerine Allah hakkında kullanılacak olan olumlu nitelendirmeleri, doğrudan Allah'ın tasvirini veren ifadeler olarak değil, O'nun varlığına ve gerçekliğine işaret eden sözler olarak değerlendirmek gerekir.

Görüldüğü üzere Yeni Eflatunculuk ve ondan etkilenen İbn Sînâ gibi düşünürler, Allah'ın sadece ve sadece ne olmadığını bilinebileceği ve bunun da kaçınılmaz bir durum olduğu düşüncesi içerisindeyler. Elbette onların bu aşırı tenzihçi yaklaşımının İslâm kelâmında tenzihî söylemin savunucusu olarak nitelendirilen Mu'tezile ekolüne herhangi bir etkisi var

<sup>19</sup> el-İhlâs, 112/3.

<sup>20</sup> el-Bakara, 2/255.

<sup>21</sup> el-Yûnus, 10/44.

<sup>22</sup> eş-Şûrâ, 42/11.

mıdır? Acaba bu ekol sıfatlar konusunda tenzîh anlayışını ortaya koyarken bunlardan mı etkilenmiştir yoksa diğer çevrelerin sıfat konusuna yaklaşımları, onları böyle bir anlayışa mı sevk etmiştir? Bu anlamda onları da diğerleri gibi aşırı tenzîh yanlısı olarak görmek mümkün müdür? İşte bundan sonra bu tür can alıcı soruların yanıt bulması için çalışmamızın şekillenmesi noktasında Mu'tezile içerisinde tenzîhî söylemin ne şekilde ele alındığı ortaya konacaktır.

### 3. Mu'tezile'nin Tenzîhî Söylemi

Mu'tezile ekolü, düşünce sisteminin teorik çerçevesini büyük ölçüde tenzîh inancı üzerine temellendirmiştir. Bu anlamda ekolün beş temel esası da bu inancın tezahüründen ibarettir. Başta sıfatlar sorununu ele alan tevhîd ilkesi olmak üzere diğer tüm ilkeler bu inançla ilişkilidir. Nitekim Allah'ın mutlak ve aşkın varlık olduğu vurgusu yapan Mu'tezile, esas itibarıyla ulûhiyeti niteleyen kadîm, ganî, vâhid, ehad gibi sözcüklerin ifade ettiği sonsuz varlık ve ilâh olma dışında kalan sonlu varlık ayrımını ön plana çıkarır.

Bu ayrımın bir sonucu olarak ekolün düşünce sisteminin teorik alt çerçevesinin oluşumunda ulûhiyet alanını çelişki ve tutarsızlıktan uzak dil ve ahlâk ile örülen akledilebilir ve ifade edilebilir olma sınırına çekme kaygısı güdülmektedir. Bu sınır kaygısı, akıl dışı ve dil dışı yorumlara karşı ilahi hitabın dilsel kullanımına ve delalet düzeyine dayanır.<sup>23</sup> Sözelimi, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmek, ilâhî teklif ve sorumlulukla çeliştiği için ahlâkî sınıra takılır. Aynı şekilde Allah'ın insanı,

<sup>23</sup> Kâdî Abdulcebbar el-Hemedâni, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, tah.: Adnan Muhammed Zerzûr, Mektebetu Dârü't-Turâs, Kahire1969, c. I, s. 222. Mu'tezileye göre insanlar arasında bir lafız üzerinde muvadaa oluşmadan Allah'ın hitapta bulunması doğru değildir. Bu nedenle Allah'ın hitabıyla kastettiği anlamı insanların anlayabileceği şekilde hitapta bulunması, ancak daha önceden lafızlar üzerinde uzlaşma meydana geldikten sonra geçerli olur. Zira muvadaa, insanın akıl yürüterek düşünce üretmesinde imkân verdiği gibi, vahiy yoluyla kendisine hitapta bulunulmasını ve Allah'ın muradının iletilmesini de mümkün kılar. Nitekim muhatabın kendisine hitapta bulunamı anlayabilmesi için anlaşmalarını sağlayacak şekilde üzerinde uzlaşmış bir dilin olması gerekir. Başka bir deyişle muhatabın, daha önceden oluşmuş belirli bir dili bilmediği takdirde, Allah'ın sözü ile neyi kastettiğini anlaması söz konusu olamaz. Daha önceden meydana gelmiş olan ve insanların kendi aralarında anlaşmalarını sağlayan bir dil, Allah'ın hitabının gerektiği şekilde anlaşılmasını da mümkün kılar. Zira Allah insanlara, daha önce aralarında oluşmuş uzlaşma dayalı dil ile hitapta bulunur. Aksi takdirde ilahi hitabın ilk muhatabları olan Araplara, bilmeleri ya da anlamaları olası olmayan Afrikalıların dili gibi bir dil ile hitapta bulunularak hitap anlamsız hale getirilmiş olur. Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğnî fi Eboabi't-Tevhîd ve'l-Adl*, tah.: Muhammed Mahmud el-Hüdayrî, İbrahim Madkur, Tâhâ Hüseyin, Kahire 1958, c. V, s. 166, 168. Buna göre şartlarına uygun olarak meydana getirilen söz, insanlar tarafından kavranılabilecek bir anlama delalet eder. Dolayısıyla insanlar sözün delalet şartlarını bilmeleri halinde ilahi hitabın anlam ve içeriğini istidlâl yoluyla bilebilirler.

gücünü açacak şeylerle sorumlu tutabileceğini kabul etmek de ahlâkın sınırı içerisinde bir çelişkidir. Yine Allah'ın zatı dışında masdar formundaki birtakım manaların O'na atfedilebileceğini söylemek, akıl sınırı içerisinde kabul edilemez. Zira bu, birden çok kadîm varlığın bulunduğunu kabul etmek anlamına gelecektir. Benzer şekilde beşerî dilin delaleti ile var olan Kur'ân'ın kadîm bir kelim olduğunu savunmak da kendi içerisinde çelişki ihtiva eder. Bu ve bunun gibi pek çok örnek, dilsel, aklî ve ahlâkî sınırlar içerisinde hareket edilerek ele alınmalıdır.

Buna göre tenzih, lafız ve ibarelerle değil, anlam ve delaletle gerçekleşir. Allah'ın pek çok isimden tenzih edilmesi, o isimlerin anlamlarının Allah için uygun olmamasından ya da belirsizlik içermesindedir.<sup>24</sup> Şu halde tenzih inancı gereği sözgelimi tevhid ilkesine göre Allah, her çeşit benzerlik ve noksanlıklardan uzaktır. Bu kapsamda kulakların O'nun işitmemesi, gözlerin O'nun görmemesi, insan hayalinin O'nu kuşatamaması, bu ilkenin esasları arasında yer alır. Nitekim Mu'tezile açısından da rü'yetullah sorunu bu ilkeyle bağlantılıdır. Esas itibarıyla bu ilke aklî bir temel üzerine yerleştirilmiş ve ona göre şekillendirilmiştir. Dolayısıyla bu ekol tarafından bu sorun tevhid ilkesi içerisinde ele alındığı için, aklın Allah hakkında doğru bulmadığı rü'yeti O'ndan nefyetmiştir. Her ne kadar rü'yeti reddederken ileri sürülen deliller akıl ve nakle dayanıyor görünse de, aslında akıl temellidir.<sup>25</sup>

Bu noktada özelde Kâdî Abdulcebbar genelde Mu'tezile, görülmeyenin cisim olmayı<sup>26</sup> gerektireceği düşüncesinden hareket etmektedir. Bu itibarla tevhid ilkesinin bir sonucu olarak Allah'ın hem bu dünyada hem âhirette görülemeyeceğini ispatlamak için yeri geldiğinde naslar tevîl edilmektedir. Buna göre Ünverdi Hocanın işaret ettiği gibi, aklın ontolojik ve epistemolojik önceliğinden ötürü rü'yete ilişkin âyetler

<sup>24</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. II, s. 475.

<sup>25</sup> Veysi Ünverdi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname Dergisi*, c. 38, sayı:1, (2015), s. 204.

<sup>26</sup> Aslında cisim kavramının Allah'a atfedilmesi; sonlu varlıkları, sonradanlığı ve yaratılmışlığı, oluş ve bozuluşu, dolayısıyla da eksik ve kusurlu nitelikleri andırmaktadır. Hâlbuki Allah, mükemmel ve kusursuz bir varlıktır. Bu bağlamda O'nun ön plana çıkan bu özelliği, hem zatının hem de sıfatlarının hem türlü eksik ve kusurlardan arınmış olmasını gerektirir. Bu yüzden Allah'ın hangi anlamda ele alınsa alınsın cisim oluşla nitelenmesinin doğru ve sağlıklı bir Allah inancıyla ve aşkın bir ilah olma kavramıyla bağdaşır bir yanı yoktur. bkz.: Temel Yeşilyurt, *Tanrı'nın Aşkınılığı Bağlamında Rü'yetullah Sorunu*, Malatya, 2001, s. 110.

aklı ilkeler ışığında tefsir ve tevîl edilmiştir.<sup>27</sup> Başka bir deyişle aklın önceden belirlediği esaslara uyduğu sürece âyetler, zâhiri manaları üzerine bırakılmıştır. Aksi takdirde tevhîd inancı bağlamında tevîl edilme yoluna gidilmiştir. Dolayısıyla tevhîd inancıyla bağdaşmayan, O'nun cisim, a'raz, yön, mekân ve hududunun olmasını çağrıştıran ya da gerektiren âyetleri O'nu tenzîh etmek için reddedilmiş veya tevîl edilmiştir.<sup>28</sup>

Yine adalet ilkesi gereği, "Allah adildir" denildiğinde, bununla O'nun fiillerinin tümünün hasen olduğunu, O'nun hiçbir zaman kabih iş yapmadığını ve yapması gereken bir şeyi asla ihmâl ve ihlâl etmediği kastedilir. Nitekim Allah'ın insanı, yapmadığı şeylerden ya da onun gücünü aşacak şeylerle sorumlu tutmaması gerekir. Zira Allah, insana özgür irade vermiş ve bu iradenin bir gereği olarak sadece yapmış olduğu fiil ve davranışlarından ötürü onu sorumlu tutmuştur.<sup>29</sup> Ayrıca Allah zulüm ve adaletsizliği yapan bir varlık olsaydı, en güzel isimlerle nitelenmesi mümkün olmazdı.<sup>30</sup> Görüldüğü üzere burada adaletsizlik ve zulüm vasıflarının Allah'tan tenzîhine yönelik delalet düzeyi karşımıza çıkmaktadır.

Benzer şekilde salah-aslah ilkesi de tenzîh inancıyla ilişkili görülmektedir. Bu ilkeye göre "husun" olarak nitelendirilen fiilleri yapmada Allah'ın rızası vardır. "Kubuh" olan fiilleri yapmada ise, O'nun rızası yoktur. Bu anlamda "...Allah, kullarının küfür üzere olmalarına razı olmaz..."<sup>31</sup> ayeti, tam da bu gerçeğe işaret eder. Bu doğrultuda çirkin ve kötü işler sadece insana ait fiiller olmakla birlikte bu tür fiillerin Allah'a isnat edilmesi söz konusu bile olamaz.<sup>32</sup> Böylelikle Mu'tezile, Allah'ın ancak

<sup>27</sup> Ünverdi, "Kâdi Abdulcebbar'ın Rü'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", c. 38, sayı:1, (2015), s. 205.

<sup>28</sup> Mu'tezile'nin rü'yetullahın reddine dair akli ve nakli delillerin yanı sıra, rü'yetullahın imkânını savunanların ileri sürdüğü akli ve nakli delillere yönelttiği eleştiriler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VI, ss. 83-252; Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, tah.: Abdulkarim Osman, Mektebetü'l-Vehbe, Kahire 1988, ss. 236-277; Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, ss. 5, 36, 255, 293-296; Kâdi Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-Metâin*, tah.: Muhammed Nebhâ, Dâru'n-Nahda'l-Hâdise, Beyrut 2008, s. 358-359; Melâhimî, Mahmûd b. Muhammed, *Kitâbu'l-Mu'temed fi Usuli'd-Dîn*, London, 1991, ss. 359, 457, 465, 473, 476-479, 48-482, 493-495; Zemahşeri, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki'l-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şahin, Beyrut, 1971, c. II, ss. 52, 149-151; Nisâburî, Ebû Reşîd Saîd b. Muhammed, *fi't-Tevhîd*, tah.: Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, Kahire, 1965, s. 602-607.

<sup>29</sup> Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. VI, s. 49-50; Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 301; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûlid-Dîn*, çev.: Murat Meriş, İz Yayıncılık, 2. bs., İstanbul 2011, s. 70 vd.

<sup>30</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. II, s. 470.

<sup>31</sup> ez-Zümer, 39/7.

<sup>32</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 469; Kâdi Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usûlid-dîn*, s. 84.

güzel ve iyi olanı yaptığını savunmakta ve kötü ve çirkin olan işlerden O'nu tenzih etmektedir.

Ayrıca tenzih inancı gereği ilkesel olarak muhkem ve müteşâbih ifadeler akıl delilleri üzerine bina edilmelidir. Zira muhkem ve müteşâbihi birbirinden ayırt edebilmenin en güçlü delillerini akıl verir. Buna göre müteşâbih ifadeleri anlama biçimi, aklın ve dilin delaleti içerisinde oluşur. Sözelimi, Bakara 29. ayette geçen “istiva” ifadesi, genellikle “oturma yerleşme, kalkma, yönelme, bir yerden başka bir yere intikal etme” anlamlarını içerdiği için, bu ifade cisimler için kullanılır. Ancak bu sözcük, dilde olasılık bildirdiği için kullanımı bağlama göre değişebilir. Kimi zaman hükmetme, kimi zaman kastetme ve karar verme, kimi zaman da bir yere kurulma anlamlarında kullanılabilir.<sup>33</sup>

Burada bu dilsel kullanımlar göz ardı edilerek söz konusu ayetlerin insanbiçimci bir yaklaşımla yorumlanması, tam anlamıyla indirgemeci bir tutumdan öte bir şey değildir. Ayette geçen bu ifadenin içerdiği anlamlardan biri olan bir yere kurulma ve oturma fiilinin antropomorfik içeriği Allah'ın aklın delaleti ile sabit olan “mekândan münezzeh olan mutlaklığı” arasında mantikî açıdan çelişki ve tutarsızlık söz konusudur. Zira bu durumda Allah, mutlak bir varlık olmaktan mekâna gereksinimi olan bir varlık durumuna düşmüş olur. Nitekim kadim bir varlığın bir cisim gibi uzamsal bir niteliğe konu olması özünde çelişki barındırır. Fakat bu çelişkiye rağmen insanbiçimci olan bu anlamın O'na atfedilmesi, mekâna gereksinimi olan tüm varlıkların kadim oluşunu zorunlu kılmış olur.<sup>34</sup> Şu halde her iki çelişkiden kurtulmak için yapılması gereken şey, Allah'ın istivasının mecazî bir kullanım olduğunu söylemektir.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 72-75.

<sup>34</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, c. I, s. 74-75; Kâdi Abdulcebbar, *Tenzihü'l-Kur'ân anî'l-Metâin*, s. 69.

<sup>35</sup> Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Mu'tezile'nin te'vil ameliyesinde başvurduğu temel araç mecazdır. Bu anlamda mecaz, Kur'an'ı anlama ve yorumlamada gerektiği zaman başvurulan bir te'vil aracıdır; bkz.: Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut 1982, s. 131. Nitekim bir sözcük hakikî anlamın dışında başka bir anlam ifade edecek şekilde kullanıldığında, söz konusu mecazî anlam hakikî anlam yerine geçer. Bunun yanı sıra mecaz, hakikati aşması ve onun ötesine geçmesi nedeniyle hakikatten farklıdır. Kâdi Abdulcebbar, *el-Muğni*, c. V, s. 188. Bu noktada hakikat ile mecaz arasındaki farka dikkat çeken Abdulcebbar, hakikat ile mecaz arasındaki ilişkide kıyasa asla yer olmayacağını savunur. Ona göre sözelimi, “*وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ*” (Yusuf, 12/82) ayetinde “*قَرْيَةَ*” lafzıyla köy halkının kastedilmesinde olduğu gibi, insanlar kendi aralarında kullandıkları ifadelerde hafzetmek suretiyle de sözlerini anlaşılır hale getirebilirler. Ancak buna kıyas yaparak hiç kimse, sahibini kastettiği halde “Eşeğe sor” ya da yazarını kastettiği halde “Kitaba sor” diyemez. Zira insanlar sahibini kastettikleri halde eşeği ya da kitabı

Verilen bu bilgi ve açıklamalar ışığında açığa çıkan odur ki, Mu'tezile'ye göre tek kadim varlık Allah'tır. Zira kıdem, O'nun zatının en özel vasfıdır. O, kendisi dışında hiçbir varlığa benzememesinden ötürü O'ndan başka kadim varlık yoktur. Bu noktada şayet kıdem vasfı, Allah'a özgü bir vasıf olmasaydı, bu durumda diğer varlıklar kıdem sıfatında O'na ortak olacak olmaları yönüyle ilahlıkta da O'na ortak olmaları gerekecektir.<sup>36</sup> Bu da Allah'ın zatında diğer varlıkların ortak olması anlamına gelecektir. Bu yönüyle diğer yaratılmışlardan tamamen farklı olan Allah'ın mutlaka bir olduğunun ve dolayısıyla zat, sıfat ve fiil bakımından kendisine ortak ikinci bir varlığın bulunmadığının bilinmesidir.

Bu gerçeklikten hareketle Mu'tezile, Sünnî kelâmcıların Allah'a izafe ettiği sıfatları iki gruba ayırmaktadır. Birinci grup, sigâ bakımından sıfat olan hayy, âlim, kâdir gibi müştak sözcüklerdir. Bu minvalde ekol, bu tür sıfatları Allah'a izafe etmekte ve bunlara sıfat-ı maneviyye ismini vermektedir. Allah'ı her türlü ortaktan tenzih eden ve O'nun şanına layık olan bu sıfatlara O, zatından ötürü sahiptir.<sup>37</sup> İkinci grup ise, bu sıfat-ı

hazfederek yukarıdaki gibi bir ifadeyi kullanmazlar. Bu, o dili konuşan insanlar arasında bilinen ve uygulanan bir kullanım olsaydı, o zaman başkalarının da böyle bir ifadeyi kullanması doğru olurdu. Dolayısıyla insanların söyledikleri sözlerle anlatmak istedikleri kastı muhatapın anlayabileceği şekilde bir kısım lafızları hazfederek dile getirmekten kaçındıklarında mecaz meydana gelir. Onların bazı lafızları hazfederek söz söylemediği yerde başka birinin ortaya çıkarak hazfetme hakkı olamaz. Şayet bir kişi toplumun hazfetmediği bir lafzı hazfederse, o zaman muhatap onun muradını anlayamaz. bkz. Kâdî Abdulcebâr, *el-Muğnî*, c. V, s. 188-189. Buna göre bir toplum, bir lafzı hakikî anlamdan mecazî anlama naklederek kullanabilir. Başka bir deyişle burada dili kullanan toplumun uygulaması dikkate alınır. Bunu da ancak lafzın önceki anlamı ile yeni anlamı arasında taallukun varlığıyla söz konusu olabilir. Şu halde toplumun kastı gözetilerek lafzın anlamında genişletme ya da daraltma yapılabilir. Böylece mecaz, aslı muvadaa üzerinde yeni bir muvadaa olarak görülebilir; bkz.: Ebu Zeyd, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, s. 123-124.

<sup>36</sup> Kâdî Abdulcebâr, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 133.

<sup>37</sup> Mu'tezililere göre zâtî sıfatlar genellikle şu şekilde sıralanır: Kâdir, âlim, hayy, semî', basîr, müdrîk, mevcûd ve kadîm. Bunların içerisinde ilk sırada Allah'ın kâdir oluşu gelmektedir. Diğer sıfatlar ancak O'nun kâdir oluşu bilindikten sonra bilinebilir. Buna göre Allah'ın âlemi yarattığına delâlet eden deliller, O'nun kâdir olduğuna da delâlet eder. Böylece ilk bilinen sıfat kudret sıfatı olur. Allah'ın kâdir oluşu ise O'nun sağlam ve mükemmel fiil işlediği anlamına gelir. Allah'ın mükemmel fiil işleyebilmesi ise, âlim olduğunu gösterir. Hal böyle olunca O'nun ikinci sıfatı olan ilim sıfatı bilinmiş olur. Allah'ın âlim ve kâdir olduğu açığa çıkınca, buradan hareketle O'nun hayy oluşu sonucuna varılır. Zira âlim ve kâdir olan bir varlık ancak hayy olur. Allah'ın hayy olması ise, O'nun semî', basîr, müdrîk olduğunu gösterir. Kuşkusuz canlı olan ve eşyayı idrak etmesine engel hiçbir şey bulunmayan varlık "hayy"dir. Allah'ın vücûd sıfatına ise, tıpkı hayy sıfatına ulaşıldığı gibi ulaşılır. Başka bir deyişle Allah'ın âlim ve kâdir olması, O'nun mevcut olduğunu gösterir. Zira âlim ve kâdir olan, ancak mevcut olandır. Allah'ın kadim oluşu ise, muhdes kavramı göz önüne alınarak anlaşılabilir. Şayet Allah kadim olmasaydı, o takdirde muhdes olması gerekirdi. Zira mevcut, bu ikisinden birinde bulunur. Eğer var olan şey bunlardan biri değilse, o zaman kesinlikle diğeridir. Allah'ın muhdes olmadığı sabit olduğuna göre, kadim olduğu ortaya çıkar. Burada dile getirilen tüm bu sıfatlar ezeldir. Pek tabiidir ki, aynı zamanda ebedidirler. Dolayısıyla Allah bu sıfatlarla ezeli ve ebedi olarak vasıflanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû

maneviyenin köklerini oluşturan hayat, ilim, kudret gibi masdar sıgasındaki manalardır. Ancak “sıfat-ı meanî” ismi verilen bu kök manaların Allah’a izafe edilmesi, aklın sınırı içerisinde kabul edilemez. Buna göre yaratılmış varlıklarda bulunan ve caiz hükmü taşıyan, dolayısıyla var olabilmeleri için bir tercih ve tahsis ediciye ihtiyaç hissettiren her mana Allah hakkında muhaldir. Zira böyle bir mana Allah’a nispet edilirse O’nun sonradan yaratılan varlıklar gibi bir tahsis ediciye muhtaç olması ve hudûs alametlerine mahal teşkil etmesi gerekir. Oysa ezeli, ebedî ve mutlak anlamda eşsiz olan Allah, tüm ihtiyaç ve kusurlardan yüce ve beridir.

Bu çerçevede Abdulcebbar, Allah’ın zatı gereği hayy, kâdir, âlim ve mevcut olduğunu belirtmektedir. Ayrıca O’nun bu tür sıfatlara sahip olması için hayat, kudret, ilim türünden kök manalara ihtiyacı yoktur. Şayet bu kök manalar O’na has olan kıdeme eşlik ederse, o takdirde ulûhiyette de O’na eşlik etmiş olur. Buna göre Allah eğer hayat ile hayy olsaydı, cisim olması gerekirdi. Bu ise aklen muhaldir. Oysa bu durum ancak idrakte idrak mahalli olan bedeni bir şekilde kullanmakla mümkün olur. Kudret hakkındaki söz de böyledir. Zira kudretle fiil, ancak onun mahallini fiilde ya da fiilin sebebinde kullanmakla mümkün olur. Bu durumda da Allah’ın arazlara mahal olan bir cisim olması gerekir. Bu ise câiz değildir. İlme gelince, onun ortaya konulması için iki yol vardır. Bunlardan biri, eğer Allah ilimle âlim olsaydı, ilminin bizim ilmimize ve bizim ilmimizin de O’nun ilmine benzer olması gerekirdi. Bu ise, her ikisinin de kadim veya her ikisinin de hâdis olmalarını gerektirirdi. Zira birbirlerine benzer olan iki şeyin, kıdem ve hudûsta birbirlerinden ayrılması doğru değildir. Bu ise akli açıdan geçersizdir.<sup>38</sup> Mevcut hakkındaki söze gelince, Allah ezelde mevcut

Muhammed İbn Metteveyh, *Kitabu'l-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, nşr.: Jena Jacques Houben, Matbaatu'l-Kâtulikiyye, Beyrut 1965, c. I, s. 103 vd.

<sup>38</sup> Kâdî Abdulcebbar, Allah’ın zatıyla âlim oluşuna ilişkin ileri sürdüğü ispat tarzını iki esasa dayandırmaktadır. Bu esaslardan birincisine göre, eğer Allah ilim sıfatıyla âlim olsaydı, O’nun ilminin bizim ilmimize denk, bizim ilmimizin de O’nun ilmine denk olması gerekirdi. İkincisi ise, birbirine denk olan şeylerin kıdem ve hudûs konusunda ayrılmalarının câiz olmayışdır. Burada birinci esas kanıtlayan husus, Allah’ın ilimle âlim olduğu kabul edildiği takdirde söz konusu ilimde, bizim ilmimizin taalluk ettiklerinden bir şeyin bulunması gerekir. Bu ise, onların birbirlerine denk olmalarını gerektirir. Zira bu iki ilmin, mümkün olan en özel durumda bir müteallike taalluk etmeleri durumunda birbirlerine denk olmaları gerekir. Aksi takdirde onların karşısına bir hasım çıkacak olsa, her ikisini birden ortadan kaldırır. Oysa herhangi bir şeyin birbirlerine hasım olmayan farklı iki şeyi nefyetmesi câiz değildir. Şayet, bunun ayrı ayrı iki ilimde değil, sadece bir âlimde gerekeceği söylenecek olunursa, onlara şu şekilde cevap verilir: Onları bilen iki varlığın farklı oluşu, sadece vücûb hâlinde birbirinden farklılığını gerektirir. Farklılık ve uygunluğun gerektiği durumda ise ayrılık ve birleşmenin herhangi bir etkisi söz konusu



olduğu gibi, ebedde de mevcut olacaktır. Bu anlamda mevcudiyetinin herhangi bir nedenle O'ndan uzaklaşmasının doğru olmayacağı bilinmelidir. Nitekim O'nun kâdir ve âlim oluşu hususunda ihtiyaç duyulanın benzerine bu konuda ihtiyaç bulunmamaktadır. Zira bu husus, taallukun fer'indedir. Buradaki durum, Allah'ın hayy oluşundaki durum gibidir. Hal böyle olunca Allah'ın ezelde mevcut oluşuna delalet eden şey ise şudur: Şayet Allah ezelde mevcut olmasaydı ve bu özellik O'nda sonradan meydana gelmiş olsaydı, O, kendisini var edecek bir yaratıcıya muhtaç olurdu. Bu ise imkânsızdır.<sup>39</sup>

Benzer şekilde Nazzam da sıfatlar konusunda ortak görüşten ayrılmamıştır. O da kâdim sıfatları reddederek Allah'ın zatını tenzih etme gayreti içerisinde. Bu anlamda sıfatları zata atfetmenin zatin isbatı olduğu vurgusunun yanı sıra sıfatların zıtlarını da O'ndan nefyedilmesi gerekir. Ona göre "Allah âlimdir" demekle O'nun câhil olmadığı kastedilir. Yine "O, kâdirdir" denmesinin amacı, zatin ispatı olup, O'ndan acziyeti tenzih etmektir. Aynı durum O'nun hayy oluşu için de gereklidir. Buna göre "O, âlimdir" demekten maksat, "zati"nin ispatı ve O'nun hakkında cehlin nefyi anlamına gelir. "O, kâdirdir" demekten maksat, "zati"nin ispatı olup aczi O'ndan nefyetmek içindir. "O, diridir" demekten maksat da "zati"nin ispatı ve ölümünün nefyi içindir.<sup>40</sup>

Yine Bağdat Mu'tezilesinden Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât da Allah'ın zati gereği sıfatlara sahip olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre, sözgelimi Allah bir ilimle âlim olsaydı, o ilim ya kadîm ya da hâdis olurdu. Bu şıklardan birincisi olamaz; zira bu, kadîmlerin çokluğunu yani birden fazla ilahın varlığını kabul etmek anlamına gelir. İkinci şikka gelince, O'nun hâdis olması da imkânsızdır. Şayet hâdis olursa, o zaman Allah o ilmi ya kendi zatında ya başka bir mahalde ya da mahalsiz olarak ihdas etmek zorunda

değildir. Bu nedenle farklı iki varlığın bir mekânda, benzer iki varlığın da ayrı mekânlarda bulunmaları mümkündür. Zira bunların arasında zıtlık veya zıtlık yerine geçecek bir durum yoktur.

İkinciyi kanıtlayan husus ise şudur: Eğer Allah ilimle âlim olsaydı, ya tek ilimle ya sayılı ilimlerle ya da sonsuz ilimlerle âlim olurdu. Her şeyden önce Allah'ın sonsuz ilimlerle âlim olması câiz değildir. Zira Allah dışında sonsuz olanın varlığı muhaldir. Yine O'nun sayılı ilimlerle âlim olması da câiz değildir. Zira ilimlerin sayılı olması, bilinenlerin de sayılı olmasını gerektirir. Ayrıca tek ilimle âlim olması da câiz değildir. Zira tek ilmin, birden daha çok müteallike ayrıntılı bir şekilde taalluk etmesi câiz değildir. Tüm bunların sonucunda Allah'ın asla ilimle âlim olmaması gerekmektedir; bkz.: Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 191-192

<sup>39</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usuli'l-Hamse*, s. 176.

<sup>40</sup> Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-Reddû ala İbn Râvendî el-Mülhîd*, tah.: Albert Nâder Nasrî, Matbaatu'l-Medâni, Beyrut 1957, s. 27-28.



kalırdı. Burada eğer ilmi kendi zatında oluşturursa, zâtı hâdislere mahal olmuş olur. Bu durumda hadislere mahal olan şey de hâdis olduğu için bu ihtimal ortadan kalkmış olur. Yok, eğer ilmi başka yerde meydana getirirse, o zaman da kendi zâtı değil, meydana getirdiği yer âlim olur. Bunun yanı sıra Allah'ın bir mahal olmaksızın ilmi meydana getirmesi de aklen çelişki doğurur. Zira ilim bir arazdır ve ancak cisimle kaim olur. Tüm bu nedenlerden ötürü Allah zâtı ile âlimdir. Diğer sıfatlar içinde aynı durum geçerlidir.<sup>41</sup>

Diğer taraftan Kâdî Abdulcebbar da, Allah'ın âlim olarak isimlendirilişini şu şekilde temellendirmektedir: Allah'ın âlim oluşunun bir ilme dayandırılması imkânsızdır. Zira bu durumda bu ilim ya ma'dûm bir ilimdir ya hâdis bir ilimdir ya da ezeli bir ilimdir. Burada bu üç ihtimalin bir arada bulunması aklen muhaldir. Nitekim ma'dûm olan bir ilimden doğduğu kabul edilen âlimlik, cehâlet ile aynıdır. Hâdis kabul edilen bir ilim ile bilmek de, bu bilgiden önce var olması gereken onu ihdâs edenin bilgisine ihtiyacı gerektirir ki, böyle bir ihtiyaç ve gereksinimin ilâh olan bir varlıkta tasavvuru imkânsızdır. O'nun zatından ayrı ezeli bir varlık olan ilim ile bilmesine gelince, bu ise Allah'ın bir ve kadîm oluşu anlayışına taban tabana zıttır.<sup>42</sup>

Neticede sıfat olarak görülen şey, aslında bizim nitelendirmemizden öte bir anlam ifade etmez. Başka bir deyişle bizler Allah'a sıfat atfettiğimizde, esasında O'nu tanımlamanın ve isimlendirmenin ötesinde hiçbir şey yapmamakta ve O'na zatından ayrı müstakil manalar yüklememekteyiz. Dolayısıyla sıfatların ne birbirinden ne de zattan ayrı oluşu söz konusudur. Oysa Allah'ın zatından ayrı müstakil manaların bulunduğu ispatı, O'nun hakkında kabul edilemeyecek sonuçlara zemin hazırlayacaktır. Mu'tezilî kelâmcılar tarafından endişe verici görülen bu sonuçları şu şekilde sıralamak mümkündür:

Birincisi, sıfatların varlığı kabul edildiği takdirde, şayet bunlar zâtın aynı değilse, bu durumda zattan ayrı birer varlık olmaları gerekir. Sözelimi, Zeyd, Amr değilse, o zaman Amr'dan başka birisidir. Dolayısıyla bunda asla şüpheli yoktur. Yani ortada iki var olan varsa, bunlardan biri

<sup>41</sup> el-Hayyât, *el-İntisâr*, s. 83.

<sup>42</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 186.

diğerinden kesinlikle farklı bir şeydir. Burada sıfatların zattan ayrı kabul edilmesi, Allah'ın zatının dışında ezelde başka varlıkların olması anlamına gelecektir. Hal böyle olunca kadim sıfatlar olarak Allah'ın dışında ezelde başka varlıkların kabul edilmesi Allah'ın bir ve kadim oluşuna aykırıdır.<sup>43</sup>

İkincisi, şayet bu sıfatlar var ise, o zaman bunlar ezeli olmak zorundadır. Zira kadim bir varlıkta sıfatların sonradan oluşması mümkün değildir. Yine eğer onlar ezeli iseler, o takdirde kadim olmak zorundadırlar. Zira ezelik sadece kadim olan bir varlığa mahsustur. Oysa kıdem sadece Allah'a ait ve başkalarına verilmesi mümkün olmayan bir sıfattır. O halde sıfatların ezelde var olduğunu kabul etmek, aynı zamanda onların kadim olduğunu kabul etmek ve onaylamak anlamına gelir. Bu durumda birden çok ilah mevcut olacaktır. Bu görüş de açık ve net olarak Allah'ın bir ve kadim oluşuna aykırıdır.<sup>44</sup>

Üçüncüsü ise, sıfatların ontolojik gerçekliğine inananlara göre, bir sıfat başka bir sıfatla kaim olamaz; ancak bir zat ile kaim olabilir. Şayet bu noktada bu sıfatlar var ise, zorunlu olarak onların bakî olmaları gerekmektedir. Buna göre sıfatlar kendileri ile kaim olan bir sıfatla bakî olamazlar. Bu durumda bu sıfatlar bizatihi bakîdirler. Fakat gâib hakkında zatından dolayı bakî oluş, sıfatın ontolojik gerçekliğine inananlara göre, şahidde bakî ancak beka sıfatı ile olacağı kaidesine ters düşerek onların bu husustaki tüm inançlarını ve kaidelerini yok etmektedir. Bu durumda Allah bekasız bakî, ilimsiz âlim olabilir ki, bu ise sıfata inananların söylemlerine terstir.<sup>45</sup>

Bu şekilde temellendirilen akıl yürütmenin bir sonucu olarak denilebilir ki, yaratılmışlara özgü kök manaların Allah'ın zatına layık görülmesi, akıl ve dil ile inşa edilen mâkûliyet çerçevesinde kabul edilebilir değildir. Bu anlamda bu kök manaların, sözgelimi ilim manasının, O'nun zatı ile kâim olduğunu söylemek, bir yönden O'na araz izafe etmek, diğer yönden ise O'na organ nispet etmek anlamına gelir. Zira şahid âlemde bünye olmadan ilimden söz edilemez. Şayet burada şahidden hareketle gâibe delil getirme yöntemiyle Allah'ın yaratılmışlar gibi ilim sahibi olduğu söylenirse, o takdirde O'nun bünye sahibi olduğu sonucuna varılacaktır. Bu

<sup>43</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 183.

<sup>44</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 184.

<sup>45</sup> Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu Usulî'l-Hamse*, s. 185.

da Allah'ın yaratılmış varlıklar ile benzer bir yapıya sahip olduğu düşüncesine yol açacaktır. Tam da burada Mu'tezile'nin tam aksine Sünnî kelâmcılar, şâhidin gâibe delil getirme yöntemiyle bu kök manaları Allah için uygun görmektedir. Bu nedenle onlar, ilim sıfatına sahip olanın âlim olacağından hareketle Allah'a ilim manasını izafe etmektedirler.<sup>46</sup> Ancak yeri gelmişken burada önemli bir hususu vurgulamak gerekir ki, o da "sahip olmak" ile "olmak" söylemleri arasındaki farkın açığa çıkarılmasıdır. Buna göre "sahip olmak" hali, geçici ve arızı bir niteliktir. Bu anlamda insan dün herhangi bir şeye sahip değilken, bugün o şeye sahip olabilir ve ilerde de sahip olduğu o şeyi kaybedebilir. Sözgelimi, dün fakir olan birisi, bugün zengin ve varlıklı duruma gelebilir. Aynı şekilde bugün zengin olan birisi de ileride fakir bir duruma düşebilir. Bu kabilden özellikler, o kişinin sonradan edindiği ve gelip geçici olan arızî niteliklerdir. Dolayısıyla bu tür özelliklerin o kişi için bir kalıcılığı ve devamlılığı olmayabilir. Öbür yandan "olmak" hali, sahip olmak hali gibi gelip geçici ve sonradan olmamakla birlikte olumsal<sup>47</sup> değildir. Tam aksine kalıcı ve o kişinin kendisinde bizatihi bulunmaktadır.

Nitekim Mu'tezilî kelâmcılar içselleştirdiği bu görüş ve düşüncesiyle her yönden Allah'ı yaratılmışlara benzer kılmaktan uzak tutma ve O'nu yüceltme çabası içerisindedir. Bunu yaparken de Sünnî kelâmcıların iddia ettiği gibi sıfatları inkâr etmemektedir. Onların bu söylemlerinin aksine Allah'ın zatına yakışmayan ve Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik ortaya koyan ifadeleri tevil etme yolunu tercih etmişlerdir. Böylelikle onlar, Allah'ı yaratılmışların sahip olduğu eksiklik ve kusurlardan tenzih etme

<sup>46</sup> Sünnî kelâmın önde gelen simalarından biri olan Ebu'l-Muin en-Neseî, Mu'tezile'nin bu iddiasını tamamen yanlış bulmaktadır. O, Mu'tezilî söylemin aksine masdar formundaki kök manaların Allah'a izafe edilmesinin herhangi bir şekilde O'nu yaratılmış olanlarla benzer kılmayacağını ileri sürmektedir. Ona göre Allah'a bu şekilde kök manalar isnat edildiğinde, bu manalar Allah'ın zatında ayrı bir varlık oluşturmayacak ve O'nun zatında çokluğa neden olmayacaktır. Zira sıfatlar Allah'tan başka değildir; aksine her bir sıfat, ne zatın kendisidir ne de ondan başkadır. Bu itibarla birbirinden ayrı ve başka olan iki şey, birinin yokluğu sırasında diğerrinin varlığı düşünülebilen iki varlık demektir. Bu ise Allah'ın zati ve sıfatları için imkânsızdır. Zira O'nun zati ezeli olduğu gibi sıfatları da ezeldir. Yokluk ise ezeli olan için muhaldir. O takdirde birbirinden ayrılık ve başkalığın tarifi gerçekleşmez. Dolayısıyla ayrılık ve başkalık durumu söz konusu değildir. Bu, "on" rakamı içindeki "bir" sayısı gibidir. Bu anlamda "on" olmaksızın "bir" in varlığı veya "bir" bulunmadan "on" un varlığı imkansız olduğu için "bir", "on" dan başka olmadığı gibi, "on" da değildir. Zira "bir", "on" dandır ve "on" un yokluğu "bir" in yokluğu; "on" un varlığı "bir" in varlığı anlamına gelir. Ebu'l-Muin en-Neseî, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, çev.: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 45.

<sup>47</sup> Olumsal sözcüğü lügatte olması kadar olmaması da mümkün bulunan anlamına gelir. Bu anlamda zaruri ve mecburi sözcüklerinin karşısı olarak kullanılmaktadır.

iradesi içerisinde olduklarını ve tam anlamıyla tevhîd inancına bağlı olduklarını ortaya koymaya çalışmaktadır. Diğer taraftan onlar ne Yeni Eflatunculuk'ta ne de İbn Sînâ gibi düşünürlerin iddia ettiği şekilde Allah'a karşı sadece olumsuz nitelendirmelerde bulunulabileceği belirterek tenzih yaklaşımında aşırıya kaçmıştır. Tam aksine Allah'ın nasıl bir varlık olduğunu kavramak ve idrak etmek için O'nun hakkında "kadim" ve "bir oluşu" yanında "âlimdir, işiticidir, konuşucudur" ve benzeri olumlu nitelendirmelerde bulunmaktadır.

Dolayısıyla Mu'tezile, bu tür olumlu nitelendirmelerle Allah'ı kavrayış düzeyinin ve bilincinin artacağını vurgusu yapmaktadır. Ancak bu şekilde O'nun varlığını kavrayışımız, olumlu niteliklerin çokluğu ile doğru orantılı olarak gelişme gösterir. Netice itibariyle iddia edildiğinin<sup>48</sup> aksine bu ekol, Allah'ı niteleyen ifadelerde akıl ile dil arasındaki delalet düzeyinin belirlenmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir. Zira akıl dışında isim ile varlık arasındaki ilişkiyi ve yapılacak nitelendirmelerin uygun olup olmadığını denetleme imkânı yoktur. O halde ulûhiyet alanı aklın delaleti üzerine bina edildiğine göre, Kur'an'da Allah'a atfedilen sıfatların dışında O'na yeni nitelendirmede bulunma imkânı açık demektir.

