

# İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

## MAKALELER | ARTICLES

İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım  
A Critical Approach to Recourse / Taawassul Conception  
of Ibn Taymiyyah  
*Abdulvehhab GÖZÜN*

İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ  
After Al-Isra Incident and Al-Masjid Al-Aqsa  
*İhsan ARSLAN*

Yazma Tefsir Künye Tespitlerinde Yapılan Hatalar  
The Mistakes Made While Detecting the Identities  
of Tafsirs' Manuscripts  
*Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU*

Ebü Ali el-Fârisî'nin Hocası ez-Zeccâc'a Yönelttiği  
Sarfla İlgili Eleştiriler  
Abu 'Ali al-Farisi's objection about morphology to his master  
Zajjaj  
*Saeed ALOTHMAN*

Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve  
Ötekini Okumak  
Reading Self and Others through the Mubham Verses  
in the Context of Legitimacy Concerns  
*Muhammed Bahaeddin YÜKSEL*

Hanefi Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın  
Ortalarına Kadar)  
Basic Approaches in the Hanafi Legal Theory  
(Until the Midst of the Sixth Century of the Hijra)  
*Şevket TOPAL - Mehmet Sait ARVAS*

İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Vatanseverlik  
Değeri  
The Value of Patriotism from the Perspective of the Students of  
Imam Hatip Secondary Schools  
*Bayramali NAZIROĞLU - Mehmet Zeki GÖKSU*

Mitler Gerçeklere Karşı: Hz. Muhammed'in Peygamberlik  
Öncesi Yaşamındaki Olaylar  
Myths versus Realities: The Events in the Life  
of Prophet Muhammad before his Prophethood  
*Öznur HOCAOĞLU*

## YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy  
*M. Nurullah TURAN*



RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

13

2018

Sayı | Issue | العدد | 13

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات  
بجامعة رجب طيب أردوغان

Rize 2018

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

13

2018

Rize, Türkiye

ناشر | Publisher | Yayıncı

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, 53100, Rize, Türkiye  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, 53100, Rize, Turkey

مالك | Owner | Sahibi

Prof. Dr. Salih Sabri YAVUZ, [s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr](mailto:s.sabri.yavuz@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey  
Dekan | Dean | عميد

رئيس التحرير | Responsible Manager | Yazı İşleri Müdürü

Arş. Gör. M. Enes VURAL, [muhammet.vural@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.vural@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

محرير | Editors | Editörler

Arş. Gör. M. Enes VURAL, [muhammet.vural@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.vural@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

Arş. Gör. İrfan KARADENİZ, [irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr](mailto:irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

مجال محرير | Field Editors | Alan Editörleri

الأساسية العلوم الإسلامية | Foundations of Islamic Sciences | Temel İslam Bilimleri  
Arş. Gör. Zehra Betül USTAOĞLU, [zehrabetul.ustaoglu@erdogan.tr](mailto:zehrabetul.ustaoglu@erdogan.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

تاريخ الإسلام وفنونه | Islamic History and Arts | İslam Tarihi ve Sanatları

Arş. Gör. Yaşar Emrah KOŞDAŞ, [yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr](mailto:yasaremrah.kosdas@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

العربية | Arabic | Arapça

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN, [ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr](mailto:ahmet.kaplan@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty, Rize, Turkey

الإنجليزية | English | İngilizce

Okt. Mustafa Kemal ŞEN, [senmkemal@gmail.com](mailto:senmkemal@gmail.com)  
Kutahya Dumlupınar University, School of Foreign Languages, Kutahya, Turkey

## Editörler Kurulu | Editorial Board | هيئة التحرير

**Prof. Dr. Ahmet KOÇ**

[ahmet.koc@marmara.edu.tr](mailto:ahmet.koc@marmara.edu.tr)

Marmara University, Faculty of Theology,  
İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR**

[ahmetishak@gmail.com](mailto:ahmetishak@gmail.com)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Prof. Dr. Ali AYTEN**

[ali.ayten@marmara.edu.tr](mailto:ali.ayten@marmara.edu.tr)

Marmara University, Faculty of Theology,  
İstanbul, Turkey

**Prof. Dr. Ömer Faruk YAVUZ**

[ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ofyavuz@cumhuriyet.edu.tr)

Cumhuriyet University, Faculty of Theology,  
Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Sinan ÖGE**

[sinanoge@hotmail.com](mailto:sinanoge@hotmail.com)

Ataturk University, Faculty of Theology,  
Erzurum, Turkey

**Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT**

[temelyesilyurt@erciyes.edu.tr](mailto:temelyesilyurt@erciyes.edu.tr)

Erciyes University, Faculty of Theology,  
Kayseri, Turkey

**Prof. Dr. Cengiz BATUK**

[cengiz.batuk@omu.edu.tr](mailto:cengiz.batuk@omu.edu.tr)

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,  
Samsun, Turkey

**Doç. Dr. Ali KUMAŞ**

[ali.kumas@erdogan.edu.tr](mailto:ali.kumas@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Doç. Dr. Faruk SANCAR**

[faruksancar@gmail.com](mailto:faruksancar@gmail.com)

Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,  
Samsun, Turkey

**Doç. Dr. Süleyman TURAN**

[suleyman.turan@erdogan.edu.tr](mailto:suleyman.turan@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Adem GÜNEŞ**

[adem.gunes@erdogan.edu.tr](mailto:adem.gunes@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim TURHAN**

[halil.turhan@erdogan.edu.tr](mailto:halil.turhan@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil BAŞ**

[mehmetshamil.bas@erdogan.edu.tr](mailto:mehmetshamil.bas@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Emine BATTAL**

[emine.battal@erdogan.edu.tr](mailto:emine.battal@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer KALKAN  
YORULMAZ,**

[nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr](mailto:nilufer.yorulmaz@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology,  
Istanbul, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra ÖZTURAN**

[humeysrakaragozoglu@gmail.com](mailto:humeysrakaragozoglu@gmail.com)

Marmara University, Faculty of Theology,  
İstanbul, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Tuba ERKOÇ BAYDAR**

[tubaer koc@gmail.com](mailto:tubaer koc@gmail.com)

Ibn Haldun University, School of Islamic Studies,  
İstanbul, Turkey

**Dr. Öğr. Üyesi Hilal LİVAOĞLU MENKÜÇ**

[hilal.menkuc@istanbul.edu.tr](mailto:hilal.menkuc@istanbul.edu.tr)

Istanbul University, Faculty of Theology,  
Istanbul, Turkey

**Arş. Gör. Muhammet Enes VURAL**

[muhammet.vural@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.vural@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Arş. Gör. İrfan KARADENİZ**

[irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr](mailto:irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdoğan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ  
JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF RECEP TAYYIP ERDOĞAN UNIVERSITY  
مجلة كلية الإلهيات بجامعة رجب طيب أردوغان

Son Okuma | Final Reading | القراءة النهائية

Arş. Gör. Enver ŞAHİN

[enver.sahin@erdogan.edu.tr](mailto:enver.sahin@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Muhammed Nurullah TURAN

[muhammed.turan@erdogan.edu.tr](mailto:muhammed.turan@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Mustafa YÜCE

[mustafa.yuce@erdogan.edu.tr](mailto:mustafa.yuce@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Süleyman Nuri YAĞCI

[suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr](mailto:suleymannuri.yagci@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Zeynep BAKTEMUR

[zeynep.baktemur@erdogan.edu.tr](mailto:zeynep.baktemur@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Sayfa Düzenleme | Page Design | تخطيط الصفحة

Arş. Gör. İbrahim Emre ŞAMLIOĞLU

[ibrahimemre.samlioglu@erdogan.edu.tr](mailto:ibrahimemre.samlioglu@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Arş. Gör. Ömer Faruk KARAKÖSE

[omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr](mailto:omerfaruk.karakose@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Sosyal Medya | Social Media | التواصل الاجتماعي

Arş. Gör. Sümeyra NALBANT

[sumeyra.nalbant@erdogan.edu.tr](mailto:sumeyra.nalbant@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Kapak Tasarım | Cover Design | تصميم الغلاف

Arş. Gör. Gökçe ARİFOĞLU

[gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr](mailto:gokce.arifoglu@erdogan.edu.tr)

Recep Tayyip Erdogan University, Faculty of Education,  
Rize, Turkey

Baskı | Printing | طباعة

Recep Tayyip Erdogan University, Rize, Turkey

İletişim | Contact | المراسلة

Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

Tel: +90 464 214 11 21 - (4704 / 4740)

Fax: +90 464 214 11 24

Mail: [ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr](mailto:ilahiyatdergi@erdogan.edu.tr)

Web Sayfası | Web Page | صفحة ويب

<http://dergipark.gov.tr/rteuifd>



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), yılda iki kez yayımlanan hakemli bilimsel bir dergidir. Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayımlanan yazılara telif ücreti ödenmez. Yazılar, yazarlarının yeniden yayımlama hakkı hariç, yayıncı kuruluşun izni olmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayımlanamaz.

Danışma Kurulu | Advisory Board | هيئة الإستشارة

**Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI,**  
[abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr](mailto:abdurrahman.hackali@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Prof. Dr. Abdurrahman KURT,**  
[k\\_abdurrahman@hotmail.com](mailto:k_abdurrahman@hotmail.com)  
Uludağ University, Faculty of Theology,  
Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Adem EFE,**  
[ademefe@sdu.edu.tr](mailto:ademefe@sdu.edu.tr)  
Suleyman Demirel University, Faculty of Theology,  
Isparta, Turkey

**Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU,**  
[bulent\\_baloglu@hotmail.com](mailto:bulent_baloglu@hotmail.com)  
Diyanet İşleri Başkanlığı  
Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Ahmet Hakkı TURABİ,**  
[ahturabi@yahoo.com](mailto:ahturabi@yahoo.com)  
Marmara University, Faculty of Theology,  
Istanbul, Turkey

**Prof. Dr. Ali AKDOĞAN**  
[ali.akdogan@erdogan.edu.tr](mailto:ali.akdogan@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey

**Prof. Dr. Alim YILDIZ,**  
[ayildiz@cumhuriyet.edu.tr](mailto:ayildiz@cumhuriyet.edu.tr)  
Cumhuriyet University, Faculty of Theology,  
Sivas, Turkey

**Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ,**  
[bkemikli@hotmail.com](mailto:bkemikli@hotmail.com)  
Uludağ University, Faculty of Theology,  
Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Faruk BOZGÖZ,**  
[faruk.bozgoz@medeniyyet.edu.tr](mailto:faruk.bozgoz@medeniyyet.edu.tr)  
Medeniyyet University, Faculty of Arts and Humanities  
Istanbul, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT,**  
[hibulut@istanbul.edu.tr](mailto:hibulut@istanbul.edu.tr)  
Istanbul University, Faculty of Theology,  
Istanbul, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR,**  
[hikacar@marmara.edu.tr](mailto:hikacar@marmara.edu.tr)  
Marmara University, Faculty of Theology,  
Istanbul, Turkey

**Prof. Dr. Halil İbrahim ŞİMŞEK,**  
[halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr](mailto:halilibrahimsimsek@hitit.edu.tr)  
Hitit University, Faculty of Divinity,  
Çorum, Turkey

**Prof. Dr. Hasan Ali ESİR,**  
[hasan.esir@erdogan.edu.tr](mailto:hasan.esir@erdogan.edu.tr)  
Recep Tayyip Erdogan University,  
The Faculty of Arts and Sciences,  
Rize, Turkey

**Prof. Dr. İbrahim Hilmi KARSLI,**  
[ihkararli@diyanet.gov.tr](mailto:ihkararli@diyanet.gov.tr)  
Presidency of Religious Affairs  
Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK,**  
[lozturk@sakarya.edu.tr](mailto:lozturk@sakarya.edu.tr)  
Sakarya University, Faculty of Theology,  
Sakarya, Turkey

**Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR,**  
[ozdemirmetin@hotmail.com](mailto:ozdemirmetin@hotmail.com)  
Yıldırım Beyazıt Ü. Faculty of Islamic Sciences  
Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Murat AKGÜNDÜZ,**  
[makgunduz@harran.edu.tr](mailto:makgunduz@harran.edu.tr)  
Harran University, Faculty of Theology,  
Sanlıurfa, Turkey

**Prof. Dr. Mustafa ALICI,**  
[mustafaalici@hotmail.com](mailto:mustafaalici@hotmail.com)  
Binali Yıldırım University, Faculty of Theology,  
Erzincan, Turkey

**Prof. Dr. Mustafa KARA,**  
[mkara@uludag.edu.tr](mailto:mkara@uludag.edu.tr)  
Uludağ University, Faculty of Theology,  
Bursa, Turkey

**Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN,**  
[saruhan@ankara.edu.tr](mailto:saruhan@ankara.edu.tr)  
Ankara University, Faculty of Divinity  
Ankara, Turkey

**Prof. Dr. Nihat DALGIN,**

[ndalgin@sinop.edu.tr](mailto:ndalgin@sinop.edu.tr)

*Sinop University, Faculty of Theology,  
Sinop, Turkey*

**Prof. Dr. Sadık Kemal SANDIKÇI,**

*Retired, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Rize, Turkey*

**Prof. Dr. Hasan Hüseyin BİRCAN,**

[hhibircan@konya.edu.tr](mailto:hhibircan@konya.edu.tr)

*Necmettin Erbakan University, Faculty of Social Sciences  
and Humanities,  
Konya, Turkey*

**Prof. Dr. Ahmet ÇAKIR,**

[ahmet@omu.edu.tr](mailto:ahmet@omu.edu.tr)

*Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity,  
Samsun, Turkey*

**Prof. Dr. Mostafa Ibrahim Mohamed AL DABAA,**

[meeldabaa@iau.edu.sa](mailto:meeldabaa@iau.edu.sa)

*Imam Abdurrahman Bin Faysal University, College of Arts  
Dammam, Saudi Arabia*

**Doç. Dr. Ahmet ALBAYRAK,**

[ahmetalbayrak1@gmail.com](mailto:ahmetalbayrak1@gmail.com)

*Uludag University, Faculty of Theology,  
Bursa, Turkey*

**Doç. Dr. İmad Abdul-Latif,**

[emad.abdullatif@qu.edu.qa](mailto:emad.abdullatif@qu.edu.qa)

*Katar University, College of Arts and Sciences  
Doha, Katar*

**Sayı Hakemleri | Referees on This Issue | محكمو العدد**

**Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN,** *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN,** *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT,** *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ,** *İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Prof. Dr. Mehmet Şirin ÇIKAR,** *Van Yüzyüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Prof. Dr. Süleyman GEZER,** *Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Prof. Dr. Yavuz KÖKTAŞ,** *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Doç. Dr. Ahmet KARATAŞ,** *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Doç. Dr. Ali KUZUDİŞLİ,** *Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Doç. Dr. Burhan BALTACI,** *Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Doç. Dr. Hacı Yusuf ACUNER,** *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.*

**Doç. Dr. İbrahim TURAN,** *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.*

**Doç. Dr. Mithat ESER,** *Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Doç. Dr. Necdet ŞENGÜN,** *Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Doç. Dr. Sevim ÖZDEMİR,** *Süleyman Demirel Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Yabancı Diller Eğitimi Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk GÜNEY,** *Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet KAPLAN,** *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Hacer YETKİN,** *Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin AKYÜZ,** *Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa YİĞİTOĞLU,** *Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Raşit ÇAVUŞOĞLU,** *İzmir Kâtip Çelebi İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Recep ERKOCAASLAN,** *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü.*

**Dr. Öğr. Üyesi Yakup KIZILKAYA,** *Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü.*

### **Yayın İlkeleri**

1. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD), sosyal bilimler alanında yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
2. RTEÜİFD'nin yayın dili Türkçe'dir. Ayrıca Arapça ve İngilizce bilimsel çalışmalar da yayımlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir.
3. RTEÜİFD'de telif ve tercüme makale, makale değerlendirmesi, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ve doktora tez özetleri yayımlanır.
4. Dergiye gönderilen çalışmalar, akademik standartlara uygun ve orijinal olmalıdır.
5. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
6. RTEÜİFD'de yayımlanmak üzere gönderilen telif makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelendikten sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir ve rapor çoğunluğuna göre yayımlanır.
7. Çeviri ve sadeleştirme yazılarında gönderiye gönderilen metinlerinin orijinallerinin bir kopyası bilgisayar ortamına aktarılmak suretiyle eklenmelidir.
8. Tercümelerde yazardan izin alındığına dair belge "izin belgesi" adıyla sisteme yüklenmelidir.
9. Telif ve tercüme makalelere; en az 50 kelime arasında Türkçe, Arapça ve İngilizce özet ve başlık ile anahtar kelimeler de eklenmelidir.
10. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
11. Yayımlanan yazılar için telif ücreti ödenmez.
12. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
13. Yazar, RTEÜİFD'de yayımlanmış yazılarını, daha sonra başka platformlarda da yayımlayabilir.
14. Dergi yazım ilkelerine uyulmadan dergiye gönderilen yazılar, hakeme sevk edilmeden düzeltilmesi için yazara iade edilir.
15. Burada belirtilmeyen hususlarda karar vermeye Yayın Kurulu yetkilidir.

### **Yazım İlkeleri**

1. Yazılar, Ms. Word dosyası olarak yazar ismi olmaksızın gönderilmelidir.
2. Son aşamaya gelen makalenin başlığının hemen altında makale yazarının unvanı, adı-soyadı, kurumu, branşı, e-posta adresi ve orcid bilgisi yer almalıdır.
3. Yazıların sonuna kaynakça büyük harflerle bold olarak yazılmış şekilde eklenmelidir.
4. Biçim: Metin kısmı Palatino Linotype Style yazı tipi, 10 punto, başlıklar bold olarak ve otomatik numaralandırılmamış; metnin tamamı 1,2 satır aralıkla, önce ve sonra 6noktupnotlar ise tek satır aralıkla, önce ve sonra 0 nk ve 8 punto, her iki tarafa yaslı yazılmalıdır.
5. Gönderilen yazılar; kâğıdın kenar boşlukları üst ve sol 2, 5alt ve sağ 2 cm; kâğıt yüksekliği 17,6 cm; genişliği 25 cm; üst ve altbilgi ölçüleri 1,1 cm olmalıdır.
6. Dergimiz 2018 yılı 13 sayı itibarıyla İSNAD atf sistemine geçmiştir. Makaleler Chicago ve APA stillerinden İSNAD atf sistemine göre hazırlanmalıdır. Bk. <http://www.isnadsistemi.org>

### **Yayın Takvimi**

Haziran ve Aralık ayları içinde yayımlanan Dergiye senenin her günü müracaatta bulunulabilir. Yazı, inceleme ve raporlama işleminin yetiştigi sayıda yayımlanır.





## İÇİNDEKİLER | CONTENTS | المحتويات

### *Editörden | Editorial*

*Muhammet Enes VURAL – İrfan KARADENİZ ..... 11-12.*

### *Hakemli Araştırma Makaleleri | Peer-Review Research Articles*

#### **İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım**

A Critical Approach to Recourse / Taawassul Conception of Ibn Taymiyyah  
*Abdulvehhab GÖZÜN ..... 15-42.*

#### **İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ**

After Al-Isra Incident and Al-Masjid Al-Aqsa  
*İhsan ARSLAN ..... 43-79.*

#### **Yazma Tefsir Künye Tespitlerinde Yapılan Hatalar**

The Mistakes Made While Detecting the Identities of Tafsirs' Manuscripts  
*Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU ..... 81-92.*

#### **Ebû Ali el-Fârisî'nin Hocası ez-Zeccâc'a Yönelttiği Sarfla İlgili Eleştiriler**

Abu 'Ali al-Farisi's Objection About Morphology to his Master Zajjaj  
*Saeed ALOTHMAN ..... 93-130.*

#### **Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve Ötekini Okumak**

Reading Self and Others through the Mubham Verses in the Context of Legitimacy Concerns  
*Muhammed Bahaeddin YÜKSEL ..... 131-173.*

#### **Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)**

Basic Approaches in the Hanafi Legal Theory (Until the Midst of the Sixth Century of the Hijra)  
*Şevket TOPAL - Mehmet Sait ARVAS ..... 175-209.*

***İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Vatanseverlik Değeri***

The Value of Patriotism from the Perspective of the Students of Imam Hatip Secondary Schools

*Bayramali NAZIROĞLU - Mehmet Zeki GÖKSU*.....211-230.

***Mitler Gerçeklere Karşı: Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Yaşamındaki Olaylar***

Myths versus Realities: The Events in the Life of Prophet Muhammad before his Prophethood

*Öznur HOCAOĞLU*.....231-267.

***Yayın Değerlendirmeleri | Book Reviews***

Leo Strauss and the Recovery of Medieval Political Philosophy

*M. Nurullah TURAN*.....271-275.



## RTEÜİFD YENİ SAYI: SAYI 13 (2018)

2012 yılında yayın hayatına başlayan ve altı yıllık bir birikime sahip olan *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (RTEÜİFD)* DergiPark aracılığıyla sunulan hizmetlerden faydalanarak bu platformda üçüncü sayısını çıkarmış bulunmaktadır.<sup>1</sup> Doçentlik kriterlerini sağlayan TR Dizin başvuru süreci tamamlanmış olan *RTEÜİFD* ulusal ve uluslararası birçok indekste dizinlenmeye başlamıştır. Ayrıca dergimizde yayınlanan her bir makalenin daha geniş kitlelere ulaşmasını sağlamak için yeni indekslerle görüşmelerimiz devam etmektedir.

20 Haziran 2018 itibariyle dergimizi tarayan ulusal ve uluslararası indeksler şunlardır:

- [ASOS / Academia Social Science Index \(Başlangıç / S. Date: 2012\)](#)
- [İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database \(Başlangıç / S. Date: 2012\)](#)
- [GOOGLE SCHOLAR \(Başlangıç / S. Date: 2012\)](#)
- [WORLD CAT \(Kabul / Accepted: 10/10/2012\)](#)
- [ESJI: Eurasian Scientific Journal Index \(Başlangıç / S. Date: 2015\)](#)
- [CITEFACTOR \(Başlangıç / S. Date: 2015\)](#)
- [ROAD: Directory Of Open Access Scholarly Resources \(Kabul / Accepted: 10/10/2016\)](#)
- [SOBIAD: Sosyal Bilimler Atıf Dizini \(Kabul / Accepted: 08.05.2017\)](#)
- [OPENAIRE \(Başlangıç / S. Date: 2017\)](#)
- [BASE: Bielefeld Academic Search Engine \(Başlangıç / S. Date: 03.07.2017\)](#)
- [IDEAL ONLINE \(Kabul / Accepted: 23.02.2018\)](#)
- [SIS: Scientific Indexing Services \(Başlangıç / S. Date: 2018\)](#)
- [ARASTIRMAX \(Kabul / Accepted: 13.03.2018\)](#)
- [RESEARCHBIB \(Kabul / Accepted: 29.03.2018\)](#)
- [SAIF: Scholar Article Impact Factor \(Kabul / Accepted: 04.04.2018\)](#)
- [DRJI: Directory of Research Journals Indexing \(Kabul / Accepted: 04.04.2018\)](#)

Dergi editörlüğü gibi zor bir vazifeyi bize tevdi edip, desteğini bizden esirgemeyen sayın dekanımız Prof. Dr. Salih Sabri Yavuz'a; gönüllülük esasıyla yürütülen süreçlerin tamamında yoğun emekleri bulunan yayın kurulu üyelerimiz Prof. Dr. Ahmet İshak Demir, Prof. Dr. Ömer Faruk Yavuz, Prof. Dr. Ahmet Koç, Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Prof. Dr. Sinan Öge, Prof. Dr. Ali Ayten, Prof. Dr. Cengiz Batuk, Doç. Dr. Faruk Sancar, Doç. Dr. Ali Kumaş, Doç. Dr. Süleyman Turan, Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Şamil Baş, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim Turhan, Dr. Öğr. Üyesi Adem Güneş ve Dr. Öğr. Üyesi Emine Battal, Dr. Öğr. Üyesi Nilüfer Kalkan, Dr. Öğr. Üyesi Hümeysra Özturan, Dr. Öğr. Üyesi Tuba Erkoç Baydar, Dr. Öğr. Üyesi Hilal Livaoglu

<sup>1</sup> <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

Mengüç'e; bu sayı ile beraber aramıza katılan alan editörlerimiz Arş. Gör. Zehra Betül Ustaoglu ve Yaşar Emrah Koşdaş'a; Arapça ve İngilizce dil editörlerimiz Okt. Mustafa Kemal Şen ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Kaplan'a, sayfa düzeniyle ilgilenen mizanpaj editörlerimiz Arş. Gör. İbrahim Emre Şamlıoğlu ve Arş. Gör. Ömer Faruk Karaköse'ye; son okumadaki emekleriyle Arş. Gör. M. Nurullah Turan, Arş. Gör. Enver Şahin, Arş. Gör. Süleyman Nuri Yağcı, Arş. Gör. Zeynep Baktemur ve Arş. Gör. Mustafa Yüce'ye ve yayımlanan bütün makaleleri sosyal medya platformları aracılığı ile paylaştan Arş. Gör. Sümeyra Nalbant'a; ve bu sayımızda dergimize yeni bir kapak tasarımıyla katkı sağlayan Arş. Gör. Gökçe Arifoğlu'na teşekkür etmeyi bir borç biliriz.

Cumhuriyet Üniversitesi Dini İlimler Merkezi (DİMER) ve *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*'nin iş birliği ile 20/01/2018 tarihinde düzenlen "İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştayı"nda alınan kararların ve istişarelerin ışığında ortak bir atfı sisteminin belirlenmesi kararlaştırılmıştır. Bu karara binaen RTEÜİFD, İSNAD<sup>2</sup> atfı sistemini benimsemiş ve 2018 Haziran sayısından itibaren makaleler bu sistem esas alınarak tertip edilmiştir.

RTEÜİFD olarak 2018 yılı 13. Sayımızda 8 araştırma makalesi ve 1 kitap değerlendirmesi olmak üzere toplamda 9 makale ile okuyucu karşısına çıkıyoruz. Anabilim dallarına göre makaleler tasnif edildiğinde Tefsir ve İslam Tarihi'nden ikişer makale; İslam Hukuku, Hadis, Arap Dili ve Belagati ve Din Eğitimi alanlarından birer makale yer almaktadır. Ayrıca Siyaset Felsefesi alanına ait bir kitap değerlendirmesi bulunmaktadır.

Yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sağlamasını ve yeni çalışmalara ışık tutmasını temenni ediyoruz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak ümidiyle...

**20 Haziran 2018**

**Editörler**

**Arş. Gör. Muhammet Enes Vural<sup>3</sup>**

**Arş. Gör. İrfan Karadeniz<sup>4</sup>**

<sup>2</sup> [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

<sup>3</sup> RTEÜ., İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bil. Böl. [muhammet.vural@erdogan.edu.tr](mailto:muhammet.vural@erdogan.edu.tr)

<sup>4</sup> RTEÜ., İlahiyat Fak., Felsefe ve Din Bil. Böl. [irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr](mailto:irfan.karadeniz@erdogan.edu.tr)

HAKEMLİ  
ARAŞTIRMA MAKALELERİ

---

*PEER-REVIEWED  
RESEARCH ARTICLES*



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 15-42

**İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım**

A Critical Approach to Recourse / Tawassul Conception of Ibn Taymiyyah

**Abdulvehhab Gözün**

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof., Gumushane University, Faculty of Theology,

Department of Hadith

Gumushane/Turkey

[abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr](mailto:abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0333-4463>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 1 Mart / March 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Mart / March 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 15-42

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>



## İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım

**Öz:** Hem geçmişte hem de günümüzde üzerinde sünnet-bid'at tartışması yapılmış olan ve Müslümanlar arasında toplumsal olarak çokça yaygın olan meselelerden biri de insanların dua ederken başta Hz. Peygamber olmak üzere peygamberlerle, meleklerle veya salih insanlarla tevessül etmeleridir. Âlimler, Allah'ın (c.c.) isimlerini, sıfatlarını ve salih amelleri duada vesile kılmanın caiz olduğunda ittifak etmekle beraber adı geçen salih zatlarla tevessül etmenin hükmünde ihtilaf etmişlerdir. Çoğuna göre bu tür tevessül diğer çeşitleri gibi meşrû olsa da bazılarına göre bid'at olduğu için caiz değildir. Araştırmada konu, itikâdî açıdan değil sünnet-bid'at bağlamında ele alınacaktır. Tevessül kavramının sözlük anlamına ve Kur'an'daki kullanımına kısaca değinildikten sonra tevessül çeşitlerinden biri olan zikredilen şahıslarla tevessül etmenin bid'at olmayıp caiz olduğunu savunan bazı âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer verilecektir. Daha sonra İbn Teymiyye'nin tevessül anlayışı özellikle, *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesîle* adlı eseri üzerinden eleştirel bir yaklaşımla irdelenip bir sonuca varılmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Tevessül, Vesile, Sünnet, Bid'at.

## A Critical Approach to Recourse / Tawassul Conception of Ibn Taymiyyah

**Abstract:** Both in the past and the present, one of the issues that is in disagreement of sunnah-bid'ah and socially very common among Muslims is to get involved first and foremost the Prophet, prophets, angels and pious people when they pray. Scholars agree with the circumstance of the means as the names and attributes of Allah and the good deeds for praying is licit but they conflict about the ruling of recourse with pious people who are mentioned. According to many scholars, this kind of recourse is acceptable like the other types of it; however, some of the scholars consider that it is bid'ah. The subject of the research dealt with the context of sunnah-bid'ah not the creed aspect. After a brief explanation of the lexical meaning and the usage of the concept of recourse in the Quran, opinions of scholars who defend recourse with cited individuals as the one of recourse variety is licit not bid'ah was given. Then, the recourse conception of Ibn Taymiyyah was examined in terms of the work especially, *Kaidatun Calila Fi't-Tawassuli Wa'l-Wasila* with a critical approach and discussed.

**Key Words:** Hadith, Tawassul, Wasila, Sunnah, Bid'ah.

## مقاربة نقدية لرأي الإمام ابن تيمية في التوسل

**ملخص:** من المسائل المشهورة، التي دار حولها نقاش بين المسلمين باعتبارها سنة أو بدعة في القرون الماضية وفي العصر الحاضر على حد سواء، توسل الناس في أدعيتهم بالنبي صلى الله عليه وسلم أو غيره من الأنبياء والملائكة والصالحين. لقد اتفق العلماء على جواز التوسل بأسماء الله وصفاته والأعمال الصالحة بينما اختلفوا في حكم التوسل بالعباد الصالحين. فيجوز التوسل عند جمهورهم بذكر أسماء الصالحين إلا أنه لا يصح عند البعض بحجة أنه بدعة. درسنا الموضوع في هذا البحث من جهة ثنائية السنة والبدعة بغض النظر عن الحكم العقائدي. انطلقنا باستكشاف معنى التوسل في اللغة وبيان ذكره في القرآن الكريم باختصار، ثم عرضنا رأي بعض من أجاز التوسل. وأخيرا طرحنا رأي الإمام ابن تيمية بصدده رسالته المسماة "قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة" على وجه النقد والتحقيق بتفاصيلها وانتهينا بسرده النتائج التي تم التوصل إليها.

**الكلمات المفتاحية:** الحديث، التوسل، الوسيلة، السنة، البدعة.

## GİRİŞ

Tevessül sözlükte; bir kişiye katında değerli olan bir şeyi vesile (aracı) kılarak yakınlaşmaktır.<sup>1</sup> Vesile kavramı için İbn Hacer el-Askalânî, “kendisiyle büyüğe, yüceye ulaşılan şey; yüce makamlardır”<sup>2</sup> derken, Aynî “kendisiyle başkasına ve menzile varılan şeydir”<sup>3</sup> demektedir.

Kur’ân’da tevessül kelimesi zikredilmese de Allah’a (c.c.) yakınlaşmak için bir vesile aramak/edinmek anlamındaki tevessül emredilmiş ve bunu yapanlar övülmüştür. Nitekim Mâide sûresinde şöyle buyurulmuştur: “Ey iman edenler! Allah’tan (c.c.) korkun, ona yakınlaşmak için vesile arayın ve yolunda cihat edin ki kurtuluşa eresiniz.” (el-Mâide, 5/35)

İsrâ sûresinde de Allah’tan (c.c.) başka kendilerine dua edilen peygamberler ve melekler gibi yaratılmışların güzel niteliklerinden bazıları şu şekilde beyan edilmiştir: “İşte onların Allah’tan (c.c.) başka kendilerine dua ettikleri kimseler, hangisi daha yakın olacak diye rablerine yakınlaşmak için vesile ararlar, rahmetini umarlar ve azabından korkarlar. Çünkü şüphesiz Rabbinin azabı sakınılması gereken bir şeydir.” (el-İsrâ, 17/57)<sup>4</sup>

Âyetlerde kast edilen tevessülün meşrû ve emredilen bir şey olduğunda ittifak söz konusudur. Ancak tevessülün çeşitlerinden biri olan, dua yaparken başta Hz. Peygamber olmak üzere birtakım peygamberleri yahut salih insanları vesile

<sup>1</sup> Ebu’l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânu’l-arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414), 11: 724; Ebu’l-Feyz Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak ez-Zebîdî, *Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs*, thk. Ali Şeyrî (Beirut, Dâru’l-hidâye, 1994), 31: 75.

<sup>2</sup> Ebu’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi sahihi’l-buhârî*, thk. Muhibbuddîn el-Hafîb (Kahire: el-Mektebetü’s-selefiyye, 1407) 2: 300.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhu sahihi’l-Buhârî* (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-türâsi’l-arabî, t.y.), 5: 122.

<sup>4</sup> Tefsircilerin çoğu âyetlerde zikredilen “vesile” kelimesini salih amel, kurbet, itaat gibi benzer anlamlarla açıklarken (Örnek olarak bk. Ebu’l-Hasan Mükâtil b. Süleyman b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mükâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-türâs, 1423), 473; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fi te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beirut: Müessesetü’r-risâle, 1420/2000), 10: 290; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru’l-kütübîl-mısriyye, 1384/1964), 6: 159.) İsmail Hakkı el-Bursevî gibi bazı sûfi müfessirler vesilenin kapsamına başta Hz. Peygamber olmak üzere salih insanları da katmışlardır. Bk. Ebul-Fidâ İsmail Hakkı b. Mustafa el-Bursevî, *Rûhu’l-beyân* (Beirut: Dâru’l-fikr, t.y.), 7: 230.

kılmanın hükmü hakkında âlimler ihtilaf etmişlerdir.<sup>5</sup> Konuyla ilgili görüşleri üç kısımda toplamak mümkündür.

Birincisi; ister Hz. Peygamber olsun ister başka birileri olsun birtakım şahısları hayatlarında veya vefatlarından sonra duada vesile kılmak caiz olmayıp bid'attır. İbn Teymiyye gibi bazı âlimler bu görüştedir.

İkincisi; sadece Hz. Peygamber'le duada tevessül etmek caizdir. Onun dışında başkalarıyla tevessül etmek caiz değildir. İzzeddîn b. Abdisselam gibi bazı âlimlerin bu görüşte olduğu nakledilmiştir.<sup>6</sup>

Üçüncüsü ise; fayda veya zarar verenin sadece Allah (c.c.) olduğuna itikat etmekle beraber ister Hz. Peygamber olsun ister başkası olsun birtakım salih insanları hayatlarında veya vefatlarından sonra duada vesile kılmak bid'at olmayıp caizdir. Aşağıda detaylı bir şekilde ele alınacağı üzere âlimlerin çoğunluğu bu görüştedir.

### 1. Dört Fıkhî Mezhebe Göre Tevessül

Araştırmalara göre dört fıkhî mezhebine mensup âlimlerin çoğunluğuna göre zikredilen tevessül bid'at olmayıp caizdir. Bu mezhep âlimlerinin bazılarının konuyla ilgili görüşleri şöyledir:

Hanefilerden olan İbnü'l-Hümâm, Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin adabını anlatırken şunu da ifade etmiştir: "Ziyaretçi Hz. Peygamber'le tevessül ederek Allah'tan (c.c.) hacetini ister."<sup>7</sup> Mâlikî'lerden olan İbnü'l-Hâcc'a (v. 737/1336)<sup>8</sup> ve Kastallânî'ye (v. 923/1517) göre de<sup>9</sup> hem Hz. Peygamber'le hem de başka salih insanlarla tevessül etmek caizdir. Şâfiîlerden olan Nevevî de *el-Ezkâr* adlı eserinde hâcet namazıyla ilgili zikirleri ele alırken meşhûr âmâ hadisini zikrederek tevessülün

<sup>5</sup> Konunun kelâmî açıdan değerlendirmesi için bk. Berat Sarıkaya, "İnsan Allah İletişimi ve Tevessül", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ocak 2014): 114-136.

<sup>6</sup> Bk. Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *ed-Dürü'n-nezîd fi ihlâs-ı kelîmeti't-tevhîd*, thk. Ebû Abdillâh el-Halebî (Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414), 17; Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed el-Ba'li, *Muhtasaru'l-fetâve'l-mısıriyye li İbn Teymiyye*, thk. Muhammed Hamid el-Fakî (Demam: Dâru İbnü'l-Kayyim, 1406/1986), 195.

<sup>7</sup> Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sivâsî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.), 3: 181.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Hâcc el-Abderî, *el-Medhal* (Kahire: Dâru't-Türâs, t.y.), 1: 255.

<sup>9</sup> Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-muhammediyye* (Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye, t.y.), 3: 605.

caiz olduğuna işaret etmiştir.<sup>10</sup> Hanbelîlerden olan İbn Kudâme de birçok fakîh gibi Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret başlığında meşhur Utbî kıssasını naklederek<sup>11</sup> tevessülün caiz olduğuna işaret etmiştir.

Yine Hanbelî'lerden olan Ebu'l-Hasan el-Mirdâvî (v. 885/1480) istiskâ meselesinde konuyla ilgili şunu söylemiştir: "Mezhebte sahih olan görüş, salih kişiyle tevessülün caiz olmasıdır. Bazı ashabımız müstehab olduğunu da ifade etmiştir. Ahmed b. Hanbel (v. 240/855), *Menâsik* risalesinde "(Hacc veya umre yapan kişi) Duasında Hz. Peygamber'le tevessül eder." demiştir. Şeyh Takıyyüddîn (İbn Teymiyye) ise zikredilen tevessülü, salih insana yemin etmek gibi gördüğü için meşrû saymamıştır."<sup>12</sup>

İbn Müflih de (v. 763/1361) yukarıda zikredilenleri naklettikten sonra şunu ifade etmiştir: "İbrahim el-Harbî, 'Marûf el-Kerhî'nin (v. 200/815) kabrinin yanında dua etmek, tecrübe edilmiş bir panzehirdir.' demiştir. Şeyhimiz İbn Teymiyye ise bunun kurbet olmayıp bid'at olduğunu, hatta imamların arasında nizâ' olmaksızın haram olduğunu ifade etmiştir."<sup>13</sup>

Yine Hanbelî olan Behûtî de (v. 1051/1641), konuyla ilgili şunu söylemiştir: "İcabet edileceği umularak duada salihlerle tevessül etmek mubah kılınmıştır. Nitekim Hz. Ömer, Hz. Abbâs'la; Muâviye ve Dahhâk b. Kays (v. 64/683) ise Yezid b. Esved (v. 65/684) ile tevessül ederek istiskâ yapmıştır."<sup>14</sup>

İbn Hacer el-Askalânî, Buhârî'nin rivayet ettiği "Muhammed'in (s.a.v.) şefaatiyle ateşten bir kavim çıkar ve cennete girer. Onlar cehennemî diye isimlendirilirler."<sup>15</sup> hadisini şerh ederken şunu söylemiştir: "İnsanlar, kıyamet

<sup>10</sup> Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdulkadir Arnavut (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994), 184.

<sup>11</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâilî el-Makdisî el-Hanbelî İbn Kudâme, *el-Muğnî* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968), 3: 478.

<sup>12</sup> Ebu'l-Hasan Alâuddîn Ali b. Süleyman el-Mirdâvî ed-Dimaşkî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (Beyrut: Dâru İhyâit'-tûrâsî'l-arabî, t.y.), 2: 456. İbn Teymiyye'nin bu görüşü için ayrıca bk. İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm b. Abdisselâm el-Harrânî, *el-Fetâve'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1408/1987), 2: 422.

<sup>13</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Furû*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003), 3: 229.

<sup>14</sup> Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn b. Hasan b. İdris el-Behûtî el-Hanbelî, *Dekâiku ulî'n-nühâ li şerhi'l-müntekâ: Şerhu münteha'l-irâdât* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1414/1993), 1: 335.

<sup>15</sup> Buhârî, "Rikâk", 51.

gününde dünyada yaptıkları gibi ihtiyaçlarının giderilmesi için peygamberleriyle Allah'a (c.c.) tevessül ederler."<sup>16</sup> Bu sözünden ona göre de tevessülün caiz olduğu anlaşılmaktadır.

Hanbelîler de dâhil farklı mezheplerdeki âlimlerin çoğunluğu tevessülün meşrû ve caiz olduğunu söylemekle beraber İbn Teymiyye (v. 728/1327) gibi bazı âlimler bunun caiz olmayıp bid'at olduğunu ifade etmişlerdir. O, tevessül ve vesile konusuyla ilgili görüşlerini farklı eserlerinde dile getirmiş olmakla birlikte konuyla ilgili yazdığı *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesile* adında müstakil bir eserle meseleyi detaylı bir şekilde ele almıştır. Dolayısıyla onun konuyla ilgili görüşleri özellikle bu eseri üzerinden özetlenerek aşağıda ele alınıp değerlendirilecektir.

## 2. İbn Teymiyye'ye Göre Tevessül ve Vesîle

İbn Teymiyye'ye göre tevessül ve vesile lafızlarında kapalılık olduğu için bu kelimelerin öncelikle Kur'ân, Sünnet ve sahâbe dilindeki anlamlarının iyice bilinip ayırt edilmesi gerekir. Birincisi; ayetlerde geçen "vesile"den maksat; kendisiyle Allah'a (c.c.) yaklaşılacak vacipler ve müstehablardır. Dolayısıyla haram, mekruh veya mubah gibi vacip ya da müstehab olmayan şeyler vesilenin kapsamına girmezler.<sup>17</sup>

İkincisi; bazı sahih hadislerde zikredilen vesiledir. O hadislerden birinde Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Her kim ezanı işittiğinde 'Ey bu eksiksiz çağrının ve kılınacak namazın Rabbi olan Allah'ım! Muhammed'e (s.a.v.) vesileyi ve fazileti ver' derse ona şefaathet vacip olur."<sup>18</sup> Hadiste zikredilen vesilenin ne olduğunu da Hz. Peygamber şu sözleriyle açıklamıştır:<sup>19</sup> "Allah'tan (c.c.) benim için vesileyi isteyin. Zira o, Allah'ın (c.c.) kullarından sadece bir kula nasip olacak olan cennetteki bir derecedir. O kişi, ben olmayı umuyorum. Her kim benim için Allah'tan (c.c.) vesileyi isterse kıyamet günü şefaathetim ona vacip olur."<sup>20</sup> Dolayısıyla hadislerde geçen vesileden maksat cennette sadece bir kişiyi nasip olacak olan derecedir.

İbn Teymiyye'ye göre sahâbe sözlerinde geçen tevessül veya teveccüh kavramlarıyla Hz. Peygamber'in duası veya şefaathetiyle tevessül etmek kast

<sup>16</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 11: 441.

<sup>17</sup> Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam el-Harrânî İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesile*, thk. Rabî b. Hâdî Umeyr el-Medhalî (Acman: Mektebetü'l-furkân, 1422/2001), 84.

<sup>18</sup> Buhârî, "Ezan", 8; Ebû Dâvûd, "Salât", 37; Tirmizî, "Salât", 43; Nesâî, "Ezan", 38; İbn Mâce, "Ezan", 4.

<sup>19</sup> İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesile*, 85.

<sup>20</sup> Müslim, "Ezan", 11; Ebû Dâvûd, "Salât", 37; Tirmizî, "Menâkıb", 1; Nesâî, "Ezan", 37.

edilmektedir.<sup>21</sup> Ancak müteahhirinin çoğunun örfünde tevessülden maksat; Hz. Peygamber'i veya diğer peygamberler gibi salih insanları sebep (vesile) kılarak Allah'tan (c.c.) istemektir. Dolayısıyla tevessülün Müslümanların ittifakıyla sahih olan iki manası yanında sünnette vârid olmayan üçüncü bir manası vardır. İttifakla sahih olan iki manasından biri, imanın aslı olan Hz. Peygamber'e iman ve itaatla tevessül etmek; diğeri ise onun duası ve şefaatiyle tevessül etmektir. Bu ikisi Müslümanların icmâıyla caizdir.<sup>22</sup>

Yine ona göre Hz. Ömer'in *اللهم إنا كنا إذا أجدبنا توصلنا إليك بنبيينا فنتسقينها وإنا نتوكل عليك بعم نبيينا فاسقنا* "Allah'ım! Şüphesiz biz kuraklık çektiğimizde sana peygamberimizle tevessül ediyorduk. Sen de bize yağmur verirdin. Sana peygamberimizin amcasıyla tevessül ediyoruz. Bize yağmur ver!"<sup>23</sup> sözündeki tevessül, ikinci anlamdaki tevessüldür. Yâni onun duası ve şefaatiyle tevessül ediyorduk, demektir. Zikredilen tevessül, onun zatıyla değil duasıyla tevessül etmektir. Onun için sahâbe Hz. Peygamber'le tevessül etmek yerine amcasıyla tevessül etmişlerdir. Kastedilen zatıyla tevessül olsaydı Hz. Peygamber'le tevessül etmek, amcasıyla tevessül etmekten daha evlâ olurdu. Onunla tevessül etmeyip amcasıyla tevessül ettiklerine göre hayatında yapılan şeyin ölümünden sonra yapılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu anlamdaki tevessül hayatında olmuş ve kıyamet günü olacaktır. Birinci anlamdaki, ona iman ve itaatla olan tevessül ise her zaman meşrûdur.<sup>24</sup>

Dolayısıyla İbn Teymiyye'ye göre sahâbenin dilindeki tevessülden maksat, Hz. Peygamber'in zâtıyla değil duasıyla ve şefaatiyle tevessül etmektir. Ona iman ve itaatla tevessül etmek ise ittifakla caiz olan salih amellerle tevessül kabilindedir. Sonuç olarak

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesîle*, 86. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li tibâ'ati'l-Mushafi'ş-şerîf, 1416/1995), 1: 143.

<sup>22</sup> İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesîle*, 86; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 1: 153.

<sup>23</sup> Buhârî, "İstiskâ", 3; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdulmeçîd es-Silefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994) 1: 72; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992), 3: 491; Ebû Bekir Muhammed b. İshak en-Nisâbüri İbn Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1992), 2: 337; İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân ed-Dârimî el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1414/1997), 110. Muasır âlimlerden Ebu Reyeye'nin tevessül hadisi hakkındaki görüşlerinin tahlili için bk. Hüseyin Akyüz, "Ebû Reyeye'nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 35-72.

<sup>24</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 87. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *İktizâu's-sırâtı'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cehîm*, thk. Nâsir Abdulkerîm el-Akl (Beyrut: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1419/1999), 2: 318. Elbânî gibi muasır âlimlerden bazıları da İbn Teymiyye'nin tevessül konusundaki görüşlerini savunmaktadırlar. Bk. Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *et-Teveessülü: evvâhu ve ahkâmuh* (Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 1421/2001), 41.

Kur'ân'da, Sünnet'te ve sahâbe sözlerinde zat ile tevessül vârid olmadığı için bu tür tevessül caiz olmayıp bid'attır.

### 3. İbn Teymiyye'nin Tevessülle İlgili Görüşlerinin Eleştirisi

İbn Teymiyye'nin Hz. Ömer'in duasıyla ilgili yorumu zorlama bir tevil olarak gözükmektedir. Zira Hz. Ömer'in, "Sana peygamberimizle tevessül ediyorduk." sözünün zahirinden Hz. Peygamber'in zatıyla Allah'a (c.c.) tevessül ettikleri anlaşılmaktadır. Şu kadar var ki Hz. Peygamber hayatta olduğu için ondan dua isteyerek tevessülü daha da güzel yapmış oluyorlardı. Dolayısıyla Hz. Peygamber'den dua istemeleri, tevessülün kendisi değil bilakis tevessülün delilidir. Zira ondan dua istemenin anlamı; onu, Allah'ın (c.c.) katındaki değerinden dolayı istenilen şeyde vesile kılmaktan ibarettir.

Açıklananın anlaşılması için şöyle bir örnek vermek mümkündür: Kişi fazilet sahibi bir insandan herhangi bir istek de bulunacağı zaman onun tanıdığı ve değer verdiği başka birini isteğinde vesile kılarken bunu iki türlü yapabilir. Ya ona kendi adına istemesini söyler, o da aracı olarak gidip bizzat kendisi o şahıstan ister ki bu, Hz. Peygamber'den vb. salih insanlardan dua istemek gibidir. Bu daha ileri düzeyde bir tevessül olur. Ya da aracıyı göndermeden bizzat kendisi gidip aracı olan şahsın ismini vererek onun hatırına isteğinin yerine getirilmesini ister ki bu da kişinin kendisinin dua edip Hz. Peygamber'i veya Allah (c.c.) katında değeri olduğuna hüsnü zann olarak itikat ettiği başka birini duasında vesile kılması gibidir. Bu tevessül ise bir öncekine göre ikinci derecede bir tevessül olur. Birincisinin caiz olduğunu, ikincisinin ise caiz olmadığını söylemek ise öncekilerin deyimiyile tahakküm, yani çifte standart olarak gözükmektedir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in sözünde mutlak olarak Hz. Peygamber'le tevessül etmek kast edilmiştir.

Ayrıca Hz. Ömer'in "Sana peygamberimizin amcasıyla tevessül ediyoruz. Bize yağmur yağdır!" sözünden de bu anlaşılmaktadır. Zira İbn Teymiyye'nin dediği gibi zat ile değil de duası ile tevessül kast edilseydi Hz. Ömer, Hz. Abbâs'tan dua etmesini istemekle yetinip kendisi "Sana peygamberimizin amcasıyla tevessül ediyoruz. Bize yağmur yağdır!" diyerek Allah'a (c.c.) yönelip dua etmezdi. Bilakis sahâbenin istiskâda Hz. Peygamber'den dua istediği gibi o da Hz. Abbâs'tan dua istemekle yetinirdi. Ancak o, anlaşıldığı üzere tevessülün zikredilen her iki derecesiyle tevessül etmiştir. Yani rivayetin bazı varyantlarında zikredildiği gibi hem Hz. Abbâs'tan dua isteyerek onunla birinci derecede tevessül etmiş hem de kendi duasında onunla tevessül ederek ikinci derecede tevessül etmiştir.

İbn Teymiyye'nin mezkûr yorumu zorlama bir tevil olduğu gibi "Kastedilen zatıyla tevessül olsaydı Hz. Peygamber'le tevessül etmek, amcasıyla tevessül etmekten daha evlâ olurdu. Onunla tevessül etmeyip amcasıyla tevessül ettiklerine göre hayatında yapılan şeyin ölümünden sonra yapılmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır." sözündeki çıkarım da doğru bir çıkarım olarak gözükmektedir. Zira İbn Teymiyye'nin de reddetmeyeceği şöyle bir gerçeklik söz konusudur: Duada kendisiyle tevessül edilebilecek olan vesileler üstünlük ve değer açısından bir değildir.

Örnek olarak onun da kabul ettiği tevessül çeşidi olan salih amellerle tevessül ederken her zaman en üstün olan salih amelle tevessül etmek zorunlu değildir. Bazen âlimlerin deyimiyle fâzıl (üstün) olanla bazen de mefzûl (düşük) olanla tevessül edilebilir. Bu, kişinin içinde bulunduğu duruma, nedenlere, şartlara vb. etkenlere göre değişebilir. Zira Hz. Ömer de sahâbe topluluğu içerisinde Hz. Abbâs'tan daha üstün olduğu bilinen başta kendisi olmak üzere Hz. Osman ve Hz. Ali gibi başka sahâbiler bulunmasına rağmen muhtemelen Hz. Abbâs'ın peygamberle akraba olması, yaşının büyük olması vb. birtakım nedenlerle onunla tevessül etmeyi tercih etmiştir.

Hz. Peygamber'le tevessül etmek yerine onunla tevessül etmeyi tercih etmesinin sebebi olarak ise Hz. Abbâs'ın da istiskâ duası yapanların arasında olması ve Hz. Ömer'in yukarıda zikredilen her iki şekilde tevessül etmeyi kast etmiş olması gibi nedenler zikredilebilir. Dolayısıyla Hz. Ömer'in bu tercihten çıksa çıksa ancak Hz. Peygamber'in dışında başka salih insanlarla da tevessül edilebileceği çıkabilir. Doğru çıkarım bu olsa gerektir. Zira bir işin, yapılmasına mâni olabilecek başka bir karine olmaksızın sadece terk edilmesinden o işin caiz olmadığı çıkarımı yapılamaz.

Ayrıca İbn Teymiyye'nin görüşüne göre fâdıl olanın mefdûl olandan dua istemesi de doğru olmaz. Hâlbuki böyle değildir. Zira Hz. Peygamber umre için kendisinden izin isteyen Hz. Ömer'e; "Bizi de duadan unutma kardeşim" demiştir.<sup>25</sup> Ayrıca Hz. Ömer, Hz. Peygamber'in tavsiyesine uyarak Üveys el-Karanî'den kendisi için dua etmesini istemiştir.<sup>26</sup>

Kevserî'ye göre de (v. 1371/1952) Hz. Ömer'in bu uygulaması, sahabenin sahabeyle ve peygamberin hayatta olan hısım ve akrabasıyla tevessülde bulunmasının meşru olduğunu göstermektedir. Hz. Ömer'in Hz. Abbas'la ilgili

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, "Vitr", 23; Tirmizî, "Deavât", 109; İbn Mâce, "Menâsik", 5.

<sup>26</sup> Müslim, "Fedâilü's-sahâbe", 223, 225.



ifadesi ondan sadece dua istediği manasına gelmez. Çünkü Hz. Ömer, bu cümleyi ondan dua etmesini istedikten sonra söylemiştir. Dolayısıyla bu ifade: “Onunla Allah’a (c.c.) tevessül ediyoruz.” manasına gelir ki bu da salih kulların mertebesiyle tevessüle delalet eder.<sup>27</sup>

İbn Teymiyye’ye göre üçüncü anlam olan Hz. Peygamber’in zatiyla tevessül ederek Allah’tan (c.c.) istemek anlamındaki tevessül, sahâbenin ne istiskâda ne benzeri şeylerde; ne hayatında ne ölümünden sonra; ne onun ne de başkasının kabrinin yanında yaptıkları bir şeydir. Aralarında meşhur olan duaların hiç birinde böyle bir şey yoktur. Bu tür dualar ya merfû veya mevkûf birtakım zayıf hadislerde nakledilmiş ya da sözü hüccet olmayan kişilerden vârid olmuştur.<sup>28</sup>

İbn Teymiyye’nin bu iddiasıyla ilgili olarak şunu söylemek mümkündür: Sahâbenin Hz. Peygamber hayatta iken kendisinden dua istemek suretiyle birinci derecede olan tevessülü tercih etmelerinden daha doğal ne olabilir. Hayatından sonra ise tabii olarak hem onlar için hem de başkaları için ikinci derecedeki tevessül söz konusudur. Ancak buna rağmen ileride nakledileceği üzerine bazı rivayetlerde sahâbeden ve tâbiinden bazılarının Hz. Peygamber’in kabrine gidip ondan dua isteyerek birinci derecede onunla tevessül ettikleri de nakledilmiştir.

Ayrıca ileride zikredilecek olan âmâ hadisinde geçtiği gibi sahâbenin Hz. Peygamber’in hayatında dua ederken bazen Hz. Peygamber’in zatiyla tevessül ettiğine dair vârid olan birtakım rivayetlerin olmadığı farz edilse de veya bu rivayetler kabul edilmese de sahâbenin bu tür bir tevessülü Hz. Peygamber’in hayatında, ölümünden sonra, kabrinin yanında veya başkasının kabrinin yanında yapıp yapmadığı ancak Allah’ın (c.c.) bilebileceği bir şeydir. Kişi en fazla bu konuda tespit edebildiği kadarıyla herhangi bir rivayetin vârid olmadığını söyleyebilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye’nin sahâbeden hiç kimsenin bunu zikredilen tüm hallerde yapmadığını iddia etmesi doğru bir yaklaşım olarak gözükmektedir.

Aksine şunu söylemek mümkündür: Araştırmalara göre tespit edildiği kadarıyla İbn Teymiyye’nin yaşadığı sekizinci asra kadar onun da ifade ettiği gibi seleften bazılarının bu tür dualar nakledildiği halde ve insanların çoğunun

<sup>27</sup> Muhammed Zâhid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kahire: Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.), 355.

<sup>28</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 87.

duasında mezkûr tevessül var olduğu halde<sup>29</sup> sahâbeden, tâbiünden ve sonraki âlimlerden herhangi birinin açıkça Hz. Peygamber'in zatıyla tevessül etmenin bid'at olduğunu söylediğine dair bir rivayet nakledilmemiştir.

Ancak İbn Teymiyye selef âlimlerinden Ebû Hanife ve ashâbının da bu tür tevessülden nehyettiklerini söyledikten sonra delil olarak şu rivayetleri kaydetmiştir:<sup>30</sup>

1-Ebû Yusuf'tan rivayet edildiğine göre Ebû Hanife şöyle demiştir: لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به بمعاهد العز من عرشك "Kişi Allah'a (c.c.) ancak kendisiyle dua etmelidir. Duada بمعاهد العز من عرشك veya بحق خلقك demesini kerîh bulurum."

2-Ebû Yusuf ise بمعاهد العز من عرشك sözünden maksat Allah'ın (c.c.) kendisi olduğu için bunu kerîh bulmam. Ancak بالمعاهد الحرام والمشرع الحرام وبحق البيت الحرام ورسلك وبحق أنبيائك gibi sözleri kerîh bulurum." demiştir.

3-Kudûrî de şunu söylemiştir: "Yarattığı ile istemek caiz olmaz. Çünkü yaratılanın yaratıcı üzerinde hiçbir hakkı yoktur. Dolayısıyla bu, uyum açısından caiz değildir."