### Sonuç

Doğrudan yüz yüze gelerek kavranılması, anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olmayan Allah, yarattığı tüm varlıklarla aynı varlıksal düzlemi ve mantıkî statüyü paylaşmamaktadır. Zira O, her şeyden önce kendi kendisiyle özdeş ve bambaşka oluşunun yanı sıra mutlak ve aşkın bir varlıktır. Bu da O'nun hakkında konuşurken her zaman somut ve doğrudan bir dil kullanımını güçleştirmektedir. Bu yüzden kelâmî söylem çoğu kez somut olmaktan ziyade soyut, doğrudan anlatımdan ziyade dolaylı anlatımı içermektedir.

Bu bağlamda Allah hakkında dile getirilen söylem ve ifadeler her ne kadar O'nun nasıl bir varlık olduğunu anlamaya biraz olsun yaklaşırsa bile, hiçbir zaman tam anlamıyla O'nu bütün yönleriyle kapsayan bir içeriğe

<sup>48</sup> Yaygın bir şekilde Mu'tezile'ye isnad edilen itham, onların Kur'an'ı aklın delaleti ile dilin delaletini aşındıran bir yorum çevresi olduğu şeklindeki iddiadır. Bu iddiaya göre bu ekol, mesailerini tümüyle ilahî hitabı aklileştirme çabasına harcamıştır.



açıkça vurgulamaktadır. Bu doğrultuda bu ekol, Allah'ın bu olumlu nitelere nasıl layık olduğu noktasında, O'nun zatına yakışmayan ve Allah ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik içeren ifadeleri tevil etme yolunu tercih etmişlerdir. Böylelikle onlar, Allah'ı yaratılmışların sahip olduğu eksiklik ve kusurlardan tenzih etme amacı taşımaktadır. Dolayısıyla O'nun aşkın ve mutlak oluşu gerçeğinden hareketle anlam ve delaletin akıl ve dil ekseninde oluşturulması hususu önem arz etmektedir.

### Kaynakça

- Akalın, Şükrü Hâlûk, *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., 11. bs., Ankara, 2011.
- Aktürk, Eyüp, "Dini Çoğulculuğun Kantçı Temeli ve Epistemik Belirsizlik Sorunu", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 24, sayı: 3, (2013).
- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayın Dağıtım, 10. bs., Ankara, 2009.
- Devran, Yusuf, *Haber-Söylem-İdeoloji*, Başlık Yayın Grubu, İstanbul, 2010.
- Düzgün, Şaban Ali, *Varlık ve Bilgi*, Beyaz Kule Yay., Ankara, 2008.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İtticâhu'l-Aklî fi't-Tefsîr*, Beyrut, 1982.
- el-Cürçânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1985.
- el-Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, *el-İntisâr ve'r-Reddû ala İbn Râvendî el-Mülhîd*, tah.: Albert Nâder Nasrî, Matbaatu'l-Medânî, Beyrut, 1957.
- el-İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Ma'rûf bi'r-Râgıb, *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'ân*, çev.: Abdulbâkî Güneş, Mehmet Yolcu, Çıra Yay., İstanbul, 2010.
- en-Nesefî, Ebu'l-Muin Meymûn b. Muhammed, *et-Temhîd li Kavaidi't-Tevhîd*, çev.: Hülya Alper, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim, *Lisanu'l-Arab*, tahk.: Abdullah Ali Ekber, Muhammed Ahmed Hasbilah, Hâşim Muhammed Şazeli, Dâru'l-Mearif, Kahire, 1119.



Sözen, Edibe, *Söylem*, Paradigma Yay., İstanbul, 1999.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabcacı Yayınevi, İstanbul, 2001.

Ünverdi, Veysi, "Kâdî Abdulcebbar'ın Rû'yetullah'ın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname Dergisi*, c. 38, sayı:1, (2015).

Yeşilyurt, Temel, *Tanrı'nın Aşkınlığı Bağlamında Rû'yetullah Sorunu*, Malatya, 2001.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, nşr.: Muhammed Abdüsselâm Şahin, Beyrut, 1971.



# Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafii'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme

Bedri ASLAN\*



## An Evaluation On The Reflections Of Views Of Imam Abu Hanifa And Imam Shafii About Being On Journey To Later Periods

**Citation/©:** Aslan, Bedri, An Evaluation On The Reflections Of Views Of Imam Abu Hanifa And Imam Shafii About Being On Journey To Later Periods, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 81-105.

**Abstract:** Benefiting from various authorizations depends on knowing the distance of being on journey correctly. Determining this distance depends on understanding some concepts. The distance of the journey is evaluated according to the determination of concepts related with journey such as parasang (fersah), berid, mile and zira. In this study especially the views of Imam Abu Hanifa and Imam Shafii about journey are explained and how these views reflected to the later periods are discussed. In the article how the Hanafi and Shafii scholars have distanced from the basic principles of their sects are addressed in details.

**Keywords:** Being on journey (seferi), Abu Hanifa, Shafii, Distance



**Atıf/©:** Aslan, Bedri, Seferilik Tespiti Hususunda İmam Ebû Hanife ve İmam Şafii'nin Görüşlerinin Sonraki Dönemlere Yansımaları Üzerine Bir Değerlendirme, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 81-105.

**Özet:** Bazı ruhsatlardan faydalanılması, seferilik mesafesinin doğru bir şekilde bilinmesine bağlıdır. Bu mesafeyi tespit etmek ise bazı kavramların anlaşılmasına bağlıdır. Zira seferilikle ilgili olan fersah, berid, mil ve zirâ'' kavramlarının ölçüleri tespit edilerek seferin mesafesi belirlenmeye çalışılmıştır. Makalede İmam Ebû Hanife ve İmam Şafii'nin seferilikle ilgili görüşleri

---

\* Yrd. Doç. Dr., Batman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, aslan-bedri@hotmail.com

açıklanarak bunların sonraki dönemlere nasıl yansıdığı konusu üzerinde durulmuştur. Ayrıca seferilik konusunda Hanefî ve Şafîî fakihlerin kendi mezheplerinin temel prensiplerinden nasıl uzaklaştıkları örneklerle ortaya konmuştur.

**Anahtar Sözcük:** Seferilik, Ebû Hanife, Şafîî, Mesafe.

## Giriş

Teknolojinin gelişmesiyle meşguliyetler ve çalışma alanları çoğalmıştır. Bunun neticesinde insanlar, işlerini takip etmek veya çalışmak için uzun yolculuklara çıkma ihtiyacı hissetmektedirler. Bu yüzden yolculuğun ruhsatlarından faydalanmak için şer'î yolculuk hakkında bilgi sahibi olunmalı ve konuyla ilgili mezheplerin görüşleri bilinmelidir. Seferiliğin ölçütüyle ilgili daha önce çalışmalar yapılmıştır. Ancak fakihlerin İmam Ebû Hanife ve İmam Şafîî'nin seferiliğin tespitiyle ilgili görüşlerinden uzaklaşıp farklı değerlendirmelerde bulunmaları konusu ele alınmamıştır.

Bilindiği gibi İmam Ebû Hanife'ye göre uzun yolculuğun süresi üç gün ve üç gecedir. Hanefî fakihler bu süreyi yaklaşık 85-90 km. olarak tespit etmişlerdir. İmam Şafîî'ye göre de uzun yolculuğun süresi iki gün veya iki gecedir. Şafîî fakihlerden bu süreyi 144 ve 178 km'ye kadar çıkartanlar vardır. Ortaya konulan farklı iki mesafeyi değerlendirdiğimizde bazı sorunlarla karşılaşmaktayız. Zira üç günün iki günden fazla olduğu gözden kaçmamalıdır. Bu konuda Hanefî fakihlerin görüşü cumhurun görüşüne daha yakındır. Şafîî fakihlerin görüşü ise nasstan daha çok Hanefî mezhebinin temel özelliği olan yoruma dayanmaktadır. Bu yüzden seferilik ölçütünün tespit edilmesi ve mezhep imamlarının görüşlerinin sonraki dönemlerde nasıl yorumlandığı hususları, üzerinde önemle durulması gereken bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

## I. Seferiliğin Mahiyeti

Sefer, sözlükte gündüz aydınlığı,<sup>1</sup> yola çıkmak ve mesafe anlamındadır.<sup>2</sup> Istılahta ise belli bir mesafeyi belli bir niyetle kat etmek

<sup>1</sup> Komisyon, *el-Mucemu'l-vesîl*, Dârü'd-Dâve, ty, yy, I/432.

<sup>2</sup> Muhammed Abdurrauf el-Münavî (v. 1031/1622), *et-Teokîf ala mühimmatı't-taarîf*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty, s. 406.

anlamını ifade etmektedir.<sup>3</sup> Buna binaen bir yolculuğun şer'î yolculuk sayılması için niyet etmek ve belli bir mesafeyi kat etmek şarttır.

Hanefî fakihler, şer'î yolculuk için üç gün yürümek niyetiyle ikame yerinin terk edilmesini şart koşmuşlardır.<sup>4</sup> Şafîî fakihler ise, seferi olunabilmesi için yolculuğun uzun olması, belli bir yere gitmek için yola çıkılması ve bu yolculuğa günah işleme niyetiyle çıkılmamış olması şartlarının da içinde olduğu sekiz şart ileri sürmüşlerdir. Başka bir ifadeyle Şafîî fakihlere göre bir kişinin seferi sayılabilmesi için sekiz şartın mevcut olması gerekir. Seferliliği ve seferi olan kişiyi tanımak için seferin şer'î tespiti yapılmalıdır. Fakat sefer tespitine geçmeden önce seferin tespitine yardımcı olan konuyla ilgili bazı kavramlara yer vermek gereklidir. Aşağıda kısaca bu kavramlar açıklanacaktır.

**Berîd:** Yolculuk mesafesinin tespitinde en çok kullanılan ölçülerden birisi berîddir. Berîd, farsça bir kelime olup kuyruğu kesik hayvan manasındadır. Yola çıkan hayvanların kuyruğu işaret olarak kesildiği için bu isim uygun görülmüştür. Daha sonra elçi ve mesafe manalarında da kullanılmıştır.<sup>5</sup> İstilah anlamı ise on iki mil demektir.<sup>6</sup>

**Fersah:** Farsça bir kelime olup sükûnet ve rahat manasındadır. Zamanın bir bölümüne ve yeryüzündeki belli bir mesafeye de denilmektedir.<sup>7</sup> İstilahî anlamı ise; üç mile tekabül eden ölçüdür.<sup>8</sup> Metre olarak Arap fersahı = 3 Mil = 5762 metredir. Bir Osmanlı fersahı = 5685 metre olarak tespit edilmiştir.<sup>9</sup> Çağdaş bazı fakihler, Hanefîler ve Malikilere göre, 1 fersah = 5565 metre, Şafîîler ve Hanbelilere göre ise = 11130

<sup>3</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Süleyman Damad Efendi (v. 1078/1668), *Mecme'u'l-enhur fi şerhi multeke'l-ebhur*, Tahk. Halil İmran el-Mansur, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut 1998, I/238; Ayrıca bk. Kemal b. Seyyid Salım, *Sahîhu'fihû's-sünne*, Mektebetu't-Tevfikîyye, Kahire, 2003, I/472.

<sup>4</sup> Zeynüddîn b. İbrahim b. Muhammed el-Mısırî (v. 970/ 1563), *el-Bahru'r-râ'ik şerhu kenzi'd-dekâ'ik*, Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, ty, yy, II/138-139.

<sup>5</sup> Muhammed b. Mûkerrem İbn Manzûr (v. 731/1330), *Lisânü'l-'Arab*, Dârü Sâdır, Beyrut, ty, III/83.

<sup>6</sup> Ebû Bekir Muhammed b. Ahmet b. Ebi Sehl es-Serahsî (v. 483/1090), *el-Mebsût*, Tahk. Muhyüddîn Halil, Dârü'l-Fikr, Birinci Baskı, Beyrut, 2000, I/431; Muhammed 'Alîş, *Menhu'l-Celîl Şerhu'n 'alâ Muhtasari Seyyid Halîl*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1989, I/401; Abdülkerim b. Muhammed er-Râfîî el-Kazvîni (v. 623/1226 ), *Fethu'l-Azîz bi şerhi'l-vecîz*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 1997, II/219.

<sup>7</sup> Muhammed b. Muhammed b. Abdürrezzak el-Hüseynî (v. 1205/1791), *Tacu'l-urûs min cevâhiri'l-kamûs*, Dârü'l-Hidâye, yy, ty, VII/317.

<sup>8</sup> Yahya b. Şeref Ebû Zekerîyya en-Nevevî (v. 676/1277) el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb, Dârü'l-Fikr, ty, yy, IV/322-323; Ahmed b. Muhammed el-Halvetî (1241/1825 ), *Bulğatu's-sâlik li ekrabi'l-mesâlik*, Dârü'l-Mearif, ty,yy, I/474; Muhammed Emin İbn Abidin (v. 1252/1836), *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-dürri'l-muhtâr*, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1992, II/123.

<sup>9</sup> Cemal Çetin, *Osmanlılarda Mesafe Ölçümü ve Tarihi Süreci*, ty, yy, s. 9.

metredir.<sup>10</sup> Buna göre Şafîiler ve Malikilerin bir fersahı değeri, Hanefîler ve Hanbelîlerin fersah değerlerinin iki katıdır. Bu da yolculuğun tespiti konusundaki fakihlerin ihtilâfının nedenini göstermektedir.

**Mil:** Lügatte mil: Mesafe ölçüsü, yolcuları yönlendiren yoldaki işaret manalarına gelmektedir.<sup>11</sup> İstilahî manası hakkında ihtilâf vardır. Ancak berîdin dört fersah ve fersahın da üç mil olduğu hususunda fakihler hemfikirdir.<sup>12</sup> Fakat seferiliğin tespiti hakkında fakihlerin ihtilaf nedeni mil ölçüsünün tespiti hususundaki farklı görüşlerdir. Başka bir ifadeyle mil ölçüsünün tespitinde dillendirilen farklı değerler yolculuk mesafenin kilometre olarak hesaplamasında değişik uzunluklar ifade edilmesine neden olmuştur.

Hanefîlere göre bir mil dört bin zirâ'/arşın,<sup>13</sup> Malikilere göre üç bin beş yüz zirâ',<sup>14</sup> Şafîiler<sup>15</sup> ve Hanbelîlere<sup>16</sup> göre ise altı bin zirâ'dır.<sup>17</sup> Şafîî ve Hanbelî klasik fıkıh kitaplarında bir milin altı bin zirâ' olarak tespiti konusu daha sonra Şafîî âlimlerin kasr mesafesini olduğundan fazla göstermeleri başlığı altında ele alınacaktır.

**Zirâ':** Lügatte, dirsekten orta parmak ucuna kadar olan kol boyu demektir.<sup>18</sup> İstilahta ise şer'î zirâ', Hanefî, Şafîî ve Hanbelî fakihlerine göre yirmi dört parmak genişliği kadardır.<sup>19</sup> Malikilerden iki farklı görüş nakledilmektedir. Karâfî, bir zirâ''ın otuz iki parmak genişliğinde olduğunu söylemektedir.<sup>20</sup> Diğer Malikilere göre bir zirâ' yirmi dört parmak genişliğindedir. Nitekim şer'î zirâ' ölçümü hususunda cumhur arasında

<sup>10</sup> Ali Cuma, *el-Mekayîl ve'l-mevazînu's-şer'îyye*, İkinci baskı, yy, 2009, s. 33.

<sup>11</sup> Hüseyinî, *Tacu'l-urûs*, XXX/435; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI/635; Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vesit*, II/894.

<sup>12</sup> Muhammed b. Yusuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halil*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, yy, 1994, II/140; Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâverdî (v. 450/1058), *el-Hâvî fi Fikhi's-Şafîî*, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, II/360; Kemâluddîn Muhammed b. Abdulvahid es-Sivâsî (v. 861/1457), *Şerhu Fethi'l-Kadir*, Dârü'l-Fikr, Beyrut ty. I/123.

<sup>13</sup> İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, II/474.

<sup>14</sup> Şihâbuddîn Ahmet b. İdris Karâfî (v. 684/1285), *ez-Zahîre*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, II/358.

<sup>15</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/323; Şeyhu'l-İslâm Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya el-Ensarî (v. 926/1520), *Esne'l-metâlib fi şerhi ravdi't-tâlib*, Dârü'l-Kitabî'l-İslâmî, ty, yy, I/238.

<sup>16</sup> Ebü İshâk Burhânuddîn İbrahim b. Muhammed b. Abdillâh (v. 884/1479), *el-Mubdî' şerhu'l-muknî'* Dârü Kütübü'lmiyye, Beyrut, 1997, II/115.

<sup>17</sup> Cuma, *el-Mekayîl ve'l-mevazîn*, s. 31.

<sup>18</sup> Muhammed b. Yakup el-Firûzâbâdî (817/1415), *el-Kâmûsu'l-muhtâr*, yy, ty, s. 926.

<sup>19</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, I/147; Ömer el-Büceyremî (v. 1221/1086), *Hâşiyetu'l-Büceyremî 'alâ şerhi'l-Hatîb*, Dârü'l-Fikr, yy, 1995, II/165; Ebü'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşkı es-Sâlihî el-Merdâvî (v. 885/1480), *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, Dârü lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty, yy, II/319.

<sup>20</sup> Ebü Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebî'l-Kâsım el-Abderî (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-iklîl li Muhtasari Halil*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, yy, 1994, II/490.

ittifak vardır.<sup>21</sup> Fakat parmak genişliği hakkında ittifak bulunmamaktadır. Hanefilere göre, bir parmak ortalama 1.925 santimetredir. Bir zirâ' da 46,2 santimetreye tekabül etmektedir. Şafii ve Hanbelilere göre ise bir zirâ' 61,6 veya 61,8 santimetreye tekabül etmektedir.<sup>22</sup>

**Merhale:** Sözlükte, yolcunun bir gün kat ettiği mesafeye ve iki menzil arasındaki mesafeye merhale denir.<sup>23</sup> İstilahta ise bir yolcunun normal bir şekilde yürümekle bir günde ortalama sekiz fersah gidebileceği uzaklık için kullanılan bir tabirdir.<sup>24</sup> Merhale, mil bazında ise yirmi dört mildir.<sup>25</sup>

## II. Seferliliğin Tespiti

Sefer konusu tartışmalı bir konudur. İslam hukukunda her ne kadar seferin varlığı hakkında ittifak varsa da, sefer ile ilgili konular hakkında ittifak yoktur. Sefer hakkında takriben yirmi farklı görüş rivayet edilmiştir. Hatta sefer mesafesi hakkında İmam Şafii'den aynı manaya gelen yedi değişik ifade nakledilmiştir.<sup>26</sup> Bu da seferin ne kadar karmaşık bir mesele olduğunu göstermektedir. Seferle ilgili bütün görüşleri incelemek kendi başına geniş bir araştırmaya ihtiyaç duyar. Biz burada sadece İmam Ebû Hanife ve İmam Şafii'nin sefer hakkındaki görüşlerini ve bu görüşlerin daha sonraki dönemlerde nasıl ele alındığını inceleyeceğiz.

İmam Ebû Hanife ve İmam Şafii'nin sefer hakkındaki görüşlerine geçmeden önce seferin tespit yollarını incelememiz yerinde olacaktır. Seferin tespiti bilhassa süre, lûgat, örf ve belli bir mesafeye göre yapılmaktadır.

### A. Süreye Göre Tespiti

Hanefî fakihler, seferi daha çok süreye göre tespit etmeye çalışmaktadırlar. Hanefîlerin ekseriyeti tarafından kabul edilen görüşe göre sefer, normal bir yürüyüşle (yaya ve deve yürüyüşü) üç günlük bir mesafeden ibarettir.<sup>27</sup> Buna üç konak veya üç merhale de denilmektedir.<sup>28</sup>

<sup>21</sup> Muhammed b. Abdullah el-Haraşî (1101/), *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Haraşî*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty, II/57.

<sup>22</sup> Mehmet Erkal, *Seferle İlgili Mesafe Ölçütleri*, Ensar Neşriyat, s. 8; Cuma, *el-Mekayil ve'l-mevazîn*, s. 29.

<sup>23</sup> Komisyon, *el-Mu'cemu'l-vasit*, I/335; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, XI/265.

<sup>24</sup> Ensari, *Esne'l-metâlib*, I/459.

<sup>25</sup> Cuma, *el-Mekayil ve'l-mevazîn*, s. 33; Çetin, *Osmanlılarda Mesafe Ölçümü ve Tarihî Süreci*, s. 13.

<sup>26</sup> Nevevî (v. 676/1277), *el-Mecmû'*, IV/323.

<sup>27</sup> Fahrüddîn Os mân b. Ali ez-Zeylâi (v. 743/1342), *Tebyînu'l-hakâ'ik şerhu kenzi'd-dakâ'ik*, Dârü'l-Kütübü'l-İslâmî, Kâhire 1313, I/209; Damad, *Mecme'u'l-enhur*, I/161.

<sup>28</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I/236.

Hanefiler sefer süresini tespit ederken, Peygamber (s.a.s.)'den rivayet edilen "Mukim kimse bir gün bir gece, yolcu ise üç gün üç gece mesh eder"<sup>29</sup> hadisini temel dayanak kabul etmişlerdir. Bu hadise binaen, sefer süresini yolcunun üç gün üç gece mest üzerine mesh edebileceği hükmüne kıyasla tespit etmişlerdir.<sup>30</sup> Üç günlük mesafenin tespiti hakkında Hanefiler arasında ittifak yoktur. Klasik kitaplarda üç günlük mesafe 15, 18 ve 21 fersah<sup>31</sup> olarak tespit edilmiştir.<sup>32</sup> Son dönem fakihleri, üç günlük mesafeyi, 15, 18, 21 ve 24 fersah olarak tespit etmişlerdir.<sup>33</sup> Saat bazında ise Hanefî fakihler bunu 20, 20.15 ve 22.30 saat olarak kabul etmiş ve saatleri de kilometreye çevirmişlerdir.<sup>34</sup>

### B. Lügate Göre Tespiti

Seferilik mesafesini lügate göre tespit etmeye çalışanlar Zahirilerden İbn Hazm ve Hanbelilerden İbn Kudâme'dir. Onlara göre, seferilikle nitelendirilen her yolculuk ister kısa olsun ister uzun olsun kasr sebebi sayılır. Bunların dayanakları ise namazın kısaltılmasını açıklayan "Yeryüzünde sefere çıktığınız vakit kâfirlerin size saldırmasından korkarsanız, namazı kısaltmanızdan ötürü size bir günah yoktur. Şüphesiz kâfirler sizin apaçık düşmanınızdır"<sup>35</sup> âyetidir.<sup>36</sup>

İbn Kudâme'ye göre, bu konuda fakihlerin öne sürdükleri deliller ispat edilemeyecek delillerdir. Çünkü mesafe konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. İhtilafın olduğu yerde de delil sabit olamaz. Delil sabit olmadığı zaman da konuyu açıklayan Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine müracaat edilmelidir. Bu konudaki ayet, seferi mutlak bir şekilde ele alır. Dolayısıyla

<sup>29</sup> Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdadî ed-Dârekutnî (v. 385/995), *Sünenü'd-Dârekutnî*, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2004, I/357.

<sup>30</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I/236.

<sup>31</sup> Mahmut b. Ahmet b. es-Sadr eş-Şehîd Burhaneddin (v. 616/1219), *el-Muhîtu'l-Burhânî*, Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, yy, ty, II/28.

<sup>32</sup> Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtahâvî, *Haşiyet't-tahtahâvî ala merâki'l-fellâh*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, I/421; İbn Abidin, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, II/123; Beşir Cözübenli, *Elmalî Hamdî Yazır'ın Seferilik konusunda Yaklaşımı*, Ensar Neşriyat, s. 13; Suat Erdem, *İslam Hukukunda Seferiliğin Ölçütü*, İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sayı 18, s. 13.

<sup>33</sup> Fahrettin Atar, "Sefer", *DİA*, Ankara, 2009, XXXVI/296; bk. Ferhat Koca, *İslam İbedet Esasları*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2014, s. 170.

<sup>34</sup> İbn Abidin, *Reddül-muhtâr*, II/123; Mehmet Erkal, *Seferle İlgili Mesafe Ölçütleri*, Ensar Neşriyat, s. 11.

<sup>35</sup> Nisâ, 4/101.

<sup>36</sup> Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî (v. 620/1223), *el-Muğnî li İbn Kudâme*, Mektebetü'l-Kahire, 1968, II/190.

her yolculuk hali belli bir mesafe göz önünde bulundurulmadan seferilik sayılmalıdır.<sup>37</sup>

### C. Örf Göre Tespiti

Seferilik mesafesini örf göre tespit eden kişi İbn Teymiyye'dir. Ona göre seferilik mesafesi Kur'an'da mutlak olarak geçmektedir. Nitekim konuyla ilgili birçok hadis de rivayet edilmektedir. Fakat bu hadisler merfû hadisler değildir. Yani bu hadisler Peygamberin (s.a.s.) sözleri olmayıp sahabenin sözleridir. Aynı şekilde Peygamberin Arafât ve Müzdelife'de namazlarını seferi kıldığı ve bu namazlarda Mekkelilerin de Peygamber'e (s.a.s.) uydukları halde Peygamber (s.a.s.)'in onları bu namazdan engellemediği sabittir. Bu da seferilik mesafesinin nassa değil örf dayandığını göstermektedir.<sup>38</sup> İlk bakışta örf ve lügat tespitleri arasında fark görünmemektedir. Fakat aralarında az da olsa bir fark bulunmaktadır. Lügat tespitlerine göre yolculuk mesafesi ister uzun olsun ister kısa olsun seferilik sayılır. Örf göre ise çok kısa olan mesafeler sefer sayılmaz.

### D. Belli Bir Mesafeye Göre Tespiti

Maliki, Şafii ve Hanbeli fakihler, seferiliği belli bir mesafe olarak tespit etmişlerdir. Bunlara göre, kasrın mesafesi Peygamber (s.a.s.) ve sahabe uygulamalarına dayanmaktadır. Konuyla ilgili Ata b. Ebi Rebah'tan rivayet edildiğine göre, İbn Abbas'a sorulmuş "Arafât'a veya Mina'ya giderken kısaltacak mıyız?" denilmiş İbn Abbas "hayır, eğer Cidde, Uşfan ve Taiife giderseniz kısaltırız"<sup>39</sup> demiştir. Bu hadis cumhurun kasr mesafesi için temel kaynak olarak gösterdiği bir hadistir. Bütün bu yerlerin Mekke'ye uzaklığı ise 4 beriddir.<sup>40</sup>

Seferilik mesafesinin tespiti için kullanılan kavramları ve seferiliğin tespit metotlarını açıkladıktan sonra İmam Ebû Hanife ve İmam Şafii'nin

<sup>37</sup> İbn Kudâme, *el-Muğni*, II/190; Takıyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî (v. 728/1327), *el-İhtiyârâtü'l-fikhiyye*, Tahk. Ali b. Muhammed ed-Dımaşkı, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1978, I/434; Ebû Muhammed Ali b. Said b. Hazm (v. 456/1063), *el-Muhalla*, İdâretü't-Tebaati'l-Müniriyye, Mısır, 1349, V/20.

<sup>38</sup> Takıyuddîn Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiyye el-Harrânî (v. 728/1327), *Mecmuu'l-fetâvâ*, Mecmeu'l-Melik Fehd, 1915, XXXX/40.

<sup>39</sup> Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir el-Beyhakî (v. 458/), *Marifetu's-Süneni ve'l-Asâr*, Dârü Küteybe, Beyrut, 1991, II/245.

<sup>40</sup> Alâuddîn el-Kâsânî (v. 587/1191), *Bedâi'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, yy, 1986, I/94.

seferilik hakkındaki görüşleri ve bu görüşlerin sonraki dönemlerde nasıl ele alındığı konusuna geçebiliriz.

### III. Ebû Hanife'nin Görüşü

İmam Ebû Hanife'nin seferilik konusundaki görüşü ve bu görüşün sonraki dönemlere yansımaları iki başlık altında incelenebilir.

#### A. Hanefî Fakihlerin İmamın Görüşünü Bırakıp Cumhuriyetin Görüşünü Benimsemeleri

Bilindiği gibi Hanefî mezhebi ehli hadisten daha çok ehli rey olarak bilinmektedir. Hatta Hanefî mezhebinin usul metotları nastan daha çok Hanefî fakihlerin fikhî anlayışlarına dayanmaktadır.<sup>41</sup> Dolayısıyla Hanefî mezhebinin karakteristiği yoruma dayanmaktır.<sup>42</sup> Nitekim İmam Ebû Hanife yolculuk mesafesini kilometre olarak belirtmeden üç gün yolculuk yapmak suretiyle açıklamıştır. Ona göre uzun yolculuk yani dört rekâtlı namazların iki rekât olarak kılınmasını vacip kılan yolculuk normal bir yürüyüşle en az üç gün veya daha fazla süren yolculuktur. Bu yolculuk mesafesi ovalarda, dağda deve veya normal bir yürüyüşle üç gündür. Keza denizde orta süratte esen rüzgârla giden gemi ile üç gün olarak takdir edilmiştir.<sup>43</sup> Nitekim üç gün içinde kat edilen mesafe ovada, dağda ve denizde aynı değildir. Zira bunun somut bir kriteri yoktur. Hanefî mezhebinin temel prensibi seferilik mesafe üç günlük normal bir yürüyüş olarak tespit edilmesidir. Ancak bu yürüyüş ovada, dağda ve denizde farklı mesafeye tekabül etmektedir. Bir tereddüt ve ihtilaf vuku bulunduğu zaman da örf'e başvurulur.<sup>44</sup>

İmam'ın görüşünün terk edilip, mesafe için yeni bir ölçünün belirlenmesi fikri mezhebin temel prensiplerine uymaz. Ebû Hanife yolculuk mesafesini fersah veya saatle belirlememiştir. Belirtildiği üzere İmam Ebû

<sup>41</sup> Bedri Aslan, "Sem'ani'nin Kavatiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsi'ye Yöneltiltiği Eleştiriler", *Artuklu Akademi Dergisi*, 2015/2(1).

<sup>42</sup> Burada bilinmesi gereken Hanefî fakihlerin diğer fakihlere göre yorum ve akli düşüncelere daha fazla önem vermeleridir. Bu düşüncelerden Hanefîlerin nassa önem vermedikleri anlamı çıkartılmamalıdır.

<sup>43</sup> Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'* I/93; Zeylâi, *Tebyînu'l-hakâ'ik*, I/201; Ebû'l-Hasan Ali b. Ebû Bekir b. Abdulcelil el-Mergînânî (v. 593/1197), *el-Hidâye şerhu bidâyeti'l-mubtedî'*, Dârü İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, ty, I/80; İbn Abidîn, *Reddû'l-muhtâr*, II/122.

<sup>44</sup> İbn Nüceym *el-Bahru'r-râ'ik*, II/ 114; Kâsânî, *Bedâi'u's-sa-nâi'* I/94; Serahsî, *el-Mebsût*, I/236; İbn Abidîn, *Reddû'l-Muhtâr*, II/123.





günlük yol" ifadesinde geçen seyr-i vasatın zamanın mutad vasıtalarıyla seyr-i vasat olduğunu söylüyordu. Nitekim eskiden mutad vasıta kervan olduğu için kervanın seyr-i vasatıyla üç günlük (on sekiz saatlik) yolculuk esas alındığını kendi zamanında ise mutad yolculuk vasıtaları farklı olduğu halde yine de kervanla ilgili hükümlerin aynen uygulandığını söyleyerek bu anlayışın yanlış olduğunu savundu.<sup>50</sup> Elmalılı'ya göre yolculuk mesafesi günün şartlarına göre değerlendirilip tespit edilmelidir.

Bütün bunları birlikte değerlendirdiğimizde Hanefî fakihlerin kendi mezheplerinin temel prensiplerini terk edip cumhurun görüşü olan mesafeyi fersah veya başka ölçülerle açıklamaları İmam Ebû Hanîfe'nin görüşünden uzaklaşıp cumhurun görüşünü benimsediklerini göstermektedir. Mesafeyi fersahla veya başka somut ölçülerle tespit etmek Hanefî mezhebinin genel temayülüne uygun görünmemektedir. Her ne kadar Elmalılı Hamdi Yazır'ın görüşü tenkit edilmişse de Elmalılı'nın görüşü Ebû Hanîfe'nin görüşüne daha yakın olduğunu söyleyebiliriz. Zira mesafenin fersahla tespit edilmesi bu konuda yorumların önüne geçilmesi demektir. Fakat günün şartlarına göre değerlendirilmesi konunun yoruma açık hale gelmesi demektir. Tabii bu Hanefî mezhebinin rey ve düşüncelerine daha uygundur. Ayrıca Hanefî fakihleri deniz seferini anlattıkları zaman denize uygun bir mesafeyi zikretmektedir. Nitekim denize uygun üç günün mesafesi, denizde yol alan gemilere göredir. İlk dönemde yolculuk yapan deniz vasıtalarına göre değişir.<sup>51</sup> Bu yorumlar da Hanefî mezhebin kurucusu olan İmam Ebû Hanîfe'nin seferliliğin mesafesi hakkındaki görüşlerine daha uyumlu görünmektedir.

### B. Kasr Mesafesi Olan Üç Günü Fersaha Çevirirken Mesafeyi Olduğundan Daha Az Göstermeleri

Klasik Hanefî fıkıh kitaplarında mesafe konusunda sahih görüş nakledilirken üç gün olarak zikredilir.<sup>52</sup> Fakat "ammetu'l-meşayih" denilen mezhebin büyük âlimleri kasr mesafesi olan üç günlük mesafeyi fersaha çevirmişlerdir. Daha sonra gelen âlimler de üç günlük mesafeyi saate

<sup>50</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, Umut Matbaası*, İstanbul, ty, I/519; Beşir Gözübenli, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Seferlilik Konusunda Yaklaşımı*, Ensar Neşriyat, s. 8.

<sup>51</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, II/140.

<sup>52</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, I/235; İbnü'l-Hümmam, *Şerhu fethi'l-kadîr*, II/30; İbn Maze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, II/81; Damağ, *Mecme'u'l-enhur*, I/161;



söylemektedir.<sup>60</sup> Bütün bunları değerlendirdiğimizde Hanefilere göre kasr mesafesi 1 fersah=5565 metre; 24 fersah 24x5565=133,560 kilometre olması gerekir. İslam Ansiklopedisi'nde 15 fersah 83, 18 fersah ise 99 kilometre olarak tespit edilmektedir.<sup>61</sup> Buna göre 24 fersah 132 kilometredir.

Uzun yolculuğun bazı hükümleri vardır. Onlardan biri dört rekâtlı farz namazların iki rekât kılınmasıdır. Namazların bu şekilde kılınması ise Hanefilerde vaciptir. Bir vacibin hükmü belirtilirken ihtiyat elden bırakılmamalıdır. Doğal olarak kasr mesafesi belirlenirken daha fazla ihtiyata göre hareket edilmelidir. Başka bir ifadeyle mesafe cinsinden tespit ediliyorsa kasrın vacip olması için ihtiyata binaen üç güne tekabül edebilecek en uzak mesafe ölçü alınmalıdır.

Nitekim Ebû Yusuf bu hususta şunları söylemektedir: “Mesafe konusunda birçok farklı hadis rivayet edilmiştir. Biz bu hususta kesin olan üç güne itimat ettik. Zira bir kişinin kasr vacip olmadığı durumda namazını tam kılması ve dört rekâtlı olarak kılmasının vacip olması durumunda da namazlarını kasr olarak kılmasından bize göre daha sevimlidir.”<sup>62</sup> Yani kasrın vacip olmadığı durumda namazın dört rekât olarak kılınması ve kasrın vacip olduğu durumda da iki rekât olarak kılınması gerekir.

92

Burada Ebû Yusuf'un dile getirdiği şey de ihtiyattır. Seferilik mesafesini fersaha çevirdiğimizde bu mesafeyi 24 fersah olarak kabul edersek dört rekâtlı namazların iki rekât olarak kılınmasının vacip olması kesinleşir. Eğer seferilik ölçüsünü 24 fersah yerine 15, 18 veya 21 fersah olarak tespit edersek namazların kasr olarak kılınmasının vacip olması şüpheli hale gelir. Dolayısıyla İmam Ebû Hanife'ye göre üç günlük olan seferiliğin ölçüsünü mesafe olarak tespit etmeye çalıştığımızda en büyük değere tekabül edecek şekilde ele almamız daha isabetli olur.

İmam Şafii'ye göre seferilik mesafesi iki gündür. Fakat İmam Şafii İmam Ebû Hanife'ye muhalif olmasının diye “namazlarımı üç günden az olan yolculukta kasr etmeyi sevmiyorum demektedir.”<sup>63</sup> Tabii İmam Şafii bunları

<sup>60</sup> Muhammed b. İsmail el-Emir el-Kehlâni es-Senâni (v. 1182/), *Sübüli's-selâm*, Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi, 1960, yy, II/39.

<sup>61</sup> Fahrettin Atar, “Sefer” *DİA*, XXXVI/296;

<sup>62</sup> Ebû Yusuf, *Kitabu'l-hüccce ala ehli'l-Medine*, Dârü Alemi'l-Kütüb, 1983, yy, s. 166.

<sup>63</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafii (v. 204/820), *el-'Ulum*, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut 1393, I/24; İbrahim b. Ali b. Yusuf Ebû İshak eş-Şirâzi (v. 476/1083), *el-Muhezzeb fi fikh'l-İmâm eş-Şafii*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1992, I/334; Yahya b. Şeref Ebû Zekerriyya en-Nevevi, *Revdatu't-talibin*, Dârü Alemi'l-Kütüb, Beyrut, 2003,

söylerken iki ve üç günlük yolculuğun hangi mesafeye tekabül ettiğini iyi bilmekteydi. Bilindiği üzere İmam Şafii'ye göre iki günlük mesafe 16 fersahtır. Üç günlük mesafe ise 24 fersahtır.

Elmalılı da ihtiyata binaen şunları kaydetmektedir: Sefer müddetinin fazla takdir edilmek suretiyle tayininde hata edilse bile bu durum ihtiyaten namaza engel değildir. Fakat az takdir edilmesi halinde mukim sayılması gereken biri yolcu sayılacağından namazını eksik kılmış olacaktır.<sup>64</sup> Sonuç olarak İmam Ebû Hanife'nin seferilik konusunda zikrettiği üç günlük mesafe fersah olarak değerlendirilmek istenilirse hem lügat açısından hem de ihtiyata binaen 24 fersah olarak tespit edilmesi daha uygundur.

#### IV. Şafii'nin Görüşü

İmam Şafii'nin sefer mesafesi hakkındaki görüşü ve bu görüşün sonraki dönem fakihlerinin yorumlarıyla nasıl bir şekil aldığı iki başlık altında incelenecektir.

##### A. Şafii Fakihlerin Mezhebin Temel Esası Olan Nassa Bağlılıktan Uzaklaşmaları

Bilindiği gibi Şafii mezhebinin temel prensibi bir konuda nass olduğu zaman fakihlerin o konuda yorum yapmamalarıdır. İmam Şafii'nin bu konuda meşhur bir sözü vardır. Diyor ki: "Bir mesele hakkında hadis sahih olursa sahih olan hadis mezhebimdir."<sup>65</sup> O bu ifadesi ile nassın olduğu durumlarda yorumda bulunmamayı mezhebin temel prensibi olarak ortaya koyduğunu göstermektedir. İmam Şafii, seferilik hususunda yorumda bulunmamış, Peygamber (s.a.s.) ve sahabenin uygulamalarına uyarak seferilik mesafesini iki gün olarak belirlemiştir. İmam Şafii'nin konuyla ilgili Ata b. Ebi Rabah'ın İbn Abbas'tan rivayet ettiği: "Arafât'a veya Mina'ya giderken kısaltacak mıyız?" denilmiş İbn Abbas "hayır, eğer Cidde, Usfan ve Taif'e giderseniz kısaltırsınız" hadisine ve İmam Malik'in bu mesafeyi dört

I/489; Abdulvahid b. İsmail er-Ruyâni (v. 502/1109), *Bahrü'l-mezheb fi furui mezhebi İmamî's-Şâfiî*, Dârü İhyai't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut, 2002, III/51.

<sup>64</sup> Şevket Topal, *Elmalılı İle Aksekili Arasındaki Seferilik Hükmü Tartışması*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2013, s. 16.

<sup>65</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, I/92; Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali ed-Demiri (v. 808/1406), *en-Necmu'l-velhac fi şerhi'l-minhâc*, Dârü'l-Minhâc, 2004, yy, II/56; Muhammed Emin Emir Padişah (v. 972/1565), *Teyşîru't-Tahrîr*, Dârü'l-Fikr, ty, yy, III/73.

berîd (on iki mil) olarak tespit etmesine<sup>66</sup> dayanarak seferilik mesafesini 48 mil olarak belirlemiştir. Mekke ile Cidde arası yaklaşık 80 kilometredir.

Buna binaen Şafîî fakihlere düşen İmam Şafîî'nin dayandığı hadis ve sahabe uygulamalarına uymaları ve bu konuda yorum yapmamalarıdır. Fakat Şafîî fakihlerin çoğunun açıklamalarında İmam Şafîî'nin dayandığı hadis ve sahabe uygulamaları görünmemektedir.<sup>67</sup>

Daha önce de ifade edildiği gibi seferilik konusunda İmam Şafîî'nin görüşü, vasat olan iki günlük yolculuk olup bu yolculuk da Mekke-Cidde arasındaki mesafeye tekabül etmektedir. Ancak Şafîî fakihlerin sefer hakkındaki görüşlerine baktığımızda birbirinden farklı değerler görmekteyiz. İmam Şafîî'nin tespit ettiği iki günlük mesafeyi 124,<sup>68</sup> 144<sup>69</sup> ve 178 kilometreye kadar çıkarırlar olmuştur. Bu değer hem İmam Şafîî'nin görüşüne hem de realiteye ters düşmektedir. Zira İmam Şafîî bu mesafeyi Mekke ve Cidde arasındaki mesafeyle tespit etmiştir. Bu da 80 kilometredir. Bunun realiteye ters olan tarafı ise iki günde normal bir yürüyüşle 124, 144 ve 178 kilometre yol yürünemeyeceğidir. Ayrıca Şafîî mezhebine göre diğer ölçü ve mesafelerinin takribi (yaklaşık) olmalarına karşın seferilik mesafesi tahdididir (sınırları bellidir). Yani tam olarak belli olması şarttır. Dolayısıyla bu konuda seferiliğin ruhsatlarından yararlanmak için mesafenin tam ve belli olması şarttır.<sup>70</sup> Şafîî fakihlerin açıklamalarına baktığımızda<sup>71</sup> böyle bir netlik görmemekteyiz. Sonuç olarak Şafîî fakihlerin Şafîî mezhebinin temel prensibi olan nassa bağlılıktan uzaklaştıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

## B. Şafîî Âlimlerin Kasr Mesafesini Olduğundan Daha Fazla Göstermeleri

İmam Şafîî, Müzeni ve Cüveynî'nin fıkıh kitaplarına bakıldığında kasr mesafesi hesaplanırken berîd, fersah ve mil kavramlarını kullandıklarını

<sup>66</sup> Temimî *Şerhu't-telkîn*, I/888.

<sup>67</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/323; Ensârî, *Esne'l-metâlib*, I/238; Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer el-Heytemî (v. 973/1565), *Tuhfetü'l-minhâc fi şerhi'l-minhâc*, el-Mektebü't-Ticariyye, Mısır, 1983, II/379.

<sup>68</sup> Ahmed Hilmi el-Kuğî, *Hedîyyetu'l-Habib*, Elif Ofset, İstanbul, 1995, s. 63.

<sup>69</sup> Halil Gönenç, *Büyük Şafîî İlmihali*, İlim Yayınları, İstanbul, s. 183.

<sup>70</sup> Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî el-Mâveridî (v. 450/1058), *el-Hâvî fi fikhî's-Şafîî*, Birinci Baskı, Dârü'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 1999, II/360; Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/323.

<sup>71</sup> Zekerîyya b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerîyya el-Ensârî (v. 926/1520), *Esne'l-Metâlib fi Şerhi Ravdî't-Tâlib*, Dârü'l-Kitabi'l-İslâmî, ty, yy, I/238; Süleyman b. Ömer b. Mansur el-Ezherî (v. 1204/1790), *Futuhâtü'l-vehhâb bi tavdihî şerhi menhecî't-tullâb*, Dârü'l-Fikr, ty, I/599; Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, II/258.

görürüz.<sup>72</sup> Yani fıkıh kitaplarında hatve, zirâ' ve kadem kavramları yoktur. Bir sonraki kuşakta yaşayan fakihlerin fıkıh kitaplarında ise hatve ve kadem kavramları da vardır.<sup>73</sup> İmam Nevevî ile birlikte zirâ' kavramı da kullanılmaya başlanmıştır.<sup>74</sup> İmam Nevevî'den sonra gelen Şafii fakihlerin kahir ekseriyeti Nevevî'ye uyarak onun gibi bir mili altı bin zirâ' olarak tespit etmişlerdir. Kanaatimizce bir milin 6 bin zirâ' olarak değerlendirilmesi Nevevî'nin bir içtihadı değildir. Zira İmam Nevevî'den önce yaşamış olan Gazalî, Mâverdi ve Ruyânî gibi Şafii fakihlerin fıkıh kitaplarına baktığımızda bir mili dört bin hatve ve bir hatveyi de üç kadem olarak hesapladıklarını görmekteyiz.<sup>75</sup> Dolayısıyla dört bin hatve altı bin zirâ' tekabül etmektedir. İmam Nevevî de buna dayanarak bir mili altı bin zirâ' olarak tespit etmiştir. Fakat İmam Nevevî'den sonra gelen fakihler, konunun tarihi geçmişine dikkat etmeden İmam Nevevî'ye atıfta bulunarak bir milin altı bin zirâ' olduğunu kabul etmişlerdir. Bu da tespitin İmam Nevevî'nin bir içtihadı olduğu kanaatinin hâsıl olmasına neden olmuştur.

Kasr konusunda Şafii fakihlerin belirledikleri ölçüler iki günlük mesafeyi tespit etmek için kullanıldığında vakiya ve bu konuda rivayet edilen hadisin içeriğine ters düşen bir rakam ortaya çıkarmaktadır. Mesela İmam Şafii'nin kasr mesafesi için belirlediği 16 fersah Şafii fakihlerin tespit ettikleri ölçülerle kilometreye çevirdiğimizde normal bir yürüyüşle iki günde kat edilmesi imkânsız bir mesafe ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifade ile Şafii fakihlere göre 16 fersah 48 mildir. Her bir mil 6 bin zirâ'dır. Her bir zirâ' 61,8 santimetre olarak hesaplandığında<sup>76</sup> iki günlük mesafe = 48 mil x6000 zirâ' = 288000 metre eder. Bunu da 61,8 santimetreye çarptığımızda 177,984 metre çıkar. Bu da ortalama 180 kilometre eder ki normal bir yürüyüşle iki günde kat edilmesi imkânsızdır. Bir mili 4 bin hatve olarak

<sup>72</sup> Şafii, *el-Um*, I/24; İsmail b. Yahya b. İsmail el-Misri el-Müzeni, (v. 264/878), *Mühtasaru'l-Müzeni fi furu'ş-Şafiiyye*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1998.s. 39; Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (v. 478/1086), *Nihâyetu'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb*, Dârü'l-Minhâc, Cidde, 2007, II/423.

<sup>73</sup> Mâverdi, *el-Hâvî*, II/361; Ruyânî, *Bahru'l-mezheb*, III/51; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Gazalî (v. 505/1111), *el-Vasît fi'l-mezheb*, Tahk. Ahmed Mahmud İbrahim ve Muhammed Tamir, Dârü's-Selâm, yy 1997, II/249; Yaha b. Ebi'l-Hayr b. Salim el-İmranî eş-Şafii (v. 558/1163), *el-Beyan fi mezhebi İmami'ş-Şafii*, Dârü'l-Minhâc, ty.yy, II/453; Abdülkerim b. Muhammed b. Abdülkerim er-Rafî el-Kazvinî, (v. 623/1226), *el-Aziz şerhu'l-veciz*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1997, II/219; Osman b. Abdurrahman Ebû Amr İbnu's-Salah (v. 643/1246), *Şerhu müşkilil-vesît*, Dârü Kunûz, yy, 2011, II/262.

<sup>74</sup> Nevevî, *el-Mecmû'*, IV/323; Ensari, *Esne'l-metâlib*, I/238; Muhammed b. Musa b. İsa b. Ali ed-Demiri (v. 808/1406), *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-minhâc*, Dârü'l-Minhâc, 2004, yy, II/420; Heytemî, *Tuhfetu'l-minhâc*, II/379.

<sup>75</sup> Mâverdi, *el-Hâvî*, II/361; Ruyânî, *Bahru'l-mezheb*, III/51; Gazalî, *el-Vasît fi'l-mezheb*, II/249.

<sup>76</sup> Cuma, *el-Mekâyil ve'l-mevazîn*, s. 29.



hesaplayan fakihlere göre de iki günlük mesafeyi kat etmek mümkün değildir. Onlara göre bir mil 4 bin hatvedir. Bir hatve üç kademdir (adım). Bir kadem 25 santimetre olarak değerlendirdiğimizde şöyle bir uzunluk mesafesi ortaya çıkar. 48 mil x4000 hatve = 192,000 hatve eder. Bu da 192,000x75 santimetre =144 kilometre etmektedir.<sup>77</sup>

Dolayısıyla kasr mesafesiyle ilgili rivayet edilen hadis ile İmam Şafii'nin bu konudaki görüşleri ve Şafii fakihlerin konuyla ilgili fersah mesafesini 48 mil ve her mili altı bin zirâ' olarak hesaplamalarını birlikte değerlendirdiğimizde iki görüş arasında bir uyumun olmadığını görmekteyiz. Bu uyumsuzluğun nedeni ya milin zirâ' dönüştürülmesinden veya bunun yanlış bir şekilde yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Zira daha önce belirtildiği gibi bir milin altı bin zirâ' olarak hesaplanması hem realiteye hem lügat ve tarih kitaplarına hem de İmam Şafii'nin kasr konusunda dayandığı hadisin içeriğiyle tezat arz etmektedir. Nitekim bu hususta İbn Abbas'ın belirlediği mesafe Mekke ile Cidde arası kadardır. Mekke ile Cidde arasının 80 kilometre olduğu herkesçe bilinmektedir. Bununla birlikte ortaya konulan mesafe de nesnel gerçekliğe terstir. Zira normal bir yürüyüşle iki günde 124, 144 veya 178 kilometre kat etmek mümkün değildir. Ayrıca kervanların kullandıkları yol güzergâhlarında kurulan hanlar arasında 45 kilometre bir mesafe vardır. Bu da iki günde 124, 144 veya 178 kilometre değil ancak 80 ile 90 kilometre arası yol kat edilebileceğine delalet etmektedir.

Berîd, fersah ve mil ölçülerini tespit etmek fakihlerin işi değildir. Bunları en iyi bilen mühendislerdir. Bu alanda ilk dönemde yazılan ve elimizde mevcut olan kitaplara baktığımızda hiç kimse bir mili altı bin zirâ' olarak hesaplamamıştır. Bu kitaplarda mil sözlük manasının dışında bir ölçü olarak ele alınmamıştır veya bir ölçü vesilesi olarak ele alındığında dört bin zirâ' olarak hesaplandığını görmekteyiz.<sup>78</sup>

Hanbelilerin dışında kalan ( onlar, bu konuda Şafiilere uymuşlardır) diğer fakihler de bir mili 3.5 bin veya 4 bin zirâ' olarak tespit etmişlerdir. Bunlar bir bütün olarak ele alındığında Şafii fakihlerin bir mili altı bin zirâ'

<sup>77</sup> Cönenç, *Büyük Şafii İlmihali*, s. 183.

<sup>78</sup> Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (v. 170/787), *Kitabu'l-ayn*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2003, IV/177; Ali b. Hüseyin el-Mesudî, (v. 346/957), *Mürüccü'z-zehab*, yy, ty, I/253; İsmail b. Hammad el-Cevheriyy (v. 398/1008), *es-Sihâh*, Dârü'l-Hadîs, Kahire, 2009, s. 1107. Muhammed b. Ahmed Ebû'r-Reyhân el-Bîrûnî, *Tahkîku ma li'l-Hind*, ty, yy, I/67.



olarak değerlendirmeleri yanlıştır. Kanaatimizce bu hatanın kaynağı ya milin zirâ'a dönüştürmeden önce hatve olarak tespit edilmesine dayanmaktadır. Ya da Semhûdî'nin söylediği gibi bir milin altı bin zirâ' olduğunu söyleyenlerin, bir parmağın altı arpa genişliğinde değil üç arpa genişliğinde olduğunu söylemelerinden dolayıdır.<sup>79</sup>

Bu konuda Kadî Hüseyin "Talîk" adlı kitabında önemli noktalara değinmektedir. Kadî, mesafe konusunda mezheplerin görüşlerini açıkladıktan sonra şöyle demektedir: "Bir mili altı bin zirâ' veya dört bin hatve olarak hesaplamak gerçeklikle ve coğrafya bilginlerin ölçülerine uyuşmamaktadır. Nitekim coğrafya bilginleri yeryüzü ölçümünde 185,5 santimetreye "yer hatvesi, ba' ve kâmet kelimeleri kullandılar" yani hatve, ba' ve kâme aynı anlama gelmektedir. Bilginler hatveyi de dört kısma ayırıp her bir kısma zirâ' adı kullandılar. 185,5 santimetreyi dörtte böldüğümüzde bir zirâ' 46 santimetre olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat fakihler bu bilginlerin yeryüzü ölçümünde kullandıkları kavramları dikkate almadan seferilik mesafesini belirlemeye çalıştılar bu da farklı değerlerin meydana gelmesine sebep oldu. Netice olarak 48 mili tespit ettiğimiz değerlere çarptığımızda 89 kilometre ortaya çıkar, bu da belirlenen kasr mesafesine çok yakındır."<sup>80</sup>

Tabii Hanefî ve Malikî fakihlerin konuyla ilgili tespit ettikleri mesafeler, kasr mesafesi hakkında rivayet edilen hadis içeriğiyle daha uyumlu görünmektedir. Fakat Şafî ve Hanbeli fakihlerin konuyla ilgili tespitleri hadiste zikredilen Mekke-Cidde arasındaki mesafeye uymamaktadır. Şafî fakihlerden Süleyman el-Cemel bu konudaki hatayı fark ederek bir milin altı bin zirâ' olarak değerlendirilmesine karşı çıkmış ve bunun nesnel gerçeklikle uyum arz etmediğini söylemiştir.<sup>81</sup>

Kanaatimizce bu husustaki hatanın asıl nedeni bir milin altı bin zirâ' olarak tespit edilmesi ve zirâ'ın da Haşimî zirâ' üzerinden değerlendirilmesidir. Bilindiği gibi bir Haşimî zirâ' 61,6 veya 61,8 santimetredir. Şer'î zirâ' ise 46,2 santimetredir. Çağdaş fakihler, sefer mesafesini bir milin altı bin zirâ' ve bir zirâ'ı da bir Haşimî zirâ' cinsinden ve

<sup>79</sup> Ali b. Abdullah b. Ahmed eş-Şafî es-Semhûdî (v. 911/1505), *Vefau'l-vefa bi ahbâri dari'l-Mustafa*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1419, I/86.

<sup>80</sup> Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed Kadî Ebû Muhammed el-Meruruzî, *et-Ta'like*, Mektebetu Nezar, Mekke, ty, s. 1079.

<sup>81</sup> Ezherî, *Futuhâtu'l-vehhâb*, I/599.

61,6 ve 61,8 santimetre olarak hesaplamışlardır.<sup>82</sup> Fakat Şafii fıkhı kitaplarına bakıldığında Zirâ'u'l-yed<sup>83</sup> ve Zirâ'u'l-Ademiyy<sup>84</sup> kavramlarını kullandıklarını ve bir zirâ' da 24 parmak ve her parmağı da altı arpa boyunda olduğunu söylediklerini görmekteyiz.<sup>85</sup> Son dönem âlimlerinden Ahmed Hilmi el-Kuğî'nin tespitlerine göre de bir zirâ'nın 43,2 santimetre olduğu anlaşılmaktadır.<sup>86</sup> Bu da Şafii fıkhı kitaplarında kullanılan zirâ'nın Haşimî zirâ' olmadığını diğer fakihlerin kullandıkları şer'î zirâ' olduğunu göstermektedir. Zira bir Haşimi zirâ'ı 32 parmak şer'î zirâ' ise 24 parmak olarak hesaplanmaktadır.<sup>87</sup> Hatta bu konuda Remlî, Şafii'lerin kullandıkları zirâ'nın Neccar ve Haşimî zirâ'ından daha kısa olduğunu söylemektedir.<sup>88</sup> Şafii fakihlerden Süleyman el-Cemel ve Baalevi'nin bu konudaki değerlendirmelerini<sup>89</sup> dikkate aldığımızda yani bir mili dört bin zirâ' ve bir zirâ'ı da 24 dört parmak olarak kabul ettiğimizde İmam Şafii'nin seferilik ölçüsü için belirlediği Mekke-Taif arasındaki mesafeye yakın bir mesafe ortaya çıkar. Yani 4 berîd = 16 fersah, 16 fersah = 48 mil, 48 mil = 192000 zirâ' eder. Sonuç ise  $192000 \times 46,2 = 88,7$  kilometre olur. Ya da  $192000 \times 43,2 = 82,9$  kilometre etmektedir. Bu da Mekke-Taif arasındaki mesafeye yakındır.

Netice itibariyle Mekke-Cidde arasındaki mesafe, İmam Şafii'nin rivayet ettiği hadisi ve son dönem fakihlerin değerlendirmelerini göz önünde bulundurduğumuzda Şafii fakihlerin bir mili altı bin zirâ' kabul etmeleri; nesnel gerçekliğe, tarihi kaynaklara ve İmam Şafii'nin temel kaynak olarak zikrettiği hadise uymamaktadır.

<sup>82</sup> Cuma, *el-Mekayil ve'l-mevazîn*, s. 33; bk. Mehmet Erkal, *Seferle İlgili Mesafe Ölçütleri*, s. 9.

<sup>83</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî (v. 974/1567), *Tühfetü'l-mühîtac fi şerhi'l-minhac*, el-Mektebe't-Ticariyyr, yy, 1983, III/168; Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza er-Remlî (v. 957/1550), *Nihayetü'l-muhtac ila şerhi'l-minhac*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1984, III/4.

<sup>84</sup> Ensari, *Esne'l-metâlib*, I/14; bk. Muhammed el-Hatîb (v. 977/1570), *el-İknâ' fi halli elfâzi Ebi Şucâ'*, Thk. Mektebü'l-Buhûsi ve'd-Dirâsât, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1415, I/28.

<sup>85</sup> Remlî, *Nihayetü'l-muhtac*, II/257; Ensari, *Esne'l-metâlib*, I/238; Büceyremî, *Hâşiyetu'l-Büceyremî*, II/165.

<sup>86</sup> Kuğî, *Hediyetu'l-Habîb*, 63.

<sup>87</sup> Necmüddin el-Kürdî, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fikhî Hükümleri*, (Ter. İbrahim Tüfekçi,) Buruc Yayınları, İstanbul, 1996, s. 237.

<sup>88</sup> Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, II/258.

<sup>89</sup> Süleyman el-Cemel, *Hâşiyetu'l-Cemel ale'l-menhec*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty, III/170; Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin b. Ömer Baalevi, *Büçyetu'l-müsterşidin*, Dârü'l-fikr, yy, ty, I/156; Büceyremî, *Hâşiyetu'l-Büceyremî*, II/165.



mesafesi 90 kilometre yerine 133 kilometre olması daha isabetli görünmektedir. Mekke-Cidde arasındaki mesafeyi ve İmam Şafii'nin rivayet ettiği hadisi değerlendirdiğimizde Şafii mezhebine göre seferilik ölçüsünün 80 kilometre olarak belirlenmesi isabetli görünmektedir.

### Kaynakça

- Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım (v. 897/1491), *et-Tâc ve'l-İklîl li Muhtasari Halîl, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye*, yy, 1994.
- Aktan, Hamza, *Seferilikte Zaman Mesafe Kriteri*, Ensar Neşriyat. ty, yy.
- Âliş, Muhammed, *Menhu'l-Celîl Şerhun 'alâ Muhtasari Seyyîd Halîl, Dârü'l-Fikr*, Beyrut, 1989.
- Atar, Fahrettin, "Sefer", *DİA*, Ankara, 2009.
- Aslan, Bedri, "Sem`ani'nin Kavâtiu'l-Edille Adlı Kitabında Âhâd Haber Konusunda Debûsî'ye Yöneltilmiş Eleştiriler", *Artuklu Akademi Dergisi*, 2015/2(1).
- Baâlevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin b. Ömer, *Büğyetü'l-Müsterşidin, Dârü'l-fikr*, yy, ty.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin Ebû Bekir (v. 458/1065), *Marifetu's-Süneni ve'l-Asâr, Dârü Küteybe*, Beyrut, 1991.
- Büceyremî, Ömer el-Büceyremî eş-Şâfiî (v.1221/1086), *Hâşiyetu'l-Büceyremî 'alâ Şerhi'l-Hatîb, Dârü'l-Fikr*, yy, 1995.
- Buhâtî, Mansûr b. Yunus (v. 1050/1640), *Keşşâfu'l-Kimâ' 'an Metni'l-İknâ'*, Tahk. Hilal Musaylihî Mustafa Hilal, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1402.
- Bîrûnî, Muhammed b. Ahmed Ebû'r-Reyhân (v. 452/1061), *Tahkîku ma li'l-Hind*, ty, yy.
- Cevherî, İsmail b. Hammad (v. 398/1008), *es-Sihâh, Dârü'l-Hadîs*, Kahire, 2009.
- Cüveynî, Abdulmelik b. Abdullah b. Yusuf (v. 478/1086), *Nihâyetü'l-Matlab fi Dirâyeti'l-Mezheb, Dârü'l-Minhâc, Cidde*, 2007.
- Cuma, Ali, *el-Mekayîl ve'l-Mevazînu's-Şeriyeye*, İkinci baskı, yy, 2009.



- Gazzalî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed (v. 505/1111), *el-Vasît fi'l-Mezheb*, Tahk. Ahmed Mahmud İbrahim ve Muhammed Muhammed Tamir, Dârü's-Selâm, yy 1997.
- Gözübenli, Beşir, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Seferilik konusunda Yaklaşımı", *Ensar Neşriyat*, yy, ty.
- Halil, Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (v. 170/787), *Kitabu'l-Ayn*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2003.
- Halvetî, Ahmed b. Muhammed (v. 1241/1825 ), *Bulğatu's-Sâlik li Ekrabi'l-Mesâlik*, Dârü'l-Mearif, ty, yy.
- Huraşî, Muhammed b. Abdullah (v. 1101/1690), *Şerhu Muhtasarı Halil li'l-Huraşi*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, ty.
- Heytemî, Ahmed b. Muhammed b. Ali b. Hacer (v. 974/1566 ), *Tuhfetu'l-Minhâc fi Şerhi'l-Minhâc*, el-MektEbû't-Ticariyye, Mısır, 1983.
- Kâsânî, Alâuddîn (v. 587/1191), *Bedâi'u's-Sanâi' fi Tertibi's-Şerâi'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, yy, 1986.
- Karafî, Şihâbuddîn Ahmet b. İdris (v. 684/1285), *ez-Zahîre*, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1994.
- Kemal, Kemal b. Seyyid Salım, *Sahihu Fıkhı's-Sünne*, Mektebetu't-Tevfikiiyye, Kahire, 2003.
- Koca, Ferhat, İslam İbedet Esasları, *DİA*, Ankara, 2014.
- Komisyon, *el-Mucemu'l-Vesît*, Dârü'd-Dave, ty, yy.
- Kürdî, Necmüddin, *Şer'i Ölçü Birimleri ve Fıkhî Hükümleri*, (Tercüme eden İbrahim Tüfekçi,) Buruc Yayınları, İstanbul, 1996.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî (v. 450/1058), *el-Hâvî fi Fıkhı's-Şâfi'*, Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, Beyrut, 1999.
- Merdâvî, Ebû'l-Hasan Ali b. Süleyman ed-Dımaşkı es-Sâlihi (v. 885/1480), *el-İnsâf fi Ma'rîfeti'r-Râcih Mine'l-Hilâf*, Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ty, yy.



- İmranî, Yaha b. Ebi'l-Hayr b. Salim eş-Şafîi (v. 558/1163), *el-Beyân fi Mezhebi İmamı'ş-Şafîi*, Dârü'l-Minhâc, ty,yy.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şah, *Arfu'ş-Şezî Şerhu Süneni't-Tirmizî*, ty, yy.
- Kuğî, Ahmet Hilmî, *Hediyetu'l-Habîb Şerhu Ğâyeti't-Takrîb*, Elif Ofset, İstanbul, 1995.
- Râfiî, Abdülkerim b. Muhammed el-Kazvîni (v. 623/1226 ), *Fethu'l-Azîz bi Şerhi'l-Vecîz*, Dârü'l-Fikr, ty.
- Râzî, Muhammed b. Ömer b. Hasan Ebû Muhammed (v. 606/1210), *Mefatihü'l-Ğayb*, Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420.
- Remlî, Muhammed b. Ebi'l-Abbas Ahmed b. Hamza (v. 973/1565), *Nihâyet'l-Muhtâc ila Şerhi'l-Minhâc*, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1984.
- Ruyânî, Abdulvahid b. İsmail (v. 502/1109), *Bahru'l-Mezheb fi Furui Mezhebi İmamı'ş-Şafîi*, Dârü İhyai't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2002.
- Semhûdî, Ali b. Abdullah b. Ahmed eş-Şafîi (v. 911/1506), *Vefâu'l-Vefâ bi Ahbâri Dâri'l-Mustafa*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1419.
- 104 Şafîi, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris (v. 204/820), *el-'Um*, Dârü'l-Ma`rife, Beyrut 1393.
- Şirâzî, İbrahim b. Ali b. Yusuf Ebû İshak (v. 476/1083), *el-Muhezzeb fi Fikhi'l-İmâm eş-Şafîi*, Dârü'l-Kalem, Beyrut, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (v. 1250/1834), *Neylu'l-Evtâr*, Dârü'l-Hadis, Mısır, 1993.
- Merûrûzî, Hüseyin b. Muhammed b. Ahmed Kadî Ebû Muhammed, *et-Ta'like*, Mektebetu Nezar, Mekke, ty.
- Nevevî, Nevevî, Yahya b. Şeref Ebû Zekeriyya (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*, Dârü'l-Fikr, ty, yy.
- \_\_\_\_\_, *Revdatu't-Talibîn*, Dârü Âlemi'l-Kütüb, Beyrut, 2003.
- Neysâbüri, Nizamuddin el-Hasan b. Muhammed b. Hüsayn (v. 850/1447), *Garaibu'l-Kur'an*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1416.







## Gazalî'nin Mutasavver Tefsiri

Kutbettin EKİNCİ\*



### Ghazalî's Interpretation of Imagination

**Citation/©:** Ekinci, Kutbettin, Ghazalî's Interpretation of Imagination, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 107-120.

**Abstract:** This study was conducted to seek answers to the following questions. If Imam Ghazali had written an interpretation, he would follow what method? And his interpretation would have what features? The characteristics of his mystical, philosophical, jurisprudence and inquisitiveness are likely to be reflected in this Imam's interpretation of imagination. We can guess that it will not neglect narrated in his interpretation. According to the purpose of writing, it is likely that the volume of his commentary.

**Keywords:** Ghazali, interpretation, mind, philosophy, imam, imagination



**Atıf/©:** Ekinci, Kutbettin, Gazalî'nin Mutasavver Tefsiri, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 107-120.

**Öz:** İmam Gazalî şayet bir tefsir yazmış olsaydı nasıl bir yöntem izlerdi ve bu tefsiri hangi özelliklere sahip olurdu sorularına cevap aramak üzere bu çalışma yapılmıştır. İmam'ın bu mutasavver tefsirine onun tasavvufi, felsefi, fıkhi ve sorgulayıcılık özelliklerinin yansıtacağı muhakkaktır. Tefsirinde rivayetleri ihmal etmeyeceğini tahmin edebiliriz. Buna göre onun tefsirinin yazılış amacına göre hacimli olma ihtimali yüksektir.

**Anahtar Kelimeler:** Gazalî, tefsir, akıl, felsefe, imam, mutasavver

---

\* Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir ABD Öğretim Üyesi.

## Giriş

Hicrî V. Asırda Büyük Selçuklu Devleti döneminin müderrisi ve İslâm dünyasının filozofu, mutasavvıfı ve fakihi olan İmam Gazalî'nin farazi bir tefsirinin nasıl olabileceği üzerinde çalışmayı düşündük. "Hüccetü'l-İslâm" (İslâm'ın delili) lakabını almış ve tasavvuf, ahlak, usûl, iman, irfan, felsefe alanlarında pek çok eser bırakmış olan Ebu Hamid b. Muhammed b. Muhammed el-Gazalî için mutasavver bir tefsir tahayyül ettik. Böylece Kur'ân yaklaşımını ortaya çıkaracak olan farazi bir tefsir anlayışının araştırılmasının bu imamı daha iyi tanımamıza katkı sunacağı kanaatini taşıdık.

Bazı tabakat eserlerinde kırk ciltlik *Yakutu't-Te'vîl* adlı bir tefsirden söz edilse de elimizde İmam Gazalî'nin Kur'ân'ı baştan sona tefsir ettiği bir eseri yoktur. Gazalî'nin eserleri hakkında kapsamlı bir çalışma yapan Abdurrahman Bedevî de bu tefsir hakkında araştırmacıların görüşlerini özetlemektedir.<sup>1</sup> Gazalî'nin tefsir metodu hakkında bir makale kaleme alan M. Zeki Duman, makalesinin sonunda Gazalî'ye atfedilen bu isimde bir tefsirin Mülk Suresi'nden Nas Suresi'ne kadar olan bir cildinin Süleymaniye Kütüphanesi Hasan Paşa Bölümü no: 57'de bulunduğunu belirttikten sonra, bunun Gazalî'ye ait olmadığını delilleriyle ortaya koymaktadır.<sup>2</sup>

108

Gazalî'nin tefsirciliği hakkında M. Zeki Duman'ın çalışmasının yanı sıra Mesut Okumuş'un *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu, İmam Gazzali Örneği* adlı kitap çalışmasını anmak gerekir. Okumuş, dört bölüme ayırdığı bu çalışmasında üçüncü bölümü onun tefsir anlayışına, dördüncü bölümü de te'vil anlayışına ayırmıştır. Bu çalışmasında Gazalî'nin tefsir anlayışının akli ve nakli esaslara oturduğunu ortaya koyan Okumuş'a göre Gazalî, kevnî ayetleri de yorumladığı için onun bilimsel tefsir yönü ortaya çıkmakta, ayrıca tasavvufî-işarî ve felsefi nitelikli yorumlarıyla beraber çok boyutlu bir tefsir anlayışına sahip olmaktadır. Okumuş, aynı zamanda, bu kitap çalışmasının üçüncü ve dördüncü bölümlerinin bir özeti şeklinde *Gazalî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine* adlı bir makale yayınlamıştır.<sup>3</sup> Bir diğer çalışma da M. Kemal Atik'in *Gazalî'nin Kur'an'ın*

<sup>1</sup> Abdurrahman, Bedevî, *Müellafatı Gazalî*, Vekaletü'l-Matbuat, Kuveyt 1988, s.199.

<sup>2</sup> M. Zeki Duman Gazalî'nin Tefsir Metodu, *Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî*, Kayseri 1988, ss. 182-200.

<sup>3</sup> Mesut Okumuş, "Gazalî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergisi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)*, c. XLVII, sayı: 3, ss. 27-44.

*Anlaşılmasındaki Metodu* adlı makalesidir. Atik bu makalede Gazalî'nin, Kur'an'ın hususiyetleri ve anlaşılmasının yolları hakkındaki düşünceleri üzerinde yoğunlaşmaktadır.<sup>4</sup> Son olarak Muhammed b. Tavid Tancî'nin *Gazalî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri* adlı çalışmasından söz edebiliriz. Tancî bu makalede, Gazalî'den önce tefsir anlayışını inceledikten sonra Gazalî'nin bulunduğu dönemdeki mezhep taassubunun Kur'an anlayışına olan etkisini ve Gazalî'nin buna karşı duruşunu incelemektedir.<sup>5</sup>

Biz bu çalışmada, İmam Gazalî'nin nasıl bir tefsir düşündüğünü, tefsir ile ilgili düşüncelerini bulabileceğimiz eserlerini inceleyerek tespit etmeye çalışacağız. Burada Gazalî'nin tefsirciliğine odaklanacağımız için sadece bu yönüyle alakalı eserlerini inceleyeceğiz. Onun muhayyel bir tefsirini anlamak için önce fikirlerini, felsefesini ve nasıl bir ilmi yapıya sahip olduğunu anlamamız işimizi kolaylaştıracaktır. Bunu anlamak için önce onun ilmî kişiliğini genel hatlarıyla ifade etmemiz gerekir.

### 1. İlmî Kişiliği ve Felsefesi

Burada İmam'ın ilmî kişiliği ve felsefesi konusuna, tefsire bakışı hakkında bizde bir kanaat oluşturması amacıyla değineceğiz. Bu konunun buraya sığmayacak kadar geniş bir alana ihtiyaç duyduğunun farkındayız. Bu nedenle çalışmamıza temel oluşturabilecek kadarıyla konuyu özetlemeye çalışacağız.

Gazalî, ilk eğitimini kardeşi Ahmed'le beraber babasının yakın mutasavvıf çevresinden almıştır. Fıkıh derslerini Ahmed b. Muhammed er-Rezkânî'den aldıktan sonra Cürcan'da İmam Ebu'l-Kasım el-İsmailî'nin (ö.477) talebesi olmuştur. Bir süre sonra memleketi Tus'a dönmüş orada bir müddet kaldıktan sonra, Nişabur'daki Nizamiye Medresesi'nin müderrisi ve dönemin meşhur kelimcisi İmamı'l-Haremeyn Ebu'l-Meali el-Cüveynî'ye (ö.478) talebe olmak amacıyla Nişabur'a gitmiştir. Burada kısa bir sürede keskin zekâsı, kuvvetli hafızası ve analitik yorum gücüyle kelim, fıkıh, mantık, cedel ve felsefeyi öğrenmiş, hatta bu ilimlerde eser yazacak bir

<sup>4</sup> M. Kemal Atik, "Gazalî'nin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Metodu", *Ebü Hâmid Muhammed el-Gazzalî*, Kayseri 1988, ss. 177-182.

<sup>5</sup> Muhammed b. Tavid Tancî, "Gazalî'ye Göre Kur'an'ın Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1957, s. 16.

seviyeye ulaşmıştır.<sup>6</sup> Hocası Cüveynî'ye katılmadığı konular da dâhil olmak üzere burada müstakil eserler yazarak hocasını kışkandıracak bir seviyeye gelmiştir. Nişabur'da iken meşhur sûfî Kuşeyrî'nin talebesi Ebu Ali el-Farmadî'den (ö.477) de ders almasının, sonraki dönemlerde İmam'ın tasavvufi kişiliğinde önemli bir payı olacaktır. Cüveynî'nin vefatından sonra Nizamiye Medresesi'nde müderrislik yapmaya başlamış ve hicri 484 yılında Bağdat Nizamulmülk Müderrisliğine atanmıştır. Eş'ârî kelamında döneminin zirvesine ulaşan İmam, burada bir yandan ders verirken diğer yandan mantık ve felsefeye ilgi duymuş ve planlı bir şekilde hem felsefeyi okumuş hem de muhakeme ve analizini geliştirmiştir.<sup>7</sup> Mevki, makam ve şöhret gibi dünyevi arzuların artık onu tatmin etmediğini anlayınca nefsiyle olan mücadelesi baş göstermiş ve 488 yılında uzlete çekilmek üzere medreseden ayrılma kararı almıştır. Yaklaşık on yıl sürecek olan bu uzlet dönemini Hicaz, Şam ve Kudüs'te geçirmiştir. Zamanını tefekkür, zikir, tasavvuf ehliyle sohbet etmek ve eser yazmakla geçirmiştir. Bu uzlet ve tefekkür döneminde anlatılamayacak ve sayılamayacak kadar manevi keşifleri idrak ettiği kendisi tarafından ifade edilmektedir.<sup>8</sup> İhya adlı eserini bu dönemde yazmıştır. Israrlar üzerine yine Nişabur'da Nizamulmülk Medresesi'nde tedrise geri dönmüş burada sadece üç yıl kaldıktan sonra memleketi Tus'a dönerek orada sufiler ve talebeler için bir yer tutmuş, vefat edinceye kadar vaktinin bir kısmını ders vererek, diğer vakitlerini de tefekkür ederek, zikir yaparak ve takva ehli ile sohbet ederek geçirmiştir.<sup>9</sup>

İmam Gazalî'nin henüz küçük yaşlarda hakikati bulma ve taklit bağından kurtulma arzusunda olması, onun felsefeye ve tefekküre olan ilgisine dair iyi bir işarettir.<sup>10</sup> Bilginin gerçeğine ulaşma isteği İmam Gazalî'de bilgiden şüphe ederek başlamıştır. Belki de bu şüphe onun felsefesini oluşturmada bir kıvılcım olmuş ve akli nasıl kullanması gerektiği konusuna yöneltmiştir. Akletmeyi kalbin payına düşüren ve aklın kesin ilmini bir nur olarak gören İmam'ın, problemlerden çıkış yolunu akletmekte gördüğünü söyleyebiliriz. Çünkü kendisinin bildirdiğine göre bu hastalıktan

<sup>6</sup> Tacuddin b. Ali b. Abdilkafi es- Subkî, *Tabakat'u-Şafiiyyeti'l-Kübra*, Hicr Li-Tabaa ve'n-Neşri ve't-Tezvi', 1413(h), c. VI, s. 196.

<sup>7</sup> Ebu Hamid el-Gazali, *el-Mümkiz (Mecmuatu'r-Resail içinde)*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut 2006, s. 34.

<sup>8</sup> Gazalî, *el-Munkiz*, s. 62.

<sup>9</sup> Bkz. es-Subkî, *Tabakat*, c. VI, ss. 191-200.

<sup>10</sup> Gazalî, *el-Munkiz*, s. 23.

-şüpheden- kurtulmak Allah'ın kalbine attığı bir nurla mümkün olmuş ve aklın kesin bilgilerini doğru kabul ederek ve güvenerek normal haline dönmüştür.<sup>11</sup>

Aristo mantığını öğrenip eleştirel bir tarzda bunu İslâmî usûl ilimlerine uygulayan ilk âlimdir. Mantığı olmayanın ilmine güvenilemeyeceğini belirten İmam,<sup>12</sup> ondan sonra gelecek olan kelmacılar ve usulcüler için bir metot değişikliğine sebep olmuştur. Bir eserine *el-Kıstasü'l-Mustakim* adını vermesi muhtemelen, ilgili Kur'ân ayetini<sup>13</sup> Mantık ilminin gerekliliğine bir işaret olarak düşünmesindedir. Gazalî, genel anlamda felsefeye karşı çıkmamış ancak Aristo mantığını her yönüyle kabul etmeyi reddetmiştir. Meşşâî felsefeciler, ilahiyat ve metafizik konuları sırf mantık ölçüleriyle anlamaya çalıştıkları için onun sert eleştirilerine maruz kalmışlardır. Onların zorlama fikirlere sahip olmalarından, aksinin de olması muhtemel bazı düşüncelere sahip olmalarından ve bu konularda vahye de başvurmadan sırf akli yöntemler kullanmalarından dolayı bu hallerini inanç bozukluğu olarak yorumlamış ve tekfire götürece kadar sert bir şekilde eleştirmiştir. Sırf bu yüzden *Tehâfütü'l-Felâsife* adlı bir eser yazmıştır. Sonradan bu konu, İmam'ın felsefecilerden en çok eleştiri aldığı konu olmuştur. Gazalî'nin felsefeyi vahyin sınırlarını aşmadan yapmayı yeğlemesi onun felsefeciliğini frenlemesi anlamına geldiği gibi, gücü yettiği halde felsefede yeterince ilerlemediği yorumlarına da yol açmıştır.

Özetle; Gazalî'nin felsefesi, vahye dayalı akli kullanma yöntemidir. Metafizik konularda vahye dayanma zorunluluğu vardır ve bu asla akılla çelişmemektedir. Hatta bazen vahyi anlamak için batını keşfe ihtiyaç vardır. Bunun sebebi de aklın ona ulaşmada yetersiz kalmasıdır. Yani aklın üstünlüğünün kabul edilmesiyle beraber yetersizliğinin itiraf edilmesidir. Metafizik konularda vahiy olmadan yapılan düşünüş biçimi hakikati bulmada yetersiz kaldığı için kazanılan bilgiler, tehekküm (zorlama) ve vehimdir.

<sup>11</sup> Gazalî, *el-Munkiz*, s. 29.

<sup>12</sup> Gazalî, *el-Mustasfa*, Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997 c. I, s. 45.

<sup>13</sup> İsrâ, 17/35.

## 2. Tefsir İlmi Hakkında Görüşleri

İmam, ilimleri şer'î ve şer'î olmayan şeklinde ayırdıktan sonra şer'î olmayan ilimleri "mahmûd ilimler" ve "mazmum ilimler" olarak ikiye ayırmaktadır. Sonra şer'î ilimleri mahmud ilimlerden sayarak bu ilimleri usûl, furu, mukaddimât ve mütemmimât olarak dörde taksim etmektedir. Kuran ilmini de kıraat ilmi gibi lafza müteallik olan ilim, tefsir ilmi gibi manaya müteallik olan ilim ve nasih-mensuh, umum, husus, nass, zahir ilimleri gibi ahkâma müteallik olan ilim diye üçe ayırmaktadır.<sup>14</sup> Görüldüğü gibi imam, tefsir ilmini de Kur'ân ilminin manaya müteallik olan kısmından saymaktadır.

İmam, nefis tezkiyesini tavsiye ettikten sonra ilim tahsili konusunda tavsiyelerine şöyle devam etmektedir: "Öğrenmeye önce Allah'ın Kitab'ı ile başla, sonra Resulünün Sünneti sonra Tefsir İlmiyle ve nasih, mensuh, mafsul, mevzul, muhkem, müteşabih gibi diğer Kur'ân ilimleriyle devam et. Sünnet ilminde de bu böyledir... Bütün ömrünü tek bir ilimde harcama. Çünkü ilim çok, ömür ise kısadır. Bu ilimler araç ve hazırlıktır, bizzat kendileri amaç olmayıp onlarla başka bir şey amaçlanır. Başka şey için amaç olan bir şeyi asıl maksadı unutturacak kadar arttırmamak gerekir... Her ilmin kısa, orta ve geniş dereceleri vardır. Kısa bir tefsir şöyledir: Kur'ân kadar büyük olan tefsirdir. Ali el-Vahidî en-Nisaburî'nin *el-Vecîz* adlı tefsiri gibi. Orta olanı ise, üç Kur'ân büyüklüğünde olan tefsirdir. Yine Vahidî'nin yaptığı *el-Vasit* adlı tefsiri gibi. Bundan daha büyükler de, ihtiyaç olmayan ileri derecedeki tefsirlerdir."<sup>15</sup> İmamın bu tavsiyeleri muhtemelen ilim talipleri için yapılan tavsiyelerdir. Çünkü *el-Vasit* tefsirinden daha geniş bir tefsire, "ihtiyaç olmayan tefsir" derken İslâm ilimleri tahsilinde henüz yol almakta olanlara yaptığı tavsiyeler olduğu kuvvetle muhtemeldir.