Anlaşıldığı üzere İbn Teymiyye, Ebû Hanife'nin sözünde geçen "ba" harfi cerinin ta'diye için değil sebebiyet için olduğunu anlamıştır. Böyle olunca Ebû Hanife'ye göre Allah'tan (c.c.) başka şeyleri vesile kılarak dua etmenin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Hâlbuki tespit edilebildiği kadarıyla Ebû Hanife'nin sözünü nakleden Hanefî âlimlerden hiçbiri onun bu sözünden zikredilen sonucu çıkarmamıştır. Bilakis onların nakillerinden "ba"nın sebebiyet için değil ta'diye için olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Ebû Hanife'nin bu sözünden, Allah'a (c.c.) ancak kendisiyle ve isimleriyle dua edilebileceği, başka isimlerle dua edilemeyeceği anlaşılmaktadır.

Örnek olarak Hanefî âlimlerden olan Burhânüddîn el-Buhârî (v. 616) "Dua Meseleleri" başlığı altında konuyla ilgili şunları ifade etmiştir:

"Ebû Hanife'den şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Kişinin duasında اللهم إني أسئلك بمعاهد العز من عرشك demesi mekruh olur." Bu lafız iki şekilde rivayet edilir. Birincisi; "akd/bağlamak" masdarından türemiş olan بمعاهد العز من عرشك rivayetidir. İkincisi ise; "ku'ûd/oturmak" kökünden türemiş olan بمعاهد العز من عرشك rivayetidir. İkinci rivayetin mekruh oluşunda şüphe yoktur. Çünkü bu, Allah'ı (c.c.) kendisine layık olmayan "arşın üzerine oturmak ve yerleşmek" vasfıyla nitelemektir. Bu ise Mücessimenin görüşüdür. Birinci rivayet ise Allah'ın (c.c.) izzetinin arşa bağlı olduğunu, dolayısıyla hâdis olan arşa bağlı olduğu için izzetinin de hâdis

<sup>29</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 122.

<sup>30</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 88.

olduğunu vehmettirmektedir. Hâlbuki Allah (c.c.) hades vasfından münezzehtir. Ebû Yusuf'tan ise bu rivayetin mekrûh olmadığı nakledilmiştir. Fakîh Ebu'l-Leys de (v. 373/983) şunu söylemiştir: "Biz bu görüşü alırız. Zira bir hadiste Resûlullah'ın (s.a.v.) şöyle buyurduğu vârid olmuştur:<sup>31</sup> اللهم إني أسئلك بمقعد العز من عرشك ومنتهى الرحمة من كتابك واسمك الأعظم وجدك الأعلى وكلماتك التامة

Aynı şekilde kişinin duasında أسئلك بحق أنبيائك ورسلك اللهم demesi mekruh olur. Zira yaratılmışlardan hiçbirinin Allah (c.c.) üzerinde hakkı yoktur. Ebû Yusuf'tan rivayet edildiğine göre Ebû Hanife şöyle demiştir: لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به "Kişi Allah'a (c.c.) ancak kendisiyle dua etmelidir. أسئلك بمقعد العز من عرشك demesi mekruh olur." Zira izin verilen ve nakledilen dua, Allah'ın (c.c.) "En güzel isimler Allah'ındır. Dolayısıyla ona o isimlerle dua edin/seslenin." (el-Arâf, 7/180) sözünden istifade edilen duadır. Ebû Hanife أسئلك بمقعد العز من عرشك sözünü kerih görmüştür. Çünkü kişi bu sözle Allah'a (c.c.) kendisiyle (ismiyle) dua etmiş olmaz."<sup>32</sup>

Görüldüğü gibi Ebû Hanife'nin mezkûr duaları kerîh görmesinin sebebi; yaratılmışlarla tevessülü içermesi değil bilakis anlamlarının uygun olmamasıdır. Aynı şekilde لا ينبغي لأحد أن يدعو الله إلا به sözündeki "ba" harfi ceri, İbn Teymiyye'nin işaret ettiği gibi sebebiyet için değil ta'diye içindir. Dolayısıyla bu sözün anlamı şudur: Kişi Allah'a (c.c.) başka isimlerle değil zikredilen âyette emredildiği gibi kendi isimleriyle dua etmelidir.

İbn Teymiyye kendi görüşüne aklî bir delil de getirmeye çalışmıştır. Buna göre istenilen bir şey sebebiyle istenildiğinde onun, istenilenin var olmasını gerektiren bir sebep olması gerekir. Allah'ın (c.c.) isimlerini ve sıfatlarını sebep kılarak istemek böyledir. Hz. İbrahim'in (a.s.) "Şüphesiz Rabbim duaları işiticidir." (İbrahim, 14/39) sözü gibi. Hz. Peygamber'in, namaz kıldıktan sonra hamd ve salât etmeksizin dua ederken gördüğü adam için "Bu acele etti." demesi ve onu yanına çağırıp "Sizden

<sup>31</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *ed-Deav'atü'l-kebir*, thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr (Kuveyt: Ğrâs lî'n-neşr ve't-tevzî', 2009), 2: 18. Hadisçiler rivayetin mevzu olduğunu söylemişlerdir. Bk. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir Suyutî, *el-Leâliü'l-masnu'a fi'l-ehâdisi'l-mevdü'a* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 2: 57; Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman b. Arrâk el-Kinânî, *Tenzîhu's-şer'îati'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şer'îati'l-mevzû'a*, thk. Abdulvehhab Abdullatîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ġumârî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye- 1399), 2: 112; Muhammed Tahir b. Ali es-Siddîkî el-Fetennî, *Tezkiratü'l-mevzûât* (Mısır: İdâratü't-tibâ'ati'l-münîriyye, 1343), 51.

<sup>32</sup> Ebu'l-Meâlî Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer b. Mâze el-Buhârî el-Hanefî, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-nu'mânî*, thk. Abdülkerim Sâmi el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004), 5: 312.

biri namaz kıldığında Allah'a (c.c.) hamd edip Peygamber'e salât etsin ve istediği duayı yapsın."<sup>33</sup> buyurması da buna bir örnektir.<sup>34</sup>

Duaya icabet edilmesine sebep olan iman ve amel-i salihle de tevessül edilerek istenilebilir. Mağaraya sığınan üç kişinin salih amellerini sebep kılarak istemeleri buna bir örnektir.<sup>35</sup> Peygamberlerin, meleklerin, salihlerin veya başkalarının hakkı, makamı ya da hürmeti gibi şeyleri sebep kılarak isteyen kişinin sözünden onların Allah (c.c.) katında bir makamı olduğu anlaşılmaktadır ki bu doğrudur. Ancak onların Allah (c.c.) katındaki mücerred değeri ve makamı duaya icabet edilmesine sebep olamaz. Zira zikredilen kişilerin makamı, dua eden kişiye ancak onlara itaat ettiğinde veya onlar kendisine dua ettiğinde fayda verebilir. Aksi halde sadece onların hürmetine istemesi kendisine fayda vermez. Bilakis sebep olmaya elverişli olmayan bir şeyle istemiş olur.<sup>36</sup>

İbn Teymiyye'nin söylediklerinden Hz. Peygamber'in veya başka salih insanların Allah (c.c.) katındaki makamının ve değerinin duada vesile olamayacağı değil bilakis tevessülün tek başına hak etmeksizin kişinin duasının kabulüne sebep olamayacağı anlaşılmaktadır. Bu durum şefaath için de geçerlidir. Zira başta Hz. Peygamber olmak üzere birtakım salih kişiler Allah (c.c.) katındaki makamları ve değerlerinden ötürü bazı günahkâr insanlara şefaath edecekleri bilinmektedir. Ancak şefaathçi Allah (c.c.) katında ne kadar değerli olsa da öncelikle günahkâr insanın bunu hak etmesi gerekir. Aksi halde şefaathin ona fayda vermeyeceği malumdur.

Nitekim örnek olarak; Hz. İbrahim'in Allah (c.c.) katındaki değerinin büyüklüğüne rağmen kâfir olan babası için şefaathçi olamayacağı hadislerde anlatılmaktadır.<sup>37</sup> Dolayısıyla ister şefaath olsun ister tevessül olsun hak etmedikçe kişiye bunlar fayda vermez. Bu ayrı bir meseledir. Ancak kişi hak ettiğinde Hz. Peygamber vb. salih insanların Allah (c.c.) katındaki makamı ve değeri ahirette kurtuluşuna sebep olabileceği gibi dünyada da yine hak ettiğinde onların makamı ve

<sup>33</sup> Ebû Dâvûd, "Vitr", 23; Tirmizî, "De'avât", 64; Ahmed b. Hanbel, 6: 18; İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1: 351; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5: 290. Tirmizî hadisin hasen-sahih olduğunu ifade etmiştir.

<sup>34</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 101.

<sup>35</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 53; Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân (Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), 17: 39; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr (Beyrut: el-Meketebü'l-islâmî, 1405/1985), 3: 178.

<sup>36</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû' u'l-fetâvâ*, 102-105; Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *İktizâ*, 2: 312.

<sup>37</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 7; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2: 260.

değeri kişinin duasının kabulüne sebep olabilir. Dolayısıyla İbn Teymiyye'nin dediklerinden o kişilerin makamının sebep olamayacağı değil kişinin hak etmediğinde bunun faydası olmayacağı sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu ise işin farklı bir boyutudur.

İbn Teymiyye tevessülün caiz olduğunu söyleyenlerin istidlâl ettiği rivayetlerden biri olan şu rivayetin zayıf olmakla beraber tevessüle delil olamayacağına işaret etmiştir:<sup>38</sup> Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber namaza çıkmak isteyen kişiye şu duayı öğretmiştir: "İsteyenlerin üzerindeki hakkıyla ve şu yürüyüşümün hakkıyla senden istiyorum. Zira ben şımarıklık, azgınlık, gösteriş ve desinler için çıkmadım. Bilakis senin gazabından korktuğum için ve rızanı talep ettiğim için çıktım..."<sup>39</sup>

İbn Teymiyye niçin bu rivayetin hüccet olamayacağını şöyle açıklamıştır: "Şayet bu rivayet sahih ise isteyenlerin Allah (c.c.) üzerindeki hakkı onlara icabet etmesi; kendisine ibadet edenlerin hakkı da onları mükâfatlandırmasıdır. Bu ise onlar için kendisi üzerine Allah'ın (c.c.) vacip kıldığı bir haktır."<sup>40</sup> Görüldüğü gibi İbn Teymiyye sadece o kişilerin hakkının ne olduğunu açıklamıştır. Niçin bunun dua da vesile kılınmayacağını açıklamamıştır. Dolayısıyla bu rivayetten Hz. Peygamber'in de duasında bazen tevessül ettiği anlaşılmaktadır. Zira İbnü's-Sünnî'nin (v. 364/974) hadisi Hz. Bilal'den rivayet ettiği tarikte Hz. Peygamber'in namaza çıkarken bu duayı yaptığı rivayet edilmiştir.<sup>41</sup>

İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi<sup>42</sup> tevessülün caiz olduğunu söyleyenlerin delil olarak zikrettikleri rivayetlerden biri de şudur:

<sup>38</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, 103.

<sup>39</sup> İbn Mâce, "el-Mesâcid ve'l-Cemâ'ât," 14; Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Bağdâdî el-Cevherî, *el-Müsned*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990), 299; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitâbu'l-el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Beyrut: Dâru't-tâc, 1989), 6: 25. Bûsîrî, hadisin isnadının zayıf râvilerle müselsel olduğunu ifade ederek rivayetin zayıf olduğuna işaret etmiştir. Bk. Bûsîrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail el-Kinânî. *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Küşnâvî (Beyrut: Dâru'l-arabiyye, 1403), 1: 98. Elbânî de rivayetin zayıf olduğunu söylemiştir. Ebû Abdırrahman Muhammed Nâsiruddîn Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'd-dâifeti ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyi' fi'l-ümme* (Riyâd: Dâru'l-maârif, 1412/1992), 1: 82. Güler de rivayetin senedinin zayıf olduğunu dile getirmiştir. Bk. Zekerîya Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme)", *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (1997): 99-101.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, 103.

<sup>41</sup> Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Esbât İbnü's-Sünnî ed-Dineverî, *Amelü'l-yeomi ve'l-leyle*, thk. Kevser el-Berrî (Cidde: Dâru'l-kible, t.y.), 75.

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *İktizâ*, 122.

Osman b. Huneyf'ten (v. ?) rivayet edildiğine göre âmâ bir adam Hz. Peygamber'e gelip Allah'ın (c.c.) kendisine afiyet vermesi için ondan dua istedi. O da "Dilersen senin için tehir edeyim ki; bu daha hayırlıdır. Ya da dilersen dua edeyim." deyince adam, "dua et" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona güzelce abdest alıp iki rekât kıldıktan sonra şu şekilde dua etmesini emretti: "Allah'ım! Senden istiyorum, rahmet peygamberin Muhammed (s.a.v.) ile sana yöneliyorum. Ya Muhammed! Şüphesiz bu ihtiyacımın giderilmesi için seninle Rabbime yöneldim. Allah'ım! Onu benim hakkımda şefaataç kıl!"<sup>43</sup>

İbn Teymiyye'ye göre bu hadis diğer rivayetler gibi zayıf veya mevzû olmamakla beraber Hz. Peygamber'in zatıyla tevessül etmeye delil olamaz. Zira bu rivayet, açıkça âmâ olan kişinin Hz. Peygamber'in zatıyla değil duasıyla ve şefaatiyle tevessül ettiğini göstermektedir. Nitekim ona "Allah'ım! Onu benim hakkımda şefaataç kıl." diye dua etmesini emretmiştir. Bu Hz. Peygamber'in mucizelerinden biri olarak sayılır. Hz. Peygamber'in kendileri için dua etmediği başka âmâ insanlar onunla tevessül etseler onların hali sahâbî olan âmânın durumu gibi olmaz.<sup>44</sup>

İbn Teymiyye'nin rivayete ilgili çıkarımlarının zorlama olduğu anlaşılmaktadır. Zira ona göre âmâ olan kişi Hz. Peygamber'in duasıyla sadece birinci derecedeki tevessülü icrâ etmiştir. Ancak bu doğru değildir. Zira böyle olsaydı kendisinden dua isteyen başka sahâbîler için yaptığı gibi âmâ olan sahâbîsine de sadece dua etmekle yetinirdi. Böylelikle İbn Teymiyye'nin de kabul ettiği birinci derecedeki tevessül gerçekleşmiş olurdu.

Hâlbuki açıkça görüldüğü gibi Hz. Peygamber ona kendisinin de dua etmesini ve duasında zatıyla Allah'a (c.c.) tevessül etmesini emretmiştir. Üstelik nasıl dua etmesi gerektiğini bizzat kendisi ona tarif etmiştir. Dolayısıyla ikinci derecedeki tevessül olan duada Hz. Peygamber'in zatını vesile kılmak olan tevessülü ona emretmiştir. Rivayette açıkça zikredilmemiş olsa da Hz. Peygamber'in bizzat kendisinin de dua ettiği anlaşılmaktadır. Zira ona yapmayı emrettiği duanın sonunda "Allah'ım! Onu bana

<sup>43</sup> Tirmizî, "De'avât", 118; İbn Mâce, "İkâmetü's-salât", 189; Ahmed b. Hanbel, 4: 138; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Hasan Abdülmün'im Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle- 1421/2001), 9: 244; İbn Huzeyme, *Sahih*, 2: 225. Tirmizî rivayetin hasen-sahih-ğarîb olduğunu söylemiştir. Zekeriya Güler de hadisin sıhhati hakkında uzun bir değerlendirme yaptıktan sonra şunu ifade etmiştir: "Görüldüğü üzere Osman b. Huneyf'in rivayet ettiği hadisin sıhhati, zât ile tevessülü kabul edenlerle etmeyenler arasında ittifak konusudur." Bk. Güler, "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme)", 95.

<sup>44</sup> İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle*, 122.

şefaathçi kıl." ifadesi geçmektedir. Böylece her iki tevessül de gerçekleşmiş olmasına binaen âmânın isteği yerine gelerek gözleri iyileşmiştir.

İbn Teymiyye'nin "Hz. Peygamber'in kendileri için dua etmediği başka âmâ insanlar onunla tevessül etseler onların hali sahâbî olan âmânın durumu gibi olmaz." ifadesi ise doğrusu mânidardır. Zira bu, Allah'ın (c.c.) iradesine bağlı bir durumdur. İçerisinde tevessül olsun veya olmasın duaların kabul edilmesi veya edilmemesi tövbe edilen günahların affedilip affedilmemesi gibi sadece Allah'ın (c.c.) iradesinde olan bir husustur. Dolayısıyla mezkûr tevessül meşru olsaydı başka âmâ insanlar da bu tevessülü yaparak iyileşirlerdi gibi bir istidlâl şaşırtıcı bir tutum olarak gözükmemektedir.

Üstelik Taberani gibi bazıları mezkûr hadisi zikretmeden önce şöyle bir kısa nakletmişlerdir:

"Bir adam bazı ihtiyaçları için sürekli Hz. Osman'a gidip geliyor ama Hz. Osman onun istekleri ile ilgilenmiyordu. Osman bin Huneyf ile yolda karşılaşan bu adam durumu ona anlatarak şikâyetçi oldu. Osman bin Huneyf ona: "Abdest aldıktan sonra mescide gidip iki rekât namaz kıl ve şu duayı yap: "Allah'ım sana rahmet peygamberi, Peygamberimiz Muhammed (s.a.v.) vesilesi ile yöneliyor ve istiyorum. Ya Muhammed! Senin vesilenle Rabbime yöneliyor ve ihtiyacımı gidermesini istiyorum." duasını yaptıktan sonra ihtiyacını söyle." demişti. Adam gidip denilenleri aynen yaparak Hz. Osman'ın yanına tekrar gitmiş, bu sefer kapıcı adamın elinden tutarak içeriye almıştı. Hz. Osman, onu kendi oturduğu minderin üstüne oturtup ihtiyacını yerine getirdikten sonra o adama şöyle der: "Şu ana kadar bir ihtiyacın olduğundan haberim yoktu. Eğer bundan sonra bir ihtiyacın olursa hemen bana bildir. Adam, Hz. Osman'ın yanından çıktıktan sonra Osman bin Huneyf ile tekrar karşılaşmış ve ona şöyle demiştir: "Allah seni hayırla mükâfatlandırсын. Daha önce benimle ilgilenmemişti. Ama sen onunla konuştuktan sonra ihtiyacım görüldü. Bunları duyan Osman bin Huneyf ona şöyle söyler: "Vallahi ben onunla konuşmuş değilim. Ben bir gün kör bir adamın Hz. Peygamber'e geldiğini ve körlüğünden şikâyetçi olup ondan dua etmesini istediğine şahit olmuştum. Hz. Peygamber ona: "Sabır etmez misin?" diye sorunca, O: "Bana rehberlik edecek birisi yok, çok zorlanıyorum." demişti. Bunun üzerine Hz. Peygamber ona: "Git abdest al iki rekât namaz kıl ve bu duayı yap" diyerek sana verdiğim duayı söylemişti. Sonra, Allah'a yemin

olsun daha oradan ayrılmamış ve konuşmamız bitmemiştir ki kör adam sapasağlam içeri girmişti.”<sup>45</sup>

Bu rivayetten âmâ hadisini rivayet eden Osman b. Huneyf'in hadisteki tevessülü İbn Teymiyye'nin dediği gibi anlamadığını bilakis bilindiği şekilde Hz. Peygamber'in zatıyla tevessül olarak anladığı ve başkasına tavsiye ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Teymiyye bu kıssanın sıhhatiyle ilgili uzun bir değerlendirme yapıp zayıf olduğuna işaret etmekle beraber açıkça aslının olmadığını ifade etmekten kaçınmıştır. Zira o, mezkûr değerlendirmelerden sonra şunu ifade etmiştir: “Sonuç olarak bu kıssa sabit olsa bile Hz. Peygamber'in zatıyla tevessüle delil olamaz. Bilakis Osman b. Huneyf'in Hz. Peygamber'in vefatından sonra da bu tür tevessülün meşrû olduğunu ve duanın bir kısmının yapıp bir kısmının terk edilebileceğini zannettiğine işaret etmektedir. Zira o, duayı tavsiye ettiği adama ‘Allah’ım! Onu bana şefaathî kıl.’ kısmını öğretmemiştir.”<sup>46</sup>

İbn Teymiyye'nin de ifade ettiği gibi sahâbeden olan Osman b. Huneyf de mezkûr rivayetten duada ikinci derecede Hz. Peygamber'in zatıyla tevessül edilebileceğini anlamış ve başkasına önermiştir. Ancak duanın sonunda birinci derecede tevessüle işaret eden “Allah’ım! Onu bana şefaathî kıl.” kısmını ise Hz. Peygamber vefat etmiş olduğu için ona öğretmemiştir.

Buna rağmen daha önce de ifade edildiği gibi İbn Teymiyye'nin sahâbeden hiç kimsenin Hz. Peygamber'in hayatında ve sonrasında Hz. Peygamber'in zatıyla tevessül etmediğini iddia etmesinin çelişkili bir durum olduğu ortaya çıkmaktadır.

İbn Teymiyye'nin konuyla ilgili görüşleri ve bunların değerlendirilmesi önemine binaen zikredilen eseri esas alınarak detaylı olarak incelenmiştir. Bundan sonra ise âdeta İbn Teymiyye'nin görüşlerine reddiye ve cevap niteliğinde konuyla ilgili müstakil eser kaleme alan âlimlerden bazılarının görüşlerine kısaca değinilecektir.

### 1. İbn Teymiyye'ye Reddiye Yazanlar

İbn Teymiyye'nin zât ile tevessül hakkındaki görüşlerine reddiye niteliğinde geçmişte bazı âlimler birtakım eserler telif etmişlerdir. Aşağıda bazılarının konuyla

<sup>45</sup> Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr (Beyrut: el-Meketebü'l-islâmî, 1405/1985), 1: 306; *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9: 30.

<sup>46</sup> Bk. İbn Teymiyye, *Kâidetün celîle*, 205-214.



ilgili görüşlerine kısaca değinildikten sonra muasırı olması hasebiyle özellikle Şâfîîlerden Sübkî'nin (v. 756/1355) görüşlerine detaylı olarak yer verilecektir.

Onlardan biri olan Şevkânî (v. 1250/1834), tevessül vb. konularda *ed-Dürru'n-nezîd fî ihlâs-ı kelîmeti't-tevhîd* adlı müstakil bir eser kaleme almıştır. Ona göre zikredilen âmâ rivayeti, zât ile tevessüle delil olup İzzeddîn b. Abdisselâm'ın bunu Hz. Peygamber'e has kılması şu iki sebepten dolayı doğru değildir:

1-Hz. Ömer, Hz. Abbâs'la sahâbenin huzurunda tevessül etmiştir. Onlar da bunu kabul etmişlerdir. Dolayısıyla sahâbenin sükûfî icmâıyla Hz. Peygamber'den başkasıyla tevessül etmenin caiz olduğu anlaşılmaktadır.

2-Allah'a (c.c.) fazilet ve ilim ehliyle tevessül etmek hakikatte onların salih amelleriyle ve üstün meziyetleriyle tevessül etmektir. Zira faziletli olan kişi ancak amelleriyle faziletli olabilir. Faziletli amellerle tevessül etmek ise mağaraya sığınan kişilerin yaptığı gibi caizdir.<sup>47</sup>

Ayrıca o, başka bir eserinde mezkûr rivayeti delil göstererek şunu ifade etmiştir: "Bu hadiste; fâilin, verenin ve men edenin Allah (c.c.) olduğuna itikat etmekle beraber Hz. Peygamber'le tevessül etmenin caiz olduğuna dair delil vardır."<sup>48</sup>

Şevkânî aynı zamanda mezkûr rivayetin peygamberlerle tevessülün caiz olduğuna; Hz. Ömer'in, Hz. Abbâs'la tevessül ettiğine dair vârid olan rivayetin de diğer salih insanlarla tevessül etmenin caiz olduğuna delâlet ettiğini söylemiştir.<sup>49</sup>

Mâlikîlerden olan Ebû Abdillâh el-Merâkeşî (v. 683/1284) de tevessül vb. konularda müstakil bir eser kaleme almıştır. O, *Misbâhu'z-zalâm fî'l-müstağîsîn bi hayri'l-enâm* adlı bu eserinde konuyla ilgili birçok rivayeti<sup>50</sup> ve kıssayı cem ederek tevessülün caiz ve müstehab olduğuna işaret etmiştir.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Şevkânî, *ed-Dürru'n-nezîd*, 20-21.

<sup>48</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh eş-Şevkânî el-Yemenî, *Tuhfetü'z-zâkirîn bi uddeti'l-hisni'l-hasîn min kelâmi seyîdi'l-mürselîn* (Beyrut: Dâru'l-kalem, 1984), 1: 212.

<sup>49</sup> Şevkânî, *Tuhfetü'z-zâkirîn*, 1: 60.

<sup>50</sup> Tevessül ile ilgili rivayetler ve bunların detaylı bir şekilde değerlendirilmesi için bk. Güler, *Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahrir ve Değerlendirme)*, 89-125.

<sup>51</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Musa b. Numan el-Müzâîl el-Merâkeşî, *Misbâhu'z-zalâm fî'l-müstağîsîn bi hayri'l-enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, t.y.).

İbn Teymiyye'nin tevessül vb. konulardaki görüşlerine reddiye olarak muasırı olan Sübkî de *Şifâu's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm* adında bir eser kaleme almıştır.<sup>52</sup> Kitabında farklı konuları on başlık altında ele almıştır. Öncelikle Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmenin meşrû ve başlı başına bir kurbet olduğunu, bunu için yolculuk yapılabileceğini ilgili birtakım rivayetlerden yola çıkarak farklı başlıklar altında ispat etmeye çalışmıştır. Ayrıca yedinci başlık altında muarızlarının sözlerini ele alıp birtakım eleştiriler ve cevaplar zikretmiştir. Daha sonra sekizinci başlık altında ise tartışmanın asıl konusu olan tevessül ve istiğâse meselesini müstakil olarak ele almıştır. Son iki başlık altında da peygamberlerin hayatı ve şefaât konularını incelemiştir.

Sübkî, tartışmayı ilgilendiren sekizinci başlık altında konuyla ilgili özetle şunları söylemiştir: "Bilmiş ol ki Hz. Peygamber'le Rabbine tevessül, istiğâse (onunla yardım istemek) ve teşeffu' etmek (onu şefaâtçi kılmak) caiz ve güzel olan bir durumdur. Bunun caiz ve güzel olduğu her din sahibi için mâlum olan, peygamberlerin fiilinden, selef-i sâlihînin siyerinden ve Müslümanların âlimleri ile avâmmu tarafından mâruf olan bir durumdur. Bunu İbn Teymiyye gelinceye kadar din ehlinde hiç kimse reddetmemiş ve hiçbir zaman böyle bir şey işitilmemiştir. O ise bu konuda sıradan insanların kafasını karıştıracak sözler etmiş ve geçmiş asırlarda olmayan yeni bir durum ihdas etmiştir. İbn Teymiyye, tevessül ve istiğâseyi kabul etmeyerek daha önce hiçbir âlimin söylemediği bir sözü söylemiştir. Böylece o, İslâm ehli arasında bir müsle (yara) olmuştur. Hz. Peygamber'le yaratılışından önce, yaratılışından sonra, dünyada yaşadığı süre içerisinde, ölümünden sonra berzah âleminde, dirilişten sonra kıyamet arasâtında ve cennette olmak üzere tüm hallerde tevessül etmek caizdir. Tevessül üç kısımdır. Birincisi; ihtiyaç sahibinin Allah'tan (c.c.) isterken onunla, makamıyla, bereketiyle vb. şeylerle tevessül ederek istemesi anlamındaki tevessüldür. Bu anlamdaki tevessül için; tevessül, istiğâse, teşeffu' ve tecevvuh gibi farklı lafızları kullanma arasında bir fark yoktur. Bu tür tevessül zikredilen tüm hallerde caizdir. Nitekim her biriyle ilgili sahîh haberler vârid olmuştur.<sup>53</sup> Mağaraya sığınanların yaptığı gibi salih amellerle tevessül de bu kısma dâhildir. Zira bu kıssada mes'ûl (kendisinden istenilen) Allah'tır. Mes'ûlun bih (kendisi sebebiyle istenilen) ise değişik salih amellerdir. Yaratılmışlardan olan

<sup>52</sup> Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfi b. Ali es-Sübkî eş-Şâfiî, *Şifâu's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm*, thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükri (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1971).

<sup>53</sup> Zikrettiği birtakım rivayetler için bk. Sübkî, *Şifâu's-sekâm*, 358-372.

amellerle tevessül etmek caiz olunca Hz. Peygamber'le tevessül etmek daha evlâ olarak caiz olur. Ameller, karşılığında mük'afatı gerektirir, ancak Hz. Peygamber'in zâtı ise bunu gerektirmez, şeklinde bir ayırım doğru değildir. Çünkü duaya icabet, amellerin karşılığında olmak zorunda değildir. Aksi halde mutlak olarak amelsiz duaya icabet olmaması gerekir ki böyle bir şey söz konusu değildir. Dolayısıyla zikredilen kıssada duaya icabet, amellerin karşılığı değil Allah (c.c.) katındaki değerini göz önüne alıp onları vesile kılarak dua etmenin karşılığıdır. Bu tür bir tevessül Hz. Peygamber'le yapılabileceği gibi ona nisbeti olan bir kişiyle de yapılabilir. Nitekim Hz. Ömer bir seferinde istiskâ için Hz. Abbâs'la tevessül etmiştir. Bu şekilde salih insanlarla tevessül etmek de caizdir. Bunu hiçbir Müslüman reddetmez. Hz. Ömer, niçin Hz. Peygamber'le veya kabriyle tevessül etmeyip Hz. Abbâs'la tevessül etmiştir, denilirse cevap olarak şöyle deriz; Hz. Ömer'in Hz. Abbâs'la tevessül etmesinden Hz. Peygamber'le veya kabriyle tevessülü kabul etmediği anlaşılır. Zira Ebu'l-Cevzâ'dan *fetk* yılında<sup>54</sup> sahâbenin Hz. Âişe'nin telkiniyle Hz. Peygamber'in kabriyle tevessül ettikleri rivayet olunmuştur. Dolayısıyla Hz. Ömer'in o seferinde Hz. Abbâs'la tevessülü şu iki sebeple tercih ettiği söylenebilir. Birincisi; nakledildiği gibi aynı zamanda dua etmesini istemesidir. İkincisi; Hz. Abbâs'ın da diğer insanlar gibi istiskâ etmesi ve yağmura muhtaç olmasıdır. Hz. Peygamber'in ise böyle bir ihtiyacı o an söz konusu değildir. Dolayısıyla Hz. Abbâs'ta ihtiyaç, Peygamber'e yakınlık ve yaşlılık gibi durumlar toplandığı için Hz. Ömer'in onunla tevessül ettiği söylenebilir. İkincisi; Hz. Peygamber'den dua istemek anlamındaki tevessüldür. Hayatında sahâbenin kendisinden farklı konularda dua istediğine dair sayılamayacak kadar birçok rivayet bulunmaktadır. Aynı zamanda kıyamet günü insanların ondan dua ve şefaahat isteyeceklerine dair birçok rivayet vârid olmuştur. Vefatından sonra kabrine gelip ondan dua istemekle ilgili ise birtakım rivayetler vârid olmuştur.<sup>55</sup> O rivayetlerden birinde Mâlik ed-Dâr şöyle anlatmıştır: "Hz. Ömer döneminde insanlara kıtlık isabet etti. Adamın biri Hz. Peygamber'in kabrine gelip 'Ya Resûlallah! Ümmetin için istiskâ yap. Zira onlar helak oldular.' dedi. Hz. Peygamber rüyasında ona gelip 'Hz. Ömer'e git, selam söyle ve ona yağmurun yağacağını haber ver ve ona 'Gayret etmen gerekir.'de!' Adam Hz. Ömer'e gelip olanı anlatınca o, ağlayıp 'Ya Rabbi ancak aciz

<sup>54</sup> Bu yılın hangi yıl olduğuna kaynaklarda ulaşılamamıştır.

<sup>55</sup> Zikrettiği birtakım rivayetler için bk. Sübkî, *Şifâu's-sekâm*, 373-382.

kaldığım şeylerde eksiklik yapıyorum' dedi."<sup>56</sup> Görüldüğü gibi o adam Hz. Peygamber'den vefatından sonra kabrine gelip dua istemiştir. Bunda bir mâni yoktur. Zira Hz. Peygamber'in bu durumda onun isteğini işitmesi ve Rabbine dua etmesi imkânsız değildir. Üçüncüsü ise Rabbinden isteyerek veya şefaathî olarak sebep olabileceği düşünülüp talep edilen bir şeyin bizzat Hz. Peygamber'den istenilmesi anlamındaki tevessüldür. Aslında bu, ibarede farklılık olsa bile Hz. Peygamber'den dua istemek anlamındaki tevessüle râcidir. Sahâbeden birinin kendisine "Cennette seninle birlikte olmayı istiyorum." deyince Hz. Peygamber'in ona "Bu konuda çok secde ederek bana yardım et." buyurduğu rivayette böyle bir durum söz konusudur. Bu tür rivayet edilen eserler de çoktur. İnsanlar, Hz. Peygamber'den bu şekilde bir şey isterken onun sebep ve şefaathî olabileceğini kast etmişlerdir. Aksi halde bu tür istek de bulunan bir Müslüman Hz. Peygamber'e yaratmayı veya fiillerde istiklâli nisbet etmeyi kast etmemiştir. Mezkûr rivayette geçen Hz. Peygamber'in "Bu konuda çok secde ederek bana yardım et." sözü de bu kabildendir. Şefaathî ilgili Buhârî'de zikredilen "Onlar bu durumda iken sırasıyla Hz. Âdem'den, Hz. Musa'dan ve Hz. Muhammed'den yardım isterler."<sup>57</sup> hadisinde de böyle bir durum söz konusudur. Dolayısıyla zikredilen sahâbe sözünü vb. kelimeleri mecrasından saptırmak, dinde karışıklık çıkarmak ve avâm muvahhidlerin kafasını karıştırmak babından olan bir durumdur. Sonuç olarak dua; Allah'tan (c.c.) yaratma ve icat etme açısından bir şeyi istemektir. Zikredilen tevessül ise; Hz. Peygamber'den kesb ve tesebbüb yönünden bir şeyi istemektir. Yapmaya gücü yetebilecek olan herkesten bu tür bir istek de bulunmak ise hem lügaten hem de şer'an caiz olan bir durumdur. Bunda herhangi bir şüphe yoktur."<sup>58</sup>

<sup>56</sup> İbn Hacer, rüyayı gören kişinin sahâbeden Bilal b. Hâris el-Müzenî olduğunu nakletmiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2: 494.

<sup>57</sup> Buhârî, "Zekat", 52; Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvâdullah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.s.), 8: 310.

<sup>58</sup> Bk. Sübkî, *Şifâu's-sekâm*, 357-389. İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden olan İbn Abdilhâdî (v. 744(1343) ise Sübkî'nin eleştirilerine cevap niteliğinde *es-Sârimu'l-münkî fi'r-reddi ale's-sübkî* adında bir eser yazmıştır. O, kitabında Sübkî'nin kullandığı başlıkları kullanarak ona cevaplar vermiştir. Daha çok onun kaydettiği rivayetlerin hüccet olamayacağını ispat etmeye çalışmıştır. Ancak bu, on başlıktan sadece dört başlıkla sınırlı kalmıştır. Sekizinci başlık olan "Tevessül ve İstîğâse" başlığı da dâhil olmak üzere diğer başlıkları açmamıştır. Sadece Hz. Âdem'in tevessülünün geçtiği hadisi rivayet eden ve tashih eden Hâkim'in rivayetini muteber kabul ettiği için Sübkî'yi eleştirmesi gibi birkaç meseleye değinmiştir. İbn Abdilhâdî, *es-Sârimu'l-münkî*, 43-45. Binaenaleyh konuyu pek ilgilendirmedeği için bu çalışmada onun görüşlerine değinilmeyecektir.

İmam Mâlik'in de tevessülü caiz gördüğüne dâir bazılarının sahih kabul ettiği bazılarının ise aslının olmadığını söylediği şöyle bir kıssa nakledilmektedir: Rivayete göre; Abbâsî halifelerinin ikincisi olan Ebû Cafer (v. 159/775), Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret etmek isteyince Mâlik'e "Kibleye mi dönüp dua edeyim yoksa Hz. Peygamber'e mi yüzümü çevireyim?" diye sorunca o, "Hz. Peygamber kıyamet gününde senin ve baban Hz. Âdem'in (a.s.) vesilesi olduğu halde niçin yüzünü ondan çeviriyorsun? Bilakis yüzünü ona çevir ve onunla şefaata iste ki Allah (c.c.) onu sana şefaata kılsın." diye karşılık vermiştir.<sup>59</sup>

## SONUÇ

Zât ile tevessül konusunda farklı görüşleri ve delillerini ele alıp değerlendirdikten sonra kısaca şunları söylemek mümkündür: Tespit edilebildiği kadarıyla Hz. Peygamber başta olmak üzere peygamberlerle, meleklerle ve salih insanlarla duada tevessül etmenin hükmü hakkında âlimler arasında sünnet-bid'at bağlamındaki tartışmalar oldukça muahher bir dönemde başlamıştır. Daha öncesinde İslâm toplumunda var olan bir durum olmasına rağmen âlimlerden hiç kimse bunun açıkça bid'at olduğunu veya caiz olmadığını söylememiştir. Bilakis Sübkî'nin de dediği gibi ilk defa bunu İbn Teymiyye dile getirmiştir.

İbn Teymiyye'nin kendi görüşüne delil olarak -aslında yukarıda ifade edildiği gibi delil olmaya elverişli olmadığı halde- seleften sadece Ebû Hanîfe ve ashâbının birtakım sözleriyle istidlâl etmesi de bunu göstermektedir. Sadece Şevkânî'nin de ifade ettiği üzere İzzeddîn b. Abdisselâm gibi bazı âlimlerin tevessülü Hz. Peygamber'in zatına mahsus kıldığı nakledilmiştir.

İbn Teymiyye'den sonra öğrencilerinden olan İbn Abdilhâdî gibi bazı âlimler de onun görüşünü benimseyerek tevessülün caiz olmadığını ve bid'at olduğunu söyleseler bile yukarıda zikredildiği gibi âlimlerin çoğu caiz veya müstehab

<sup>59</sup> Kıssa için bk. Kastallânî, *el-Mevâhibu'l-ledünniyye*, 3: 594; Ebu'l-Fadl İyâd b. Musa b. İyâd el-Yahsubî, *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*, thk. Amir el-Cezzâr (Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004), 2: 41. Zürkânî, *el-Mevâhibu'l-ledünniyye*'nin şerhinde kıssayı kabul etmeyenlere reddiye olarak şunu söylemiştir: "Bu uluorta söylenmiş şaşılacak bir sözdür. Zira bu kıssayı Ebu'l-Hasan Ali b. Fihri *Fedâilu Mâlik* adlı eserinde hasen bir isnadla rivayet etmiştir. Aynı zamanda Kâdî İyâd da bu kıssayı *Şifâ*'nda birtakım sika şeyhleri tarikiyle tahric etmiştir. Dolayısıyla isnadında Vaddâ' veya kezzâb bir râvi olmadığı halde nereden yalan olduğu söylenebilir?". Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yusuf b. Ahmed ez-Zürkânî el-Mâlikî, *Şerhu'z-Zürkânî ale'l-Mevâhibi'l-ledünniyye* (Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-ilmiyye, 1417/1996), 4: 580. İbn Teymiyye ise kıssayı Mâlik'ten rivayet eden Muhammed b. Hamîd er-Râzî'nin Mâlik'e yetişmediğini, dolayısıyla hikâyenin munkatı olduğunu ve hadisçiler nezdinde mezkûr râvinin zayıf olduğunu söyleyerek bu rivayetin aslının olmadığına işaret etmiştir. Bk. İbn Teymiyye, *Kâidatün celîle*, 131.

olduğunu ifade etmişlerdir. Özellikle fıkıh kitaplarında “Hz. Peygamber’in Kabrini Ziyaret Etmek” başlığı altında fukahânın birçoğu buna işaret etmektedir. Allah’ın (c.c.) isimleri, sıfatları ve salih amellerle tevessül etmek ise âlimlerin ittifakıyla caiz olan bir durumdur.

Sonuç olarak yukarıda detaylı bir şekilde ele alınıp incelendiği gibi konuyla ilgili birtakım rivayetlerden başta Hz. Peygamber olmak üzere Allah’ın (c.c.) salih kullarıyla duada tevessül etmenin bid’at olmayıp aksine caiz ve müstehab olduğu anlaşılmaktadır.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Akyüz, Hüseyin. "Ebû Reyye'nin Tevessül Hadisi Konusundaki Görüşlerinin Tahlili". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/3 (2011): 35-72.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn Mahmud b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru ihyai't-türâsi'l-arabî, t.y.
- Ba'lî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Ali b. Ahmed. *Muhtasarü'l-fetâve'l-mısriyye li İbn Teymiyye*. thk. Muhammed Hamid el-Fakî. Demam: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986.
- Behûtî, Mansûr b. Yunus b. Salâhiddîn b. Hasan b. İdris el-Hanbelî. *Dekâiku uli'n-nühâ li şerhi'l-müntekâ: Şerhu müntehe'l-irâdât*. 3 Cilt. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 1414/1993.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1992.
- Beyhakî. *ed-Deav'atü'l-kebîr*. thk. Bedr b. Abdillâh el-Bedr. 2 Cilt. Kuveyt: Ğırâs li'neşr ve't-tevzî', 2009.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık. *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. el-Muğîra. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Bûsîrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail el-Kinânî. *Misbâhu'z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Küşnâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-arabiyye, 1403.
- Bursevî, Ebul-Fidâ İsmail Hakkı b. Mustafa. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *et-Tevessülü: envâuhu ve ahkâmuh*. Riyad: Mektebetü'l-ma'ârif, 1421/2001.
- Elbânî. *Silsiletü'l-ehâdisi'd-daîfeti ve'l-mevzûa ve eseruhe's-seyyi' fi'l-ümme*. 14 Cilt. Riyâd: Dâru'l-maârif, 1412/1992.
- Fetennî, Muhammed Tahir b. Ali es-Siddîkî. *Tezkiratü'l-mevzûât*. Mısır: İdâratü't-tübâ'atî'l-münriyye, 1343.

- Güler, Zekeriya. "Vesile ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri (Tahric ve Değerlendirme)". *İLAM Araştırma Dergisi* 2/1 (1997): 89-125.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1990.
- İbn Abdilhâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hanbelî. *es-Sârimu'l-münkî fi'r-reddi ale's-sübkî*. thk. Akîl b. Muhammed b. Zeyd el-Muktrî el-Yemenî. Beyrut: Müessesetü'r-reyyân, 1424/2003.
- İbn Arrâk, Nûruddîn Ali b. Muhammed b. Ali b. Abdurrahman el-Kinânî. *Tenzîhu's-şerâti'l-merfû'a ani'l-ahbâri's-şenâti'l-mevzû'a*. thk. Abdulvehhab Abdullatîf-Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1399.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbu'l-el-Musannefi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-tâc, 1989.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi şerhi sahîhi'l-buhârî*. thk. Muhibbuddîn el-Hatîb. 14 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-selefiyye, 1407.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân ed-Dârimî el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnavut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1414/19937.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak en-Nîsâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1992.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed el-Cemâilî el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1388/1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mukerrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, 1414.
- İbn Mâze, Ebu'l-Meâlî Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed b. Abdilaziz b. Ömer el-Buhârî el-Hanefî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fıkhî'n-nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2004.



- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî el-Hanbelî. *el-Furû*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1424/2003.
- İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Abdisselam el-Harrânî. *el-Fetâve'l-kübrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1408/1987.
- İbn Teymiyye. *İktizâu's-sırâtî'l-müstakîm li muhâlefeti ashâbi'l-cehîm*. thk. Nâsır Abdulkerîm el-Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-kütüb, 1419/1999.
- İbn Teymiyye. *Kâidetün celîle fi't-tevessüli ve'l-vesîle*. thk. Rabî' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. Acman: Mektebetü'l-furkân, 1422/2001.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mucemme'u'l-Melik Fehd li tıbâ'ati'l-Mushafi's-şerîf, 1416/1995.
- İbnü'l-Ca'd, Ebu'l-Hasan Ali b. Ca'd b. Ubeyd el-Bağdâdî el-Cevherî. *el-Müsned*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Nâdir, 1410/1990.
- İbnü'l-Hâcc, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed el-Abderî. *el-Medhal*. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, t.y.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid es-Sîvâsî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, t.y.
- İbnü's-Sünnî, Ahmed b. Muhammed b. İshak b. İbrahim b. Esbât ed-Dîneverî. *Amelü'l-yevmi ve'l-leyle*. thk. Kevser el-Bernî. Cidde: Dâru'l-kible, t.y.
- Kâdî İyâd, Ebu'l-Fadl İyâd b. Musa b. İyâd el-Yahsubî. *eş-Şifâ bi ta'rîfi hukûki'l-Mustafâ*. thk. Amir el-Cezzâr. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 1425/2004.
- Kastallânî, Ebu'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir. *el-Mevâhibu'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-muhammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-tevfîkiyye, t.y.
- Kevserî, Muhammed Zâhid, *Makâlâtu'l-Kevserî*, Kahire: Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim Atfîş. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-mısriyye, 1384/1964.
- Merâkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Musa b. Numan el-Müzâlî. *Misbâhu'z-zalâm fi'l-müstağîsîn bi hayri'l-enâm*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Mirdâvî, Ebu'l-Hasan Alâuddîn Ali b. Süleyman ed-Dımaşkî. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâit' -türâsî'l-arabî, t.y.

- Mükâtil b. Süleyman b. Beşîr Ebu'l-Hasan el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mükâtil b. Süleyman*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-türâs, 1423.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3. Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Hasan Abdulmün'im Şelebî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Nevevî, Ebû Zekerriyya Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkadir Arnavut. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1414/1994.
- Sarıkaya, Berat. "İnsan Allah İletişimi ve Tevessül". *Gümüştane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Ocak 2014): 114-136.
- Suyutî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir. *el-Leâliü'l-masnû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevdû'a*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.
- Sübkî, Takıyyüddîn Ali b. Abdilkâfî b. Ali eş-Şâfiî. *Şifâu's-sekâm fi ziyâreti hayri'l-enâm*. thk. Hüseyin Muhammed Ali Şükrî. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1971.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *ed-Dürü'n-nezîd fi ihlâs-ı kelimetit-tevhîd*. thk. Ebû Abdillâh el-Halebî. Riyad: Dâru İbn Huzeyme, 1414.
- Şevkânî. *Tuhfetü'z-zâkirîn bi uddeti'l-husni'l-hasîn min kelâmi seyyidi'l-mürselîn*. Beyrut: Dâru'l-kalem, 1984.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvadıllah b. Muhammed-Abdulmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, t.s.
- Taberânî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberânî. *el-Mu'cemu's-sağîr*. thk. Muhammed Şekûr, 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-islâmî, 1405/1985.
- Taberî. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Kesîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Zebîdî, Ebu'l-Feyz Murtezâ Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzak. *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Şeyrî. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-hidâye, 1994.

Zürkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdilbâkî b. Yusuf b. Ahmed el-Mâlikî.  
*Şerhu'z-Zürkânî ale'l- Mevâhibi'l-ledünniyye*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-  
ilmiyye, 1417/1996.

Abdulvehhab, Gözün. "İbn Teymiyye'nin Tevessül Anlayışına Eleştirel Bir Yaklaşım".  
*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 15-42.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 43-79

İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ

Al-Isra Incident and Al-Masjid Al-Aqsa

İhsan Arslan

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,

Department of Islamic History

Rize/Turkey

[ihsan.arslan@erdogan.edu.tr](mailto:ihsan.arslan@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-4790-0711](http://www.orcid.org/0000-0003-4790-0711)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 21 Ocak / January 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 13 Nisan / April 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 43-79

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

## İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ

**Öz:** Bu araştırmada Hz. Peygamber'in bir gece el-Mescidü'l-Harâm'dan el-Mescidü'l-Aksâ'ya gidişini anlatan "İsrâ hadisesi" bilimsel araştırmalara özgü metodolojik bakış açısıyla işlenmiş, temel referans kaynağı olarak tefsir, hadis, siyer ve İslâm tarihi kaynakları kullanılmıştır. Yapılan incelemede İsrâ olayının mutlak anlamda meydana geldiği, ancak ne zaman ve nasıl gerçekleştiği hakkında farklı rivâyetlerin olduğu; İsrâ olayında geçen; el-Mescidü'l-Harâm'ın Mekke'de bulunduğu hususunda İslâm bilginleri arasında ittifakın görüldüğü, el-Mescidü'l-Aksâ'nın ise nerede bulunduğu konusunda ihtilafın olduğu, ayrıca el-Mescidü'l-Harâm ve el-Mescidü'l-Aksâ ifadelerinin aynı özellikte olduğu belirtilmiştir. Kaynaklarda kullanılan el-Mescidü'l-Aksâ ifadesiyle İliyâ'da bulunan Beytü'l-Makdis'in kastedildiği ve bunun insanlar arasında bilindiği gerçeğinden hareketle Kur'ân'da zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Beytü'l-Makdis'in harem-i şerif bölgesi olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Siyer, Hz. Peygamber, İsrâ olayı, el-Mescidü'l-Aksâ, Beyt-Ma'mûr, Cî'râne.

## Al-Isra Incident and Al-Masjid Al-Aqsa

**Abstract:** In this study, "Al-Isra Incident" telling Prophet Mohammad's journey from Masjid al-Harâm in Makkah to Masjid al-Aqsa in Jerusalem was studied with a methodological approach specific to historical studies and the Qur'an was used as the basic reference source. Besides, tafsir, hadith and Islamic history sources were also utilized. As a result, it was stated that al-Isra incident took place in absolute terms, but there were various accounts on when and where it happened. In addition, there was an agreement among Islamic scholars on the Masjid al-Harâm was in Makkah but controversy on the location of Masjid al-Aqsa. On the basis of the terms, al-Masjid al-Harâm and al-Masjid al-Aqsa have the same nature, the term al-Masjid al-Aqsa in the sources refer to Bayt al-Maqdis in Iliyâ which was known by public while al-Masjid al-Aqsa mentioned in the Quran is Harâm esh-Sharif (Temple Mount) district of Bayt al-Maqdis.

**Keywords:** Siyar, Prophet Mohammad, al-Isra Incident, al-Masjid al-Aqsa, Bayt-i Ma'mûr, Cî'râne.

## قصة الإسراء والمسجد الأقصى

**ملخص:** تناول هذا البحث قصة الإسراء التي تحكي رحلة النبي (ص) ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى على أسس منهجية خاص بالبحوث العلمية معتمدا على كتب التفسير والأحاديث والسير والتاريخ. فتوصل إلى نتائج عدة من أهمها: إن قصة الإسراء حقيقية رغم اختلاف الروايات حول كفييتها ومحلها، وأجمع العلماء على أن المسجد المذكور في قصة الإسراء باسم "المسجد الحرام" موجود في مكة لكنهم اختلفوا في موقع المسجد الأقصى؛ مع تقارب الخصائص بين المسجدين كما تمت الإشارة إليه. إن المسجد الأقصى الوارد في المراجع هو بيت المقدس في إيلياء وبناء على هذا حصلت القناعة بأن المسجد الأقصى الذي يشار إليه في القرآن هو منطقة الحرم في بيت المقدس.

**الكلمات المفتاحية:** السير، النبي، قصة الإسراء، المسجد الأقصى، بيت المقدس، إيلياء.

## GİRİŞ

İsrâ kelimesi, Arapça'da "geceleyin gitmek, yürümek, hafifçe yürümek" anlamlarına gelen "سرى - يسرى - سري" fiilinin "اسرى" şeklindeki if'al kalıbından türetilen bir mastar olup "gece yürümek, yola gitmek, birini gece yürütmek" anlamlarına gelirken "اسرى به" şeklinde "ب" harf-i ceriyle kullanıldığında da "gece yolculuğu yaptırmak" anlamına gelmektedir.<sup>1</sup> Ayrıca "سرى به" fiili "ب" harf-i ceriyle kullanıldığında ise "esrâ" "geceleyin yürütmek" anlamına gelmektedir.<sup>2</sup> İsrâ kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de "geceleyin yürümek, yürütmek ve gitmek" anlamlarında üç yerde kullanılmaktadır. Bu üç kullanımdan ikisi emr-i hazır, sonuncusu ise fiili mazi şeklinde gelmektedir. Bunlar: 1- فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ- "Geceleyin bir vakitte aileni al götür." (Hûd 11/81). 2- فَأَسْرِبْ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِنَ اللَّيْلِ- "Geceleyin bir vakitte aileni al götür." (el-Hicr 15/65). 3- سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا- "Kulunu (Muhammed'i) geceleyin yürüten Allah'ın şanı yücedir." (el-İsrâ 17/1). Diğer bir rivâyete göre "اسرى" kelimesi "سرى - سرى" lafzından türemeyip "geniş yer" anlamına gelen "السراة" kelimesinden türemiştir. Bu sebeple kelimenin aslında "و" bulunmaktadır.<sup>3</sup> O halde kelimenin aslı سرا - يسرو - سرو - سريا şeklinde yazılmakta ve: "Şerefli olmak, bir şeyin zirvesi, ortası ve sırtı" anlamlarına gelmektedir.<sup>4</sup> Bu bağlamda İsrâ kelimesinin kökeni "سرا" fiilinden türediği kabul edilecek olursa سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ (el-İsrâ 17/1) âyetinin anlamı: "Onu yüksek bir yere götürüp şerefli kılan Allah her türlü eksik ve noksan sıfatlardan münezzehtir."<sup>5</sup> şeklinde olmaktadır. Burada götürme eyleminin faili Allah'tır. Yani götürülme fiilinden etkilenen Hz. Peygamber olduğu için bu eylem onun iradesinde değildir. Her ne kadar götürme/yürütme fiili maddî bir yolculuğa işaret etse de, bunun manevî bir olgu olduğundan bahsetmek mümkündür. Bu sebeple âyetin mesajına bakıldığında İsrâ'nın sıradan bir yolculuk olmadığını söylemek mümkündür.<sup>6</sup> Terim olarak İsrâ; Allah'ın, kulu olan Hz. Peygamber'i bir gece el-Mescidü'l-Harâm'dan âyetlerini göstermek için çevresi mübarek kılınan el-Mescidü'l-Aksâ'ya götürmesidir. Bu hadise Kur'ân-ı Kerîm'de şöyle anlatılmaktadır:

<sup>1</sup> Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 990), XIV: 381; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 987), 1669.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV: 382; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1669.

<sup>3</sup> Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992), 408.

<sup>4</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV: 378-379; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1670.

<sup>5</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, XIV: 378-379; Fîrûzabâdî, *Kâmûsu'l-Muhît*, 1670; Râğıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 409.

<sup>6</sup> İsrâfil Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 54.

“Kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye kulunu (Muhammed’i) bir gece Mescid-i Harâm’dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksâ’ya götüren Allah’ın şanı yücedir. Hiç şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” (el-İsrâ 17/1). Bu âyette açık bir şekilde vurgulanan, Hz. Peygamber’in bir gece Mescid-i Harâm’dan Mescid-i Aksâ’ya götürüldüğüdür. Gecenin bir vaktinde gerçekleşen ve başlangıç noktası Mescid-i Harâm, bitiş noktası ise, Mescid-i Aksâ olan hadisenin keyfiyeti hakkında vahiy kanalıyla belirtilen bir bilgi bulunmamaktadır. Âyette geçen “abd/kul” kelimesinden kastedilenin Hz. Peygamber olduğu,<sup>7</sup> ayrıca “abd/kul” ifadesi; Hz. Peygamber’in beşerî ve sınırlı kimliğini aşkınlıştırmamayı hatırlatır.<sup>8</sup> Mescid-i Harâm’ın Mekke’de bulunduğu ve buranın Müslümanların kiblegâhı olarak bilinen Kâbe olduğu ittifakla belirtilmektedir. Bu bağlamda Kur’ân-ı Kerîm’de Mescid-i Harâm tabiri on beş yerde, (el-Bakara 2/144, 149, 150, 191, 196, 217; el-Mâide 5/2; el-Enfâl 8/34; et-Tevbe 9/7, 19, 28; el-İsrâ 17/1; el-Hac 22/25; el-Fetih 48/25, 27), Kâbe’nin kullanımı iki yerde (el-Mâide 5/95, 97) ve el-Mescidü’l-Aksâ ifadesi ise sadece bir yerde geçmektedir. (el-İsrâ 17/1). Bu sebeple İsrâ denildiğinde tartışmaların odağında hadisenin ne zaman ve nasıl gerçekleştiği, Mescid-i Aksâ’nın nerede bulunduğu gelmektedir. Bu üç önemli hususun açıklığa kavuşturulması, hadisenin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağı muhakkaktır.

## A- İsrâ Ne Zaman ve Nasıl Gerçekleşti?

### 1- İsrâ Ne Zaman Gerçekleşti?

İsrâ’nın hangi tarihte gerçekleştiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu rivâyetlerden en dikkat çeken Buhârî’de ve Müslim’de yer almaktadır. Onlara göre: “Rasûlullah, kendisine vahiy gelmeden önce bir gece Mescid-i Harâm’da uyku halindeyken üç kişi gelerek onu buradan İsrâ yolculuğuna götürdüler.”<sup>9</sup> Bu rivâyete

<sup>7</sup> Ebu’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesîr fi İlmi’t-Tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2009), V: 4; Fahreddin Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr* (Mısır: el-Matbaatü’l-Behiyyetü’l-Mısıriyye, 1938), XX: 146; İbn Kesîr, Ebu’l-Fidâ İsmâil b. Kesîr, *Muhtasarü Tefsîri İbn Kesîr*, (Mekke: el-Mektebetü’l-Mahmüdiyye, ts.), II: 354; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb Fîrûzabâdî, *Tenvîru’l-Mikbâs min Tesîri İbn Abbâs*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2012), 296; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *ed-Dürü’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), IV: 278.

<sup>8</sup> Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’ân* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 528.

<sup>9</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Menâkıb”, 24, “Tevhîd”, 37; Ebu’l-Hüseyin Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahîhu Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmân”, 259.

göre İsrâ bi'setten önce yaşanmıştır. Zemahşerî, Enes b. Mâlik ve Hz. Hasan'dan İsrâ'nın bi'setten önce olduğunu rivâyet etmektedir.<sup>10</sup> Râzî de aynı olayı Zemahşerî'den rivâyet etmektedir.<sup>11</sup> Zemahşerî'nin rivâyetinde Hz. Hasan geçerken, ondan alıntıda bulunan Râzî'nin rivâyetinde ise Hz. Hüseyin şeklinde geçmektedir. İsrâ'nın bi'setten önce olduğunu belirten Buhârî'nin Şerîk b. Abdullah'tan yaptığı rivâyet İslâm bilginleri tarafından eleştirilmiş ve İbn Şihâb ez-Zührî, Sâbit el-Bünânî ve Katâde'nin Enes'ten naklettikleri rivâyette "Bu, vahiyden önce gerçekleşti" ifadesi bulunmamaktadır. Müslim de bu duruma dikkat çekmiştir.<sup>12</sup> Ayrıca İbn Hacer, Hattâbî'nin, İbn Hazm'ın, Abdülhak'ın, Kâdî İyâz'ın ve Nevevî'nin bu ifadeyi "âlimlerin namazın İsrâ gecesinde farz kılındığı konusunda icma ettiklerini ve bunun vahiyden önce nasıl olduğu" sözleriyle eleştirdiğini belirtmiştir. Ayrıca o, Şerîk'in: "Bu, vahiyden önce gerçekleşti" ifadesinde yalnız kaldığını belirterek bunun yanlışlığını vurgulamaya çalışmasına rağmen Şerîk'in yalnız kaldığı iddiası hususunun zayıf olduğu görüşündedir. Bu bağlamda Kesîr b. Huneyys, Enes b. Mâlik'ten yaptığı rivâyette bu ifadeye muvafakat etmiş ve Saîd b. Yahya b. Saîd el-Ümevî de bu ifadeyi "*Kitâbü'l-Meğâzî*" adlı eserinde tahriç etmiştir.<sup>13</sup> Bazı âlimler de İsrâ'nın tarihlendirilmesini Hz. Hatîce'nin vefatıyla açıklamaya çalışmaktadırlar. Onlara göre Hz. Hatîce namazın farz kılınışından sonra Rasûlullah ile birlikte namaz kılmıştır. Hz. Hatîce'nin hicretten üç, dört veya beş sene önce vefat ettiğinde ihtilaf yoktur. Namaz ise İsrâ gecesinde farz kılındığına göre, bu olayın peygamberlikten önce gerçekleşmesi doğru olmaz.<sup>14</sup> Bununla birlikte Şevkânî, Yûnus, Urve ve Hz. Âişe'den rivâyette Hz. Hatîce'nin namazın farz kılınmasından önce vefat ettiğini belirtmektedir.<sup>15</sup> Kanaatimce pek çok İslâm bilgininin Şerîk'in bu ifadesinin yanlışlığı üzerinde durmalarını dikkate almak gerekir. Bu sebeple hadisenin peygamberlikten sonra olduğunda şüphe yoktur.<sup>16</sup> Burada Enes b. Mâlik'ten aktarılan görüş, büyük bir ihtimalle Şerîk b. Abdullah'ın rivâyetine dayanmaktadır ki, bunun şaz bir anlayış

<sup>10</sup> Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl* (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), II: 622.

<sup>11</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX: 146.

<sup>12</sup> Muhyiddîn Nevevî, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), II: 384.

<sup>13</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer İbn Hacer, *Fethu'l-Bârîbi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), XIII: 480.

<sup>14</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, II: 384; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadîr* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), III: 261.

<sup>15</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III: 261.

<sup>16</sup> Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz, *eş-Şifâ bi Ta'rî Hukuki'l-Mustafâ* (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1995), I: 157.



olduğu ittifakla kabul edilmiştir. Eğer bu düşünce esas alınacak olursa, bu görüş sahiplerinin sağlam kabul ettiği rivâyetlerde yer alan Bakara sûresinin son âyetlerinin Hz. Peygamber'e bir ikram olarak Mi'râc esnasında verildiği veya beş vakit namazın Mi'râc gecesi farz kılındığı şeklindeki bilgiyi izah etmek imkânsız hale gelir. Böyle bir durum, Hz. Peygamber'in peygamberlikten önce de vahiy aldığını söylemeyi gerektirir ki, bu açık bir çelişkidir.<sup>17</sup> Kurtubî ve Şevkânî de, İbn Şihâb ez-Zührî'den İsrâ'nın, Rasûlullah'ın peygamber olarak gönderilmesinden yedi veya beş sene önce gerçekleştiğini rivâyet etmektedirler.<sup>18</sup> Yukarıda gerekçelerini anlattığımız sebeplerden dolayı böyle bir rivâyetin kabul edilmesi uygun değildir.

Ayrıca bazı âlimler de İsrâ olayının ne zaman gerçekleştiği konusunda farklı görüşler ortaya koyarak konuya zenginlik getirmeye çalışmışlardır. Bu bağlamda İsrâ, Allah Rasûlü'nün peygamber olarak gönderilmesinden on beş ay sonra gerçekleşmiştir.<sup>19</sup> İbn Şihâb ez-Zührî, İsrâ olayının peygamberliğin beşinci yılında meydana geldiğini belirtirken,<sup>20</sup> İbn Abdilber ise olayın hicretten dört yıl önce gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>21</sup> Şevkânî, İbnü'l-Kâsım'ın tarihinde İsrâ olayının Rasûlullah'ın gönderilmesinden on sekiz ay sonra gerçekleştiğini rivâyet etmektedir. Ancak İbn Abdilber, hiçbir siyer âliminin böyle bir rivâyette bulunmadığını belirtmektedir.<sup>22</sup> İbn Kesîr, İbn Asâkir'in İsrâ hadisesini bi'setin ilk yıllarında zikrettiğini belirtmektedir.<sup>23</sup> İbn İshâk net bir tarih vermeden İsrâ olayının müşriklerin talebi üzerine gerçekleştiğini şöyle açıklamaya çalışmaktadır: Allah Rasûlü kavmini İslâm'a davet etti ve onlara İslâm'ı tebliğ etti. Zem'a b. Esved, Hz. Peygamber'den şöyle bir talepte bulundu: "Eğer senin yanında bir melek olsaydı, seninle beraber insanlarla konuşur ve seninle görülürdü" dedi. Bunun üzerine Allah: "Bir de dediler ki: "Ona (açıktan göreceğimiz) bir melek indirilse ya!" Eğer (öyle) bir melek indirseydik artık iş bitirilmiş olurdu, sonra da kendilerine göz açtırılmazdı/ hemen helâk edilirdilerdi." (el-En'âm 6/8) âyetini indirdi. Sonra Rasûlullah, Mescid-i

<sup>17</sup> Salih Sabri Yavuz, *İsrâ ve Mirac* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 86.

<sup>18</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010), V: 551; Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III: 261.

<sup>19</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, II: 384.

<sup>20</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, II: 384.

<sup>21</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III: 261.

<sup>22</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III: 261.

<sup>23</sup> Ebu'l-Fidâ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994), III: 155.

Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya götürüldü.<sup>24</sup> İbn İshâk bu rivâyetinde her hangi bir tarih vermezken ilerleyen sayfalarda İsrâ olayının hicretten on altı ay önce gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>25</sup> İbnü'l-Esîr İsrâ olayının hicretten bir veya üç sene önce gerçekleştiğini vurgulamaktadır.<sup>26</sup> İbn Sa'd ise bu olayın hicretten on sekiz ay önce Ramazan ayının on yedisinde Cumartesi gecesi gerçekleştiğini belirtmesine rağmen<sup>27</sup> bu rivâyetin hemen altında Hz. Âişe, Ümmü Hânî ve Abdullah b. Abbâs'tan rivâyetle İsrâ'nın hicretten bir sene önce Rebîulevvel ayının on yedinci gecesi meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>28</sup> İbn Hazm İsrâ'nın hicretten bir sene önce meydana geldiği hususunda icma olduğunu belirtmektedir.<sup>29</sup> Ayrıca Hz. Peygamber bu esnada elli bir yaşından dokuz ay gün almıştı, yani yaklaşık olarak elli iki yaşlarındaydı.<sup>30</sup> Beyhakî ise Musa b. Ukbe ve İbn Şihâb ez-Zührî'den rivâyetle İsrâ'nın hicretten bir sene önce meydana geldiğini belirterek aynı tarihi vermektedir.<sup>31</sup> İbnü'l-Cevzî, İsrâ'nın hicretten on sekiz ay önce bi'setin on ikinci yılı Ramazan'ın on yedisinde Cumartesi gecesi gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>32</sup> Mukâtil b. Süleyman İsrâ'nın hicretten bir sene önce Receb ayında gerçekleştiğini rivâyet etmektedir.<sup>33</sup> İbn Seyyidinnâs ise İsrâ'nın bi'setin dokuzuncu veya on ikinci yılında gerçekleştiğinin ihtilafı olduğunu belirttikten sonra doğru olanın hicretten bir sene önce Rebîulevvel ayının on yedinci gecesi gerçekleştiğini belirtir.<sup>34</sup> İbn Kesîr de

<sup>24</sup> Muhammed b. Yesâr İbn İshâk, *Sîratü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981), 274.

<sup>25</sup> İbn İshâk, *Sîratü İbn İshâk*, 277; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II: 355.

<sup>26</sup> İzzüddînebu'l-Hasen Ali b. Ebî'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1979), II: 51.

<sup>27</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), I: 166; Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011), I: 217; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb* (Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübü'l-Mısıryye, 1955), XVI: 283.

<sup>28</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I: 166; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I: 217; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, XVI: 283; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, IV: 275.

<sup>29</sup> Hüseyin b. Muhammed b. Hasan Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), I: 564.

<sup>30</sup> Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*, XVI: 284.

<sup>31</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve ve Ma'rifetu Ahvâli Ashâbi's-Şerîa* (Kahire: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), II: 354.

<sup>32</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011), 174.

<sup>33</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), II: 246.

<sup>34</sup> Muhammed b. Muhammed b. Muhammed İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser fi Funûni'l-Meğâzi ve's-Şemâli ve's-Siyer* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992), I: 251.

İsrâ'nın Receb ayının yirmi yedinci gecesi meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>35</sup> Bunun dışında bu olayın Rebûlevvel ayının yedinci gecesi, Rebûlâhir ayının on üçüncü gecesi ve Rebûlâhir ayının yirmi yedinci gecesi gerçekleşti gibi farklı rivâyetlerin bulunmasının yanında Şevvâl ve Zilhicce aylarında da meydana geldiği vurgulanmaktadır.<sup>36</sup> Diyârbekrî, İsrâ'nın hicretten üç sene, bir sene beş ay veya altı ay önce meydana geldiğini belirtmektedir.<sup>37</sup> İsmail Hakkı Bursevî ise bu olayın Receb ayının yirmi yedisi Pazartesi gecesi gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Muhammed Ebû Zehre, İsrâ'nın hicretten bir sene önce Hz. Hatîce ve Ebû Tâlib'in vefatlarından sonra gerçekleştiğini belirtmektedir.<sup>39</sup> İbnü'l-Cevzî de bu hadisenin hicretten altı veya sekiz ay önce gerçekleştiğini ifade etmektedir.<sup>40</sup> Üç yıl süren sosyal ve ekonomik boykotun ardından eşini ve destekçisi olan Ebû Tâlib'i kaybetmesi, daha sonra da Tâif'ten eli boş dönmesi Hz. Peygamber'i son derece üzmüştü.<sup>41</sup> Bu sebeple tebliğ sürecinde dayanaklarını kaybeden ve risâletini başarısı konusunda endişe duymaya başlayan, neredeyse ümitsizliğe düşmek üzere olan elçiye açık destek mesajı vermek,<sup>42</sup> onun üzüntüsünü ve sıkıntısını hafifletmek maksadıyla İsrâ vuku bulmuştur.<sup>43</sup>

İsrâ'nın meydana geliş tarihiyle ilgili kaynaklarda bi'setten önce başlayıp hicrete kadar meydana geldiğine dair çok farklı rivâyetler bulunmaktadır. Bu olayın bi'setten önce meydana geldiğini belirten rivâyetler inandırıcılıktan oldukça uzaktır. Çünkü böyle bir durumun kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirilmeden önce vahiy aldığı gibi bir problemi ortaya çıkaracaktır. Bu ise, kişinin peygamber olduktan sonra vahiy alma gerçeğiyle çelişmektedir. Bu sebeple İsrâ'nın bi'setten önce meydana geldiği şeklinde bir tarihlendirmede bulunmak isabetli bir yaklaşım olmaz.

Bu hadisenin tarihi konusunda bi'setten sonraki rivâyetlerde de olabildiğince zenginlik görülmektedir. Bunlar arasından bir tercihte bulunabilmek için tarihi sürecin analiz edilmesi, olayın aydınlığa kavuşmasına önemli derecede katkı

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III: 155.

<sup>36</sup> Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I: 565.

<sup>37</sup> Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I: 564.

<sup>38</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Râhu'l-Beyân* (İstanbul: el-Mektebetü'l-Furkân, 1417), V: 103.

<sup>39</sup> Muhammed Ebû Zehre, *Zehretü't-Tefsîr* (Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, t.y.), VII: 4319.

<sup>40</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ*, 174.

<sup>41</sup> M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), III: 198; İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 110.

<sup>42</sup> Adem Apak, *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (1) Hz. Muhammed Dönemi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 214-215.

<sup>43</sup> Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, 110.

sağlayacaktır. Bu bağlamda 616-619 yıllarında Müslümanlara uygulanan sosyal ve ekonomik içerikli boykotun ardından tebliğin başından itibaren maddî ve manevî desteğini gördüğü eşi Hz. Hatîce'nin ve akrabalık bağından dolayı müşriklere karşı daima bir kalkan görevi gören amcası Ebû Talib'in vefatları, Hz. Peygamber'i derinden sarsmıştır. Mamafih Mekke'de aradığı ortamı bulamayan Rasûlüllah'ın yeni bir yurt aramak amacıyla güvenli bir liman olarak düşündüğü Tâif'ten elinin boş dönmesi, onun ümitlerini sekteye uğratmıştır. Rivâyetleri dikkate alırsak bu iki olay, boykottan sonra ve hicretten önce yaşanmıştır. Boykotun 619 yılında sonlandırıldığı, vefat olaylarının bu hadiseden yaklaşık olarak bir sene sonra meydana geldiği ve Tâif'e gidişin de hemen bu olayların ardından gerçekleştiği dikkate alınırsa tahmini olarak 620 yılı ön plana çıkmaktadır. İsrâ sûresinin ilgili âyetinin de bi'setin onuncu yılında nâzil olduğundan<sup>44</sup> hareketle böyle bir tarihlendirmede bulunmak daha isabetli görünmektedir. Yani İsrâ'nın 620-622 yılları arasında meydana geldiğini söylemek mümkündür. Bu sebeple belirli bir tarihi önceleyerek "Bu hadise işte bu tarihte yaşanmıştır" düşüncesi doğru bir yaklaşımı yansıtmaz. Ancak bu yıllar arasında çok farklı rivâyetler olmasına rağmen Harâm aylardan olan Receb ayının yirmi yedinci gecesi, Müslümanlar arasında İsrâ'nın devamı olduğuna inanılan Mi'râc gecesi olarak kabul edilmektedir.

## 2- İsrâ Nasıl Gerçekleşti?

İsrâ'nın nasıl gerçekleştiği hakkında hadis, tefsir, siyer, delâil ve tarih gibi çeşitli kaynaklarda çok zengin malzeme bulunmaktadır. Bu sebeple rivâyetlerin tamamını belirtmek konumuzun sınırlarını aşacağı için onların farklı yönlerini ortaya koyarak değerlendirmelerde bulunmak daha isabetli olacaktır. Hadise şöyle gerçekleşmiştir:

Hz. Peygamber bir gece Kâbe'de hicr denilen yerde veya hatîm denilen bölgede<sup>45</sup> uykuda bulunduğu bir esnada veya uyku ile uyanıklık arasındayken Cebrâil gelip göğsünü yardı ve onun içini zezem suyu ile yıkayıp iman ve hikmet ile dolu olan altından bir tas getirerek içerisine döktü ve göğsünü kapatıp üzerini mühürledi. Rasûlüllah'ı Burak isimli bir bineğe bindirip Beyt-i Makdis'e götürdü. Peygamberler'in binitlerini bağladıkları halkaya onu bağladı ve mescide girerek iki rekât namaz kıldı.

<sup>44</sup> Mevdûdî, Ebu'l-Alâ, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), III: 73; Mustafa İslamoğlu, *Kur'ân Sûrelerinin Kimliği* (İstanbul: Akâbe Vakfı Yayınları, 2011), 173.

<sup>45</sup> İbnü'l-Cevzî, *zâdü'l-Mesîr*, V: 4;

Hız. Peygamber dışarıya çıktığında Cebrâil kendisine süt ve şarap dolu iki bardak getirildi. İbn İshâk, Beyhakî ve İbn Kesîr'in rivâyetlerine göre ise su dolu bardak da gerildi.<sup>46</sup> Rasûlüllah süt bardağını tercih edince Cebrâil: "*Fıtratı seçtin*" dedi.<sup>47</sup> Mukâtil b. Süleyman'ın rivâyetine göre Hz. Peygamber'e süttten bir nehir, baldan bir nehir ve içkiden bir nehir sunuldu. Rasûlüllah içki nehrinden içmeyince Cebrâil: "Allah, ümmetine içkiyi Harâm kıldı" dedi.<sup>48</sup> Rasûlüllah bu olayı yaşadığı esnada Mescid-i Harâm'da uyku halindeydi ve uyandığında da buradaydı.<sup>49</sup>

Buhârî, Müslim ve Ahmed b. Hanbel bu hadisenin oluş şeklini kısa, ama farklı olarak Hz. Peygamber'den şöyle anlatmaktadırlar: "Ben Mekke'deyken evimin tavanı yarıldı. Cebrâil geldi. Göğsümü yardı ve onu zemzem suyu ile yıkadıktan sonra iman ve hikmet ile dolu altından bir tas getirdi. Onu göğsümün içerisine boşaltıp üzerini kapattı."<sup>50</sup> Bu rivâyette Hz. Peygamber'in maddî bir şekilde göğsünün yarılp zemzem suyu ile yıkandıktan sonra manevî olarak iman ve hikmet ile doldurulup mühürlenmesi gibi problemler göze çarpmaktadır. Rasûlüllah'ın göğsünde maddî bir kirlenme mi vardı ki, yıkanılma gereği duyuldu? Hz. Peygamber'in iman problemi mi vardı ki, göğsü iman ile dolduruldu? Allah'ın insanlar içinden seçip peygamberlik görevi verdiği kişiler maddî ve manevî yönlerden insanların en temizleridir ve iman bakımından da en güçlü olanlarıdır. İnsanlarda bulunan süflî duygular ve iman açmazları onlarda bulunmadığından yukarıdaki rivâyete konu olan hususları ihtiyatla karşılamak kanaatimce daha doğru olur.

İbn Hişâm ve İbn Sa'd, Hz. Peygamber'in hicretten bir sene önce Rebûlevvel ayının on yedisinde geceleyin Ebû Talib mahallesinden<sup>51</sup> Beytü'l-Makdis'e götürüldüğünü belirttikten sonra İsrâ'nın nasıl gerçekleştiğini bazı farklılıklarla Rasûlüllah'ın dilinden şöyle anlatmaktadırlar: "Merkebe ve katır arasında beyaz bir

<sup>46</sup> İbn İshâk, *Siratü İbn İshâk*, 275; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II: 362; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III: 156.

<sup>47</sup> İbn İshâk, *Siratü İbn İshâk*, 275; Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Siratütü'n-Nebeviyye* (Kahire: Dâru İbn Kesîr, t.y.), I-II: 398, 400; Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), IV: 208; Buhârî, "Menâkıb", 24, "Tevhîd", 37; Müslim, "İmân", 259; Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I, 217; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 1; Taberî, *Câmu'l-Beyân*, VII: 293; Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II: 356-360; Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XIX: 146; Kurtubî, *el-Câmî*, V: 548; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb*, XVI: 284; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III: 156; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, XIII: 481; Bikâî, *Nazmü'd-Dürer*, IV: 328; Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, IV: 258, 264; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I: 565-566.

<sup>48</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, II: 246.

<sup>49</sup> İbn Hişâm, *es-Siratütü'n-Nebeviyye*, I-II: 397; Buhârî, "Tevhîd", 37; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII: 295; Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I: 167; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III: 161; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefisi*, I: 567.

<sup>50</sup> Buhârî, "Enbiyâ", 5; "Hac", 76; "Salât", 1; Müslim, "İmân", 263; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 122.

<sup>51</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I: 166

hayvana bindirildim. Bacaklarında iki kanadı vardı. Onlarla ayaklarını itiyordu. Binmek için yaklaştığımda huylandı. Bunun üzerine Cebrâil hemen elini onun yelesine koyduktan sonra: “Ey Burâk! Yaptığından utanmıyor musun? Vallahi Allah’ın en çok sevdiği kulu olan Muhammed’den önce hiç kimse senin üzerine binmedi.” Hayvan ter dökecek kadar utanmaya başladı, ancak daha sonra sakinleşince ona bindim. Kulağını oynatıyordu. Büyük mesafe alındı. Hatta ayağının bastığı yer, gözünün gördüğü noktaydı. Onun sırtı ve kulakları uzundu. Cebrâil de benimle beraber çıktı. Bir an bile beni yalnız bırakmadı, ben de onu kaybetmedim. Nihayet benimle Beytü'l-Makdis'e geldi. Burâk kendisine ait yerde durdu. Cebrâil onu oraya bağladı.” Orası Rasûlullah’tan önce peygamberlerin yeri idi. Hz. Peygamber şöyle dedi: “Peygamberlerin benim için orada toplandıklarını gördüm. İbrahim’i, Musa’yı ve İsa’yı gördüm. Onlara mutlaka bir imamın gerekli olduğunu düşündüm. Cebrâil beni öne geçirdi. Hatta onların önünde namaz kıldım ve onlara sordum. Onlar: “Biz tevhid ile gönderildik” dediler.<sup>52</sup>

Rasûlullah’ın İsrâ’yı nasıl yaşadığı konusundaki farklı bir rivâyeti de İbn Hişâm, Ümmü Hânî’den şöyle anlatmaktadır: “Rasûlullah benim evimdeyken İsrâ gerçekleşti. O, o gece benim evimde kaldı. Yatsı namazını kıldıktan sonra uyudu. Onunla birlikte biz de uyuduk. Fecirden kısa bir süre önce bizi uyandırdı. Sabah namazını kıldı. Biz de onunla birlikte sabah namazını kıldık. Sonra bana şöyle dedi: “Ey Ümmü Hânî! Senin de gördüğün gibi bu vadiye yatsı namazını kıldım. Sonra Beyt-i Makdis'e geldim ve orada namaz kıldım.” Sonra evden çıkmak için kalkınca elbisesini tutarak ona: “Ey Allah’ın Nebisi! Bunu insanlara haber verme. Çünkü onlar seni yalanlarlar ve sana kötü muamele ederler” deyince bana: “Vallahi, bu yaşadığım tecrübeyi onlara anlatacağım” şeklinde karşılık verdi.<sup>53</sup>

Mukâtil b. Süleyman, yukarıdaki rivâyetten farklı olarak konu hakkında şunları belirtmektedir: Ümmü Hânî hadisenin nasıl olduğunu sorunca Hz. Peygamber: “Yatağıma yattıktan kısa bir süre sonra Cebrâil yanıma geldi ve beni elimden tutarak dışarıya çıkardı. Mîkâil de kapının yanında bir binit hayvanıyla bekliyordu. Katır ile eşek arasındaki bu hayvanın yüzü insan yüzüne, yanağı kısarak yanağına, yelesi ise

<sup>52</sup> İbn Sa’d, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I: 166-167; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III: 148, IV: 208; İbn Seyyidinnâs, *Uyûnu'l-Eser*, I: 244; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I: 568-569.

<sup>53</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, II: 246-247. İbn Hişâm; *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II: 402; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII: 292; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, III: 157; Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ Ebû Suûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), V: 189; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I: 567.

kısrak yelesine benziyordu. İki kanada sahip olan hayvanın kuyruğu inek kuyruğu; toynağı ise ineğin tırnakları gibiydi. Onun adımı, gözün görebileceği en son noktaya ulaşıyordu. Süleyman b. Dâvud onun üzerinde bir aylık yolu alırdı. İkisi Cebrâil ve Mîkâil onun üzerinde beni taşıyarak hızlı bir şekilde Beytü'l-Makdis'e getirdiler. Orada benim gibi peygamberlere namaz kıldırıldım." şeklinde başından geçenleri anlattıktan sonra insanların yanına gitmek için evden çıkmak isteyince Ümmü Hânî, Rasûlüllah'ın elbisesini çekerek: "Nereye çıkıyorsun?" diye sorunca Hz. Peygamber. "Gördüğüm şeyleri haber vermek için Kureys'e çıkıyorum" dedi. Bunun üzerine Ümmü Hânî: "Böyle yapma. Onlar seni alaya alırlar ve sana kötülük yaparlar" şeklinde engel olmaya çalıştıysa da Hz. Peygamber: "Beni yalanlasalar da, onların yanına gideceğim" diyerek elbisesini alarak evden çıkarak mescide gitti. Hicr denen yerde Mekke'nin uluları oturuyordu. Rasûlüllah onlara: "Sizlere acayip/tuhaf şeyler söyleyeyim mi? deyince onlar: "Evet, zaten senin işinin tamamı tuhaftır" diyerek haber vermesini istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Yatsı ve sabah namazlarını bu vadide kıldım. Yatsı ve sabah arasındaki bir zaman diliminde Beytü'l-Makdis'te namaz kıldım, benim gibi peygamberlere de namaz kıldırıldım ve onlarla konuştum" dedi. Hz. Peygamber'i dinleyen müminler onu tasdik ettiler, müşrikler ise yalanladılar.<sup>54</sup> Zemahşerî ve Ebû Suûd'un rivâyetlerine göre Hz. Peygamber dışarıya çıkınca Ebû Cehil onun yanına geldi. Rasûlüllah ona yaşadıklarını anlatınca Ebû Cehil: "Ey Ka'b b. Lüey b. Gâlib topluluğu! Buraya gelin" diye çağrıda bulundu. Hz. Peygamber'den de olanları anlatmasını istedi. Allah Rasûlü yaşadıklarını anlatınca onların bazıları ellerini başlarına koyarak ve alkış tutarak inkâr ettiler, iman edenlerin bazıları da dinden döndüler.<sup>55</sup> Bundan sonra insanlar Hz. Ebû Bekir'e gelerek Rasûlüllah'ın kendilerine anlattıklarını haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir: "O, bunları söylüyorsa, doğrudur" deyince insanlar: "Sen, gerçekten onun dediklerini tasdik ediyorsun musun?" diyerek hayretle sormalarına karşı Hz. Ebû Bekir: "Ben, onun, bundan daha inanılması zor olan anlattıklarını kabul ediyorum" diyerek cevap verdi. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir'e "Sıddîk" lakabı verildi.<sup>56</sup> Oysa Hz. Ebû Bekir'e bu unvanın verilme nedeni, daha önce koşulsuz olarak Hz. Peygamber'e ve onun getirdiği mesaja inanmış olmasındandır.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, II: 246-247.

<sup>55</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II: 622; Ebû Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, V: 189.

<sup>56</sup> İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II: 398-399; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II: 622; Ebû Suûd, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm*, V: 189.

<sup>57</sup> Balcı, *İsrâ ve Mirac Gerçeği*, 154.

Ümmü Hânî'nin rivâyetinin devamında şunlar anlatılmaktadır: Hz. Peygamber başından geçen olağanüstü olayları hatta yolda bir kervana rastladığını, onların bir devesinin kaçtığını ve onlara bu deveyi gösterdiğini anlatınca insanlar kendisinden bunu delillendirmesini istediler ve daha önce böyle tuhaf şeyler duymadıklarını belirterek: "Ebû Kebşe'nin oğluna bakınız, bir gecede Beytü'l-Makdis'e gittiğini zannediyor"<sup>58</sup> diyerek hayretlerini gizleyemediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Dacinân bölgesine geldiğinde uyku halinde olan falan oğullarının kafilesine rastladım. Onların yanında üzerini bir şeyle örttükleri su bulunan bir kapları vardı. Ben onun örtüsünü açtım, o sudan içtim ve hiçbir şey olmamış gibi su kabının üzerini örttüm. Bunun işareti; şu anda onların kafilesi Beyzâdaki Tenim yokuşundan iniyor. Kafilenin önünde üzerinde biri siyah, diğeri çeşitli renklerde olan iki çuval bulunan gri renkli bir deve vardı." Bunun üzerine insanlar hemen o yokuşa gittiler. İlk karşılaştıkları, vasfedildiği gibi o deveydi. İnsanlar, kfiledekilere su kabından sorunca: "Su kabını doldurup üzerini kapattıklarını, uyandıklarında onu kapattıkları gibi gördüklerini, fakat içinde su bulamadıklarını" belirttiler.<sup>59</sup>

Yukarıdaki rivâyetler: Hz. Âişe, Ebû Hureyre, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Mesud, Ebû Saîd el-Hudrî, Ümmü Hânî, Huzeyfe b. Yemân, Mâlik b. Sa'sa', Muâviye b. Ebî Süfyân, Câbir b. Abdullah, Şeddâd b. Evs, Abdullah b. Abbâs, Ebû Katâde gibi raviler Rasûlüllah'ın yaşadığı İsrâ tecrübesini çeşitli farklılıklarla sunmaktadırlar. Bu farklı anlatımların oluşmasındaki en önemli sebep; bu olayın sadece İsrâ sûresinin birinci âyetinde anlatılması ve Kur'ân-ı Kerîm'in olayın detayları hakkında hiçbir bilgiye yer vermemesidir. Rivâyetlerdeki farklı anlatımlara rağmen buradaki en önemli nokta; Kur'ân'ın açık ifadelerle anlattığı gibi Hz. Peygamber'in İsrâ'yı yaşamış olması gerçeğidir. Farklı unsurlara değinmek ve ayrıntılara yoğunlaşmak hakikatin yaşandığına engel değildir. Bu sebeple farklı söylemleri de anlaşılır ve kabul edilebilir bir yaklaşımla mantık çerçevesi içerisinde ortaya koymak gerekmektedir. Bu bağlamda olayın başlangıç noktası, Mekke'de bulunan *el-Mescidü'l-Harâm*; bitiş noktası ise; *el-Mescidü'l-Aksâ*'dır. Bu hususta İslâm bilginleri arasında ortak bir konsensüs bulunmaktadır. İkinci olarak ittifak edilen husus ise; İsrâ olayının hicretten önce yaşandığıdır. Farklılığın olduğu noktaları şu şekilde belirtebiliriz: Hz. Peygamber İsrâ'yı yaşamaya başladığı esnada nerede bulunmaktaydı? Bu konudaki farklılıkları dört noktada toplamak mümkündür: 1-

<sup>58</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II: 357.

<sup>59</sup> İbn Hişâm, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, I-II: 402-403; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII: 298.



Kâbe'nin hicr veya hatîm denilen bölgesi 2- Rasûlüllah'ın evi 3- Ebû Tâlib'in mahallesi 4- Ümmü Hânî'nin evi. Ayyette geçen Mescid-i Harâm ifadesinden Hz. Peygamber'in olayın yaşandığı esnada Kâbe ve çevresinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple olayın, Rasûlüllah'ın evi ve Ebû Tâlib'in mahallesinde yaşanması gerçeklikten uzaktır. Ancak Ümmü Hânî'nin anlattığı rivâyeti ihtiyatla karşılamak gerekmektedir. Çünkü Ebû Tâlib'in kızı olan Ümmü Hânî<sup>60</sup> Rasûlüllah'ın bu olayı yaşadığı esnada henüz Müslüman olmamıştı. O, İslâm'a Mekke'nin fethinde girmişti.<sup>61</sup> Bu gerçekten hareketle henüz İslâm'ı kabul etmeyen birinin Hz. Peygamber ile birlikte sabah namazını kılması ve ona "Ey Allah'ın Nebisi" diye hitap etmesi olası değildir. Bu açıdan Hz. Peygamber'in İsrâ'yı nasıl yaşadığının ilk tanığı olarak kabul edilen Ümmü Hânî'nin rivâyetini kabul etmek mümkün görünmemektedir.

İsrâ'daki ikinci ihtilaf konusu ise; Hz. Peygamber'in bu olayı yaşarken hangi halde bulunduğu? Rivâyetlere bakıldığında Rasûlüllah geceleyin uykuda bulunduğu bir esnada veya uyku ile uyanıklık arasıdayken bu hadiseyi yaşadığı görülmektedir. Olayın geceleyin gerçekleşmesi, Rasûlüllah'ın: "Ben uyandığımda el-Mescidü'l-Harâm'daydım" ifadesi ve İsrâ sûresinin "Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanlar için imtihan vesilesi yaptık." (el-İsrâ 17/60) âyetinde geçen "rüya" kelimesi, İsrâ'nın uykuda yaşandığını göstermektedir.

İslâm bilginleri, Hz. Peygamber'in İsrâ'yı ruhla mı yoksa hem beden hem de ruhla mı gerçekleştirdiği konusunda ihtilaf etmektedirler. Bu bağlamda İbn İshâk, Hz. Âişe'den rivâyetle Hz. Peygamber'in İsrâ'yı cesediyle değil, ruhuyla gerçekleştirdiğini belirtirken;<sup>62</sup> Belâzürî ise, Hz. Âişe'den ve Hasan el-Basrî'den rivâyetle Hz. Peygamber'in İsrâ tecrübesini yatağında uyku halindeyken ruh ile yaşadığını ifade etmektedir.<sup>63</sup> Taberî ise, Rasûlüllah'ın rüyada Burâk üzerinde cesediyle götürülmesinin ruhuyla yürütüldüğü anlamına geldiğini belirtir. Ayrıca o, Hz. Âişe'den: "Rasûlüllah'ın cesedi kaybolmadı, Allah ona ruhuyla İsrâ'yı yaşattı" sözü ve Muâviye b. Ebî Süfyân'a Rasûlüllah'ın İsrâ'yı nasıl yaşadığı hakkında

<sup>60</sup> İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, VIII: 38.

<sup>61</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed İbn Abdilber, *el-İstîâb fi Ma'rifeti'l-Ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), IV: 1963; İzzüddînebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid İbnü'l-Esrî, *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), V: 501; Ahmed b. Ali b. Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001), VII: 389.

<sup>62</sup> İbn İshâk, *Siratü İbn İshâk*, 275.

<sup>63</sup> Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşraf*, I: 217.

sorulan soruya: “O, Allah’tan sadık bir rüyadır” şeklinde cevap verdiğini ifade ederek<sup>64</sup> İsrâ’nın rüya şeklinde olduğunu söylemektedir. Beyhakî de, İbn Abbâs’tan rivâyetle “Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanlar için imtihan vesilesi yaptık.” (el-İsrâ 17/60) âyetinden hareketle İsrâ’nın rüyada gerçekleştiğini;<sup>65</sup> Zemahşerî ise, bu olayın ruh ile gerçekleştiğini Hz. Âişe’den ve Rasûlüllah’ın bu tecrübeyi rüyada yaşadığını da Hasan el-Basrî’den rivâyet etmektedirler.<sup>66</sup>

Kâdî İyâz, İbn Abbâs, Câbir, Enes, Huzeyfe, Ömer, Ebû Hureyre, Mâlik b. Sa’sa’, Ebû Hubbetü'l-Bedrî, İbn Mesud, Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Katâde, İbn Müseyyeb, İbn Şihâb, İbn Zeyd, Hasan, İbrahim, Mesrûk, Mücahit, İkrime, İbn Cüreyc, Taberî, Ahmed b. Hanbel’in Hz. Peygamber’in İsrâ’yı yakaza halindeyken ruh ve beden ile yaşadığı görüşünde olduklarını belirttikten sonra doğru olanın bu olduğunu yani İsrâ’nın yakaza halinde beden ve ruh ile gerçekleştiğini vurgulamaktadır.<sup>67</sup> Râzî, İsrâ konusunda ihtilaf edildiğini belirttikten sonra Müslümanların çoğunluğunun Allah’ın, Hz. Peygamber’in bedenini yürüttüğü hususunda ittifak ettiklerini; pek azının ise, Allah’ın, onu sadece ruhen götürdüğü görüşünde olduklarını ifade eder. Ayrıca o Taberî’nin tefsirinde, Huzeyfe’nin: “Bu hadise bir rüya idi ve Hz. Hz. Peygamber’in cesedi/bedeni kaybolmadı. Allah onu ruhen götürdü” rivâyetini zikredip Hz. Âişe’nin ve Muâviye’nin de aynı sözü rivâyet ettiklerini belirtir.<sup>68</sup> İbn Kesîr İsrâ sûresinin birinci âyetinden hareketle cumhurun, İsrâ’nın beden ve ruh ile yaşandığı görüşünde olduğunu belirttikten sonra olağanüstü büyük âyetlerin yanında tesbihin olması, bu olayın ruh ve beden ile olduğunu göstermektedir. Çünkü bu olay rüyada olsaydı, Kureyş’in onu yalanlaması ve meydana gelmesini imkânsız görmesi olmazdı.<sup>69</sup> Ebû Suûd ise İsrâ’nın beden veya ruh ile olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini, Hz. Âişe’nin: “Rasûlüllah’ın cesedinin kaybolmadığını,<sup>70</sup> Mî’râc’ın ise ruh ile olduğunu;” Muâviye’nin de: “Mî’râc’ın ruh ile gerçekleştiğini” belirttikten sonra İsrâ sûresinin başında Allah’ın eksik ve noksan

<sup>64</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII: 311-312.

<sup>65</sup> Beyhakî, *Delâilü'n-Nübüvve*, II: 365.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II: 623.

<sup>67</sup> Kâdî İyâz, *eş-Şifâ*, I: 163; Diyârbekrî, *Târîhu'l-Hamîs*, I: 566-567.

<sup>68</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX: 147.

<sup>69</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III: 160.

<sup>70</sup> Hz. Âişe’nin “Rasûlüllah’ın cesedi kaybolmadı” sözü; onun Hz. Peygamber ile evliliğini gerektiriyorsa, bu sözün tarihen söylenmesi mümkün değildir. Çünkü Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber ile evliliği Medine döneminde gerçekleşmiştir. Bu sebeple bu sözünün delil olarak kullanılması uygun değildir.

sıfatlardan tenzih edildiğini ve bu hadisenin içeriğinde hayret verici özellikler olması, onun cismani olarak gerçekleştiğini gösterir demektir.<sup>71</sup>

Şevkânî, İslâm bilginlerinin İsrâ'nın ruh ve cesetle mi veya sadece ruhla mı gerçekleştiği konusunda ihtilaf olduğunu, büyük bir çoğunluğun bu olayın ceset ve ruh ile gerçekleştiğini; bir grubun ise (إلى المسجد الأقصى) ifadesinden hareketle Beytü'l-Makdis'e kadar olan kısmının yani İsrâ'nın yakaza halinde ruh ve ceset ile olduğunu, semaya yükselmenin ise ruhla gerçekleştiği kanaatinde olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Şevkânî, bazılarının İsrâ'yı, İsrâ sûresinin 60. âyetini delil getirerek rüyada ruh ile gerçekleştiği görüşünde olduğunu belirttikten sonra açık bir şekilde (سُبْحَانَ الَّذِي (أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا) âyeti ve çok sayıdaki sahih hadise göre İsrâ, âyette geçen bu gerçek rüyanın ruh ve cesetle olduğu şeklinde yorumlamaya engel yoktur. Çünkü o, rüyayı beden ve ruh ile gördü denilebilir. Sahih hadislerde Hz. Peygamber'in Burâk'a bindiği açık bir şekilde belirtildiği halde bu İsrâ'yı rüyaya hamletmek nasıl doğru olur? Ruha binme eylemini vermek nasıl doğru olur? Aynı şekilde sahih hadislerde uyku ve yakaza halinde gerçekleşmesine rağmen İsrâ'yı rüyaya hamletmek nasıl doğru olur? şeklinde sorular sorarak İsrâ'nın ceset ve ruh ile gerçekleştiğini açıklamaya çalışmaktadır.<sup>72</sup>

Hiz. Peygamber'in İsrâ tecrübesini bedenle mi, ruhla mı yaşadığı konusundaki görüşler üç noktada toplanmaktadır:

1- Hiz. Peygamber İsrâ'yı uykudayken rüyada yaşamıştır. İsrâ sûresinin "Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanlar için imtihan vesilesi yaptık." (el-İsrâ 17/60) âyeti bunun delilidir. Çünkü peygamberlerin rüyası haktır.

2- İslâm bilginlerinin çoğunluğuna göre Rasûlüllah, İsrâ'yı yakaza halinde ruh ve beden ile yaşamıştır.

3- İsrâ sûresinin birinci âyetinden hareketle Allah Rasûlü, İsrâ'yı yakaza halindeyken Beytü'l-Makdis'e kadar bedeniyle yaşamış, Mi'râc'a ise ruhuyla yükselmiştir.

Kanaatimize göre İsrâ;

1- "Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanlar için imtihan vesilesi yaptık." (el-İsrâ 17/60) âyeti;

<sup>71</sup> Ebû Suûd, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm*, V: 189-190.

<sup>72</sup> Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, III: 260-261.

2- Hz. Peygamber'in: "Ben uykudayken" ve "Ben uyandığında Mescid-i Harâm'daydım" sözü;

3- Pek çok İslâm bilgininin, İsrâ'nın ruh ile gerçekleştiği görüşünden hareketle Allah Rasûlü'nün bu hadiseyi rüyada ruhuyla yaşadığı bir tecrübe olarak değerlendirdiğini ifade etmek mümkündür.

### **B- el-Mescidü'l-Aksâ Nerede Bulunmaktadır?**

İsrâ'nın başlangıç ve bitiş noktalarını belirten el-Mescidü'l-Harâm ve el-Mescidü'l-Aksâ ifadeleri, konunun aydınlığa kavuşmasında önemli bir yere sahiptir. Bu bağlamda el-Mescidü'l-Harâm ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'de on beş yerde ma'rife olarak sıfat tamlaması şeklinde geçmektedir. (el-Bakara 2/144, 149, 150, 191, 196, 217; el-Mâide 5/2; el-Enfâl 8/34; et-Tevbe 9/7, 19, 28; el-İsrâ 17/1; el-Hac: 22/25; el-Fetih 48/25, 27). Arapça dil kurallarına göre ma'rife kelimesi, bilinen bir varlığa işaret eder ve ismin başında kullanılan "el" takısı belirsiz bir ismi belirli hale getirmek için kullanılan araçlardan biridir. Bu sebeple Kur'ân'da kullanılan el-Mescidü'l-Harâm ifadesi, belirli bir varlığa işaret etmektedir. Yani bu mescid, kullanım itibariyle herkes tarafından bilinen bir özellikte olmalıdır. Çünkü Kur'ân herkesin bildiği, söylenildiği zaman "acaba hangi yer kastediliyor" dedirtmeyecek kadar maruf olan bir yere atıfta bulunmaktadır. Burası da Mekke'de bulunan ve insanlar için inşa edilen ilk mescid olarak kabul edilen Kâbe'dir. (Âl-i İmrân 3/96). Bu açıdan el-Mescidü'l-Harâm ifadesinin Kâbe'yi işaret ettiği noktada ihtilaf bulunmamaktadır. Kanaatimce Kâbe'yi sadece fizikî bir yapı olarak düşünmek doğru değildir. Çünkü fizikî yapılar doğal afetlerle veya insan unsuruyla yıkılabilir hatta yok edilebilir. Kâbe'nin fizikî yapısı tarihi süreç içerisinde yakılıp yıkılmıştır. Ama onun manevî varlığı devam etmiş ve Müslümanlar yerine yenisini inşa etmişlerdir. O halde Harem-i Şerif diye ifade edilen yer, onun manevî yapısını göstermektedir. Bu sebeple Kâbe diye bilinen ve Müslümanların kiblesi olarak kabul edilen yapıya bir zarar geldiği zaman orası yine de Müslümanların kiblesi olarak kalmaya devam edecektir. Çünkü Müslümanlar nerede olurlarsa olsunlar, namaz kılarlarken Kâbe'ye dönmeleri emredilmektedir. (el-Bakara 2/144). Yani Kâbe'nin içinde yer aldığı Harem-i Şerif bölgesi, gerek Müslümanların gerekse de Gayr-ı Müslimlerin denetiminde olsun kiblegâh olarak kabul edilmektedir.

el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi, Kur'ân-ı Kerîm'de sadece bir yerde geçmesine (el-İsrâ 17/1) rağmen Arapça dil kuralları açısından el-Mescidü'l-Harâm ifadesiyle aynı gramatik özelliklere sahiptir. Ancak Kur'ân'da el-Mescidü'l-Harâm ifadesinin neye

işaret ettiği belirtilirken el-Mescidü'l-Aksâ ifadesiyle neyin kastedildiğine vurgu yapılmamaktadır. Halbuki el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi ma'rifedir ve kullanıldığı zamanda herkes tarafından bilinebilme özelliğine sahiptir. Ancak âyetin nâzil olduğu dönemde yeryüzünde bu isimle bilinen fizikî bir yapı bulunmamaktadır. İşte böyle bir kullanım şekli, bütün dikkatleri el-Mescidü'l-Aksâ üzerinde yoğunlaştırmakta ve konu hakkında farklı söylemlerin ortaya atılmasına sebep olmaktadır. Bu görüşleri üç başlık altında toplamak mümkündür.

### 1- İsrâ Yolculuğunun Bitiş Noktası Beytü'l-Makdis'tir.

İsrâ'nın bitiş noktasını belirten el-Mescidü'l-Aksâ ifadesinin ilk dönem kaynaklarında nasıl kullanıldığını ve ne anlaşıldığını ortaya koymak, belli bir kanaate ulaşmamıza yardımcı olacaktır. Mukâtil b. Süleymân el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytü'l-Makdis olduğunu belirtmektedir.<sup>73</sup> İbn İshâk, Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Harâm'dan el-Mescidü'l-Aksâ'ya götürüldüğünü ve el-Mescidü'l-Aksâ'nın İliya'daki Beytü'l-Makdis olduğunu belirtmektedir.<sup>74</sup> Mâlik b. Enes, Ebû Hureyre'den yolculuğun üç mescide yapılacağını, bunların: "el-Mescidü'l-Harâm, Mescidü'n-Nebi, Mescidü İliyâ ve Mescidü İliyâ'nın da Beytü'l-Makdis" olduğunu rivâyet etmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca Mâlik b. Enes, Abdullah b. Ömer'in İliyâ'dan ihrama girdiğine<sup>76</sup> dair verdiği bilgi oldukça önemlidir. Çünkü erken dönem bir kaynakta İliyâ ismi zikredilmektedir. Hz. Peygamber'e yeryüzünde ilk olarak inşa edilen mescidin hangisi olduğu sorulduğunda onun: "el-Mescidü'l-Harâm" şeklinde cevap vermesi ve daha sonra hangisidir? sorusuna ise "el-Mescidü'l-Aksâ" diye cevap vermesi oldukça manidardır. Hatta Hz. Peygamber ikisinin arasında kırk yıl olduğunu belirtmiştir.<sup>77</sup> Yine Abdürrezzâk, Huzeyfe'den yaptığı rivâyette üç mescitte i'tikafa girilebileceğini, bu mescitlerin de: "Mescidü'l-Harâm, Mescidü'l-Medine ve el-Mescidü'l-Aksâ" olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup> Aynı müellif, İbn Ömer'den: "Yolculuğun, Mescidü'l-Harâm, Mescidü'n-Nebi ve el-Mescidü'l-Aksâ gibi üç mescitten birine yapılacağını" rivâyet etmektedir.<sup>79</sup> Yukarıdaki kaynaklarda kullanılan iki mescidin gramatik özellikleri aynıdır. Bu açıdan ikisi arasında yakın

<sup>73</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, II: 246.

<sup>74</sup> İbn İshâk, *Sîratü İbn İshâk*, s. 274.

<sup>75</sup> Mâlik b. Enes, *el-Muwattâ* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Cuma", 16.

<sup>76</sup> Mâlik b. Enes, "Hac", 26.

<sup>77</sup> Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Himâm Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), I: 403-404; Buhârî, "Enbiyâ", 10; *Müslim*, "Mesâcid", 1.

<sup>78</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, IV: 348; VIII: 455.

<sup>79</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, V: 135.

bir ilişkinin olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir ifadeyle el-Mescidü'l-Harâm'ın Allah katındaki konumu ne ise, el-Mescidü'l-Aksâ'nın da konumunun aynı seviyede olduğunu belirtmek imkân dâhilindedir. Burada ıskalanmaması gereken en önemli husus; fizikî bir yapının değil, manevî bir alanın dikkate alınmasıdır. Ayrıca bu kaynaklarda kullanılan el-Mescidü'l-Aksâ ifadesinin, Kur'ân'daki kullanımıyla aynı özellikte olması ve Beytü'l-Makdis'in onun yerine kullanılmasıdır. Başka bir rivâyette Mekke'nin fetih günü ensârdan bir adam Hz. Peygamber'e gelerek: "Ey Allah'ın Nebisi! Allah, Nebî'ye ve Müminlere Mekke'nin fethini nasip ederse, Beytü'l-Makdis'te namaz kılacağıma dair yemin ettim ve Kureyş'in içerisinde Şam ehlinde benimle beraber gelecek bir muhafız da buldum" deyince Hz. Peygamber: "İşte burada namazını kıl" diyerek karşılık verdi.<sup>80</sup> Bu rivâyeti dikkate aldığımızda Beytü'l-Makdis'in varlığı hakkında hem Hz. Peygamber'in hem de sahâbenin bilgisi bulunmaktadır. Hatta sahâbenin bilgisinin orada namaz kılmayı adayacak kadar üst seviyede olduğu görülmektedir.

İbn Hişâm, Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Harâm'dan el-Mescidü'l-Aksâ'ya götürüldüğünü ve el-Mescidü'l-Aksâ'nın İliya'daki Beytü'l-Makdis olduğunu belirtmektedir.<sup>81</sup> İbn Sa'ad'da konumuza ışık tutacak şu tarzda bir rivâyet bulunmaktadır: Bazıları Hz. Peygamber'in o gece kaybolduğunu, Abdülmuttaliboğulları'nın onu aramak üzere dağıldıklarını söylediler. Rivâyete göre Abbâs b. Abdilmuttalib Mekke'deki Zûtuvâ vadisine kadar gitti ve orada "Ya Muhammed, ya Muhammed" diye bağırdı. Allah Rasûlü ona cevaben "Buyur" dedi. Abbâs b. Abdilmuttalib "Ey Kardeşimin Oğlu! Neredesin? Dün geceden beri akrabalarını sıkıntıya soktun" deyince Rasûlüllah: "Beytü'l-Makdis'ten geliyorum" dedi. Abbâs: "Bu gece mi?" sorusuna Hz. Peygamber: "Evet" diye karşılık verdi. Bunun üzerine Abbâs'ın: "Sana hayır dokunmuştur" temennisine Rasûlüllah: "Bana hayırdan başka bir şey dokunmaz" diye karşılık verdi.<sup>82</sup> İbn Ebî Şeybe'nin rivâyetinde ise Hz. Peygamber, Mekkeli müşriklere "Beytü'l-Makdis'e" götürüldüğünü haber vermiştir.<sup>83</sup> Taberî, İsrâ sûresinde geçen el-Mescidü'l-Aksâ ifadesiyle Mescidü Beytilmakdis'in kastedildiğini belirttikten sonra ziyaret edilen mescitlere uzak

<sup>80</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, VIII: 455.

<sup>81</sup> İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II: 396; III: 348.

<sup>82</sup> İbn Sa'ad, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I, 167.

<sup>83</sup> Abdullah b. Muhammed b. Şeybe Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1989), VIII: 445.

olduğu için de “el-Aksâ” denildiğini belirtmektedir.<sup>84</sup> Mâtürîdî, o gün yeryüzünde üç mescid olduğunu, bunların: “el-Mescidü'l-Harâm, Medine'deki mescid yani Mescidü'n-Nebi ve Mescidü Beytü'l-Makdis” olduğunu belirttikten sonra muhtemelen Allah'ın Beytü'l-Makdis'i, “el-Mescidü'l-Aksâ” olarak isimlendirdiğini rivâyet etmektedir.<sup>85</sup> Ahmed b. Hanbel: “Yolculuğun, Mescidü'l-Harâm, Mescidü'n-Nebi ve el-Mescidü'l-Aksâ gibi üç mescitten birine yapılacağı” hadisini rivâyet ederek “el-Mescidü'l-Aksâ” kelimesini Kur'ân'daki yapısıyla kullanmıştır.<sup>86</sup> Diğer bir rivâyette ise hadiseye şöyle yaklaşılmaktadır: “Ya Rasûlallah! Senden sonra bir yerde ikamet etmek durumunda kalırsak, bize nereyi tavsiye edersiniz?” dedim. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “Beytü'l-Makdis'e gitmen doğru olur. Umulur ki Allah sana bir zürriyyet verir ve onlar sabah-akşam mescide gelip giderler” buyurdu.<sup>87</sup> Hz. Peygamber'in bunu söylediği tarihte Beytü'l-Makdis Müslümanların hâkimiyeti altında değildi. Buna rağmen Allah Rasûlü buranın manevî değerini bildiği için kendisine nereye gitmesi gerektiğini soran sahâbîye Beytü'l-Makdis'i hedef göstermesi, oranın farklı bir özelliğe sahip olmasındandır.

Buhârî, Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi İliyâ'ya,<sup>88</sup> Beytü'l-Makdis'e götürüldüğünü,<sup>89</sup> dönüşte Kureyş kendisini yalanlayınca, Allah'ın Beytü'l-Makdis'i gözlerinin önüne getirdiğini, ona bakarak orayı tanıttığını belirtmektedir.<sup>90</sup> Buhârî'nin rivâyetine göre İliyâ, Beytü'l-Makdis ve el-Mescidü'l-Aksâ arasında yakın bir ilişkinin olduğu görülmektedir. Bunun dışında Buhârî: “Yolculuğun, Mescidü'l-Harâm, Mescidü'n-Nebi ve el-Mescidü'l-Aksâ gibi üç mescitten birine yapılacağını” belirtmektedir.<sup>91</sup> Müslim, Hz. Peygamber'in İsrâ dönüşü Mekkelilerin kendisini yalanlaması üzerine Allah'ın Beytü'l-Makdis'i gözlerinin önüne getirdiğini, ona bakarak orayı tanıttığını belirtmektedir.<sup>92</sup> Ayrıca Müslim: “Yolculuğun, Mescidü'l-Harâm, Mescidü'n-Nebi, el-Mescidü'l-Aksâ gibi üç mescitten birine yapılacağını”

<sup>84</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII: 298; Kurtubî, *el-Câmi*, V: 552.

<sup>85</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, III: 133.

<sup>86</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II: 278; III: 7.

<sup>87</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV: 67.

<sup>88</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 17/3; “Eşribe”, 1.

<sup>89</sup> Buhârî, “Tefsîr”, 17/3; “Kader”, 10.

<sup>90</sup> Buhârî, “Menâkıb”, 41.

<sup>91</sup> Buhârî, “Fadlu's-Salât”, 1, 6; “Cezâü's-Sayd”, 26; “Savm”, 67.

<sup>92</sup> Müslim, “İmân”, 276.

rivâyet etmektedir.<sup>93</sup> Aynı hadisi Ebû Dâvud,<sup>94</sup> İbn Mâce,<sup>95</sup> Tirmizî,<sup>96</sup> Nesâî<sup>97</sup> de rivâyet etmektedir. Bu hadislerde el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi Kur'ân'daki yapısıyla kullanılmaktadır. Mâverdi el-Mescidü'l-Aksâ'nın Süleymân b. Dâvud tarafından inşa edilen Beytü'l-Makdis olduğunu ve onun el-Mescidü'l-Harâm'a uzaklığından dolayı da "el-Aksâ" diye isimlendirildiğini belirtmektedir.<sup>98</sup> Ayrıca Nesâî, Ümmü Seleme'den: "Kim umre amacıyla Beytü'l-Makdis'e giderse, o umre, onun geçmiş günahlarının bağışlanmasına vesile olur." hadisini rivâyet ettikten sonra Ümmü Seleme'nin: "Beytü'l-Makdis'ten umreye çıktım" dediğini belirtmektedir.<sup>99</sup>

Beyhakî, İsrâ gecesi Hz. Peygamber'in Beytü'l-Makdis'e götürüldüğünü belirttikten sonra Rasûlüllah'ın İsrâ gecesinden haberdar olan müşriklerin: "Ebû Kebş'e'nin oğluna bakınız. Geceleyin Beytü'l-Makdis'e gittiğini zannediyor" diyerek böyle bir şeyin imkân dâhilinde olmadığını söylemeye çalıştıklarını ifade etmektedir.<sup>100</sup> Bu rivâyette müşrikleri hayretler içerisinde bırakan nokta, gecenin belli bir kısmında bu kadar uzaklıktaki bir mesafenin nasıl alındığıdır. Onlar, Beytü'l-Makdis ifadesini işittikleri zaman hiç tereddüt etmeden Mekke'ye uzak olduğunu düşünmeleri, burayı gayet iyi bildiklerini göstermektedir. Yani Mekkelilere göre el-Mescidü'l-Harâm ne kadar biliniyorsa, Beytü'l-Makdis de o kadar biliniyordur. Zemahşerî, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytü'l-Makdis olduğunu,<sup>101</sup> Râzî, âlimlerin, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytü'l-Makdis olduğu konusunda ittifak ettiklerini,<sup>102</sup> Beyzâvî de el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytü'l-Makdis olduğunu,<sup>103</sup> İbn Kesîr, el-Mescidü'l-Aksâ'nın İliyâ'da bulunan Beytü'l-Makdis olduğunu,<sup>104</sup>

<sup>93</sup> Müslim, "Hac", 415, 551, 512.

<sup>94</sup> Süleymân b. Eş'as Ebû Dâvud, *Sünenü Ebî Dâvud* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Menâsik", 98.

<sup>95</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "İkâmetü's-Salâh", 196.

<sup>96</sup> Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salât", 326.

<sup>97</sup> Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mesâcid", 10.

<sup>98</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), III: 226.

<sup>99</sup> Nesâî, "Menâsik", 49.

<sup>100</sup> Beyhakî, *Delâil*, II: 354-357.

<sup>101</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II: 623.

<sup>102</sup> Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, XX: 146.

<sup>103</sup> Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer eş-Şirâzî Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl* (Beirut: Dâru Sâdır, 2004), I: 566.

<sup>104</sup> İbn Kesîr, *Muhtasar Tefsîru İbn Kesîr*, II: 354.