## 3. Re'y Tefsiri ile İlgili Görüşleri

İmam, re'yle tefsir yapılır mı yapılmaz mı tartışmasında, felsefeci ve akılcı kişiliğini öne çıkararak, re'y tefsirini desteklerken sema' ve naklin de olması gerektiğini akli delillere dayandırarak ifade etmektedir.

<sup>14</sup> Gazalî, *İhyau Ulumi'd-Din*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty. c. I, s. 16-17.

<sup>15</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, s. 40.



Re'y tefsirinin tartışılmasında merkeze oturan ve bu tartışmanın temelini teşkil eden şey, Hz. Peygamber'den rivayet edilen "Re'yi ile Kur'ân'ı tefsir eden, yerini cehennemde hazırlasın" <sup>16</sup> hadisidir. İmam, bu hadisi yorumlarken bundan kastın, sadece nakillere dayanarak tefsiri sınırlamak veya istinbatı ve mustakil anlayışı terk etmek olmadığını *İhya* adlı eserinde özetle şu gerekçelere dayandırarak açıklamaktadır.

1. Eğer istinbat ve bağımsız düşünüş yasaklanmış olsaydı tefsirin Resulullah (sav)'den duyulan ve ona dayanan rivayetlerle yapılmasının şart olması gerekirdi. Oysa Kur'ân'ın sadece bir kısmı böyle tefsir edilmiştir. Te'vilin sema ve nakillerle sınırlanması şartı konulsaydı, İbn Abbas, İbn Mesud'un ve diğer sahabenin ayet tefsirlerinde kendi görüşleri olarak söylediklerinin kabul edilmemesi gerekirdi.
2. Sahabe ve müfessirler bazı ayetlerin tefsirlerinde ihtilaf etmişlerdir. İleri sürdükleri görüşleri uzlaştırmak mümkün olmamaktadır. Mesela, mukataa harfleri konusunda yedi ayrı görüş vardır. Eğer bunlardan biri sahih nakil olsaydı diğerlerini reddetmek gerekirdi. Öyle olmadığına göre kesinlikle anlaşılıyor ki, her müfessir, kendisine zahir olan şekliyle mana vermiştir.
3. Hz. Peygamber, İbn Abbas için şöyle dua etmiştir: "Allahum! O'nu dinde fakih kıl ve O'na te'vili öğret"<sup>17</sup> Eğer te'vil, nazil olan (Kur'ân) gibi nakil anlamında olup korunmuş olsaydı, o zaman İbn Abbas'a özellikle te'vili öğrenmesi için dua etmesinin anlamı ne olabilir?
4. " ... onu istinbat edenler onu bilirlerdi..." <sup>18</sup> ayeti, istinbatın ilim ehli için olduğunu belirtmektedir. Malum olduğu gibi, istinbat, semadan yani nakilden farklı bir şeydir.

Kur'ân'ın anlaşılması konusunda naklettiğimiz bütün bu deliller bu hayale karşı durmuş ve te'vilde nakli şart koşmayı geçersiz kılmıştır. Böylece herkesin anlayış miktarı ve aklının sınırları çerçevesinde Kur'ân'dan istinbat etmesinin caiz olduğu ortaya çıkmıştır.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Tirmizî, Tefsiru'l-Kur'an, 1, hadis no: 2951.

<sup>17</sup> İbn Hanbel, 1/327; İbn Hibban, hadis no:7055; el-Hakim, *el-Mustedrek*, c. 3, s. 536.

<sup>18</sup> Nisâ, 4/83.

<sup>19</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, s. 290.

İmam Gazalî, “O halde hadiste geçen re’y ile tefsirin men edilmesi ne anlama geliyor?” sorusunu soruyor ve özetle şöyle cevap veriyor:

Bu iki yönden incelenebilir.

**Birincisi:** Kişi daha önce sahip olduğu bir görüşü doğrulatmak amacıyla Kur’ân’dan delil aramaya başlar, nefsanî arzularına göre Kur’ân’ı yorumlayarak ona göre tefsir eder. Bu işi, bilmeyerek veya bilerek yapabilir. Mesela, hasmını yenmek ve yarıltmak için yapabilir. Öyle ki, şayet bu görüşe sahip olmasaydı ayetleri böyle tefsir etmeyecekti. Bazen iyi bir niyetle de bu tür yorumları yapabilir. Mesela, “*Sahur yapınız çünkü sahurda bereket vardır*”<sup>20</sup> hadisinde sahur, zikir anlamına yorumlayarak, sahur vaktinde “zikir yapınız” anlamında olduğunu iddia etmek gibi. Yine “*Firavun’a git, çünkü o haddi aştı.*”<sup>21</sup> ayetindeki Firavun’dan maksadın insanın kalbi olduğunu iddia etmek gibi. Bu tür yorumları bazı vaizler, vaazlarını süslemek için -iyi niyetli de olsa kabul edilemez- kullandıkları gibi, Batinîler de bunu bidat olan maksatları için kullanırlar. Ayetin anlamının kesinlikle öyle olmadığını bildikleri halde; bununla insanları kendi batıl mezheplerine çekerler. İşte hadiste geçen re’yden maksat, hevaya göre bozuk olan görüşlerdir. Yoksa sahih içtihatları kapsamaz. Re’y kelimesi hem bozuk hem de sahih görüşler anlamında kullanıldığı gibi, bazen de sadece bozuk görüşler anlamında da kullanılır.

**İkincisi;** mübhem, bedel, ihtisar, hazıf, idmar, takdim ve te’hir gibi vasıflara sahip olan Kur’ân’ın ilk bakışta anlaşılması güç bazı ayetlerini sema ve nakle başvurmadan sırf Arap dilinin kurallarına göre ilk akla geldiği şekliyle tefsir etmek. Kur’ân’ın nakle dayanan tefsirini sağlam yapmadan sırf Arapça anlayışına göre mana çıkarıcıların hatası çok olur ve hadisin kast ettiği re’y ile tefsir yapanlar sınıfına dâhil olurlar. Tefsirde bu tür anlamları garip olan ayetlerde yanlışlardan korunmak için nakil ve sema’ya başvurduktan sonra Kur’ân’ı anlama ve anlam çıkarma işi genişletilebilir.<sup>22</sup>

Anlaşıyor ki, İmam’a göre söz konusu hadisteki Kur’ân’ı re’y ile tefsir etmek şu anlama gelmektedir: Önceden sahip olduğu bir düşüncesini Kur’ân’da arayıp yanlış dahi olsa onu Kur’ân’a doğrulatmak. Yani Kur’ân’ı

<sup>20</sup> Buhari, Savm, hadis no: 1823

<sup>21</sup> Taha, 20/24.

<sup>22</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, ss. 290-291.

kendi düşüncesine uydurmak. Bir diğeri de, ilmî bir araştırmaya girmeden, Kur'ân'a has bazı özellikleri öğrenmeden sırf Arapçanın zahirî dil kurallarından yola çıkarak ilk etapta zihne gelen lugavî anlamla alelacele tefsir etmek.

#### 4. Batinî Tefsir Düşüncesi

Gazalî, kendi çağında revaçta olan, bidat ehli ve fasid inançlara sahip olduğunu düşündüğü Batinîliğe karşı mücadele etmiş ve onların görüşlerini çürütmek amacıyla da *Fedâihu'l-Bâtinîye* adlı bir eser yazmıştır. Yine de o, tasavvufa olan ilgisinden dolayı; ilimde derinleşmiş olan, arınmış, dünya nimetlerine teveccüh etmeyen, kalbi saf olan manevî derece sahiplerinin keşif yoluyla ayetlerin batini anlamlarına ve esrarlarına ulaşabileceğini düşünmektedir.<sup>23</sup> O nedenle Başta Kadi İyaz ve Ebu Bekir İbnu'l-Arabî olmak üzere nassların zahirine önem veren bazı âlimler, *İhyâ, Kimyâ-i Saâdet* ve *Esmâu'l-Hüsna* adlı eserlerindeki tasavvufî ve felsefî yaklaşımlarından dolayı onu eleştirmişlerdir.<sup>24</sup> Gerçek şu ki, İmam Gazalî felsefe ve mantıkta yakaladığı orta yolu batinî ilimlerde de yakalamıştır. Batinîliğin sapıklıklarını açığa çıkarmasından ve ayetlerin batini anlamlarını akla ve zahire aykırı olmayan şekliyle ortaya koymasından onun orta yolu takip ettiğini anlamak zor değildir. Bu konudaki düşüncelerini İhya'dan şöyle özetleyebiliriz:

Arapça olarak inen Kur'ân ayetlerinin zahiri tefsirini öğrenmek için bu dilin icaz, tatvil, idmâr, hazf, ibdâl, takdim, te'hir gibi özelliklerini bilmek ve ayetler hakkındaki nakilleri ve rivayetleri araştırmak gerekiyor. Bu durum lâfzen ayetin manasını öğrenmeye yarıyor. Fakat bunlar, manaların hakikatlerini öğrenmeye kâfi gelmemektedir. Zahirî mana tefsiri ile manaların hakikatleri arasındaki farkı anlatmak için şöyle bir misal verebiliriz: “*Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı.*”<sup>25</sup> Bu ayetin zahiren tefsiri açık, manasının hakikati ise kapalıdır. Çünkü atma eyleminin hem var olduğunu hem de o eylemin olmadığını ifade ediyor. Bir açıdan atıldığı, diğer bir açıdan atılmadığı anlaşılmazsa, zahirde bunlar zıt şeyler olarak yorumlanır. Allah'ın atması açısından, kişi onu atmamıştır. Yine “*Onlarla*

<sup>23</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, s. 293.

<sup>24</sup> Şemsüddin Ebu Abdillâh Muahammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru A'lamî'n-Nübela*, Daru'l-Hadis, Kahire 2006, c. XIV, ss. 269-273.

<sup>25</sup> Enfal, 8/18.

savaşın ki, Allah sizin elinizle onlara azap versin”<sup>26</sup> ayetinde eğer savaşan onlar ise nasıl oluyor da azap edici Allah oluyor? Yok, eğer Allah, onların ellerini harekete geçirmesiyle azap edici oluyorsa, o zaman onlara savaş emretmesinin manası nedir? İşte bunun hakikatinin bilinmesi için, gizli ilimlerinin büyük bir deryasından yardım almak gerekir. Zahiri tefsir de bu ilimlere ihtiyaç duymazlık yapamaz. Buna göre, “Allah sizin elinizle onlara azap versin” ayetini anlamak demek; kula ait fiillerin, yaratılan kudret (Allah’ın kulda yarattığı kudret) ile olan irtibatını bilmek ve bu kudretin ilahî kudretle olan irtibatını anlamaktır. Bunu bilmek suretiyle kapalı şeylerin izahı ortaya çıktıktan sonra Allah’ın Peygamber’in attığı savaş okları için dediği “Attığın zaman sen atmadın, ancak Allah attı” sözünün gerçekliği ortaya çıkmaktadır. Belki de bu mananın esrarını, onunla alakalı konuları ve hazırlıklarını ortaya çıkarmak için bir ömür harcansa, onlar bitmeden ömür sona erer. Kur’ân’daki her kelime bu tür tahkiklere açıktır. Ancak ilimde derinleşmiş olanlar için ilimlerinin yoğunluğu, kalplerinin saflığı, düşünebilme imkânları ve taleplerindeki samimiyetleri miktarınca bu manaların esrarı ortaya çıkabilir. Denizler mürekkep, ağaçlar kalem olsa, sonunun gelme imkânı yoktur. Allah’ın kelimelerinin esrarı sonsuzdur. Denizler tükenir, onlar tükenmez. İnsanlar, zahiri tefsiri öğrendikten sonra manaların hakikatini anlamak açısından anlayışlarının dereceleri farklı olur. Manaların esrarı, zahiri tefsirle çelişmez aksine onun tamamlayıcısıdır ve dışından onun özüne ulaşmaktır.<sup>27</sup>

Gazalî’nin Kur’ân ve tefsir hakkında naklettiğimiz görüşlerini şöyle okuyabiliriz: Gazalî, Kur’ân ayetlerinin anlaşılmasında hadislerin ve sahabeden gelen rivayetlerin gerekliliğini teslim etmekle beraber tefsiri bununla sınırlamanın yetersizliğini ortaya koymaktadır. Ayetlerin zahiri anlamları, rivayetlerle anlaşılabilir ve okunduğunda dilsel olarak ifade ettiği anlamlardır. Gazalî, ayetlerin zahiri anlamlarının yanında batini anlamlarına da dikkat çekmekte hatta Kur’ân’ın iyi anlaşılması için bunun gerekliliğine inanmaktadır. Ona göre ayetlerin ne dediği önemli olmakla beraber aslında en önemlisi ne demek istediğidir. İşte insanların anlayış derecelerine göre ilahî kelamın sonsuz anlamlarını araştırmaya ve maksatlarını tespit etmeye batini anlam adını vermektedir.

<sup>26</sup> Tevbe, 9/14.

<sup>27</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, s. 293.

## Sonuç

İmam Gazalî'nin tefsir ilmi ve çeşitleri hakkındaki düşüncelerini inceledikten sonra, akla, "Acaba İmam, bir tefsir yazmış olsaydı, bu nasıl bir tefsir olurdu?", "Tefsirde izleyeceği metot ne olurdu ve bu tefsiri hangi tefsir çeşitlerinden sayabilirdik?" gibi sorular gelmektedir. Elbette bu soruların cevabını yine onun ilmi kişiliğinden ve ortaya koyduğu eserlerden yola çıkarak mutasavver bir tefsir çerçevesi çizerek sonuçlandırmalıyız.

İmam'ın hayatı ve eserleri incelendiğinde O'nun üç temel özelliği göze çarpmaktadır: 1-Filozof ve Kelamcı, 2-Mutasavvıf, 3-Fakih. Bu özelliklerin Kur'ân tefsirine yansıtacağı bir gerçektir. Zaten Kur'ân re'y ile tefsir edilir mi edilmez mi tartışmasında tercihini re'yi savunmaktan yana yapmıştır.

Mutasavver bu tefsirin taşıyacağı muhtemel bazı özellikleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Onun tasavvufî özelliğinden dolayı bu tefsir, işarî özellikler taşıyan bir re'y tefsiri olurdu. Çünkü Gazalî, eserlerinde ayetlerden delillendirme yaparken ayetin zahiri manasının ötesine akla gelen sorular sorarak manaların esrarına, onun deyimi ile "mananın özüne" ulaşmak ister.<sup>28</sup>
2. Onun tavsiye ettiği en uzun tefsir Vahidî'nin el-Vasit adlı tefsiri gibi Kur'ân'ın üç misli kadar büyük olan bir tefsirdir.<sup>29</sup> Bu ilk bakışta "onun muhtemel tefsiri çok hacimli olmayacaktı" şeklinde düşündürse de bize göre bu, onun tefsiri öğrenmek isteyen öğrencilere bir tavsiyesi niteliğindedir. Onun felsefî kişiliğine bakılırsa İmam Kur'an ayetlerini zahiri manaları üzerinden tefsir etmekle yetinmez, muhtemel birçok soru sorarak ayetlerin ne dediği değil, ne demek istediği üzerinde kafa yorar ve daha derinlere, manaların arka yüzlerine dalardı. Bu da onun mutasavver tefsirini hacimli kılardı.
3. Tefsirde takip edeceği metot muhtemelen şöyle olurdu: Ayetler garip bir kelime içeriyorsa önce rivayetlerle, mesela sebab-i nüzullerle, sahabe kavilleri ile ve başka tefsir edici ayetlerle, sonra

<sup>28</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, s. 293.

<sup>29</sup> Gazalî, *İhya*, c. I, s. 40.

Arap dilinin beyan ve meâni ilimlerinden faydalanarak ayetin zahirî anlamını tespit eder; sonra o ayetler hakkında kendi aklî melesesini kullanırdı.<sup>30</sup> Bize göre zikredeceği rivayetlerde muhtemelen mevcut eserlerinde olduğu gibi rivayetlerin sahihliğinde pek titiz davranmazdı.

4. Ayetlerin zahirî manaları dışında, tespit etmesi halinde mutlaka batini manalarını da açıklardı. Mesela, Nur 35. ayetinin tefsiri mahiyetinde olan *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde bunu açıkça görebiliriz. Yine esmâü'l-hüsânın açıklaması olan *el-Maksadu'l-Esnâ* adlı eseri böyledir.
5. Ahkâm ayetlerinde fikhî hükümleri taklitten uzak bir metot izleyerek açıklaması beklenirdi. Çünkü o hem usulde hem de furû meselelerde eser yazmış bir Şafiî fakihî olmasına rağmen bu mezhebe muhalefet ettiği birçok mesele vardır.
6. Ayetlerin tefsiri sırasında akla muhtemel gelen soruları sorar ve cevabını aklî ve felsefî temelde cevaplardı. Bunu müteşabih olarak bilinen ayetlerin te'vilinde yapardı. Bir Eşârî kelamcısı olarak kelamî meselelerde tartışma konusu olan ayetlerde taassup ve taklitten uzak bir şekilde fikrini ortaya koyardı.
7. Anlamca müsait olması halinde ayetlerin tefsirinde tasavvufî ve ahlakî boyutu öne çıkarırdı. *Cevâhiru'l-Kur'ân* adlı eserinde Fatiha Suresi'nin, Kur'ân'ın bazı esrarını içerdiğini belirterek Fatiha'nın bu açıdan bir nevi tefsirini yapmıştır.<sup>31</sup> Çünkü yazmış olduğu yetmiş küsur eser içinde ağırlıklı olarak bu eserler, İslâm ahlakına ve tasavvufuna yöneliktir. Meşhur ve en hacimli eseri *İhyâu Ulûmu'd-Dîn* adlı eseri bu konulardadır.
8. Mükerrer ayetlerin mükerrer olarak zikredilmesinin sebeplerini ve hikmetlerini açıklardı. Çünkü O'na göre "Kur'ân'da tekerrür yoktur. Zira tekerrür demek içinde hiçbir fayda olmayan şey demektir." Mesela, Fatiha Suresi'nde birinci ayet olan besmeleden sonra üçüncü ayet olan *er-Rahmâni'r-Rahîm'* in tekrar olmadığını sebepleriyle açıklamaktadır.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Bkz. Gazalî, *İhya*, c. I, ss. 290-291.

<sup>31</sup> Gazalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, Daru't-Takva, Dimeşk 2010, ss. 62-68.

<sup>32</sup> Gazalî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, s. 63.

**Kaynakça**

- Atik, M. Kemal, "Gazalî'nin Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Metodu", *Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzali Sempozyumu*, 14 Mart 1988, Kayseri 1988.
- Bedevî, Abdurrahman, *Müellefatu Gazalî*, Vekaletu'l-Matbuât, Kuveyt 1988.
- Buharî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buharî*, Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Duman, M. Zeki, "Gazalî'nin Tefsir Metodu", *Ebu Hamid Muhammed el-Gazalî*, 14 Mart 1988, Kayseri 1988.
- el-Gazalî, Ebu Hamid, *el-Müinkiz (Mecmuatu'r-Resail içinde)*, Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 2006.
- \_\_\_\_\_, *el-Mustasfa*, , Muessesetu'r-Risale, Beyrut 1997.
- \_\_\_\_\_, *İhyau Ulumi'd-Din*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut ty.
- \_\_\_\_\_, *Cevahiru'l-Kur'ân*, Daru't-Takva, Dimeşk 2010.
- İbn Hanbel, Ebu Abdillâh Ahmed, *Musnedu'l-İmam Ahmed b. Hambel*, Daru'l-Hadis, Kahire 1995.
- İbn Hibban, Ebu Hatim Muhammed b. Ahmed, *Sahihu İbn Hibban*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1993.
- el-Hakîm, Muhammed b. Abdillâh en-Nisaburî, *el-Mustedrek*, Daru'l-Kütübu'l-İlmiyye, Beyrut 1990.
- Okumuş, Mesut, *Kur'an'ın Çok Boyutlu Okunuşu İmam Gazzali Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2006.
- \_\_\_\_\_, "Gazalî'nin Kur'an Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergisi (Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi)*, cilt: XLVII, sayı: 3.
- es-Subkî, Tacuddin b. Ali b. Abdilkafi, *Tabakat'u-Şafiyyeti'l-Kübra*, Hicr li't-Tabaa ve'n-Neşri ve't- Tevzi', 1413(h)
- Tancî, Muhammed b. Tavid, "Gazalîye Göre Kur'an Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1957.

ez-Zehebî, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muahammed b. Ahmed b. Osman,  
*Siyeru A'lami'n-Nübelâ*, Daru'l-Hadis, Kahire 2006.





### The Methodology of Al-Baydawi in his Tafsir

**Citation/©:** Youssef, Abdulsalam, The Methodology of Al-Baydawi in his Tafsir, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 121-147.

**Abstract:** There is no doubt that those involved in exegesis or Tafsir of the Quran have accumulated within their works numerous sciences which makes their interpretations difficult to follow especially for beginners. Amongst those applying such approach is Imam al-Baydawi, whose *Tafsir (Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil)* has engaged with numerous sciences including physical, theological and linguistic. He combined both methodologies of Tafsir; the traditional (*Tafsir bi'l-Mathur*) and the rational (*Tafsir bi'l-rai*) schools, thus only circulating amongst the scholarly elite. This made his book less accessible to the majority of students of knowledge due to his style and rhetoric, thus his Tafsir needed to be simplified; distinguishing its main features through identifying his methodology from all aspects and what made his work unique. This is besides understanding whom he was influenced by as well as his downfalls. This paper sheds light on his person and his exegesis, thus equipping students of knowledge with a "key" that can help them better understand and further study his work.

**Keywords:** Tafsir, al-Baydawi, methodology, traditional, rational.



### Beyzavî'nin Tefsirdeki Metodu

**Atıf/©:** Youssef, Abdulsalam, Beyzavî'nin Tefsirdeki Metodu, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 121-147.

**Öz:** Şüphesiz müfessirler, yeni tefsir okuyanların anlamasını zorlaştıracak şekilde, yazdıkları tefsirlerde her çeşit ilme ve bilgiye yer vermişlerdir. Bu müfessirlerden bir tanesi de Beyzavî'dir. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl* adlı tefsiri her türlü akli, şer'î ve dilsel ilimleri içermekte ve rivayet ile dirayet

---

\* الدكتور، أستاذ مساعد في جامعة أرتوقلو، كلية العلوم الإسلامية

metotlarını birleştirmektedir. İfadelerinin dakikliği, terkiplerinin zorluğu ve edebi üslubunun derinliği, onun sadece ilim erbabı arasında kalmasına ve çoğunlukla ilim talebelerinin ondan uzak durmasına sebep olmaktadır. Bu yüzden söz konusu tefsirde her yönüyle metodu, kimlerden etkilendiği, tefsirin ne ile ön plana çıktığı ve hangi açılardan noksan görülüp tenkit edildiği gibi yönlerden en önemli özelliklerini ortaya çıkaracak şekilde geniş bir tanıtmaya ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple tefsir ve tefsir sahibine dair aydınlatıcı malumat veren bu araştırma bir anahtar konumunda ve onun sayesinde ilim talebesi korkmadan ve şüpheye düşmeden tefsirin içine girebilir ve dilediği şekilde ondan istifade edebilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Beyzavî, metot, rivayet, dirayet.

**مُلَخَّصُ البَحْث:** لا شك أن المشتغلين في التفسير قد أودعوا تفاسيرهم من جميع العلوم والمعارف ما جعلها عصية الفهم على المبتدئين، ومن هؤلاء الإمام البيضاوي، فقد حوى تفسيره ( أنوار التنزيل وأسرار التأويل ) على جميع العلوم العقلية والشرعية والعربية، وقد زواج بين المنهجيين العلميين ، المأثور والرأي ، ما جعله متداولاً بين الخاصة من أهل العلم ، أما الغالبية من طلبة العلم فقد تهيؤوه؛ وذلك لدقة عباراته وجزالة تركيبه وعمق أسلوبه البلاغي؛ لذا كان التفسير بحاجة إلى تعريف مبسط له، يبرز أهم معالمه ، من خلال التعرف على منهجه من جميع الجوانب، وبماذا تميّز، وبمن تأثر، ثم ما المآخذ التي وجدت على تفسيره. لذا كان هذا البحث الذي يلقي الأضواء على التفسير وصاحب التفسير ، وهو- البحث - بهذا يُعَدُّ مفتاحاً له ، يستطيع من خلاله طلبة العلم أن يلجوا فيه وينهلوا ما يشاؤون منه، من غير وجلٍ أو شك .

**مفاتيح البحث:** التفسير، الإمام البيضاوي ، المنهج، الرواية، الدراية.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله الطيبين الطاهرين، وصحابته الغرّ المحجلين، ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين. فإن علم التفسير يعد من أشرف العلوم وأسمائها وذلك لأنه يتعلق بكلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولقد بدأ العمل في خدمة هذا الكتاب منذ أن نزلت أولى الآيات وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. ومن هؤلاء الذين شمرّوا عن ساعد الجد الإمام البيضاوي. ولذا أردت أن أضع بين يدي القراء، ولاسيما المتخصصون في علم التفسير، تعريفاً مختصراً بتفسيره يفي بالغرض إن شاء الله.

وقد قسمت هذا البحث إلى: مقدمة وتمهيدٍ وفصلين وخاتمة، ففي المقدمة بيانٌ بأهمية الموضوع وأسباب اختياره، وذكر للأبحاث التي سبقته ثم المنهج المتبع فيه. وأما التمهيد فقد جعلته لترجمة البيضاوي، ثم عرّفت بتفسيره وذلك بإعطاء صورة عامة لتفسيره ووصفٍ لمنهجه العام، ثم ذكرت مصادره التي اعتمدها والمآخذ على تفسيره.

وأما الفصل الأول: فقد جعلته في التفسير النقلي للبيضاوي والذي كان أهم مصادره، وهو ما يسمى عند المفسرين بأحسن طرق التفسير من خلال مباحث ثلاثة (التفسير بالقرآن

الكريم، وبالأحاديث الشريفة، وبأقوال الصحابه والتابعين). وأما الفصل الثاني فقد خصصته للحديث عن الجانب العقلي، أو التفسير بالرأي، عند البيضاوي، ويشمل: العقائد عند البيضاوي، والتفسير اللغوي والنحوي والبلاغي، ثم القراءات القرآنية، والإسرائيليات، ثم أسباب النزول، ومعرفة

المكي والمدني، والناسخ والمنسوخ، وأخيراً الفقه وأصوله. ثم ختمت البحث بأهم النتائج التي توصلت إليها.

إن أهمية أي كتاب تكمن في محتواه، وحيث إن البيضاوي قد زواج بين المنهجين العلميين (المنقول والمعقول) في تفسير كتاب الله، فإن الوقوف عليه يهدف إلى توضيح هذا المنهج والذي لا يتيسر لكل أحد معرفته واستيعابه، وأقصد العامة من أبناء الأمة، وخاصة أن تفسيره يمتاز بقوة مفرداته وجزالة تراكيبه وعمق أسلوبه البلاغي، لذا أردت أن أضع بين يدي القارئ مفتاحاً يستطيع من خلاله الولوج برفق إلى ثنايا التفسير وخبائيه فيقرؤه على بصيرة منه - المفتاح - وهدى.

ولاشك أن البحث سبق بدراسات مفيدة لكنها جاءت بين مطولة ومقتضبة ولا غنى للباحث من أن يحصل على مختصر بين الاثنين، وأهم المؤلفات عن تفسير البيضاوي:

- البيضاوي ومنهجه في التفسير للدكتور أحمد علي يوسف. وقد جعل الباحث جل فصوله في الرد على البيضاوي زاعماً أنه - البيضاوي - خرج عن خط أهل السنة والجماعة، وأنه تأثر بالمعتزلة! لأنه كان مؤولاً في آيات الصفات.

- البيضاوي مفسراً، للدكتور عبدالعزيز حاجي، وهي رسالة ماجستير، تناول فيه الباحث بالأمثلة الكثيرة منهج البيضاوي، غير أنه أسرف في ذكرها، ولم يكن من السهل أن يجد القارئ ما يصبو إليه من خلال خلاصة لكل جانب من الجوانب.

وأما المنهج المتبع في البحث: فقد كان استقرائياً ثم تحليلياً، وذلك من خلال تتبع التفسير وقراءته، في مواضع كثيرة جداً، ومن ثم الوصول إلى النتائج التي بني عليها البحث. وكذلك اعتمد البحث المنهج الوصفي في بعض فصوله.

**التمهيد:** يتناول ترجمة البيضاوي، وكذلك منهجه العام، وأهم مصادره، والمآخذ عليه.

**اسمه:** هو عبد الله بن عمر بن محمد بن علي<sup>1</sup> ولد في مدينة البيضاء التابعة لمنطقة شيراز، والراجح أن ولادته كانت في نهاية القرن السادس، أو بداية القرن السابع الهجري<sup>2</sup>.  
نسبه: هو البيضاوي، الشيرازي، الشافعي.  
فالبيضاوي: نسبةً إلى (بيضاء)<sup>3</sup> وهي مدينة كبيرة من أعمال شيراز، وهي أكبر مدينة باصطخر<sup>4</sup>.

**والشيرازي:** نسبةً إلى شيراز، بكسر الشين، وهي من أعظم المدن في بلاد فارس، والبيضاء تابعة لها، ولأنه قضى شطراً من حياته في شيراز<sup>5</sup>.

**وفاته:** اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته، إلى أقوال كثيرة، فبعضهم قالها معتمداً على دليل، وآخرون اجتهدوا، والراجح أنه سنة (خمسٍ وثمانين وستمئة)، والله أعلم.  
تعريف مجمل بتفسير البيضاوي:

يستطيع القارئ - بعد دراسة أولية - لهذا التفسير أن يحدّد نوعيته، كما درج العلماء في تصنيف التفاسير إلى مأثورٍ ورأيٍ، فالبيضاوي جمع بين المأثور من المصادر إلى جانب الرأي، حيث مزج بينهما جميعاً، وكانت مصادر ذلك المنهجين تسير جنباً إلى جنب، في صورةٍ موحدةٍ محكمةٍ لتصب في مجرى معاني الآي القرآني، كل هذا بعد أن تسلح البيضاوي بتلك الضوابط التي وضعها العلماء، والشروط التي ألزموها بها كل من يتعاطى

<sup>1</sup> ينظر في ترجمته: الصفي، صلاح الدين، الوافي بالوفيات، اعتناء: هلموت رثير وآخرين. شتوتغارت، دار فوانزشتايزفيسدان، ط 1962 ج 206/17، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: ت: محمود الطناحي ود. عبدالفتاح الحلو، ط2، القاهرة، دار هجر، 1992، ج 157/8، ابن شاكر الكتبي، عيون التواريخ: ت: حسام الدين المقدسي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط 1980، ج (21) عن الغاية القصوى، للبيضاوي، ت: علي الفرداعي، القاهرة، دار النصر، ط 1982، المقدمة: ص51، السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: ت: محمد إبراهيم، ط عيسى الحلبي (د. ت)، خليفة حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت / دار الفكر، 1982، ج 186/1-190، لشهاب الخفاجي حاشية على تفسير البيضاوي، المسمى (عناية القاضي وكفاية الراضي، بيروت، دار صادر، (د. ت) ج 3/1، الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون:، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، ج 195/1.

<sup>2</sup> ينظر: البيضاوي، الغاية القصوى، المقدمة: 54/1. وذكر بروكلمان في مادة (albaidaoi) بدائرة المعارف الإسلامية: (603/2) أنه ولد سنة (623هـ)، ولم يصرح بالمصدر الذي نقل عنه، علماً أنه لم يذكر تاريخاً لمولده في (تاريخ الأدب العربي)، وحتى النسخة الصادرة بالانجليزية (دائرة المعارف) لم يذكر هذا التاريخ، وذكرها في الطبعة الصادرة بالفرنسية.

ينظر: البيضاوي، طوالم الأنوار من مطالع الأنظار، ت: عباس سليمان، ط1، القاهرة، المكتبة الأزهرية، 2007، مقدمة المحقق: ص8.

<sup>3</sup> ينظر: السيوطي، لب الأبواب في تحرير الأنساب، ت: محمد عبدالعزيز، بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1991، ج 160/1.

<sup>4</sup> كان اسمها في أيام الفرس (دراسفيد) فعربت بالمعنى وسميت بذلك، لأن لها قلعة بيضاء. ينظر: باقوت الحموي، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، ط 1977، ج 529/1، صفي الدين البغدادي، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ت: علي البجاوي، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1954، ج 824/2.

<sup>5</sup> ينظر: السبكي، الطبقات الكبرى 96/4، السبكي، طبقات الشافعية: 236/1، دائرة المعارف: 769/ 5

كتاب الله عز وجل، فأجادها وأتقن استعمالها، وسار وفق قوانين اللغة، غير داعٍ إلى بدعةٍ أو هوى، فخرج عن كونه مفسراً بالرأي المذموم... لذا عدّ تفسيره من: التفسير بالرأي المحمود، وقد جاء هذا النعت من باب التغليب فحسب، وإلا فمصادر المأثور عنده كثيرة.

ويعد تفسير البيضاوي من التفاسير المتوسطة الحجم، فهو ليس بالقصير المختصر، ولا بالطويل الممل.

وقد افتتح - رحمه الله - تفسيره - بعد المقدمة - بسورة الفاتحة، واختتمه بسورة الناس - حسب الترتيب المصحفي - . وهو لم يرقم الآيات التي تناولها، ولم يلتزم بإثبات قراءةٍ معنية في المتن، أقصد السور التي تناولها، بل كان يثبت قراءة الأكثرية. والقراء عنده ثمانية، أقصد السبعة المتفق عليهم إضافةً إلى قراءة يعقوب الحضرمي. ولم يتناول البيضاوي كل كلمات القرآن بالتفسير، أي أنه يختار منها ما يراه - هو - أنه بحاجة إلى توضيح وبيان، لكنه لم يدعُ إلا تلك التي يستوي في معرفتها الجميع. فلم ترد كلمة في القرآن، وفي النفس شوق وتوق إلى معرفة معناها، إلا ورأها في الأنوار مفسرةً مبيّنة.

- البيضاوي يجزئ الآية إلى كلمات، أو جمل، وأحياناً الآية كاملةً، أو أكثر من آية، ليتناولها بعد ذلك. ولم يحدد لنا منهجيته في تفسير الآيات، بمَّ يبدأ، وبمَّ يختتم. وقد وضع العلماء منهجاً، أو جوبوا على المفسر أن يلتزمه، ليأتي تفسيره غايةً في الحسن والجمال والترتيب. وقد ورد عن الزركشي قوله: "قد جرت عادة المفسرين أن يبدووا بذكر سبب النزول، ووقع البحث في أنه: أيها أولى بالبداة به، بتقديم السبب على المسبب، أو بالمناسبة لأنها المصححة لنظم الكلام، وهي سابقة على النزول. وأما عن فضائل السور - والكلام للزركشي - فقد جرت عادة المفسرين، ممن ذكر فضائل القرآن، أن يذكرها في أول كلّ سورة؛ لما فيها من الترغيب، والحث على حفظها، إلا الزمخشري، فإنه يذكرها في أواخرها"<sup>6</sup>.

وبناء على ما سبق... فإن البيضاوي - رحمه الله - لم يسر على تلك الطريقة، بل تحرّر من قيودها وانتهج نهجاً مبيّناً، بل كانت تختلف من موضعٍ لآخر، ولتوضيح هذا المنهج أقول:

- إنه - أحياناً - يقدم شيئاً، وأخرى يؤخره.

- إنه قلماً ترد آيةً، ويتناولها من جميع الجوانب، كما ورد عند الزركشي أنفاً، بل يذكر بعضها ويُعرض عن بعض. لكن الغالب في منهجه أنه:

<sup>6</sup> الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ت: يوسف المرعشلي وآخرون، بيروت، دار المعرفة، ط2 / 1994، ج 129/1.

- إذا كانت السورة في بدايتها، فإنه يذكر اسمها، وهل هي مكية أو مدنية، وما الآيات المستثناة من المجموع الكلي، يقولها بصيغة المبني للمجهول، ثم يذكر عدد آياتها وبيّن إن كان مختلفاً فيه، وبعدها يشرع فيجزئ الآية إلى كلماتٍ ليتناولها بمفردها، أو جُملاً، حيث يتعرض لمعنى الكلمة، من خلال إرجاعها إلى أصلها الاشتقاقي، مع ما يتبع ذلك من تغييرٍ أو تبديلٍ أو إدغام في بعض الحروف، ثم يذكر القراءات الثمانية، وكذلك يردفها بالشاذة، مع التوجيه الإعرابي في الأعم الأغلب، ويذكر سبب النزول، إن كان لها سبب، ثم يتناول الآية فقهياً، إن كانت تشتمل على أحكامٍ فقهية، فيختصر ويوجز مع انتصاره للمذهب الشافعي، من غير أدلة تفصيلية. وأعود فأقول: قلّما رأينا في آيةٍ واحدةٍ كل هذه المعالجة الشاملة، بل تختلف من موضعٍ لآخر...

فعدت تفسيره لسورة (المزمل) قال: مكيةٌ وآيها تسع عشرة أو عشرون. قال: (يا أيها المزمل) أصله: المتزمل، من: تزمل بثيابه، إذا تلّف بها، فأدغم التاء في الزاي، وقد قرئ به. وبـ (المزمل) مفتوحة الميم ومكسورها، أي: الذي زمّله غيره، أو زمّل نفسه، سُمي به النبي صلى الله عليه وسلم تهجيناً لما كان عليه، فإنه كان نائماً أو مرتعداً مما دهشه من بدء الوحي متزماً في قطيفة، أو تحسناً له إذ روي أنه - عليه السلام - كان يصلي مُتلفاً بمرط على عائشة رضي الله عنها فنزلت، أو تشبيهاً له في تناقله بالمتزمل، لأنه لم يتمرن بعد في قيام الليل، أو من: تزمل الزمّل إذا تحمل الحمل، أي: الذي تحمل أعباء النبوة.<sup>7</sup>

- وهو يختم تفسير كلّ سورة بما ورد في فضلها من الحديث الموضوع المعروف.<sup>8</sup>

وأما بالنسبة إلى كيفية استشهاده بالحديث الشريف وأقوال الصحابة والتابعين فقد أورد الأحاديث مجردةً عن الأسانيد، بخلاف بعض التفاسير التي روت الأحاديث مسندةً (كالطبري وابن أبي حاتم وابن كثير)، أو التي ذكرت الإسناد في بداية التفسير (كالبخاري) مثلاً، حتى يقف القارئ على درايةٍ من مروياته. ولم يذكر لنا اسم الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلا نادراً، ويأتي في مقدمتهم عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم أجمعين. وكذلك لم يخرج لنا تلك الأحاديث، ولم يذكر مصدرها من المصادر الحديثية إلا نادراً، فيوردها مجردةً عن العزو، وما أورده من الأحاديث الكثيرة، فإنما هو نقل عن الزمخشري وغيره من المفسرين. ولم يحكم على الأحاديث إلا نادراً جداً، ولم يقم بدراسةٍ للسند أو المتن، أو أن يذكر قولاً لأحد الأئمة

<sup>7</sup> عند تفسيره لسورة المزمل.

<sup>8</sup> قال الحافظ (في الكافي الشاف ص63 رقم 18) : أخرجه الثعلبي من حديث أبي بن كعب بتمامه ، وفيه : عصمة ، وهو منهم

الكذب ينظر: ابن أبي حاتم ، الجرح والتعديل 484/8 ) ، وحكم ابن الجوزي في موضوعاته ( 239/1 ) بوضعه 239/1.

المتخصصين. وأحياناً يُدخل بعض الأحاديث في بعض، حتى لِيُخَيَّلُ إلى القارئ أنه حديث واحد. وأحياناً كان يختصر الحديث، ويكتفي منه بموضع الشاهد، أي لا يسوقه بطوله. وتارةً يذكر الحديث الصحيح - المتفق عليه - بصيغة التضعيف، ويروي التضعيف بصيغة الجزم!!