Fîrûzabâdî, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Beytü'l-Makdis olduğunu,<sup>105</sup> İbn Âşûr da, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Hz. Süleyman tarafından İliyâ'da inşa edilen Beytü'l-Makdis diye bilinen mescid olduğunu rivayet etmektedir.<sup>106</sup> Hz. Peygamber Mekke'deyken namazlarını el-Mescidü'l-Harâm'a yönelerek kılarken Medine'ye geldikten sonra geleneğe uygun olarak on altı, on yedi veya on sekiz ay Beytü'l-Makdis'e yönelerek kılmaya başlamış,<sup>107</sup> Bakara sûresinin 144. âyeti nâzil olunca Mekke'de bulunan el-Mescidü'l-Harâm'a yönelmeye başlamış ve bundan sonra da el-Mescidü'l-Harâm kible olarak belirlenmiştir. Allah Rasûlü'nün Medine'ye geldikten sonra belli bir süre Beytü'l-Makdis'e yönelerek namazlarını kılması hem Hz. Peygamber hem de Müslümanlar tarafından Beytü'l-Makdis'in nerede bulunduğunu ve dini bir kimliğe sahip olduğunu göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de el-Mescidü'l-Aksâ'nın, el-Mescidü'l-Harâm ile aynı cümle içerisinde ve aynı yapıda kullanılması, iki mescid arasında yakın bir ilişkinin olduğunu göstermektedir. Ancak onun nerede olduğuna dair Kur'ânî bir bilgi yoktur. Bu sebeple âyetin nâzil olduğu dönemde yeryüzünde bu isimle anılan bir yapı olmadığı için el-Mescidü'l-Aksâ'nın manevî yönü vurgulanmaktadır. O halde bu ifadeyi fizikî bir yapı olarak algılamak doğru olmaz. Diğer taraftan temel kaynaklarda el-Mescidü'l-Aksâ ifadesinin Kur'ân'daki yapıyla aynı şekilde kullanılması ve onun manevî yönünün ağır basması, bizlere önemli bir bakış açısı vermektedir. Kur'ân'ın kullandığı el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi, o dönemde yaşayan insanların bilgisi dışında olan bir yer de değildir. Çünkü bu ifadeyi duyan insanlar: "O nedir ve nerede bulunmaktadır?" diyerek şaşkınlık içerisinde olmamışlardır. Kaynaklarda el-Mescidü'l-Aksâ'nın, İliyâ şehrinde Süleyman b. Dâvud tarafından inşa edilen Beytü'l-Makdis<sup>108</sup> olduğu açık bir şekilde belirtilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in İsrâ dönüşü Mekkelilerin "Beytü'l-Makdis'e gittiysen, bizlere orayı anlat" talebine onun: "Allah, Beytü'l-Makdis'i gözlerimin önüne getirdi, ben de ona bakarak özelliklerini onlara haber vermeye başladım"<sup>109</sup> sözünü, o esnada Beytü'l-Makdis'in kalıntılarından başka bir özelliği olmadığı gerçeğinden hareketle ihtiyatla

<sup>105</sup> Fîrûzabâdî, *Tenvîru'l-Mikbâs*, 296.

<sup>106</sup> Muhammed Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru Suhnûn, t.y.), XV: 14.

<sup>107</sup> İbn İshâk, *Sîratü İbn İshâk*, 277; İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, I-II: 606; İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, I: 186-187.

<sup>108</sup> Geniş bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Kudüs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2002), 26: 325; Nebi Bozkurt, "Mescid-i Aksâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV. Yayınları, 2004), 29: 269-270.

<sup>109</sup> *Buhârî*, "Menâkib", 41.

karşılama daha doğru olur. Çünkü fiziki anlamda bir mabed olmadığı için Mekkeliler arasında onun özelliklerini bilip, Hz. Peygamber'den onun hakkında bilgi isteyecek kişi veya kişiler olması ihtimal dışıdır. Bu sebeple İsrâ'da Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Harâm'dan Beytü'l-Makdis'e götürüldüğünü söylemek mümkündür. Her ne kadar o dönemde Beytü'l-Makdis diye bilinen fizikî bir yapı olmasa da, onun harem bölgesi mevcuttur. Bu açıdan Rasûlullah İsrâ gecesi Harem-i Şerif diye bilinen Beytü'l-Makdis bölgesine götürülmüştür. Günümüzde ise burası, Kudüs'te Mescid-i Aksâ ve Kubbetü's-Sahra'nın içerisinde bulunduğu Harem-i Şerif bölgesidir.

İliyâ'nın Müslümanların eline geçişi esnasında başta Hz. Ömer olmak üzere burayı fetheden komutan ve fethede katılan Müslümanların Beytü'l-Makdis'e gösterdikleri ilginin hangi boyutlarda olduğunu ortaya koymak, buranın Müslümanların zihin dünyasındaki konumunu gözler önüne serecektir. Bu bağlamda Hz. Ebû Bekir döneminde başlatılan fetih hareketleri Hz. Ömer döneminde de devam ettirilmiş İran'ın ve Bizans'ın elinde bulunan toprakların bir kısmı Müslümanların eline geçmiştir. Bu yerlerin başında geçmişte ve günümüzde oynadığı rol itibarıyla İliyâ yani bugünkü ismiyle Kudüs gelmektedir. Hz. Ömer döneminde 637 yılında İslâm topraklarına katılan İliyâ'nın fethini, Şam bölgesi fetihleri içerisinde "*Emru Filistin*" başlığı altında anlatan Belâzürî İliyâ'ya "*Medinetü Beyti'l-Makdis*" denildiğini belirttikten sonra şehri muhasara altına alan Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın Hz. Ömer'e mektup yazdığını, bunun üzerine Halife'nin Dimesşk'tan Cabiye'ye, oradan da İliyâ'ya geldiğini ve bizzat Halife'nin şehrin ileri gelenleriyle sulh antlaşması yaptığını aktarmaktadır. Belâzürî başka bir rivâyette ise Hz. Ömer Cabiye'de bulunurken Halid b. Sabit el-Fehmî'yi askerlerin başında Beytü'l-Makdis'e gönderdiğini ve şehri fetheden Halid'in şehir halkıyla antlaşma yaptığını ve bölgeye gelen Hz. Ömer'in bu antlaşmayı onayladığını belirtmektedir.<sup>110</sup> Bu rivâyette Müslümanların, İsrâ olayının burada gerçekleştiğine dair bir söylemleri yoktur. Yani İsrâ'yı ihsas ettirecek hem Hz. Ömer'in hem de Müslümanların zihin dünyasında herhangi bir olağanüstülük görülmemektedir. Yani sahâbîlerin zihin dünyasında ne fetihden önce ne de fetih esnasında İliyâ'da bulunan Beytü'l-Makdis'in İsrâ ile ilişkisi hakkında bilgileri vardır. Yahut bilgileri vardır da rivayet/rivayetler bize ulaşmamıştır.

<sup>110</sup> Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzürî, *Fütûhu'l-Bıldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 88.

Hız. Ömer'in İliyâ şehrinin teslim alıp halkıyla sulh antlaşması yaptıktan sonra İsrâ gecesi Rasûlüllah'ın girdiği kapıdan mescide girerek (rivâyete göre telbiye getirerek Beytü'l-Makdis'e girmiştir) Hız. Dâvud'un mihrabında tahiyâtü'l-mescid namazı kılmıştır. Ertesi günde Müslümanlara sabah namazı kıldırması, birinci rekâta Sâd sûresini, ikinci rekâta ise İsrâ sûresini okumuştur.<sup>111</sup> Diğer rivâyete göre ise Hız. Ömer "*Sahre*"nin yerini araştırmış, oranın çöplük haline geldiğini görünce elbisesiyle temizlemiş, Müslümanlar da kendisine yardım etmişlerdir. *Sahre*'ye yönelerek namaz kılması istenince: "*Biz Sahre*'ye yönelerek değil, Kâbe'ye yönelerek namaz kılmakla emrolunduk" diyerek Rasûlüllah'ın namaz kılarken Kâbe'ye yöneldiği gibi kibleye yönelerek namaz kılmıştır. Daha sonra Beytü'l-Makdis'in ön tarafına mescid yapılmasını emretmiştir.<sup>112</sup> Makrîzî'nin rivâyetine göre Hız. Ömer'in bir kiliseye gittiği, namaz vakti olunca Müslümanlar kiliseyi mescide çevirir endişesiyle oradan ayrıldığı, onun karşısında bir yerde namaz kıldığı, onların kiliselerine dokunmadığı ve namaz kıldığı yerin halen mescid olarak kullanıldığı anlatılmaktadır.<sup>113</sup> Hatta bazı rivâyetlerde ise Hız. Ömer'in Kudüs'e gitmeden Câbiye denilen yerde antlaşmayı imzaladığı belirtilmektedir.<sup>114</sup>

Hız. Ömer'in, Süleyman mabedinin içinde yer aldığı Kudüs haremünde incelemelerde bulunması, harabeler arasındaki *Sahre*'yi tespit edip harem bölgesini temizletmesi, burada birkaç gün kalıp Cuma namazı kıldırması ve daha sonra da buranın güney tarafına bir mescid inşa ettirmesi hususları yan yana getirildiğinde, belli ki halife buraya ayrı bir önem vermiştir. Her şeyden önce Medine'den kalkıp Kudüs'e kadar gelmesi bile başlı başına bu şehre verdiği önemin bir göstergesidir. Ancak özellikle harem alanına ve buradaki *Sahre*'ye (kaya)'ya ayrı bir önem vermesi tesadüfi değildir. Görebildiğimiz kadarıyla Hız. Ömer'in buraya önem vermesi, el-Mescidü'l-Aksâ'nın bir dönem İslâm'ın kiblesi olması ve Kudüs'ün tarihsel geçmişi gibi nedenlerle alakalı bir durumdur. Ancak onun buraya önem vermesiyle İsrâ arasında herhangi bir bağlantıdan söz edilmemesi dikkat çekicidir. Özellikle

<sup>111</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), II: 450; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII: 53.

<sup>112</sup> Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, II: 450; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII: 56.

<sup>113</sup> Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İtibâr bi Zikri'l-hutut ve'l-Âsâr* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1998), IV: 408.

<sup>114</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, II: 501.

Rasûlullah'ın buraya getirilip ardından Mi'râc'a çıkarılmasına dair hiçbir açıklama yapılmaması hayli düşündürücüdür.<sup>115</sup>

Kur'ân'da geçen el-Mescidü'l-Aksâ kavramı ile günümüzde Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmek için Mescid-i Aksâ'nun ne zaman inşa edildiğini bilmek yeterli olacaktır. Abdullah b. Zübeyir'in hacca giden insanlara kendisine biat etmeleri için propaganda yaptığını öğrenen Abdülmelik b. Mervân, Şam halkının hacca gitmelerine mani oldu. İnsanlar bu durumdan: "Allah, bizlere hacı farz kıldığı halde Allah'ın evine gidip hac yapmamıza mani oluyorsun" diyerek rahatsız oldular. Bunun üzerine Abdülmelik, işte bu, İbn Şihâb ez-Zührî, sizlere Rasûlullah'ın: "Yolculuğun ancak, el-Mescidü'l-Harâm, benim mescidim ve Mescidü Beyti'l-Makdis'e yapılabileceğini" belirten hadisini söylüyor. O (Mescidü Beyti'l-Makdis), sizler için el-Mescidü'l-Harâm konumundadır/gibidir. İşte bu kaya, Rasûlullah'ın semaya çıkarken ayağını koyduğu yerdir. Sizler için Kâbe konumundadır. Bunun üzerine kayanın üzerine görkemli bir kubbe inşa etti. Böylece insanlar her taraftan oraya gelerek Kâbe'yi tavaf eder gibi onun etrafını tavaf etmeye başladılar."<sup>116</sup> Başka bir kaynakta ise olay şöyle anlatılmaktadır: "Abdülmelik b. Mervân 66/685 yılında Kudüs'te Mescid-i Aksâ'daki kayanın üzerine bina yaptırmaya ve Mescid-i Aksâ'yı onarmaya başladı. Bu onarım işi 73/692 yılında tamamlandı. Bunun sebebi; Abdullah b. Zübeyr Mekke'yi istila ettiği zaman Mina ve Arefe günlerinde insanların Mekke'de ikamet ettiği günlerde irad ettiği hutbelerde Abdülmelik'in ve Mervânogullarının olumsuzluklarını anlatarak şöyle diyordu: "Hz. Peygamber, Hâkem b. Mervân'a ve onun nesline lanet etti. Onu lanetleyerek Mekke'den kovdu." Abdullah b. Zübeyr fasih konuşarak insanları kendisine beyat etmeye davet ediyordu. Bu sebeple Şamlıların büyük bir çoğunluğu ona yöneldiler. Abdülmelik bunu duyunca insanların hacca gitmesine mani oldu ve insanlar da hacca izin vermediği için ona kızdılar. Bunun üzerine Abdülmelik, insanların hacca gitmelerine mani olmak ve gönüllerini Kudüs'e yöneltmek için Mescid-i Aksâ'daki kayanın üzerine kubbe yapmaya ve Aksâ mescidini inşa etmeye başladı. İnşaatin tamamlanmasından sonra insanlar Kudüs'e giderek kayanın etrafında Kâbe'nin etrafında tavaf eder gibi tavaf etmeye başladılar. Ayrıca bayram gününde orada

<sup>115</sup> Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 122.

<sup>116</sup> Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdih Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1993), II: 177-178.

kurban kesip tıraş oluyorlardı. Çok masraf edilerek görkemli bir şekilde inşa edilen kubbeye (Kubbetü's-Sahra'ya) her taraftan insanlar ziyaret etmek için gelmeye başladılar. Hatta Kâbe'ye hacca gitmeyi oraya gelmeye başladılar."<sup>117</sup>

İbn Teymiyye bu konuda şunları söylemektedir: "Abdülmelik ile Mekke'de bulunan Abdullah b. Zübeyr arasında bir çatışma vardı. Bundan istifade eden Müslümanlar hacca giderek Abdullah b. Zübeyr ile görüşüyorlar veya haccı bahane ederek onunla görüşmeye gidiyorlardı. Bu duruma engel olmak isteyen Abdülmelik, halkı Beytü'l-Makdis'i ziyaret etmeye yönlendirerek hac vesilesiyle Abdullah b. Zübeyr'in yanına gideceklerin sayısını azaltmak amacıyla Beytü'l-Makdis'teki kutsal taşın önemini arttırabilmek için üzerine kubbe yaptırmış ve onu yaz kış değiştirilebilen örtülerle örtmüştür. Müslümanlar o günden sonra daha önce hiç görülmediği kadar bu kutsal taş ve Beytü'l-Makdis'e saygı göstermeye başladılar. Bu konuda halkın ilgisin daha da arttırmak için bu konudaki Yahudi masallarını anlatmak için bazı kimseler türedi."<sup>118</sup> Yukarıdaki rivâyetlerden hareketle Kur'ân-ı Kerîm'deki el-Mescidü'l-Aksâ ile günümüzde Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ arasında yapısal olarak bir bağ bulunmamaktadır.

## 2- İsrâ Yolculuğunun Bitiş Noktası Beyt-i Ma'mûr'dur

el-Mescidü'l-Aksâ ifadesinin kelime anlamı "*en uzak mescid*" demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan "*edne'l-ard*" "*en yakın yer*" (er-Rûm 30/3) ifadesi Filistin için kullanılmaktadır. Bu sebeple "*en uzak mescid*"in "*en yakın yer*" de olmaması gerekmektedir.<sup>119</sup> Bu sebeple "*En yakın yer*" nitelemesi dikkate alındığında, bunun Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ olmasını ortadan kaldırır.<sup>120</sup> En uzak mescid semalarda bulunan bir mesciddir ki, buraya melekler, Allah'a devamlı bir şekilde ibadet etmek üzere dururlar. Mekke'deki Kâbe'den çizilecek bir dik çizgi doğruca bu Semavî Mescid'e varır. Diğer bir ifadeyle bu Semavî Mescid'den bir taş farazâ arzın çekimine tabi olarak düşse tam Kâbe'nin damına düşer.<sup>121</sup> Hâlbuki temel kaynaklarda el-Mescidü'l-Aksâ'ya uzak mescid denilmesinin sebebi; el-Mescidü'l-

<sup>117</sup> İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VIII: 265-266.

<sup>118</sup> Şeyhulislâm Takıyyuddin İbn Teymiyye, *Sırat-ı Müstakim*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), II: 337.

<sup>119</sup> Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), I: 140.

<sup>120</sup> Horovitz, J., "Mirac", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 8: 344.

<sup>121</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I: 140.

Harâm'a uzak olmasıdır.<sup>122</sup> Hadis metninde geçtiği şekliyle “*Mescidü'l-Aksâ*” terkihi, muzaf-muzafun ileyh şeklinde bir terkiptir. Hâlbuki Kur’ân-ı Kerîm’de geçen el-Mescidü'l-Aksâ terkinde ise, sıfat mevsuf ilişkisi vardır. (el-Aksâ, el-Mescid’in sıfatı durumundadır. O halde bu duruma bakarak biz, bu iki ayrı metinde (yani Kur’ân ve Hadis) zikredilen Mescid’in aynı mescid olmadığını söyleyebiliriz.<sup>123</sup> Yukarıdaki hadis kaynaklarında Kur’ân’da geçen el-Mescidü'l-Aksâ ifadesinin aynı yapı ve özellikte olduğunu belirttiğimizden dolayı kullanılan mescid terkipleri farklı değil, aynı vasıflara sahiptir.

Hamidullah, el-Mescidü'l-Aksâ'nın Kudüs'te olmadığı yönündeki kanaatini şu şekilde ortaya koymaya çalışmaktadır: “Öyle zannediyorum ki, Buhârî'nin yaşadığı dönemde, Halife Abdülmelik tarafından Kudüs'te yaptırılan Kaya Mescide verilen ad, o kadar yaygın hale gelmişti ki, eski adı olan İliyâ Capitolina tamamen unutulmuştu. İşte bu sebeple bazı hadis ravileri artık unutulmuş bulunan bu ismi (İliyâ Capitolina) ifade etmek ve onu anlatabilmek üzere daha çok yaygın bir ismi (yani Mescidü'l-Aksâ'yı) o devirde kullanıyorlardı. Şunu da söyleyelim ki, Kur’ân-ı Kerîm az sonra gelen âyette (17//7) kısaca “el-Mescid” terimini yeryüzünde bulunan bir mescid için, belki de Kudüs'deki aynı mescid için (acaba bir önceden haber veriş için mi?) kullanmaktadır. Acaba buradaki (17/7) “el-Mescid” ile ilk âyette (17/1) zikri geçen “el-Mescidü'l-Aksâ” mı kastedilmektedir? Ben şahsen böyle olduğunu sanmıyorum. Bu sûrenin (17/1) birinci âyetinde Hz. Peygamber'in Mi'râc'ı söz konusu edilmektedir; buna mukabil 2-8. âyetlerde paralel bir olay zikredilerek âdetâ parantez açılmakta, yani Hz. Musa'nın Mi'râc'ından bahsedilmekte ve İsrâilliler arasından çıkan itaatsiz kimselerin başlarına gelen âkıbetlerden söz edilmekte ve bütün bunlarla Yahudi zümrenin İslâm'a geçebilmeleri için ikna edilmeleri gayesi güdülmektedir. Bir yandan Hz. Peygamber semaya çıktı derken, diğer yandan bu âyette Kur’ân'ın sadece Kudüs'ten bahsettiğini söylemek insana makul gelmemektedir. Hiç şüphesiz Hz. Peygamber Kudüs'e uğradı ve fakat onun bu uğrayışı, gelmiş geçmiş peygamberlerin topluca kıldıkları bir namaza imamlık etmek maksadıyla dönüş yolu üzerinde cereyan etmiş münferit bir olaydır. Ancak böylesine bir olay, muazzam bir yolculuk olan Mi'râc içinde küçük bir yer tutar. Bütün bunlarla bizim söylemek istediğimiz şey; şu veya bu safhada Kudüs'ün

<sup>122</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, VII: 298; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyyûn*, III: 226.

<sup>123</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I: 140.

Mi'râc'ın oluş safhaları içine girdiğidir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de bu konuda bir açıklık bulunmamaktadır.<sup>124</sup>

Yukarıdaki görüşlere İsrâfil Balcı şöyle cevap vermeye çalışmaktadır: “Âyetin indiği dönemde burada el-Mescidü'l-Aksâ adında bir caminin bulunmadığı ve bu kavramın erken dönem kaynaklarında geçmediği tezinden hareketle, âyette kastedilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın semadaki hayali/manevî mescid olabileceğini düşünmüştür. Oysa en erken döneme ait eserlerde bile âyetteki el-Mescidü'l-Aksâ kavramının kullanıldığı ve bunun da Kudüs ile ilişkili olduğu çok sayıda rivâyet bulunmaktadır. Ancak muhtemelen o, mezkûr rivâyetleri tespit edemediğinden böyle bir yorumda bulunmuş ve İsrâ sırasında Hz. Peygamber'in Kudüs'e değil de semadaki manevî mescide götürülmüş olduğunu iddia etmiştir. Onun, böyle bir yorumda bulunmasında Beytü'l-Ma'mûr kavramının hem Kur'ân'da (et-Tûr 52/4)<sup>125</sup> hem de bazı rivâyetlerde<sup>126</sup> geçmiş olması etkili olmuştur.”<sup>127</sup>

Hamidullah, el-Mescidü'l-Aksâ'nın yeryüzünde değil, semada olduğunu düşündüğünden dolayı Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Harâm'dan, meleklerin sürekli bir şekilde Allah'ı tahmid ve tesbih ettikleri bir mescide gittiği görüşünü ileri sürmektedir. Ancak ilk dönem kaynaklarında el-Mescidü'l-Aksâ, Beytü'l-Makdis ve İliyâ üçlüsü arasında yakın ilişkinin bulunması, Rasûlüllah'ın el-Mescidü'l-Aksâ yerine Beytü'l-Makdis'i kullanması, insanların bunu işittikleri zaman “*Orası, neresidir?*” şeklinde soru sormamaları, Kur'ân'da zikredilen el-Mescidü'l-Aksâ'nın gökyüzünde değil yeryüzünde olduğunu ortaya koyduğundan dolayı bu düşünce tarzı isabetli değildir.

### 3- İsrâ Yolculuğunun Bitiş Noktası Ci'râne'dir

İlk dönem yazarlarından Vâkıdî ve Ezrakî'nin kaleme aldığı eserlerde Ci'râne'de bulunan “*el-Mescidü'l-Aksâ*” cümlesi kullanıldığından hareketle Hz. Peygamber'in el-Mescidü'l-Harâm'dan İsrâ'nın bitiş noktası olarak kabul edilen el-

<sup>124</sup> Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I: 141.

<sup>125</sup> Beytü'l-Ma'mûr; “Ziyaretiçilerle şenlenen Beytullah” Bu ifade benzer içerikteki Tîn sûresinin ilk âyetleri ışığında “Kâbe” olarak anlaşılabilir. Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'ân* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 1047; Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 716; Farklı yorumlar için bkz. Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, X: 405; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV: 398; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzil*, II: 1016; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1074.

<sup>126</sup> *Buhârî*, “Bed'u'l-Halk”, 6; “Menâkıbu'l-Ensâr”, 42; *Müslim*, “İmân”, 259; *Nesâî*, “Salât”, 1.

<sup>127</sup> Balcı, *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*, 111.

Mescidü'l-Aksâ'nın burası olduğu konusunda görüşler ortaya atılmıştır. Bu bağlamda yukarıdaki kaynaklarda olayın nasıl geçtiğine bakmak, bizim belli bir kanaate ulaşmamıza katkı sağlayacaktır. Hz. Peygamber 5 Zilkade 630 tarihinde Perşembe gecesi Cî'râne'ye geldi. Burada on üç gün kalan Allah Rasûlü Medine'ye gitmek isteyince 18 Zilkade 630 tarihinde Çarşamba gecesi Cî'râne'den çıktı. Uzak vadinin alt tarafında bulunan "*el-Mescidü'l-Aksâ*"da ihrama girdi. Burası, Rasûlüllah'ın Cî'râne'de kaldığı süre içerisinde namazlarını kıldığı yerdî. Kureyşli bir adamın etrafını çevirip yaptığı mescide ise "*el-Mescidü'l-Adnâ*."<sup>128</sup>

Diğer kaynak hadiseyi şöyle nakletmektedir: Mücâhid ile birlikte Cî'râne'de dikili taşların olduğu vadinin arkasında ihrama girerek umre yapan Muhammed b. Târik, Hz. Peygamber'in de burada ihrama girdiğini belirttikten sonra Cî'râne Mescidi'ni ilk olarak Kureyşli birinin yanında bulunan hurmaya karşılık mal satın alarak tepenin üzerine inşa ettiğini söyledi. Daha sonra Muhammed b. Târik, Mücâhid'in kendisine: "*Uzak vadinin alt tarafında bulunan 'el-Mescidü'l-Aksâ'nın Rasûlüllah'ın namaz kıldığı mescid olduğunu*" haber verdiğini belirtmektedir. Ayrıca Kureyşli bir adamın etrafını çevirip yaptığı mescide ise "*el-Mecidü'l-Adnâ*" denildiğini belirtmektedir.<sup>129</sup>

Bazı çağdaş araştırmacılar bu kaynaklara dayanarak Kur'ân'da adı geçen el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Beytü'l-Makdis'te olmadığını, Mekke'ye<sup>130</sup> on mil uzaklıkta olan<sup>131</sup> Cî'rân'de bulunduğunu ve Hz. Peygamber'in İsrâ gecesi el-Mescidü'l-Harâm'dan Cî'râne bölgesinde bulunan el-Mescidü'l-Aksâ'ya maddî bir yürüyüş gerçekleştirdiğini belirtmektedirler.<sup>132</sup> Yanlış anladığını düşündüğümüz yazar bir makalesinde,<sup>133</sup> İsmail Altun'un "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?" başlıklı makalesinde yazarın da aynı görüşte olduğunu

<sup>128</sup> Muhammed b. Ömer, *Kitâbü'l-Meğâzî Vâkidi* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.), III: 958-959.

<sup>129</sup> Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed Ezrakî, *Ahbâru Mekke* (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2012), II: 824-825.

<sup>130</sup> Mekke'de bulunan mescidler için bk. Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, II: 647-827.

<sup>131</sup> Vâkidi, *Kitâbü'l-Meğâzî*, III: 939.

<sup>132</sup> Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 171-172; Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meali*, 391; Süleyman Ateş, *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2015), 315-317; Mikâil Bayram, "Kur'ân'da Adı Geçen Mescid-i Aksâ Nerededir?", İktibas 274 (2001): 47.

<sup>133</sup> Mustafa Yiğitoğlu, "İsrâ ve Miraç'ta Süleyman Mabedi ve Mescid-i Aksâ'nın Varlığı Meselesi" *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1(2017): 647.



belirtmektedir. Hâlbuki yazar, bu makalesinde “*Mescid-i Aksâ’nın Kudüs’te olduğunu*” çeşitli deliller ortaya koyarak ispatlamaya çalışmaktadır.<sup>134</sup>

Yukarıdaki çağdaş araştırmacıların ortak noktaları; Vâkıdî ve Ezrakî’nin kaleme aldığı eserlerde Hz. Peygamber’in Huneyn Savaşı’ndan sonra ganimetlerin toplandığı yer olan Cî’râne’de on üç gün kalması ve bu süre içerisinde namazlarını “*el-Mescidü’l-Aksâ*” denilen mescitte kılması, burada ihrama girmesi ve “*İsrâ*” gece yürüyüşü anlamından dolayı, İsrâ sûresinin birinci âyetinde geçen “*el-Mescidü’l-Aksâ*” ifadesini, Cî’râne’de bulunan “*el-Mescidü’l-Aksâ*” mescidiyle ilişkilendirerek İsrâ gecesi Rasûlüllah’ın “*el-Mescidü’l-Harâm*” dan Cî’râne’de bulunan “*el-Mescidü’l-Aksâ*”ya götürüldüğünü belirtmeleridir. Yani onlar, İsrâ’nın bitiş noktasının Cî’râne’de bulunan “*el-Mescidü’l-Aksâ*” olduğu görüşündedirler.

Huneyn Savaşı 8/630 yılında gerçekleşmiş ve Hz. Peygamber de bu savaşın ardından yaklaşık iki hafta kadar Mekke’ye on mil uzaklıkta bulunan Cî’râne’de kalmıştır.<sup>135</sup> Oysa İsrâ hadisesi hicretten yaklaşık olarak bir buçuk veya iki sene önceki döneme ait bir olaydır. Huneyn Savaşı ise Medine döneminin sonlarında gerçekleşmiş bir olaydır. Dolayısıyla İsrâ hadisesini burayla irtibatlandırmak tarihsel olarak mümkün değildir. Üstelik ne Mekke dönemindeyken ne de Medine dönemindeyken Rasûl-i Ekrem’in Cî’râne ile ilişkisinden veya buraya gittiğinden de söz edilmemektedir.<sup>136</sup>

Cî’râne bölgesinin Mekke’ye uzaklığı yaklaşık olarak 25 km’dir. Mekke döneminde Hz. Peygamber ve Müslümanların zaman zaman buraya gelip namaz kılmaları gerçekten çok uzak bir ihtimaldir. Çünkü buraya gidiş ve geliş yaklaşık olarak 50 km’dir. O günkü şartlarda böyle uzak bir yere namaz kılmak amacıyla gitmek oldukça riskli bir durumdur. İlk dönem kaynakları arasında gösterilen Ezrakî Mekke döneminde Müslümanların namaz kıldıkları mescitlerin listesini verirken Cî’râne’de “*el-Mescidü’l-Aksâ*” adlı bir namazgâhtan bahsetmemektedir. Yani Mekke döneminde “*el-Mescidü’l-Aksâ*” ismiyle bilinen bir mescid mevcut değildir. Huneyn Savaşı’ndan sonra elde edilen ganimetlerin Cî’râne bölgesinde toplanmasından sonra böyle bir mescidin varlığından söz edilmektedir. Bu mescidin adından söz edilmesi, Hz. Peygamber’in orada namaz kılıp ihrama girmesinden dolayıdır.

<sup>134</sup> İsmail Altun, “Hz. Peygamber Döneminde Kudüs’te Mescid-i Aksâ Var mıydı?” *Turkish Studies* 12/2 (2017): 7-18.

<sup>135</sup> Vâkıdî, *Kitâbü’l-Meğâzi*, III: 885- 958.

<sup>136</sup> Balcı, *İsrâ ve Mi’râc Gerçeği*, 126.

Müslümanların gittikleri ve kaldıkları yerlerde namazgâh edinmeleri günlük hayatın gerekliliğidir. Bu sebeple Müslümanlar Cî'râne'ye geldiklerinde dini inançlarının gereği olan namazı kılmaları için bir mescid edinmişlerdir. Bu mescidi, günümüzdekilerle karşılaştırmak doğru olmaz. Burası namaz kılmak için basitçe edinilen bir mescid özelliğine sahiptir. Hz. Peygamber de buraya gelince, Müslümanlar tarafından inşa edilen mescidde normal bir şekilde namazlarını kılmıştır. Cî'râne bölgesinde bulunan iki mescidin, el-Mescidü'l-Aksâ ve el-Mescidü'l-Ednâ şeklinde isimlendirilmeleri, onların buldukları konumlarından dolayıdır. Burada geçen el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Kur'ân'daki el-Mescidü'l-Aksâ ile isim benzerliği dışında herhangi bir ortak yönü bulunmamaktadır.

Vâkîdî ve Ezrakî, el-Mescidü'l-Aksâ'yı Hz. Peygamber'in namaz kıldığı ve ihrama girdiği yer olarak kullanmakta, ancak kesinlikle buranın İsrâ ile ilişkisine vurgu yapmamaktadırlar. Rivâyetlere bakıldığında böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir. Sadece el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi geçiyor denilerek, İsrâ'nın bitiş noktasının burası olduğunu söylemek isabetli bir yaklaşım değildir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ve Müslümanların burada kaldıkları süre içerisinde İsrâ'ya dair hiçbir şey söylememeleri oldukça manidardır. Allah Rasûlü, İsrâ gecesinde buraya getirildiyse, onun aziz hatırasını yâd edecek birtakım söylemlerin belirtilmesi gerekirdi. Hatta hem Allah Rasûlü'nün hem de Müslümanların: *"O günler ne günlerdi! Mekke'de bunaldığımız zamanlarda bu mescide namaz kılmaya gelerek rahatladık ve burası Rasûlüllah'ın İsrâ gecesi uğradığı yerdir"* diyerek özlemlerini gidermeye ve hatıralarını hafızalarında canlı tutmaya çalışırlardı. Ancak ilk dönem kaynakları olan Vâkîdî ve Ezrakî böyle bir olaydan kesinlikle bahsetmezler. Eğer bu kaynaklar Cî'râne bölgesinde el-Mescidü'l-Aksâ ismiyle anılan bir mescitten söz etmeselerdi, İsrâ'nın bitiş noktasının burası olduğuna dair görüşler ileri sürülmeyebilirdi. Sadece kaynaklarda sınırlı bir bilgi ve isim benzerliğinden dolayı, *"Hz. Peygamber'in gecenin bir kısmında el-Mescidü'l-Harâm'dan Cî'râne mevkiinde bulunan el-Mescidü'l-Aksâ'ya yürütüldüğü"* değerlendirmesinde bulunmak doğru bir bakış açısını yansıtmaz.

## SONUÇ

İsrâ, Allah'ın, Hz. Peygamber'i gecenin bir kısmında el-Mescidü'l-Harâm'dan âyetlerini göstermek üzere etrafı mübarek kılman el-Mescidü'l-Aksâ'ya götürmesidir. Bu hadisenin, peygamberlikten önce, peygamberliğin ilk yıllarında ve Mekke döneminin son yıllarında gerçekleştiği konusunda farklı rivâyetler bulunmaktadır. Peygamberlikten önce gerçekleştiğini vurgulayan rivâyetlerin ihtiyatla karşılanması gerekmektedir. Çünkü bu hadisenin peygamberlikten önce meydana geldiğinin kabul edilmesi, Hz. Peygamber'in bî'setten önce de vahiy aldığını ifade etmeyi gerektirir ki, bu açık bir çelişkidir. Bu sebeple İsrâ'nın bî'setten önce meydana geldiği şeklinde bir tarihlendirmede bulunmak isabetli bir yaklaşım olmaz. Bu hadisenin tarihi konusunda bî'setten sonraki rivâyetlerde de olabildiğince zenginlik görülmekle birlikte İsrâ'nın 620 yılından önceki tarihlerde meydana geldiğini belirtmek, olayların kronolojik olarak gerçekleşmesine uygun değildir. Bu sebeple Rasûlüllah 616-619 yıllarındaki sosyal ve ekonomik içerikli boykot'u yaşamış sonrasında Hz. Hafîce ve Ebû Talib'i kaybetmiştir. Ardından Tâif yolculuğundan eli boş bir şekilde dönmüştür. Tüm bunlar İsrâ sûresinin ilgili âyetinin de bî'setin onuncu yılında nâzil olmasıyla birlikte düşünüldüğünde, tahmini olarak bu hadisenin gerçekleştiği yıl 620 yılı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan her hangi bir rivâyeti önceleme yerine İsrâ'nın 620-622 yılları arasında meydana geldiğini söylemek mümkündür. Ayrıca Hz. Peygamber'in bu yolculuğunu; "Sana gösterdiğimiz o rüyayı insanlar için imtihan vesilesi yaptık" (el-İsrâ 17/60) âyeti, "Ben uykudayken" ve "Ben uyandığında Mescid-i Harâm'daydım" sözünden hareketle Kâbe'de Hicr denilen yerde veya Hafîm denilen bölgede uyku halindeyken rüyada ruhuyla yaşadığı bir tecrübe olarak değerlendirmek mümkündür.

İsrâ'nın merkezinde el-Mescidü'l-Harâm ve el-Mescidü'l-Aksâ kavramları yer almaktadır. el-Mescidü'l-Harâm ile el-Mescidü'l-Aksâ kavramları arasında yakın bir ilişki bulunmaktadır. Her iki yapı da sıfat tamlaması olma özelliğinin yanında buldukları konum itibariyle de birbirlerine benzemektedirler. Bu durum; maddî konumlarından ziyade manevî yapılarıyla ilgilidir. Bu yapılar fizikî olarak yeryüzünde mevcut olmasalar da, onların bulunduğu manevî alanın konumu önemlidir. Bu bağlamda el-Mescidü'l-Harâm'ın Mekke'de bulunduğu konusunda İslâm bilgileri arasında bir ittifak söz konusudur. Ancak aynı durumu el-Mescidü'l-Aksâ için söyleyemeyiz. Bu açıdan onun Beyt-i Ma'mûr'da, Cîrâne'de ve Kudüs'te bulunduğu konusunda üç farklı görüş bulunmaktadır. Onun, yapı olarak yeryüzünde öyle bir mescidin olmamasından dolayı Beyt-i Ma'mûr'da bulunduğu

ve sadece iki kaynakta İsrâ'yı ihsas ettirmeyecek şekilde el-Mescidü'l-Aksâ geçmesinden dolayı Ci'râne'de bulunduğu konusundaki rivâyetler gerçeklikten ve ilmi bakış açısından oldukça uzaktır.

Kur'ân-ı kerîm'de geçen el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi ilk dönem kaynaklarında da aynı özellikte geçmektedir. Ayrıca el-Mescidü'l-Aksâ ifadesi o günkü insanlar açısından maruf olma özelliğine sahiptir. Çünkü bu kalıp kullanıldığında insanların: "Orası, neresi" şeklinde şaşkınlıkları görülmemektedir. İlk kaynaklarda el-Mescidü'l-Aksâ'nın İliyâ'da bulunan Beytü'l-Makdis olduğu belirtilmektedir. Her ne kadar o günkü şartlarda fizikî anlamda böyle bir yapı olmasa da, böyle bir ifadeyle manevî bir alanın kastedildiği muhakkaktır. Bu sebeple el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Beytü'l-Makdis'in harem-i şerif bölgesi olduğunu söyleyebiliriz. İliyâ'nın fethi esnasında gerek Hz. Ömer'in gerekse de Müslümanların, Hz. Peygamber'in İsrâ'yı buraya yaptığına dair herhangi bir söylemlerinin bulunmaması hayret verici bir durum gibi görünse de, oranın, Beytü'l-Makdis'in harem-i şerif bölgesi olduğuna hâlel getirmez. Diğer taraftan Kur'ân'da geçen el-Mescidü'l-Aksâ'nın, Emevîler döneminde inşa edilen ve günümüzde Kudüs'te bulunan Mescid-i Aksâ ile manevî konumu dışında bir ilişkisi bulunmamaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Altun, İsmail. "Hz. Peygamber Döneminde Kudüs'te Mescid-i Aksâ Var mıydı?". *Turkish Studies* 12/2 (2017): 7-18.
- Apak, Adem. *Anahatlarıyla İslâm Tarihi (1) Hz. Muhammed Dönemi*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2010.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2015.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Balcı, İsrâfil. *İsrâ ve Mi'râc Gerçeği*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Bayram, Mikail. "Kur'ân'da Adı Geçen Mescid-i Aksâ Nerededir?". *İktibas* 274 (2001): 46-48.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-Eşrâf*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Belâzürî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Fütûhu'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin. *Delâilü'n-Nübüve ve Ma'rifetü Ahvâli Ashâbi's-Şerîa*. 7 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Bezzâvî, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer eş-Şîrâzî. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Bozkurt, Nebi. "Mescid-i Aksâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29: 268-271 Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru Rûhu'l-Beyân*. 10 Cilt. İstanbul: el-Mektebetü'l-Furkân, 1417.
- Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-Hamîs fi Ahvâli Enfesi Nefîs*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvud*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Ebû Zehre, Muhammed. *Zehretü't-Tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, t.y.
- Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Abdullah b. Ahmed. *Ahbâru Mekke*. 2 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 2012.

- Fîrûzabâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-Muhît*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Fîrûzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbâs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2012.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "Kudüs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 323-327. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Horovitz, J. "Mî'râc". *İslâm Ansiklopedisi*. 8: 344-347. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971.
- İbn Abdilber. Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah b. Muhammed. *el-İstîâb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Âşûr. *eT-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 12 Cilt. Tunus: Dâru Suhnûn, t.y.
- İbn Ebî Şeybe, Abdullah b. Muhammedb. Şeybe, *el-Musannef fi'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1989.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer. *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2001.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali b. Hacer. *Fethu'l-Bârîbi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîratütü'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Kahire: Dâru İbn Kesîr, t.y.
- İbn İshâk, Muhammed b. Yesâr. *Sîratü İbn İshâk*. thk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı, 1981.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Kesîr. *Muhtasarı Tefsîri İbn Kesîr*. 3 Cilt. Mekke: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyye, t.y.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. 15 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1990.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Seyyidinnâs, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *Uyûnu'l-Eser fî Funûni'l-Meğâzî ve's-Şemâilî ve's-Siyer*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1992.
- İbn Teymiyye, Şeyhulislâm Takıyyuddin. *Sırat-ı Müstakim*. çev. Salih Uçan. İstanbul: Pınar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman. *el-Vefâ bi Ahvâli'l-Mustafâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-Mesîr fi'l-İlmi't-Tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid. *el-Kâmil fi't-Târih*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1979.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddînebu'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Keram Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid. *Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahâbe*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an Sûrelerinin Kimliği*. İstanbul: Akâbe Vakfı Yayınları, 2011.
- Kâdî İyâz, Ebu'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz. *eş-Şifâ bi Ta'ri Hukuki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1995.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmî li Ahkâmi'l-Kur'an*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Makrîzî, Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Ali b. Abdülkadir. *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi Zikri'l-hutat ve'l-Âsâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1998.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Mevdûdî, Ebu'l-Alâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Muhyiddîn. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb fi Fünûni'l-Edeb*. 31 Cilt. Kahire: Matbaatü Dâri'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1955.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an-ı Kerîm Meali*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Râgıb el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Râzî, Fahreddin. *et-Tefsîru'l-Kebîr*. 23 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısriyye, 1938.
- Sarıçam, İbrahim. *Hiz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Ayi'l-Kur'ân*. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tirmizî, Ebû İsrâ Muhammed b. İsrâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Vâkidî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Meğâzî*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, t.y.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb b. Vâdîh. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1993.
- Yavuz, Salih Sabri. *İsrâ ve Mi'râc*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.
- Yiğitoğlu, Mustafa. "İsrâ ve Miraç'ta Süleyman Mabedi ve Mescid-i Aksâ'nın Varlığı Meselesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2017): 647.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Tefsîru'l-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Arslan, İhsan. "İsrâ Olayı ve el-Mescidü'l-Aksâ". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 43-79.







**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 81-92

**Yazma Tefsir Künye Tespitlerinde Yapılan Hatalar**

The Mistakes Made While Detecting the Identities of Tafsirs' Manuscripts

**Süleyman Mollaibrahimoğlu**

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Department of Tafsir

Rize/Turkey

[m.i.suleyman@hotmail.com](mailto:m.i.suleyman@hotmail.com)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6175-9107>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 7 Mart / Mart 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 12 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 81-92

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

## Yazma Tefsir Künye Tespitlerinde Yapılan Hatalar

**Öz:** Makalede, yazma tefsirlerde yapılan hatalı tespitler konusu ele alınıp incelenmiştir. Bilindiği gibi Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik faaliyetler Hz. Peygamber'le başlamış, sahabe ve tabiin zamanında devam etmiş, daha sonraki dönemlerde gelişerek günümüze kadar ulaşmıştır. Tarih boyu yazılan tefsirlerin bir bölümü neşredilerek günümüze kadar ulaşmış, bir kısmı zaman içinde yok olmuş, bir kısmı da elyazması halinde yazma eserler kütüphanelerinde muhafaza edilmiştir. Ancak elyazması halinde bulunan tefsirlerin içinde gerekli kayıtların bulunmamasından ötürü müellif, eser veya nüsha karışıklıkları ortaya çıkmış, bu durum yanlış tespitlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. İşte bu çalışma ile söz konusu yanlışlıklar tespit edilerek ortaya konmuş ve eserin, gerçek sahibine irca edilmesi sağlanmıştır. Ayrıca yanlış eser adları düzeltilmiş ve nüshaların hangi esere ait olduğu belirtilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Elyazması, Nüsha, Kütüphane

## The Mistakes Made While Detecting the Identities of Tafsirs' Manuscripts

**Abstract:** In this article, faulty detections in the manuscripts of tafsir were examined. The activities to understand and interpret the Qur'an began during the life of the Prophet, then were followed in the time of Sahaba and Tabieen, and have arrived to present developing day by day in the later periods. Some of the commentaries written in history have been published and reached to the present, and some of which have been preserved in manuscripts libraries whereas some of them disappeared over time. Nevertheless, since the lack of necessary records in these manuscripts some confusion was found relating the authors, works and copies, which caused some faulty detections. This study aims to contribute to reference some manuscripts to their real authors by clarifying some of these mistakes. In addition, the titles of some works were corrected and clarified the works to which the copies belonged.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Manuscript, Copy, Library

## أخطاء شائعة في تعريف مخطوطات التفاسير

**ملخص:** يهدف هذا البحث إلى تبيين بعض الأخطاء في المخطوطات وتصحيحها. فالمحاولات العلمية في سبيل تفسير وتأويل القرآن يعود تاريخها إلى عهد النبي (ص)، بدأ بنمو هذا العمل بين الصحابة ثم اشتدّ وتطوّر وانتهى إلى ما هو عليه اليوم. فهناك تفاسير نشر قسم منها وانمحى بعضها وتم الحفاظ على بعضها الآخر. وقد ظهر اختلاط بين المخطوطات ومؤلفيها وتسبب في فئاعات خاطئة كنسبة المخطوطات إلى غير مؤلفيها، وذلك بسبب أمور عدة كغياب معلومات المؤلف. وهنا تم تصحيح بعض الأخطاء ونسبتها إلى أصحابها الحقيقيين.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن، المخطوط، النسخ، المكتبة

## GİRİŞ

Matbu eserler yaygınlaşmadan önce her türlü kitap ve risaleler, müellifleri ya da yazı yazmayı meslek haline getiren hattatlar tarafından istinsah (kopya) edilmekteydi. Bu sayede tarih boyu büyük bir ilmi eser hazinesi ve kültür mirası oluşmuştur. Özellikle İslam dünyası bu zengin mirasın bir bölümünü savaşlarda ve özellikle Moğol istilası neticesinde kaybetmiş, bir kısmı yangın veya çeşitli ihmaller yüzünden yok olmuş, büyük bir ekseriyeti ise korunarak günümüze kadar ulaşma şansına sahip olmuştur.

Yazma eserler, muhtelif devlet, vakıf ve özel kütüphanelerde muhafaza edilir olmuş, pek çoğu da Osmanlı'ya payitahtlık yapmış olan Bursa, Edirne ve özellikle İstanbul'da sultanların, âlimlerin, paşaların ve hayırsever insanların kurmuş olduğu vakıf ve özel kütüphanelerde korunmuş ve okuyucuların hizmetine sunulmuştur. Bu durum İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi'nin kuruluş yılı olan 1918 yılına kadar devam etmiştir.

### 1. İstanbul'daki Yazma Eser Kütüphaneleri

İstanbul'da bulunan yazma eser kütüphanelerinin başında elbette Süleymaniye Kütüphanesi gelmektedir. Bu kütüphane, yazma eserler açısından dünyanın en meşhur kütüphanelerinden biri olup, 1557 yılında yapılmış olan meşhur Süleymaniye Camii ve külliyesi içinde yer alan Sıbyân Mektebi ile Evvel ve Sâni medreselerinin bulunduğu yerde kurulmuştur. Meşhur kütüphane, irili ufaklı 117 ayrı bağımsız koleksiyondan oluşmaktadır. Bu koleksiyonların büyük bir kısmı, Osmanlı devleti zamanında İstanbul'un çeşitli yerlerinde bulunan vakıf ve özel kütüphanelerden meydana gelmiştir.

Aynı kütüphanenin bünyesinde yer almadığı halde idari olarak bu kütüphaneye bağlı bulunan bazı kütüphaneler vardır ki, bunlar “bağlı kütüphaneler” adıyla anılmaktadır. 1741 tarihinde Mustafa Atıf Efendi tarafından kurulan Atıf Efendi Kütüphanesi Vefa'da, Sultan III. Selim'in hocası Hacı Selim Ağa tarafından kurulan Hacı Selim Ağa Kütüphanesi Üsküdar'da, 1661 tarihinde Köprülü Fazıl Ahmet Paşa tarafından kurulan Köprülü Kütüphanesi ile 1755 yılında III. Osman zamanında kurulan Nuruosmaniye Kütüphanesi Çemberlitaş'ta, Koca Rağıp Paşa tarafından 1763 yılında kurulan Rağıp Paşa Kütüphanesi ise Laleli'de bulunmaktadır.<sup>1</sup> Süleymaniye Kütüphanesi ve bağlı kütüphanelerde 2003 yılı sayımlarına göre toplam olarak 167.725 kitap yer almaktadır ki; 86.067'si yazma, 81.658'si de basma eserlerden oluşmaktadır.

<sup>1</sup> Aldığım bilgilere göre söz konusu bağlı kütüphanelerin birçoğunun eserleri Süleymaniye Kütüphanesi'ne aktarılmıştır.

İstanbul'da yazma eserlerle bilinen Süleymaniye'nin dışında Beyazıt Kütüphanesi'nin içinde Bayezid ve Veliyyuddin Efendi koleksiyonları, Millet Kütüphanesi'ndeki Feyzullah Efendi ve Ali Emiri koleksiyonları, Süleymaniye Kütüphanesi bünyesine alınan Murad Molla Kütüphanesi, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi ve İstanbul Üniversitesi Eski Yazmalar Kütüphanesi bulunmaktadır.

## 2. Kitap Katalogları

Yazma eser kütüphanelerinde tıpkı matbu eser kütüphanelerinde olduğu gibi müellif, eser ve konu katalogları bulunmaktadır. Süleymaniye'de bulunan 64 kütüphanenin fihristleri Sultan II. Abdülhamid zamanında hazırlanarak neşredilmiş, Kültür Bakanlığı Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu projesinden dört bölümün kataloğu yayınlanmıştır. Ayrıca Ragıp Paşa Kütüphanesi'nin kataloğu hazırlanarak on cilt, Süleymaniye Bölümü'nün kitap kataloğu da üç cilt halinde neşredilmiştir. Ne var ki, Süleymaniye'nin tüm koleksiyonlarında bulunan kitapları içeren toplu ve sağlıklı bir katalog henüz ortaya çıkarılabilmemiş değildir. Bununla birlikte, verilecek örneklerde görüleceği şekilde bazı yazmaların tespit fişleri ile kartotekslerinde konu, müellif ve kitap adı tespitinde birçok noksanlıklar ve hatalar bulunmaktadır.

## 3. Esad Efendi Koleksiyonunun Gözden Geçirilmesi

2003-2004 yılları arasında şahsım ve Yrd. Doç. Dr. Behlül Düzenli tarafından Süleymaniye Kütüphanesi içinde yer alan Esad Efendi bölümündeki 3.937 kitap ve 5.981 risale (makale) gözden geçirilmiş, müellif ve eser adı hataları düzeltilerek konular netleştirilmiştir. Ayrıca daha önce hazırlanmış olan kataloglarda, içeriklerinden söz edilmeyip sadece "fevâid" ve "münşeât" adıyla kaydedilen kitaplar içinde yer alan mektuplar, muhtelif fetvalar, şehâdetnâmeler ve kıymetli vesikalardan ibaret 6.721 adet yeni risale tespit edilmiştir. Yukarıda sözü edilen diğer yazma kütüphanelerde belki de buna benzer nice kıymetli risale ve vesikalar bulunmaktadır.

## 4. Yazma Tefsir Künye Tespitlerinde Yapılan Hatalar

İstanbul'da mevcut yazma kütüphanelerde tefsir alanı ile ilgili yaptığımız uzun çalışmalar neticesinde tespit etmiş olduğumuz müellif, eser ve nüsha hatalarına işaret etmekte yarar vardır. Amacımız, bu alanda çalışma yapacak araştırmacıların hataya düşmelerini engellemek ve diğer alanlarda buna benzer tespit hatalarının olabileceğine dikkatleri çekmek, ayrıca yazma kütüphanelerde uzman düzeyinde yapılacak birçok işin olduğunu vurgulamaktır. Söz konusu çalışmada, başta Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere -uzun süre kapalı tutulan İstanbul Üniversitesi Yazma Eserler Kütüphanesi hariç- İstanbul'da bulunan diğer yazma eser kütüphanelerin tümünde yer alan Arapça yazma tam tefsirler gözden geçirilmiş ve yapılan tespitler bu tefsirlerle sınırlı olarak ortaya konmuştur. Bu kısa girizgahtan

sonra daha önce uzmanlarca yapılan yazma eser adı, müellif ve nüsha tespit çalışmaları esnasında, eksik bilgi veya yanlış sonucu ortaya çıkan hatalı tespitleri belirtmeye çalışalım.

1. Esad Efendi 15 numarada kayıtlı 178 varaklık eser, Alemuddin Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî'nin (ö. 643/1246) *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ* (جمال الإقراء) adlı eseridir ve bu eserde, Nesru'd-rurar fi zikri'l-âyât ve's-suver (2b-11b); el-İfsâhu'l-mûcez fi İzâhi'l-mûciz (12a-159a); Kitâb merâtibi'l-usûl ve garâibi'l-fusûl (159a-142b); Minhâcu't-tevfik ilâ marifeti't-tecvîd ve't-tahkik (143a-150b); Alemu'l-ihtidâ fi ma'rifeti'l-vakf ve'l-ibtidâ (150b-178b) olmak üzere beş ana bölümden oluşmaktadır. Oysa daha önce hazırlanmış olan ilgili katalogta yanlış tespit neticesinde eser adı geçmeyip, içindeki bu bölümler bağımsız birer eser gibi gösterilmiştir.<sup>2</sup> Doğrusu katalogta eser adı sadece *Cemâlu'l-kurrâ ve kemâlu'l-ikrâ* şeklinde geçmeliydi.

2. Esad Efendi 154 numaralı yazmanın tespit işine bakılırsa eserin müellifi Muvaffakuddin Ahmed b. Yûsuf el-Kevâşî (ö. 680/1282)'dir. Eser adı Tefsîru'l-Kevâşî (*et-Talhis*) olarak kaydedilmiş olup Talak suresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olan bölümün tefsirini içermektedir. Yapılan nüsha karşılaştırmasında söz konusu tefsir, *et-Talhis* (التلخيص) adlı tefsirin nüshası değil, yine aynı zatın *Tebsîratu'l-mütezekkir ve tezkîratu'l-mütebassır* (تبصرة المتذكر وتذكرة المتبصر) adlı tefsirinin bir nüshasıdır. Dolayısıyla ilgili katalogta eser adı *Tebsîratu'l-mütezekkir ve tezkîratu'l-mütebassır* şeklinde yer almalıydı.

3. Esad Efendi 170 numarada kayıtlı nüshanın tespit işinde kayıtlı eser, Abdullah b. es-Sika el-Me'mûn el-Heravî'ye (ö. ?) isnatla Tefsîru'l-Heravî şeklinde yer almıştır. Yapılan nüsha karşılaştırmasında eserin Abdullah b. Abbas'a (ö. 68/687) izafe edilen *Tenvîru'l-mikbâs min tefsir İbn Abbâs* (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس) adlı tefsirin bir nüshası olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden tespit işlerinde ve katalogta bu tefsir *Tenvîru'l-mikbâs min tefsir İbn Abbâs* adıyla kaydedilmesi gerekirdi.

4. Süleymaniye Fâtih bölümü özel kataloğuna bakıldığında 646 numarada kayıtlı 113 varaklık yazmanın müellifi Ebû Dâvûd es-Sicistânî (ö. 275/889), eser adı ise *Müşkilâtü'l-Kurân* (مشكلات القرآن) olarak gösterilmiştir. Nitekim nüshanın önsözünde, "Hâzâ kitâbun şerif yusemmâ bi müşkili'l-Kurân", ferağ kaydında ise, "Temme'l-kitâb el-mensûb bi's-Sicistânî" ifadesi ile son varakta sayfa kenarında Ebû Dâvûd es-

<sup>2</sup> Buna göre katalogta Esad Efendi nr. 15/1 Nesru'd-durar fi zikri'l-âyât ve's-suver; 15/2'de Minhâcu't-tevfik ilâ ma'rifeti't-tecvîd ve't-tahkik; Esad Efendi nr.15/3'de de Alemu'l-ihtidâ fi ma'rifeti'l-vakf ve'l-ibtidâ şeklinde eser adları kaydedilmiştir.

Sicistânî kaydı yer almıştır. Yaptığımız nüsha karşılaştırmasında eserin, matbusu da olan Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî'nin (ö. 330/941) *Nüzhetu'l-kulûb fi tefsir garibi'l-Kurân* (نزهة القلوب في تفسير غريب القرآن) olduğu anlaşılmıştır. İlgili katalogda bu yanlış tespit, müellif adı Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz (Uzeyr) es-Sicistânî, eser adı *Nüzhetu'l-kulûb fi tefsir garibi'l-Kurân* şeklinde tashih edilmesi beklenir.

5. Veliyyüddin Efendi 138'de kayıtlı nüsha, Muhammed b. Abdurrahmân el-Îcî'nin (ö. 905/1500) *Câmi'u'l-beyân* (جامع البيان) adlı tefsiridir. Fakat *Mecme'u'l-cevâmi* (مجمع الجوامع) adıyla Ebû Ali et-Tarsûsî'ye (ö. ?) isnat edilmiştir. Bu yanlış, müellif adı Muhammed b. Abdurrahmân el-Îcî, eser adı ise *Câmi'u'l-beyân* şeklinde düzeltilmesi umulur.

6. Beyazıt Kütüphanesi 605'te kayıtlı Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048) *et-Tahsîl li fevâid Kitâbi't-tafsîl* (التحصيل لفوائد كتاب التفسير) adlı tefsiri yerine aynı müellifin *et-Tefsîlu'l-câmi* (التفسير الجامع) adlı tefsiri yer almıştır. İlgili katalogda eser adı *et-Tahsîl li fevâid Kitâbi't-tafsîl* olarak yer alması beklenir.

7. Beyazıt Kütüphanesi 477 numarada Hamza b. Mahmûd el-Karamânî'nin (ö. 981/1573) *Tefsîru'l-Karamânî* olarak bilinen tefsiri yerine aynı müellifin *Tekşîru't-tefsîr* (تفسير التفسير) adıyla Beydâvî tefsir hâşiyesi kaydedilmiştir. Oysa katalogda eser adı yerine tefsir hâşiyesi *Tekşîru't-tefsîr* şeklinde kaydedilmeliydi.

8. Veliyyüddin Efendi 166'da kayıtlı eser, *Tefsîru's-Sehâvî* (تفسير السخاوي) adıyla Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Sehâvî'ye (ö. 643/1245) isnat edilmiştir. Oysa bu tefsirin kaynakları arasında müelliften bir asır sonra vefat eden Hüseyin b. Muhammed et-Tîbî'nin (ö. 743/1343) *Futûhu'l-ğayb fi'l-keşfi an kînâ'r-reyb* (فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب) adlı *Keşşâf* tefsiri hâşiyesinin bulunması, eserin ona ait olmadığına en büyük kanıttır. Dolayısıyla tefsirin gerçek müellifi tespit edilinceye kadar katalogda müellif ve eser adı meçhul olarak kaydedilmesi beklenir.

9. Beyazıt Kütüphanesi 8309'da kayıtlı nüsha, *Tefsîru'l-Kurân* (تفسير القرآن) adıyla Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Heravî'ye (ö. 481/1089) isnat edilerek kayda geçmiştir. Tefsirin kaynakları arasında Beydâvî tefsirinin bulunması, tefsirin ona ait olmasını imkânsız kılmaktadır. Bu yüzden katalogunda müellif adı meçhul diye kayıtlanması umulur.

10. Murad Molla 103'te kayıtlı *Tefsîru Selâmizâde* (تفسير سلامي زاده) adıyla kayda geçen eser, bir tefsir nüshası değil, Ebussuûd Efendi'nin (ö. 982/1573) *İrşâdu akli's-selîm ilâ*

*mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm* ( إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم ) adlı tefsirinin ta'likatından<sup>3</sup> ibaret bir nüshadır. Dolayısıyla katalogda *Ta'likat İrşâdu akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitabi'l-Kerîm* şeklinde tashih edilmesi umulur.

11. Murad Molla 133-135'te *Tefsîru İvaz Efendi* adıyla, İstanbul kadılığı yapan İvaz Efendi'ye (ö. 994/1547) isnat edilen eser, tefsir değil, ona ait Beydâvî tefsirinin hâşiyesidir. Bu yüzden ilgili kayıtlarda *Hâşiye Tefsîri'l-Beydâvî* olarak doğru şekliyle yer alması beklenir.

12. Feyzullah Efendi 46' da kayıtlı tefsir nüshası, İbn Atıyye el-Kadîm adıyla Ebû Muhammed Abdullah b. Atıyye'ye (ö. 383/993) isnat edilmiştir. Oysa eser, Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endelüsî'nin (ö. 541/1147) *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz* (المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز) adlı tefsirinin bir nüshasıdır. Bu yüzden ilgili katalogda müellif adı Ebû Muhammed Abdu'l-Hak b. Atıyye el-Endelüsî, eser adı da *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz* şeklinde kayıtlanmalıdır.

13. Köprülü Kütüphanesi 65'te kayıtlı eser, Mu'âfâ b. İsmail el-Mavsîlî'nin (ö. 630/1233) *Nihâyetü'l-beyân* (نخاية البيان) adlı tefsiri *el-Beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (البيان في التفسير) şeklinde kaydedilmiştir. Doğrusu kayıtlarda tefsir, *Nihâyetü'l-beyân* adıyla yazılmasıdır.

14. Nuruosmaniye 256 numarada kayıtlı Muhammed b. Abdurrahmân el-İcî'nin (ö. 905/1500) *Câmi'u'l-beyân* (جامع البيان) adıyla kaydedilmesi gereken tefsiri, aynı müellifin ikinci bir tefsiri olan *Câmi'u't-tibyân* (جامع التبيان) adıyla kaydedilmiştir. Dolayısıyla ilgili katalogda tefsir adı *Câmi'u'l-beyân* şeklinde tashih edilmesi umulur.

15. Nuruosmaniye 319 numarada İzzüddin Abdülaziz b. Abdisselâm es-Sülemî'nin (ö. 660/1262) *Tefsîru'l-Kur'ân* adıyla tanınan tefsiri *Hakaiku't-tefsîr* (حقائق التفسير) adıyla kaydedilmiştir. Oysa *Hakaiku't-tefsîr*, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye (ö. 412/1021) aittir. Bu yüzden kataloglarda müellif adı Ebû Abdurrahmân Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî şeklinde yazılması beklenir.

16. H. Hüsnü Paşa 37 m. numarada kayıtlı bulunan Necmuddîn Abdullâh b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî'ye (ö. 654/1256) ait *Bahru'l-hakaik ve'l-me'ânî fi tefsîri's-seb'i'l-mesânî* (بحر الحقائق والمعاني في تفسير السبع المثاني) adlı tefsir yer almaktadır. Bu tefsirin muhtasarının muhtelif kütüphanelerde *Bahru'l-hakaik ve tuhfetü'l-halâik el-müntehab*

<sup>3</sup> Ta'likat: Bir eseri gözden geçirerek tashih etmek veya açıklamak üzere sayfa kenarlarında yazılan notlardır.



*min Kitâbi Bahri'l-hakaik* (بحر الحقائق و تحفة الخلائق المنتخب من كتاب بحر الحقائق); *Bahru'l-hakaik ve'l-me'ânî* (بحر الحقائق والمعاني); *Tefsîru Necmü'd-Dâye* (تفسير نجم الداية); *Te'vîlâtü'n-necmiyye fi tefsîri'l-Kur'ân* (تأويلات النجمية في تفسير القرآن); *Aynü'l-hayât* (عين الحياة) adlarıyla birçok nüshası yer almaktadır.<sup>4</sup> İsimleri farklı, ancak içerikleri aynı olduğu görülmektedir. Fakat işin iç yüzünü bilmeyen okuyucunun, değişik adlarla anılan bu muhtasar tefsirin nüshalarını<sup>5</sup> farklı tefsir nüshaları olduğunu zannetmesi kuvvetle muhtemeldir. İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) ve Ömer Nasuhi Bilmen (ö. 1971), *et-Tevîlâtü'n-necmiyye* adlı tefsiri Necmeddîn el-Kübrâ'ya (ö. 618/1221) isnat ederek ondan alıntılar yapmışlardır.<sup>6</sup> Kâtip Çelebi (ö. 1068/1657) de *Aynü'l-hayât* adlı tefsiri Necmeddîn el-Kübrâ'ya isnat etmiş, fakat *et-Tevîlâtü'n-necmiyye* adını zikretmemiştir.<sup>7</sup> Farklı kataloglarda farklı isimlerle yer alan tefsir, müellif adı Necmuddîn Abdullâh b. Muhammed b. Şâhâver el-Esedî er-Râzî şeklinde ve eser adı *Bahru'l-hakaik ve tuhfetü'l-halâik el-müntehab min Kitâbi Bahri'l-hakaik* olarak yer alması önerilir.

17. Yazma Bağışlar 4028 numarada kayıtlı nüsha, *Tefsîru İbn Ebî Şeybe* (تفسير ابن أبي شيبه) adıyla Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe'ye (ö. 235/849) isnat edilmiştir. Müellifin, tefsirde "üstâdımız" diye söz ettiği Ebu'l-Kasım Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nisâbûrî'nin (ö. 406/1015) görüşlerine atflarda bulunması, onun hicrî V. asırda yaşayan bir müfessir olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla tefsirin, İbn Ebî Şeybe ile bir ilgisinin olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>8</sup> Dolayısıyla ilgili tefsir nüshasının müellif ve eser adı belirleninceye kadar kayıtlarda müellif ve eser adı meçhul şeklinde geçmesi beklenir.

18. Ayasofya 221' de kayıtlı nüsha *et-Tefsîru'l-vâzih* (التفسير الواضح) adlı tefsirin birinci cildinin, Ayasofya 222' de ise *Kitâbu'l-Vâzih fi tefsîri'l-Kur'ân* (كتاب الواضح في تفسير القرآن) adıyla aynı tefsirin ikinci cildinin kayıtlı olduğu görülmekte ve bu iki ciltlik tefsir Ebû Muhammed Abdullâh b. Mübârek ed-Dîneverî'ye (ö. 308/920)

<sup>4</sup> Bilgi için bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2007), 209-219.

<sup>5</sup> Nüshalar için bk. Fatih, nr. 231, 232, 233; Halet Efendi, nr. 18; Kılıç Ali Paşa, nr. 92; Şehid Ali Paşa, nr. 92; Hacı Beşir Ağa, nr. 58; Turhan Valide Sultan, nr. 14; Hacı Mahmud Efendi, nr. 31/1, 31/11; H. Hayri-Abdullah Efendi, nr. 180; Ayasofya, nr. 179; Carullah Efendi, nr. 233; Damad İbrahim Paşa, nr. 153; Hamidiye, nr. 83; Darülmünevi, nr. 46; H. Beşir Ağa (Eyüb), nr. 19; Murad Buhari, nr. 12, 24; Kasidicizâde, 665/1; Turhan Valide Sultan, nr. 14; Murad Molla, nr. 130; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, nr. A. 92; Ragıp Paşa, nr. 95; Nuruosmaniye, nr. 328; Köprülü, nr. 49; Veliyyüddin Efendi, nr. 272-273; 274-275.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Dârü't-tübâati'l-âmire, 1285), 1: 16, 1: 25; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974), 2: 498.

<sup>7</sup> Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941), 2: 1181.

<sup>8</sup> Bilgi için bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, "Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve't-tefsîru'l-lezî nusibe ileyh", *Mecelle Âfâki's-sekaf ve't-turâs*, 51: (Ekim 2005), 71-79.

isnat edilmektedir. Söz konusu müellife ait bu adla bir tefsir olduğu kaynaklarda yer alır.<sup>9</sup> Ancak kütüphanenin bu bölümünde kayıtlı iki ciltlik tefsir, Abdullah b. Abbas'a nispet edilen *Tenvîru'l-mikbâs (mikyâs) min tefsîri İbn Abbâs* (تنوير المقياس من تفسير ابن عباس) adıyla meşhur olan tefsirin bizzat kendisidir ve bu tefsir yaygın kanaate göre Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) tarafından derlenmiştir.<sup>10</sup> Ayasofya 222'de yer alan nüshanın istinsah tarihi hicri 578/1182, aynı bölümün 221'de yer alan nüshanın istinsah tarihi ise hicri 585/1189 olduğu dikkate alındığında söz konusu kanaatin doğru olmadığı ortaya çıkmaktadır.<sup>11</sup> Bu yüzden ilgili katalogda müellif adı meçhul, tefsir adı ise *Tenvîru'l-mikbâs (mikyâs) min tefsîri İbn Abbâs* şeklinde kayıtlanması beklenir.

19. Bayezid 8309'da Tefsîru'l-Kur'ân (تفسير القرآن) adıyla kayıtlı tefsir Abdullah b. Muhammed el-Herevî'ye (ö. 481/1089) isnat edilmiştir. Ancak Fahrettin Râzî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtîhu'l-Ğayb (مفاتيح الغيب)* ve Kadı Beydâvî'nin (ö. 685/1286) *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)* adlı tefsirlerinin bu tefsirin kaynakları arasında yer alması sebebiyle sözü geçen müellife ait olmasını mümkün kılmamaktadır. Çünkü her iki müfessir Herevî'den sonraki asırlarda yaşamıştır. Dolayısıyla söz konusu tefsirin müellifi tespit edilinceye kadar kataloglarda müellif adı meçhul şeklinde kaydedilmesi önerilir.

20. H. Hüsnü Paşa 57'de kayıtlı nüsha, Mülk sûresinden itibaren Kur'ân'ın sonuna kadar olan bölümün tefsirinden ibarettir ve *Yâkûtâtü't-te'vîl (ياقوتات التأويل)* adıyla Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) nispet edilmiştir. Ancak Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf* tefsiri ile Ebû Hafs Ömer en-Nesefî'nin (ö.537/1142) *et-Teyşîr (التيسير)* adlı tefsiri, bu tefsirin kaynakları arasında yer almıştır. Ancak *Keşşâf* tefsirinin te'lif tarihi 528/1133 ve *et-Teyşîr*'in te'lif tarihi de 523/1128 olduğuna göre Gazzâlî'nin vefatından sonra telif edilen bu tefsirlerden istifade etmesi nasıl mümkün olsun? Bahse konu tefsir nüshası daha sonraki tarihlerde yaşamış bir müfessire ait olmalıdır. Bu yüzden tefsirin müellif ve eser adı belirleninceye kadar ilgili katalogda müellif ve eser adı meçhul ibaresiyle yer alması umulur.

<sup>9</sup> Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, Damad İbrahim Paşa, nr. 102.

<sup>10</sup> Çakan, İsmail L; Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I: 79.

<sup>11</sup> Bilgi için bk. Mollaibrahimoğlu, *Yazma Tefsir Literatürü*, 635-638.

## SONUÇ

Burada on dokuz tefsir nüshasına ilişkin yapılan tespit hatalarının boyutu dile getirilmeye çalışılmıştır. Bu yanlış tespitler, katalog çalışması için ön çalışma yapanların eksik bilgisi veya dikkatsizlikleri sebebiyle ortaya çıkmış ve bu şekilde kataloglara yanlış şekilde aksettirilmiştir. Örnek olarak gösterilen hatalı tespitlerin çoğu Süleymaniye Kütüphanesi'nde olmakla birlikte İstanbul'daki diğer yazma kütüphanelerinden de örnekler mevcuttur. Bahse konu hatalı tespitlerin bununla sınırlı olmadığına işaret etmekte fayda vardır. Bazı hatalı tespitler kolayca fark edilirken, bir bölümünün ortaya çıkarılması için ilgili alanı tanıma, tecrübe ve uzun soluklu çalışma ve araştırmaya gerek duyulmaktadır.

Görüldüğü gibi, söz konusu hatalı tespitlerin bir bölümü müellif hataları iken bir bölümü eser tespit hataları veya nüsha hatalarından ibarettir. Bu tespit hatalarının bir kısmı müstensihlerden kaynaklanırken bir kısmı ise tespiti yapan kişilerden kaynaklanmaktadır. Ayrıca eserin vikaie varacağı sonradan ilave edilen yanlış notların sebep olduğu tespit hatalarını da hesaba katmak gerekir. Zira yazma eserlerde metin dışına sonradan kayıtlanan müellif ve eser adları metin içinden tevsik edilmeden güven duymamak gerekir. Yanlış tespitlerin çoğu bu notlara itimat edilerek yapılan tespitlerdir. Bazı eserlerde müellif, bazı eserlerde eser adı, bir bölümünde de hem müellif hem de eser adının bulunmaması, tespitteki zorlukların başında yer alır. Bu durumda nüsha karşılımlarıyla sonuca varılmaya çalışılır ki, bu da uzun soluklu bir çalışmaya ihtiyaç göstermektedir.

Yazma eserler üzerinde çalışma yapacak kişilerin kendi alanlarında uzman olsalar da çalışmaya başlamadan önce yazmalara ilişkin teknik bilgilere, yazma eserlerin inceliklerine, nerede ve hangi noktalarda hataların olabileceğine dair bilgi edinmelerine ihtiyaç duyulmaktadır. Bu alanda daha önce elde edilen tecrübe ve birikimlerden faydalanılması durumunda, yazmaların doğru tespit edilip daha kısa sürede istenen neticelere ulaşılmasının mümkün olacağını söylemekte yarar vardır.<sup>12</sup>

Yazma eserlerin her bir nüshası matbu eserlerden farklı olarak ayrı bir değerdir. Zira matbu eserin bir nüshası diğer nüsha ile aynı iken yazma eserin her bir nüshası diğer nüshalarından farklı olabilmektedir. Nitekim yazma eser nüshalarının bir kısmının derkenarlarında bazı kayıtlar, ilaveler, tashihler ve çeşitli notlar olabilmekte, bu durum nüshalara ayrı bir değer kazandırmaktadır.

<sup>12</sup> Yazma eserlere ilişkin bilgi için bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Yazma Eserler Terminolojisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017).

Bu zengin tarih  ve kültürel mirasa sahip çıkmak, genelde millet olarak, özelde de sorumluların, araştırmacıların ve ilgili alanda araştırma yapan akademisyenlerin görevi olsa gerektir.

Çeşitli vesilelerle yapmış olduğum hatalı tespitlerin ilgili kataloglara yansımalarını, bu arada yazma kütüphanelerinde mevcut eserler üzerinde aynı doğrultuda uzmanlarca çalışmaların sürdürülmesini diliyorum, bekliyor ve bu temennimi paylaşmak istiyorum.

**KAYNAKÇA**

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1974.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. İstanbul: Dârü't-tibâati'l-âmiri, 1285.

Çakan, İsmail L; Eroğlu, Muhammed, "Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. I: 76-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zünûn*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1941.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Eserler Terminolojisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Ebû Bekr İbn Ebî Şeybe ve't-tefsîru'l-lezî nusibe ileyh". *Mecelle Âfâkı's-sekafe ve't-turâs*, 51: (Ekim 2005): 71-79

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. *Yazma Tefsir Literatürü*. İstanbul: Damla Yayınevi, 2007.

Mollaibrahimoğlu, Süleyman. "Yazma Tefsir Künye Tespitlerinde Yapılan Hatalar".

*Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 81-92.



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 93-130

**Ebû Ali el-Fârisî'nin Hocası ez-Zeccâc'a Yönelttiği Sarfla İlgili Eleştiriler**

Abu 'Ali al-Farisi's objection about morphology to his master Zajjaj

**Saeed Alothman**

Dr., Öğr. Üyesi Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,

Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,

Department of Arabic Language and Rhetoric

Rize/Turkey

[saeed.alothman@erdogan.edu.tr](mailto:saeed.alothman@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0455-8293>

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 6 Şubat / February 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 10 Nisan / April 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran/June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 93-130

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

## Ebû Ali el-Fârisî'nin Hocası ez-Zeccâc'a Yönelttiği Sarfla İlgili Eleştiriler

**Öz:** Bu makalede Ebû Ali el-Fârisî'nin (ö. 377) 'hocası ez-Zeccâc'ın (ö. 311) Me'âni-i'l- Kur'ân ve İ'râbuh adlı eseri çerçevesinde ona yönelttiği ibdal 'iştikâk ve cem' gibi sarf konularıyla ilgili eleştirileri ele alındı. Makale bu sınırlılığa sahip olmasına rağmen ez-Zeccâc'ın görüşleri hakkında tam bir fikir verebilmek adına imkan nisbetinde mütekadim ve müteahhir nahiv alimlerinin kanaatlerine de başvuruldu. Araştırma 'ez-Zeccâc'ın sarf ve nahiv problemlerine dair görüşlerinin ilmî değerini ortaya koymaya çalışmaktadır. O 'görüşlerinde 'nahivciler tarafından ittifakla kabul edilen semâ' 'kıyas ve illet gibi nahvî asılları esas almıştır. Kıraatler konusundaki yöntemi ise 'Arap kelâmına ve nahiv kurallarına uygun olanı tercih etmektir. Nitekim onun 'bu şartları ihlal eden mütevatir yedi kıraatten bazılarını dahi onaylamadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra çalışmamızda 'alimler arasındaki ihtilafların Arap dilinin gelişimine büyük katkı sağladığı ve bu tartışmaların araştırmacılara yeni ufuklar açtığı ortaya konmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap dili, Sarf, İbdal, İştikâk, Cem', Semâ', Kıyas.

## Abu 'Ali al-Farisi's objection about morphology to his master Zajjaj

**Abstract:** In this article 'we tried to examine Abu 'Ali al-Farisi's objection to his master Zajjaj in his book Ma'ani l-qur'an wa-i'râbuh in terms of morphology 'ibdal (morphological change) ishtiqâq (derivation) and jam' (plural). Also 'the grammatical opinions of early and later scholars were included using explorative method in order to clarify Zajjaj's views which were attached to the end of this paper. In this context 'this study aims to discover Zejjaj's approach to morphological and grammatical problems as well as his scientific insight. He employed such criteria as hearing (sama') and analogy (qiyas) on which all grammar scholars agreed. His method in accepting recitations (Qira'at) was compatible with the Arabic standards. Thus 'we observe that he rejected some recitations which are not consistent with grammatical rules.

**Keywords:** Arabic Language 'Morphology 'İbdal 'İshtiqâq 'Jam' 'Sama' 'Qiyas.

### مِنْ مَأْخَذِ أَبِي عَلِيِّ الْفَارِسِيِّ الصَّرْفِيَّةِ عَلَى شَيْخِهِ أَبِي إِسْحَاقَ الرَّجَّاجِ

**مُلَخَّص:** تناولتُ في هذا البحث نماذج من مأخذ أبي علي الفارسي (ت 377هـ) الصرْفِيَّةِ عَلَى شَيْخِهِ الرَّجَّاجِ (ت 311هـ) في كتابه "معاني القرآن وإعرابه"، فعرضت بعض المسائل الصرْفِيَّةِ، وهي: الإبدال، والاشتقاق، والجمع، ومع أنَّ هذا البحث مُخَصَّصٌ لعرض مأخذ أبي عليّ على شيخه؛ إلا أنني انتهجتُ منهجاً يقوم على استقصاء – ما أمكن – من أقوال النحويين السابقين والأحقيين؛ للوصول إلى حُكْمٍ دقيق على آراء الرَّجَّاجِ. وقد أظهرَ البحثُ قيمةَ آراءِ الرَّجَّاجِ في معالجةِ القضايا النحويَّةِ والصرْفِيَّةِ، فقد كان يعتمد في اختيار الآراء على الأصول النحوية المقررة عند النحاة، من سماع وقياسٍ وعلية، وأما منهجه في اختيار القراءة القرآنية فهو موافقها لكلام العرب، وللإعادة النحويَّة، وسنرى في هذا البحث أنه وقف مواقف غير مرضية من بعض القراءات السبعية المتواترة؛ لأنها خرجت عن قواعد اللغة، وأظهرَ البحثُ أنَّ الخلاف بين العلماء يُعد من أبرز عوامل تطوُّر اللغة، وأن المسائل الخلافية تفتح آفاقَ البحثِ النحوي وكلام العرب. أمام الباحثين. وقد انتهيتُ إلى نتائجٍ دونتها في نهايةِ البحثِ.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية، الصرف، الإبدال، الاشتقاق، الجمع، السماع، القياس

**مَقْدَمَةٌ:** تَزَحَّرُ مَكْتَابَاتُنَا الْعَرَبِيَّةُ بِتِرَاثِ نَحْوِي خُصَبٍ، فَهِنَاكَ أَمَهَاثُ الْكُتُبِ الَّتِي أَصَلَتْ هَذَا الْعِلْمَ، وَوَضَعَتْ قَوَاعِدَهُ، وَفَصَّلَتْ فِي مَذَاهِبِ النَّحَاةِ، وَعَلَّمَ النَّحْوِ هُوَ مِيزَانُ لُغَةِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ، وَقَانُونُهَا الضَّابِطُ. وَالنَّحْوُ مِنْ أَجْلِ الْعُلُومِ مَكَانَةٌ، وَأَكْثَرُهَا نَفْعًا، فِيهِ يَسْتَقِيمُ اللِّسَانُ، وَبِهِ يُصَانُ كِتَابُ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ- مِنَ اللَّحْنِ وَالتَّحْرِيفِ، وَأَمَّا عِلْمُ الصَّرْفِ فَهُوَ يَصُونَ اللِّسَانَ عَنِ الْخَطَا فِي نَطْقِ الْمَفْرَدَاتِ، وَلَا يُوَصِّلُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْإِشْتِقَاقِ إِلَّا بِهِ، وَهُوَ مُسْتَمَدٌّ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، وَأَحَادِيثِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-، وَمِنْ كَلَامِ الْعَرَبِ.

لَمِحَةٌ مُوجِزَةٌ عَنِ مَلَامِحِ الْعَصْرِ فِي الْقَرْنَيْنِ الثَّلَاثِ وَالرَّابِعِ الْهَجْرِيَيْنِ:

كَانَتْ بَغْدَادُ حَاضِرَةَ الْخِلَافَةِ الْعَبَّاسِيَّةِ الَّتِي كَانَ يَرُوجُ فِيهَا الْعِلْمُ وَالْأَدَبُ، فَكَانَتْ مَقْصَدًا لِلْعُلَمَاءِ مِنَ الْأَقْطَارِ كَافَّةً، وَقَدْ نَضَجَ الْعِلْمُ فِي هَذَا الْعَصْرِ نَضْجًا كَبِيرًا، فَظَهَرَتْ مَجَالِسُ الْعُلَمَاءِ، كَمَجَالِسِ ثَعْلَبِ وَالرَّجَاجِيِّ، وَشَاعَتِ الْمَنَاطِرَاتُ الَّتِي جَرَتْ بَيْنَ النَّحْوِيِّينَ الْبَصْرِيِّينَ وَالْكَوْفِيِّينَ<sup>1</sup>. كَمَا ظَهَرَ فِي هَذَا الْعَصْرِ لَوْنٌ مِنَ النِّشَاطِ النَّحْوِيِّ، تَمَثَّلَ فِي تَتَبُعِ النَّحْوِيِّينَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا، فَآلَفَ الرَّجَاجُ " نَقْدَ فَصِيحِ ثَعْلَبِ "، كَمَا آلَفَ أَبُو عَلِيٍّ الْفَارِسِيُّ كِتَابَ " الْإِغْفَالِ فِيْمَا أَغْفَلَهُ الرَّجَاجُ مِنَ الْمَعَانِي ". وَعَلَى الرَّغْمِ مِنَ الْإِضْطِرَابَاتِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْإِجْتِمَاعِيَّةِ وَالْإِقْتِسَادِيَّةِ الَّتِي عَاشَتْهَا بَغْدَادُ، وَالَّتِي نَتَجَّ عَنْهَا تَجْزِئَةُ الْخِلَافَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ إِلَى دَوْلَاتٍ، إِلَّا أَنَّ هَذِهِ الْفِتْرَةَ شَهِدَتْ تَقْدَمًا فِكْرِيًّا، وَازْدِهَارًا فِي عُلُومِ اللُّغَةِ وَالْأَدَبِ، وَقَدْ سَاعَدَ عَلَى ذَلِكَ أَمْرَاءُ الدَّوَلَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ، فَكَانُوا يَتَنَافَسُونَ فِيْمَا بَيْنَهُمْ عَلَى اجْتِنَابِ الْعُلَمَاءِ وَالْأَدْبَاءِ، فَكَانَتْ مَجَالِسُهُمْ عَامِرَةً بِالْمُنَاقَشَاتِ الْعِلْمِيَّةِ، وَكَانُوا يُعْذِقُونَ عَلَى الْعُلَمَاءِ الْأَمْوَالَ بِسَخَاءٍ، فَقَدْ رَوَى ابْنُ النَّدِيمِ<sup>2</sup> أَنَّ الْخَلِيفَةَ الْمَعْتَضِدَ جَعَلَ لِأَبِي إِسْحَاقِ الرَّجَاجِيِّ رَاتِبًا فِي الْفِقْهَاءِ، وَرَاتِبًا فِي الْعُلَمَاءِ، وَرَاتِبًا فِي النَّدَمَاءِ، فَبَلَغَ رَاتِبَهُ مِنَ الدَّوَلَةِ ثَلَاثِمِائَةَ دِينَارٍ شَهْرِيًّا. وَمِمَّا يَشْهَدُ عَلَى هَذَا التَّقْدِمِ كَثْرَةُ عُلَمَاءِ ذَلِكَ الْعَصْرِ، وَغَزَارَةُ تَصَانِيْفِهِمْ.<sup>3</sup>

أَوَّلًا: تَرْجَمَةُ الرَّجَاجِ ( ت 311هـ )

هُوَ أَبُو إِسْحَاقِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ السَّرِيِّ بْنِ سَهْلٍ غَلِبَ عَلَيْهِ اسْمُ الرَّجَاجِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ فِي شِبَابِهِ يَعْمَلُ فِي خِرَاطَةِ الرَّجَاجِ، فَهُوَ لَقَبٌ مِهْنَتِهِ، ثُمَّ اشْتَهَتْ نَفْسُهُ النَّحْوَ، فَبَالِغَ فِي الدَّرْسِ وَالْعِلْمِ، إِلَى أَنْ أَصْبَحَ مِنْ أُمَّةِ النَّحْوِ وَاللُّغَةِ فِي زَمَانِهِ<sup>4</sup>. اتَّصَلَ الرَّجَاجُ بِمَجْلِسِ ثَعْلَبِ (ت 291هـ) إِمَامِ نَحَاةِ الْكُوفَةِ فِي زَمَانِهِ، ثُمَّ انْتَقَلَ إِلَى خَلْقَةِ الْمَبْرَدِ (ت 286هـ) الَّذِي كَانَ إِمَامَ نَحَاةِ الْبَصْرَةِ آنَذَاكَ.

<sup>1</sup> محمد بك الخضري، محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية، ط1 (مصر: مطبعة الاستقامة، 1945)، 254-255؛ شوقي ضيف، العصر العباسي الثاني، ط2 (مصر: دار المعارف، 1973)، 115.

<sup>2</sup> أبو الفرج محمد بن إسحاق ابن النديم الوراق، الفهرست، تحقيق: أيمن فؤاد سيد، ط2 (بيروت: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009)، 177.

<sup>3</sup> أذكر منهم علي سبيل المثال: المبرد (ت 286هـ) وثلعب الكوفي (ت 291هـ) وأبا إسحاق الزجاج، وأبا العباس أحمد بن محمد بن الوليد وولاد النحوي (ت 332)، وأبا القاسم الزجاجي (ت 337هـ)، وأبا جعفر ابن النحاس (ت 338هـ)، وأبا بكر محمد بن علي العسكري المعروف بمبرمان (ت 345هـ)، وأبا الطيب المتنبّي (354 هـ)، وأبا علي الفارسي (ت 377هـ)، وعلي بن عيسى الرماني (ت 382هـ) وابن جني (392هـ).

<sup>4</sup> أبو بكر محمد بن الحسن الرُّبَيْدِي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط3 (مصر: دار المعارف، 1973)، 111؛ أبوبكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ط1 تحقيق: بشار عواد معروف،



وقد برَع هذا الإمامُ في التّصنيف الثاني من القرن الثالث الهجري، والسّنوات العشر الأولى من القرن الرابع، وحظيَ بمكانة مرموقة، وباهتمام كبير لدى معاصريه، وممّن أتوا بعده، فكانت كتبهم حافلةً بأرائه، وبالتّقل عنه متابعهً أو نفدًا.

كان أبو إسحاق ينتصر لمذهب البصريين في النّحو، وقد وُصف في كتب التراجم بأنه من أهل الفضل والدين، وبأنه من أكابر أهل العربية، ترك الزجاج موروثاً علمياً ضخماً برهن على سعة أطلّاعه وثقافته الواسعة، فأثاره متنوعه المحتوى، جمعت علوم العربية وعلوم القراءات والتفسير، ولكن لم تصل كلها إلينا. ومن مؤلفاته التي وصلتنا كتاب "معاني القرآن وإعرابه"، وكتاب "فعلت وأفعلت"، و"ما ينصرف وما لا ينصرف". أما مؤلفاته التي لم تصلنا فهي كثيرة منها: "شرح أبيات سيبويه" و"المقصود والممدود" و"كتاب العروض" وغيرها.<sup>5</sup>

وقد أخذ العلم عن الزّجاج طائفةً من أعلام النّحو النّابيين، وهم: أبو العباس أحمد بن محمّد بن الوليد ولّاد النّحويّ (ت332)، وأبو القاسم الزّجاجيّ (ت337هـ)، وأبو جعفر ابن النّحاس (ت338هـ)، وأبو بكر محمّد بن عليّ العسكريّ المعروف بـمُبرمان (ت345هـ)، وأبو عليّ الفارسيّ (ت377هـ)، وعليّ بن عيسى الرّمانيّ (ت382هـ).

ثانياً: ترجمة أبي عليّ الفارسيّ: هو أبو عليّ الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان بن أبان الفارسيّ، ولد في مدينة "فَسَا"، وقد تجوّل في كثير من البلدان حتى دخل بغداد سنة سبع وثلاثمائة، وقدم إلى حلب سنة إحدى وأربعين وثلاثمائة، فأقام فترة عند سيف الدولة، وبعدها رجع إلى بغداد، ثم ذهب إلى شيراز، فأقام عند عضد الدولة البويهبي، وله صنّف أبو علي كتاب "الإيضاح في النحو، وكتاب "التكملة" في التصريف، وبعدها توجه إلى بغداد، وتوفي فيها سنة سبع وسبعين وثلاثمائة<sup>6</sup>. ولعلّ الزجاج هو أشهر شيوخ أبي علي. أما أشهر تلامذته الأجلء فهو أبو الفتح عثمان بن جني (ت392هـ). وقد ذكر الدكتور عبد الفتاح شلبي<sup>7</sup> أن تصانيف أبي علي بلغت ثلاثة وثلاثين مصنّفًا، أشهرها: الحجّة في علل القراءات السّبع، والإغفال في ما أغفله الزجاج، والإيضاح، والتكملة، والمسائل البغداديّات، والحليّيات، وغيرها.

ط1(بيروت: دار العرب الإسلامي، 2002)، 6: 90؛ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 (مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1965)، 179. 5 ابن النديم، الفهرست، 177؛ البغدادي، تاريخ بغداد، 6: 90؛ جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، 179؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي المصطلحات والفنون، ط1(بيروت: منشورات مكتبة المثنى، 1941)، 2: 1428-1451.

6 شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، (لبنان: دار الثقافة، 1972)، 2: 80؛ البغدادي، تاريخ بغداد، 7: 275؛ جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، إنباء الرواة على أنباء النحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1(مصر: مطبعة دار الكتب المصرية، 1952)، 1: 38؛ أبو عبد الله الرومي ياقوت الحموي، معجم الأدياء، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1991)، 7: 232؛ عبد الفتاح إسماعيل شلبي، أبو علي الفارسي، ط1، (مصر: مكتبة نهضة مصر، 1377هـ)، 147-148.

7 عبد الفتاح إسماعيل شلبي، أبو علي الفارسي، ط1، (مصر: مكتبة نهضة مصر، 1377هـ)، 147-148.

### القول في جواز إبدال الواو المكسورة همزة في كلمة "مصائب"

قال الرّجّاج: " وقد أجمع التّحويون على أن حَكَوْا " مصائب " في جمع مُصيبة، بالهمز، وأجمعوا أنّ الاختيار " مصابوب "، وهذه عندهم من الشّاذّ، أعني " مصائب ". وهذا عندي إنّما هو بدلٌ من الواو المكسورة، كما قالوا في " وسادة ": " إسادة "، إلا أن هذا البديل في المكسورة يقع أولاً، كما يقع في المضمومة، نحو: (أَقْتَنَتْ) [سورة المرسلات: 11/77]، وإنّما هو من الوقت، والمضمومة تُبدل في غير أوّل، نحو أدور، يقولون: أدور، فحملوا المكسورة على ذلك، ولا أعلم أحداً فسّر ذلك غيري، وهو أحسن من أن يجعل الشّيء خطأ إذا نطقت به العرب، وكان له وجهٌ من القياس، إلا أنه من جنس البديل الذي إنّما يتبع فيه السماع، ولا يُجعل قياساً مستمراً<sup>8</sup>.

تابع الرّجّاج التّحويين<sup>9</sup> على أن القياس في جمع " مُصيبة " هو " مصابوب "، ولكن النحويين يهزمونهم فيقولون: مصائب، وهو شاذٌّ عندهم كما يقول.

لكنّه علّل الهمزة في "مصائب" تعليلاً مخالفاً لما عليه جمهور النحويين، فهي عنده بدل من الواو المكسورة، كما قالوا في وسادة: إسادة، أي أنّ الأصل "مصابوب"، ثم أبدلت الهمزة من الواو المكسورة، فصارت " مصائب ".

ومع أنّ الرّجّاج يرى أن الهمزة تُبدل من الواو المكسورة إذا جاءت هذه الواو في أوّل الكلمة، إلا أنه رأى أنّ حمل الهمزة في " مصائب " على الإبدال من الواو المكسورة أفضل من حملها على الشذوذ، لاسيّما إذا كان له وجهٌ ما من القياس، وإن لم يكن هذا القياس مُطرداً.

<sup>8</sup> إبراهيم بن السّري الرّجّاج، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، (بيروت: عالم الكتب، 1988)، 2: 320-321.

<sup>9</sup> سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، ط1، (بيروت: دار الجليل)، 4: 356؛ أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، المقتضب، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، (بيروت: عالم الكتب، 1983)، 1: 123؛ أبو بكر محمد بن سهل ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين القتلي، ط3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988)، 3: 288؛ أبو علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجاني، ط1، (دمشق: دار المأمون، 1984)، 4: 7-8؛ أبو علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي، الإغفال، تحقيق: عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم، (أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003)، 2: 235؛ أبو الفتح عثمان ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط2، (بيروت: دار الهدى، 1961)، 3: 144، 277؛ أبو الفتح عثمان ابن جني، المنصف شرح تصريف المازني، تحقيق لجنة من الأستانين: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، (إدارة إحياء التراث القديم، 1954)، 1: 230؛ أبو الحسن علي بن مؤمن الإشبيلي ابن عصفور، الممتع في التصريف، تحقيق: فخر الدين قباوة، ط1، (بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، 1970)، 325؛ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزرّاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، 1: 29، 2: 385؛ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق الشيخ: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ: علي أثير الدين محمد بن يوسف محمد معوض، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001)، 4: 271؛ بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي المرادي، توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، ط1، (بيروت: دار الفكر العربي، 2008)، 3: 1570.

بتعبير أوضح: لقد قاس الزجاج جواز إبدال الواو المكسورة الواقعة وسطاً، على جواز إبدال الواو المضمومة الواقعة وسطاً، نحو: " أدور، و أثوب"، فقالوا: أدور و أثوب. 10  
 أما أبو علي 11 فقد تابع الجمهور، ورأى أن " مصائب" من الشذوذ، والقياس " مصابوب". وقد اعترض على قول أبي اسحاق وخطأه، مُحْتَكِماً في ذلك إلى جُملة من المعايير الصَّرْفِيَّة التي اتفق عليها النحويون.

**المعيار الأول:** بناءً على القاعدة الصَّرْفِيَّة الخاصَّة بصيغة منتهى الجموع، والتي تُجمع عليها الكلمات المبدوءة بميم زائدة كوزن " مفاعل". وتُنصُّ على أنه إذا كان الحرف الثالث من الكلمة حرف مٍ منقلباً عن أصل، كما في كلمة " مصيبة"، فإننا نردّه إلى أصله، فنقول: " مصابوب"؛ لأن أصل الياء فيها واو، أي أن: " مصيبةٌ" وزُنْها: (مُفْعَلَةٌ)، وأصلها " مُصُوبَةٌ"، من أصاب يُصُوبُ، فنقلت كسرة الواو إلى الصاد الساكنة قبلها، فقلبت الواو ياءً، والقياس في جمعها أن يقال: مصابوب، بتصحيح العين. 12

ولا يجوز قلبُ حرف المِمْ همزةً؛ لأنه غيرُ زائد، وكذلك القول في: مفازة ومفاوز، ومعيشة ومعاش، وقسورة وقساور. 13

أما إذا كان الحرف الثالث حرف مٍ زائداً، فيجب إبداله همزة إذا جُمع على مثال مفاعل أو فواعل، نحو: قلادة وقلائد، وصحيفة و صحائف، وعجوز وعجائز. 14

10 أدور: جمع " دار"، و " أثوب": جمع " ثوب"، فُجِمعاً على " أفعل"، و من المعلوم أن "أفعل" في جمع (فعل) إذا كانت عينه من حروف العلة قليل؛ لأن بابه " أفعال". تنتظر أقوال النحويين في جواز إبدال الواو المضمومة الواقعة وسطاً في: سيبويه، الكتاب، 3: 463-466، 587، 588، و 4: 273، 331-332؛ المبرد، المقتضب: 1: 29 و 4: 425. واشترطوا في همز الواو المضمومة الواقعة وسطاً أن تكون مضمومة ضمناً لازماً غيرَ عارض، نحو: أدور، وألا يمكن تخفيفها بالإسكان؛ لئلا يؤدي ذلك إلى اجتماع الساكنين، وألا تكون مضمومة مشددة، نحو: التقول؛ لقوتها بالتشديد، وصيرورتها كالحرف الصحيح. فلا يجوز الهمز في (هذا دلُّ)؛ لأن الضمة عارضة يزيلها النصب والجزم، ولا يجوز في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَوُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [سورة البقرة: 2: 237]؛ لأن الحركة غيرُ لازمة، فهي لالتقاء الساكنين.

11 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 227-248، وهي المسألة السابعة والخمسون، وقد أطال أبو علي القول فيها، وينظر أيضاً: أبو علي الفارسي، الحجة، 4: 7-8.

12 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 234 - 235.

13 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 334؛ أبو علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي، التعليقة على كتاب سيبويه، تحقيق: عوض بن حمد القوزي، ط1، (السعودية: جامعة الملك سعود، 1990)، 5: 38؛ وللاستزادة ينظر: المقتضب، 1: 122؛ الطبري، تفسير الطبري، 8: 125؛ أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، أعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، ط2، (بيروت: عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، 1985)، 2: 15؛ أبو محمد عبد الحق ابن عطية الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1993)، 2: 377؛ أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمرو الدويني ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، تحقيق: حسن أحمد عثمان، ط1، (المكتبة المكية، مكة المكرمة، 1995)، 99؛ أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 4: 271. والقسور والقسورة: اسمان للأسد، وقيل: القسور الأسد، والجمع قسورة، ينظر: ابن منظور، اللسان، قسر، 5: 92.

14 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 238، وتنتظر المصادر التي وردت في الحاشية السابقة.

**المعيار الثاني:** رَفَضَ أبو عليّ قياسَ الزجاجِ إبدالَ الواوِ في "مصائب"، على حدِّ إبدالها في "إسادة"؛ وحقّته أن الواوِ المكسورة لا تُبدلُ إلا إذا وقعت في أوّل الكلمة، نحو: "وعاء و وسادة و وشاح"، فقالوا: "إعاء وإسادة وإشاح".

واستدل أبو عليّ ببيت الكتاب: 15

إِلَّا الْإِفَادَةَ فَاسْتَوَلَّتْ رَكَائِبُنَا      عِنْدَ الْجَبَابِيرِ بِالْبَأْسَاءِ وَالنَّعَمِ

ولذلك لم يهمزوها إذا وقعت مكسورة غير أوّل، نحو: طويل، وعويل<sup>16</sup>.

ويزيد الفارسيّ حقّته جلاءً ووضوحاً فيقرر أن البديل إنما يقع في الواوِ الواقعة أولاً، أغلب منه إذا كانت غير أوّل، والدليل على ذلك عنده مَنْعُهُمُ الواوِين من الوقوع أولاً، وجوازُ وقوعهما وسطاً. أي أن الواوِ المكررة إذا جاءت في أوّل الكلمة فإن الأولى منهما تُبدلُ همزةً هرباً من ثقل الواوِين، نحو قولهم في جمع "واصل": "أواصل، وأصله: وواصل".<sup>17</sup>

لكنهم لم يُلزموا البديل في المكررة الواقعة وسطاً، نحو النَّسَبِ إلى "نَوَى وَطَوَى": "نَوَوِيّ" و"طَوَوِيّ"؛ لأن القلب لا يتسلّط عليها تسلّطه إذا كانت أولاً.<sup>18</sup>

كذلك لم يبدلوا المفتوحة الواقعة حشواً، حتى إنهم اشترطوا على الواوِ المفتوحة أن تقع في أوّل الكلمة حتى تُقلَبَ همزةً. والأبعد من ذلك أنهم لم يهمزوا المفتوحة إلا حيث سُمع، أي يكاد همزُ المفتوحة يصل إلى حد النُدرة لقلّته، فمن ذلك قولهم في "وَنَاءَ": "أناة"19، وفي "وَجَمَ": "أجم".<sup>20</sup>

**المعيار الثالث:** رَفَضَهُ لقياسِ الزجاجِ إبدالَ الواوِ المكسورة الواقعة حشواً، كما هو الحال في "مصائب"، على المضمومة الواقعة حشواً، كما في تمثيلِ الزجاجِ نحو "أدور"؛ لأن المضمومة إنما

<sup>15</sup> من البسيط، قائله تميم بن أبي مقبل العجلاني، ديوانه: 279؛ وهو في: سيبويه، الكتاب، 4: 332؛ أبو يوسف محمد بن أبي سعيد السيرافي، شرح أبيات سيبويه، تحقيق: محمد عليّ سلطاني، ط1 (دمشق، بيروت: دار المأمون، 1979)، 2: 358؛ أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور الأفرقي، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1994)، وفد، 2: 359. والوفادة: هي الوفود إلى الملوك والجبابة، والجبابير: الملوك، والبأساء: الشدة، والركائب: جمع ركاب. يقول السيرافي: "يريد أنهم إذا حضر وفد بني عامر عند الملوك استولت عليهم، وإن كانت للملوك نَعَمٌ كانت عليهم، فإن نزلت بالملوك شدةً قاموا بها". عن شرح أبيات الكتاب للسيرافي، 2: 359.

<sup>16</sup> العويل: هو رفع الصوت بالبقاء، اللسان: عول، 11: 483.

<sup>17</sup> أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 242؛ أبو عليّ الفارسي، البغداديات، 86؛ أبو الفتح عثمان بن جني، سر الصناعة، تحقيق: حسن هنداي، ط2، (دمشق: دار القلم، 1993)، 1: 92، 98، 99، 2: 800؛ ابن الحاجب، الشافية في علم التصريف، 95؛ ابن عصفور، الممتع في التصريف، 221؛ السيوطي، همع الهوامع، 3: 467.

<sup>18</sup> أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 245، ابن السراج، الأصول، 3: 386، ابن جني، المنصف، 1: 214.

<sup>19</sup> الوناة: المرأة التي فيها ضعف وفتور عند القيام؛ لنعمتها وترفها، ينظر: سيبويه، الكتاب، 4: 331؛ أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 141؛ ابن جني، سر الصناعة، 1: 92؛ ابن جني، المنصف، 1: 231؛ ابن عصفور، الممتع في التصريف، 222-223، ابن منظور، اللسان، وني، 14: 50.

<sup>20</sup> وَجَمَ: سكت على غيظ، ووجم الشيء: كرهه، ينظر: سيبويه، الكتاب، 4: 331، ابن جني، سر الصناعة: 1: 92، ابن عصفور، الممتع في التصريف: 222-223، ابن منظور، لسان العرب، وجم، 12: 630.

قلبها همزةً مطرّدةً سواءً أكان موقعها ابتداءً، أم في وسط الكلمة، نحو: وجوه، وقتت، أثوب، أدور، واستدل أبو علي بقول الشاعر: 21

### لَكَلِّ دَهْرٍ قَدْ لَيْسَتْ أَتُوبًا

وإنما جاز همز المضمومة ضمّاً لازماً إذا كانت حشواً؛ لأنها أشبهت الواوين من حيث إنّ الضمة فيها جرت مجرى الواو، ولما كانت الواوان لا تجتمعان أولاً إلا وإحداهما زائدة، لذلك فقد ألزموها الهمز، نحو، أوصل، كذلك لما شُبِّهت الواو المضمومة الواقعة وسطاً بهما جاز همزها؛ لأن الضمة زائدة، كما جاز إثباتها - أي عدّم همزها -؛ لأنه لا تبلغ الحركة أن يكون لها حُكْمُ الحرف التام. 22

أما الواو المكسورة الواقعة وسطاً، فلم يَجْزِ الهمز فيها؛ لأن المكسورة ليست في ثقل المضمومة، كما أن الهمز في الطرف أسوئ منه في الحشو؛ لأن الهمزة كثرت زيادتها أولاً، نحو " أحمر، أسود. . . ، كما كثرت زيادتها في الطرف، نحو: حمراء، صفراء.

**المعيار الرابع:** للبدل مواقع، كما أن للزيادة مواقع، فليس يُلزَمُ إذا أبدل حرف من حرف في موضع، أن يبدل في موضع آخر، كما أنه إذا زيد حرف في موضع، لا يلزم أن يُزاد في غير ذلك الموضع، فكما أن الهمزة والميم قد كثرت زيادتهما أولاً، ولم تُزاد حشواً، كذلك الواو المكسورة أبدلت أولاً، ولم يجب من هذا أن تبدل حشواً. 23

إن: فقول الزجاج في " مصائب "، عارٍ من دلالة تثبته، وخالٍ من نظير يُردُّ إليه، ويُستشهد به عليه، فقياسه غير صحيح.

أما سبب إبدالهم الواو المكسورة همزةً في " مصائب "، فيعلله أبو علي - متابعاً في ذلك سيبويه<sup>24</sup> والجمهور<sup>25</sup> - بأنهم توهموا أن الياء التي في " مصيبة " هي الياء التي تزداد للهمز في " سفينة "، أي أنهم شبهوا مدة " مصيبة " بمدة " فعيلة " فجمعوا عليها، فقالوا: " مصائب "، كأنهم شبهوا الأصلي بالزائد، وهو قياس خاطئ كما يقول أبو علي؛ لأن الياء في " مصيبة " منقلبة عن الواو التي هي عين الفعل، وأصلها الحركة، أما الياء في " سفينة " فهي زائدة للمد، لا حظ لها في الحركة. 26

21 من الرجز، قائله: الهاللي، حميد بن ثور، الديوان، صنعة الأستاذ عبد العزيز الميمني، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1951)، 61؛ بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى العيني، المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية، بهامش الخزانة، ط1، (بيروت: دار صادر، 1997)، 4: 522؛ وهو لمعروف بن عبد الرحمن، كما في شرح أبيات الكتاب للسيرافي: 328/2. 22 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 247، وينظر: سيبويه، الكتاب، 4: 331 - 332؛ ابن جني، المنصف، 1: 214-215، 229-230؛ ابن جني، سر الصناعة، 1: 98؛ ابن عصفور، الممتع في التصريف، 222.

23 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 247.

24 يقول سيبويه: فأما قولهم: " مصائب " فإنه غلطٌ منهم، وذلك أنهم توهموا أن " مصيبة " " فعيلة "، وإنما هي " مُفعلة ". وقد قالوا: مصاوب. . . وقالوا: مصيبةٌ ومصائب، فهمزوها وشبهوها حيث سكتت بصحيفةٍ وصحائف " . الكتاب، 4: 356.

25 المبرد، المقضب، 1: 123؛ ابن السراج، الأصول، 3: 288؛ أبو علي الفارسي، الحجة، 4: 7-8؛ أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 235؛ ابن جني، الخصائص، 3: 144، 277؛ ابن جني، المنصف، 1: 230؛ ابن عصفور، الممتع في التصريف،

325؛ أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 4: 271.

26 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 235.

والرّاجح عندي ما ذهب إليه أبو عليّ؛ لأن جملة ما استدللّ به غيرُ خارج عن القواعد الصرّفيّة المقررة في كتب النحويين؛ ولا استدلاله بالسمع والقياس أيضاً. فأبو عليّ أراد أن يبين أن الهمز في "مصائب" من الشّواذ، فلا يحمل غيره عليه، وإنما حكمه أن يُعرف أصله، ويُبيّن فيه وجه الصواب، ومن أين وقع الشّبّه الذي جاء من أجله الغلط.

فـ "مصائب" شاذّ في القياس، لكنّ "مصاوب" شاذّ في الاستعمال، مطّرد في القياس.

فالقياس إذن: هو الفیصل الذي استند إليه أبو عليّ في تخطئة "مصائب".

**هل يجوز أن يكون وزن "إين" هو "فعل"؟ وما أصل اللام فيه؟**

ذكر الرّجاج<sup>27</sup> في قوله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ تَجَنَّبَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ سورة البقرة: 2: 49، أن "أبناء" جمع "ابن"، وأن أصل اللام فيه ياءٌ أو واوٌ، فهو مشتق إما من "بني"، وإما من "بنو"، ووزنه "فعل"؛ لقولهم في جمعه: "بنون" بفتح الفاء.

ثم أجاز وزناً آخر له، وهو: "فعل" 28، أي: بنو أو بني، بكسر الفاء وإسكان العين، واستدلّ الرّجاج على جواز "فعل" بقولهم: "بنّت"، كما استدللّ أيضاً بأن "أبناء" يأتي جمعاً لفعل وفعل معاً.

وحكى الرّجاج أن الأخفش<sup>29</sup> يختار أن يكون المحذوف من "ابن" الواو؛ وحجّته - كما يقول الرّجاج - أن الواو تُحذف كثيراً لِثِقَلِهَا، كما أنّ قولهم: "البنوة" شاهدٌ على أن الواو هي لامه المحذوفة.

ولكنّ أبا إسحاق يرى أن تعليل الأخفش غيرُ كافٍ على إثبات أن أصل اللام واوٌ؛ لعدم وجود الدليل القاطع الذي يؤكّد ذلك، كما وجد ذلك الدليل في نحو "يد" و"دم"؛ فالمحذوف منهما هو الياء؛ لأننا نقول: يديّت إليه يداً<sup>30</sup>، و نقول: دمّ ودميان، واستدلّ بقول الشاعر: 31

**فَلَوْ أَنَا عَلَى حَجَرٍ دُبْحَانَا جَرَى الدَّمِيَانِ بِالْخَبَرِ اليَقِينِ**

أما قولهم: "البنوة" فليس بشاهد على حذف الواو عند أبي إسحاق؛ لأنهم يقولون في "فتى": "الفتوة"، فتثبت الواو، وعند التنثية يقولون: فتيان، كما قال الله - عزّ وجلّ -: ﴿وَوَحَلَّ مَعَهُ السِّجْنَ فَتِيَانٌ﴾ [سورة يوسف: 12: 36]، فتثبت الياء، فظهور الواو تارةً في بعض تصاريفها، وظهور الياء تارةً أخرى، جعل الرّجاج يرى أنه لا ضيّر في أن يكون المحذوف من "ابن" الواو أو الياء. 32

<sup>27</sup> الرّجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1: 130 - 131.

<sup>28</sup> الرّجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1: 130 - 131.

<sup>29</sup> الرّجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1: 130 - 131. ولم أجد في معاني القرآن للأخفش ما عزاه إليه الرّجاج.

<sup>30</sup> أي: أسديت إليه نعمته، ينظر: سيبويه، الكتاب، 4: 401؛ المبرد، المقْتَضِب، 2/242؛ أبو الفتح عثمان ابن جني، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداي، ط2، (دمشق: دار القلم، 1993) ابن منظور، لسان العرب، يدي.

<sup>31</sup> من الوافر، وقد اختلف في نسبته، فقيل هو للمتعب العبيدي، كما في الحماسة البصرية، 1: 40، ونُسب إلى عليّ بن بدال السلمي، كما في خزائن الأدب، 1: 264. والمعنى: أنه لشدة العداوة بينه وبين من ذكره لا تَحْتَلِطُ دماؤهما، حتّى إتهما لو دُيحا على حجرٍ لذهب دمّ هذا يَمْنَةً ودمّ ذاك يَسْرَةً.

<sup>32</sup> الرّجاج، معاني القرآن وإعرابه، 1: 131

وقد ردَّ أبو علي<sup>33</sup> ما ذهب إليه شيخه من أنَّ " ابن " وزنه " فَعَلٌ "، واعترض عليه من ثلاثة أوجه:

**أولاً: اعتراضه على حركتيّ الفاء والعين في " ابن ":** فقد منع أبو علي أن يكون أصلٌ " ابن " هو " فَعَلٌ "؛ لعدم الدلالة على كسر فائه، والصحيح أن وزنه " فَعَلٌ "، بفتح الفاء، والذي يدلُّ على ذلك قولهم في الجمع: بئُون، ولو كان أصله " فَعَلًا " لما فُتحت فاؤه في الجمع.<sup>34</sup>

ورأى أبو علي أنه إذا كانت حُجَّة الزجاج أن وزنه " فَعَلٌ "؛ لأنهم يقولون في جمعه: " أفعال "، و " أفعال " يكون جمعاً لـ " فَعَلٌ " كـ عَدَلٌ و أَعْدَالٌ<sup>35</sup>، وَقِنُو و أَعْنَاءُ<sup>36</sup>، لَزِمَهُ من استدلاله هذا أن يجيزَ في بنائه " فَعَلٌ " و " فَعَلٌ " وغير ذلك؛ لأنهما يُجمَعان على " أفعال " أيضاً، نحو: قُفْلٌ وأَقْفَالٌ. يقول أبو علي: " فإذا استوى " فَعَلٌ " وغيره في أنه يُجمع على " أفعال "، لم يَجْز أن يُجعل الحكم لأحد هذه الأبنية دون الآخر، إلا أن يغلب " أفعال " بدليل على بناء من هذه الأبنية، فيكونَ بائنه أن يُجمعَ عليه "37".

إذاً: فالحكم الذي أطلقه الزجاج على أن " ابن " أصله "فَعَلٌ"، انطلاقاً من أن " أفعال " جمع لـ " فَعَلٌ"، ليس له دليلٌ يَعْضُدُهُ؛ لأن " أفعال " هي أيضاً جَمْعٌ لـ " فَعَلٌ و فَعَلٌ".

والدليل على أن العين في " ابن " حركتها الفتح، هو قولهم في جمعه: " أفعال "، فقالوا: أبناء، و "أفعال " هو باب لـ فَعَلٌ بفتح العين، نحو: جَبَلٌ وأَجْبَالٌ، وبما أنه لم يَرِدْ شيءٌ يدلُّ على سكون العين في " ابن "، فينبغي أن تكون متحركةً.<sup>38</sup>

وهذا لا يمنع أن يأتي " أفعال " جمعاً لـ " فَعَلٌ " بسكون العين، ولكنه في هذه الحالة يكون معتلاً، نحو: حَوْضٌ و أحواضٌ وسَوْطٌ و أسواطٌ، " فيجِبُ عدمُ عَدَلِ الشيء عن بابه وأصله، حتى يقومَ دليلٌ على تسويغ ذلك "39.

فأبو علي يؤيد ما يذهب إليه بالسماع عن العرب، فمثلاً في لفظة " اسم "40، لم يذهب أحد إلى القول بأنها تحتل وزنين هما: " فَعَلٌ و فَعَلٌ "؛ لأنهم قالوا في الجمع: أسماء، ولكن لما سُمع عن العرب قولان في " اسم "، هما: سِمَةٌ وسُمَةٌ، حُمِلَتْ - حينئذٍ - الكلمة الوزنين معاً، وأجيز هذان الوجهان، ولم يُحتملوا الفاء حركةً ثالثةً؛ لأنه يكون مخالفاً لما لفظوا به، فكذلك ينبغي أن يكون القول في " ابن "؛ لأن تحمیل الفاء حركةً غيرَ الفتحة مناقضٌ لما نطق به العرب، وكما لا يجوز أن تكسر

<sup>33</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 219 - 231، وهي المسألة الثانية عشرة.