فمثلاً عند قوله تعالى ((ماكان لنبيٍّ أن يكونَ له أسرى حتى يثخنَ في الأرض...)) (الأنفال: 67) ذكر روايةً وهي في الأصل روايتان مع ما بينهما من تفاوت في الحكم... يقول: روي أنه، الرسول، أتى يوم بدرٍ بسبعين أسيراً فيهم العباس وعقيل، فاستنثار فيهم فقال أبو بكر: قومك وأهلك استبقهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فديةً تقوي بها أصحابك، وقال عمر رضي الله عنه: اضرب أعناقهم؛ فإنهم أئمة الكفر وإن الله أغناك عن الفداء، مكني من فلان، لنسيبٍ له، ومكن علياً من عقيل وحمزة من أخويهما، فنضرب أعناقهم، فلم يهوَ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: إن الله ليلين قلوب رجالٍ حتى تكون ألين من اللين، وإن الله ليشدد قلوب رجالٍ حتى تكون أشد من الحجارة، وإن مثلك يا أبا بكرٍ مثل إبراهيم قال: ((فمن تبغني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفورٌ رحيمٌ)) (إبراهيم: 36) ومثلك يا عمر مثل نوح قال: ((ربِّ لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً)) (نوح: 26) فخير أصحابه فأخذوا الفداء، فنزلت، فدخل عمر على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإذا هو وأبو بكر بيكيان، فقال: يارسول الله أخبرني فإن أجد بكاءً بكيت وإلا تباكيت، فقال: ابك على أصحابك في أخذهم الفداء، ولقد عرض علي عذابهم أدنى من هذه الشجرة، لشجرة قريبة. (انتهى)<sup>9</sup>. وهو لا يذكر إذا كان للحديث طرقٌ وشواهد يتقوى بها. ويستشهد بالأحاديث الضعيفة، والشديدة الضعف، وحتى الموضوع<sup>10</sup>، وهي الأحاديث التي كان يختم بها تفسير كل السور، مقتنياً في ذلك أثر الزمخشري والثعلبي، رغم أن العلماء أجمعوا على وضع تلك الأحاديث.

وكذلك لا يسمي الصحابة رضوان الله عليهم إلا نادراً، ويأتي في مقدمة هؤلاء علي بن أبي طالب وابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم. وعندما يذكر أقوالهم، فإنه يصدرها

<sup>9</sup> وهذه الرواية التي ساقها البيضاوي هي: حديثان، الأول إلى قوله (ومثلك يا عمر.....) والثاني: فخير أصحابه فأخذوا الفداء فدخل عمر..... فالأول أخرجه الترمذي في كتاب: الجهاد، باب: مجاء في المشورة 371/5 (1714) قال: وفي الباب عن عمر وأبي أيوب وأنس وأبي هريرة، وهذا حديث حسن وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه - ابن مسعود - ، وهذا كما ترى منقطع، ولذا قال الحافظ (الكافي الشاف 184/7): رجاله ثقأت إلا أنه منقطع.....إذن الإسناد ضعيف - لانقطاعه - لكن لأكثره شواهد، والوهن فقط في قوله: (مثلك يا عمر) فهذا منكر. والثاني أخرجه مسلم وغيره من حديث ابن عباس عن عمر في أثناء خبر مطول، كتاب: الجهاد والسير، باب: الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة الغنائم ج 1383/3 (1763/58) وهذا، والله أعلم، دليل على عدم اهتمامه بهذا المصدر الرافد.

<sup>10</sup> كما جاء عند المنابر في الفتح السماوي في عدد الأحاديث الواردة عنده ما بين المرفوع والموقوف. منها القولية حوالي خمسمائة وستين حديثاً والأحاديث الفعلية حوالي مائة وتسعين حديثاً، والأثار الموثوقة حوالي ثلاث مائة وخمسين حديثاً. وقال ابن حجر (الكافي الشاف ص 63 رقم 18 عن الحديث الذي ذكره بعض المفسرين نهاية تفسير كل سورة: أخرجه الثعلبي من حديث أبي بن كعب بتمامه، وفيه عصمة وهو منهم بالكذب. ابن أبي حاتم) الجرح والتعديل 8/484)، وحكم عليه ابن الجوزي بالوضع (الموضوعات 1/239).

بصيغة المبني للمجهول، وكان في الأغلب يَعرف القائل، وذلك بالرجوع إلى التفسير المتقدمة، كالطبري وابن أبي حاتم والبغوي.

#### مصادره من كتب التفسير:

يَعُدُّ البيضاوي من المتأخرين - إلى حدِّ ما - بين المفسرين، أقصد أنه سيقَ بأسماء كبيرة في التفسير، لذا فقد أفاد منهم، واعتمد عليهم كثيراً، ونقل عنهم أقوالهم وما أودعوه تفاسيرهم، فكل الذين اشتغلوا بخدمة كتاب الله، وُجِدَت أقوالهم في تفسير البيضاوي، ابتداءً من الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم - وانتهاءً بمن تقدموه بفترةٍ وجيزة، مروراً بالمفسرين الكبار واللغويين والنحويين وأصحاب المعاني والمتكلمين وغيرهم ممن لهم نصيبٌ في خدمة هذا التفسير، إلا أن البيضاوي - رحمه الله - لم يرجع إليهم جميعاً في مصنفاتهم، بل كانت أمامه بعض المصادر المباشرة، أخذ عنها، وهؤلاء بدورهم أودعوا تفاسيرهم أقوال السابقين، وجاء تفسير الزمخشري والرازي في مقدمة مصادر البيضاوي، فقد أكثر عنهما النقل، ومن جوانب مختلفة، وجاء تفسير آخر أقل اعتماداً عند البيضاوي، وهو (جامع التفسير) للراغب الأصفهاني. وهو لا يذكر أسماء من أخذ عنهم، بل اكتفى في المقدمة بأنه أخذ عن أمثال المحققين وأفاضل المتأخرين، وهو يقصد هؤلاء الثلاثة كما سبق، ولعل الداعي إلى ذلك: أنه لم يُرد أن يصيغ تفسيره بصيغة غيره، إذا أراد ذكر أسمائهم عند كل اقتباسٍ أو اعتماد - وهو كثير عنده -، أو أنه اعتقد أن الأمر واضح للقراء... ولذا عرض تلك الأقوال بروح البيضاوي ونفسه المعتدل الهادئ، بعد أن اختمرت وتمخضت لوناً جديداً، فتبناها وأوردها، وكأنه أول القائلين بها.

أما الجوانب التي أفاد منها البيضاوي من كلِّ تفسير، فيقول صاحب كشف الظنون، بعد أن أثنى عليه... (لخص فيه ما في الكشاف ما يتعلق بالإعراب والمعاني والبيان، ومن التفسير الكبير ما يتعلق بالحكمة والكلام، ومن تفسير الراغب ما يتعلق بالاشتقاق وغوامض الحقائق، ولطائف الإشارات)<sup>11</sup>.

وهذا وصف دقيقٌ لمحتوى تفسيره، على الرغم من أنه أخذ عن بعضها في غير هذه الجوانب. وبعد... فهذه الصورة العامة لطريقة البيضاوي وعمله في تفسيره، سجلتها بعد أن منَّ الله عليَّ بدراسةٍ جَلِّ ما أودعه تفسيره، ولم أعتمد قول غيري، فهي أمانة، وأسأل الله أن أكون قد وفقت في وضع ما يفيد القارئ الكريم ليقراه على بينةٍ من أمره - البيضاوي -

#### بعض المآخذ على هذا التفسير:

<sup>11</sup> خليفة حاجي، كشف الظنون 1/ 187.



لا يعزب عن البال أن شيخنا البيضاوي إنساناً، يخطئ ويصيب، فليس معصوماً عن الخطأ، ولم يدع ذلك. وأن تفسيراً كبيراً مثل (أنوار التنزيل) حيث أودع فيه صاحبه من جميع العلوم والفنون، وخاض في المسائل الكثيرة، لا بد أن يقع في لحظة من اللحظات في ما لا يرضاه العلماء الآخرون، وهذه المآخذ - أراها - ترتقي بتفسير البيضاوي، وتبرئ ساحته من تناول تفسيره، فهي عبارة عن إشارات للقارئ للقارئ تنبّهه إلى أماكن يجب أن يأخذ جذره منها، ليس إلا، وهي:

- 1) متابعته للزمخشري في بعض القضايا الاعتزالية، وخروجه عن خط أهل السنة والجماعة<sup>12</sup>.
- 2) وكذلك متابعته إياه في ذكر الحديث الموضوع في نهاية كل سورة، رغم أن العلماء أجمعوا على وضعه.
- 3) موافقته للنحاة في تضعيف بعض القراءات المتواترة أحياناً<sup>13</sup>، وعدم وقوفه أمام الرواية وأنها- الرواية- هي الحجة على النحو لا العكس.
- 4) عدم وقوفه عند بعض القضايا المهمة لتحقيقها وتحريها، بل مرّ عليها مروراً سريعاً، وبخاصة علم الناسخ والمنسوخ<sup>14</sup>.
- 5) عدم اهتمامه بعلم الحديث روايةً ولا درايةً، على الرغم من أنه أكثر منه في التفسير كمصدرٍ نقلي.

## الفصل الأول: التفسير الأثري عند البيضاوي

### أولاً: القرآن الكريم

غالباً ما يستشهد بالقرآن ليعضد به المعنى الذي ذهب إليه، فيكون أدعى للقبول والترجيح.

وكذلك يكثر من الاستشهاد بالقرآن الكريم لتأييد وجهٍ إعرابيٍّ بين الوجوه الكثيرة.

<sup>12</sup> وذلك عند تفسيره لقوله تعالى (( الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس )) ( البقرة : 275 ) قال : إلا قياماً كقيام المصروع ، وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخطب الإنسان فيصرع. ثم يفسر المس بالجنون ويقول : وهذا أيضاً من زعماتهم أن الجنى يمس الرجل فيختلط عقله !! وهو ما ذهب إليه الزمخشري تماماً.

<sup>13</sup> البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 353 عند تفسيره لقوله تعالى ( قالوا أرجه وأخاه وأرسل في المدائن حاشرين ) ( الأعراف 111 )

<sup>14</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 436 عند تفسيره لقوله تعالى ((إن الله لا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون)) (يونس 44).

فعدن قوله تعالى: ((التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون  
الأمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين)) [التوبة:  
112] قال: (التائبون) رفع على المدح، أي: هم التائبون، والمراد بهم المؤمنون المذكورون.  
ويجوز أن يكون مبتدأ خبره محذوف، تقديره: التائبون من أهل الجنة، وإن لم يجاهدوا لقوله  
تعالى: ((لايستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله  
بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجةً وكلاً وعد الله  
الحسنى))<sup>15</sup> [النساء: 95].

- وتارةً يستشهد بالقرآن، ليويد قراءةً شاذةً، كان البيضاوي قد استدل بها - بالشاذة -  
لغرض من الأغراض التفسيرية، ليبيّن حجة الشاذة<sup>16</sup>.  
وعموماً... فإن البيضاوي - وهو يفسر كلام الله - لم تَغِبْ عن باله تلك الآيات التي  
كان يراها توضيحاً وتفسيراً لما هو بصدد تفسيره.

#### ثانياً: الحديث الشريف

لا شك أن البيضاوي رحمه الله قد أغنى تفسيره بما بيّنه وهو -البيان- مهمة السنة  
الشريفة، وقد وُفّق في خدمة كتاب الله بإفادته من هذا المصدر إلى حدّ ما، وذلك من خلال  
جوانب عدة، منها: أنهاحياناً يفسّر بالحديث ما المراد من الآية.  
فعدن قوله تعالى: ((وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّةٍ ومن رباط الخيل...))  
[الأنفال: 60] قال: من كل ما يتقوّى به في الحرب، وعن عقبة بن عامر: سمعته صلى الله  
عليه وسلم يقول على المنبر: «ألا إن القوّة الرمي» قالها ثلاثاً<sup>17</sup>.

- وإذا كان الموضوع مهمّاً -كما يرى البيضاوي- فإنه يأتي بأكثر من حديث.  
فعدن قوله((....والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم  
بعذابٍ أليم)) [التوبة: 34]. قال: ويدل عليه أنه لما نزل كُبر على المسلمين فذكر عمر  
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «إنّ الله لم يفرض الزكاة إلا ليطيب بها ما بقي من  
أموالكم»، وقوله صلى الله عليه وسلم: «ما أدّي زكّاه فليس بكنز» أي: بكنز أو عد عليه،  
فإن الوعيد على الكنز مع عدم الإنفاق فيما أمر الله أن ينفق فيه، وأما قوله صلى الله عليه  
وسلم: «مَنْ ترك صفراء أو بيضاء كوي بها» ونحوه فالمراد منها: ما لم يؤدّ حقّها لقوله صلى  
الله عليه وسلم فيما أورده الشيخان مروياً عن أبي هريرة -رضي الله عنه-«ما من صاحب

<sup>15</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي، بيروت، دار الكتب العلمية ط1 / 2003، ج422/1.

<sup>16</sup> انظر على سبيل المثال تفسيره للآية (60) من سورة يونس، وللآية (105) من الأعراف.

ذهب ولا فضة لا يؤدي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صُفحت له صفائح من نار، فيكوى بها جبينه وجنبه وظهره»<sup>18</sup>.

ولا يخفى أن في هذا الموضع مثلاً واضحاً على ما يسمّى بتأويل مختلف الحديث، وهذا أيضاً من اهتمامات البيضاوي.

هذا بالإضافة إلى جوانب أخرى كان للحديث الشريف أهميته عند البيضاوي.

### ثالثاً: أقوال الصحابة والتابعين:

وقد أغنى رحمه الله تفسيره بأقوالهم ويتمثل عمله في:

أنه يأتي بأقوالهم - في الغالب - ليبين تفسير الآية، ويزيدها وضوحاً.

- وهو عندما يعالج المفردة القرآنية ومعناها، فإنه يبدأ بقول الصحابي الذي فسر معنى الكلمة إن وجد.

فعند قوله تعالى ((كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولأذمة)) [التوبة:8].

قال: "... (الإ) حلفاً، وقيل: قرابة"<sup>19</sup>.

### الفصل الثاني: المنهج العقلي عند البيضاوي

#### العقائد عند البيضاوي:

يعد البيضاوي أحد كبار علماء المدرسة الأشعرية. ولقد ظهرت خلفيته العقديّة في تفسيره أيما ظهور، فلا يكاد يمرّ بأية من الآيات التي تمس جوهر العقيدة إلا وتناولها من خلال منهج الأشاعرة. وهو لا يفتأ يردّ على المخالفين، المنكرين للألوهية تارةً، والمنحرفين من الفرق الضالّة تارةً أخرى. فليس الكلام عن العقائد يأتي عرضاً في تفسيره، أو أمراً ثانوياً يمر عليه مروراً، بل جعله ركناً ركيناً، وأساساً رصيناً أقام عليه بناء تفسيره، فالقارئ لتفسيره يستطيع أن يعدّه كتاباً كاملاً - من خلال تفسيره لتلك الآيات - في العقيدة الإسلامية ابتداءً بما يتعلق بالإلهيات، وانتهاءً بأخر قضايا العقيدة، مروراً بالنبوّات والمعاد... وغيرها.

لقد ردّ على الفلاسفة والملاحدة بالبراهين المنطقية والحجج العقلية من خلال تعاطيه لعلم الكلام<sup>20</sup>. فعند قوله تعالى ((فلما جن عليه الليل رءا كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا

<sup>17</sup> البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 389.

<sup>18</sup> البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 403.

<sup>19</sup> البيضاوي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 396.

<sup>20</sup> انظر: الإيجي عبدالرحمن ، المواقف في علم الكلام ، دمشق ، مكتبة سعدالدين (د. ت) ص7 ، ابن خلدون ، المقدمة ، ت : أبو مازن المصري كمال فهمي ، القاهرة ، المكتبة التوفيقية ، ط 1998 ، ج 382/1.

أحب الآفلين)) [الأنعام: 76]. قال: ... فأراد أن ينبههم على ضلالتهم ويرشدهم إلى الحق من طريق النظر والاستدلال... والكوكب كان الزهرة أو المشتري، وقوله: (هذا ربي) على سبيل الوضع فإنّ المستدل على فساد قول يحكيه على ما يقوله الخصم ثم يكرّ عليه بالإفساد، أو على وجه النظر والاستدلال، وإنّما قاله زمان مراهقته أو أوّل أو ان بلوغه. أي: غاب، فضلاً عن عبادتهم، فإنّ الانتقال والاحتجاب بالأسرار يقتضي الإمكان والحدوث وينافي الألوهية.<sup>21</sup>

وكذلك تصدّى لهجمات الفرق المنحرفة، والتي شغلت حيزاً في ساحة الفكر الإسلامي، كالمعتزلة والكرامية والحشوية وغيرهم، لذا تسلّح - رحمه الله - في الردّ عليهم بعلم الكلام، ومن خلاله أثبت قواعد الدين وعقائده.

وأما سبب إيداعه تلك العلوم في تفسيره، فعذره أنه عاش في بيئة مليئة بالنزاعات الفكرية والفلسفية، حيث كان الفلاسفة والملاحدة وأتباع الفرق المنحرفة يصلون ويجولون، ويشكّون الناس في عقائدهم<sup>22</sup>. لذا أخذ البيضاوي على عاتقه بيان إثبات العقيدة الصحيحة، التي تنطلق من القرآن وتتفق معه، فهو إذ يدافع عن تلك العقيدة، فإنما يجمع بين سلاحي النقل والعقل، كل ذلك بأسلوب علمي هادئ، فيردّ عليهم ردّاً مستنداً على الحجة والبرهان، ليبيد أو هام تأويلاتهم، ويضعض أركانهم.

وأهم القضايا (الأصول) التي عالجها:

أولاً: الإلهيات: فعند قوله تعالى: ((وهو الذي أنزل من السماء ماءً فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً ومن النخل من طلعها قنواناً دانيةً وجنات من أعنابٍ والزيتون والرمان مشتبهاً وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآياتٍ لقومٍ يؤمنون)) [الأنعام: 99] يقول: بعد تفسير الآية من خلال المعنى العام والأوجه الإعرابية والقراءات القرآنية... أي: لآياتٍ دالةٍ على وجود القادر الحكيم وتوحيده، فإنّ حدوث الأجناس المختلفة والأنواع المتفنّنة من أصل واحد، ونقلها من حال إلى حال، لا يكون إلا بإحداث قادرٍ يعلم تفاصيلها ويرجّح ما تقتضيه حكمته ممّا يمكن من أحوالها، ولا يعوقه عن فعله نُدّ يعارضه أو ضدّ يعانده.<sup>23</sup>

وأما على الجبهة الأخرى، والتي كان البيضاوي لهم بالمرصاد، فيمثله أبناء الفرق المختلفة، كالمعتزلة والكرامية والشيعة وغيرهم، وكان يرى في المعتزلة الخصم الأول

<sup>21</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 308.

<sup>22</sup> انظر: عبد الحميد محسن: الرازي مفسراً: (رسالة دكتوراه)، بغداد، دار الحرية، ط 1974، ص 71-72.

<sup>23</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 313.

للعقيدة الصحيحة، وكونه قد نقل عن الزمخشري -وهو صوت المعتزلة التفسيرية- فقد رأينا نصيبهم في الردّ أكثر من غيرهم، فكان يتعقب آراءهم وعقائدهم، تارةً بالتصريح باسمهم وأخرى بالتعريض، إلا أنه لم يكن قاسياً عليهم أو متهجماً في منهجه، كما كان الزمخشري يفعل، من خلال نعتة لأهل السنة بالمجبرة تارةً، وبمشابهة الكفار تارةً أخرى.

فعدت قوله تعالى: ((ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين)) [يونس: 99]. قال: "... بحيث لا يشذ منهم أحد (جميعاً) مجتمعين على الإيمان لا يختلفون فيه، وهو دليل على القدرية في أنه تعالى لم يشأ إيمانهم أجمعين، وأن من شاء إيمانه يؤمن لا محالة، والتقييد بمشيئة الإلجاء خلاف الظاهر وترتيب الإكراه على المشيئة بالفاء وإيلاؤها حرف الاستفهام للإنكار، وتقديم الضمير على الفعل للدلالة على أن خلاف المشيئة مستحيل، فلا يمكن تحصيله بالإكراه عليه فضلاً عن الحث والتحريض عليه"<sup>24</sup>.

وهكذا -رحمه الله- كان مدافعاً قوياً في سبيل المحافظة على العقيدة الصحيحة، يرد على الخصم الأول، وهم المعتزلة، فأوهن بناء مذهبهم، وزعزع أركان منهجهم، لتكون الغلبة والنصرة لأهل الحق.

وكذلك ردّ على الثنوية القائلين بقدّم النور والظلمة. وعلى الحشوية في قولهم بعدم العصمة للأنبياء.

البيضاوي وآيات الصفات:

البيضاوي كان من جملة متكلمي الأشعرية المؤلّين للصفات، أي أنه يعدّ من مدرسة الخلف الأشعريين. أما الإمام الأشعري، فيقول عن مثل هذه الصفات: "قال: يقول أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز وجل، أو جاءت به الرواية (فنقول: وجه بلا كيف، وبدان، وعينان بلا كيف)<sup>25</sup>. وقال أيضاً: أو قال بعضهم [وهو أبو الهذيل]: وجه الله هو الله، وقال غيره: معنى قوله ((ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)) [الرحمن: 27] ويبقى ربك، من غير أن يكون يثبت وجهاً يقال: إنه هو الله. ولا يقال ذلك فيه"

ومن أهم المواضيع التي عالجها، والتي تتعلّق بصفات الله سبحانه، مسألة الكلام، أهو قديم أم حادث: فعالج هذا الموضوع في غير ما موضع، منتصراً لمذهب أهل السنة

<sup>24</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 446.

<sup>25</sup> الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح: هلموت رتيرفيسباين، ط3 / 1980، ج 217/1.

والجماعة، وهو أن كلام الله قديم، وهو ههنا يردّ على المعتزلة، في أن كلامه سبحانه وتعالى حادث.

فعند قوله تعالى: ((ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك.....)) [الأعراف: 143]. قال: "... من غير وَسْط كما يكلم الملائكة، وفيما روي أن موسى عليه الصلاة والسلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة، تنبيه على أن سماع كلامه القديم ليس من جنس كلام المُحدّثين"<sup>26</sup>. ويردّ على المعتزلة في زعمهم أن الحسن والقبح عقليان.

التفسير اللغوي والنحوي والبلاغي:

كان لهذه العلوم الثلاثة النصيب الأكبر من الاهتمام عند البيضاوي، فهي المفتاح الرئيس للوقوف على الكلمة القرآنية وما يتعلق بها من أصلٍ واشتقاقٍ وتوجيهٍ وغيرها، فقد مهر - رحمه الله - في توضيح الكلمة القرآنية أيما مهارة، ووظّف في سبيل بيانها مصادر وأدواتٍ أخرى.

في مجال اللغة:

لقد خاض البيضاوي في مجال اللغة بثقافته الواسعة وعلمه الغزير خوض مَنْ له قدم راسخة في هذا الفن، فوقف عند أصل الكلمة، واشتقاقها، واستعمالات العرب لها... حتى غدت واضحةً أشد الوضوح.

فعند قوله تعالى ((كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولاذمةً.....)) [التوبة: 8]. قال: إِنْ حَلْفًا.

وقيل: قرابةً، قال حسان:

لَعَمْرُكَ إِنَّ إِلَّكَ مِنْ قَرِيْشٍ كَالِ السَّقْبِ مِنْ رَأْلِ النِّعَامِ

وقيل: ربوبيةً، ولعله اشتقَّ للحلف من الأَل وهو: الجوّار، لأنهم كانوا إذا تحالفوا رفعوا أصواتهم وشهروه، ثم استعير للقرابة لأنها تعقد بين الأقارب ما لا يعقده الحلف، ثم للربوبية والتربية، وقيل: اشتقاقه من: أَلَّ الشيء إذا حدّده، أو من: آل البرق إذا لمع، وقيل: إنه عبري بمعنى الإله، لأنه قرئ (إيلًا) كجبرئيل وجبرئيل<sup>27</sup>.

وأهم المواضيع اللغوية التي عالجه البيضاوي:

<sup>26</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 358.

<sup>27</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 396.

التذكير والتأنيث، الإعلال والإبدال، الكلمات التي تحمل المعنى وضده، أو ما يسمّى بالأضداد، وهو نوع من المشترك في اللغة، الإشارة إلى اختلاف المصدر لاختلاف اللهجات، ويبيد اهتمامه بشيءٍ آخر، وهو ما يسمّى بتعليل المسميات، أي العلاقة بين الاسم والمسمّى، ويهتم بقضية الاشتقاق، وهو تشارك اللفظين في أكثر الحروف دون ترتيب، فبيّن وجه التشابه بينهما مع وجود الفارق.

النحو عند البيضاوي:

والحق أن رحلة البيضاوي مع النحو كانت طويلة جداً، حتى صبغ تفسيره بصبغته. فقد كان الحديث في النحو -عنده- يعد ركناً مهماً في بناء تفسيره. كان يعلم ما للإعراب خاصة من فضلٍ وأهمية لفهم كتاب الله سبحانه، والتوسع في معاني آياته. ومن هذا المعنى انطلق البيضاوي، عندما نبّه على أهمية علم النحو في مقدمته، ثم جعله واقعاً في تفسيره، من خلال تحليلاته الدقيقة، والحاحه على بيان النكات البلاغية لوجوه الإعراب الكثيرة، فهو يصول ويجول في ثنايا الآي القرآني من خلال هذا العلم. والناظر في تفسيره، سوف يهتدي سريعاً إلى أنه ينتمي إلى مدرسة البصرة، فهو يعالج المسائل النحوية على بصيرةٍ من قواعد البصريين، واستعماله لاصطلاحاتهم، وتطبيقه لقواعدهم، وتقديره لرجالاتهم، وفي مقدمتهم سيبويه، وامثالاً لمنهج الاختصار، فسوف يكتفي بالبحث بإبراز أهم القضايا النحوية ومعالمها عند البيضاوي:

- فهو يكثر من الأوجه الإعرابية، إكثاراً يهدف إلى إبراز المعاني الكثيرة من خلال تلك الوجوه الإعرابية

- وطريقته في عرض آرائهم أنه - في الغالب - يُخَرِّجُ القولين دون ذكره لأسمائهم.  
- وأحياناً يجيز قول المدرستين، ولا يرى في اختلافهم إلا إغناءً للمعاني.  
- وأحياناً يختار مذهب الكوفيين، وهذا دليل على عدم تعصبه، بل يمارس حرية علمية في الاختيار حسب نظرته ورؤيته.  
- وأحياناً يقبل بعض الوجوه، ويرفض بعضها استناداً إلى القاعدة النحوية، فيذكرها حتى يطمئن القارئ لتحليلاته ووجوه الإعراب عنده.

- وهو ينأى بالقرآن عن تعسف التأويلات النحوية التي لا تخدم التفسير.  
وعموماً فإن تفسير البيضاوي مليءٌ بالقواعد النحوية وفوائدها، وكان همّه الأول هو مدى خدمتها في سبيل تجلية المعاني الكثيرة للآي القرآني، ولذا سَحَّرَ لهذه الغاية كل المصادر والقواعد الاحتجاجية من آيات قرآنية وأحاديث شريفة وأشعارٍ وغيرها....  
وهو ممن يقول بوجود الألفاظ ذات الأصول الأعجمية. فعند قوله تعالى: ((نزل عليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل)) [آل عمران: 3].

قال: "... واشتقاقهما من (الْوَرَى)، و(النَّجَل)، ووزنهما بـ (تَفَعَّلَة) و(إفْعِيل) تَعَسَّفَ؛ لأنهما أعجميان. ويؤيد ذلك أنه قرئ: (الأنجيل) بفتح الهمزة، وهو ليس من أبنية العرب"<sup>28</sup>.

البلاغة وعلومها عند البيضاوي

تعرف البلاغة بأنها تأدية المعنى الجليل واضحاً بعبارةٍ صحيحةٍ فصيحَةٍ، لها في النفس أثر<sup>29</sup>.

أولاً: علم المعاني:

وهو علم يُعرف به أحوال اللفظ التي بها يطابق مقتضى الحال، وهي تنحصر في ثمانية أبواب، وكلُّ بابٍ يتنوّع إلى مسائل<sup>30</sup>.

والبيضاوي بذوقه الرفيع عرف كيف يلج تلك الأبواب، وينهل من علومها ما يزين بها تفسيره، ويتحف قراءه بسمو الكلام الرّباني.

ف عند قوله تعالى: ((وأوحينا إلى موسى وأخيه أن تبوءا لقومكما بمصر بيوتا واجعلوا بيوتكم قبلةً وأقيموا الصلاة وبشر المؤمنين)) (يونس: 87)، قال بعد فراغه من تفسيرها: "وإنما نثى الضمير أولاً، لأن التبوؤ للقوم، واتخاذ المعابد مما يتعاطاه رؤوس القوم بتشاور، ثم جمع لأن جعل البيوت مساجد، والصلاة فيها ممّا ينبغي أن يفعله كل أحد، ثم وحد لأن

البشارة في الأصل وظيفة صاحب الشريعة"<sup>31</sup>. وعموماً فإن رحلته مع مسائل علم المعاني كانت طويلة وممتعة.

ثانياً: علم البيان:

وهو علمٌ يُعرف به إيراد المعنى الواحد بطرقٍ مختلفةٍ في وضوح الدلالة عليه<sup>32</sup>، ويتضمن عدداً من المسائل، ومما ورد عند البيضاوي:

- الاستعارة التمثيلية، الاستعارة التصريحية، الكناية، التشبيه التمثيلي، وهو تمثيل هيئة معقولةً بهيئةً متخيّلةً.

<sup>28</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 148.

<sup>29</sup> الجارم، علي، البلاغة الواضحة ص 9.

<sup>30</sup> انظر: القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تعليق: محمد خفاجي، ط5، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1980، ص 18.

<sup>31</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 444.

<sup>32</sup> القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: ص 64.



فعدن قوله تعالى: ((فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون)) (الأنعام 125). قال بعد تفسيره للآية: "شبهه مبالغةً في ضيق صدره بمن يزاول ما لا يقدر عليه، فإن صعود السماء مثلٌ فيما يبعد عن الاستطاعة. ونَبّه على أن الإيمان يمتنع منه كما يمتنع الصعود"<sup>33</sup>.

علم البديع:

وهو علم يُعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال، ووضوح الدلالة<sup>34</sup>. ومما ورد عند البيضاوي:

- اللفّ والنشر:

فعدن بداية تفسيره لسورة (التوبة)، ذكر الأسماء الأخرى للسورة، ثم أعقبها بذكر المناسبة بين الاسم والمسمى، حيث قال: "ولها أسماء أُخر: التوبة، والمقشقة، والبحوث، والمبغثرة، والمنقّرة، والمثيرة، والحافرة، والمخزّية، والفاضحة، والمنكّلة، والمشرّدة، والمتمدّمة، وسورة العذاب لِمَا فيها من التوبة للمؤمنين، والقشقة من النفاق، وهي التبرؤ منه، والبَحْث عن حال المنافقين، والحفر عنها، وما يخزيهم، ويفضحهم، وينكّلهم، ويشردهم، ويدمدم عليهم"<sup>35</sup>. ومما ورد عنده أيضاً: الالتفات، الجناس، المقابلة.

وبعد.... فلقد كان للبلاغة شأنها العظيم عند البيضاوي، فهي التي تتكفل بكشف المزيد من دلالات الإعجاز القرآني، وما تنطوي عليه التراكيب القرآنية من لطائف وإشارات وملح الأسرار، والتي تزيد الذين آمنوا إيماناً وتسليماً.

القراءات القرآنية:

وتتمثل طريقة البيضاوي في تناوله لجانب القراءات في أنه:

- يثبت في المتن قراءة الأكثرية، أي لا يلتزم بإثبات قراءة حفص عن عاصم -قراءة أهل الشرق الإسلامي- دائماً.

- والقراء عنده ثمانية، السبعة المتفق عليهم إضافةً إلى قراءة يعقوب الحضرمي.

<sup>33</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 320.

<sup>34</sup> القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة: ص259.

<sup>35</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 394.

- أحياناً يطلق عليهم بعض الاصطلاحات الخاصة التي تدل على أعيانهم، مثل: الحجازيان، أو الحرميان، ويقصد بهما: ابن كثير المكي ونافع المدني، والبصريان: وهما: أبو عمرو بن العلاء البصري، ويعقوب الحضرمي، والكوفيون: وهم: عاصم بن أبي النجود، وحمزة بن حبيب، وعلي بن حمزة الكسائي، والشامي وهو عبد الله بن عامر.

- إذا كانت اللفظة مما اختلف فيها القراء الثمانية، فإنه يذكر أسماءهم وكذلك رواتهم الذين رووا عنهم، كفالون، وورش، وقنبل وغيرهم.

- وكذلك أكثر من الاستشهاد بالقراءات الشاذة، وهي ما ثبتت روايته من طريق الأحاد، فهو ليس بقرآن، لأن القرآن اسمٌ للمتواتر بلفظه ومعناه، وهو ما في المصحف الشريف.

- وكذلك استشهد البيضاوي بالقراءات الشاذة الأخرى، أو ما يسمّى بالأحرف المتروكة، وهي الأحرف التي أمر الخليفة عثمان بن عفان بحرقها، وهي التي تخالف المصحف الذي اجتمع عليه الصحابة كحرف أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود وعائشة وغيرهم. فقد كانت بها قراءات صحيحة، ولكنها أُحرقت؛ قطعاً للخلاف بموافقة جميع الصحابة في زمن عثمان رضي الله عنه، وبقيت هذه الأحرف محفوظة في الصدور وتناقلها جيلٌ بعد جيل<sup>(36)</sup>. وأما البيضاوي، فقد تعرض لذكر هذه القراءات أسوةً بالشواذ.

إن كل هذه الأسماء التي سبقت ورد ذكرها عند البيضاوي، فالقراءات والاستشهاد بها شكّل جانباً رئيساً في تفسيره، ولو أنه في الغالب لا يسمّيهم إلا نادراً خلا الثمانية، بل يذكرها في الغالب بصيغة المبني للمفعول، ولعلّه لم يفعل هذا لظنه أنها غدت معروفةً، ولا يحتاج القارئ إلى استيضاحها، أو معرفة القارئ بها، أو أن صنيعه هذا يدل على عدم اهتمامه بالرواية بقدر اهتمامه بالاستشهاد بها والاحتجاج لها.

وتوجيه القراءات هدفه الأسمى، فهو يُسخر القراءات لأغراض أخرى من خلال ثقافته الواسعة. فعند قوله تعالى: ((إذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم أني ممدكم بألفٍ من الملائكة مردفين)) [الأنفال: 9]، قال: "متبعين المؤمنين، أو بعضهم بعضاً، من: أرذفته أنا إذا جئت بعده، أو متبعين بعضهم بعض المؤمنين، أو أنفسهم المؤمنين، من: أرذفته إياه فَرَدَفَهُ. وقرأ نافع ويعقوب (مردفين) بفتح الدال، أي: مُتَّبَعِينَ، أو مُتَّبَعِينَ، بمعنى أنهم كانوا مقدمة الجيش أو ساقتهم. وفُرئ (مُرْدَفِينَ) بكسر الراء وضمّها، وأصله: مُرْدَفِينَ، بمعنى

<sup>36</sup> ينظر: د. سلطاني محمد علي قواعد الاحتجاج النحوي، بحث قدمت لكلية أصول الدين في دمشق، 1997، ص1.

مترادفين، فأدغمت التاء في الدال، فالتقى ساكنان، فحركت الراء بالكسر على الأصل، أو بالضم على الإتياع<sup>37</sup>.

- والبيضاوي يرجح قراءة على أخرى، ويبين سبب الترجيح، سواء أكان نحوياً أم بلاغياً، أسوةً ببقية المفسرين، لا سيما الزمخشري، الذي أكد أن القرآن فيه البليغ والأبلغ والوكيد والأوكد، فعند قوله تعالى ((إلا تنصروه فقد نصره الله إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار إذ يقول لصاحبه لا تحزن إن الله معنا فأنزل الله سكينته عليه وأيده بجنود لم تروها وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم)) [التوبة: 40]، قال عن (وكلمة)-: "وقرأ يعقوب (وكلمة الله)، والرفع أبلغ؛ لما فيه من الإشعار بأن كلمة الله عالية في نفسها، وإن فاق غيرها فلا ثبات لتفوقه ولا اعتبار، ولذلك وسط الفصل<sup>38</sup>.

- والشيء الذي لم تظهر قيمته العلمية عند البيضاوي في منهجه مع القراءات الشاذة، هو ما كان يورد منها دون توجيه، أو حتى تعقيب بالكلام، ولا شك أن هنالك كتباً أفردت بالقراءات الشاذة، ولا يستحب ذكرها في التفسير.

وعموماً فإن للقراءات القرآنية مكانتها الكبيرة في التفسير، لا سيما التفاسير التي اعتمدت الرأي، لذا أبدى البيضاوي عنايةً ملحوظةً بمختلف القراءات، المتواترة والشاذة، وسخرها - ما استطاع إلى ذلك - في سبيل مدّ التفسير بمعانٍ جديدة.

الإسرائيليات:

البيضاوي رحمه الله من المقلّين للرواية الإسرائيلية، فهو لا يوردها إلا نادراً، فضلاً عن أنه يصدرها بصيغة التمريض، التي توحى إلى عدم صحتها، وربما علّق عليها.

فعند قوله تعالى: ((أبشركون ما لا يخلق شيئاً وهو يُخلقون. ولا يستطيعون لهم نصراً ولا أنفسهم ينصرون)) [الأعراف: 191-192]، قال: "وقيل: لما حملت حواء أتاها إبليس في صورة رجل فقال لها ما يدريك ما في بطنك لعله بهيمة أو كلب، وما يدريك من أين يخرج، فخافت من ذلك وذكرته لأدم فهما منه، ثم عاد إليها وقال: إني من الله بمنزلة، فإن دعوتُ

<sup>37</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 376.

<sup>38</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 405.

الله أن يجعله خلقاً مثلك ويسهل عليك خروجه تسميه عبد الحارث، وكان اسمه حارثاً في الملائكة، فقَبِلت، فلما ولدت سمته عبد الحارث. وأمثال ذلك لا يليق بالأنبياء<sup>39</sup>. وعموماً فإن شيخنا البيضاوي - ههنا - يُحمد على عدم الإكثار من الرواية الإسرائيلية، وكذلك بتصدّره إياها بصيغٍ توحى للقارئ بضعفها، حتى لا يغرّ بها، أو يبني عليها أحكاماً. أسباب النزول:

وهو في منهجه يسوق الرواية بطولها أحياناً، وأحياناً يختصرها. وهو إذ يذكر الأسباب فإنه يذكر ما صح وكذلك ما لم يصح.

فمّا ورد عنده متفقاً مع الصحاح: عند قوله تعالى: ((يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول...)) [الأنفال: 1]، قال بعد تفسيره للآية: "وسبب نزوله اختلاف المسلمين في غنائم بدرٍ أنها كيف تُقسّم، ومن يقسّم: المهاجرون منهم أو الأنصار"<sup>40</sup>.

وأحياناً يورد البيضاوي عند آية ما أكثر من رواية، ولكن عن طريق الجمع بينها ليوحى للقارئ بأنها رواية واحدة، ومن خلال التحقيق والتخريج لتلك الروايات يتبين أنها أكثر من رواية، ففيها الصحيح، وفيها غير الصحيح. فعند قوله تعالى: ((الذين يلمزون المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون إلا جهدهم فيسخرّون منهم سخر الله منهم ولهم عذابٌ أليمٌ)) [التوبة: 79]، قال بعد تفسيره للآية: "روي أنّه صلى الله عليه وسلم حتّ على الصدقة، فجاء عبد الرحمن بن عوف بأربعة آلاف درهم وقال: كان لي ثمانية آلاف فأقرضت ربي أربعة وأمسكت لعيالي أربعة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بارك الله لك فيما أعطيت وفيما أمسكت» فبارك الله له حتى صولحت إحدى امرأته عن نصف الثمن على ثمانين ألف درهم، وتصدّق عاصم بن عدي بمائة وسق من تمر، وجاء أبو عقيل الأنصاري بصاع تمر فقال: بتّ ليلتي أجر بالجرير على صاعين فتركت صاعاً لعيالي وجئت بصاع، فأمره رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ينثره على الصدقات، فلمزهم المنافقون وقالوا: ما أعطى عبد الرحمن وعاصم إلا رياءً، ولقد كان الله ورسوله لغنيين عن صاع أبي عقيل، ولكنه أحبّ أن يذكر بنفسه ليعطى من الصدقات فنزلت"<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 371.

<sup>40</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 374. الحديث أخرجه أحمد في المسند 5/ 323 (22814)، والحاكم في المستدرک، کتاب: الفیء 2/ 135 (2607) وابن حبان في صحيحه، کتاب: السير، باب: الغلّول - ذكر الأخبار بأن الغلّال يكون غلّوله في القيامة عاراً عليه. زصححه الحاكم على شرط مسلم، وله شواهد. وذكره الهيثمي في المجمع 7/ 99، وقال: رجاله ثقات.

والحق أن شيخنا البيضاوي كان يحتاج إلى مراجعة الكتب الحديثية الصحيحة، وما جاء فيها فهو أنسب لمكانته العلمية، وما كان ينبغي أن يعتمد في مثل هذه الروايات غيره من المفسرين، وفي مقدمتهم الزمخشري.  
معرفة المكي والمدني:

وهو علم ضروري في علوم الدين عامةً، ولمن أراد تفسير كتاب الله خاصةً، لما يبني عليه بعض الأمور.

وكان شيخنا البيضاوي ممن اهتم بهذا العلم اهتماماً يؤدي به الغرض المطلوب، فقبل شروعه في تفسير السورة يذكر بين يديها إن كانت مكيةً أو مدنيةً، أو ما الآيات المستثناة من المجموع الكلي، وهو في تناوله لهذا العلم يقف عند الرواية، ولا يتعداها إلى التحقيق والتحرير.