<sup>34</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 220.

<sup>35</sup> العَدَلُ: يُصَنَّفُ الجُمْلُ يكون على أحد البعيرين، ابن منظور، لسان العرب، عدل، 11: 432.

<sup>36</sup> القِنُو: العَدَقُ بما فيه من الرُّطْبِ، والعَدَقُ: كُلُّ غُصْنٍ له شَعْبٌ، ابن منظور، لسان العرب، قنأ، 15: 204.

<sup>37</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 221.

<sup>38</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 221 - 222.

<sup>39</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 221.

<sup>40</sup> تنظر اللغات الواردة في لفظة (اسم) في: الميرد، المقتضب، 1: 230 - 231، ابن السراج، الأصول، 3: 322؛ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، أسرار العربية، تحقيق: محمد بهجت البيطار، (دمشق: المجمع العلمي العربي، 1957)، 32 - 33؛ أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، طه، (مصر: المكتبة التجارية، 1961)، 1: 6.

الفاء أو نضمّها في نحو "حَدَل" و "عَبَل"41؛ لأنه لم يُسمع عنهم غيرُ الفتح في نحو هذا، فكذلك لم نسمع عن العرب أنهم أجازوا وجهين في "ابن".

**ثانياً: اعتراضه على استدلال الرّجاج بأن مجيء "بُنْتُ" يدل على أنه يستقيم أن يكون "ابنٌ" فعلٌ**، يقول أبو علي: "فأما قوله42: "وَبُنْتُ يدل على أنه يستقيم أن يكون "ابن" فعل"، فلا دلالة في قولهم: "بُنْتُ" على أن "ابناً" وزنه "فَعْلٌ"؛ لأن "بُنْتُ" من "ابن"، ليس كـ "صَعْبَةٍ" من "صَعَبٍ"، فَيَحْكَمُ بأن الفاء من "ابن" مكسورة كما أنها في "بُنْتُ" مكسورة؛ لأن هذا البناء صيغٌ للتأنيث على غير بناء التذكير، فهو كـ "حمراء" من أحمر، وليس كـ "صَعْبَةٍ" من صَعَبٍ، وغَيَّرَ البناءَ عما كان يجب أن يكون عليه في أصل التذكير، وأبْدِلَ من الواو تاءً، فألْحَقَ الاسمُ به بـ "شِكْسٍ"43 و "نَكْسٍ"44 وما أشبه ذلك، فلا دلالة في "بُنْتُ" إذاً على أن "ابناً" أصلُ وزنه "فَعْلٌ"45. . اهـ.

معنى كلام أبي علي: أن "بُنْتُ" أصلها "بَنَوْتُ"، مؤنث "بَنَوْتُ"، فنقلوا "بَنَوْتُ" ووزنها "فَعْلٌ" إلى "فَعْلٌ"، فأبدلوا من الواو - التي هي لام الكلمة - تاءً، وألحقوها بوزن "شِكْسٍ" و "نَكْسٍ"، فقالوا: "بُنْتُ"، فالتاء فيها ليست علامةً للتأنيث، وإنما هي مبدلة من لام الكلمة، وأما علمُ التأنيث لـ "بُنْتُ" فهي الصيغة الجديدة المنقولة إليها، وهي بناء "فَعْلٌ"، فقامت هذه الصيغة - أو هذا البناء الجديد - مقامَ تاءِ التأنيث المحذوفة، كما في "صَعْبَةٍ" مؤنث "صَعَبٍ"، ونحوها.

إذاً: "فَصَعْبَةٌ" من "صَعَبٍ"، نظيرُ: "ابنة" من "ابن"؛ لأن التاء فيهما علمٌ للتأنيث، وليست نظيرُ "بُنْتُ" من "ابن".

وأما قول أبي علي عن صيغة "بُنْتُ": ". . . لأن هذا البناء صيغٌ للتأنيث على غير بناء التذكير"46، فمعناه أن "بُنْتُ" أصله "فَعْلٌ"، حملاً على مذكّره؛ لأن المذكر أصل، والمؤنث فرع عليه، وبما أن المؤنث قد اُختصَّ بهذا الإبدال، لذلك صارت له صيغة مختلفة عن صيغة مذكّره، ومن هنا فإننا لا نحكم على أن الفاء من "ابن" مكسورة، لأنها مكسورة في "بُنْتُ"؛ فاستدلال أبي إسحاق ليس صحيحاً.

وشيء آخر استدللّ به أبو علي47 أن على أن "بُنْتُ" لا يدل على أن أصل "ابن" فعلٌ، هو قول العرب: "أُخْتُ"48، مؤنث "أَخٌ"، فلم يجوزوا أن يكون "أَخٌ" "فُعلاً"؛ لأن الفاء مفتوحة في "أَخٌ"؛ فلا يكون إلا "فَعْلٌ". فـ "ابنٌ" و "أَخٌ" وزنهما "فَعْلٌ" بفتح الفاء

41 العَبَلُ: الضَّخْمُ، ورجل عَبَل الذراعين: ضَخَّمَهُما، وامرأة عَبَلَةٌ: أي تامّة الخُلُق، ابن منظور، لسان العرب، عبَل، 11: 420.

42 أي: الرّجاج.

43 رجلٌ شِكْسٌ: أي صَعْب الخُلُق في المبايعة وغيرها، ابن منظور، لسان العرب، شِكْسٌ، 6: 112.

44 النِّكْسُ: الرجل الضعيف، وقيل: أضعف السهام، وقيل: هو السهم الذي يُنكس فيجعل أعلاه أسفلهُ. ينظر ابن منظور،

لسان العرب: نكس. 6: 242.

45 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 223.

46 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 223.

47 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 223 - 224.

48 القول في صيغة: "أُخْتُ" مثل القول في "بُنْتُ"، فهي منقولة من "فَعْلٌ"، وألحقت بـ فُعْلٍ، والأصل: أَحْوَةٌ، ينظر:

سر الصناعة، 1: 149 - 150، وقد أفتدت - بتصرف - فيما ذكرته من هذا المصدر.



والعين، والذي يؤكد ذلك جمعهما على "أفعال"، نحو أبناء وآباء. واستدل أبو علي على مجيء "آباء" بقول الشاعر: 49

وَجَدْتُمْ بَيْنَكُمْ دُونَنا إِذْ نَسَبْتُمْ  
وَأَيُّ بَنِي الآخاءِ تَنْبُو مَنْاسِبُهُ

ومما تقدّم في هذين الاعتراضين، ومن خلال الاستدلالات التي قدّمها أبو علي يخلص إلى نتيجة مفادها: أن الحمل على الأكثر والأشيع، هو ما دعانا إلى التقرير بأن "أفعال" بآباءه "فعل"، وأن هذا الأشيع أوصلنا إلى أنّ "ابناً" و"أخاً" بآبهما: فَعَلْ و أَفْعَالْ، لورود أبناء وآباء، كما أوصلنا مجيء "أيدي" على أن "يداً" هو "فعل"؛ لأن "أفعل" بآبها "فعل".

**ثالثاً: اعتراضه على أصل اللام المحذوفة من "ابن":** ذكرت في أول المسألة: إنّ الزجاج أجاز أن تكون اللام المحذوفة من "ابن" واواً أو ياءاً؛ لَعَدَمَ ورود الدليل القاطع الذي يؤكد ذلك، ويقطع الشك باليقين، وقد رأى أبو علي - وهو المرجح عنده - أن المحذوف هو الواو دون الياء، واستدل أبو علي لمذهبه بأنه يمكننا أن نحدد المحذوف في شيء ما، من خلال النظر إلى تثنيته أو جمعه بالتاء، أو ننظر إلى فعل مأخوذ منه، أو ننظر إلى جمع تكسيره، فإذا وجدنا في أحد ذلك ياءً أو واواً، أو غير ذلك، فإننا نحكم على أن المحذوف في الواحد هو ما يظهر في أحد هذه الأشياء. 50

وساق أبو علي أمثلة على ما قعده، وهو أننا نحكم على أن المحذوف من "أخ" هو الواو؛ بدلالة جمعه على إخوة، وبأن المحذوف من "غيد" هو الواو؛ بدلالة قولنا: غدوت، وبأن المحذوف من "دم" هي الياء؛ بدلالة قولنا في التثنية: دَمَيان. 51

أما في "ابن"، فليس شيء من ذلك يُستدل منه على أن المحذوف ياءً، لذلك يرى أبو علي أن الأولى حمله على نظيره، فيجعل المحذوف منه كما المحذوف من نظيره، ونظير "ابن" و"بنت" هو "أخ" و"أخت"؛ لأنهما ألحقا في التأنيث بشكس و فُعلْ، وبما أن المحذوف من "أخ" و"أخت" هو الواو؛ لأنهم قالوا: إخوة وأخوات، فكذلك ينبغي أن يكون المحذوف من "ابن" و"بنت" هو الواو. ودليل آخر عند أبي علي يؤكد أن المحذوف من "ابن" هو الواو دون الياء؛ أنهم قالوا: بنت، فأبدلوا التاء من لامه، وهذه التاء - كما ذكرت قبل قليل - هي بدل من لام الفعل، وليست علامة للتأنيث؛ لأنها لو كانت للتأنيث لانفتح ما قبلها؛ على حدّ تاء التأنيث التي يفتح ما قبلها نحو: "طلحة وصعبه".

49 من الطويل، قائله بشر بن المهلب كما في الخصائص، 1: 201، 338، وهو بلا عزو في: شرح الكتاب للسيرافي، 4: 116، أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 224، ابن جني، سر الصناعة، 1: 150، ابن منظور، لسان العرب: أخو.

50 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 225. وينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 452 - 517.

51 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 225.

فالفارسي لا يجوز أن تكون التاء بدلاً من الياء؛ لأن ما ورد من هذا الإبدال قليلٌ نحو: اتّسر<sup>52</sup>، وأما إبدال التاء من الواو، فهو كثيرٌ وشائع، نحو: "هَنْت" <sup>53</sup> و"كَلتا"، وكلا، واستدل أبو عليّ بقول الشاعر: <sup>54</sup>

أَرَى ابْنَ نِزَارٍ قَدْ جَفَانِي وَمَلَّنِي عَلَى هَنَوَاتٍ شَأْنَهَا مَتَابِعُ

فتكون التاء في " بنت " بدلاً من الواو؛ قياساً على هذا الكثير. وما رجّحه أبو عليّ من أن المحذوف هو الواو هو مذهب المبرد<sup>55</sup> وابن السراج<sup>56</sup>، وبه أخذ ابن جني<sup>57</sup>.

يقول ابن جني: " فأما البُئوة فلا دلالة فيها عندنا لقولهم: " الفُئوة "، وهي من قولهم: فَنَيَان، ولكن قولهم: " بُنْت " وإبدال التاء من حرف العلة، يدل على أنها من الواو؛ لأن إبدال التاء من الواو أضعافٌ إبدالها من الياء " <sup>58</sup>.

أما سيبويه فقد وجدت له قولين في هذه المسألة، وذلك في باب التحقير: أولهما: أنه لا فرق عنده في أن يكون المحذوف من " ابن " واواً أو ياءً، فهو يجيز الوجهين، يقول: " هذا باب ما ذهبُ لأمه وكان أوله ألفاً موصولةً، فمن ذلك: " اسم " و " ابن "، تقول سَمِيٌّ و بُنِيٌّ، حذف الألف حين حرّكت الفاء، فاستغنيت عنها، وإنما تحتاج إليها في حال السكون، وبذلك على أنه إنما ذهب من اسمِ وابنِ اللام، وأنها الواو أو الياء، قولهم: أسماءٌ وأبناءٌ. " <sup>59</sup>

والقول الآخر: يقول فيه: " وأما " إن " الجزاء، و " أن " التي تنصب الفعل بمنزلة " عن " وأشباهها، وكذلك " إن " التي تلغى في قولك: ما إن يفعل، و " إن " التي في معنى ما، فتقول في تصغيرها: هذا عُنِّيٌّ و أُتِيٌّ، وذلك أن هذه الحروف قد نقصت حرفاً وليس على نقصانها دليلٌ من أيّ الحروف هو، فتحمله على الأكثر، والأكثر أن يكون النقصان ياءً، ألا ترى أن " ابنٌ واسمٌ و يدٌ "، وما أشبه هذا إنما نقصانه الياءُ " <sup>60</sup>.

فظاهر كلامه أنه يفضل أن يكون المحذوف من " ابن " ياءً؛ لأن الياءَ أغْلُبُ عَلَى الواو في الحذف إذا كانت لأمًا. يقول السيرافي مبيّناً ما عناه سيبويه: " وكذلك ما كان على حرفين، إذا كان

<sup>52</sup> من المقرر عند النحويين أن فاء الكلمة إذا كانت واواً أو ياءً، وبنينا منها " افتعل " فإننا نبدلها تاءً، وتدغمها في تاء الافتعال، كما في: اتّصل واتّسر، والأصل: اوتصل وايتسر؛ لأنهما من: الوصل واليسر، ينظر: المبرد، المقتضب، 1: 91، ابن جني، سر الصناعة، 1: 147، جلال الدين السيوطي، همع الهوامع، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1 ( مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1965): 3: 476.

<sup>53</sup> الهنّث: الخصلة من خصال الشر، ابن منظور، لسان العرب، (هنو).

<sup>54</sup> من الطويل، وهو بلا عزو في: سيبويه، الكتاب، 3: 361؛ المبرد، المقتضب، 2: 270. وهنوات: كناية عن الأفعال التي يستقبح ذكرها.

<sup>55</sup> المبرد، المقتضب، 1: 119؛ ابن السراج، الأصول، 3: 321.

<sup>56</sup> ابن السراج، الأصول، 3/321.

<sup>57</sup> ابن جني، سر الصناعة، 1: 150 - 151.

<sup>58</sup> ابن جني، سر الصناعة، 1: 150 - 151.

<sup>59</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 455، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 196.

<sup>60</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 454، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 196.

أصله حرفين، ولا تعرفُ الذاهب منه زدت فيه ياءً؛ لأن أكثر المحذوفات كذلك، نحو: " ابن " و " اسم " و " يد " .<sup>61</sup>

والرّاجح عندي أن المحذوف من "ابن" هو الواو؛ لأن أغلب النحويين قد نصّوا على أن التاء في " بُنْتُ " هي مبدلة، وليست للتأنيث، فغلبة إبدال التاء من الواو يقوّي ذلك، كما مرّ في الشواهد السابقة، ومن ذلك أيضاً: " تُرَاث، و تُجَاه، و تُكَاه، و تُقَوّى، و تُحَمّة "62، وعلى الأكثر ينبغي أن يكون القياس كما يقول ابن جني.

### القول في " دُرِّيء " على وزن " فُعَيْل " .

قال الزجاج في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ﴾ [سورة النور: 24: 35]: " و " دُرِّيٌّ "، منسوب إلى أنه كالدُّرّ، في صفائه وحسنه، وُقِرَّتْ " دُرِّيٌّ وَدَرِّيٌّ " بالكسر والفتح، وقَد رُوِيَتْ بِالْهَمْزِ. ولا يجوز أن يُضْمَ الدالُّ وَ يُهْمَزَ؛ لأنه ليس في الكلام " فُعَيْلٌ "، والنحويون أجمعون لا يعرفون الوجة فيه؛ لأنه ليس في كلام العرب شيء على " فُعَيْل "، ولكن الكسر جَيِّدٌ بِالْهَمْزِ - يكون على وَزْنِ فُعَيْلٍ. .<sup>63</sup>

حكى الزجاج القراءات المرويّة في هذه اللفظة ووجّهها:

فأما قراءة " دُرِّيٌّ "64 فمنسوب إلى الدُرّ؛ لأن الكوكب كالدُّرّ في ضيائه وحسنه وصفائه، وبناءً على قوله هذا يكون وزنه " فُعَيْلًا "، والياء فيه للنسب.

وأما قراءة " دِرِّيء "65 بكسر الدال وهمزه، فيكون وزنه " فِعَيْلٍ "، وهو مأخوذ من درأ يدرأ الكوكب، إذا تدافع مُنْقَضًا، فتضاعف ضوؤه، ومنه: تدارأ الرجلان، إذا تَدَافَعَا، وحسنّ الزجاج هذه القراءة؛ لأن هذا البناء كثيرٌ في العربية، أي: بناء " فِعَيْلٍ "، نحو " سِكِين "، و " سِكِير " . . .

وأما من قرأ " دِرِّي " بكسر الدال وتشديد الياء، فله الخيارُ في الهمز وعَدَمِهِ:

فمن همز أخذه من درأ يدرأ. . ، ومن لم يهمز فإنه خَفَّف الهمزة، فأبدلها ياءً، ثم أدغمها مع الياء التي قبلها، ويبقى وزنه " فِعَيْلٍ " . وأما قراءة " دُرِّيء "66 بضم الدال مع الهمز، فلم يجزها الزجاج،

<sup>61</sup> السيرافي، شرح الكتاب، 4: 195.

<sup>62</sup> التراث: المال الموروث، وأصله: "وراث"؛ لأنه من الوراثة، وتُجَاه أصله: " وُجَاه "؛ لأنه من الوجه. وتُكَاه أصلها: "وُكاه"؛ لقولهم: توكأت، ورجلٌ تُكَاهُ - كثير الاتكاه، والتكاهة - أيضاً - ما يُتَكَأُ عليه، وتقوى: أصلها الواو بدليل قولهم: "وقيت". وتُحَمّة؛ لأنها من الوخامة، وهو الثقل الذي يُصِيبُ المرء من الطعام، سيبويه، الكتاب، 4: 332؛ المبرد، المقْتَضِب: 1: 91، الزجاج، معاني القرآن، 3: 106، ابن السراج، الأصول، 3: 269، ابن جني، سر الصناعة: 1: 145؛ رضي الدين الاستربابي، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق: محمد نور الحسن ومحمد الزفراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1982)، 3: 294.

<sup>63</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 4: 44.

<sup>64</sup> وهي قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر وعاصم في رواية حفص؛ أبو بكر أحمد بن موسى بن مجاهد، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، ط2، (مصر: دار المعارف، 1972)، 455 - 456.

<sup>65</sup> وهي قراءة أبي عمرو والكسائي، ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 456.

<sup>66</sup> وهي قراءة حمزة وعاصم في رواية أبي بكر. ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 456، أبو علي الفارسي، الحجة، 5: 322 - 323.

وحجته أن "فُعَيْل" ، ليس من أبنية العرب، وإنما هو أعجميّ، والنحويون لا يعرفون وجه هذه القراءة. 67 وما ذهب إليه الزجاج هو قول الفراء والطبري والنحاس. 68 وعُزّي هذا القول إلى أبي عبيدة. 69 يقول الفراء: "ولا تُعرف جهته ضمّ أوله وهمزه، لا يكون في الكلام "فُعَيْل" إلا أعجمياً". 70 وقد اعترض أبو عليّ 71 على شيوخه الزجاج؛ ورأى أن قراءة "دُرّي" لها وجه عند النحويين، وأصله من الدَّرء، وهو الدَّفْع، وأن وزنه "فُعَيْل" ، وهو صفة، وهذا البناء موجود في أبنية العرب، والدليل على ذلك عند أبي عليّ أنهم قالوا في نظيره من الأسماء: "المُرّيقي". 72

كما استدل أبو عليّ بأن سيبويه ذكر هذا البناء عن العرب نقلاً عن أبي الخطاب الأخفش (ت: 177هـ)، فقال في الكتاب: "ويكون على "فُعَيْل" ، وهو قليل في الكلام، قالوا: "المُرّيقي" حدثنا أبو الخطاب عن العرب، وقالوا: كوكبٌ دُرّيٌّ، وهو صفة" 73.

ف "دُرّي" يحتمل وجهين: إما أن يكون مخففاً من الهمز، مثل: خَطِيئة تخفيف خطينة، وإما أن يكون دون همز، فيكون منسوباً إلى الدُر، فمن قال "دُرّي" فلم يهمز، ولم يقدر التخفيف كان من الدُر، والدليل على ذلك أن سيبويه قد جمع "الدَّراري" على "فعالي"، فيكون وزنه "فُعَيْلاً"، وأما من قدر التخفيف فلا يكون وزنه إلا "فُعَيْلاً"؛ لأن سيبويه قد ذكر لفظاً بأنه يكون على "فُعَيْل"، فهذا يعني أنه على التخفيف، ومن المحال أن يكون على "فُعَيْلي". 74

ويرى أبو عليّ أن ما يقوي ورود "فُعَيْل" في كلامهم ويثبتُهُ، قولُهُم: "العُلَيّة" 75، ووزنها "الفُعَيْلة"؛ لأنها من العُلُو، وأصلها: "عُلَيوة"، فاجتمعت الياء والواو وسبقت إحداهما بالسكون، فانقلبت الواو التي هي لام الكلمة ياءً، وأدغمت في الياء التي قبلها، فصارت: عُلَيّة. وما ذهب إليه أبو عليّ

67 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 4: 44.

68 الفراء، معاني القرآن، 2: 252؛ الطبري، تفسير الطبري، 18: 141؛ النحاس، إعراب القرآن، 3: 137.

69 أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، تحقيق: حاتم صالح الضامن، ط1، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992)، 1: 196؛ إعراب القرآن للنحاس، 3: 137.

70 معاني القرآن، 2: 252.

71 أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 488 - 494، أبو عليّ الفارسي، البغداديات، 497 - 498.

72 المُرّيقي: العُصْفُر، وهو نبت بأرض العرب يُصبغُ به الثياب، قيل هو عربي محض، وهو قول سيبويه، الكتاب، 4: 268، وقيل: ليس بعربي، وإنما هو أعجميّ معرّب، وهو قول ابن دريد والمبرد والنحاس، ينظر: أبو بكر محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير البعلبكي، ط1، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987)، 2: 792؛ إعراب القرآن للنحاس: 138/3؛ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرّي، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، 9: 144؛ علي بن إسماعيل ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000)، 6: 252.

73 سيبويه، الكتاب، 4: 268.

74 أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 490؛ أبو عليّ الفارسي، البغداديات، 498.

75 العُلَيّة: هي العُرْفَة، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، علا: 15: 86.

هو قول سيبويه، كما قاله كثير من النحويين، منهم: " أبو حاتم السجستاني (ت 255هـ) وابن السراج والسيرافي وابن خالويه وابن جني ومكي و ابن عصفور والعكبري وأبو حيان".<sup>76</sup>  
يقول أبو حيان عن بناء "فُعِيل": ". . . وأيضاً "مُرِيخ" <sup>77</sup> للذي في داخل القرن اليابس، بضم الميم وكسرهما، وقيل: منه عُلِيَّة".<sup>78</sup>

وقد وجّه أبو عبيدة<sup>79</sup> والطبري<sup>80</sup> قراءة حمزة وعاصم، ومحصلو كلامهما: أن "دُرِيء" ليس "فُعِيل"، وإنما هو "فُعُول"، مثل سُبُوح، ثم استنقلوا كثرة الضمات فيه، فجعلت الضمة كسرة للاستئصال، والواو ياء لانكسار ما قبلها، فقالوا "دُرِيء"، ووزنه "فُعُول"، كما قالوا في: عُنُو: عِتِي<sup>81</sup>، والأصل: عُنُو، على زنة "فُعُول"، مثل فُعُود وجُلُوس، فأبدلوا إحدى الضمتين كسرةً فانقلبت الواو ياءً، فقالوا عُنِيّاً ثم كسروا الفاء للإتباع، فصار: "عِتِيّاً"، ويبقى وزنه على "فُعُول". واعتراض النحاس على هذا التوجيه، وبعته بأنه من أعظم الغلط وأشدّه؛ لأنه لو جاز هذا لقليل في سُبُوح: سَبِيح، وهذا لا يقوله أحد.<sup>82</sup>

أقول: إذا كان الزجاج قد خالف النحويين وقاس إبدال الواو المكسورة الواقعة حشواً همزةً في كلمة "مصائب"<sup>83</sup>، على إبدال المضمومة الواقعة حشواً، نحو "أدور"؛ محتجاً لقياسه المتوهم هذا بأنه أفضل من أن نحمله على الشذوذ؛ فلماذا يمنع هنا قياس "دُرِيء" على "المُرِيخ"، مع أن سيبويه وأغلب النحويين قد أقرروا بعربية بناء "فُعِيل"، وبأنه ليس أعجمياً وإن كان قليل النظير؟ وعندني أنه لا يجوز ردُّ هذه القراءة إذا تعدّر على النحويين أن يجدوا لها وجهاً في العربية؛ لأن القرآن وقراءاته المتواترة يجب أن تكون حكماً على اللغة والنحو لا أن يكون العكس. يقول العلامة الأستاذ سعيد الأفغاني: "المنهج السليم في ذلك أن يمعن النحاة في القراءات الصحيحة السند، فما خالف منها قواعدهم صحّحوا به تلك القواعد، ورجعوا النظر فيها، فذلك أعوذ على النحو بالخير، أما تحكيم

<sup>76</sup> سبويه، الكتاب، 4: 268؛ أبو حاتم سهل بن محمد السجستاني، تفسير غريب ما في كتاب سيبويه من الأبنية، تحقيق محمد أحمد الدالي، ط1، (دمشق: دار البشائر، 2001)، 152؛ الأصول، 3: 204، شرح الكتاب للسيرافي، 5: 156-157؛ أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه، الحجة في القراءات السبع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، طه، (بيروت: دار الشروق، 1401هـ)، 262؛ أبو الفتح عثمان بن جني، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي النجدي ناصف وعبد الحليم النجار وعبد الفتاح شلبي، (القاهرة، 1386هـ)، 1: 156؛ مكي القيسي، مشكل إعراب القرآن، 2: 512، ابن عصفور، الممتع في التصريف، 74، العكبري، التبيان، 2: 970، أبو حيان، البحر المحيط، 6: 419.

<sup>77</sup> المُرِيخ: العود الطويل اللين، ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، 7: 165. ولم أعر على معنى "المُرِيخ" بضم الميم، وقد يفهم من كلام أبي حيان أنهما بمعنى واحد. والمُرِيخ: القرن، ورجل مَرَّحٌ ومُرِيخٌ كثير الأدهان. ابن منظور، لسان العرب: مرخ، 3: 53.

<sup>78</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 6: 419.

<sup>79</sup> النحاس، إعراب القرآن، 3: 137.

<sup>80</sup> الطبري، تفسير الطبري، 18: 141.

<sup>81</sup> سبويه، الكتاب، 4: 362، 412؛ ابن السراج، الأصول، 3: 308.

<sup>82</sup> النحاس، إعراب القرآن، 3: 137.

<sup>83</sup> يُنظر قوله في مسألة "مصائب" السابقة.

قواعدهم الموضوعية في القراءات الصحيحة التي نقلها النصحاء العلماء فقلب للأوضاع وعكس للمنطق؛ إذ كانت الروايات الصحيحة مصدر القواعد لا العكس<sup>84</sup>.

### القول في اشتقاق: النبيّ والنبيء.

قال الرّجّاج: "وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [سورة البقرة: 61/2] القراءة المجمع عليها في "النبيّين" و"الأنبياء" و"البريّة" طرح الهمزة، وجماعة من أهل المدينة يهمزون<sup>85</sup> جميع ما في القرآن من هذا، فيقرؤون: ﴿النبيّين﴾ و﴿يقتلون الأنبياء بغير حق﴾ [سورة آل عمران: 112/3]، واشتقاقه من نبأ وأنبأ، أي: أخبر، والأجود ترك الهمزة؛ لأن الاستعمال يوجب أن ما كان مهموزاً من "فعل" فجمعه "فُعلاء"، مثل: "ظريف وظرفاء، ونبيء ونبياء"، فإذا كان من ذوات الياء فجمعه "أفُعلاء"، نحو: غني وأغنياء، ونبي وأنبياء. وقد جاء "أفُعلاء" في الصحيح، وهو قليل، قالوا: حميس وأحمساء، وتصيب وأنصباء، فيجوز أن يكون "نبي" من أنبأت، مما ترك همزة لكثرة الاستعمال، ويجوز أن يكون من: نبا ينبؤ، إذا ارتفع، فيكون "فُعلياً" من الرّفعة<sup>86</sup>.

أجاز الرّجّاج قولين في اشتقاق لفظة "النبي":

**القول الأول:** أنه مأخوذ من النبأ وهو الخبر، فهو يُنبئ عن الله - سبحانه وتعالى-، أي يُخبر عنه، و"نبيء" وزنه "فعل" وما كان جمعاً لهذا البناء فقياسه "فُعلاء" أي: نبأ، قياساً على جمع الصحيح، نحو: ظريف وظرفاء، وكريم وكُرماء، وعظيم وعُظماء.

وهذا القول هو مذهب الجمهور، وبه قال: "الخليل وسيبويه والميرد والأخفش والطبري وابن السراج وأبو بكر الأنباري والسيرافي وأبو عليّ والباقولي وابن عطية وأبو حيان والسمين"<sup>87</sup>.

**القول الثاني:** أن "النبي" مشتق من النباوة، وهي الرّفعة، من: نبا ينبؤ؛ أي: ارتفع على الخلق، وعلا عليهم في الرتبة، والأصل: نبيؤ و أنبؤاء<sup>88</sup>، فاجتمع الياء والواو، وسبقت إحداهما بالسكون، فقلبت الواو ياءً وأدغم، فصار "نبي" وهو من ذوات الياء، وقياس هذا الجمع أن يكون على "أفُعلاء"، نحو: غني وأغنياء، ووصي وأوصياء. واحتج الرّجّاج على قوله هذا بأنهم قالوا

<sup>84</sup> سعيد الأفغاني، في أصول النحو، (حمص: منشورات جامعة البعث، 1989)، 32، 33.

<sup>85</sup> قرأ بالهمز نافع وحده، وقرأ الباقر بغير همز، ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات، 156 - 157؛ أبو عمرو الداني، لتيسير، 73، ابن الجزري، النشر، 1: 406.

<sup>86</sup> معاني القرآن وإعرابه، 1: 145.

<sup>87</sup> الخليل بن أحمد، معجم العين، 8: 383، سيبويه، الكتاب، 3: 460، المبرد، المقتضب، 1: 162، الأخفش، معاني القرآن، 80 - 81، الطبري، تفسير الطبري، 1: 317، ابن السراج، الأصول، 3: 58، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، 113/2، شرح الكتاب للسيرافي، 4: 200-201، الحجة لأبي علي، 2: 88، الإغفال، 1: 234؛ أبو الحسن علي بن الحسين الباقر الأصبهاني، كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، تحقيق: محمد أحمد الدالي، (دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية 1994)، 48؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 1: 155؛ أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 1: 381؛ السمين الحلبي، الدر المصون، 1: 400.

<sup>88</sup> أنبؤاء، انكسر ما قبل الواو فقلبت ياءً، فصار "أنبياء".

في جمعه: " أنبياء = أفعلاء "، فيكون وزنه " فعيلاً " من الرفعة.<sup>89</sup> وقد أجاز هذا القول: " المبردُ و الطبري وأبو بكر الأنباري والقرطبي و أبو حيان والسمين ".<sup>90</sup> ومنعه أبو علي<sup>91</sup> والباقولي<sup>92</sup>.  
واستدل أصحاب القول الثاني بأن رجلاً قال للنبي- صلى الله عليه وسلم-: " السلام عليك يا نبيء الله، وهمز، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لست بنبيء الله - وهمز - ولكني نبيء الله<sup>93</sup>، ولم يهمز. وقد ردّ أبو علي<sup>94</sup> أن يكون أصل " النبي " من " النبوة " التي معناها الارتفاع، واعترض على الزجاج مستدلاً بالحجج التالية:

**أولاً:** استدلل أبو عليّ بأنّ سيبويه<sup>95</sup> حكى أن جميع العرب يقولون: " تنبأً مُسيلمَةً"، ولو جاز أن يكون مأخوذاً من " النبوة " التي هي بمعنى الارتفاع لما أجمعوا على همزه في " تنبأً مُسيلمَةً"، وفي إجماعهم على همز اللام من " تنبأً " دليل على أن لامة همزة.<sup>96</sup>

**ثانياً:** لا يجوز أن تكون لامة على وجهين مرة ياء منقلبة عن الواو، ومرة همزة، كما هو الحال في " سنّة وعضة"، فقد أجازوا فيهما أن يكونا: إما من الواو نحو: عَضَوَات، وسَنَوَات، وإما من الهاء نحو: " بَعِيرٌ عاضِة"<sup>97</sup>، و " مُسَانِهَةٌ"<sup>98</sup>، ولو كان كذلك لام " النبي " لما أجمع الجميع على " تنبأً"، ولقال البعض: تنبأً، والبعض تنبأً. وهذا دليل على أنه لا يجوز أن تكون اللام حرف لين، وإنما هي همزة ألزمت التخفيف.<sup>99</sup>

<sup>89</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 1: 145.

<sup>90</sup> المبرد، المقتضب، 1: 162، أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، 2/113، القرطبي، تفسير القرطبي، 431/1، أبو حيان، البحر المحيط، 1: 381، السمين الحلبي، الدر المصون، 1: 400

<sup>91</sup> أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 88 - 94؛ أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 232 - 237

<sup>92</sup> الباقولي، كشف المشكلات، 1: 48.

<sup>93</sup> أخرجه الحاكم عن أبي ذر رضي الله عنه وصحّحه؛ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، (بيروت، 1998)، 2: 251، كتاب التفسير، رقم الحديث: 2906؛ جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المنذوب، ط1، (لبنان: دار الفكر، 1979)، 1: 262؛ الشيخ أحمد الدمياطي، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر، تحقيق: أنس مهرة، ط1، (لبنان: دار الكتب العلمية، 1998)، 82؛ ابن خالويه، الحجة، 370، أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 92.

<sup>94</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 232 - 237، وهي المسألة الرابعة عشرة؛ أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 88 - 94.

<sup>95</sup> سيبويه، الكتاب، 3/460.

<sup>96</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 233، أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 89.

<sup>97</sup> إذا أكل العضاة، وهو من شجر الشوك، ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 336، ابن منظور، اللسان، عضه.

<sup>98</sup> سانيتٌ وسانهتٌ فلاناً: أي عاملته سنّةً سنّةً، وأصل سانيتٌ هو سائوتٌ، فقلبت الواو ياء لأنها وقعت متطرفة بعد ثلاثة

أحرف. ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 336، ابن منظور، اللسان، سنا.

<sup>99</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 234.

**ثالثاً:** والذي يدل على أن اللام همزة قولهم في جمعه: النّبأ، ولو كان أصل اللام حرف لين ما جاز همزها في الجمع، وكان الجمع على " أنبياء " لا غير، وبما أنه ورد الهمز في الجمع فقالوا: النّبأ، نحو قول الشاعر: 100

**يا خاتم النّبأ إنك مُرسَلٌ بالحقّ، كلُّ هدى السبيلِ هُداكا**

فهذا دليل على أن مفردة لا يكون إلا مهموزاً.

وأما استدلال الرّجّاج وأصحابه بأن رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم: " السلام عليك يا نبي الله، وهمز، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم-: "لست بنبيء الله - وهمز - ولكني نبيّ الله، ولم يهمز. فقد ذكر أبو علي أنه ضعيف السند، ومما يقوّي ضعفه أن المادح قد أشد: يا خاتم النّبأ، ولم يؤثر في ذلك إنكار، والجمع كالواحد. 101

**رابعاً:** استدل أبو علي بالقاعدة الصرّفية التي تقول: إن التصغير يردّ الأشياء إلى أصولها، وذكر بأن سيبويه قال في تصغير النّبوة: " نُبَيْتَةٌ "، فَرُدَّتِ الهمزة إلى الأصل على القياس؛ لأنّ البدل في باب التصغير غير لازم.

**خامساً:** وأما عن قول الرّجّاج بأنه قد ورد " أنبياء " في جمعه، ومن المعلوم أن هذا الجمع في أكثر الأمر هو للمعتل اللام كـ " صفيّ و أصفياء، وغنيّ و أغنياء "، وهذا دليل على أن لامة حرف علة، فكان ردّ أبي علي 102: بأن الأصل في اللام الهمز؛ لأنه من " أنبأت "، ولكن لما أبدلت الهمزة ياءً، صار البدل لازماً، فعاملوه معاملة المعتلّ من ذوات الياء والواو كقولهم: " صفيّ و أصفياء، وغنيّ و أغنياء و دعيّ و أدعياء "، وما كان من هذه النعوت جُمع جَمَع ما أصلُ لامة حرف علة، فقالوا: أنبياء على هذا القياس، ونظيره عند أبي عليّ جمعهم " عيد " على " أعياد "، مع أن الياء أصلها الواو؛ لأنها من " العود "، فكما أن " عيداً " ألزم البدل فجمع على " أعياد "، ولا يدلّ جمعه على " أعياد " أن أصله الياء، كذلك لا يدلّ " أنبياء " على أنه من النبوة.

وأما من قال: نُبَيْ سَوء، وفي الجمع: أنبياء، فهو ممن ترك الهمز للتخفيف.

أما إجماع الرّعاء على عدم همزه فعلة أبو علي بأنهم لم يهمزوا " البرية " مع أن أصلها " البرية "؛ لأن من يُحقّق الهمز في " النبي " و " البرية " فهو من قبيل ردّ الشيء إلى الأصل المرفوض استعماله؛ لأن الغالب في استعماله التخفيف 103، مع أنه مطّرد في القياس، ولكن تُرك الأصل الذي هو الهمز، لا لأنه يحتمل أمرين مثل: عضة و سنّة.

100 من الكامل: قائله: العباس بن مرداس السّلميّ رضي الله تعالى عنه كما في ديوانه، 95، سيبويه، الكتاب، 3: 460، السمين الحلبي، الدر المصون، 10: 400، الأخفش أبو الحسن سعيد بن مسعدة، معاني القرآن، تحقيق: فائز فارس، ط2، (1981)، 81؛ المبرد، المقتضب، 1: 162؛ أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 90.

101 أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 92.

102 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 235؛ أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 90.

103 أبو علي الفارسي، الإغفال، 1: 236، وهو قول سيبويه، ينظر: الكتاب، 3: 555، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 201.



وجوّز بعض النحويين<sup>104</sup> أن يكون " النبي " بترك الهمز معناه الطريق؛ لأن النبيّ طريقُ الله إلى خلقه، به يتوصّلون إلى معرفة خالقهم، واستدلوا بقول الشاعر:<sup>105</sup>

لأصبحَ رتماً ذقاً الحصى مكانَ النبيّ من الكاتب

والراجح عندي ما قاله أبو علي؛ لقوة استدلاله سماعاً وقياساً؛ ولأن العرب قد تكثرت استعمال كلمة بعد أن يعتربها إعلال أو إبدال، فيتوهم السامع أنها أصل بعد أن يدخلها التغيير؛ نظراً لكثرة الاستعمال، وكم رأينا في كلام العرب ما هو شاذ في الاستعمال، مطّرد في القياس، ومن ذلك تركهم استعمال: مَصاوِب، فقالوا: مصائب، وأعواد في جمع " عيد "، فقالوا: أعياد، ونحو تركهم " ودع " و" ودّر "، من " يدعُ و يدّر "، وكذلك تحقيق الهمز في " النبيء "، المرفوض أصله في الاستعمال، مع أنه مطّرد في القياس.

أقول: بعض أصحاب المعاجم ذكر " النبيء " و " النبيّ " في الموضوعين، كما فعل الجوهري وابن منظور<sup>106</sup>، وبعضهم - كالفيروزآبادي<sup>107</sup> - رجّح أصلاً واحداً، وهو " نبأ " بالهمز.

### القول في اشتقاق " اتَّخَذَ "

قال الزّجاج: " وقوله تعالى ﴿قَالَ لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ [سورة الكهف: 76 / 18]، ويُقرأ<sup>108</sup> ﴿لَاتَّخَذْتَ عليه أجرًا﴾، يُقال: تَخَذَ يَتَخَذُ في اتَّخَذَ يَتَّخِذُ، وأصل تَخَذَ من أَخَذَ، وأصل اتَّخَذْتَ: اتَّخَذْتَ<sup>109</sup>. ذهب الزّجاج إلى أن " اتَّخَذَ " مأخوذ من " أخذ "، فالفاء فيه همزة، فإذا بنينا منه " افعلت " بصير: " ائْتَخَذَ يَأْتَخِذُ ائْتِخَاذاً "، فتجتمع همزتان، فتقلب الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها، فصار " ائْتِخَذَ "، ثم أبدلوا من الياء تاءً، ثم أدغموها في تاء الافتعال، فصار: ائْتَخَذَ<sup>110</sup>.

<sup>104</sup> ومنهم الخليل والكسائي وأبو بكر الأنباري وابن عطية والقرطبي، ينظر: العين، 8: 383؛ أبو بكر الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، 2: 113، ابن عطية، المحرر الوجيز، 2: 462، القرطبي، تفسير القرطبي، 1: 431، وينظر قول الكسائي في ابن منظور، اللسان، نبأ

<sup>105</sup> من المتقارب، قائله أوس بن حجر كما في ديوانه، 3؛ ابن السكيت أبو يوسف يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، طه، (القاهرة: دار المعارف، 1977)، 58؛ جمهرة اللغة، 1028/2، وهو بلا عزو في الزاهر، 113/2، ابن عطية، المحرر الوجيز، 2/462، القرطبي، تفسير القرطبي، 1/431، ابن منظور، اللسان: كتب، والرُّثْمُ: الكسر، ورَتَمْتُ الشيءَ، إذا كسرتَه، والكاتب: جبل فيه رمل، وحوله روابٍ يقال لها النبيّ، وقبله: على السَّيِّدِ النَّذْبِ لو أنه يقوم على ذروة الصَّاقِبِ، والصَّاقِبِ: جبل معروف في بلاد بني عامر، والشاعر يرثي رجلاً يقول: لو قام على الصَّاقِبِ وهو جَبَلٌ لَدَنَّهُ وتَسَهَّلَ له حتى يصير كالرَّمْلِ الذي في الكاتب. ينظر: ابن دريد، جمهرة اللغة، 1028/2، تفسير القرطبي، 1: 431، ابن منظور، اللسان، نبأ، 1: 703.

<sup>106</sup> الجوهري، الصحاح: نبأ، ابن منظور، اللسان، نبأ، 1: 162.

<sup>107</sup> - ينظر: الفيروز آبادي، القاموس المحيط، نبأ.

<sup>108</sup> قرأ ابن كثير وأبو عمرو وتخفيف التاء وكسر الخاء، وقرأ الباقر بالتشديد، ينظر السبعة في القراءات، 396؛ أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد بن عمرو، التيسير في القراءات السبع، (استانبول: عنى بتصحيحه أوتوبرتزل، 1930)، 145؛ محمد بن محمد بن محمد ابن الجزري الدمشقي، النشر في القراءات العشر، أشرف على تصحيحه الشيخ علي محمد الضباع، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1980)، 2: 314.

<sup>109</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 3: 307.

<sup>110</sup> ابن جني، الخصائص، 287/2؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 1: 143؛ العكبري، التبيان، 2: 857.

وما ذهب إليه أبو إسحاق هو مذهب: "ثعلب والأخفش" 111 والأزهريّ 112 والجوهريّ 113 وابن عطية 114. و أجازه الطبري 115 والباقولي 116 والعكبري 117.

ومن المقرّر عند النحويين أن فاء الكلمة إذا كانت واواً أو ياءً، وبنينا منها "افتعل" فإننا نبدلها تاءً، وندغمها في تاء الافتعال، كما في: اتّصل واتّسر، والأصل: إوتصل وإيتسر؛ لأنها من الوصل واليسر. أما إذا كانت فاء الكلمة همزةً، وبنينا "افتعل" منها، فالقياس أن نبدل هذه الهمزة ياءً ثم نُقَرِّها، أو نقرّ الهمز، كما في "انْتَمَر"، و "إَيْتَمَر"، ولا نبدلها تاءً، والأجود عند ابن جني إقرار الهمز 118.

أي: إذا كانت الياء بدلاً من الهمزة التي هي فاء الفعل فلا تُبدل تاءً. وبناء على هذا القول فالقياس ألا تُبدل الهمزة في "اتّخذ" إلا ياءً، فنقول: إيتخذ.

ولكنّ الرّجّاج 119 و أصحابه 120 احتجوا على صحة مذهبهم بالدليلين التاليين:

أولاً: أنه يجوز الإبدال في المهموز؛ لأنه جاء عندهم: "اتكل واتمن واتهل واتزر" 121، وهذه الكلم فاءاتها همزات؛ لأنها من: الأكل والأمانة والأهل والإزار، و كان القياس أن يقولوا: إيتكل وإيتمن وإيتهل وإيتزر، فلما قلبوا الياء تاءً وأدغموا، دلّ ذلك على جواز إبدال المهموز وإدغامه.

وبناءً على هذا يكون القول في "اتّخذ" محمولاً على هذه الكلمات، فهو من "أخذ"، ثم يصير: إيتخذ، ثم: إيتخذ، ثم: إيتخذ.

ثانياً: أنهم قاسوا "افتعل" المبني من الهمزة، على "افتعل" المبني من الواو، أي أن الرّجّاج جعل "اتّخذ" ك "اتقى" و "اتزن" و "اتعد" 122، فيصير: إيتخذ، ثم: إيتخذ، كما نقول: واتعد، ثم يصير: إيتعد، ثم: اتعد، فأجرى الهمزة مجرى الواو في الإبدال على القياس. 123

111 عزا أبو علي إلى ثعلب والأخفش بأنهما يأخذان بهذا القول، ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة، 241؛ ابن جني، الخصائص، 2: 287.

112 الأزهرى، تهذيب اللغة، 7: 5218.

113 الجوهري، الصحاح، أخذ.

114 ابن عطية، المحرر الوجيز، 1: 143، 171.

115 الطبري، تفسير الطبري، 15: 291.

116 أبو الحسن علي بن الحسين الباقر الأصبهاني، الاستدراك على أبي علي في الحجة، تحقيق محمد أحمد الدالي، (الكويت: مكتبة البابطين المركزية للشعر العربي، 2007)، 95 - 96.

117 العكبري، التبيان، 2: 857.

118 يقول: " . وأجود اللغتين إقرار الهمز . "، ينظر: ابن جني، الخصائص، 2: 287.

119 أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 71، الخصائص، 2: 287 - 288.

120 الأزهرى، تهذيب اللغة، 7: 218، ابن جني، الخصائص، 2: 287، الجوهري، الصحاح، أخذ؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 1: 143 - 171

121 وهذه الكلمات مأخوذة من: الأكل والأمن والأهل والإزار، فالفاء فيهن همزة، أما "اتكلت عليه" فهي من الواو؛ لقولهم: الوكالة والوكيل، ينظر: ابن جني، الخصائص، 288/2.

122 من: الوقاية والوزن والوعد، فالفاء فيهن همزة.

123 ابن جني، الخصائص، 2: 287 - 288.

أما أبو علي<sup>124</sup> فلم يرض بما حكاه الزجاج من أن " اتَّخَذَ " مأخوذ من " أخذ "، والصواب عنده أن " اتَّخَذَ " وزنه " افتعل " من " تَخَذَ "، وليس من " أخذ "، فالتاء الأولى أصلية، وهي فاء الفعل، والثانية هي تاء الافتعال أدغمت فيها الأولى، ومادته من " تَخَذَ يَتَخَذُ تَخَذًا "، مثل " تَبِعَ يَتَّبِعُ "، وليس كما قال الزجاج: إن مادته من " أخذ "، وإن كان بمعناه؛ وحجة أبي علي أن فاء الكلمة لا تبدل تاءً إذا كانت همزة، أو ياء مبدلة منها، وأما ما ورد من هذا الإبدال نحو " اتَّمن " فهو شاذ لا يقاس عليه.<sup>125</sup>

واستدل أبو علي بقراءة " تَخَذَ " في الآية الكريمة السابقة، كما استدل بقول الشاعر<sup>126</sup>:

وقد تَخَذْتُ رَجُلِي إِلَى جَنْبِ عَرَزِهَا نَسِيفًا كَأَفْحُوصِ الْفَطَاةِ الْمُطَرِّقِ

كما دعم أبو علي حجته في أصالة التاء في " اتَّخَذَ "، وعلى أنها غير مبدلة من الهمزة، بأن أبا زيد حكى في كتابه " المصادر ": " اتَّخَذْنَا فِي الْقِتَالِ نَاتَّخِذُ اتَّخَاذًا "<sup>127</sup>، فيكون " افتعل " من " أخذ " لا إبدال فيه ولا إدغام، بخلاف " اتَّخَذَ يَتَخَذُ اتَّخَاذًا " المأخوذ من " تَخَذَ "، فإن فيه إدغام التاءين كما ذكرنا آنفًا.

أي أن " اتَّخَذَ " و" اتَّخَذَ " كلاهما على وزن " افتعل "، وكلاهما يحمل المعنى نفسه، ولكن لكلٍ منهما مادة في أصل اشتقاقه، فالأول من أخذ، والثاني من تَخَذَ.

ودليل آخر عند الفارسي أن " تَخَذْتُ " ليست من " أَخَذْتُ "؛ لأن الأولى وزنها " فعلتُ، والثانية وزنها " فَعَلْتُ "، فاختلاف البناءين دليل على أنهما متغايران، " فإبدال الحرف من الكلمة لا يوجب تَغْيِيرُ بِنَائِهَا، وإزالتها عما كانت عليه قبل البديل، لكن ينبغي أن يحافظ على البناء الأول؛ لكون ذلك أدل على أنه قد أُبدِلَ منه شيءٌ، ولا يُظَنُّ أنه بناء آخرٌ وصياغة أخرى ".<sup>128</sup>

وقد وافق أبا علي في مذهبه هذا السيرافي<sup>129</sup> و" ابنُ جني و ابن سيدة و الزمخشري و الرازي و العكبري و الرضي و السمين و ابن هشام "<sup>130</sup>. وأجازه الطبري<sup>131</sup>.

<sup>124</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 395 - 396؛ أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 71 - 74، 5: 163.

<sup>125</sup> وقد احتج ابن جني على الزجاج بما ذكره أبو علي، ينظر: ابن جني، الخصائص، 2: 289.

<sup>126</sup> من الطويل، قائله: المُمَرَّقُ العَبْدِيُّ كما في الأصمعيات، 165، الحماسة البصرية، 1: 394. وتخذت: عَمَلْتُ، والعَرَزُ: كل ما كان مساكاً للرجلين في المركب، وعَرَزَ رَجُلُهُ فِي الْعَرَزِ يَغْرِزُهَا عَرَزًا وَضَعَهَا فِيهِ لِيَرَكِبَ، وَالْعَرَزُ لِلنَّاقَةِ مِثْلُ الْحَزَامِ لِلْفَرَسِ، وَالْعَرَزُ لِلجَمَلِ مِثْلُ الرِّكَابِ لِلبَعْلِ، اللسان: عَرَزَ، والنسيف: أثر ركض الرجل بجنبه البعير إذا انحصر عنه الوبر، ويقال: اتخذ فلان في جنب ناقته نسيفاً؛ إذا انجرد وبر مَرَكْضِيهِ بِرَجْلَيْهِ. ينظر اللسان، نسف، والأفحوص: مبيض القطة لأنها تَقْصُصُ الموضع ثم تبيض فيه. والمُطَرِّقُ: هي القطة التي حان خروج بيضها، ينظر اللسان: طرقت، 7: 63.

<sup>127</sup> أي أخذ بعضنا بعضاً، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، أخذ. وينظر قول أبي زيد في الحجة لأبي علي الفارسي، 2/74.

<sup>128</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 395.

<sup>129</sup> عزاه إليه أبو حيان، ينظر البحر المحيط، 1: 196.

<sup>130</sup> ابن جني، الخصائص، 2: 287-288، ابن سيدة، المخصص، 4: 334، الزمخشري، الكشاف، 2: 690-691، الرازي، تفسير

الرازي، 21: 134، العكبري، التبيين، 2: 857، الرضي، شرح الشافية، 3: 292-293، السمين الحلبي، الدر المصون، 1: 355،

ابن هشام، أوضح المسالك، 4: 398.

<sup>131</sup> الطبري، تفسير الطبري، 15: 91.

وحكى أبو علي عن أبي زيد قوله: " إنَّ الحُمَى لثَخَاوِذُ فلاناً، إذا كانت تأخذه في الأيام، وفلانٌ يَخَاوِذُ فلاناً بالزيارة: إذا كان يتعهّدهُ بالزيارة في الأيام "132. اهـ.

وقد خرّجه أبو علي على أن " أخذ " قد جاء في فائه لغتان: الواو والهمزة، أي: وَخَذَ و أَخَذَ، كما جاء: " أَكَدْتُ و وَكَدْتُ ". وعليه فإن " يَخَاوِذُ " مشتق من " وَخَذَ "؛ لأنه لو كان من " أَخَذَ " لقلنا: " يُخَايِذُ " بتحقيق الهمزة، أو بتخفيفها فنجعلها بين بين، فنقول: يُخَايِذُ.

فيكون " يُخَاوِذُ " مقلوباً عن " وَخَذَ "، فنثبتت الواو التي هي فاء في القلب، فصار " يَخَاوِذُ " وزنه " يُعَاوِلُ "133.

وقد تنبّى هذا الكلامَ جامعُ العلوم الباقوليُّ، فأجازه وحمل " اتَّخَذَ " عليه، في أنه مشتق من " وَخَذَ "، فقال: " فعلى حكاية أبي زيد " يُخَاوِذُهُ " المقلوبة أنه من وَخَذَ، فيكون كاتَّخَمَ من الوخامة، واتَّعد من الوعد "134.

فالباقولي يرى أن التاء في " اتَّخَذَ " هي بدل من واو أصلية، كما في " اتَّعد "؛ لأن فيه لغة أنه يقال: " وَخَذَ " بالواو، فيكون قد جاء على الأصل في البدل.

وأنا أوافق " محمد أحمد الدّالي " الذي اعترض على قول أبي علي فيما خرّجه من حكاية أبي زيد، يقول: " إن صحَّ أن " وَخَذَ " لغةً في " أَخَذَ " – وما أبعد عن الصحة – كان بعيداً متكلفاً أن يُحمل " خَاوِذَ " على أنه " عاقل " مقلوب من " واخذ ". وهذا من أبي علي تكلف في تحميل عبارة أبي زيد ما لا تحتمله، فأبو زيد فسّر مخاوذة الحمى بعبارة فيها لفظ الأخذ، وليس في عبارة أبي زيد ما يحمل أبا علي على تكلف ما قاله، فهو تفسير معني، لا تفسير اشتقاق "135. والحق – عندي – مع الدّالي؛ لأن مادة " خَوَذَ " ثابتة لدى المعجميين، فالأولى أن نجعل " خَاوِذَ " من مادة " خوذ "، وألا نتكلف فنحمله على القلب.

كما عزا أبو حيان<sup>136</sup> إلى أبي جعفر النحاس بأن التاء في " اتَّخَذَ " بدل من واو أصلية، وأنه مشتق من " وَخَذَ ".

وقد استحسّن أبو حيان أن يُحمل " اتَّخَذَ " على " وخذ "، وإن كانت هذه اللغة قليلة؛ وحبته أن ذلك أفضل من حمله على " أَخَذَ "؛ لأنهم نصّوا – كما يقول أبو حيان – على أن " اتَّمن " لغة رديئة.<sup>137</sup> والقول عندي في هذه المسألة أن " أَخَذَ " و " تَخَذَ " لغتان معروفتان من لغات العرب بمعنى واحد. ولكل منهما مادة في الاشتقاق.

القول في تنوين " فواعلَ " وشبّهه من الجمع الأكبر المنقوص في موضعي الرفع والجرّ، نحو: " غواشٍ و جوارٍ ".

<sup>132</sup> أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 73-74.

<sup>133</sup> أبو علي الفارسي، الحجة، 2: 74.

<sup>134</sup> الباقولي، الاستدراك، 95.

<sup>135</sup> الباقولي، الاستدراك، 94.

<sup>136</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 1: 196.

<sup>137</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 1: 196.

قال الرَّجَاجُ فِي قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى: ﴿لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ﴾ [سورة الأعراف: 41/7] " زعم سيبويه والخليلُ جميعاً أن النون<sup>138</sup> ههنا عوض عن الياء؛ لأن " غواشي " لا تنصرف، والأصل: " غواشي " بإسكان الياء، فإذا ذهبت الضمة، أدخلت النون عوضاً منها، كذلك فسّر أصحاب سيبويه، فكان سيبويه ذهب إلى أن التتوين عوض من ذهاب حركة الياء، والياء سقطت لسكونها وسكون النون "139.

وحكى الزجاج قول سيبويه والمبرد فقال: " قال سيبويه<sup>140</sup>: " إن التتوين دخل هذا الباب عوضاً من الياء "، يريد حركة الياء فيما أحسب. وقال محمد بن يزيد<sup>141</sup>: " التتوين عندي عوض من حركة الياء لا غير، وذلك أن الياء كان يجب أن تكون في هذا الباب ساكنة غير محذوفة ". الأصل في هذا عند النحويين: " جوارئ " بضممة وتتوين، ثم يُحذف التتوين؛ لأنه لا ينصرف، فيبقى " جوارئ يا هذا " بضممة الياء، ثم تُحذف الضمة لتقلها مع الياء، فيبقى " جوارئ " بإسكان الياء، ثم تدخل التتوية عوضاً من الضمة، فيصير " جوارئ "، فتحذف الياء لسكونها وسكون التتوين، فيبقى " جوار "142 اهـ.

ذهب النحويون في التتوين اللاحق في مثال الجمع الأكبر المنقوص في حالتي الرفع والجر نحو: " هؤلاء غواشٍ " و" مررتُ بجوارٍ " إلى أربعة أقوال:

**القول الأول:** أن التتوين دخله في الرفع والجر عوضاً عن ذهاب حركة الياء، فالأصل: " هذه غواشي وجوارئ "، فحذف التتوين لأنه لا ينصرف، ثم حذفت الضمة في الياء؛ لأن الياء إذا كانت لام الكلمة وسبقها حرف مكسور فإنها تُسكن في موضعي الرفع والجر استتقالاتاً للضمة والكسرة عليها<sup>143</sup>، فصار: " غواشي و جوارئ "، بسكون الياء، فدخل التتوين عوضاً من ذهاب الضمة، فصار " غواشئ "، فالتقى ساكنان، فحذفت الياء لعلّة التقاء الساكنين.