فعند شروعه في تفسير سورة التوبة قال: سورة براءة مدنيةً، وقيل إلا آيتين، من قوله (لقد جاءكم رسول... (128)، وهي آخر ما نزل<sup>42</sup>.

- وعند شروعه في تفسير سورة (الأنفال) قال: "سورة الأنفال مدنية وآياتها ستٌ وسبعون"<sup>43</sup>.

هكذا يكتفي البيضاوي في القول بكونها مكيةً أو مدنيةً، على الرغم من وجود أقوالٍ أخرى فيها، ولو أنها مرجوحة.  
الناسخ والمنسوخ

المقصود بهذا العلم: هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجهٍ لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> هذا الخبر ورد بالفاظٍ مختلفةٍ من وجوهٍ متعددةٍ، فقد أخرج قصة عبدالرحمن بن عوف وعاصم... الطبري، جامع البيان في تأويل آي القرآن 387 / 14 ( 17012 ) عن ابن عباس، وفيه انقطاعٌ بين علي بن أبي طلحة وابن عباس، وأخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره (ص1850 برقم 10504) ورجاله ثقات إلا المثنى بن إبراهيم الأملي شيخ الطبري، فلم أجد من ترجم له. وهذا الحديث وصله طالوت بن عباد عند البزار وابن مردويه - كما- عند السيوطي - في الدر المنثور ( 4 / 249 ) فقال: بهذا الإسناد عن أبي سلمة عن أبي هريرة ( وطلوت صدوق، الجرح والتعديل 4 / 495 ). إذن كثرة طرقه وخلوه من الضعف الشديد يرتقي به إلى الحسن لغيره. وينظر كلام الهيثمي في مجمع الزوائد 7 / 109. وأما قصة تصدق أبي عقيل ففي الصحيحين، البخاري في كتاب: التفسير، سورة التوبة - باب: قوله ( الذين يلمزون المطوعين الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود.

<sup>42</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / 394.

<sup>43</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1 / 374.

وهذا العلم وثيق الصلة بالمكي والمدني.

والحق أن منهج البيضاوي في النسخ اتضح كثيراً عند تفسيره لقوله تعالى: ((ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير)) [البقرة: 106].

فبدأ بذكر سبب النزول، وهو ما قاله المشركون، أو اليهود: ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه، ويأمر بخلافه...

ثم عرّف النسخ لغةً واصطلاحاً، وجاء تعريفه شاملاً لأنواع النسخ الثلاثة؛ أعني: المنسوخ حكماً وتلاوةً، والمنسوخ حكماً وباقي تلاوته، والمنسوخ تلاوةً مع بقاء الحكم. ثم بيّن الحكمة من النسخ، وأنه رحمةٌ للعباد ومراعاةٌ لمصالحهم.

وبعد ما ردّ على مَنْ منع النسخ بلا بدلٍ، قائلًا: قد يكون عدمُ البديل أصحَّ لهم. وكذلك ردّ على الذين اشترطوا أن يكون النسخ أخفَّ من المنسوخ، وجوّز نسخ السنة للقرآن، لأنَّ السنّة أيضاً وحيٌّ، سوى ما كان خبراً أحادٍ، فعندئذ لا يُنسخ به القرآن. ثم ختم تفسير السورة بالردّ على المعتزلة القائلين بحدوث القرآن، وأنَّ التغيير والتبديل من لوازم الحادث، قائلًا: بأنهما من عوارض الأمور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم<sup>45</sup>.

ولقد وقف البيضاوي عند بعض الآيات التي ورد فيها النسخ، وأيد القول بنسخها، أحياناً بمناقشتها، وأحياناً بوردها دون تعقيب.

فعند قوله تعالى: ((إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض منها أربعة حرمّ ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن أنفسكم وقاتلوا المشركين كافةً كما يقاتلونكم كافةً واعلموا أن الله مع المتقين)) [التوبة: 36]، قال بعد تفسيره للآية: "... والجمهور على أن حرمة المقاتلة فيها منسوخة. وأولوا الظلم بارتكاب المعاصي فيهن، فإنه أعظم وزراً كارتكابها في الحرم وحال الإحرام، وعن عطاء أنه لا يحل للناس أن يغزوا في الحرم وفي الأشهر الحرم إلا أن يُقاتلوا، ويؤيد الأول ما روي أنه صلى الله عليه وسلم حاصر الطائف، وغزا هوازن بحنين في شوال وذو القعدة<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> انظر: الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: جابر العلواني، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1992، ج 282/3، السبكي، جمع الجوامع (بحاشية: البدر الطالع لجلال الدين المحلي)، ت: مرتضى الداغستاني، ط1، دمشق، مؤسسة الرسالة، ناشرون، 2005، ج 449/1.

<sup>45</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 55.

<sup>46</sup> البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل 1/ 404.

## الفقه وأصوله عند البيضاوي:

أولاً: الفقه:

يُعد البيضاوي من كبار الفقهاء، وكتابه (الغاية القصوى) خير دليل على ذلك. لذا لم يمنعه اهتمامه بقضايا العقيدة وعلوم اللغة من أن يهتمّ بالقضايا الفقهية أبداً، بل وقف عند تلك الآيات وعالجها معالجةً فقهيةً تتنم عن شخصيةٍ مستوعبةٍ لكلّ قضاياها، وعندما كان يختصر في الغالب، فلأنه لا يريد أن يبتعد عن الغاية الكبرى للتفسير، ولا يريد أن يسوّد صفحات تفسيره باختلافات الفقهاء وأدلتهم، وما ينفّر عن ذلك، فليس الكتاب كتاب فقهٍ مقارنٍ.

وهو شافعي، وليس هذا فحسب، بل كان مقتنعاً أنه من العلماء الشافعية الكبار الذين يؤخذ عنهم آراء الشافعية، يظهر هذا من خلال مصطلحاته الخاصة، التي تعكس مدى اعتداده بمكانته في المذهب، وأنه عضو رئيس في المدرسة الشافعية، فهو عندما يريد توضيح آرائهم، يصدرها بقوله (قال أصحابنا) و(عندنا) و(لنا).

- ومنهجه في تناول الأحكام الفقهية:

- أنه أحياناً يذكر آراء جميع المذاهب الإسلامية (الفقهية)، أي يتعدى الفقهاء الأربعة المشهورين، بل يذكر آراء فقهاء آخرين، من الذين لم تتوّن آراؤهم في مصنفاتٍ مستقلة.

فعدن قوله تعالى: ((والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقية مؤمنة من قبل أن يتماسا ذلكم توعظون به والله بما تعملون خبير)) [المجادلة: 3]، قال: "أي: إلى قولهم بالتدراك، ومنه المثل: عاد الغيث على ما أفسد، وهو بنقض ما يقترضه، وذلك عند الشافعي بامسك المظاهر عنها في النكاح زماناً يمكنه مفارقتها فيه، إذ التشبيه يتناول حرمة لصحة استثنائها عنه، وهو أقل ما ينتقض به، وعند أبي حنيفة باستباحة استمتاعها، ولو بنظرة شهوة، وعند مالك بالعزم على الجماع، وعند الحسن بالجماع، أو بالظهار في الإسلام، على أن قوله (يعودون) بمعنى: يعتادون الظهار، إذ كانوا يظاهرون في الجاهلية، وهو قول الثوري، أو بتكراره لفظاً، وهو قول الظاهرية، أو معنىً بأن يحلف على ما قال، وهو قول أبي مسلم، أو إلى المقول فيها بامسكها أو استباحة استمتاعها أو وطنها"<sup>47</sup>.

أقول: إن الإتيان بأقوال الأئمة الأربعة، أو غيرهم أمرٌ غير مطّرد عند البيضاوي، بل الشيء الغالب عنده - من الناحية الفقهية - هو الاقتصار على آراء مذهبي الشافعية والحنفية، وأحياناً يعرج إلى بيان رأي المالكية.

الخاتمة:

وهكذا.....بعد العيش مع تفسير البيضاوي، والذي شمل أكثر السور، لا بد أن نلخص للقارئ ما يصبو إليه من معرفة شاملة لمنهج البيضاوي، تجمع شتاته وتبرز أهم ما جاء في البحث، فأقول:

إن البيضاوي في تفسيره قد زواج بين المنهجين العلميين في التفسير وهما المنهج النقلي والمنهج العقلي.

إن البيضاوي أفاد ممن سبقه من المفسرين إلا أنه كان يجيد فن الإفادة، ولم يكن حاطب ليل، بل تمتع بعقلية حرة لها حضورها المميز.

إنه لم يعط علم الحديث وأصوله حقه في البحث والتحرير والتحري.

توسع في بعض القضايا مثل علم النحو والجوانب العقدية والتي كان من أبرز مظاهرها الرد على المخالفين.

كان - رحمه الله - من المؤولين لآيات الصفات، وهو بذلك يمثل متأخري المنهج الأشعري.

كان البيضاوي الابن البار لبيئته والممثل العلمي لعصره، وللبقاع تأثير في الطابع.

#### المصادر والمراجع

الأشعري، أبو الحسن بن علي بن إسماعيل بن أبي بشر، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح (هلموت رتبرفيسبادين)، 1980، ط3.

الإيجي، أبو الفضل عضد الدين بن عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، دمشق، مكتبة سعد الدين، (د.ت.).

البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح.....، ت: مصطفى البغا، دار العلوم الإنسانية، 1993، ط2.

ابن أبي حاتم، أبو محمد الرازي، الجرح والتعديل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1952، ط1.

ابن أبي حاتم، أبو محمد الرازي، التفسير، ت: أسعد محمد الطيب، الرياض، مكتبة نزار الباز، 1997، ط1.

ابن الجوزي، جمال الدين عبدالرحمن بن علي، ت: عبدالرحمن عثمان، المدينة المنورة، محمد عبدالمحسن، 1986، ط1.

ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن علي، الكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشاف، ضبطه: مصطفى أحمد مطبعة القاهرة، 1953، ط1.



- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد ولي الدين الحضرمي الأشبيلي، مقدمة ابن خلدون، ت أبو مازن المصري وكمال فهمي)، القاهرة، المكتبة التوفيقية، 1998.
- ابن شاکر الکتبی، محمد بن شاکر بن أحمد عیون التواریخ ت (حسام الدین المقدسی)، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1980، ج (21) عن الغاية القصوى، للبيضاوي ت: علي القرداغي، القاهرة، دار النصر، 1982، المقدمة
- البغدادي، صفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ت (علي البجاوي)، بيروت، دار المعرفة، 1954، ط1.
- البيضاوي، أبو سعيد نصرالدين عبدالله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، بيروت، دار الكتب العلمية 2003، ط1.
- البيضاوي، أبو سعيد نصرالدين عبدالله بن عمر، طوابع الأنوار من مطالع الأنظار، ت (عباس سليمان) القاهرة، المكتبة الأزهرية، 2007، ط1.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبدالله محمد بن عبدالله، ت: يوسف المرعشلي، بيروت، دار المعرفة، 1970.
- الزركشي، بدرالدين محمد بن عبدالله، البرهان في علوم القرآن (ت: يوسف المرعشلي وآخرون)، بيروت، دار المعرفة، 1994، ط2.
- الحموي ياقوت، شهاب الدين أبو عبدالله، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1977.
- الخفاجي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر، حاشية الخفاجي على تفسير البيضاوي، المسمى (عناية القاضي وكفاية الرازي)، بيروت، دار صادر، (د. ت).
- خليفة حاجي، مصطفى بن عبدالله كاتب جلبي القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، بيروت / دار الفكر، 1982.
- الرازي فخرالدين أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين، ا لمحصل في علم الأصول ت: (جابر العلواني) بيروت، مؤسسة الرسالة 1992، ط2.
- السبكي، أبونصر تاج الدين ابن السبكي عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، جمع الجوامع (بحاشية البدر الطالع لجلال الدين المحلي)، ت (مرتضى الداغستاني)، دمشق، مؤسسة الرسالة، ناشرون، ط1.
- السبكي، أبونصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى ت (محمود الطناحي ود. عبدالفتاح الحلو)، القاهرة، دار هجر، 1992، ط1.

سلطاني محمد علي، قواعد الاحتجاج النحوي، بحوث قدمت لكلية أصول الدين في دمشق، 1997.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ت: عبدالله التركي، بيروت، دار الفكر، 1983، ط1.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ت: محمد إبراهيم) ط عيسى الحلبي (د.ت)، ص 227.

السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر، لب الألباب في تحرير الأنساب، ت: (محمد عبدالعزيز) بيروت، دار الكتب العلمية، 1991.

الشناوي وآخرون (إعداد)، دائرة المعارف الإسلامية المترجمة عن (الفرنسية والانكليزية)، بيروت، دار المعرفة، 1933.

الصفدي، صلاح الدين أبوالصفاء خليل بن أبيك الألبكي الفاري، الوافي بالوفيات، اعتناء(هلموت رتير و آخرين) شتوتغارت، دار فوانزشتايز فيسبادن، 1962.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، ت: محمود وأحمد شاكر، القاهرة، مكتبة ابن تيمية (د.ت).

عبدالحميد محسن: الرازي مفسراً: (رسالة دكتوراه)، بغداد، دار الحرية، 1974.

القزويني، حمدالله بن أبي بكر بن أحمد الحمدالله، الإيضاح في علوم البلاغة، تعليق: محمد خفاجي بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1980، ط5.

مسلم، أبوالحسن مسلم ابن حجاج النيسابوري، الجامع الصحيح....، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، دار إحياء التراث العربي 1985.

المنأوي، محمد عبدالرؤوف بن تاج العارفين، الفتح السماوي بتخريج أحاديث تفسير القاضي البيضاوي، ت: أحمد مجتبي السلفي، الرياض، دار العاصمة.

الهيثمي، أبو الحسن نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ت: عبدالله الدرويش، بيروت، دار الفكر 1994.

**Seçilmiş Kaynakça**

Beyzâvî, Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. Ömer b. Muhammed (685/1286), *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, 1.baskı, Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003.

\_\_\_\_\_, *Tavâli'u'l-envâr min matâli'i'l-enzâr*, (thk. Abbas Süleyman), 1.baskın, el-Mektebetü'l-Ezheriyye Kahire 2007.

Abdülhamid, Muhsin, *er-Râzî müfessiren*, (Doktora tezi), Daru'l-Hürriyye, Bağdat 1974.

Hafaci, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer (1069/1659), *Hâşiyetü'ş-Şihab ala Tefsir'l-Beyzavî = İnayetü'l-Kadi ve kifayetü'r-Razi = Hâşiye ala Tefsiri'l-Beyzavî*, Daru's-Sadr, Beyrut t.y.

Kazvini, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed el- Hamdullah Müstevfi (750/1350), *el-İzah fî ulumi'l-belaga*, 5. Baskı, Dârü'l-Kitabî'l-Lübnanî, Beyrut 1980.

Suyutî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (911/1505), *Buğyatu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, (thk. Muhammed İbrahim), y.y. t.y.

Sübki, Ebû Nasr Taceddin İbnü's-Sübki Abdülvehhab b. Ali b. Abdülkafi (771/1370), *Cem'u'l-cevâmi'*, (Mahalli'nin Bedru't-tâli' haşiyesiyle), (thk. Marzî ed-Dağıştanî), 1.baskı, Müessesetu'r-Risale, Dimaşk t.y.

\_\_\_\_\_, *Tabakatü'ş-Şafiiyyeti'l-kübra*, (thk. Mahmûd Muhammed Tanahi-Abdülfehtah Muhammed el-Hulv), 2.baskı, Daru'l-Hicr, Kahire 1992.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah (794/1392), *el-Burhan fî ulumi'l-Kur'ân*, (thk. Yusuf el-Mar'aşlı ve diğerleri), 2.baskı, Daru'l-Ma'rife, Beyrut 1994.





# Çeviri





## Gazzâlî ve İbn Teymiyye\*

Abbâs Zeryâb HÛYÎ\*\*

Çeviri ve notlar: Naim DÖNER\*\*\*

### Ghazali and Ibn Taymiyyah

**Citation/©:** Döner, Naim, Ghazali and Ibn Taymiyyah, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 151-170.

**Abstract:** Ibn Taymiyyah's (d.728 / 1328) thought about Ghazali (d. 505/1111) contains a comprehensive survey. This thought dates back to the Akaid conflict between Ash'ari and Hanbalis, Sufis and their opponents. Ghazali has a high distinction in Theology, Philosophy, Fıqh, İslamic jurisprudence, Morals and Sufism. Ibn Taymiyya is also one of the great people of the Islamic world. Through his political activities and incentives Muslims fought with the Mongols army, he participated in the "Shahab" (704/1304) war too and this war has resulted in the victory of the Muslims. Beside criticizing philosophers,

---

\* Bu makale, *Me'arif* Dergisi, Mart 1985, sayı:3 (Gazzâlî Özel Sayısı), s. 68-79 arasında Farsça olarak yayımlanmıştır.

\*\* Abbâs Zeryâb HÛyî, İran'ın, Batı Azerbaycan'ın HÛy kentinde 1298/1920 yılında dünyaya geldi. Erken yaşlardan itibaren Kur'an ve kitap okumaya ilgi duydu. HÛy'da Şeyh Abdülhüseyn E'lamî adlı din adamından Sarf, Nahiv, Arap Edebiyatı, Usûl ve diğer dini ilimleri tahsil etti. Hocasının teşvikiyle Kum'a giderek fıkıh usûlü ve diğer dini ilimleri tahsil etti. 1322/1944 yılında HÛy şehrine dönerek burada iki yıl boyunca Edebiyat dersleri verdi. HÛyî, İkinci Dünya savaşı yıllarında İran Azerbaycan'ında etkili olan Ruslar tarafından savaştan sonra 1324/1946 yılında Tahran'a sürgün edildi. Milli Şura Meclisi eski başkanı Muhammed Sadık Tabatabaî'nin muhtelif ilimlerden oluşan üç bin ciltlik kitabı bu kütüphaneye bağışlamasıyla, HÛyî, aylık yüz elli Tümen karşılığında bunların fihristini çıkarmak ve bunları tasnif etmekle görevlendirildi. Bu dönemde boş zamanlarını yabancı dilleri öğrenmekle ve Sipehsalar Okulu'nda tahsille geçirdi. 1327/1949 yılında Sena Meclisi başkanı Seyyid Hüseyin Takizâde tarafından Sena Meclis Kütüphanesi müdürlüğüne getirildi ve kütüphane için çok sayıda kitap topladı. Bu dönemde Tahran Üniversitesi'nde İslam Tarihi, İslam İlimleri Tarihi dersleri verdi. 1335/1957 yılında burslu olarak beş yıllığına doktora çalışması için Batı Almanya'ya gitti. Mainz, Frankfurt ve Münih'te Tarih, İslam ilimleri ve Felsefe ile meşgul oldu ve önemli Alman bilim adamları ile tanıştı. 1339/1961 yılında Mainz Johannes Gutenberg Üniversitesi Tarih ve Felsefe alanında doktorasını tamamladı. Kaliforniya Berkeley Üniversitesi'nin daveti üzerine Amerika'ya gitti ve burada iki yıl boyunca Fars dili dersleri verdi.1345/1967 yılında Amerika'dan İran'a döndükten sonra Tahran Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hoca oldu, bir süre sonra bu fakültenin tarih bölümü müdürlüğüne atandı. İslam devriminden sonra üniversite yönetiminden baskı görünce, üniversiteyi terk etmek zorunda kaldı. Emekli olduktan sonra bir süre yalnızlığa çekildi. Daha sonra ısrarlar üzerine *Dâiretu'l-Meârif* ansiklopedisi ve *Damş-name-i İran u İslam*'da pek çok madde yazdı. HÛyî, 14 Behmen 1373/1995 yılında Tahran'da vefat etti. (<https://fa.wikipedia.org/wiki/>, 21.03.2016) (N. Döner)

\*\*\* Yrd. Doç. Dr., Bingöl Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, ndoner@bingol.edu.tr

Ghazali is a quite deep thoughtful person. After spiritual crisis, he engaged to clean his inner world and limited his social relationships. Unlike Ghazali, Ibn Taymiyya was a social and energetic man and he has shown a lot of interest to social and political issues of his time.

Ibn Taymiyyah, in his book named *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn*, has criticized Aristotle and his followers in the Islamic world harshly. In many places of his rebuttal against Ghazali Ibn Taymiyya has engaged in demagoguery. He also has criticized Ghazali on the grounds that he has included Logic in Fiqh and Theology for the first time. He criticizes Ghazali due to his evaluation of property world as physical world and malakut and ceberut world as nafs world. According to him, malakut and ceberut which the Messenger of Allah mentioned is different from what the philosophers, wise men and esoterics say. According to The Prophet Muhammed and the Muslim, there is no such thing as world of the soul and mental realm.

**Key Words:** Ghazali, Ibn Taymiyyah, Logic, Logic criticism.



**Atıf/©:** Döner, Naim, Gazzâlî ve İbn Teymiyye, Artuklu Akademi, 2016/3 (1), 151-170.

**Öz:** İbn Teymiyye (ö.728/1328)'nin Gazzâlî (ö. 505/1111) ile ilgili düşüncesi kapsamlı bir araştırmayı içerir. Bunun boyutları, Hanbelîler ile Eş'arîler ve tasavvuf ehli ile ona muhalif olanlar arasındaki akaid ihtilafına kadar uzanır. Gazzâlî, Kelam, Felsefe, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Ahlak ve Tasavvuf'ta yüksek bir mevkiye sahiptir. İbn Teymiyye de İslam dünyasının büyük şahsiyetlerinden birisidir. Onun siyasi faaliyetleri ve teşvikleriyle Müslümanlar, Moğol ordusuyla savaşmış, kendisi de "Şahab" (704/1304) savaşına katılmış ve bu savaş, Müslümanların zaferiyle sonuçlanmıştır. Gazzâlî, filozofları eleştirmekle birlikte oldukça derin düşünceli bir şahsiyettir. Ruhî bunalımdan sonra iç âlemini temizlemeye girişmiş, sosyal ilişkilerini sınırlamıştır. Buna karşı İbn Teymiyye, sosyal ve hareketli bir insandır, kendi dönemindeki sosyal ve siyasal meselelere oldukça ilgi duymuştur.

İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* kitabında Aristo (m. ö. 384-322)'yu ve İslam dünyasındaki takipçilerini sert bir şekilde eleştirmiştir. İbn Teymiyye, Gazzâlî'yi reddederken çoğu yerde demagojide bulunur. O, ilk defa Mantık ilmini usulü'd-dine ve fıkıha dâhil ettiği gerekçesiyle Gazzâlî'yi eleştirir. İbn Teymiyye, Gazzâlî'nin mülk âlemini, maddî âlem; melekût ve ceberut âlemini nefis âlemi olarak değerlendirmesini de eleştirir. Ona göre Allah Resulü'nün sözünü ettiği ceberut ve melekûtun filozofların, ariflerin ve Bâtınîler'in söyledikleriyle bir irtibatı bulunmamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanlara göre nefis âlemi, akıl âlemi diye bir şey yoktur.

**Anahtar Sözcükler:** Gazzâlî, İbn Teymiyye, Mantık, Mantık eleştirisi.



## Giriş

Takyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Teymiyye el-Harranî (ö.728/1328)'nin Gazzâlî ile ilgili inanç ve itikadının şerh ve tafsili, ayrıntılı ve geniş kapsamlı bir araştırmayı içerir. Dolayısıyla bu araştırmanın geniş boyutları, İbn Teymiyye ve Gazzâlî'nin şahıslarını aşar, Hanbeliler ile Eşarîler ve tasavvuf ehli ile ona muhalif olanlar arasındaki akaid ihtilafına kadar uzanır.<sup>1</sup> Öte yandan, her ne kadar Gazzâlî, felsefecilere karşı gelerek onları tekfir etmişse de Aristo (m. ö. 384-322) mantığını kabul etmiş ve onun kavramlarını kullanmıştır. Buna karşılık İbn Teymiyye ise Yunan mantığının ve onun kavramlarının amansız karşıtlarındandır.

İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye muhalefet ettiği bütün yönlerini araştırma fırsatım yoktur ve bu konudaki imkânlarım da sınırlıdır. Özellikle *Me'arif* dergisi tarafından bu konuda bir makale hazırlama önerisi bana yapıldığında zamanım oldukça kısıtlı ve Gazzâlî ile İbn Teymiyye'nin bütün eserlerine ulaşma imkânım da yoktu. Bu nedenle ben çalışmamı, İbn Teymiyye'nin *Kitabu'r-redd ale'l-mantikiyyîn* adlı eseriyle sınırladım ve bu konuda onun bütün eser ve teliflerinden yararlanmayı başka bir zamana bıraktım.

Fransız Ortadoğu uzmanı Henry Laoust (1905-1983), İbn Teymiyye'nin hayatına dair bir risale yazmıştır. Onun Arapça çevirisi elimde bulunuyor. O, bu kitapta İbn Teymiyye'nin Gazzâlî hakkındaki inancını bir nebze ele alır ve araştırır. Fakat bu araştırma, yeterli ve kâfi değildir. Araştırmacı olan bir okuyucu, ondan yeterince yararlanmamaktadır. Bunun nedeni, zaman darlığı olabilir. Zira bu konudaki kapsamlı ve yeterli bir araştırma oldukça ayrıntılı olmayı ve müstakil bir risaleyi gerektirir. Yoksa Laoust'un İbn Teymiyye'nin fikirleri hakkındaki bilgileri inkâr edilemez.<sup>2</sup>

## Gazzâlî (ö.505/1111)

Gazzâlî<sup>3</sup> bizim memlekette (İran) bilinen ve tanınan bir şahsiyettir. O, bu toprakların insanıdır ve İran'ın övünç kaynağıdır. Onun döneminde İran

<sup>1</sup> Makalede konu başlıkları ve özet bulunmuyordu. Makaleye başlıklar, Türkçe ve İngilizce özet oluşturduk. Ayrıca okuyucunun istifade etmesi için makalede geçen bazı kavram ve terimlerle ilgili bilgileri vermeyi uygun gördük. Verdiğimiz bilgilerin sonunda yararlanılan kaynakları verdik ve parantez içerisinde (N. Döner) rumuzunu yazdık.

<sup>2</sup> Henry Laoust, *Nazariyyatu Şeyhi'l-islam İbn Teymiyye fi's-siyâseti ve'l-ictimâ'*, Arapça'ya Çev.: Muhammed Abdulazim Ali, Kahire 1988, s. 218-221.

<sup>3</sup> İmam Gazzâlî'nin hayatına dair bakınız: Mustafa Çağrı, "Gazzâlî" *DİA*, İstanbul 1996, XII, ss. 489-505; İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Camaluddin, *es-Sebaât inde'l-memat*, Thk: Abdullah el-Leysi el-Ensari, (1. baskı), Muessesetu'l-kütüb es-Sakafiyye, Beyrut 1406/1986, s. 178-179; Gazzâlî, *el-İtikad fi'l-İtikad*, itina: Enes

halkının çoğu Sünni mezhebine mensuptu. Onun filozoflara ve İsmâîlîler'e karşı İslâm'ı müdafaası, Kelam, Fıkıh ve İslâm ahlakî ilimleri için attığı sağlam temel, onu Müslümanların çoğunun yanında hatta Eş'arî (ö. 324/935-36) ve Maturidî (ö. 333/944) gibi âlimlerden daha yüksek bir payeye ulaştırmıştır. Zira Eş'arî'nin ve Maturidî'nin, sadece Kelam ilmi konusunda uzmanlıkları vardı. Oysa Gazzâlî, Kelam ilminde uzman olmakla birlikte Felsefe, Fıkıh, Fıkıh Usûlü, Ahlak ve Tasavvuf'ta da oldukça yüksek bir mevkiye sahipti. Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserini okuyan kişi, onun Sadru'l-müteellih'in Şirâzî'nin -Molla Sadra- (ö. 1050/1640) felsefesi üzerindeki büyük tesirini görmesi yeterli olur.

Hulasa Gazzâlî, İslâm dünyasında bir elin parmaklarını geçmeyen örnek şahsiyetlerden birisidir. Bazı Şîî âlimler, birtakım tikel meseleler dolayısıyla ona çatmışlardır. Fakat hata ve yanılığın kim korunabilmiştir? Gazzâlî'nin o tikel meseledeki yanılığı tarihi bir meseledir ve bu mesele, Gazzâlî'nin kötü akidesine ve art niyetine delil olarak yorumlanamaz. Maksadım, onun Yezid b. Muaviye hakkındaki kanaatidir. İslâm'ın ilk dönem tarihi ve Emevî hilafeti hakkında derin bilgisi bulunan kimse, Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın hilafete dair yerleşik kurallarına uygun bir şekilde Yezid b. Muaviye'nin bu makama ulaşmadığı konusunda şüphe duymayacaktır.

İslâm büyüklerinin çoğu, tarih kitaplarında geçtiği gibi Muaviye'nin hayattayken oğlu Yezid'e biat ettirmesinin doğru olmadığını ve Yezid'in ahlakî özellikler bakımından Müslümanların hilafetine layık olmadığını ifade etmişlerdir. Gazzâlî, bu tarihi olaya başka bir açıdan bakmış ve bu bakış açısı da bazı Şîî âlimlerinin öfkelenmelerine neden olmuştur. Fakat bu gibi meselelerde sadece kişinin inancının, kendi inancından farklı olmasına değil, onun amaç ve niyetine de bakmak gerekir.

Bu, bir ara cümleydi ve zaten amacım itikâdî konulara girmek de değildi. Doğrusu söylemek istediğim şeydu: Gazzâlî, bu özel düşüncesini izhar ettiği gerekçesiyle Şîî İran'da bazılarının itinasızlığına ve nefretine maruz kalmıştır. Fakat onun nüfuzu ve itibarı öyle bir noktadır ki, birtakım insanların nefret ve öfkelerini ortaya koymaları, onun genel itibarını zedelememiş ve ona bir zarar vermemiştir. Bu memlekette (İran'da) onun

te'lifâtına ve kitaplarına olan ilgi her zaman oldukça yoğun olmuştur. Büyük Şîî âlimlerden birisi olan Molla Muhsin Feyz-i Kâşânî (ö.1090/1679), *İhyâu ulûmi'd-dîn* kitabını telhis ve tezhip etmiş ve "el-Mahâccetu'l-beyda fi ihyâi'l-ihyâ" adını vermiştir. Günümüzde, ülkemizin iki seçkin bilim adamlarından Celaleddin Hemayî ve Doktor Abdülhüseyin Zerrinküb da Gazzâlî'ye dair müstakil değerli iki eser telif edip yayınlamışlardır.<sup>4</sup>

### İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

Gazzâlî'ye karşılık İbn Teymiyye,<sup>5</sup> ülkemizde bir noktaya kadar tanınmaz kalmıştır. Hâlbuki o, hicrî yedinci çağda memleketimizin dışında şöhretin ve itibarın zirvesine çıkmıştır. Bu, Moğolların, memleketimize musallat olduğu ve ülkemizi diğer İslam ülkelerinden ayırdığı bir dönemde olmuştur. Moğol saldırılarına kadar İran ile diğer İslam memleketleri arasında var olan kültür bağları, aşağı yukarı bu dönemde kopmuştur. İran'da insanlar, İbn Teymiyye, onun inançları ve görüşleri, kitapları, dinî ve siyasi faaliyetleri hakkında yeterli bilgiye sahip değillerdi. Aynı zamanda İbn Teymiyye'nin de mezhebi olan Hanbelîlik, İran'da o kadar yaygın değildi. Bu da memleketimizin ileri gelenlerinin İbn Teymiyye'nin kitapları, inançları ve talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye (ö.751/1350) hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasının bir diğer nedenidir. İbn Teymiyye'nin Şîilik'e şiddetli ve ölçüsüz saldırısı özellikle (İbnü'l-Mutahhar) Allame Hillî'nin (648-726/1250-1325) *Minhâcu'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imame* adlı eserine reddiye olarak telif ettiği *Minhacu's-sunneti'n-naberiyye fi nakdi kelami's-şi'ati'l-kaderiyye* adlı meşhur eseri Şîi İran'ın ona ilgi göstermemesinin nedenlerinden bir diğeridir.

İbn Teymiyye'nin Şia mezhebine olan inadı ve karşıtlığı bir tarafa bırakılırsa o, İslam dünyasının büyük insanlarından birisidir. İslam'ı amansız müdafaası, İslam düşmanlarına ve dönemindeki devletlerin baskılarına karşı direnişi, onu İslam tarihinin düşmanla barışı kabul etmeyen direnişçi çehrelerinden biri haline getirmiştir. Her şeyden önemlisi, onun siyasi faaliyetleri, teşvik ve yönlendirmesiyle Müslümanlar, Moğol ordusuyla

<sup>4</sup> Abdülhüseyin Zerrin Kûb'un eseri, *Fırar ez Medrese* adını taşır. Eser, Tahran'da Emir Kebir tarafından on ikinci baskısı h/k 1393/2015 gerçekleştirilmiştir.

<sup>5</sup> İbn Teymiyye'nin hayatı ile ilgili bakınız: Muhammed Ebu Zehra, *İmam İbn Teymiyye Hayatı ve Eserleri*, Çev. Nusrettin Bolelli ve diğerleri, İslamoğlu Yay., İst., s. 22; İsmail Hakkı Atçeken, "İbn Teymiyye'nin Şîi Rivayet ve Yorumları Tenkidi", *SÜİFD*, Konya 2001/Güz Sayı: XII, s. 50; Ferhat Koca, "İbn Teymiyye", *DİA.*, İstanbul 1999, XX, ss. 391-405; Hüseyin Aydın, "İbn Teymiyye'ye Göre Kelamcılar", *CÜİFD*, Sivas, 2003, Cilt: VII/1, ss. 211-233. (N. Döner)

savaşmıştır. Onun biyografisini yazarlar, bizzat Moğollarla yapılan savaşlara katıldığını kaydetmişlerdir. “Şahab” (704/1304) savaşında Moğolların yenilmesi ve Müslümanların zaferiyle neticelenmesinin nedenlerinden birisi de onun bu savaşa katılmasıdır. Her ne kadar Ğazan Hân İslam’a girmiş ve Mahmud adını almışsa da Moğol ordusunun henüz saldırgan yırtıcı ruhunu, talan ve yağma alışkanlığını elden bırakmadığını bilmek gerekirdi.

İbn Teymiyye’nin Şam ve Mısır müslümanlarını Moğol ordusuyla savaşmaya teşvik etmesi, Şam ve Dımaşk beldelerinin Moğol askerleri eliyle gerçekleşecek katliamlardan ve bu Müslüman şehirlerin yağma ve talandan kurtulmasına sebep olmuştur. Bu açıdan İbn Teymiyye’nin bizzat bu savaşlara katılması, ona büyük bir İslam mücahidi kimliği kazandırmıştır. Her ne kadar Hanbeli mezhep tarihçilerinin bu konudaki abartılı anlatımlarını ihtiyatla karşılamak gerekse de onun bu savaşlara fiili olarak katıldığını dair hiçbir şüphe yoktur.

### Gazzâlî-İbn Teymiyye Mukayesesi

İbn Teymiyye’nin eserlerine bakıldığı zaman onun, kendi çağının ilimleri ve maarifi hususundaki kuşatıcı ve geniş kapsamlı malumatı kişiyi şaşkına çevirmektedir. O, Gazzâlî’nin yaratıcı ve güzel telif kudretine sahip değildir. Fakat onun ruhu daha çok özgürlüğe ve taklitsizliğe eğilimlidir ve eleştiri gücü Gazzâlî’den daha fazladır. Ne var ki istiklale eğilimli olması ve taklitten kaçınması, kendi inanç ve fikirlerinde donukluğa ve taassuba giriftar olmasına sebep olmuştur. Bu tutuculuk, bazı olaylara ve hakikatlere karşı onun gözlerini bağlamıştır. Filozofların görüş ve düşüncelerini ihata etmesi, Gazzâlî’den daha fazladır ve *er-Redd ale’l-mantikiyyin* ve *Minhacu’s-sünne* adlı iki eserindeki ilgili bölümler buna tanıklık etmektedir. Fakat Gazzâlî’nin Mantık ve Felsefe’ye dair bilgileri onun bilgilerinden çok daha derindir. Hatta bazen insan, İbn Teymiyye’nin, İbn Sina’nın (ö. 428/1037), Fahreddin Râzî’nin (ö.606/1210), Sühreverdî’nin (ö. 587/1191) hatta Gazzâlî’nin kelimasını anlaması gerektiği gibi anlamadığını hisseder. Bu durum, onun adı geçen bilginler hakkında doğru olmayan değerlendirmelerde bulunmasına ve geniş yanılgılara düşmesine sebep olmuştur. Gerçi bazen İbn Teymiyye’nin bu eleştirileri, keskin ve hareketli bir zihni de haber vermektedir.

İbn Teymiyye’nin dinler, milletler, farklı İslam mezhepleri, Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleri hakkındaki bilgilerinin Gazzâlî’nin bilgilerinden daha üstün olduğu kesindir. Her ne kadar İbn Teymiyye fıkıh, usul, hilaf

meseleleri, fikhî konuları tedvin ve açıklama konusunda Gazzâlî'nin seviyesine asla ulaşamasa da hadis ilmi konusundaki bilgileri, Gazzâlî'nin bilgilerinden daha fazla olduğu müsellemdir. Onun düşüncesi, Gazzâlî'ninki gibi tertipli ve düzenli değildir. Bu nedenle o, Gazzâlî gibi düşüncelerini ve inançlarını alî bir üslup ve mantıklı bir metotla açıklayamaz. Bu yönden onun eserlerinde asıl konu dışına çıkma, gereksiz tekrarlar ve fazlalıklar bulunmaktadır. Bu durum, bazen eleştirileri de beraberinde getirir.

Gazzâlî, filozoflara, mühlidlere ve zındıklara hücum etmiş oldukça derin düşünceli bir insandır. Gerçi o, (ruhsal buhrana) girmeden önce, araştırmaya, tedris ve cedele aktif bir şekilde müdahil olmuşsa da onun sosyal faaliyetleri; ders verme, araştırma, fakihler ve âlimlerle münazarada bulunma ile sınırlıydı. O, ruhî bunalımdan sonra iç âlemi temizlemeye ve arındırmaya, nefis murakabesi ve muhasebesine girişmiş, sosyal ilişkilerini ve münasebetlerini azaltmış ve sınırlamıştır. Buna karşın İbn Teymiyye, sosyal ve hareketli bir insandı. Kendi dönemindeki sosyal ve siyasal meselelere oldukça ilgi duymuştur. Aslında bu, onun itikadından kaynaklanır. Zira O, İslam'ı siyasal bir din olarak görür. Bu açıdan fakihlerin ve din adamlarının siyasal ve sosyal faaliyetlere katılmalarının gerekli olduğuna inanır. Onun bu itikadı, kendi zamanındaki savaflara aktif bir şekilde katılmasına neden olmuştur.

Ne var ki İbn Teymiyye'yi Gazzâlî'den ayıran ve onun Gazzâlî'yi şiddetli bir şekilde eleştirmesine sebep olan husus, başka bir şeydir. O da Gazzâlî'nin, Şafiî fikhî dışında başka fıkıhlara pek itina göstermemesidir. Gazzâlî, Ebu Hanife'ye (ö. 150/767) oldukça sert bir şekilde çatmıştır. O, Şafiî (ö. 204/820) hariç, diğer mezhep imamlarını kabul etmemektedir. Kalam inancı bakımından Eş'arî'dir. Özellikle arşa istiva meselesinde İmam Ahmed b. Hanbel'e isnat edilen akideye muhalefet eder. Bu nedenle Hanbelîler onu eleştirmişlerdir. İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) onun ve eseri *İhyau ulumi'd-dîn* hakkındaki görüşü bilinmektedir.

## 1. İbn Teymiyye'nin Gazzâlî ve Mantıkçıları Eleştirisi

İbn Teymiyye, *er-Redd ale'l-mantıkîyyîn* adlı kitabında Aristo'yu, Yunan ve İslam dünyasındaki takipçilerini sert bir şekilde eleştirmiştir.

### 1.1. Mantık İlmi Bağlamında Gazzâlî'yi ve Mantıkçıları Eleştirisi

İbn Teymiyye, bedihî olmayan tasavvurların, tanım/hadd yolu dışında hâsıl olmayacağına dair görüşe pek çok itirazlar yöneltmiş ve şöyle

demıştır: “Tanımın faydası, tanımlanan şey ile onun dışındakilerini birbirinden ayırmaktır. Tanımın faydası, “tanımlananı tasvir ve hakikatini tarif etmek” değildir. Sadece Aristo ve İslam dünyasındaki mukallitleri ve takipçileri bunu söyler. Müslüman düşünürler ve kelamcılar, bu görüşten farklı düşünürler”. O, itiraz ederek şöyle der: “Mevcutat, ya dışsal duyularla tasavvur edilir. Ya da batın içsel duyularla. Hiç birinin had ve tarife ihtiyacı yoktur. Bunlar dışında geriye kalan tasavvurları kıyas yoluyla ve gözlem ile yapılan değerlendirmelerle kavramak mümkündür.” O, bunlar dışında mantıksal hadd ve tanıma başka itirazlarda da bulunur.

Bu değerlendirmelerden sonra İbn Teymiyye, ilk defa bu meseleyi usûlû'd-dine ve fıkha Gazzâlî'nin dâhil ettiğini, *Mustasfa*'nın başında mantığa dayalı bir mukaddime<sup>6</sup> ortaya koyduğunu ve mantıktan haberi olmayanların bilgilerine güvenilmeyeceğine inandığını iddia ederek Gazzâlî'ye şöyle itiraz eder:

Gazzâlî Mantık konusunda, Mihakku'n-nazar ve Mi'yarü'l-ilm'i telif etti. Günden güne onun Mantık ilmine olan güven ve inancı arttı. Şaşırtıcı olan şudur ki, el-Kıstasü'l-mustakim adlı bir kitap yazdı ve onun peygamberlerin öğretilerinden olduğuna inandı. Hâlbuki o, bu kitabı, İbn Sînâ'dan almış ve İbn Sînâ da Aristo'nun eserlerinden öğrenmişti. Ebû Hamid (Gazzâlî'den) sonra “Hudud”/tanımlar konusunda söz söyleyenler, Yunan mantığı yoluyla söz söyleyen kimselerdir. Fakat Mu'tezile, Eş'ariyye, Kerramiyye, Şia, dört imamın takipçileri ve diğerleri “Hudud/tanımların faydasını, tanımlanan ile tanımlanmayanların arasını ayırmada görür.”<sup>7</sup>

Yukarıdaki konulara ilişkin İbn Teymiyye, ilimlerdeki vaz'î ve ıstilahî mefhum ve tasavvurları, hakikî ve haricî-dışsal eşyanın tasavvurları ve onların mahiyetlerinin tasavvuruyla karıştırmıştır. Dışsal eşyanın mahiyetini idrak etmek için, hisse ve ihsasa dayalı tasavvurun dışında başka bir tasavvura ihtiyaç vardır. Herkes açlığı, susuzluğu, mutluluk ve öfkeyi ihsas eder ve onun mantığa dayalı tarifine de ihtiyaç duymaz. Çünkü bu hisler, bedihîdirler. Bunları tanıtmak ya da tanımlamak faydasızdır ve totolojiyi/devir gerektirir. Fakat bilimsel açıdan onların mahiyetini tayin etmek, onların sınırlarını ve içeriğini beyan etmek, onları tanıtmak ve

<sup>6</sup> Bkz. Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl I-II*, thk.: Mahmud Süleyman el-Eşkar, Muessesetu'r-risale, 1433/2012, I, s. 45 vd. (N. Döner)

<sup>7</sup> Alleme Şeyhu'l-İslam Kudvetu'l-Eimme, Bakıyyetu's-Selefi'l-Kiram Takyuddin Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Kitabu'r-redd ale'l-matkiyyiîn*, Takdim: Süleyman en-Nedvî, (1.Baskı) Bombay 1368/1949, s. 14-15.

ayırarak için değildir. Bilakis, onların maddî, surî/formel, menşe ve gayesini/’île-i erba’a unsurlarını beyan etmek içindir.

Aynı şekilde Kelam, Usul, Fıkıh, Nahiv ve vaz’a dayalı başka ilimlerin kavramları, “tam tanım/hadd-i tam”,<sup>8</sup> yakın cins/cins-i karib<sup>9</sup> ve fasl-ı mukavvim/yakın ayırım<sup>10</sup> gibi hususların tarifine ihtiyacı yoktur. Çoğu şeri hakikatler veya sınaî gerçekler ve ıstılahlar olan bu mefhumlar, bizzat insan zihninin ürettiği şeylerdir ve bunlarda adsal/ism şerh ve resm kâfidir. Bu nedenle bu tür kavramlara dair “tam tanım/tam hadd” getirme lüzumu duyulmamıştır.

Gazzâlî bu terimleri, usûl ilminde kullanmışsa da bunu, öğretimi kolaylaştırmak amacıyla yapmıştır. Binaenaleyh, vaz’î terimlerin ve ıstılahların, mantık ölçülerine uygun/mutabık bir şekilde tarif edilmeleri ve vaz’î ilimlerde mantığın istidlal usullerine riayet edilmesi halinde ilim talebelerinin işi çok daha kolaylaşacaktır. Sözelimi dördüncü ve beşinci çağın bir kelam veya usûl kitabını, İbn Teymiyye’nin ifadesiyle Gazzâlî vasıtasıyla Yunan mantık terminolojisinin fıkıh usulüne ve din usulüne dâhil edildiği altıncı asırdaki bir kitap ile mukayese ettiğimiz zaman altıncı asır ve sonrasına ait kitapların tertip ve düzen bakımından dördüncü asırdaki kitaplardan daha üstün olduğunu açıkça görürüz. Özellikle burada Eş’arî (ö. 324/935-36), Bakillânî (ö. 403/ 1013) ve Kadı Abdulcebbar Hemedânî’nin (ö. 415/1025) kitaplarının mantıksal tertip ve düzenden ne kadar yoksun olduklarına ve bizzat İbn Teymiyye’nin kitaplarının da bu eksikliğe giriftar olduğuna işaret etmek gerekir.

<sup>8</sup> Hadd-i tam/tam özel tanım, bir şeyin yakın cinsi ile yakın ayırımından yapılan tanımdır: “Tefsir, kişinin, Kur’an hakkında bilgi sahibi olmasını sağlayan dini bir ilimdir”, tanımı gibi. Örnekte dini ilim cins, tefsir, türdür, “Kur’an hakkında bilgi sahibi olmasını sağlar” olması da onu fıkıh, hadis, kelam, tasavvuf gibi diğer dini ilimlerden ayıran yakın ayırımdır. (İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yay. Ankara 2015, s. 83.) (N. Döner)

<sup>9</sup> Cins; müşterek vasıflara sahip olan kavramların (terim), bu özellikleri dolayısıyla bağlandıkları terimdir. Başka bir ifade ile altında türlerin sıralandığı terime cins denir. Cins de uzak cins ve yakın cins diye ikiye ayrılır. Bir türün doğrudan doğruya bağlandığı terim, onun yakın cinsidir. (Cins-i karib) Araya giren cinsler vasıtasıyla bağlandığı terim ise uzak cinstir. (Cins-i baid) örneğin: Bitki- çiçek- lale terimleri: Burada cins olan çiçek ile tür olan lale arasında üçüncü bir terim bulunmadığından çiçek, lale teriminin yakın cinsidir. Bitki terimi ise araya çiçek girdiği için lale teriminin uzak cinsidir. (N. Döner)

<sup>10</sup> Fasl/ayırım; cinsleri ve türleri birbirinden ayıran ana karakterlere ayırım denir. Örneğin memeliler, kuşlar, balıklar, sürüngenler “omurgalılar” teriminin türleridir. Sözelimi bunlardan uçucu olmak, kuşların ayırıcı özelliğidir. Bu özellik, onları, balıktan ve sürüngenden ayırır. Yine insan teriminin ayırımı ise onun düşünme ve konuşma özelliğidir. Bu özellikler onu diğer canlılardan ayırır. Cins ve türde olduğu gibi fasl/ayırım da uzak ve yakın olmak üzere ikiye ayrılır. Mesela akıllılık, hayvan cinsini böldüğü ve insanı diğer türlerden ayırdığı için, insanın yakın ayırımıdır. Büyümek da insanı büyümeyen varlıklardan ayırdığından dolayı, insanın uzak ayırımıdır. İslam mantıkçıları bu üç tümele Küll-i Zati/Özel tümeler adını verirler. (Fasl konusu için bkz.: Ebû Hamid Gazzâlî, *Mi’yarü’l-ilm fi’l-mantık*, thk.: Ahmed Şemsuddin, Daru’l-kutubi’l-ilmîyye, Beyrut, 1434/2013, s.70-77, 263-308; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986, s. 26-27.) (N. Döner)



İbn Teymiyye, daha sonra, Gazzâlî'nin *Mi'yarul-ilm'*den tanımın zorluğuna dair "الفصل السابع في استعصاء الحدّ على القوة البشرية الا عند غاية التشمير و الجهد" şeklinde attığı başlığı nakleder.<sup>11</sup> Gazzâlî, eşyanın hakikatinin tanım ve tarifine dair beşerin çok kolay yanılmaktan kurtulamadığını ifade eder ve insan zihni için tanımın dört önemli problemini zikreder: Birincisi tanımlarda "yakın cinsi" şart olarak ele alıp kabul etmek. Acaba insan, "yakın cins"i nasıl elde edebilir? Çoğu zaman insan, bir cinsi "en yakın cins" zanneder. Hâlbuki ondan daha yakın cins bulunur ve insan bundan haberdar değildir. Diğer bir problem ise, zati/özel<sup>12</sup> olanı, lazım bir araz/ilintisel<sup>13</sup> ile karıştırmaktır. Bunu anlamak, en büyük problemlerden birisidir. İnsan, lazım bir ilintiyi/arazı, zati/özel olan ile nasıl karıştırmaz ve tariflerde ilintisel/araz olanı "fasl"/ayırım yerine kullanmaz? Diğer bir husus da şudur: İnsan, bütün fasılları/ayırımları idrak edip onları tariflerde kullanamaz. Bir diğer hata da Fasl-ı Mukassim'i, Fasl-ı Mukavvim ile karıştırmak, tanım ve tariflerde birincisini ikincisinin yerine kullanmaktır.

Bu açıdan Gazzâlî'nin inancına göre gerçek bir tanım oldukça zordur. Bu nedenle mütekellimler, tanım ve tariflerde "temyiz" kavramı ile yetinmiş, "hadd"i, câmi' ve mâni' söz olarak bilip kabul etmişlerdir.

160

Görüldüğü gibi İbn Teymiyye, Gazzâlî'yi reddetme makamında yeni bir şey söylemediği gibi "tam tanım"ın problemlili olması, zati (özel)-levazım, yakın cins-uzak cins ve fasl-ı mukavvimin belirsizliği gibi Gazzâlî'nin başka bir suret ve şekilde beyan ettiği bu ve diğer bütün konuları onu red mahiyetinde kaleme almıştır. Gazzâlî, gayet açık bir şekilde haddi ve genel olarak mantık terimlerini beyan etme amacının, okuyucuların, felsefi kavramların anlamları hakkında bilgi sahibi olmalarını sağlamak olduğunu

<sup>11</sup> Gazzâlî, *Mi'yarul-ilm'*, s. 270.

<sup>12</sup> Birbirleriyle olan ilişkilerine göre kavram çeşitleri, Zati/Özel ve Arazî/İlintisel kısımlarına ayrılır. Bir kavram, başka bir kavrama yüklendiğinde, yüklenen kavram, yüklenilenin özünün içindeyse, yani varlığı onun varlığına bağlıysa Zati/Özel kavram adını alır. Örneğin; "insan, akıllı hayvan (canlı)dır, önermesinde, "akıllı hayvan" kavramı, insana göre özeldir. Çünkü akıllı olmak sadece insana özgü bir niteliklerdir. Eğer yüklenen kavram, yüklenilenin özünde değil de, diğer türlerce de paylaşılan niteliklere bağlıysa, ilintisel kavram adını alır. Örneğin; "insan, uyuyan bir canlıdır." önermesinde uyumak kavramı, insanın özüne dâhil olmadığından insana oranla ilintiseldir. Çünkü uyumak yalnızca insana özgü bir nitelik değildir. Sözelimi kedi de uyur. Ayrıca insan, bazen uyur, bazen de uyumaz. Bu özellik, onun insan olmasını değiştirmez. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 65.) (N. Döner)

<sup>13</sup> Fertlerde geçici olarak bulunmakla birlikte varlığı ferdin varlığına bağlı olmayan, diğer fertlerin de paylaştığı özelliklere ilinti (müşterek arazi vasıf) denir. İnsanın sakat, gülün solmuş olması gibi. Bu demektir ki, ilintinin ait olduğu şeyin varlığı ilintiye bağlı değildir. Ayrılabilen/mufarık ve ayrılmayan iki tip ilinti vardır. İnsan için uyuma ayrılmayan bir ilinti, karga için kara olmak ayrılabilen bir ilintidir. Her ne kadar karalık ondan ayrılmaya da onun varlığı kara olmaya bağlı değildir. İslam mantıkçıları, ilintiye, Tümel Külli Arzı deyip şöyle tanımlamışlardır: Bir türe bitişen birtakım sıfatlar ilinti olur. Bu sıfatlar, eğer türe ait ise hassa, çeşitli türlere mahsus ise ilinti denilir. Mesela gülmek, insanın hassası, uyumak ise bütün hayvanlara has niteliklerdir. (Necati Öner, *Klasik Mantık*, s. 28) (N. Döner)



ifade eder. İbn Teymiyye de onun bu görüşünü nakleder. Zira filozoflarla münazarada bulunmak, ancak onların felsefi dilini bilmekle mümkündür. Nitekim Gazzâlî, "و اذا لم نفهم ما اورده من اصطلاحهم لا يمكن مناظرته" "Zikrettiğimiz istilahlarını bilmezsek, onlarla münazara etmemiz mümkün değildir." demektedir. Öyleyse Gazzâlî, bütün bu konuları, hasmın görüşünü geçici olarak kabul etme ve onunla tartışma/cedel<sup>14</sup> babından zikretmektedir. Yoksa mantıkçıların İsağocî'de geçen görüşleri, -sahih olsa bile - Gazzâlî'ye nasıl mal edebilir?

Gazzâlî, "cin" gibi vücudu malum olmayan bir şeyi tanımlamanın ve tarif etmenin adının şerh etmek olduğunu söyler. Şayet onun varlığı burhan<sup>15</sup> ile sabit olursa, bu zat itibariyle tariftir. Elbette yine bu, felsefecilerin terminolojisinde böyledir.

İbn Teymiyye, bu izaha itiraz ettikten sonra, şu neticeye ulaşır ve şöyle der:

و انما الواقع انّ المحدود الموصوف الذي ميز بالاسم او الحدّ عن غيره قد يكون ثابتاً في الخارج وقد يكون ثابتاً في نفس المتكلم بالاسم او الحدّ وهو بظنّ ثبوته في الخارج وليس كذلك

"Gerçek olan şudur: Kendi dışındakilerden "isim" veya tanım/hadd ile ayrılan tanımlanan-vasıflanan şey, bazen dışta sabit olur. Bazen de isim veya tanım yoluyla mutekellimin/konuşanın nefsinde sabit olur. Konuşan kimse de onun dış varlığının sabit olduğunu zanneder. Hâlbuki gerçekte böyle değildir."<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Arapça *c-d-l* kökünden türeyen bu kelime sözlükte, "bir fikri aşırı ölçüde ve kavga edercesine savunmak, sözü peşi peşine yetiştirmek, ipi ve muhatabı evirip çevirerek bükmek" gibi anlamlara gelmektedir. (Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut, 1965, XI, s.105; İbn Faris, *Mu'cemu mekayisi'l-luğa* Beyrut, 1991, I, s.433) Aristoteles'e göre cedel, burhan seviyesine çıkmayan, bilgi değeri açısından ihtimal ifade eden ve muhataba belli bir düşünceyi kabul ettirme yol ve yöntemlerinin konulduğu bir sanattır. Farabî ve İbn Sinâ'dan sonraki İslam mantıkçıları ise cedelin gayesini "burhanı idrakten aciz olanı ikna etme ve susturma" şeklinde tanımlamışlardır. Cedel hakikatte husumettir. (Ali b. Muhammed eş-Şerif Curcânî, *Ta'rifât*, thk.: Muhammed Abdurrahman el-Mar'aşlı, Daru'n-nefâis, 1428/2007, s. 137; Emiroğlu, s. 215-216). (N. Döner)

<sup>15</sup> *Burhan*, Kur'an'ı Kerim'de "hak ile batılı birbirinden ayıran kesin delil" anlamında (Bakara, 2/111, Yusuf, 12/24, Enbiya, 21/24, Neml, 27/64, Kasas, 28/32, 75) kullanılmıştır. Burhan açıklığa kavuşturmak, delil getirmek anlamında b-r-h kökünden türemiş olup çoğunlukla "ayırt edici kesin delil", bir şeyi ispatlamak, bir şey hakkında sağlam delil getirmek" anlamlarında kullanılır. (Bkz. Ebu'l-Kasım el-Huseyn b. Muhammed Rağib el-İsfahânî, *el-Müfredatü fi Çaribi'l-Kur'ân*, (4.Baskı), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1426/2005, s. 55; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, XIII, s.51. Mantıkta burhan, yakiniyâtan olan öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür. Başka bir ifade ile kendilerinden zorunlu kesin bilginin hâsil olduğu öncüllerden (yakiniyât) yapılan kıyastır. Burhan sözcüğünün Batı dillerindeki karşılığı, Latince "demoströ/belirtme, açıklama ispat etme"dan alınan "Demonstration"dır. (Sinan Kabağaç-Erdal Alova, *Latince Türkçe Sözlük*, İstanbul 1995, s. 162). Zorunlu öncüllerden kurulan (yakini) kıyas, burhan adını alır. Mümkün ve muhtemel öncüllerden kurulan (zanni kıyas) ise cedel, hitabet vs. adını alır. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 207.) (N. Döner)

<sup>16</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 30.

Burada İbn Teymiyye'nin Gazzâlî ile olan ihtilafı şu konudadır: Gazzâlî, mutlak olarak hüküm verir, İbn Teymiyye ise hükmün mütekellimin inanç ve zannına bağlı olduğuna inanır.

Gazzâlî'nin haddin zorluğuna dair vurguladığı husus, İbn Sînâ'nın (ö.428/1037) *Kitabul-hudûd'*un mukaddimesindeki kelimelerinden alınmıştır. İbn Sînâ gerçek bir tanımın zorluklarını saydıktan sonra bilimsel bir tevazu ile eşyanın sınır ve tanımları hakkındaki güçsüzlüğünü ifade etmiştir. Şu halde mantıksal ve ilmî bu beyanlara nasıl eleştiri getirilebilir ve filozofların iddia ettikleri her şey, batıl ve fasit sayılabilir?

İbn Teymiyye, Gazzâlî'yi ve *Miyarul-ilm'*ni red konusunda şunları söyler: "Hadd ister tekil/müfret ister bileşik/mürekkep olsun tarif edilmiş veya tanımlanmış bir sonuca ulaştırmaz. Zira hadd/tanım mücerred/soyut bir davadır. Haberî bir kaziyedir ve delilden yoksundur." Fakat İbn Teymiyye, bilim ve sanat insanların, kavramları tarif ederken tanımlarının câmi' ve mâni' olmaları için büyük bir zaman ayırdıklarını, başkalarının tanımlarını eleştirdiklerini görmezden gelmektedir. Bu, hiç kimsenin, tarif ve haddin, kendi zatında ilim faydası verdiğini ve zatında doğru olduğunu ve onda yalan ihtimali de olmadığına inandığı sonucuna götürmez.

162

İbn Teymiyye'nin bu görüşü, hakikat yerine iddiada bulunma konusunda yaptığı bir mugalatadır.<sup>17</sup> Daha sonra İbn Teymiyye, mantığın tarif ve tanımlarının reddi konusunda uzun uzadıya konuları ele alır. Bunlar, Gazzâlî'nin şahsıyla alakalı değildir. Onun için bu konuyu ifade etmekten sarf-ı nazar edilecektir. Fakat şu kadarını hatırlamakla yetinelim ki, bunların çoğu ya demagoji türünden ya da felsefecilerin ve mantık âlimlerinin maksadını tam anlamıyla anlamamaktan kaynaklanan hususlardır. Yalnız İbn Teymiyye'nin şunu söylediğine işaret edelim: "Filozoflar, şunu söyler: Mantık, akli ilimlerin ölçüsüdür. Ona uymak, zihni hatadan korur. Aynı şekilde Aruz, şiirin ölçüsüdür. Nahiv ve Sarf, Arapça lafızların ölçüsüdür. Zaman araç-gereçleri, vakitlerin ölçüsüdür."

<sup>17</sup> Mugalata, "galat" kökünden türemiştir. Galat, nutuk ve kelamda yanlış anlamına gelir. (Mütercim Asım Efendi, *Kamus Tercemesi*, İstanbul, 1305, III, s.100). Bir mantık terimi olarak mugalata "doğruya benzeyen yanlış öncüllerden, meşhurattan olan yanlış öncüllerden yahut da yanlış olan vehmi öncüllerden kurulan kıyastr." (Ebherî *İşagoci*, İstanbul, 1294, s. 5; Curcanî, *Ta'rifat*, s. 142). Klasik mantıkçılar, muhatabı aldatmak, haksız bir biçimde ona galebe çalmak, dil yanlışlarıyla veya başka yollarla onu yanıltmak ve şaşırtmak gibi gayelerle kurulan mugalataya yanıltmacaların tuzağına düşmemek için eserlerinde yer vermişlerdir. Doğruya benzeyen öncüller, gerçekte doğru değilse bunlarla kurulan kıyasa safсата; gerçekte meşhur olmadıkları halde meşhura benzeyen öncüllerden kurulan kıyas da müşâğabe denir. Safсата ve müşâğabe birer mugalata çeşididir. (Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 245). (N. Döner)

İbn Teymiyye bu konuyu açıkladıktan sonra yukarıdaki hususları reddederek şöyle der:

Gerçek böyle değildir. Zira insan, akli ilimleri, Allah'ın insanoğlunu üzerine yarattığı idrak araçları ile elde eder ve bunlar, belli bir şahsın ölçülerine/mizan bağlı değildir. Akliyat konusunda kimse, kimseyi taklit edemez. Arapça dili hariç, zira Arapça'nın, sema yolu dışında tanınmaması ve dilin prensip ve kanunlarının istikra/tümevarım (endüksiyon) <sup>18</sup> araştırma yolu dışında bilinmemesi toplumsal bir gelenektir...<sup>19</sup>

Hiçbir filozof, Mantık'ın, Aristo'nun akıl için ortaya koyduğu bir ölçü/mizan olduğunu söylememiştir. Bir dilin özelliklerini düşünme ve araştırma sonucu Sarf ve Nahv, şiir ölçülerinin dikkatlice incelenmesinden Aruz ortaya çıktığı gibi insanın fikir ve düşüncelerinin incelenmesi sonucunda da Mantık kaideleri ortaya çıkmıştır. Elimizdeki mantık kurallarını istinbat eden Aristo'dur. Binaenaleyh, Aristo'nun, Mantık ilminin kurucusu olduğu söylemleri bu itibarla olsa gerektir. Yoksa Aristo'dan önce hiç kimse, doğru düşünmemiş, diğer toplumlar ve dinler arasında Aristo mantığının eline geçmediği insanlar, doğru dürüst tefekkür etmemiştir, diyen yoktur.

İbn Teymiyye'nin bu kitapta işlediği bir konu vardır ki, ona işaret etmek yerinde olur: O, şöyle diyor:

Hadd ve tanım yoluyla tekil tasavvurları tanımak muhaldir. Zira eğer zihnin bu tasavvurlardan haberi varsa artık onların tahdit ve tarifine bir ihtiyaç olmaz. Şayet zihnin bir bilgisi yoksa bu durumda zihin, hakkında bilgisi olmayan şeylerin peşine nasıl düşer?

Böylece İbn Teymiyye, şu neticeye ulaşır: Tarifler, sadece lügat ve lafzın şerhidir, manalar ise ya zihinde var olmaları gerekir ki, bu durumda lafızlar ve isimler onlara delalet eder ya da şahıs, dışarıda (kar gibi) bir şeyler görür, "bu nedir", diye sorar. İnsanlar da, "bu kardır", diye cevap verirler.<sup>20</sup>

Doğrusu burada da İbn Teymiyye mugalatada bulunmuştur. O, eşyanın ilmî, ismî ve hissî manalarını birbirine karıştırmıştır. Kelimenin

<sup>18</sup> İstikra/Endüksiyon, zihnin özellerden genellere, tikellerden tümellere, misallerden kaidelere veya olaylardan kanunlara doğru çıkış şeklindeki düşünce tarzına denir. Başka bir ifade ile bir bütünün parçalarına dayanarak bütün hakkında hüküm vermek demektir. Bkz. Gazzâlî, *Mihakku'n-nazar*, thk.: Refik el-'Acem, Beyrut 1994, s. 112; a. mlf. *Mi'yarul-İlm*, s. 148; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 195. (N. Döner)

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.26

<sup>20</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 61.

şerhi, ismin manası, hissî bir idraktır ( karı görmemiş kimsenin karı görmesi gibi) Bu, sadece çocukları ve basit zihinleri ikna eder. Eğer insan varlık âleminin en yaygın maddelerinden olan “su”yun ihsası ile ikna olmuş olsaydı hiçbir zaman onun bilimsel anlamının peşine düşmezdi. Hiçbir zaman suyu oluşturan unsurlarını, terkiplerinin birbirlerine oranını anlamaya muvaffak olamazdı. Mantıkçıların söyledikleri tanım ve hadd, çocuklar ve avam için değil de, üst düzey zihinler içindir ki, araştırmacılar, onun cins, fasl/ayırım, zihinsel ve dışsal mahiyetini araştırırlar. İşte bu nedenle İbn Sinâ ve Gazzâlî, haddin/tanımın insan için oldukça zor olduğunu var saymaktadırlar.

İbn Teymiyye *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* kitabının başka bir yerinde Gazzâlî'nin *Mi'yarul-ilm* kitabından nakillerde bulunur ki, gerçekte bu konular Gazzâlî'ye özgü görüşler değil, Mantık âlimlerinin görüşleridir. Bu da tazammun delaleti ve iltizam delaleti<sup>21</sup> anlamları hakkındadır. O, *Mi'yarul-ilm*'den: “المعتبر فى التعريفات دلالة المطابقة والتضمن فاما دلالة الالتزام” Tariflerde muteber olan, mutabakat ve tazammun delaletidir. İltizam delaletine gelince...” diye Gazzâlî'nin görüşlerini nakleder, onlara itirazda bulunur ve şöyle der:

Bu durumda mesela “insan” tanımında natık/konuşan sıfatıyla yetinmek gerekir. Zira “natık” tazammunî delalet ile hayvana delalet eder. Hâlbuki hiç kimse tanım ve hadde sadece “fasl”ı kâfi görmemiştir.<sup>22</sup>

Burada da İbn Teymiyye ya Gazzâlî'yi ve mantık âlimlerini anlamamış ya da bilerek demagojide bulunmuştur. Zira eğer “natık” tazammunî delalet ile “hayvan” a delalet etmiş olsa onun anlamı “hayvan-ı natık” olmuş olur. Çünkü tazammun delaleti, lafzın terkiplerinin cüzlerine delalet eder. Bu iddiaya göre “natık” yani “hayvan-ı natık” olmuş olur. Şu halde söz, ikinci cüz olan natık üzerine yüklenilir. Bu da “hayvan-ı natık” tan ibarettir. Bu şekilde bu sorunun bir nihayeti olmayacaktır. Doğrusu şudur ki, natık,

<sup>21</sup> Klasik mantıkta lafzî vaz'î delâletin mutabakat, tazammun ve iltizam olmak üzere üç türü bulunur. Bir nesneyi veya bir kavramı ifade etmek üzere kullanılan lafzın o nesnenin veya kavramın bütün varlığına ve unsurlarına delâlet etmesine mutabakat, bu unsurlardan birine veya birkaçına delâlet etmesine tazammun denir. Meselâ “insan” lafzının bütün varlık ve unsurlarıyla “düşünen canlı”ya delâlet etmesi mutabakat, sadece “canlı” veya “düşünen” varlığa delâlet etmesi tazammundur. Bir lafzın doğrudan doğruya konusunun yanında bir de zihnin bu konuyla bağlantılı gördüğü başka bir varlık veya anlama delâlet etmesine iltizam denir. Meselâ “mahlûk” lafzının bütün yaratılmışlara delâleti mutabakat, insana delâleti tazammun, hâlika delâleti ise iltizamdır. Çünkü mahlûk lafzı hâlik fikrini içermemekle birlikte zihin mahlûk lafzından dolaylı ve zorunlu olarak (bi'l-iltizâm) hâlik fikrine varmaktadır. M. Naci Bolay, “Delâlet”, *DİA.*, İstanbul, IX, s.119. (N. Döner)

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 75-76.

iltizamî delalet ile “hayvan”a delalet eder. İltizam delaleti de tariflerde muteber değildir.

İbn Teymiyye bu kitabında mantıkçıların metoduna göre haddin talimini totoloji olarak göstermek ve geçersiz kılmak için şöyle der:

Mantıkçılar şöyle diyor: “Mahdud/ tanımlanan şey, zatiyat/özseller zikredilmeden, tasavvur edilemez. Bir şeyin zatılığı/özselliği, onun mahiyeti tasavvur edilmeden tasavvur edilemez. Dolayısıyla bu da kısır döngüdür.”<sup>23</sup>

Burada da İbn Teymiyye mugalatada bulunmuştur. Bu da varlıkları tanımayan şahıs ile bir şeyin tarif ve tanımını öğrenmek ve tasavvur etmek isteyen şahsı birbirine karıştırmasıdır. Tanımı yapan kişi, tanımın mahiyetini, onun özselliğini yani onun cinsini ve faslını bilmesi ve tanımda belirtmesi gerekir. Bir şeyi tanıma ve mahiyetinin bilgisine talip olan kimse için zatiyet/özsellikle ilgili bu ön bilgileri bilmesinde zaruret bulunmamaktadır. Öğrenci/talip olan kimse, öğretmenin/muallim öğretimi sayesinde tanımlanan şeyin zatı hakkında bilgi sahibi olur. Bunun üzerine teselsül meydana gelmez. Şayet aslanı tanımayan bir kimseye öğretmen, aslanı iyi bir şekilde tanıtır ve ona “aslan yırtıcı hayvanların en güçlüsüdür” diye tanımlarsa aslanın mahiyeti hakkında bilgisi olmayan bir şahıs hayvan ve fasıl/ayırım olan “yırtıcıların en güçlüsü” sözcüklerini duymakla beraber onun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olur ve “hayvan”ı zatın mahiyeti olarak tanıyabilir ve bu bilgi, aslanın mahiyetine dair tasavvurların zihinde ortaya çıkmasından sonra gerçekleşir. Fakat aslan için hayvanın zatî/özsel olmasına gelince zaten tanımlayan kimsenin zihninde bu bilgi önceden vardır. Binaenaleyh, herhangi bir kısır döngü meydana gelmemektedir.

İbn Teymiyye, genel olarak eserlerinde özel olarak da *er-Redd ale'l-mantıkıyyîn* adlı kitabında oldukça konu dışına çıktıktan sonra Gazzâlî'nin *el-Mustasfa*, *Mi'yaru'l-ilm*, *Mihakku'n-nazar*, *el Kıstasu'l-mustakîm* adlı eserleri hakkında bir fasıl açar. O, bu fasılda Gazzâlî'nin mantık ilmi konusundaki olumlu görüşünü eleştirmiş ve zımnen onun *Tehafütü'l-felasife* kitabını övmüştür.<sup>24</sup> Fakat *الكتب المضمون بها على غير أهلها* olarak adlandırdığı kitaplarına oldukça sert çatmıştır. Bu kitapların ona nispet edilmesi meselesini sonuç itibarıyla çözmek gerekir. Fakat benim burada bu işi çözüme kavuşturma fırsatım ve zamanım yoktur. Şu kadarını söyleyeyim ki,

<sup>23</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 77.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 194.

bu kitapların içeriği Gazzâlî'nin diğer eserlerinde özellikle *Tehafütü'l-felasife*'de ortaya koyduğu görüşleriyle farklılık arz etmektedir. Fakat sadece bu, eserlerin Gazzâlî'ye nispet edilmesini reddetmeye delil olarak yetmemekte, ancak kişiyi şüpheye düşürmektedir.

## 1.2. Gazzâlî'nin Âlem Anlayışını Eleştirisi

Bu kısa makalede üzerinde özetle durabileceğimiz husus, İbn Teymiyye'nin, kitabın içeriğine, özellikle Gazzâlî'nin mülk âlemini, cisimler âlemî veya maddî âlem; melekût ve ceberut âlemini ise nefs âlemi olarak değerlendirmesine yönelik eleştirileridir. İbn Teymiyye şöyle der:

Allah Resulü'nün kendi rükû ve secdelerinde dile getirdiği ceberut ve melekûtun; filozofların, ariflerin ve Bâtıniler'in söyledikleriyle bir irtibatı bulunmamaktadır. Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Müslümanlara göre nefs âlemi, akıl âlemi diye bir şey yoktur.

Ben bu konuda İbn Teymiyye'yi haklı görüyorum. Nefs âlemini ve akıl âlemini inkâr ediyor veya buna inanmıyor değilim. Bu başka bir meseledir, bunu kabul veya reddetmenin yeri de bu makale değildir. Bunun, dini inançlarla da bir ilgisi yoktur. Mesele şudur: Hz. Peygamber (s.a.v.) kendi rükû ve secdelerinde “سبحان ذي الجبروت والملوك” şeklinde yaptığı dualarındaki ifade, Plotinus'un ve diğer bilginlerin sözünü ettiği nefis ve akıl âlemi değildir. Ariflerin ve metafizikçi İslam filozoflarının kendi inançları için istişhad amacıyla bu tür lafızları kullanmaları, bundan destek almaları bir tür istihsandır, istidlal ve burhan değildir. Büyük İslam Peygamber'inin melekût ve ceberuttan maksadının, nefis ve akıl âlemi veya ukûl ve ervah âlemi olduğu iddia edilemez. Yine aynı kitapta İbn Teymiyye şöyle der:

Ebu Hamid el-Gazzâlî, halk âlemi ile emr âlemini birbirinden ayırıyor. Cisimleri halk âlemi, nefisler ve akılları ise emr âlemi kılıyor. Bu da Müslümanların dini inancından değildir. Bilakis Müslümanların yanında Allah dışındaki her şey mahlûktur. Allah her şeyin yaratıcısıdır.<sup>25</sup>

Gazzâlî'nin ve diğer bazı metafizikçi İslam filozoflarının halk ve emr âleminden maksatları, “İyi biliniz ki halk/yaratma da ve emir de O'nundur.”<sup>26</sup> ayetinde geçen halk ve emr sözcüklerine işaret etmektir. Maddî âlem dışında maddî olmayan veya ayrıklar ve mücerredad âlemine inananlar, başta

<sup>25</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s. 97.

<sup>26</sup> A'raf, 7/54.

yukarıdaki ayet olmak üzere Kur'an ayetlerinden kendi görüşlerini ispat etmek için delil getirmiş, ayette "halk" kelimesine karşılık "emr" sözcüğünün kullanılmasından "halk"tan maksadın, cismanî âlem, "emr" den maksadın ise ruhanî ve maddî olmayan/metafizik âlem olduğu sonucunu elde etmek istemişlerdir. Yine onlar, "De ki ruh rabbimden bir emirdir."<sup>27</sup> ayetinden de istifade ederek ruhlar âleminin *emr* âlemi olduğunu söylemişlerdir.

İbn Teymiyye ise bütün âlemin maddî ve cismanî olduğunu kabul eder. Madde ve cisim dışında bir şeyi kabul etmez. Netice itibarıyla o, Allah hakkında cisim ve madde sözcüğünü kullanmaktan kaçınır ve şöyle der:

Heyuladan ve suretten mürekkep olan cisimden maksat, fert cevherlerden veya cüz-i la yetecezzadan oluşan bir cisimse bu anlamda Allah'ı bir cisim olarak kabul etmeyiz. Yani heyula ve suretten ve parçalanmayan cüzden oluşan bir Tanrıyı bu anlamda cisim olarak kabul etmeyiz. Fakat eğer cisim, kendi başına kaim bir mana ise cismi mutlak olarak Allah için kullanmaktan kaçınsak da bunu da nefyetmeyiz.

İbn Teymiyye, bu konuyu *Minhacu's-sünneti'n-nebeviyye* kitabının değişik yerlerinde açıklamıştır. Bu esasa göre İbn Teymiyye, açıkça meleklerin maddî olduğunu, Allah'ın onları maddeden yani nurdan yarattığını ifade eder. Aynı şekilde Allah, meleklerden olan<sup>28</sup> İblis'i de maddeden yani ateşten yaratmıştır. Bu duruma göre mevcut İblis maddîdir. Fakat İbn Teymiyye, "halk"a mukabil "emr" kelimesinin geçtiği ayet-i kerimeyle ilgili Gazzâlî'nin sözünü ret ederken herhangi bir izahta bulunmamakta ve mezkûr ayetteki "emr" den maksadın ne olduğunu, "emr" in "halk" ile ne gibi bir bağının olduğunu açıklamamaktadır.

Hâlbuki azıcık bir düşünme, ayet-i kerimedeki, "halk ve emr" kelimelerinden maksadın Plotinus'un, "fizik âlemi, akıllar ve ruhlar âlemi olamayacağı sonucuna götürmektedir. Aynı şekilde "halk ve emr" in, İbn Teymiyye'nin, bütün âlemin maddî olduğu yolundaki görüşüne de delalet etmemektedir. Gerçi ayet, Allah dışındaki bütün âlemin mahlûk olduğuna açıkça delalet eder. Aşağıdaki ayet-i kerimede de Cenab-ı Allah, açıkça şöyle buyurur: "Güneş, ay ve yıldızlar emrine âmâdedir."<sup>29</sup>

<sup>27</sup> İsra, 17/85.

<sup>28</sup> Müellif, "melekler" ifadesi ile cinleri kastetmiş olmalıdır. Zira İblis'in cinlerden olduğuna dair açık nas bulunmaktadır: "Hani biz meleklerle, Âdem için saygı ile eğilin" demiştik de İblis'ten başkası başka hepsi saygı ile eğilmişlerdi. İblis ise cinlerdendi de Rabbinin emri dışına çıkmıştı" (Kehf, 18/50). (N. Döner)

<sup>29</sup> Araf, 7/ 54.

Şu halde ilahi *emr*, bütün mevcudat ve mahlûkatın kendisine tabi olduğu şeydir. O da bu âleme hükmeden kanunlar ve prensiplerdir ve hiçbir şey onun dışında değildir. Buna göre bu ayetten sonra gelen, “*İyi biliniz ki halk/yaratma da ve emir de O'nundur.*” ayetinin anlamı şudur: “Hem evrenin halkı/yaratılışı hem de evrenin tabi olduğu ve boyun eğdiği kanunlar Allah’tandır. Bu anlam, bir kimsenin inançlarını, dinî ve felsefî görüşlerini ayete uygulamadan daha önce bizzat ayetten istinbat edilmektedir. Fakat ‘*De ki ruh rabbimden bir emirdir*’ ayeti, ervah ve ukûl âleminin, halk âleminde başka bir âlem olduğuna delalet etmektedir.” Emr’in Rabb kelimesine izafe edilmesi ona başka bir anlam vermektedir.

İbn Teymiyye, “*er-Redd ale’l- mantıkıyyîn*” kitabının mukaddimesinde ifade ettiği gibi bu eseri, dağınık bir şekilde ve farklı oturumlarda yazmıştır. ifadesinden o, bu eserin düzenli yazılmasına da bir önem vermemiş, daha çok ilahiyat konusunda filozofların görüşlerini reddetmeyle ilgilenmiştir.<sup>30</sup> Bu nedenle eserinin mantıksal bir düzeni yoktur. Kıyas<sup>31</sup> ve burhan bölümünde, kıyası ve burhan konularını reddetme ile ilgili ayrıntılı konular yazmıştır. Bunlar, kıyasa itiraz etmesi, suğra/küçük önerme cümlesinin kübra/büyük önerme cümlesinde münderiç olması ve kübrayı bilmekle öncüllere ve suğra-kübra cümlelerinin tertibine ihtiyaç olmaması yolundaki kıyasa yönelik meşhur itiraz kabilinden konulardır. Bu konuların Gazzâlî ile özellikle bir ilgisi bulunmamaktadır. Burada bunu zikretmek veya buna işaret etmek yerinde değildir. Mühim olan şudur ki o, kendi kitabında Gazzâlî’ye itiraz ederek şöyle demiştir: “Gazzâlî, peygamberleri bir vasıta görmeksizin kalbin ve nefsin tasfiyesini gaybı bilmeye sebep görür.”<sup>32</sup> İbn Teymiyye, Gazzâlî’nin *Mişkâtü’l-envâr ve Kimyau’s-sa’ade* eserlerinden (Arapça metin olarak) şunları nakleder: “Riyazet sahibi, bazen Allah’ın sözünü işitir. Musa b. İmran’ın Allah’ın sözünü işittiği gibi.” İbn Teymiyye şunu söyler: “Kitap ve sünneti iyi bilen Şafîî (ö. 204/820), Malik (ö. 179/795), Ebu Hanife (ö. 150/767), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855)’in ashabı, Hz. Peygamberin izinde olan muhakkik sufiler, hadis ve sünnet ehli, bu gibi sözleri kabul etmemektedir.”

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.4.

<sup>31</sup> *Kıyas*; öncül olarak adlandırılan verilmiş bir takım önermelere dayanarak zihnin onlardan, zorunlu bir sonuç çıkarması işlemine verilen addır. Kıyası oluşturan önermelere öncül; öncüllerden zorunlu olarak ortaya çıkan sonuca da netice (sonuç) adı verilir. Örnek: Bütün buğdaylar, bitkidir. Her bitki, yetişir. (Öncüller) Öyleyse her buğday, yetişir. (sonuç) Bütün insanlar, ölümlüdür. Ahmet insandır. (Öncüller) Ahmet de ölümlüdür.(sonuç) (bkz.Halid b. İbrahim ez-Zahidi, *el-Esâs fi’l-Mantıq ve huve şerhun mubassatun... li metni İsağûci*, Mektebetu Emîr-Daru İbn Hazm, Kerkuk-Beyrut 1434, 2013, s. 145-146; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 138 vd) (N. Döner)

<sup>32</sup> İbn Teymiyye, *er-Redd*, s.510.