واستدل الزجاج على ذلك بأن الحركة لما ثبتت في موضع النصب نحو: رأيتُ جوارئ، لم يُؤت بالتتوين، فدل ذلك على أن التتوين إنما دخل " غواشي وجوارئ " ونحوهما لأنه عوض عن ذهاب حركة الياء<sup>144</sup>.

وعلّل الزجاج عدم دخول التتوين في نحو " عذاري "؛ بأن الحركة في أمثال هذه الكلمات لا تثبت مع الألف؛ لأن الألف لا تكون إلا ساكنة، بخلاف الياء التي تدخلها كل الحركات، لذلك صار التتوين عوضاً من ذهاب حركتها، وامتنع مما لفظه الألف<sup>145</sup>.

<sup>138</sup> أي: التتوين.

<sup>139</sup> الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 2: 338-339.

<sup>140</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 308.

<sup>141</sup> المبرد، المقتضب، 1: 143.

<sup>142</sup> الزجاج، ما ينصرف وما لا ينصرف، 112.

<sup>143</sup> ينظر إسكان الياء إذا سبق بحرف مكسور وكانت لام الكلمة في: سيبويه، الكتاب، 3: 308، الأخفش، معاني القرآن،

191، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 75، ابن عصفور، الممتع في التصريف، 351.

<sup>144</sup> ينظر: المنصف لابن جني، 2: 70.

<sup>145</sup> الزجاج، ما ينصرف وما لا ينصرف، 115.

وذكر الرّجّاج أن ما حكاه هو مذهب سيّويه و المبرد<sup>146</sup>، كما عُرّي هذا القول إلى الرّجّاجي<sup>147</sup>، وبه أخذ مكّي بن أبي طالب القيسي<sup>148</sup>.

**أقول:** الظاهر من كلام المبرد أن مذهبه كمذهب سيّويه، وليس كما عُرّي إليه؛ لأنه قال: " فإنّما انصرف بابُ " جوارٍ " في الرفع والخفض؛ لأنّه أنقص من باب " ضوّارب " في هذين الموضوعين "149. ولم يذكر أن التّونين دخله عوضاً عن حركة الياء.

**القول الثاني:** أن التّونين دخله في الرفع والجر عوضاً عن حذف الياء، فالياء حذفت حذفاً للتخفيف، لا لالتقاء الساكنين، فلما حُذفت نقص الاسم عن وزن " فواعل "، الذي كان التّونين لا يدخله، وصار بوزن " جَنّاح "، فدخله التّونين لنقصانه عن صيغة منتهى الجموع عوضاً عن الياء المحذوفة. وهو قول الجمهور<sup>150</sup>.

وحجة أصحاب هذا القول<sup>151</sup>: أن " غواشي " وشبّهه لما كان جمعاً والجمع أثقل من الواحد، وهو أيضاً الجمع الأكبر الذي تنتاهى الجموع إليه، فزاده ذلك ثقلاً، ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة، فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خفّفوها بحذف يائه، فلما حذفت الياء نقص عن مثال " فواعل "، وصار " غواشٍ " بوزن " جناح "، فدخله التّونين لنقصانه عن هذا المثال. وأمّا في حالة النصب فإن الياء تعود فيكتمل بناء " فواعل " فيمنع الصرف.

وقبل أن أذكر استدراك أبي عليّ على شيخه أبي إسحاق لا بدّ أن أذكر أن أصحاب هذا القول اختلفوا في السبب الذي حذفت لأجله هذه الياء، ومصدرُ هذا الخلاف ناجم عن تباينهم في فهم كلام سيّويه، فذهب السيرافي<sup>152</sup> إلى أن مذهب سيّويه هو أن الياء حذفت لالتقاء الساكنين، فالأصل " غواشيّ " بالتّونين؛ لأن الأصل في الأسماء الصرّف، فيصير: " غواشيّين "، ثم استنتقلوا الضمة على الياء في الرفع، والكسرة عليها في الجر فأسكنوها، فاجتمع ساكنان، فحذفوا الياء، ثم وجدوا بعد الإعلال صيغة منتهى الجموع تقديراً، فحذفوا تّونين الصرف؛ لأن الياء منوئية وإن كانت محذوفة؛ لأن المحذوف لعله كالثابت، ثم خافوا من عودة الياء لزوال الساكنين، فأثّروا بالتّونين عوضاً عنها. وبناء على ما شرّحه السيرافي يكون الإعلال مقدّماً على منع الصرف. وقد تابعه الرّضي<sup>153</sup> على هذا القول.

أما أبو عليّ فرأى أن مذهب سيّويه هو أن الياء حذفت حذفاً للتخفيف، لا لالتقاء الساكنين، ومنع الصرف مقدّم على الإعلال، فالأصل: " غواشيّ " فحذف التّونين لأنه ممنوع من الصرف، ثم حذفت

146 المبرد، المقتضب، 1: 144، وينظر قوله مفصلاً في: ما ينصرف وما لا ينصرف، 112.

147 المرادي، الجنى الداني، 23.

148 مكّي القيسي، مشكل إعراب القرآن، 1: 290.

149 المبرد، المقتضب، 1: 143.

150 أبو حيان، ارتشاف الصرّف، 890، السمين الحلبي، الدر المصون، 5: 322، ابن هشام، مغني اللبيب، 446، البغدادي، خزّانة الأدب، 1: 234.

151 أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 258 - 275، ابن جني، الخصائص، 1: 171، ابن جني، سر الصناعة، 2: 511 - 512 ابن

جني، المنصف، 2: 70 - 75.

152 السيرافي، شرح الكتاب، 4: 75.

153 الرّضي، شرح الكافية، 1: 154.

الياء؛ لأن ياء المنقوص تحذف تخفيفاً ويُكتفى بالكسرة التي قبلها، ولما كان المنقوص الذي لا ينصرف أشدَّ ثِقَلًا، لذلك التزموا فيه الحذف، فصار " غواش "، فلما نقص عن بناء " فواعل " دخله التنوين عوضاً عن الياء. وعلى قول أبي عليّ يكون منع الصرف مقدماً على الإعلال عند سيبويه. وتابعه على هذا القول " ابنُ جني والباقولي وابن يعيش وابن عصفور وابن مالك "154.

والأسدُّ عندي ما عراه أبو علي لسببويه؛ والدليل على ذلك قول سيبويه: ". . . وذلك أنَّهم حذفوا الياءَ فحَفَّتْ عليهم، فصار التنوين عوضاً "155، فظاهر كلامه يوحى بأن حذف الياء جاء أولاً، لا لعلّة التقاء الساكنين، ثم أعقبه دخول التنوين، وكذلك قوله: " فحَفَّتْ عليهم "، دليل على أن وزن صيغة " فواعل " صار بخفة " جناح " بعد حذف الياء منه. والذي يَعُضُدُ ما رَجَّحْتُهُ هو قوله بعد ذلك: ". . . لأنك تتم في حال النصب، كما تتم غير بنات الياء والواو "156.

وقد اعترض أبو علي157 على ما قاله شيخه الرَّجَّاجُ من أن التنوين دخل " غواشي " عوضاً عن حذف حركة الياء، وردّ ما ذهب إليه مستنداً بالحجج التالية:

أولاً: يقول أبو علي: " لو كان النون عوضاً من الضمة، لكان جديراً أن يلحق الفعل أيضاً، ألا ترى أن الأفعال قد حذفت الضمة من لاماتها "158.

معنى كلامه: أن التنوين لو كان عوضاً من حركة الياء في " غواشي " لوجب أن يُعَوِّضَ التنوين من حركة الواو والياء في " يَغْزُو " و " يَرْمِي "؛ لأن الأصل " يَغْزُو " و " يَرْمِي "، بوزن " يَنْصُرُ " و يَضْرِبُ "، وبما أنهم لم يُعَوِّضُوا من ذهاب حركة لام الفعل، فهذا دليل على أن التنوين في " غواش " ليس بدلاً من حركة الياء.

وقد قوى ابنُ جني159 ما ذهب إليه أبو علي، فربّب معترض160 يقول: إنهم لم يعوضوا من حذف حركة " يرمي " ونحوها؛ لأنه فعل، والأفعال لا يدخلها التنوين، بخلاف الأسماء، فالأصل فيها التنوين. ويردّ ابن جني على هذا المعترض: بأن الأفعال إنما يمتنع منها التنوين اللاحق للصرف، أي: تنوين التمكين، وهو التنوين الدال على الخفة، ولكن قد يدخل الفعل تنوين الترتم161، وهو اللاحق للقوافي المطلقة بدلاً من حرف الإطلاق، واستدلّ ابن جني بقول العجاج162: مِنْ طَلَلٍ كَالأَنْحَمِيِّ أَنهَجْنَ

154 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 259؛ أبو علي الفارسي، التعليقة، 3: 120.

155 سيبويه، الكتاب، 3: 308.

156 المصدر السابق.

157 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 258-275، وهي المسألة الستون.

158 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 264.

159 ينظر: ابن جني، الخصائص، 1: 171.

160 اتّبع ابن جني أسلوب الفعلة في ترجيحه لمذهب أبي علي.

161 يقول سيبويه: " فإذا أنشدوا ولم يترتموا فعلى ثلاثة أوجه: أما أهل الحجاز فيَدْعُونَ هذه القوافي ما نُونَ منها وما لم ينون على حالها في الترتم؛ ليفترقوا بينه وبين الكلام الذي لم يوضع للغناء، وأما ناسٌ كثير من بني تميم فإنهم يبدلون مكان المدة النونَ فيما ينون، وما لم ينون، لما لم يريدوا الترتم أبدلوا مكان المدة نوناً ولفظوا بتمام البناء. . . " /الكتاب، 4: 206-

207، فتنوين الترتم هو في الحقيقة لترتيم الترتم.

162 ديوانه، ص: 7، سيبويه، الكتاب، 4: 207. وأول البيت:

ويقول جرير<sup>163</sup>: **وقولي إن أصبث لقد أصابن**

وبما أن التتوين قد دخل الفعل، فلا مانع عندئذ من دخول التتوين على الفعل عوضاً عن ذهاب حركة لامه كما في "يرمي". كما أن إدخالهم نوني التوكيد الخفيفة والثقيلة على الفعل، دليل على أن الفعل يطبق التتوين؛ لأن التتوين في الحقيقة ما هو إلا نون ساكنة.

ويسوق ابن جني<sup>164</sup> دليلاً آخر على ضعف قول الزجاج، وهو أن التتوين لو كان عوضاً من الحركة، لوجب أن يُعوض من حركة الألف في "حُبلِي" ونحوها تنويناً؛ لأنه لا تظهر الحركة في "حبلِي" مطلقاً، أما في "غواشٍ" فإنها تظهر في حالة النصب، وحاجة المتعذر إلى التعويض أكثر وأشد من حاجة غير المتعذر كما يقول ابن جني، فكان المنتهي بالألف أولى بالتتوين من ذي الياء.

**ثانياً:** لم يُسلم أبو علي بأن الياء سقطت لسكونها وسكون التتوين؛ "لأن الساكن الأول إذا ثبت عاقب<sup>165</sup> الساكن الثاني، ولم يكن للتتوين مدخل في الكلمة، كما لا يدخل على باب "مساجد"، فإذا عاقبه ولم يجتمع معه، لم يجز الحذف لالتقائهما"<sup>166</sup>.

ما عناه أبو علي: أننا إذا حذفنا ضمة الياء بقيت ساكنة كما ذكرنا قبل قليل؛ لأنهم استنقلوا الضمة والكسرة عليها، فنقول: "هذه غواشي"، فإذا ثبت سكون الياء فإن التتوين لا يلحقه ولا يجتمع معه؛ والذي يمنع دخوله هو صيغة "فواعل"؛ كما في "مساجد"، فإن التتوين لا يدخله لأنه ممنوع من الصرف، فلو دخل التتوين لصار "غواشِين"؛ فبصير بعد ألف "فواعيل" ثلاثة أحرف، الثاني والثالث ساكنان، ومن المعلوم أن صيغة "فواعل وفواعيل" وشبههما يكون بعد حرف التفسير حرفان أو ثلاثة أوسطها حرف لين. وهذا يعني أن الساكنين لم يلتقيا حتى نقول بحذف أحدهما؛ فيكون هذا الحذف لا نظير له؛ لأنه مبني على توهم ساكن موجود.

**ثالثاً:** استدل أبو علي<sup>167</sup> على أن الياء حذفت حذفاً لا لالتقاء الساكنين بأن الياء قد عُهد حذفها في مواضع غير التقاء الساكنين، كما في الفواصل والقوافي، وفي الوقف والوصل، وكأنها امتلكت خصوصية على سائر الحروف؛ لأن الياء لما كانت حرف علة طرفاً، وحروف العلة لها مزية الإعلال والتغيير عن الحروف الصّحاح، كثر الحذف فيها واشتهر، فأجازوا حذفها في الأسماء المنقوصة المفردة، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [سورة الرعد: 9/13]، و قوله تعالى: ﴿قَتُولَ عَنْهُمْ يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ إِلَى شَيْءٍ نُكْرٍ﴾ [سورة القمر: 6/54]، وكذلك أجازوا حذفها في

ما هاج أحراناً وشجواً قد شجن، والشجو: الحزن، والأتحمي: ضرب من البرود فيه سواد وحمرة، أنهج: أخلق وأخذ في البلي، والمعنى أن الطلل بال، كالبرود التي أخذت في البلي، والاستفهام في أول البيت خرج إلى التعجب. ينظر: شرح أبيات الكتاب للسيرافي، 2: 231 - 232. والشاهد فيه: أن الشاعر جاء بالتتوين بدلاً من الألف لترك الترتم.

<sup>163</sup> من الوافر، ينظر ديوانه، 813، سيبويه، الكتاب، 4: 205، ابن جني، سر الصناعة، 2: 513. وأول البيت: ألقى اللوم عاذل والعتابين.

<sup>164</sup> ابن جني، المنصف، 2: 75.

<sup>165</sup> أي أن الياء حلت محل الحركة، لأن كل من خلف بعد شيء فهو عاقب له، وذهب فلان فأعقبه ابنه إذا خلفه، و أعقب هذا هذا: إذا ذهب الأول فلم يبق منه شيء، وصار الآخر مكانه، ينظر: ابن منظور، لسان العرب: عقب، 1: 613.

<sup>166</sup> ينظر: أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 264، ابن جني، الخصائص، 1: 171، ابن جني، سر الصناعة، 2: 512، ابن جني،

المنصف، 2: 74.

<sup>167</sup> أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 259 - 260. وينظر: ابن جني، المنصف، 2: 73 - 74.



الأفعال، نحو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّيْلُ إِذَا يَسُرُّ﴾ [سورة الفجر: 89/ 4]، و نحو قوله تعالى ﴿قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَأَرْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصًا﴾ [سورة الكهف: 64/ 18]، و نحو قول الشاعر<sup>168</sup>:

وَأَنْتَ تَفْرِي مَا خَلَقْتَ وَبَعْدَ ضُ الْقَوْمِ يَخْلُقُ ثُمَّ لَا يَفْرُ

أصله " يفري "، فحذفت الياء في القافية لثقلها، ثم سُكِّنت الراء للوقف على القافية، كما يفعل ذلك في الفواصل من كتاب الله عز وجل.

فإذا كانوا قد استحسنا حذف الياء في الأسماء الأحاد كما في: " المتعالي والداعي "، وفي الأفعال في: " يسري وتبغى و يفري "، فالأولى أن يلزموا الحذف والتخفيف في باب الجمع الأكبر " غواشٍ "؛ لأنه أثقل من المفرد.

كما ضَعَفَ ابن عصفور<sup>169</sup> قول الزجاج؛ وحجته أن تعويض التنوين من الحرف، أكثر في كلام العرب من تعويض التنوين من الحركة. والدليل على أن التنوين في جوارٍ ونحوها عوض عن الياء المحذوفة؛ هو أنهم لا يحذفون الياء في قولنا: " الجوارى " و " جواريك "؛ لأنهم لو حذفوا الياء لم يكن لهم سبيل إلى العوض؛ لأن التنوين لا يجتمع مع الإضافة، ولا مع الألف واللام، " وهم قد عزموا على ألا يحذفوا إلا بشرط العوض؛ فامتنع الحذف لذلك " .<sup>170</sup>

**والزجاج عندي** ما ذهب إليه أبو علي وابن جني ومن تابعهما؛ لأنه ظاهر كلام سيبويه، فإذا رجعنا إلى قوله في الكتاب: " . . وإذا كان شيء منها في حال النصب نظرت: فإن كان نظيره من غير المعتلة مصروفاً صرفته، وإن كان غير مصروف لم تصرفه؛ لأنك تتم في حال النصب. " .<sup>171</sup>

فمعنى قوله: أنه إذا تمّ الوزن في النصب وظهرت الياء، امتنع دخول التنوين، وهذا دليل قاطع على أن التنوين يخلُ محلّ الياء، لا محلّ الحركة.

ويبدو أن الزجاج قاس المعتل الممنوع من الصرف، على المعتل المنصرف، دون أن يفرق في الأمور المتشابهة أو المتباينة بينهما؛ فالعلة من حذف الياء في " قاضٍ وغارٍ ومتعالٍ " في حالتي الرفع والجر إنما هي لالتقاء الساكنين، كما أن التنوين في هذه الكلمات هو تنوين التمكين؛ لأنها غير ممنوعة من الصرف، فالأصل: " قاضيٌ "، استثقلت الحركة على الياء فحذفت، فصارت " قاضيئٌ "، فالتقى ساكنان، الياء والتنوين، فحذفت الياء لالتقاء الساكنين.

والدليل على أن التنوين في هذه الكلمات هو تنوين الصرف، وليس تنوين العوض؛ لأننا لا نحذف تنويناً أصلياً ثم نأتي بتنوين عوض، فالتنوين في هذه الكلمات كان موجوداً قبل حذف الياء. وهناك

<sup>168</sup> من الكامل قائله زهير بن أبي سلمى كما في ديوانه، 94، والكتاب، 4: 185، ابن السراج، الأصول، 388/2. والخَلْق: التقدير للشيء قبل أن يقطع، والفَرْيُ القطع على جهة الإصلاح، والإفراء القطع على أي وجه كان. والبيت في مدح هرم بن سنان المُرِّي ومعناه: أن لك قدرة تمضي وتنفذ بها ما قدرته في نفسك، وغيرك يقدّر أشياء وهو عاجز عن إنفاذها وإمضاها. ينظر: شرح أبيات الكتاب للسيرافي، 2: 227، ابن منظور، لسان العرب، فرا، 15: 153.

<sup>169</sup> ابن عصفور، الممتع في التصريف، 352.

<sup>170</sup> ابن عصفور، الممتع في التصريف، 352.

<sup>171</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 308.

حالة واحدة يكون فيه تنوين " فاضٍ " للعرض، وذلك في العَلم، إذا سمينا به امرأة، فيكون منع الصرف للعلمية والتأنيث، والتنوين تنوين عوض.

أما في ( غواشٍ ) و ( جوارٍ )، فالتنوين فيهما للعرض؛ لأنه لم يتصل بالكلمة إلا بعد حذف الياء، ولم يكن موجوداً في الكلمة عندما كانت الياء موجودة. وبهذا يترجح عندي تفسيرُ أبي عليّ لقول سيبويه، على تفسيريّ الرّجاج و السيرافيّ معاً.

**القول الثالث:** أن التنوين في " غواشٍ " هو تنوين الصرف؛ وقد دخله في الرفع والجر بعد أن حذفت الياء للتخفيف، فنقص وزن الاسم عن " فواعل "، وصار بوزن " جَنَاح "، فدخله تنوين الصرف لنقصانه عن هذا المثال، وهذا القول مشابه للقول الثاني، إلا أنهم جعلوا التنوين الذي دخله بعد حذف الياء تنوين الصرف، وكأنهم رأوا أن الياء لن تعود بعد حذفها. وعُزي هذا القول إلى الأخفش<sup>172</sup>، وأجازه العكبري<sup>173</sup> وأبو حيان<sup>174</sup>.

ورده ابن مالك<sup>175</sup> وابن هشام<sup>176</sup> بأن حذف الياء عارض للتخفيف، فثبوتها منوي، ولذلك بقيت الكسرة دليلاً عليها، والدليل على ذلك أن الحرف الذي بقي أخيراً لم يحرك بحسب العوامل، فهو ليس حرف إعراب.

ولكني لم أجد نصاً صريحاً للأخفش في كتابه " معاني القرآن " يبين فيه سبب دخول التنوين، وإنما اكتفى بالقول: بأن الياء لما سُكِنَتْ دخل التنوين، فحذفت الياء لاجتماع الساكنين.<sup>177</sup>

**القول الرابع:** وهو ما عراه أبو عليّ إلى " عيسى بن عمَرَ (ت149هـ) ويُونُسَ (ت182هـ) والكسائي (ت189هـ) وأبي زييد (ت215هـ) "178 بأنهم ذهبوا إلى أن " غواشي " لا ينون، ولا تحذف ياؤه، وأنه يجر بفتحة ظاهرة، فكانوا يقولون في حالة الرفع: " هذا جوارِيّ قد جاء "، بإسكان الياء، والأصل عندهم " جوارِيّ "، ولكنهم استقلوا الضمة على الياء فحذفوها، وأما في حالتي الجرّ والنصب فيقولون: " مررت بجوارِيّ قبْلُ، ورأيت جوارِيّ "، بفتح الياء، فلا يحذفون الياء ولا ينونون؛ وحجتهم أن نظيره من الصحيح لا ينون.

ولكني بعد أن راجعت أقوال النحويين الذين نسبوا هذا القول إلى يُونُسَ، وتحققت من آرائهم تبين لي أن يُونُسَ وأصحابه إنما قالوا ذلك في العَلم فقط. أي أنهم نظروا إلى باب " جوارٍ " ونحوها إذا كان عَلماً، فما لم يلحق في نظيره من الصحيح التنوين لم يلحقوه في المعتل، وما كان يلحقه التنوين من الصحيح ألحقوه بالمعتل. أي أنهم قاسوا المعتل على الصحيح نحو: " مساجد "، فلو قلنا: هذه

172 ابن هشام، مغني اللبيب، 446.

173 العكبري، التبيان، 1: 568.

174 أبو حيان، البحر المحيط، 4: 300.

175 ابن مالك، شرح الكافية الشافية، 3: 1424.

176 ابن هشام، مغني اللبيب، 446.

177 الأخفش، معاني القرآن، 191.

178 سيبويه، الكتاب، 3: 312، الرّجاج، ما ينصرف وما لا ينصرف، 113، أبو عليّ الفارسي، الإغفال، 2: 261.

مساجد، ومررت بمساجد، فإنه لا يلحقه التنوين، كما أن الدال التي هي لام الكلمة لا تحذف، فقاسوا "جوارِي" عليها.

ومؤدّى هذا عندهم أن الياء لا تحذف حذفاً وإنما تحذف لالتقاء الساكنين، ولما لم يوجد عندهم ما يجب حذفه من أجله لم يحذفوها؛ لأن الساكن الثاني لا يمكنه الدخول لوجود صيغة " فواعل " فَبَطُلَ مانع الحذف عندهم فأثبتوا الياء.

وقولهم هذا ليس جكراً على باب " جوارٍ وغواشٍ " ونحوهما، وإنما شَمِلَ كل ياءٍ مكسورٍ ما قبلها<sup>179</sup>، نحو: " قاضٍ " علم امرأة، فكانوا يقولون: هذه قاضيٌ قد جاءت، ورأيتُ قاضيَ العاقلة، ومررت بقاضيِ العاقلة، فيكون إثبات الياء وإسكانها بغير تنوين في حالة الرفع، وبفتحها في حالتَي الجر والنصب كما نقول في " ضاربٍ " علماً لامرأة: " هذه ضاربٌ قد جاءت " و " مررتُ بضاربِ العاقلة ".

فالخلاف<sup>180</sup> بين الخليل ويونس منحصرٌ في أسماء العلم فقط رفعاً وجرأً، وهذا يعني أن مذهب يونس كمذهب الخليل في غير العلم، فهو يوافق في تنوين " جوارٍ "، جَمْع " جارية "، فيقول: " مررتُ بجوارٍ قبل ".

### القول في " الفُكُّ "، جمعه وإفراجه.

قال الزجاج في قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَنْجَيْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ فِي الْفُكِّ الْمَشْحُونِ﴾ [سورة الشعراء: 119/26]: " واحداً " فُكٌّ " وجمعها " فُكُّك "، وزعم سيبويه<sup>181</sup> أنه بمنزلة: أَسَدٌ وَأَسَدٌ، وقياسٌ "فُعَلٌ " قياسٌ "فَعَلٌ"، ألا ترى أنك تقول: فُكُّلٌ وَأَفْقَالٌ، وَجَمَلٌ وَأَجْمَالٌ، وكذلك أَسَدٌ وَأَسَدٌ وَأَسَادٌ، وَفُكٌّ وَفُكُّكٌ وَأَفْلاكٌ في الجمع، والمشحون المملوء، يقال شحنته، أي: ملأته<sup>182</sup> اهـ.

ذهب الزجاج مذهباً مخالفاً للجمهور إلى أن " الفُكُّك " هو جمع " فُكُّك " بفتحين، ونظيره من هذا الجمع: أَسَدٌ وَأَسَدٌ، ثم شرح ما قصده سيبويه من أنه بمنزلة أَسَدٌ وَأَسَدٌ: بأن "فُعَلٌ" و"فَعَلٌ" قياسهما واحد؛ لأنهما يشتركان في الجمع على " أفعال "، نحو: فُكُّلٌ وَأَفْقَالٌ، وَجَمَلٌ وَأَجْمَالٌ.

وقد أخذ أبو علي<sup>183</sup> على شيخه الزجاج فيما قاله: من أن " فُكُّك " هو واحد " فُكُّك "؛ لأن هذا القول لم يذهب إليه أحد من النحويين، والصواب عنده أن الواحد " فُكُّك " والجمع " فُكُّك " أيضاً، وهو قول الجمهور، وبه قال: " سيبويه والفراء والأخفش وابن السراج والنحاس وابن جني والزمخشري والباقولي وابن عطية وأبو البركات الأنباري والرازي والعكبري و القرطبي والرضي والسمين والألوسي " 184.

179 ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 312، الزجاج، ما ينصرف وما لا ينصرف، 113.

180 ذكر سيبويه أن الخليل ردّ مذهب يونس، ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 312، أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 261-262.

181 سيبويه، الكتاب، 3: 577.

182 الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، 4: 95.

183 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 514 - 516.

184 تنظر أقوالهم حسب التسلسل: سيبويه، الكتاب، 3: 577، الفراء، معاني القرآن، 2: 132، الأخفش، معاني القرآن: 216، ابن السراج، الأصول: 2: 431، النحاس، إعراب القرآن، 2: 250، ابن جني، سر الصناعة، 2: 725، ابن جني، الخصائص: 2: 100، و 3: 137، الزمخشري، الكشاف، 3: 330، الباقولي، شرح اللمع، 269، ابن عطية، المحرر الوجيز، 1: 233 و 2: 416، أبو البركات

وقد بيّن أبو علي العلة من هذا الجمع من خلال شرحه لقول سيبويه الذي أبقاه الزجاج غامضاً، ومحمّص كلامه: أنّ ما عناه سيبويه من أنه بمنزلة أسدّ وأسدّ، أي أنّ "فَعَلًا" يُكسّر على "فُعَل"، كما كُسِرَ "فُعَل" على "فُعَل"، فاجتمع "فُعَل" و"فُعَل" في التفسير على "فُعَل" وعلى "أفعال"؛ والسبب في ذلك أنهما أخوان؛ لأنهما يتعاقبان كثيراً على الشيء الواحد، فمن ذلك اشتراكهما في كثير من المصادر نحو البُحْل والبَحْل، والسَّقْم والسَقَم، والعُجْم والعَجَم، والعُرْب والعَرَب، ولَمَّا جازَ أَنْ يُجَمَعَ "فُعَل" على "فُعَل"، كَأَسَدٍ وَأَسَدٍ، جازَ أَنْ يُجَمَعَ "فُعَل" على "فُعَل" أيضاً. 185

ورأى أبو علي أنّ الحركة في "فُك" للواحد، ليست على حدّ الحركة في "فُك" للجمع، فالتغاير بينهما مقدر، يقول: "فالحركة التي في "فُك" في قوله تعالى: ﴿فِي الْفُكِّ الْمَشْحُونِ﴾، ليست على حدّ الحركة في قوله: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُكِّ وَجَرِيْنَ بِهِمْ﴾ [سورة يونس: 32/10]. كما أنّها في ترخيم "منصور" و"بُرْتُن" 186 في قول من قال: يا حارُّ، ليست على حدّ الحركة في قول من قال: يا حار، وهذا لفظ سيبويه في الفصل الذي ذكر فيه تكسير "فُعَل" قال 187: وقد كُسِرَ حرف منه على "فُعَل"، كما كُسِرَ عليه "فُعَل"، وذلك قولك للواحد: هو الفُكُّ، فتذكر، وللجميع: هي الفُكُّ 188. اهـ

ويقول أبو علي – أيضاً: "ونظير هذا في أنّ التفسير جاء على لفظ الواحد قبل أن يُكسر قولهم: ناقة هجان 189، وإبل هجان، ودرع دلاص 190، وأذرع دلاص، وإنما "دلاص وهجان" في الجمع على حدّ: "ظراف وشراف"، وليس على حدّ: "كيناز 191" و"ضناك 192" قال سيبويه: "وليس مثل: "جُنُب" 193؛ لأنك تقول: "هجانان" 194.

معنى كلام أبي علي: أنّ "الفُكُّ" يكون واحداً وجمعاً بلفظ واحد، فمن مجيئه مفرداً قوله تعالى ﴿فِي الْفُكِّ الْمَشْحُونِ﴾؛ لأنه مذكر، ومن مجيئه جمعاً قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُكِّ وَجَرِيْنَ بِهِمْ﴾؛ لأنه قال: "وجريّن" فجمع، ولكنّ ضمة الفاء فيه إذا كان جمعاً غير الضمة التي في الواحد؛ فالضمتان

الأنباري، أسرار العربية، 76، الرازي، تفسير الرازي: 24: 134، العكبري، التبيان، 1: 133، القرطبي، تفسير القرطبي، 2: 194، الرضي، شرح الكافية، 3: 368، السمين الحلبي، الدر المصون، 2: 200، الألويسي، روح المعاني، 11: 96.

185 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 415

186 البُرْتُن: مخلب الأسد، أو هو للسُّبُع كالإصبع للإنسان، ابن منظور، لسان العرب، برثن.

187 المقصود به سيبويه، ينظر الكتاب، 3: 577.

188 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 515

189 الهجان من الإبل: البيض الكرام، ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 639، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 384، ابن منظور، لسان العرب: هجن.

190 درع دلاص: بَرّاقة لمساء ليلة، ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 639، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 384، ابن منظور، لسان العرب، دلص، 7: 37.

191 ناقة كيناز: مكتنزة اللحم، أو الصُّلْبَةُ اللحم، ينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 639، ابن منظور، لسان العرب، كنز. 402/5.

192 امرأة ضناك: ثقبلة العجيزة ضخمة، السيرافي، شرح الكتاب، 4: 384، ابن منظور، لسان العرب، ضناك.

193 رجل جُنُب، من الجنابة، ابن منظور، لسان العرب، جنب. 1: 277.

194 أبو علي الفارسي، الإغفال، 2: 515، وينظر: سيبويه، الكتاب، 3: 640.

وإن اتفقتا في اللفظ، فإنهما مختلفتان في المعنى، كما يقول ابن جني<sup>195</sup>، فقد يتفق اللفظان مع أنهما من أصلين مختلفين، واستدل أبو علي على ذلك بأن ترخيم "منصُور و بُرُثن" في لغة من قال: "يا حار"، هو "يا منصُ و يا بُرث"، فتبقى الصاد والثاء مضمومتين في "منصُ و برث"، كما تبقى الراء مكسورة في "حار"؛ انتظراً لعودة الحرف المحذوف، ومن قال: "يا حار" على لغة من لا ينتظر، فاجتلب للنداء ضمةً قال - أيضاً: - "يا منصُ ويا بُرث"، فحذف ضمة الصاد والثاء، كما حذف كسرة الراء، واجتلب للصاد والثاء ضمة النداء، كما اجتلب للراء ضمة النداء، ويكون لفظ "يا منصُ و يا برث" في الوجهين واحداً، و لكنّ المعنيين مختلفان، فالحركات متفقة في صورها، مختلفة في معانيها، وكذلك القول في "الْفُكُّ" إذا جمع على "فُكُّ"، فضمّة الفاء في الواحد بمنزلة ضمة "فُكُّ"، وفي الجمع بمنزلة ضمة "أُسْدُ".<sup>196</sup>

ونظير هذا في اتفاق الحروف واختلاف تقديرها، قولهم: دِرْعٌ دِلَاصٌ، وأدْرُعٌ دِلَاصٌ، وناقَةٌ هِجَانٌ، ونُوقٌ هِجَانٌ، فالكسرة وألف "فِعال" في "دِلَاصٌ و هِجَانٌ" في الجمع، إنما هي على حدّ الكسرة والألف في "ظِراف، و شِراف"، وفي الواحد هي على حدّ الكسرة والألف في "كِنازٍ" و "ضِناكٍ".<sup>197</sup>

والذي حمل أبا علي على أن يقدر أن حركاته في الجمع ليست حركاته في المفرد، ولم يجعله مشتركاً بين الواحد والجمع، هو أنه إذا استعمل مفرداً دخلته التثنية، فقالوا: "فُلكان"198، كما قالوا "هيجانان"، فالتثنية مَنَعَتْهُ أن يكون لفظاً مشتركاً، خلافاً لـ "جُنُب"، فإنه لم يُسَمَّع "جُنُبَانٌ" مثني "جُنُب"، ولهذا صار "جُنُبٌ" لفظاً مشتركاً بين المفرد والجمع، فحركاته في الجمع هي حركاته في المفرد؛ لأنه يُقال: هذا جُنُبٌ، وهذا جُنُبٌ، وهؤلاء جُنُبٌ، وهذه جُنُبٌ.

أما أبو حيان، فالمختار عنده أنه لفظ مشترك بين المفرد والجمع، وأن حركاته في الجمع حركاته في المفرد، ولا تُقدَّر بغيرها.<sup>199</sup>

وردّه السمين<sup>200</sup>: بأن تثنيته تمنع الاشتراك بينهما.

والراجح عندي ما ذهب إليه أبو علي وأصحابه؛ لإجماع النحويين عليه، ولورود نظير لما حكيناه في هذه المسألة، مما اتفق لفظه، واختلف معناه في المفرد والجمع، ومن ذلك "فَعِيلٌ و فِعال"، فقد كسرت العرب "فَعِيلاً" على "فِعال"، وهو القياس، نحو: كريم وكرام، ولئيم ولئام، ولكنهم كسروا أيضاً "فِعال" على "فِعال"<sup>201</sup>، فقالوا: "دِرْعٌ دِلَاصٌ، وأدْرُعٌ دِلَاصٌ"، وناقَةٌ هِجَانٌ، ونُوقٌ هِجَانٌ، فقد جمعوا "فِعالاً" على "فِعال"؛ لأن "فِعال" فعليل "أخت" فِعال"، ووجه الشبه بينهما أنهما ثلاثيان، ثالثهما حرف اللين الزائد، كما أنهما يتعاقبان على المعنى الواحد، نحو: عبيد وعباد، فلما كان

<sup>195</sup> ينظر: ابن جني، سر الصناعة، 2: 725، ابن جني، إخصائص، 2: 100 و 3: 137.

<sup>196</sup> ينظر: أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، 76؛ العكبري، التبيين، 1: 133؛ الباقولي، شرح اللمع، 1: 269؛ الرازي،

تفسير الرازي، 24: 134؛ السمين الحلبي، الدرالمصون، 2: 200.

<sup>197</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 639؛ إخصائص، 2: 94 - 101؛ الزمخشري، الكشاف، 3: 330؛ الباقولي، شرح اللمع، 1/269.

<sup>198</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 640؛ السيرافي، شرح الكتاب، 4: 384؛ ابن عطية، المحرر الوجيز، 1: 233 - 2: 416؛ القرطبي،

تفسير القرطبي، 2: 194؛ الرضي، شرح الكافية، 3: 368؛ أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 1: 629؛ السمين الحلبي، الدر

المصون، 2: 201.

<sup>199</sup> أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 1: 629.

<sup>200</sup> السمين الحلبي، الدرالمصون، 2: 201.

<sup>201</sup> سيبويه، الكتاب، 3: 639.

ذلك كذلك جمعوا " فعلاً " على " فعال "، فصارت الألف في "درع دلاص"، مثل الألف في " كتاب"، والألف في " أدزُع دلاص " بمنزلة الألف في " كرام ".

#### خاتمة: نتائج البحث

دار البحث حول مآخذ أبي عليّ الفارسيّ على شيوخه أبي إسحاق الزّجاج، وقد أظهر البحث قيمة آراء الزّجاج في معالجة القضايا الصرّفيّة، فقد كان يعتمد في اختيار الآراء على الأصول النحوية المقررة عند النّحاة، ويأتي في مقدّمتها " السّماع "، وقد تبيّن أن الزّجاج يُولي السّماع وطرق الرواية فيه أهمية خاصة، ويأتي القرآن الكريم المصدر الأول للسماع، واعتمد أبو إسحاق على القياس، وكان بارعاً فيه، فقد أولاه عناية واهتماماً، فهو من النّحويين القياسيين.

وأما منهجه في اختيار القراءة القرآنيّة فهو موافقتها لكلام العرب، وللقاعدة النحوية، ولذلك فقد وقف مواقف غير مرضية من بعض القراءات السبعية المتواترة وجنح إلى ردّها والطعن فيها، إمّا لأنها لا يوجد لها بناء في العربية، وإمّا لأنها تقوم على وجه نحوي ضعيف، فالقراءة التي تخرج عن قواعد اللغة وكلام العرب لا يعتدّ بها.

وأما ولعه باللغة والاشتقاق، فكان بادياً في أقواله التي أتينا عليها، ومن المعلوم أن الزّجاج متفوق في ميدان اللغة تفوقاً ملحوظاً، أخذاً بناصيتها، متمكناً منها.

كان قصد أبي عليّ من نقد الزّجاج إصلاح ما رآه مجانباً للصواب، وقد دفعته إلى ذلك الأمانة العلمية، ولم يكن أساس هذا النقد تحاملاً عليه.

وقد كان أبو عليّ الفارسي يتقصّى القواعد والأصول النحوية من سماع وقياس وتعليل. وقد رأيناه يعالج القضايا النحوية والصرّفيّة بفكر ثابت، وبعقلية ناضجة، فبدت مقدرته العلمية واضحةً جليّةً في إحاطته بالمسألة من جميع وجوهها الممكنة. وكان يحتكم في مأخذه واستدراكاته على القاعدة التي أقرها النحويون، فهو لا يخرج عن الأصول والأحكام.

- عرفنا هذا البحث الموجز على لون من ألوان النشاط النحوي الذي انتشر في القرن الرابع الهجري، وهو تعقب النحويين وتتبعهم لهفوات أساتذتهم وأقرانهم.

## المراجع

- ابن أبي طالب القيسي، مكي. *مشكل إعراب القرآن*. تحقيق. حاتم الضامن. ط2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1984.
- ابن الجَزْري، محمد بن محمد بن محمد الدمشقي. *النشر في القراءات العشر*. أشرف على تصحيحه الشيخ علي محمد الضباع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1980.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *الخصائص*. تحقيق. محمد علي النجار. ط2. بيروت: دار الهدى، 1961.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *سر صناعة الإعراب*، تحقيق. حسن هندراوي. ط2. دمشق: دار القلم، 1993.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها*. تحقيق. علي النجدي ناصف وعبد الحلِيم النجار وعبد الفتاح شلبي. القاهرة، 1386هـ.
- ابن جني، أبو الفتح عثمان. *المنصف شرح تصريف المازني*. تحقيق. لجنة من الأساتذيين: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين. إدارة إحياء التراث القديم، 1954.
- ابن الحاجب، أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمرو الدويني. *الشافعية في علم التصريف*. تحقيق حسن أحمد العثمان. ط1. مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1995.
- ابن الحسن البصري، علي بن أبي الفرج. *الحماسة البصريّة*. تحقيق. مختار الدين أحمد. ط3. بيروت: عالم الكتب، 1983.
- ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد، *الحجة في القراءات السبع*. تحقيق. عبد العال سالم مكرم. طه. بيروت: دار الشروق، 1401هـ.
- ابن خلكان، شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. تحقيق. إحسان عباس. لبنان: دار الثقافة، 1972.
- ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسين. *جمهرة اللغة*. تحقيق. رمزي منير بعلبكي، ط1. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. *الأصول في النحو*. تحقيق. عبد الحسين الفتلي. ط3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1988.
- ابن السكيت، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق. *إصلاح المنطق*. تحقيق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. طه. القاهرة: دار المعارف، 1977.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل. تحقيق. عبد الحميد هندراوي. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- ابن عصفور، أبو الحسن علي بن مؤمن الإشبيلي. *المتع في التصريف*. تحقيق. فخر الدين قباوة. ط1. بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1970.
- ابن عطية الأندلسي، أبو محمد عبد الحق. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. تحقيق. عبد السلام عبد الشافي محمد. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية، 1993.

- ابن عطية، جريد. *الديوان. طو.* . بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، 1986.
- ابن مالك، جمال الدين محمد بن عبد الله. *شرح الكافية الشافية. دراسة وتحقيق.* عبد المنعم أحمد هريدي. ط1. مكة المكرمة: مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، 1982.
- ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس. *السبعة في القراءات. تحقيق.* شوقي ضيف. ط2. مصر: دار المعارف، 1972.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي. *لسان العرب.* بيروت: دار صادر، 1994.
- ابن النديم الوراق، أبو الفرج محمد بن إسحاق. *الفهرست. تحقيق.* أيمن فؤاد سيد. ط2. بيروت: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2009.
- ابن هشام، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف. *أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك.* تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد. ط5. بيروت: دار الجيل، 1979.
- ابن هشام الأنصاري، أبو محمد جمال الدين عبد الله بن يوسف. *معني اللبيب عن كتب الأعراب.* تحقيق. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله. ط1. دمشق: دار الفكر، 1964.
- أبو حاتم السجستاني، سهل بن محمد. *تفسير غريب ما في كتاب سيبويه من الأبنية.* تحقيق. محمد أحمد الدالي. ط1. دمشق: دار البشائر، 2001.
- أبو حيان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف. *تفسير البحر المحيط.* تحقيق. الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2001.
- أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد بن عمرو. *التيسير في القراءات السبع.* عني بتصحيحه أوتوبرنزل. استانبول، 1930.
- الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة. *معاني القرآن.* تحقيق. فائز فارس. ط2. 1401 هـ - 1981.
- الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة.* تحقيق. محمد عوض مرعب. ط1. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- الاستراباذي، رضي الدين محمد بن الحسن. *شرح شافية ابن الحاجب.* تحقيق. محمد نور الحسن ومحمد الزراف ومحمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1982.
- الأشموني، أبو الحسن علي بن محمد بن عيسى. *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك.* ط1. بيروت: دار الكتاب العربي، 1955.
- الأصمعي، أبو سعيد عبد الملك بن قريب. *الأصمعيات.* تحقيق. أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون. ط5. مصر: دار المعارف، 1986.
- الأعلم الشنتمري، يوسف بن سليمان بن عيسى. *شرح ديوان زهير بن أبي سلمى.* تحقيق. فخر الدين قباوة. ط2. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1980.
- الأفغاني، سعيد. *في أصول النحو.* سوريا: منشورات جامعة البعث، 1989.



- الأنباري، أبو بكر محمد بن القاسم. *الزاهر في معاني كلمات الناس*. تحقيق. حاتم صالح الضامن. ط1. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد. *أسرار العربية*. تحقيق: محمد بهجت البيطار. دمشق: المجمع العلمي العربي، 1957.
- الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد. *الإنصاف في مسائل الخلاف*. تحقيق. محمد محيي الدين عبد الحميد. ط4. مصر: المكتبة التجارية، 1961.
- أوس بن حجر. *الديوان*، تحقيق. محمد يوسف نجم. ط3. بيروت: دار صادر، 1979.
- الباقولي الأصبهاني، أبو الحسن علي بن الحسين. *الاستدراك على أبي علي في الحجة*. تحقيق. محمد أحمد الدالي. الكويت: مكتبة البابطين المركزية للشعر العربي، 2007.
- الباقولي الأصبهاني، أبو الحسن علي بن الحسين. *كشف المشكلات وإيضاح المعضلات*. تحقيق. محمد أحمد الدالي. دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية، 1994.
- البغدادى، عبد القادر بن عمر. *خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب*. تحقيق. محمد نبيل طريفى وإميل يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد. *الصّاح تاج اللّغة وصاح العربية*. تحقيق. أحمد عبد الغفور عطار. ط2. بيروت: دار العلم للملايين، 1984.
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. *كشف الظنون عن أسامي المصطلحات والفنون*. ط1. بيروت: منشورات مكتبة المثنى، 1941.
- الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. *المستدرک على الصحيحين*. تحقيق. مصطفى عبد القادر عطا. ط1. بيروت، 1990.
- الخضري، محمد بك. *محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية*. ط1. مصر: مطبعة الاستقامة، 1945.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. *تاريخ بغداد*. تحقيق. بشار عواد معروف. ط1. بيروت: دار العرب الإسلامي، 2002.
- الدمياطي، الشيخ أحمد. *إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربع عشر*. تحقيق. أنس مهرة. ط1. لبنان: دار الكتب العلمية، 1998.
- الرازي الشافعي، فخر الدين محمد بن عمر. *تفسير الرازي*. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000.
- الرّبيدي الأندلسي، أبو بكر محمد بن الحسن. *طبقات النحويين واللغويين*. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط3. مصر: دار المعارف، 1973.
- الرّبيدي، محبّ الدين محمد مرتضى الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. بيروت: مكتبة الحياة، 1985.
- الرّجاج، إبراهيم بن السري. *ما ينصرف وما لا ينصرف*. تحقيق. هدى قراعة. ط3. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2000.

الرّجّاج، إبراهيم بن السّري. معاني القرآن وإعرابه. تحقيق. عبد الجليل عبده شلبي. ط1. بيروت: عالم الكتب، 1988.

السّلميّ، العباس بن مرادس. الديوان. جمعه وحققه. يحيى الجبوري. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1981.

السمين الحلبي، أحمد بن يوسف. النر المصون في علوم الكتاب المكنون. تحقيق. أحمد محمد الخراط. دمشق: دار القلم، 1986.

سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. تحقيق. عبد السلام هارون. ط1. بيروت: دار الجيل، د. ت.

السيرافي، أبو يوسف محمد بن أبي سعيد. شرح أبيات سيبويه. تحقيق. محمد علي سلطاني. ط1. دمشق، بيروت: دار المأمون، 1979.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق. سعيد المنذوب. ط1. لبنان: دار الفكر، 1996.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1965.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع. تحقيق. عبد الحميد هنداوي. مصر: المكتبة التوفيقية، 1995.

شلبي، عبد الفتاح إسماعيل. أبو علي الفارسي. ط1. مصر: مكتبة نهضة مصر، 1377هـ.

ضيف، شوقي. العصر العباسي الثاني. ط2. مصر: دار المعارف، 1973.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تفسير الطبري. بيروت: دار الفكر، 1405هـ.

العجاج، عبد الله بن روبة. الديوان بشرح الأصمعي. تحقيق. عزة حسن. بيروت: مكتبة دار الشرق، 1971.

العجلاني، تميم بن أبي مقبل. الديوان. تحقيق. عزة حسن. ط1. دمشق، 1962م.

العكبري، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين. التبيان في إعراب القرآن. تحقيق. علي محمد البجاوي، مصر: عيسى البابي الحلبي، د. ت.

العيني، بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى. المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية بهامش الخزانة. ط1. بيروت، دار صادر، 1997.

الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار. الإغفال. تحقيق. عبد الله بن عمر الحاج إبراهيم. أبو ظبي: المجمع الثقافي، 2003.

الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار. التعليقة على كتاب سيبويه. تحقيق. عوض بن حمد القوزي. ط1. السّعوديّة: جامعة الملك سعود، 1990.

الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار (ت377هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق. بدر الدين قهوجي وبشير جويجاتي. ط1. دار المأمون دمشق، 1984م.

- الفارسي، أبو علي الحسن بن عبد الغفار. شرح الأبيات المشككة الإعراب. تحقيق. حسن هندراوي. ط1. دمشق: دار القلم، 1987.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. تفسير القرطبي. القاهرة: دار الشعب.
- القفطي، جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف. إنباه الرواة على أنباه النحاة. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. مصر: مطبعة دار الكتب، 1952.
- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد. المقتضب. تحقيق. محمد عبد الخالق عزيمة. بيروت: عالم الكتب، 1993.
- المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك. شرح وتحقيق. عبد الرحمن علي سليمان. ط1. مصر: دار الفكر العربي، 2008.
- المرادي، بدر الدين حسن بن قاسم بن عبد الله بن عليّ المصري المالكي. الجنى الداني في حروف المعاني. تحقيق. فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل. حلب: المكتبة العربية، 1973.
- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل. إعراب القرآن. تحقيق. زهير غازي زاهد. ط2. مصر: مكتبة النهضة العربية، 1405 هـ - 1985.
- الهاللي، حميد بن ثور. الديوان. صنعة الأستاذ: عبد العزيز الميمني. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1951.
- ياقوت الحموي، أبو عبد الله الرومي. معجم الأدباء. ط1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1991.

Alothman, Saeed. "Ebû Ali el-Fârisî'nin Hocası ez-Zeccâc'a Yönelttiği Sarfla İlgili Eleştiriler". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 93-130.



**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 131-173

**Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve Ötekini Okumak**  
Reading Self and Others through the Mubham Verses in the Context of Legitimacy  
Concerns

**Muhammed Bahaeddin Yüksel**

Dr. Öğr. Üyesi., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,

Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof., Nigde Omer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Tafsir

Nigde/Turkey

[bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr](mailto:bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-3356-7786](http://www.orcid.org/0000-0003-3356-7786)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 11 Nisan / April 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 16 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 131-173

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

## Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve Ötekini Okumak\*

**Öz:** Hz. Peygamber'in (a.s.) risaleti müddetince mücadelesini verdiği daveti, nihayetinde ilahî murada uygun bir toplumun teşekkülüyle sonuçlanmıştır. Ne var ki barış ve kardeşliğe dayalı bu müesses yapı, daha ilk halife zamanında ridde olaylarıyla örülenmek istenmiş ve sonraki halifeler döneminde nice Müslümanın öldürülmesine sebep olan isyan ve savaşlar neticesinde parçalanmıştır. Süreç içerisinde farklı söylemlerle toplumun ana gövdesinden ayrılan her bir fırka, meşruiyetini ispatlamak amacıyla kendi ve ötekisini tanımlama gayreti içerisine girmiştir. Kuşkusuz bu amaca hizmet etmesi açısından toplum nezdinde müstesna yeri olan Kur'an, hemen bütün fırkaların baş vurduğu bir meşruiyet kaynağı olmuştur. Bu çerçevede herbir fırka, Kur'an'ı kendi söylemini destekleyen ve onaylayan bir içeriğe sahip göstermeye çalışmıştır. Kendi söylemlerini Kur'an'a söylettirebilmek için baş vurdukları ayetler ise, genellikle mübhem ifadeler içeren ayetler olmuştur. Dolayısıyla mübhemât, fırkaların söylemlerini ayetlerin mefhumuna idhal edebilecekleri en uygun ve münbit bir alan olarak görülmüştür. Bunun için yapılması gereken ise, ayetleri tealluk ettiği bağlamından kopartarak atomize etmek ve sonra da bağlamından bağımsızlaşan lafızdaki mübhem ifadeleri kendi tarih ve söylemleriyle buluşturmaktan ibaretti. Böylece Kur'an, kendisinden tahsil edilmek istenen her düşünce ve iddiayı yorumcusuna sunan tasdik makamı haline getirilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mübhem, Mübhemât, Hariciler, Şia, Mutezile, Ehl-i Sünnet.

### Reading Self and Others through the Mubham Verses in the Context of Legitimacy Concerns

**Abstract:** The invitation that the Hz. Prophet gave his struggle during his ministry resulted in the formation of a proper divine society. However, this institutional structure based on peace and brotherhood was desperately wanted to be trampled in the first caliphate and the rebellions and wars that caused the murder of the many Muslims in the period of the next caliphs were disintegrated. Each branch, separated from the main body of the society by different discourses, has endeavored to define itself and other in order to prove its legitimacy. Undoubtedly, the Qur'an, which has an exceptional place in society in terms of serving this purpose, has become a source that almost all the groups resorted to. In this framework, each party is trying to show that the Qur'an has a content that supports and confirms its own discourse. The verses they applied to tell their Qur'an to the Qur'an were verses containing gentle expressions. Therefore, the mubhamat was seen as the most suitable and enlightened area where the discourses of the sects can be absorbed in the sense of the verses. What needs to be done is simply to break the divine verses into atoms and break them down, and then to bring the lyrical expressions that are free from their context to their own history and discourse. Thus, the Qur'an will become the attestation authority that presents every thought and claim that it is desired to be collected to its commentator.

**Key Words:** Tafsir, Mubham, Mubhamat, Kharijites, Shia, Mutazila, Ehl Sunnah.

#### من إشكاليات التفسير: قراءة الذات والغير من خلال المبهمات

**ملخص:** لقد نتج عن دعوة النبي صلى الله وسلم التي بذل جهده من أجلها خلال رسالته بناء مجتمع يتطابق مع مراد الله. ومع ذلك، تلك البنية القائمة على السلام والأخوة ظلت هدفا منذ عهد الخليفة الأول مروراً بأحداث الردة وبعند تم تفكيكها نتيجة الفتن والحروب التي أسفرت عن قتل عدد هائل من المسلمين. وكان على كل فرقة أن تميز نفسها عن غيرها لإثبات دعواها وذلك بتقسيم المجتمع إلى أحزاب. لا شك أن الذكر الحكيم، الذي تمنع بمكانة استثنائية في المجتمع، كان المرجع الأول للجميع يُستشهد به ويحتكم إليه. وحاول كل حزب في هذا السبيل استخدامه وتوظيف آياته لتوطيد وتشريع خطابه. وكانت الآيات المستخدمة والمستندة بها في الغالب آيات مبهمات. لذلك، تم اعتبار المبهمات على أنها الأنسب والأدعى لتحقيق الأهداف المذهبية. وما كان على هؤلاء إلا بتر الآية من سياقها وتفتيتها ثم جمع المعاني العائمة مع تاريخهم وخطابهم. وبهذا تحول الذكر الحكيم إلى مورد يعاوده كل من يطلب الشرعية لأرائه ودعوته.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، المبهمات، الخوارج، الشيعة، المعتزلة، أهل السنة.

\* Bu makale, 31 Ocak - 2 Şubat 2018 tarihlerinde Erciyes Üniversitesi ev sahipliğinde gerçekleştirilen "I. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Kayseri USBIK 2018)" sempozyumunda sunulan metnin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

## GİRİŞ

Hız. Peygamber (a.s.), vahye muhatap olmasıyla tebliğine memur olduğu risaletini, yaklaşık yirmi üç yıl gibi zorlu bir mücadele sonucunda barış ve kardeşliğe dayanan mümtaz bir toplumu inşa etmekle sonuçlandırmış ve nihayetinde kendisinden sonrakilere vahyin mana ve maksadına uygun olarak teşekkül etmiş müesses bir yapıyı emanet bırakmıştır. Ne var ki bu emanete, daha ilk halife Hız. Ebu Bekir döneminde ridde olaylarıyla kasteden kimseler çıkmış ve Hız. Peygamber'in tesis ettiği barış ve kardeşliğe dayanan toplumun birliği örselenmek istenilmiştir. Süreç burada kalmayıp ikinci halife Hız. Ömer'in katledilmesiyle saçaklanan tefrika fitnesi, üçüncü halife Hız. Osman'a karşı ayaklanma ve nihayetinde dördüncü halife Hız. Ali'ye karşı bilfiil savaşımaya kadar uzanmış ve sonuçta Müslümanların birlik ve beraberliği farklı söylem ve gayelere sahip zümrelere parçalanmıştır. Özellikle Hız. Ali'ye karşı Muâviye'nin giriştiği Sıffin Savaşı, ümmetin parçalanmasında önemli bir aşama olup farklı siyasî söylemlerle safların ayrışmasına vesile olmuş, zaman geçtikçe de saflar kendi içinde sürekli alt kollara ayrılmıştır.

Her bir fırka, sahip olduğu siyasî düşüncelerin haklılığını savunurken, muhaliflerinin ise haksız ve batıl olduğunu iddia etmiştir. Ne var ki iddialar söylem bazında kalmamış, karşılıklı çatışmalar cinayetlere ve nihayet savaşımlara kadar uzanabilmiştir. Söz konusu savaşlarda, içinde sahabenin de olduğu birçok Müslümanın katledilmesi üzerine gündeme gelen *büyük günah* (mürtekib-i kebre) gibi birçok mevzu, süreç içerisinde farklı kanaatlerin oluşmasıyla saflarda sürekli parçalanmaları tetiklemiş ve nihayetinde Hız. Peygamber'in tesis etmiş olduğu ana gövdeden her kopuş, zamanla kendi içinde birbirini izleyen bölünmelerle farklı itikâdî fırkaların teşekkülüne sebep olmuştur.

Nihayetinde teşekkül eden fırkalar, görüşlerinin halk nezdinde kabul görmesi ve gelecek kuşaklarda temsil edilebilmesi açısından meşruiyetlerini ispat etme gibi bir arayışın içerisinde girmiştir. Meşruiyet arayışı ise iki şekilde tezahür etmiştir. Birincisi ana gövdeden ayrılma gerekçesi, ikincisi ise bu gerekçenin halk nezdinde kabul edilebilir bir zemine kavuşturulabilmesi için ikna kabiliyeti yüksek bir kaynağa dayandırılması ihtiyacı. Birinci tezahür, ana gövdeden ayrılırken, zorunlu olarak kendisinden ayrıldığı zeminin hatalı, kendisinin ise isabetli olduğunu, yani *kendi* ve *ötekisini* tanımlama zorunluluğu getirirken, ikinci tezahür bu tanımlamanın gerekçelerinin halk nezdinde kabulünün sağlanması için bir kaynağa dayandırılması ihtiyacını hissettirmiştir. Kuşkusuz geçmişte de günümüzde de meşruiyetin tarih boyunca en etkili ve ikna kabiliyeti en yüksek entrümanı, din olmuştur. Her ne kadar fırkaların teşekkülü birtakım siyasî argümanlar çerçevesinde gerçekleşmiş olsa da meşruiyetlerini temin ve tahkim etme

maksadıyla dinin söylemlerinden faydalanma yoluna girmişlerdir. Müslümanlar özelinde ifade edecek olursak, bu meşruiyet aracı Kur'ân ve hadisler olmuştur. Bu amaçla söylemlerini nassa onaylatabilmek amacıyla özellikle Kur'ân ayetlerini son derece zorlanmış ve adeta fırkalar açısından bütün bir Kur'ân kendi söylemlerini ikrâr eden, onaylayan ilahî buyruklarmış gibi takdim edilmiş, açıkçası tahrif edilmiştir. Her fırkanın kendi meşruiyetini Kur'ân'dan temin etmesi ve söylemlerini Kur'ân üzerinden dile getirebilmesi için başvurabileceği en uygun alan ise, kuşkusuz istismara son derece açık olarak gördükleri Kur'ân'ın mübhemât ifade eden ayetleriydi. Bu süreçte Mübhemât, fırkalar nezdinde adeta ayetlerin anlamlarının sevk ve idare edilebilmesi için, kendisine yönelen her görüş ve düşüncenin önyargılarını doldurabileceği içi boş kelimeler, bağlamı olmayan cümle unsurları olarak görülmüştür. Her bir fırka, mübhemâtı kendi ideolojisi doğrultusunda anlamlandırıyor ve böylece ayetler, adeta onların siyasi misyon ve iddialarını dile getiren ilahî buyruklar haline dönüştürülüyordu. Bunun için yapılması gereken sadece ayetlerin tarihsel bağlamından kopartılarak lafzî okumaya tabi tutulmasıydı. Nitekim her bir fırka da öyle yaptı ve böylece Kur'ân, fırkaların kendi ve ötekisini okuduğu, her okuyanın da kendi parçalanmışlığında kendisini haklı, ötekisini ise haksız çıkarttığı bir meşruiyet aracı haline getirildi. Bu çalışma, fırkaların bu tür yaklaşımlarının Kur'ân ilimlerinden olan Mübhemâtü'l-Kur'ân üzerinden nasıl gerçekleştiği, örnekleri ve mübhemâta dair yaklaşımlar üzerinde duracak ve konuya dair bazı tespitlerde bulunacaktır.

### **Kavramsal Çerçeve**

#### **Mübhem Kelimesinin Lügat ve İstilahî Tarifleri**

Mübhem kelimesi Arapça'da sülâsî "b-h-m" kökünden türemiştir. Lügatte "Yol güzergâhının belirsizleşip ayırımına varamamak, konuşamamak, meramını ifade edememek, bir şeyi temyiz gücünden yoksun olmak, iş kendisine karışık gelip çözümüne ulaşamamak," gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Bu kökten if'âl kalıbında ismi mef'ûl olan mübhem kelimesi "Karışık gelmesi nedeniyle işin aslına nüfuz edememe, anlamaya imkânı olmaması nedeniyle sözün kapalı olması" anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Bu ayrıntıları daha derli toplu ifade eden Râgıb İsfehânî, duyu veya akıl alanına girmekle birlikte "hissedilmesi ve akledilmesi güç olan her şeye" *mübhem* denildiğini belirtmiştir.<sup>3</sup> Anlam örgüsünde "*kendisinden ne kastedildiği tam*

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab* (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.), 376.

<sup>2</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, 376-377.

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dâru Kahramân, 1986), 82.

olarak tayin edilememiş olan kelimeler"<sup>4</sup> olduğu anlaşılan mübhemâtın terim anlamını, Kur'ân-ı Kerim'de sarih olarak isimleri zikredilmeyip, ismi işaretler, ismi mevsuller, zamirler ve cins isimlerle ifade edilen erkek, kadın, melek, cin, topluluk, kabileler, mekân, zaman, yıldızlar ve sayılar olarak tarif edebiliriz.<sup>5</sup> Kısaca ifade edecek olursak terim olarak mübhemât, varlıkların Kur'ân'da özel isimleri verilmeden zikredilmesidir.

### Mübhemât Üzerinden Kendi ve Ötekini Okuma

Mezhepler tarihine dair yazılan kitaplarda, fırkaların oluşumu genel olarak ilk iki halife (Ebu Bekir ve Ömer) dönemine dayandırılmaz. Bunun yerine fırkaların teşekkülüne başlangıç olarak çeşitli sıkıntuların zuhur ettiği Hz. Osman ve Hz. Ali dönemi gösterilir. Bu yaklaşım, fırkaların Sıffın Savaşı sonrası birden ortaya çıktığı düşüncesine nazaran daha isabetli görünmektedir. Ancak toplumsal teşekküllerin sosyolojisine dair yapılan tahliller, fırkaların oluşumunun bir anda meydana çıkışını değil, sahip oldukları temel argümanlarıyla müstakil bir varlık olarak ortaya çıkmalarından önce tarihin rahminde belli bir gelişim seyri izlediğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla fırkaların ortaya çıkışlarının ilk nüvelerini, zuhur etmelerinden önce, tarihin gerisinde aramak isabetli bir yaklaşım olacaktır.<sup>6</sup> Sıffın Savaşı, farklı siyasî söylemlere sahip çevrelerin bir fırka hüviyetinde ete kemiğe bürünmesinde bir aşamadır; ancak ilk ve tek sebep değildir. Konumuz dışı olan fırkaların teşekkül sürecinden sarf-ı nazar ile söyleyecek olursak söz konusu savaş sonrası ortaya çıkan fırkalar, mezhebî tefsir kategorisine dair yapılan çalışmalarda Hariciler, Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet olarak taksim edilmiştir. Daha önce siyasî argümanlarının doğruluğunu savunurken, bir fırka hüviyesinde müşahhas duruma gelen oluşumlar, bu aşamadan sonra hem siyasî duruşlarının hem de bir fırka olarak varlıklarının meşruiyetini ispat etme gibi bir zorunluluğu hissetmesi, sürecin doğal bir sonucudur. Bu aşamadan sonra meşruiyet, fırkaların ispatına çabaladıkları ilk ve en önemli gündemleri olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatının ardından başta hilafet meselesi olmak üzere, Müslümanlar arasında ortaya çıkan sorunlara yönelik fırkalar tarafından ortaya

<sup>4</sup> Halis Albayrak, "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 156.

<sup>5</sup> Celâledîn Abdîrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978), 2: 185; Mevlüt Erten, "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)", *EKEV Akademi Dergisi*, 3/1 (2001): 69; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 162; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 186.

<sup>6</sup> Bu yönde bir değerlendirme için bk. es-Sa'îd Şenûka, *et-Te'vil fi't-Tefsir beyne'l-Mu'tezile ve's-Sunne* (Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005), 67.



atılan çözüm önerileri daha sonra dini bir muhtevaya, bu görüşler ardında duran siyasî oluşumlar da dinî bir mezhebi teşekküle dönüşmüştür. Her bir ekol, gündeme dair sorunlarda farklı görüşler ileri sürmüş, siyasî menevraları din kisvesi adı altında kendi perspektifinden değerlendirmiştir. Yani bugün de olduğu gibi, geçmişte de insanlar, gruplar, kendi anlayış ve önkabullerini meşrulaştırmak için siyasî duruşlarını nasslardan okuma yoluna başvurmuş ve nasslara kendi önkabullerini söyletirme gayreti içinde olmuşlardır.<sup>7</sup>

Bugün için her ne kadar dini kisveleri içinde varlıklarını devam ettiriyor olsalar da fırkaların tarih sahnesine çıkışları aslında tamamen siyasî mülahazalarla gerçekleşmiştir. Ancak daha sonra dinî bir sahaya intikal etmiştir. Bunun sebebi, siyasî gelişmeler sonucu teşekkül eden oluşumların, varlık sebeplerini halk nezdinde haklı gösterebilmenin en etkili yolunun, iddialarının Kur'ân tarafından da onaylandığını ispat etmekten geçmesidir. O sebeple başlangıçta siyasî manevralarla bir araya gelen toplulukların oluşturduğu mezhebi teşekküller, meşruiyetini tahsil için Kur'ân'ı kendi görüşleri çerçevesinde yorumlamış, daha doğrusu konuşmuşlardır. Bu amaca mebni olarak fırkaların, durdukları mevzilerde dile getirdikleri iddialarına dair önkabullerinin revize edilmeden, herhangi bir tashihe uğramadan, Kur'ân ile doğruluk testine tabi tutulmadan, olduğu gibi Kur'ân'a onaylatılması çabası içine girilmiştir. "İdeoloji, epistemolojiden önce oluşmaktadır."<sup>8</sup> ifadesini doğrular mahiyette olan bu durumu İbn Teymiye, bazı kişilerin önce bir görüşü benimseyip ardından Kur'ân lafızlarını bu görüş doğrultusunda tefsir ettiklerini, bunu da ya kendi önyargılarının meşruiyetine argüman bulmak veya muarızlarının iddialarını çürütmek için yaptıklarını belirterek eleştirmiştir.<sup>9</sup>

Oysa Kur'ân'ın tefsirini amaçlayan kimsenin öncelikle mezhebî önkabullerden sıyrılması ve ayetlerin ifade ettiği anlamı nefsinde bir tereddüde mahal bırakmadan kabule azmetmiş olması gerekir. Belli bir görüşü haklı çıkartmak için ayeti tevil amacıyla örneğin olmadık irab çıkarımlarıyla uzak ihtimalleri veya siyakıyla bağdaşmayacak anlamları veya nüzul sebebiyle ilgisiz kurgulama bağlantıları amaçlamamalıdır; zira bu, aslında Allah'ın kelimasını tahrif ve anlamını

<sup>7</sup> Mustafa Öztürk, "'Mübhemâtü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şiası", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 438; Mevlüt Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlilî Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 9.

<sup>8</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 315.

<sup>9</sup> İbn Teymiye, *Tefsir Üzerine*, 101. Ayrıca bk. Halid Abdurrahman Akk, *Usulu't-Tefsir ve Kavâiduhu* (Beyrût: Dârü'n-Nefâis, 1986), 227; Nihat Uzun, *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2011), 198.

değiştirmekten başka bir şey olmayacaktır.<sup>10</sup>

Meşruiyet, objektif veya sübjektif olarak yaşamla ilgili olan bütün hususlarda geçerli olmak üzere ortaya çıkan gerçekliğin, verili bir bilgi vasıtasıyla birey veya toplum katında geçerlilik ve haklılığını ifade eden bir mekanizma veya kurumdur.<sup>11</sup> Başka bir ifadeyle meşruiyet; söylem, eylem ve iddiaların toplumsal kabul görececek rasyonel, zorunlu, hukuki, makul ve izah edilebilir gerekçelere dayandırılmasıdır. Meşruiyet, söylem ve eylemin hangi ilkeye göre tasdik edileceğinin referans kaynağını gösterir. Kısaca meşruiyet, eylem, fikir ve inançların kabul edilebilir ölçütlerinin belirlenmesinden ibarettir.<sup>12</sup>

Meşruiyetin temininde kullanılan araçlardan *din*, *mitoloji* ve *ideoloji* tarih boyunca bu görev için istihdam edilmiş enstrümanlardır. Kuşkusuz bu sayılanlar içinde en güçlü ve en kadim olanı, dindir. Dindışı olduğunu diddia edenler de dâhil olmak üzere, hiçbir iktidar dinin bu gücünden yararlanmaktan geri kalmamıştır. Meşruiyet, eğer onu elde etmek isteyen siyasal iktidarsa, o iktidara toplumun itiraz edemeyeceği bir hukukî statü kazandırır; eğer bir mezhep ise kendi mensupları arasında sarsılmaz bir güven ve bağlılık sağladığı gibi ötekinin karşısında kendinden emin bir duruş kazandırır. Böylece meşruiyet, kendisini temin eden gerek siyasal iktidar ve destekçilerinin ve gerekse muhaliflerinin varlık ve misyonlarına haklılık kazandırır. Bu sosyo-psikolojik durum, Müslümanlar nezdinde de haliyle geçerlidir. Müslümanlar açısından söyleyecek olursak, en başat meşruiyet kaynağı şüphesiz Kur'ân'dır.<sup>13</sup>

Bununla birlikte fırkaların kendi meşruiyetlerini temin etmeleri başlı başına mevcudiyetlerinin haklılığını göstermede yeterli olmayacaktır; zira sahip oldukları söylemleriyle mensup oldukları toplumdan ayrılırken, geride kendi fikirlerinden olmayan ve bu sürecin doğal muhalifi olanların söylem ve eylemlerini de haksız göstermek, yani ötekini de eleştirmek gibi bir zorunluluk içine doğal olarak girmiş olacaktırlar. Bu durumda öteki, başta kendisinden ayrıldıkları toplum ve kendi görüşlerini paylaşmayan diğer oluşumlardır. Bu aşamada meşruiyet arayışı, diğerlerinin neden meşru olmadığına, yani ötekini tanımlamayı da beraberinde getirecektir.

<sup>10</sup> Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Gımârî, *Kitâbu Bide'it-Tefsîr* (Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1986), 11.

<sup>11</sup> Ejder Okumuş, "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı etrafında Bir Yaklaşım", *Marife Dergisi* 3/1 (2002): 9.

<sup>12</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsîr*, 145.

<sup>13</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsîr*, 146.

Dolayısıyla çağdaş sosyal-psikolojinin ve yorumbilimin kullandığı kendi (*self*) ve öteki (*other*) kavramları, aslında ve aynı zamanda siyasal bir içeriğe de sahiptir; zira kendini tanımlama temelde ideolojik söylem olup meşriyet ve varoluşla ilgilidir. İdeolojiktir, çünkü kendini ötekine göre haklı ve meşru kabul eder. Bu süreç, doğal olarak kendisini ‘tek meşru’ görmeye götürecektir. Bu, aynı zamanda kendi varoluşunu koruma ve sürdürmenin de gerekçesidir. Bu aşamadan sonra fırka, varoluşunun temel dayanaklarını ve entelektüel esaslarını oluşturma zorunluğunu hissedecektir.<sup>14</sup>

Burada altı çizilmesi gereken husus, fırkalaşma olgusunu basit anlamda, dinin anlaşılmasında kültürel ve siyasal nedenlere bağlı olarak ortaya çıkan farklı yorumlar olarak görmenin gerçeğin resmini bize sunmayacağıdır; zira fırkaların teşekkülünde, kendi merkezîliğini oluşturma süreci içinde çalışan ve teolojik-siyasal argümanları harmanlayarak kullanan kültürel benlik çatışmaları söz konusudur. Her bir fırka, kendini sistemli bir biçimde inşâ etmek ve tanımlamak adına, diğer fırkaları ötekileştirme çabası içinde olmuştur. Bu çaba içinde olmayan bir fırka olmamakla birlikte, Ehl-i Sünnetin diğer fırkalara nazaran daha makul ve yumuşak bir üslup kullandığını da teslim etmek gerekir.<sup>15</sup>

Her ne kadar Kur’ân sosyolojik bir arıza olan toplumun ayrışması ve bölünmesini dinin tek olması ve *ümme*t kavramının ifade ettiği *birlik* çağrısıyla<sup>16</sup> aşmaya çalışmışsa da bu nass düzeyinde kalmış, dinde ihtilafın haram olduğu mensûs olmasına rağmen,<sup>17</sup> ümme bilinci kısa zamanda ‘kendi’ ve ‘öteki’ karşıtlığı okumalarına dönüşmüş ve zamanla bu durum kaotik ve dramatik sonuçlara müncer olmuştur. Kendi ve öteki şeklindeki okumaların başat malzemesi ise, ne yazık ki Kur’ân olmuştur.<sup>18</sup>

Kelâm İlmi ve mezhepler tarihi alanında fırkalar üzerine eser yazan müelliflerin, içinde yaşadıkları toplumun kültürel ve siyasal yapısından etkilendiklerini, eserlerinden gözlemlemek mümkündür. Nitekim söz konusu alan üzerinde eser telif eden müellifler mevzuaya dair tahlillerde bulunurken, kendilerine

<sup>14</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 219.

<sup>15</sup> Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 50. Ayrıca bk. Mehmet Dalkılıç, “Ehl-i Sünnet Mezhebimim ‘iman’ ve ‘İslam’ Tanımının Toplumsal Barış ve Hoşgörü Bakımından Günümüzdeki Anlamı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Din ve Dünya Barışı Sempozyumu Bildiriler kitabı* (İstanbul: İstanbul İlahiyat Fakültesi, 2008), 463-476.

<sup>16</sup> Örneğin bk. Ali İmran 102-107.

<sup>17</sup> Âl-i İmrân 3/103, 105; el-En’âm 6/153; el-Mu’minûn 23/53; er-Rûm 30/31-32; eş-Şûrâ 42/13.

<sup>18</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 220.

yakın hissettikleri veya mensubu buldukları fırkaların düşünce ve argümanlarını savunup delillerle güçlendirme yoluna giderken, muhalif fırkaların görüş ve delillerini çürüterek reddetme çabası içine girmişlerdir.<sup>19</sup>

Takdir edileceği üzere sosyolojik bir vakıa olarak “hiçbir meşruiyet arayışı, kendi dışında bir ilk sebep, bir yasa ve bir kaynak kabul etmez.”<sup>20</sup> Aksi halde ana gövdeden farklı bir söylemle ayrılmanın mantıklı bir gerekçesi olamaz. İnsanların eksik/nâkıs yaratılmış olmaları hakikati mutlak bilgi ile ihata etmelerine mani olduğu için farklı düşünmenin bir yerde kaçınılmaz ve aynı zamanda doğal bir süreç olduğunu gösterir. Sorun, farklı düşünmekte değil, tekeli/inhisarcı tutum içerisinde olmaktır. Zira inhisarcı bir hakikat anlayışının veya hakikatin belli bir kabule indirgenerek mutlaklaştırılıp dogmatikleştirilmesi, doğal olarak insanlar ve ekoller arasında dışlayıcılığa yol açmaktadır. Aslında Kur'an'ın oldukça dar bir perspektiften yorumlanması veya onu tümüyle literal bir okumaya tabi tutarak elde edilen anlamaları, bir çeşit köktencilik (fundamentalizm) olarak değerlendirmek de mümkündür. Zira imanun fundamentalist yorumu, onun genel olarak belli bir anlayış, grup veya mezhebin dar sınırlarına mahkûm edilmesi, 'hakikat'in belli bir ekol veya fırkanın anlayışına indirgenmesini amaçlayan inhisarcı tutumdur. Bu tutumda mezhepsel farklılıklar ve öznel kabuller, son derece dışlayıcı bir karakter arzeder. Çünkü mezhep, bizatihi kendi ile ötekiler arasında köklü bir ayrıma dayanır. Bu ayrım, özellikle 'tek doğru'yu bulan, 'tek kurtuluş'a eren veya imanı garantide olan tek mezhep oluş mantığı olup zorunlu olarak ötekileri dışarıda bırakır. Bu yaklaşımın ürettiği çatışmacı yüzü, kendi mutlak doğrularını oluştururken aynı zamanda ötekinin yanlışlanmasından hareket eden negatif analogiyi kullanmasından kaynaklanmaktadır. Burada fırkaların kendi düşüncelerinin tutarlılığından, iç mantığından hareket etmek yerine, kendi mantık ve sosyal statüsünü, ötekinin söylem ve eylemine göre belirlemesi söz konusudur. Dolayısıyla fırkalar, daima 'hakikat' üzerinde olabilmek için, ötekini 'batıl' üzerinde konuşlandırma gereği hissetmişlerdir.<sup>21</sup>

Burada altı çizilmesi gereken husus, Hz. Peygamber'in risaleti boyunca (nüzul dönemi) *ötekinin*, vahiy tarafından belirlenen *kâfir*, *münafık*, *müşrik*, *Ehl-i Kitap* gibi adlarla biliniyor olmasıdır. Bu durum, raşid halifeler döneminde de genel olarak

<sup>19</sup> Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sümmet-Ehl-i Bid'at*, 9.

<sup>20</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 235.

<sup>21</sup> Temel Yeşilyurt, “Ben'in 'Öteki'leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü”, *İslâmiyât* 7/3 (2004): 152-154. Ayrıca bk. Mehmet Dalkılıç, *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri* (İstanbul: Lale Kitapevi, 2005), 9-11.

böyle devam etmiştir.<sup>22</sup> Fakat Emevi ve ondan sonra gelen iktidarlar döneminde 'öteki'nin artık aynı dinin mesupları arasında da varlığı iddia edilir oldu. Sadece iktidar muhalifi olanlar değil, aynı toplum içinde teşekkül etmiş oluşumlar arasında da 'öteki'ler zuhur etmeye başlamıştı. Böylece genel olarak farklı dinlere mensup olanların ifade ettiği 'öteki' yanında, artık İslam çatısı altında varlıklarını devam ettiren farklı dinî-siyasî gruplar olmak üzere, iki farklı 'öteki' varlık bulmuştu. Gayr-i müslimler bir yana, Müslüman toplumuna mensup her bir fırka kendisini mutlak doğru, ötekisini ise sonradan türedi (bidatçı) ve sapık olarak görmeye başlamıştı. Dolayısıyla Kur'ân'ın ne kadar övdüğü güzel hasletler varsa kendisinin, ne kadar da yeric ve kötuleyici ifadeleri varsa ötekinin.<sup>23</sup>

Fırkaların 'kendi' ve 'öteki' okumalarında Kur'ân'dan elde etmek istedikleri anlamları tahsil etmek için istismar edilmeye en müsait alan, mübhemât ifade eden ayetlerdi. Fırkalar açısından mübhemât, ideolojik okumanın en münbit toprağı idi. Nüzul dönemi muhataplar açısından herhangi bir müphemlik ifade etmeyen ayetler,<sup>24</sup> sonraki muhataplar açısından mübhemlik ifade ettiği için, spekülasyona oldukça müsaitti. Daha önce de ifade edildiği üzere Kur'ân, nüzulü döneminde olaylara ilişkin konuşurken olayların cereyan ettiği yer, zaman ve tarafların isimlerini genellikle zikretmez, bunların yerine ismi-i mevsul, ism-i işaret, zamir veya cins isimler kullanarak işaretle bulunur. Kur'ân'ın bu ifade tarzını, erken dönemde zuhur eden fırkalar maksatlarını gerçekleştirmek için bir fırsat olarak görmüşler ve ayetlerdeki mübhem ifadeleri metnin dilsel ve anlamsal verilerine bakmadan, bağlamlarını gözardı ederek kendi lehlerinde, muhaliflerinin ise aleylerinde kullanmışlardır. Kısacası mübhemâtı istismar etmişlerdir.<sup>25</sup>

Neticede tarihin belli bir döneminde ilk nüveleri henüz söylem olarak beliren ayrılık fikirleri, aslında siyasî bir söyleme sahip olsa da, duyduğu meşruiyet kaygısı ile gün yüzüne çıkacağı uygun bir zamanı, ardına saklanarak ifşâ edeceği dinî kisvesine kavuşana dek beklemiş ve nihayet hicri I. asırda hilafet ve buna bağlı olarak gündeme gelen büyük günah ve iman problemleri etrafında ilk önce Haricilik, daha sonra ise Şia, Mürcie ve Haşviye (Şamlılar ve Muaviye taraftarı),

<sup>22</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 235. Kur'ân'da öteki olarak Ehl-i Sünnet yaklaşımı için bk. Mehmet Okuyan - Mustafa Öztürk, "Kur'an Verilerine Göre 'Öteki'nin Konumu", *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2001), 163-216.

<sup>23</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 236.

<sup>24</sup> Bu hususa açıklık getirmesi açısından konuya sözlü dil bağlamında bir yaklaşım için bk. Süleyman Gezer, "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2002): 253-264.

<sup>25</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 258.

hicri II. asrın ilk çeyreğinde ise Mutezile tarihteki yerlerini almışlardır. İlerleyen süreçte ise görüşleri İslam düşünce tarihini çok derinden etkileyip sürekli meşgul edecek olan Haricilik, Şia, Mutezile ve Ehl-i Sünnet olarak teşekküllerini tamamlamışlardır.<sup>26</sup>

### Hariciler

Hız. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan ilk fırka olarak kabul edilen Haricilerin tarih sahnesine çıkışları, genellikle Sıffın Savaşı'nda gerçekleşen *hakem olayı* ile ilişkilendirildiği malumdur. Bu yaklaşıma göre Hariciler, sadece Allah'a ait olan *hüküm yetkisini* insanlara devreden Ali'nin (r.a.) kararına muhalif olmuş ve siyasî bir manevra ile başlattıkları bu hareket, daha sonra dinî bir karaktere bürünerek itikâdî-mezhebî bir fırka olarak varlığını sürdürmüştür. Oysa Haricilerin bir fırka olarak zuhuru, sadece Sıffın savaşı ile ilişkilendirilemeyeceği gibi, Haricilerin varlık bulmalarında müessir olan tarihî sebeplerin de gözden kaçmasına sebep olmaktadır. Sıffın Savaşı, bu varlık buluşun zahirî plandaki aşamalarından sadece birisidir. Asıl sebepleri görebilmek, daha gerilere; Sıffın Savaşı, Cemel Savaşı, Ali'nin (r.a.) halife seçilmesi ve özellikle başlangıç olarak Osman (r.a.) döneminde ortaya çıkan gelişmelere kadar geri gitmeyi gerektirir.<sup>27</sup> Kimi araştırmacılar ise Hariciliğin kökenlerini, Hız. Ebû Bekir döneminde meydana gelen ridde hareketlerine kadar götürmektedirler. Bu yaklaşım Haricilik düşüncesinin siyasî bir söylemle tarih sahnesine çıkışının temelinde kabileler arasında öteden beri süregelen çatışma tezine dayanmaktadır. Bu teze göre Ebû Bekir döneminde isyan edenler, Osman'ı (r.a.) öldürenler<sup>28</sup> ve Ali'nin (r.a.) ordusundan ayrılıp muhalif olanlar aynı kabileye mensup kökenden gelmekteydiler. Hepsinin de ortak amacı öteden beri aynı idi: Kureyş'in siyasal iktidarına son vermek.<sup>29</sup> İşte bu siyasî amaç doğrultusunda ortak tepkiye sahip olan oluşum, Sıffın Savaşı sonrasında Haricilik adıyla ete-kemiğe bürünüp fırka olarak teşekkül etmiştir.

<sup>26</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 66

<sup>27</sup> Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 43; Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1993), 87-89.

<sup>28</sup> Sıffın Savaşı esnasında Muaviye'nin ordusu Kur'an sayfalarını mızrakları ucuna koyarak hileyle başvurmasına aldanan ve daha sonra adları Harici olarak adlandırılacak bir kısım insanlar, Ali'nin (r.a.) ordu konumatanı Eşter'in şavaşı durdurumaması halinde daha önce Osman'a yaptıklarının aynısını kendisine de yapacaklarını söyleyerek Hız. Ali'yi tehdit etmişlerdir. Bk. Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerim b. Ebî Bekr Ahmed el-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1975), 114; Muhammed İbrâhîm el-Feyyûmî, *el-Havâric ve'l-Murcie* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2003), 73.

<sup>29</sup> Avni İlhan, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986): 115; Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, 65.

Haricîler Kur'ân'ın anlaşılmasında katı bir lafızcılığa sahiptirler. Muhtemelen hayatlarını kuşatan bedevi yaşam koşullarının eşyayı, olay ve olguları soyut yönünden değil, fakat sürekli somut, sade ve zahiri veçhesinden okumanın getirdiği bir anlayışın bu yaklaşımda etkisi oldukça baskın olsa gerek. Dolayısıyla Haricîler, bâtinîlerin tam aksine ayetlerin lafızlarına ve zahiri anlamlarına önem vermiş ve bu konuda da tavizsiz davranmışlardır.<sup>30</sup> Onların bu katı lafızcı yaklaşımları kendilerini, attıkları her adım için Kur'ân'dan bir referans bulmaya sevketmiş, zahirî ve şekilselci tutumları kimi zaman 'öteki'ni dışarıda, kimi zaman da zahire aykırı hareket eden kendi mensupları içinde görmeye sevketmiştir. Haricilerin bu lafızcı yaklaşımlarına şu olay güzel bir örnektir: Mutezile'nin ileri gelenlerinden Vâsıl b. Atâ, arkadaşlarıyla birlikte yürürken Haricîlerin Harûriye kolundan<sup>31</sup> bir grubun karşıdan geldiğini görür. Bunun üzerine yanında bulunan arkadaşlarına, "Sakin siz müdahale etmeyin, onlarla beni baş başa bırakın." der. Haricîler Vâsıl b. Atâ'ya, "Sen ve arkadaşların kimsiniz, necisiniz?" diye sorar. Vâsıl, "Bizler, Allah kelâmını dinlemek için size iltica etmiş müşrik kimseleriz." şeklinde cevap verir. Bunun Kur'ân'daki karşılığını anlayan Haricîler, "Size sığınma hakkı verdik." deyince, Vâsıl, "O halde bize inançlarınızı öğretin." der. Bunun üzerine Haricîler kendi inançlarını Vâsıl ve arkadaşlarına anlatmaya başlarlar. Vâsıl da onlar anlattıkça "Ben ve arkadaşlarım bunu kabul ettik." diyerek karşılık verir. Onların bu cevabı Haricîleri çok sevindirir ve "Sizi bırakıyoruz, çabuk uzaklaşın." derler. Bunun üzerine Vâsıl, "Bu size yakışmaz; zira Allah Teâlâ, 'Müşriklerden biri sana sığınır, onu emniyet altına al ki Allah'ın kelâmını dinlesin. Sonra onu güven içinde bulunacağı bir yere ulaştır' (et-Tevbe, 9/6) buyuruyor." der. Haricîler birbirlerine bakıp "Doğru, bu sizin hakkınız." derler ve onları güven içinde olacakları yere kadar götürürler.<sup>32</sup> Bu misalden de anlaşılacağı üzere, Hariciler

<sup>30</sup> Celal Kırca, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslami Araştırmalar* 2/5 (Ekim 1987): 57. Şia'nın hadis uydurma konusundaki tutumunun aksine, Haricilerin hadis uydurmaktan uzak tutan yönleri de, aslında bu katı lafızcı yaklaşımlarının bir sonucu olsa gerektir. Zira Hariciler mütekeb-i kebare'nin kâfir olduğuna inanır. Yalan söylemeyi de bu büyük günahlardan saydıkları için, Peygamber'e (a.s.) yalan isnatta bulunmaktan kaçınmışlardır. Nitekim İbn Teymiye en fazla yalan uyduranların Şiiler olduklarını, Haricilerin ise, Kur'ân'ı anlamada kusurlu olmakla birlikte, içlerinde yalan söylemekle tanınmış bir kimsenin olmadığını ifade eder. Bk. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetava*, 13: 30-31.

<sup>31</sup> Grubun oluşmasında temel siyasi olaylardan olması açısından Haricîlerin Harûra'da toplanması ve Kur'ân'ın bu süreçte nasıl yorumlandığı hakkında geniş bilgi için bk. Kenan Ayar, *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 311-320.

<sup>32</sup> Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid Muberrid, *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Nahv ve't-Tasrif* (Kâhire: Dârul-Fikri'l-Arabî, 1997), 3: 122; Muhammed Huseyin ez-Zehabî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2: 229-230; Nihat Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 204.

Kur'ân'ı son derece katı bir lafızcı okumaya tabi tutmuşlardır.<sup>33</sup>

Haricilerin ayetleri katı bir zahiri okumaya tabi tutmaları, Kur'ân'ın mana ve mesajına nüfuz etmelerine engel olmuştur. Dolayısıyla bu tutumları Kur'ân'ın mana ve maksadını hayatlarına aktarmalarına da mani olmuş ve yapıp ettikleriyle Kur'ân'ın getirdiği rahmet ve barış iklimini heder etmişlerdir. Örneğin bir kimse yetimin malından küçük bir miktar yemiş olsa, Nisa Suresi 10. ayetinde geçen, “*Haksızlıkla yetimlerin mallarını yiyenler şüphesiz karınlarına ancak ateş tıknmış olurlar; zaten onlar alevlenmiş ateşe gireceklerdir.*” ayetine dayanarak o kişinin cehennem ateşinde yanmasını vacip görürler; ancak bu kimse yetimin malını yemek yerine o yetimin kendisini öldürse veya ellerini kesip karnını yarsa, herhangi bir cezayı gerekli görmezler. Çünkü ayetlerde bu konuda bir bilgi geçmemektedir.<sup>34</sup>

Buna başka bir örnek de Haricîlerin Meymûniyye kolunun lideri Meymûn el-'Acerdî'nin kişinin kendi evlatlarının kızları ile erkek ve kız kardeşlerinin çocuklarının kızları ile evlenmeyi caiz görmesini delillendirmek için yaptığı şu yorumudur: Memûn diyor ki, Kur'ân'da haram kılınan evlilik kişinin annesi, kızları, kız kardeşleri, halaları, teyzeleri, erkek kardeşinin kızları, kız kardeşinin kızları ile olan evliliklerdir. Ama Kur'ân kişinin kendi kızlarının kızları, oğullarının kızları, erkek kardeşlerinin çocuklarının kızları ve kız kardeşinin çocuklarının kızları ile olan evlilik hakkında bir bilgi vermemiştir.”<sup>35</sup> Dolayısıyla Meymûn'a göre bu sayılanların Kur'ân'da geçmemiş olması, onlarla evlenmenin helal olduğu anlamına gelmektedir. Keza Hariciler, Hz. Aişe'ye karşı olan hasmene tutumlarına gerekçe olarak, “Allah ona ‘*Evinizde vakarla oturun.*’ (el-Ahzâb 33/33) dediği halde onun evinden dışarı çıktığını;<sup>36</sup> benzer şekilde Kur'ân'da Muhsin bir kadına iftira atana had cezasının uygulanması gerektiğini, ancak Muhsin bir erkeğe iftira atana bir ceza gerekmediği, zira Kur'ân'da bu konuda bir bilginin bulunmadığını söylemişlerdir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Haricilerin anlayışlarındaki bu katı tutumlarına, yolda karşılaştıkları Abdullah b. Habbâb b. Eret'e Osman (ra) ve Ali (ra) hakkında ne düşündüklerine dair soru sormaları üzerine, Abdullah'ın onlar hakkındaki hayırdan başka bir şey düşünmediği cevabı üzerine onu, o anda yanında bulunan hamile eşini ve karnındaki yavrusunu öldürmeleri de örnek olarak verilebilir. Ayrıntı için bk. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Kitâbu Cumel min Ensâbi'l-Eşrâf* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 3: 141-142.

<sup>34</sup> Ebu'l-Ferec Abdurrahmân 'Ali İbnu'l-Cevzî, *Kitâbu Telbîsi İblîs* (Dâru'l-Vatan, ts.), 574-575; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 230; Erten, “*Mübhematu'l-Kur'ân*”, 71.

<sup>35</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 230.

<sup>36</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 231.

<sup>37</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 231.



Haricilerin katı bir lafızcı oluşları, ayetleri bağlamından ve sebab-i nüzulünden bağımsız okumalarına da sebep olmuştur. Siyasî söylem ve eylemlerinin anlık gereksinine de uygun olarak ayetleri, ifade ettiği bağlamsal anlamından kopartarak kendi amaç ve arzuları doğrultusunda konuşturmaktan çekinmemişlerdir. Örneğin Belâzurî'nin (ö. 279/892) verdiği bilgiye göre Hariciler, muhaliflerinin çocuklarının öldürülmesini menfaatlarının bir gereği olarak görmüş ve bu niyetlerini meşrulaştırmak için Kur'ân'da farklı bir bağlamda geçen "Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün." (et-Tevbe 9/5) ayetini bir başka ayet olan "Sen onları bırakırsan kullarını saptırırlar; yalnız ahlâksız, nankör (olacak evlatlar) doğrururlar." (Nûh 71/27) ayetiyle yan yana okuyarak muhaliflerinin çocuklarının öldürülmesini kendileri için helal ve meşru görmüşlerdir.<sup>38</sup>

Emevîler döneminde Haricilerin kendileri için seçtikleri ad, *canlarını Allah yolunda satan kimseler* anlamındaki şurât'tır.<sup>39</sup> Haricilerin isimleriyle atıfta buldukları ayetler, Bakara, 2/207 ve Tevbe, 9/111 ayetleridir.<sup>40</sup> Hariciler, kendi aralarında hiizlere ayrılmadan önce Sıffın savaşı sonrası gerçekleştirilen tahkim olayına karşı gelmelerinden dolayı *muhakkime*, Ali'nin (r.a.) ordusundan ayrılıp toplandıkları yer olan Harûra'ya nispetle *Harûriyye* ve kendilerine liderlik eden Abdullah b. Er-Râsibî'ye izafeten *Vehbiyye* gibi farklı isimlerle de anılmıştır.<sup>41</sup>

Daha önce fırkalar hakkında genel bir husus olarak ifade ettiğimiz üzere Haricilik de tarih sahnesine siyasî bir söylemin sahibi olarak çıkmış, ancak mevcudiyetinin meşruiyetini temin için Kur'ân'a başvurmuş ve amacına ulaşmak için arkasına saklandığı dinî kisvesi ardından söylemler geliştirmiştir. Bu çerçevede örneğin Hariciler tahkim olayının batıl olduğuna delil olarak Maide Suresinin 44, 45, 47. ayetlerinde geçen "Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse, işte onlar kâfirlerdir, zâlimlerdir, fasıklardır." ifadesine referansla "Hüküm ancak Allah'ındır" sloganı ile kamufle ettikleri siyasî emellerini bu kisve ardından dillendirip asıl maksatları olan Kureyş iktidarına muhalefetlerini, imametın vacip olmadığı konusunda delil getirdikleri şûrâdan (istişâre) bahseden Şurâ Suresi'nin 42/38. ayeti ile

<sup>38</sup> Belâzurî, *Ensâbî'l-Eşrâf*, 7: 144-145. Ayrıca bk. Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn* (Beyrût: 2005), 89; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 228; Evkuran, *Sünnî Paradıgmayı Anlamak*, 73.

<sup>39</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 127; Ebû Mansûr 'Abdulkâhîr b. Tâhîr et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn* (İstanbul: Matba'atu'd-Devle, 1928), 232; Ethem Ruhî Fığlalı, "Hâriciler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 169; Evkuran, *Sünnî Paradıgmayı Anlamak*, 71.

<sup>40</sup> Fığlalı, "Hâriciler", 16: 169; Erten, "Mübhematu'l-Kur'ân", 73.

<sup>41</sup> Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 127; Fığlalı, "Hâriciler", 16: 169.

maskeleyerek gerçekleştirmişlerdir.<sup>42</sup> Haricî bir müfessir olan Itfeyyîş Al-i İmran Suresi 106. ayetinde bahsedilen *yüzleri kararanlar*'ın kendilerine muhalefet eden ötekiler olduğunu ifade ederken; aynı surenin 107. ayetinde *yüzleri ağaranlar*'ın da kendi mezhebi olan Hariciler olduğunu söyleyerek mübhemât üzerinden *kendi ve ötekini* okumanın klik bir örneğini sunmuştur.<sup>43</sup>

Bununla birlikte meşruiyet temini tek başına yeterli olmayacağı için, kendisi açısından bir *ötekinin* üretilmesi sürecin doğal sonucu olacaktır. Bir kesimi tarafından açıkça cennet ehli olduklarını iddia eden Hariciler,<sup>44</sup> öteki olarak hedef tahtasına Ali'yi (r.a.) yerleştirmiştir.<sup>45</sup> Hariciler her ne kadar Ali yanında yine Osman'ı, iki hakemi, Cemel Savaşı'na katılanları ve tahkim olayına rıza gösterenlerin tamamını da öteki edinmiş olsalar da<sup>46</sup> onlar açısından Ali ilk ve en büyük ötekidir; zira Haricilerin toplumdaki hurucu, onun tahkim kararıyla gerçekleştiği için bütün muhalif söylemlerini onun şahsında dile getirmişlerdir. Bu sebeple Ali, Kur'ân'da tanımlanan bütün kötü hasletlerin kaynağı ve sebebidir. Dolayısıyla ortadan kaldırılması Allah katında büyük bir fazilet olacaktır. Şu halde yapılması gereken, Hz. Ali'yi, meşruiyetini Kur'ân'dan alan bir *öteki* olarak ayetlerden okuyabilmektir. Mübhemât, bu amacı gerçekleştirmek için istenilen malzemeyi Haricilere fazlasıyla sunabilecek istismara açık münbit bir alan olacaktır. Hariciler de öyle yaptılar ve mübhemâtı olabildiğinde istismar ile Ali (r.a.) aleyhinde konuşturdular. Bunlara şu örnekleri verebiliriz:

Haricilere göre Kur'ân'da, "*Dünya hayatı hakkında söyledikleri hoşuna giden kimseler vardır. Kalbinde olana Allah'ı şahit tutar. Oysaki o hasımların en yamanıdır.*" (el-Bakara 2/204) ifadeleriyle eleştirilen kişi Ali'nin (r.a.) kendisidir.<sup>47</sup> Yine onlara göre, "*Şeytanların saptırıp şaşkın olarak çöle düşürmek istedikleri, arkadaşlarının ise: 'Bize gel!' diye doğru yola çağırarak şaşkın kimse gibi gerisin geri (inkârcılığa) mı döndürüleceğiz?'*" (el-En'âm 6/71) ayetinde "ellezî" ve "hû" mübhem zamirleriyle kastedilen şaşkın ve sapkın kişi Ali'dir. Ayetin sonundaki, "*Allah'ın hidayeti doğru yolun ta kendisidir. Bize âlemlerin Rabbine teslim olmamız emredilmiştir.*" ifadesiyle kastedilenler ise hak yoldan saparak şaşkın kalan Ali'yi doğru yola davet eden Nehrevan'daki Haricilerdir.<sup>48</sup>

<sup>42</sup> Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 205; Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 43-44.

<sup>43</sup> Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 2: 226, 245; Erten, "*Mübhematu'l-Kur'ân*", 74.

<sup>44</sup> Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 119.

<sup>45</sup> Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 86.

<sup>46</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak* (Kâhîre: Mektebetu İbn Sînâ, 1988), 73; Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 87.

<sup>47</sup> Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 102; Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 120; Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 204.

<sup>48</sup> Eş'arî, *Makâlâtu'l-İslâmiyyîn*, 102; Erten, *Mübhematul Kuran ve Fırkalar*, 73.

Hariciler, varlıklarını Hz. Ali'nin tahkimi kabullenmesi üzerinden temellendirdikleri için onu ötekileştirmeleri ve bütün olumsuz hasletleri ona nispet etmeleri sürecin doğal bir sonucu olarak görülebilir. Ancak bu muhalefet yerinde durmamış, söylem sınırlarını aşan bu hasmâne tutum varlığını tehlikeli buldukları Hz. Ali'nin katlinin gerekli olduğu düşüncesine sevk etmiştir. Bir Cuma günü sabah namazı için evinden çıkan Hz. Ali, İbn Mülcem tarafından zehirli kılıcı ile şehit edilir.<sup>49</sup> Hariciler Kur'ân'da, "İnsanlardan öyleleri vardır ki, Allah'ın rızasını almak için kendini feda eder." (el-Bakara 2/207) ayetinde bahsedilen kişinin, Hz. Ali'yi katleden cani İbn Mülcem olduğunu iddia etmişlerdir.<sup>50</sup> Aynı ayetin mübhemliğinden faydalanmak isteyen Şia, ayette bahsedilen kişinin, hicreti esnasında Hz. Peygamber'in yatağına yatıp canını Allah'ın rızasını kazanmak için tehlikeye atan Ali olduğunu iddia etmiştir.<sup>51</sup>

Kendini ve ötekini Kur'ân üzerinden okuma eğilimi Haricîler'in lafızları salt zahiri veçhesinden okuma tutumlarıyla birleşince, bu katı tavırları ötekileştirmenin bir müddet sonra kendi içlerinde de gerçekleşeceği sonucuna götüreceği kaçınılmaz olacaktır. Nitekim öyle de olmuş; kısa bir süre sonra Haricîler kendi içlerinde de birbirlerine göre Kur'ân'da bashedilen ötekiler olmaya başlamışlardır. Örneğin Haricilerden Necedât kolunun lideri Necd b. Âmir ile diğer kolu olan Ezârika'nın lideri Nâfi b. Ezrak'ı Tevbe, 9/91; Nisâ 4/95-96 ve En'âm 6/164 ayetlerinde geçen menfi ifadelerin sahibi görerek eleştirir. Bu eleştirilere karşı Nâfi ise, Nisâ 4/97, Tevbe, 9/81, 90 ve Nûh 71/26-27 ayetlerinde ifade edilen menfi tanımları delil getirerek Necedât'ı mahkûm eder. Doğal olarak bütün bu ötekini okumaların, ayetleri öncelikle bağlam ve siyakından kopartarak gerçekleştirilmektedir. Amaç ise aynı: Meşruiyeti ve öteki yergisini Kur'ân'dan devşirmek.<sup>52</sup>

## Şia

Şia, Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin hilafet ve imametinin açık (celî) veya gizli (hafî) olarak nass ve vasiyyet ile tayin edildiğine, bu görevin Ali'den sonra onun evlatlarına intikal ettiğine inanan topluluğun müşterek adıdır. Şia'ya göre imamet, halkın oylarıyla sübut bulan sıradan bir iş olmayıp Hz. Peygamber tarafından kendisinden sonraki imamı tayin ve ilan etmesiyle yerine getirilmesi

<sup>49</sup> Ayrıntı için bk. Ebû Bekr 'Abdullâh b. Muhammed b. 'Ubeyd b. Sufyân İbn Ebi'd-Dünyâ, *Kitâbu Makteli Emîri'l-Mu'minîn 'Ali b. Ebî Tâlib* (Dimaşk: Dâru'l-Beşâir, 2001); Rasûl Kâzîm 'Abdusâde, *Maktelu'l-İmâm 'Ali* (Dimaşk: Muessesetu'l-Belâg, 2005).

<sup>50</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 102; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 120.

<sup>51</sup> Ebu Aliyyi'l-Fadl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-'Ulûm, 2005), 2: 48.

<sup>52</sup> Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması*, 45. Ayrıca bk. Dalkılıç, *Haricilerin "İtidal" Arayışı ve Sufriyye*, 19-49.

gereken dinin temel rükünlerinden birisidir.<sup>53</sup> Onlara göre Hz. Peygamber'in, dinin böylesi önemli bir aslını ihmal etmiş olması, kendisinden sonra gelecek imamın tayin ve ilanını terketmiş veya imamın tespitini halkın serbest seçimine bırakmış olması düşünülemez. İmamın nass ile belirlenmesi ve Peygamber (a.s.) tarafından tayin edilmesi hususunda bütün bir Şia ortak görüşe sahiptir. Nasıl ki nebiler büyük-küçük günahattan masum ise, imamlar da küçük-büyük günahlardan söz veya fiillerinde tamamen masumdurlar.<sup>54</sup> Kur'ân, bu masumiyete vurgu yapmıştır.<sup>55</sup> İmâmiyye Şia'sına göre imâmet, vahiy kurumunun bir devamı niteliğinde olup, nübüvvetin idari cephesini oluşturmaktadır.<sup>56</sup>

Şia'nın en temel yaklaşımını iki madde ile özetleyecek olursak; a) Hz. Ali'nin imâmeti, bizzat Hz. Peygamber tarafından tartışmaya mahal olmayacak bir şekilde dile getirmiş ve Kur'ân'da nassla tespit edilmiştir. Bu zorunlu bir haldir; zira dinde imamın tayin edilmesinden daha önemli bir başka şey yoktur. b) İmamın söyledikleri şeriattandır; zira o hata yapmaktan masum olup ondan şeriata aykırı bir söz sadır olmaz.<sup>57</sup> Bu genel ilkeler doğrultusunda Şia'nın Kur'ân tefsir esaslarını belirleyen beş temel inanç esasları bulunmaktadır. Bunlar; *imâmet, ismet, mehdîlik, ric'at* ve *takiyye*'dir.<sup>58</sup> Şia, inanç dünyasına hâkim olan bu genel ilkeler doğrultusunda Kur'ân'ın tefsirini yapmış, ayetleri bu ilkeler doğrultusunda konuşmuştur. Bu paradigmaya göre Kur'ân'ın gerçek manasını imamlar bilir. Bu sebeple sadece onlardan gelen rivayetlerin kabul edilmesi gerekir. Bu zorunluluğun sebebi, bütün nebilerin ilmine sahip olan Hz. Muhammed'in ilmini tevarüs eden Hz. Ali, kendisinden sonra gelen nebilere bu ilmi devrettiği için, Kur'ân ayetlerinin gerçek mana ve tefsiri sadece imamlarda bulunduğu inancından kaynaklanmaktadır.<sup>59</sup> Nitekim Şia'ya göre Kur'ân da bu gerçeği, "*Kendisinde Kitap'tan ilim olan kişi.*" (er-Ra'd 13/43) diyerek onaylamıştır; zira bu ayette

<sup>53</sup> Dalkılıç, *İmâmet-Siyaset İlişkisi ve Şülik Eleştirisi İbn Hazm Örneği*, 44-52.

<sup>54</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 146.

<sup>55</sup> Tabersî, imamların masumiyetine dair örneğin Ahzab Suresi'nin 33. ayetinde yaptığı yorumda, ayetin bu yönde bir bildirimde bulunduğunu ispata çalışır. Bk. Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8: 120. Oysa Zehmahşerî, bu ayette bahsedilen Ehl-i Beyt'in çok açık bir şekilde Hz. Peygamber'in eşleri olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir. Zehmahşerî muhtemelen bu düştüğü kayıtlarla Şia imamet mitolojisine göndermede bulunmak istemiştir. Bk. Ebul Kâsım Mahmûd b. 'Umer ez-Zehmahşerî, *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidu't-Tenzil ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Tenzil* (Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 5: 67.

<sup>56</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008), 225.

<sup>57</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 1: 146; Kırca, *Mezhebi Tefsir*, 56; Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993), 92.

<sup>58</sup> Şia'nın bu inanç esaslarının geniş açıklaması için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 15-146.

<sup>59</sup> Erten, "*Mübhemâtü'l-Kur'ân*", 76.

kendisinde Kitap'tan ilim olan ile kastedilen kişi, Emiri'l-Müminîn olan Hz. Ali'dir.<sup>60</sup> Kummî'nin aktardığı bir rivayete göre Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne getirdiği ilmin tamamı ile Hz. Muhammed'e kadar olan bütün nebilerin, kendilerini diğer insanlardan üstün kılan ilimlerinin tamamı Hz. Ali ve Ehl-i Beytin mensuplarındadır.<sup>61</sup>

Şia fırkasının Kur'ân'ı ideolojisi doğrultusunda okuma bakımından en aşırı giden grup olduğunu söylemek mümkündür. Rivayetleri sadece imamlardan alma prensipleri doğrultusunda kendilerini sınırlandırmaları, tefsir için gerekli olan eksik malzemeyi imamları adına kendilerinin uydurmalarına sebep olmuştur. Bu durum, kendilerinin ilk hadis uyduran zümre olmalarına<sup>62</sup> ve aynı zamanda en çok hadis uyduran fırka olmalarına sebep olmuştur.<sup>63</sup> Bu tutumlarının bir sonucu olarak, Kur'ân'ı baştan sona kadar Şia'yı ve hasımlarını anlatan bir kitap olarak görmüşler ve ayetleri öylesine katı bir teşeyyü düşüncesi temelinde okumaya tabi tutmuşlardır ki; Kur'ân'ın her hangi bir şekilde hakikî anlamını ifade etmesine fırsat verebilecek tarihî bir kayıtla anlamlandırılmasına fırsat tanıyacak bütün kapıları kapatmış ve kendi düşüncelerinden başka bir şeyi söylemesine imkân tanımamışlardır. Bu sebeple rivayetleri kendi imamları ve taraftarlarından kabul edip hariçten rivayetleri terketmişlerdir. Böylece tarihin farklı bir kayıt ile olayları aydınlatmasına hiçbir şekilde imkân tanımamışlar, inhisarcı bir anlayış ile doğru adına ne varsa sadece kendi imam ve taraftarlarının aktardıklarından ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bu anlayışta Kur'ân, tamamen Şia'yı anlatan bir kitap olmaktan başka bir misyona sahip değildir. Öyle ki Şia düşüncesine aykırı gelen ayetlerin Kur'ân'a sonradan dâhil edildiğini ve böylece Kur'ân'ın tahrif edildiğini dahi söylemekten çekinmemişlerdir.

Bu çerçevede Şia'ya göre Kur'ân dört kısımdan oluşmaktadır: Kur'ân'ın dörtte biri Ali taraftarlarının meselelerine, ikinci dörtte biri onların düşmanlarına, üçüncü dörtte biri şeriat kurallarına, son dörtte biri de kısas ve mesellere aittir.<sup>64</sup> Bu yaklaşımda nüzul dönemine dair ifadeler içeren Kur'ân, adeta bağlamından kopartılıp Hz. Peygamberin vefatından sonra Ehl-i Beyti ve onun hasımlarıyla olan

<sup>60</sup> Ebu'l-Hasan 'Ali b. İbrâhîm el-Kummî, *Tefsiru'l-Kummî*, Muessesetu'l-İmâmî'l-Mehdî (Kum: 1435), 2: 522.

<sup>61</sup> Kummî, *Tefsiru'l-Kurmmî*, 2: 522.

<sup>62</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: İlmî Yayınlar, 1981), 112.

<sup>63</sup> Musâid Abdullah Muslim, *Eseru't-Tatavvuri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî* (Beyrût: Muessesetu'r-Risale, 1984), 112; Musâid Abdullah Muslim, *Gelişme Döneminde Tefsir*, trc. Muhammed Çelik (İzmir: Akademi Yayınları, 2006), 102; Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, 109.

<sup>64</sup> Ignaz Goldziher, *İslam Tefsir Ekolleri*, trc. Mustafa İslamoğlu (İstanbul: Denge Yayınları, 1997), 315; Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 207-208.

mücadelelerini anlatan bir kitap olmaktadır. Şia'nın hasımları olan *öteki* ise bazı sahabeler, Hariciler, Emeviler, özellikle de Muaviye ve onun soyundan gelenlerdir.<sup>65</sup> Bu çerçevede örneğin Enfal Suresi'nde geçen “*Şayet bir kavmin ihanetinden korkarsan...*” (el-Enfâl 8/58) ayetinin, Emiri'l-Müminin olan Hz. Ali'ye ihanet eden Muaviye hakkında,<sup>66</sup> “*Allah katında canlıların en kötüsü, iman etmeyen kâfirlerdir.*” (el-Enfâl 8/55) ayetinin ise Benî Ümmeye hakkında indiği iddiaları<sup>67</sup> ve yine Mâide Suresi'nde geçen, “*Bugün kâfirler, sizin dininizden ümit kesmişlerdir.*” (el-Mâide 5/3) ayetindeki kafirlerin Benî Ümeye, sözü edilen Müslümanların ise Ehl-i Beyt olduğu iddiası, Şia'nın müphemât üzerinden ötekini okuma biçiminin tipik bir örneğini sunar.<sup>68</sup>

Şia'nın varlık sebebi, Hz. Ali'nin imametinin nassla tayinmiş olmasına rağmen bu hakkında kendisinden gasbedilmiş olması düşüncesine dayanmaktadır. Dolayısıyla Şia'nın mevcudiyetinin meşruiyeti Hz. Ali'nin imametinin ispatını, bu ispatın halk nezdindeki kabulü için de meşruiyetin Kur'ân'dan tahsilini gerektireceği aşikârdır. Şia da bu doğrultuda hareket etmiş ve Hz. Ali ve soyunun imametini Kur'ân'dan okumaya çalışmıştır. Tabii, bu iş için en uygun ayetler, mübhemât içeren ayetler olacaktır. Burada dikkat çeken husus, diğer fırkalarda da olduğu gibi Şia'nın da teşekkülünde tamamen siyasî sâiklerin egemen olmasıdır. Ancak meşruiyet, onu zorunlu olarak dinî söylemlerin ardına sığınmaya sevk etmiştir.

İmam tayin meselesi siyasî bir meseledir. Bununla birlikte Şia bu hususu bir akîde konusu olarak ele almış, amacına hizmet etmesi için kimi ayetleri tahrif ederek imâmetin aslını Kur'ân'da aramış ve böylece Hz. Ali'nin Rasulullah'tan sonraki gerçek imam olduğunu, hakkında nass bulunduğunu, bu nass gereğince Hz. Peygamberin de Ali'yi imamlığa tayin ettiğini; zira imam tayininin dinin en esaslı rükünlerinden birisi olup halkın seçimine bırakılamayacağını ispat cihetine gitmiştir. Örneğin bu itikat mucibince Kur'ân'ı okumaya çalışan Tabersî, Mâide Suresi'nin 3. ayetinde geçen “*Bugün sizin için dininizi tamamladım.*” ayetine dayanarak, Hz. Peygamber'in, Ali'yi (r.a.) kendi yerine nasbettiğini ve bunun da farzların sonuncusu olduğunu iddia ederken,<sup>69</sup> Ayyâşî bu ayetin direk anlamının

<sup>65</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 242, 248.

<sup>66</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kurmmî*, 1: 398.

<sup>67</sup> Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *et-Tefsîr* (Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1421), 2: 204.

<sup>68</sup> Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 2: 9.

<sup>69</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 3: 227; Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed el-Vâsitî İbnu'l-Megâzilî, *Menâkibu Emîri'l-Mu'minin 'Ali b. Ebî Tâlib* (Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 31; Kirca, *Mezhebi Tefsir*, 57.

Ali'nin velayetinin ilahî bir tespitle dinin kemale erdiği ve nimetlerin tamamlandığı anlamında olduğunu ifade etmiş;<sup>70</sup> Kummî ise imamet hakkını Ali'den gasb edenlerin kıyamet günü 'Keşke toprak bizi yutmuş olsaydı da Rasul'ün emri olan Ali'nin kendisinden sonraki imam olduğuna dair sözünü gizlemeseydik.' diyeceklerini Nisâ Suresi 42. ayetinden okuyabilmiştir.<sup>71</sup> Şu halde Fatıha Suresi'nde sapıtanlar (dâl), Ali'nin imametini bilmeyen şüphecilerdir.<sup>72</sup>

Şia'nın mübhemât üzerinden kendi ve ötekini okuma örnekleri burada sayılamayacak kadar ciddi anlamda fazladır. Bunlara şu örnekleri verebiliriz: Örneğin Mâide Suresi'nde geçen, "*Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez.*" (el-