İbn Teymiyye, burada Gazzâlî'nin gerçeği yansıtan görüşüne karşı gelen bir grup kelamcıya ve rey ehline çatarak şöyle der: "Gerçek şudur ki, kalbin tasfiyesi ve takvası, ilme ulaşmanın mühim vesilelerindedir. Netice itibariyle ilimde ve amelde, kitap ve sünnete yapışmak gerekir." İbn Teymiyye'nin, Gazzâlî'nin *Miškâtu'l-envâr*'ına nispet ettiği konu, Ebu'l Ala Afîfî neşrinin 81. sayfasında geçer. Fakat "Riyazet sahibi, bazen Allah'ın sözünü işitir", şeklinde yukarıda İbn Teymiyye'nin Gazzâlî'ye nispet ettiği görüşü açıkça yansıttığı söylenemez. Zira Gazzâlî şöyle der:

اذ من الاولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغنى عن مدد الانبياء وفي الانبياء من يكاد يستغنى عن مدد الملائكة

Zira kimi velilerin nuru, Peygamberlerin imdadına neredeyse ihtiyaç bırakmayacak kadar parıldar. Peygamberler arasında da neredeyse meleklerin yardımına ihtiyaç duymayanı vardır...

Bu ibare "Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır."<sup>33</sup> ayet-i kerimesinin bir başka açıdan tefsiridir. Nitekim Kur'an-ı Kerim, zeytin ağacı yağının saflığını, "neredeyse herhangi bir ateş yaklaşımdan da aydınlatır" şekilde nitelendirmiştir. Buna göre Gazzâlî de şunu demek istemiştir: Allah'ın bazı velileri öyle parlaktır ki, onların peygamberlerin yardımına ihtiyaçları nerdeyse yok gibidir. Aslında bu ifade, teşbihte bir mübalağadır ve bu, hakikatte de böyle olduğu sonucuna götürmez. Aynı şekilde gerçekte zeytinyağının fevkalade safiyeti, herhangi bir ateş yaklaşımdan ışık vermez. Dolayısıyla Gazzâlî'nin *Miškâtu'l-envâr*'ında İslam âlimlerinin inkâr edip yadırgayacağı bir husus yoktur. Zira (يكاد يشرق) nerdeyse aydınlatır, ifadesi ile "يشرق" aydınlatır ifadesi arasında hayli fark vardır.

### Sonuç

İbn Teymiyye'nin diğer kitaplarında Gazzâlî'ye yönelik hücumları da aşağı yukarı bu türden eleştirilerdir. Kişi, İbn Teymiyye'nin sert, can alıcı, kılı kırk yararcasına dikkatini beğenir, fakat onun kendi inançlarında aşırı taassuba ve donukluğa duçar olduğunun da şaşkınlığını yaşar.

Başka bir yerde onun *Minhâcû's-sünne*'nin mukaddimesinde Şiilere yönelik ortaya koyduğu şaşkırtıcı iddialarını yanıtlamıştım. Bunun bir an önce yayımlanacağını ümit ediyorum.

<sup>33</sup> Nur, 24/35.

İbn Teymiyye'nin kendi inançlarını müdafaa konusunda gösterdiği çaba ve gayreti, bu yolda hapis ve sürgün gibi katlandığı zorlukları görmezden gelemem. Farklı alanlarda pek çok telifte bulunan ve olağanüstü bir eleştiri gücüne sahip olan İbn Teymiyye'yi, İslam dünyasının en büyük insanlarından birisi olarak bilirim.

### Kaynakça

Laoust, Henry, *Nazariyyatu Şeyhi'l-İslam İbn Teymiyye fi's-siyaseti ve'l-ictima'*, Arapçaya Terceme: Muhammed Abdulazim Ali, Kahire,1988.

İbn Teymiyye, Takyuddin Ebu'l-Abbas, Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, *Kitabu'r-redd ale'l-mantkiyyîn*, Takdim: Süleyman en-Nedvî, (1.Baskı), Bombay, 1368/1949.



## Kitap Tanıtımı





## Kitap Tanıtımı

Ahmet AKBAŞ

**Kur'ân'da İnsanın Mutluluğu:  
İnsanlığın Mutluluk Arayışına Kur'ânî Açından Farklı Bir Bakış,**  
(Rağbet Yayınları, İstanbul, 2015, 411 sayfa)

Hangi dine, inanca veya dünya görüşüne sahip olursa olsun, insanoğlunun ulaşmak istediği ortak bir gaye varsa hiç şüphesiz bu mutluluktur. Mümin için hayat iman ile anlam kazanır ve mümin, iman ile kâinata bakar ve kâinatı yorumlar. Müminin bu genel bakış açısından bağımsız yaşaması mümkün olmadığından mutluluk algı ve arayışı da bu bakış açısından müstesna değildir. O, her konuda olduğu gibi bu konuda da Kur'ân'a müracaat edecektir. Ahmet Akbaş, bu bakış açısının bir neticesi olarak Kur'ân'a yönelmiş ve Kur'ân'ın mutluluğa dair yaklaşımını ortaya koymaya çalışmıştır.

Eser üç bölümden oluşmaktadır. Yazar ilk bölümde Kur'ân-ı Kerim'de geçen mutluluğa dair kavramları tespit etmiş ve bu kavramları mutlulukla doğrudan alakalı olup olmamasına göre tasnif etmiştir. Netice itibarıyla oldukça kapsamlı bir Kur'ânî mutluluk kavramları tasviri ortaya çıkmıştır. Akbaş bu bölümde daha çok ilgili kelime ve kavramları lügavî açıdan incelemiş; kelime veya kavram ile alakalı ayetleri serdederek ayetlerin yorumlarına dair tefsirlerden aktarımlarda bulunmuş, kavram veya kelimenin mutluluğa vesile olma yönüne değinmemiştir. Böylelikle okuyucunun zihninde ilgili kelimelere dair sağlam bir algının oluşması sağlanmıştır. Bölüm boyunca ele alınan kelime ve kavramların çokluğu, bu bölümü Kur'ân araştırmalarında genel anlamda istifade edilebilecek bir hüviyete büründürmüştür.

Daha sonra yazar Kur'an'ın insanın sadece dünyevi mutluluğunu değil aynı zamanda uhrevi mutluluğunu da temin eden bir hidayet kaynağı olduğunu vurgulayarak ikinci ve üçüncü bölümde insanın dünyevi ve uhrevi mutluluğunu ele almıştır.

Yazar “Kur’ân’a Göre İnsanın Dünyevi Mutluluğu” adını taşıyan ikinci bölümde Kur’ân’a göre insanın ve dünya hayatının mahiyetine dair kısa bir girişten sonra insanın dünyevi mutluluğunu etkileyen Kur’ânî faktörleri itikadî, akli, ahlâkî, amelî ve sosyal faktörler olarak gruplandırarak her bir faktör türüne delalet eden Kur’ânî kavramları ilgili faktörü ele alırken incelemiştir. Bu bağlamda yazar itikadî faktörleri ele alırken iman, kadere rıza ve tevekkül kavramlarını ele almıştır. Yazara göre iman sadece uhrevi mutluluğu temin eden bir kavram olmayıp dünyevi mutluluğun da ilk şartıdır. Ancak bu, kuru kuruya bir iman olmayıp insanın davranışlarına tesir eden bir imandır. Kadere rıza ve tevekkül anlayışı ise bir imtihan yeri olan dünyada karşılaşılan sıkıntılara karşı “mutluluğa yaklaştıran muhteşem bir anlayış, eşsiz bir iksirdir”.

Yazar; ilim, takva, zikir ve ümit kavramlarını Kur’ân’da mutluluğa dair akli faktörler olarak tasnif eder. Yazara göre ilim sahibi, diğer insanlara göre doğru ile yanlış ayırmada daha iyi bir konumda olduğundan ilim sahibinin mutluluğa ulaşması da daha kolaydır. Bunun da ötesinde ilim, haddi zatında bir mutluluk vesilesidir. Nitekim “varlığın sırlarını keşfetmek, bilinmeyenleri bilmek, mahlûkattaki mucizelere şahit olmak en büyük mutluluk vesilelerindedir”. Yazar, takvayı da akli faktörler arasında zikretmiştir. Nitekim ona göre takva mücerret bir korku olmayıp aynı zamanda bir “Allah bilinci” ve “O’na karşı sorumluluk şuuru” dur. Yazara göre takva, suç oranların asgari düzeylere indiği bir toplum; bu da huzur ve mutluluk demektir. Ayrıca Allah’ın takva sahiplerine bir çıkış yolu ihsan edeceğine dair vadi de kişiyi mutlu kılacak unsurlardandır.

Kur’ân’da zikrin birçok amaçla kullanıldığını ve genel anlamda Allah’ı hatırd tutup O’nu çokça anmak olarak tanımlanabileceğini belirten yazara göre zikir, “koca evren orkestrası içerisinde tek çatlak ses” olmadan “bütün varlıklarla uyum ve ahenk içinde yaşayarak tüm yaratılmışlarla kardeş olmanın mutluluğunu” hissedip yaşamaktır. Ayrıca yazar, Allah’ı anmaya devam etmenin gönül rahatlığı ve kalp huzuru sağlayacağını vurgular. Ümit kavramı yazarın akli faktörler arasında saydığı son kavramdır. Ümit kavramını birçok ayet ile ele alan yazar hayata ve geleceğe ümitle bakmanın önemli bir esas ve bu esasın mutluluğun olmazsa olmaz şartlarından olduğunu nitekim ümitsiz ve karamsar bir kimsenin mutlu olamayacağını belirtir.

Yazar, daha sonra dünyevi mutluluğu sağlayacak Kur'ânî faktörlerden ahlaki faktörler arasında zikrettiği ihlas kavramını ele alır. İhlâslı insanların çıkar hesaplarından uzak, yaptıkları iyiliklerin karşılığını Allah'tan bekleyerek bir hayat süreceklerini dile getiren yazar, ihlâslı insanların karışık ruh hallerinden uzak olacağını vurgulayarak bu durumun kişilerin mutlu olmasına katkı sağlayacağını belirtir. Daha sonra sabır konusunu ele alan yazar sabrın insanın tecrübe ettiği zorlu süreçlerde kişiyi metin kıldığını, kişinin hayatında onulmaz yaralara sebep olabilecek fevri davranışlardan koruduğunu ve içki, kumar gibi zararlı maddelere tevessül etmesine engel olacağını belirtir. Ayrıca sabrın uhrevi mükâfatını düşünmek de kişiyi manevi açıdan rahatlatacaktır. Bu gibi etkiler sabrın mutluluğa etki edebilecek önemli bir erdem olmasını sağlamaktadır.

Şükürün insana sahip olduklarının farkında olma bilincini öğreteceğini vurgulayan yazar, elindekilerin farkında olan bir bireyin hayata daha olumlu bakarak ümitvar olacağını ve mutlu olmasının daha kolay olacağını belirtir. Hayatta yüzlerce nimetten istifade etmesine rağmen o nimetlerin gerçek sahibiyle hiçbir olumlu bağlantı kurmayan insanın ise adeta çaldığı bir yiyeceği yerken bir yandan da vicdanının baskısı altında ezilen biri gibi olduğunu belirtir. Şükürle alakalı bir kavram olan kanaate de değinen yazar, kanaatin dünyadan el etek çekmek olmadığını, hırs, tamahkârlık gibi hastalıklara yakalanmadan yaşayarak kişinin elindeki nimetleri ahiret bilincinin de bir gereği olarak hayır işlerinde kullanması olduğunu vurgular ve birçok katliam ve savaşın temelinde kanaatsiz bir ruh halini bulmanın mümkün olduğunu belirtir.

Yazar daha sonra doğruluk ve güzel ahlak kavramlarına da değinerek ameli faktörler olarak tasnif ettiği salih amel, ihsan, faydalı meşguliyet, dünya nimetlerinden yararlanma, tevbe ve dua kavramlarını inceleyerek mutlulukla ilişkilerine değinmiştir. Daha sonra ise sosyal faktörler olarak tasnif ettiği evlilik ve aile, kardeşlik, dostluk ve adalet kavramlarını incelemiştir. İkinci bölümde yukarıda zikrettiğimiz konuları ele alan yazarın temel gayesi bu kavramları mutluluğa vesile olması yönüyle ele almakla beraber kavramlara dair genel açıklamalar daha fazla öne çıkmıştır. Bu bağlamda incelenen kavramların mutluluk ile ilişkisinin daha yoğun bir şekilde incelenmesinin faydalı ve gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

Yazar son bölümde ise cennet ile alakalı genel bilgiler verdikten sonra cennet hayatındaki maddi ve manevi mutluluk motifleri olarak adlandırdığı

cennette müminlerin yaşadığı hayata dair tasvirleri ele almıştır. Yazar kitabını sonlandırırken müminlerin dünyada da mutlu olmaya daha uygun kişilik profillerine sahip olduklarını ancak bir imtihan yurdu olan dünyadaki mutluluk veya mutsuzluğun her şey demek olmadığını onlar için asıl mutluluğun “cennete ermek, her türlü güzelliğin membaı olan Allah’a kavuşmak ve O’nun cemâlini müşahede etme şerefine ermek” olduğunu vurgular.

Sonuç olarak yazarın önemli bir olgu olan mutluluk olgusunu Kur’ânî açıdan ele alarak mutluluk ve Kur’ân münasebetini nazarı dikkatlere sunması oldukça faydalı olmuştur. Ancak felsefe ve psikoloji ilminin metodoloji ve verilerinden daha fazla istifade etmenin yararlı olacağı düşüncesindeyiz.

Ahmet Şimşek  
Arş. Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi  
Temel İslam Bilimleri Bölümü



## Kitap Tanıtımı

Editörler: Arif Sarıçoban, Zekiye Müge Tavil  
**Yabancı Dil Öğretiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal  
Tasarımı,**  
(Anı Yayıncılık, Ankara, 2012, 251 sayfa)

Doç. Dr. Arif Sarıçoban ve Yrd. Doç. Dr. Zekiye Müge Tavil'in editörlüğünde hazırlanan *Yabancı Dil Öğretiminde Öğretim Teknolojileri ve Materyal Tasarımı* adlı kitap, yabancı dil öğretmenleri yanında diğer öğretmenler, okul idarecileri ile rehber öğretmenlerin de faydalanıp eğitim-öğretim sürecinde kullanabilecekleri öğretim teknolojileri ile materyal tasarımına ait konuları ihtiva etmektedir. Kitap bölümlerinin, alanında uzman/deneyimli olan akademisyenler tarafından yazılması, sahada çalışan öğretmenlerin uygulama aşamasında karşılaşılabilecekleri sorunlar ile bu sorunların çözümü konusunda onlara faydalı bilgiler verilmesine yardımcı olmaktadır. Bu yönüyle bakıldığında bu eserde öğretim teknolojileri ile materyal tasarımına ait hem teorik hem de pratiğe dair hususların bir arada verilmeye çalışıldığını söylemek mümkündür. Eserin her bölümünde içindikiler kısmı ile kazanımlara yer verildikten sonra konular ayrıntılı bir şekilde anlatılmış, en sonundaysa değerlendirme soruları ve kaynakça ile muhteva noktalanmıştır. (Önsöz iii)

Kitabın "Yabancı Dil Öğretiminde Materyal Geliştirme, Materyal Uyarlama ve Materyal Kullanımın Önemi" adlı birinci bölümde konuya uzun bir giriş yapıldıktan sonra muhtevaya ait hususların iyi bir şekilde anlaşılması için "materyal", "materyal geliştirme" ve "materyal uyarlama" gibi temel kavramların neler olduğu ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Ardından yabancı dil öğretiminde materyal geliştirme ve materyal uyarlamada nelere dikkat edilmesi gerektiği ile materyal kullanmanın önemi üzerinde durulup, anlatılan konunun bir özeti yapılarak birinci bölüme yönelik değerlendirme sorularına geçilmiştir. (s. 1-18)

“Yabancı Dil Öğretiminde Materyallerin Tasarım ve Hazırlama İlkeleri” isimli ikinci bölümde konuya kısa bir giriş yapıldıktan sonra öğretim materyallerinin tasarım ilkeleri; yapısal/biçimsel elemanların kullanım ilkeleri (boşluk, çizgi, şekil-form, doku ve renk) ile yerleşim elemanlarının kullanım ilkeleri (oran/ölçek, denge, bütünlük, vurgu, ahenk ve ritim) adı altında iki alt başlığa; öğretim materyalleri hazırlama ilkeleri adlı başlık ise anlamlılık, bilinenden başlama, çok örnek, görelilik, seçicilik, tamamlama, fonun anlamlılığı, kapalılık, birleştiricilik, algıda değişmezlik, derinlik, yenilik, basitlik, hedef davranış, öğrenciye uygunluk gibi on beş alt başlığa ayrılarak geniş bir şekilde ele alınmıştır. Akabinde sonuç, değerlendirme soruları ile kaynakçaya yer verilerek ikinci bölüm sonlandırılmıştır. (s. 19-44)

“İletişim” adlı üçüncü bölümde konuya kısa bir giriş yapıldıktan sonra iletişim kavramının İngilizce ve Fransızca dillerindeki anlamlarından söz edilerek iletişim kavramının değişik tanımları, iletişim sürecindeki kaynak (verici) kodlama, mesaj (ileti), kanal (ortam), hedef (alıcı)-kod çözme, geri bildirim (dönüt) gibi temel unsurlarından bahsedilmiştir. Ardından iletişim türlerinden olan sözlü ve sözsüz iletişim ile iletişimi etkileyen faktörler olan algıda seçicilik, iletişim becerilerindeki bireysel farklılıklar, kaynak güvenilirliği, kaynak-alıcı benzerliği ve ortak yaşam alanı gibi hususlara yer verilerek iletişim engelleri olan psikolojik, semantik, statü, korunma, alan, hiyerarşi, uyutma ve sınırlama gibi etkenler dile getirilmiştir. Geleneksel oturma düzeni, u-şekli oturma düzeni ile yuvarlak-dikdörtgen masa oturma düzeni gibi sınıf içi iletişimi etkileyen hususlar incelendikten sonra değerlendirme soruları ile devam edilerek kaynakça ile konu bitirilmiştir. (s. 45-58)

“Yabancı Dil Eğitiminde Teknoloji Kullanımı” isimli dördüncü bölümde konuya eğitim teknolojisi alt başlığıyla uzun bir giriş yapılmıştır. Söz konusu başlıkta bir yandan eğitim teknolojisinin temel öğeleri ele alınırken diğer yandan öğrenmede serbesti sağlama, somutlaştırma, bireysel gelişim gibi eğitim teknolojisinin yaklaşık on beş faydası dile getirilerek bu hususlar kısa bir şekilde açıklanmıştır. Öğretim teknolojisi isimli ikinci alt başlıkta ise öncelikle başlıkta yer alan kavramın bir tanımlaması yapılmış, devamında öğretim teknolojisinin bileşenlerinin neler olduğu, yabancı dil öğretiminde teknoloji kullanımına neden gerek duyulduğu, teknoloji kullanımında hangi materyallerin tercih edildiği gibi noktalara değinilmiştir. Öğretim teknolojisi ve öğrenme arasındaki ilişkinin nasıl olduğuna vurgu

yapılarak değerlendirme sorularına geçilmiş, akabinde ise kaynakça verilerek dördüncü bölüm sonlandırılmıştır. (s. 59-78)

“Yabancı Dil Eğitiminde Teknoloji Tasarımı” adlı beşinci bölümde konuya tasarım ile teknoloji tasarımı kavramlarının tanımı yapılarak başlanmış; devamında geçmişten günümüze eğitim-öğretim sürecinde tasarım modelleriyle ilgili yaşanan süreç hakkında bilgi verilmiştir. Öğretimsel sistemlerin tasarımı başlığı ile devam edilen bu bölümde, söz konusu sistemlerin tasarımları esnasında hangi soruların sorulması ve bu sorulara ne gibi cevaplar verilmesi gerektiği üzerinde durularak mesaj tasarımı ve bu bağlamda iletişim öğeleri üzerinde durulmuştur. Öğretim modeli, öğretim stratejisi, öğretim yöntem ve tekniklerinin birbirleriyle olan işlem ve kaplam durumları hakkındaki bilgilerden sonra öğrencilerin bu süreçteki özellikleri, nelere dikkat edip nelerden uzak durmaları gerektiği gibi hususlar dile getirilmiştir. “Öğretim tasarımının unsurları nelerdir? Kısaca bilgi veriniz” gibi değerlendirme sorularının akabinde kaynakçaya yer verilerek konu bitirilmiştir. (s. 79-96)

“Yabancı Dil Eğitiminde Teknoloji Geliştirme” isimli altıncı bölümde konuya yabancı dil eğitiminde teknoloji geliştirmenin tarihsel gelişimi ile başlanmış, söz konusu başlık yazılı teknolojiler, görsel-işitsel teknolojiler ile bilgisayar tabanlı teknolojiler şeklinde üç alt başlığa ayrılarak incelemeye devam edilmiştir. Yabancı dil eğitiminde internet kullanımı ve internet tabanlı uygulamalar başlığında ise internet tabanlı yayınlama teknolojileri, web araçları ve teknoloji geliştirme ile yabancı dil eğitiminde cep telefonu kullanılması gibi hususlardan bahsedilmektedir. Bu iki başlıktan sonra yabancı dil eğitiminde teknoloji geliştirmenin teorik temelleri; bilgisayar destekli dil öğrenimi, internet temelli dil öğrenimi ve harmanlanmış öğrenim gibi alt başlıklara ayrılarak incelenmiştir. Bu bölümde ele alınan üç başlıktan sonra değerlendirme soruları ile kaynakçaya yer verilerek konu sonlandırılmıştır. (s. 97-114)

“Yabancı Dil Öğretimi Materyallerinin Sınıflandırılması” adlı yedinci bölümde konuya kısa bir giriş yapıldıktan sonra teknik materyallerin ne demek olduğu ile devam edilmiş; bu bağlamda konu iki alt başlıkla daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Yansıtma özelliği olan teknik materyaller ile görsel materyaller başlığında tepegöz, opak projektör (episkop), bilgisayar, interaktif oyunlar, blog, e-portfolio ve akıllı tahta gibi yaygın bilinirliği olan materyallerden bahsedilmiştir. Yansıtma özelliği olmayan

materyaller bahsinde ise teyp-kaset, radyo, yazı tahtası, kumaş tahta, resimler, hareketli pano, gerçek objeler ve pano (charts) gibi materyaller üzerinde durulmuştur. Akabinde sonuç, değerlendirme soruları ve kaynakça ile konu neticelendirilmiştir. (s. 115-130)

“Yabancı Dil Öğretim Teknikleri” isimli sekizinci bölüme yöntem ve teknik kavramlarının tanımı ile başlanmış, sonrasında yabancı dil öğretiminde kullanılan beyin fırtınası, soru-cevap, gösteri, rol oynama ve drama, benzetim ile ikili-grup çalışmalarının açıklaması ile devam edilmiştir. Herhangi bir öğrencinin diğerinden nasıl farklı öğrendiği konusunda öğretmenlere bilgi veren öğrenme biçimlerinin tanımı ve yirmi iki farklı öğrenme biçimi ele alındıktan sonra konuyla ilgili en yaygın modellerden olan Kolb, Dunn ve Gregorc’un öğrenme biçimleri izah edilmiştir. Devamında öğretim stratejileri, bilgiyi kullanma ve bilişsel stratejiler şeklinde iki alt başlığa ayrılarak incelenmiştir. Yöntem, teknik ve stratejilerden sonra çoklu zeka kuramının ne olduğu ve bu kuramda belirtilen zeka türlerinin tanımı ve özellikleri hakkında bilgi verilerek bu kuramın bir derste nasıl uygulamaya geçirilmesi gerektiğine yönelik çok geniş görsel materyallerden söz edilmiştir. Konuların bu şekilde anlatımını müteakip “yöntem ve teknik kavramlarını karşılaştırınız”, “öğretmenlerin değişen rollerini tartışınız” gibi değerlendirme soruları ile kaynakçaya yer verilerek konu bitirilmiştir. (s. 131-156)

“Yabancı Dil Öğretiminde Yöntem ve Yaklaşımlar” adlı dokuzuncu bölümde konuya öğrenim kuramı, yaklaşım, yöntem, teknik ve strateji kavramlarının tanımıyla başlanarak devamında dil öğretiminin tarihsel gelişimi üzerinde durulmuştur. Yapısalcı dil öğretim yöntem ve yaklaşımları başlığı ise duy ve söyle yöntemi, tüm fiziksel tepki yöntemi, esinlemeli yöntem ve sessiz biçim yöntemi gibi alt başlıklara ayrılarak daha geniş bir şekilde incelenmiştir. Bu başlığı müteakip iletişimsel dil öğretim yöntem ve yaklaşımlar isimli konuya geçilmiş, burada önce iletişimsel yaklaşımın genel özellikleri maddeler halinde açıklanmış, sonra içeriğin daha iyi anlaşılması için konu doğal yaklaşım, kubaşık öğrenme, göreve dayalı öğretim, içeriğe dayalı öğretim gibi alt başlıklara ayrılarak ele alınmıştır. Bu bölümde son olarak ise dil öğretim ve öğrenim sürecinde farklı yaklaşımlar başlığında çoklu zeka kuramı ile NLP’nin tanımı, özellikleri ile dil öğretiminde nasıl uygulanması gerektiğine dair verilen bilgilerin ardından değerlendirme soruları ve kaynakça ile konu sonuçlandırılmıştır. (s. 157-184)

“Dil Becerileri ve Materyal Tasarımı” isimli onuncu bölümde konuya kısa bir giriş yaparak başlanmıştır. Devamında dinleme becerisinin ne olduğu tarif edildikten sonra bu becerinin dil öğretimindeki önemi üzerinde durularak, yabancı dil öğretiminde dinleme becerisinin nasıl kazandırılacağı ile ilgili ayrıntılı açıklamalara geçilmiştir. Bu amaçla dinleme becerisini geliştirmeye yönelik faaliyetler, dinleme öncesi faaliyetler ve dinleme sonrasındaki faaliyetler şeklinde iki alt başlığa ayrılmış ve konu görsel şekillerle desteklenerek daha cazip bir hale getirilmiştir. Dinleme becerisinden sonra konuşma becerisi ve bu becerinin öğrencilere kazandırılmasının öneminden bahsedilerek yabancı dil öğretiminde konuşma becerisinin nasıl kazandırılacağına yönelik hususlar ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır. Bu bağlamda konuşma becerisine yönelik, anlamlı alıştırmalar ve örnekleri, iletişimsel alıştırmalar ve örnekleri ile mekanik araştırmalar ve örneklerinden uzun bir şekilde söz edilerek konu daha anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır. Dinleme ve konuşma becerisinden sonra bir diğer beceri olan okuma becerisinin önemi ile yabancı dil öğretiminde okuma becerisinin kazandırılma süreci hakkında maddeler halinde bilgi verilmiştir. Bu amaçla okuma becerisini geliştirmeye yönelik faaliyetler, okuma öncesi faaliyetler ve okuma sonrasındaki faaliyetler şeklinde iki alt başlığa ayrılmış ve konu görsel şekillerle desteklenmiştir. Dinleme, okuma ve konuşma becerisinden sonraki bir diğer beceri olan yazma becerisinin önemi ile yabancı dil öğretiminde yazma becerisinin öğrencilere nasıl kazandırılacağına yönelik teorik bilgiler yanında uygulamaya dair geniş bir malumat verilmiştir. Bu bağlamda yazma becerisi yazım öncesi, yazma anı ve yazım sonrası şeklinde üç alt başlığa ayrılarak her başlıkta nasıl bir sistem takip edilmesi gerektiği açıklanmıştır. Bu bölümde son olarak bütünleşik beceri ile bu becerinin öğrencilere kazandırılmasının öneminden bahsedildikten sonra, diğerlerinde olduğu gibi, teoriye ve uygulamaya yönelik bilgiler sunularak değerlendirme sorularına geçilip kaynakça ile muhteva bitirilmiştir. (s. 185-227)

“Yabancı Dil Eğitiminde Web Tabanlı Ölçme ve Değerlendirme” adlı on birinci bölümde konuya, diğer bölümlerin bazılarında olduğu gibi, uzun bir giriş yapılarak başlanmıştır. Bu bağlamda giriş bölümünde yeni teknolojik gelişmelerin öğrenciler tarafından fark edilmesi ve bu gelişmelerin uygulamasına yönelik yeterli bilgi ile becerilerin öğrencilere kazandırılmasında ne gibi hususlara riayet edilmesi gerektiğine yönelik ayrıntılı bilgilere yer verilmektedir. Akabinde teknoloji yoluyla dil

öğretiminin nasıl yapılacağı ve bu öğretimin uygulama boyutunda nelere dikkat edileceği belirtilerek, bu bölümün bir diğer konusu olan yabancı dilde ölçme ve değerlendirme konusuna geçilmiştir. Türkiye’de yabancı dil öğretiminin gelişimi hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra ulusal ve uluslararası düzeyde yapılan ve bireylerin yabancı dil becerilerini ölçmeye yönelik sınavlardan söz edilen bu başlıkta, ülke olarak dil öğrenmenin önemini kavranması gerektiğine dair gayet yerinde ve gayet esaslı tespitler yapılmıştır. Devamında portfolyo değerlendirmenin ne olduğu tanımlanmış, bu değerlendirme yönteminin etkin ve doğru bir şekilde kullanılması için adım adım uygulamak, kabul görmeyi sağlamak, sahiplik kazandırmak, iletişim kanalları kurmak, örnekler göstermek, seçici ve gerçekçi olmak gibi hususlar vurgulanmıştır. Bu özelliklerden sonra süreç temelli değerlendirme bağlamında dijital portfolyoların ne anlama geldiği ifade edilmiş, akabinde dijital portfolyo kullanımının nasıl olması gerektiğine yönelik ilgili web sayfalarına dair çok geniş görsellere yer verilmiştir. Konunun sonunda Google şirketinin hazırladığı dijital portfolyolar haricinde pedagojik anlamda güvenli bir şekilde girilebilecek yaklaşık yirmiye yakın internet adresinin listesi yapılmıştır. Konuların bitiminde sonuç başlığı ile kısa bir özet yapılmış, değerlendirme soruları ile kaynakçaya da yer verilerek muhteva bitirilmiştir. (s. 228-251)

Ümmü Seher Göküş  
Okutman, Akdeniz Üniversitesi  
Yabancı Diller Yüksekokulu

## Artuklu Akademi Dergisi Yayın ve Yazım İlkeleri

### A. Yayın İlkeleri:

1. "Artuklu Akademi" Dergisi, Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi tarafından Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki defa yayımlanan uluslar arası bilimsel hakemli bir dergidir.
2. "Artuklu Akademi"de, başta ilahiyat bilimleri olmak üzere sosyal bilimlere matuf her türlü akademik çalışmalara yer verilir.
3. "Artuklu Akademi"de telif makalelerin yanı sıra çeviri, sadeleştirme, edisyon-kritik ve kitap değerlendirmesi çalışmaları yayımlanır.
4. Yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulunun incelemesinden sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve en az iki hakemden olumlu rapor gelmesi halinde yayımlanır. Sadece bir hakemden olumlu rapor gelmesi durumunda üçüncü hakeme gönderilir.
5. Yayımlanmayan yazılar iade edilmemektedir. Sadece hakem raporları yazara gönderilerek karar bildirilmektedir.
6. Hakemlerden ikisi "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" görüşü belirttiği takdirde, gerekli düzeltmelerin yapılması için makale yazara iade edilir. Düzeltme yapıldıktan sonra hakemlerin uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir.
7. Çeviri veya sadeleştirme yazılarında, metinlerin orijinallerinin bir kopyası eklenmelidir.
8. Kitap değerlendirme yazılarının yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
9. Yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Müelliflere, yazılarının yayınlandığı "Artuklu Akademi Dergisi" sayısından iki adet gönderilir, telif ücreti ödenmez.
10. Yayımına karar verilen yazılar öncelikle matbu olarak yayımlanacak, her yeni sayı çıktığında ise bir önceki sayının tüm makaleleri, pdf olarak Artuklu Akademi'nin web sayfasında yayımlanacaktır.
11. Dergiye gönderilen yazıların daha önce yayımlanmamış olması veya başka bir bilimsel yayın organında değerlendirme aşamasında bulunmaması gerekir. İlmî toplantılarda sunulmuş tebliğler, gerekli açıklamaların yapılması şartıyla yayımlanabilir.
12. Başvurular posta yoluyla "Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite Kampüsü, Diyarbakır Yolu Üzeri, Artuklu/Mardin" adresine veya elektronik posta yoluyla artukluakademi@gmail.com adresine yapılır.

## B. Yazım İlkeleri:

1. Artuklu Akademi'de Türkçe, Arapça ve İngilizce dillerinde yazılmış akademik yazılara yer verilir.
2. Makaleler 10.000, kitap değerlendirmeleri ve diğer yazılar ise 1.500 kelimeyi geçmemelidir.
3. Makalelere, İngilizce başlık ve 150-200 kelime arasında İngilizce ve Türkçe özet ve anahtar kelimeler eklenmelidir. Özetler 10 puntoyla yazılmalıdır.
4. Metin kısmı Times New Roman yazı tipi ve 12 puntoyla, başlıklar sadece ilk harfleri büyük ve bold olarak, metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise tek satır aralıkla ve 10 punto ile yazılmalıdır. Metin içi alıntılar için dipnot yazım kuralları geçerlidir.
5. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 2.5 cm, sağdan 2.5 cm, üstten 2.5 cm ve alttan 2.5 cm olmalıdır.
6. Metinde dipnot numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.
7. Makalelerin sonunda kaynakça verilmelidir. Kaynakçada yazar isminin sadece ilk harfleri büyük ve soyadı adı şeklinde yazılması gerekmektedir.
8. Yayımlanması talebiyle gönderilecek yazılarda aşağıda detayları verilen kaynak gösterme kurallarına riayet edilmelidir.
  - a. Kitap: Yazar adı-soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), tahkikli ise (tahk.), sadeleştirme ise (sad.), edisyon ise (ed. veya haz.), varsa yayınevi, basım yeri ve tarihi (örnek: Mardin Artuklu Üniv. Yay., Mardin 2004), cildi (örnek: c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); yazma eser ise, yazar adı, eser adı (italik), kütüphanesi, numarası (no.), varak numarası (örnek: vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.
  - b. Makale: Yazar adı-soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı (çev.), varsa yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise (örnek: sayı: 3), sayfası (s.) şeklinde yazılmalıdır.
  - c. Basılmış sempozyum bildirileri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin referans verilmiş düzeniyle aynı olmalıdır.
  - d. Dipnotlarda ikinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; sadece yazarın soyadı, eserin kısa adı, cilt ve sayfa numarası yazılır.
  - e. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
  - f. Ayetler; sûre adı, sûre no/ayet no sırasına göre verilmelidir. (Örnek: el-Bakara, 2/10.)
9. Metin içerisinde italik yazı karakteri sadece ayetlerde ve eser isimlerinde kullanılır. Metin içerisindeki vurgu için sadece tırnak (" ") kullanılır; bold veya italik vurgular kullanılmaz.
10. Yazılarda kullanılan çizimler, grafikler, resimler vb. malzeme JPEG ya da GIF formatında olmalıdır. Görsel malzeme ve ekler mail yoluyla ayrıca ulaştırılmalı, gerektiğinde ayrı bir dosya halinde elektronik ortamda teslim edilmelidir.



## قواعد النشر و الكتابة لمجلة آرتوقلو أكاديمي

1. مجلة "آرتوقلو أكاديمي" مجلة دولية محكمة تصدر من قبل كلية الإلهيات بجامعة ماردين آرتوقلو مرتين في السنة في شهري حزيران وكانون الأول.
2. تُنشر في مجلة "آرتوقلو أكاديمي" بحوث في العلوم الإسلامية وكذلك كل بحث يتعلق بالعلوم الاجتماعية في شتى المجالات.
3. تُنشر في "آرتوقلو أكاديمي" الترجمات والتحقيقات ومراجعات الكتب بالإضافة إلى المقالات المؤلفة.
4. تُرسل المقالات إلى محكمين خبيرين بعد فحص أولي لهيئة التحرير وتُنشر في حالة وجود تقريرين إيجابيين من المحكمين. وفي حالة وجود تقرير إيجابي واحد ترسل المقالة إلى محكم آخر.
5. لا تعاد البحوث إلى أصحابها في حالة عدم نشرها، وترسل إليهم تقارير المحكمين فقط.
6. في حالة قرار المحكمين "نشر البحث بعد التصحيحات" يعاد البحث إلى صاحبه لتصحّحه. وبعد التصحيحات المطلوبة تتأكد هيئة التحرير من التزام الكاتب بتنبيهات المحكمين أو عدمه.
7. إذا كان البحث ترجمة تضاف نسخة من أصلها كذلك.
8. هيئة التحرير هي التي تقرر نشر مراجعة الكتب أو عدم نشرها.
9. المسؤولية العلمية والشرعية للأراء الواردة في البحوث المنشورة ترجع إلى أصحابها، وتُرسل إلى الباحث نسختان من المجلة التي نشر فيها بحثه ولا تدفع له أية أجره.
10. تُنشر البحوث ورقيا أو لا ثم إلكترونيا بصيغة pdf في موقع آرتوقلو أكاديمي عندما ينشر العدد الجديد من المجلة.
11. يجب ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو مقدما للنشر لجهة أخرى. وتُنشر الورقات التي قدمت في ندوات علمية بعد التصريحات اللازمة.

12. يرسل الباحث بحثه إلى عنوان :

Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi, Üniversite  
Kampüsü Diyarbakır Yolu Üzeri Artuklu/Mardin  
(جامعة ماردين آرتوقلو كلية الإلهيات، الحرم الجامعي، على طريق ديار بكر،  
آرتوقلو/ماردين) أو يرسل إلكترونيا إلى عنوان: artukluakademi@gmail.com

### (ب) قواعد الكتابة:

1. تقبل مجلتنا الأبحاث المكتوبة باللغة العربية والتركية والإنجليزية
2. يجب أن لا تتجاوز المقالة 10.000 كلمة، ومراجعة الكتب والبحوث الأخرى 1.500 كلمة.
3. يتعين على الباحث أن يضيف لمقالته عنوانا بالإنجليزية وملخصا يتكون من 150-200 كلمة باللغة الإنجليزية والتركية. ويجب أن تكون الملخصات بحجم 12.
4. يجب أن يكون متن البحث بخط Simplified Arabic وبحجم 14 والحواشي بحجم 12 وأن يكون العنوان بخط غامق. ويراعى بأن يكون التباعد 1.5 في المتن و1 في الحواشي. ويراعى في الاقتباسات القواعد المطلوبة للحواشي.
5. تكون الصفحة مقاس A4 وتكون أبعاد جميع هوامش الصفحة الأربعة 2.5 سم.
6. تكون أرقام الحواشي بعد علامات الترقيم.
7. يكون ثبت المصادر في آخر البحث ويراعى في الترتيب أن يكون اللقب/النسبة أولا والاسم بعدها.
8. طريقة توثيق البحث كالتالي:

(أ) الكتاب: اسم الكاتب، لقبه/نسبته، اسم الكتاب(غامق)، إن كان للكتاب مترجم يكتب اسمه بعد (تر.)، أو محقق بعد (تح.)، أو رئيس تحرير (رت.)، دار الطباعة، مكان الطباعة وتاريخها في حال وجودها، الجلد، الصفحة. مثال: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري، أساس البلاغة، تح. محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، ص.121. وإذا كان مخطوطا: اسم الكاتب، لقبه/نسبته، اسم الكتاب(غامق)، مكتبته، رقمه، رقم الورقة. وأما في تخريج الأحاديث النبوية فيكتفى بذكر الكتاب والباب

ورقم الحديث إن كان ترتيبه على طريقة الكتاب والباب، وإن لم يكن كذلك فيكتفى بذكر الجزء والصفحة.

(ب) المقالة: اسم الكاتب، كنيته، اسم المقالة (بين علامتي التنصيص: " " )، اسم المجلة أو الكتاب (غامق)، اسم المترجم (تر.) إذا كانت ترجمة، دار الطباعة، مكان الطباعة وتاريخها إن كانت موجودة، جدها، عدد المجلة (العدد: 3 مثلا)، الصفحة (ص.).

(ج) يتم توثيق البحوث التي قُدمت في المؤتمرات إن كانت مطبوعة، ومواد الموسوعات مثل المقالات.

(د) إذا تكرر الإسناد إلى مرجع ما يكتفى بلقب/نسبة الكاتب، اسم الكتاب بشكل مختصر، والجد والصفحة. المثال: الزمخشري، أساس البلاغة، ص. 122.

(هـ) تُكتب الحروف الأولى من البحوث والأعلام بحروف كبيرة والباقي بحروف صغيرة إذا كان البحث المسند إليه باللغة العربية. وإذا كان البحث المسند إليه باللغة الفارسية أو الإنجليزية أو بلغة أجنبية أخرى أو في التركية العثمانية تكتب كل الحروف الأولى بحروف كبيرة والباقي بحروف صغيرة. هذا إذا كان البحث باللغة التركية أو الإنجليزية وفي ثبت المصادر والمراجع المختارة إذا كان بالعربية.

(و) الإسناد إلى الآيات الكريمة كالتالي: اسم السورة، رقم السورة/رقم الآية(البقرة 10/2).

9. للتأكيد على عبارة ما لا يستخدم الخط الغامق أو المائل بل تستخدم علامتا التنصيص (" فقط).

10. تكون الرسوم والجداول وما أشبه ذلك بصيغة JPEG أو GIF. وتُرسل العناصر المرئية والإضافات التصريحية بطريقة البريد الإلكتروني مرفقة بالبحث.

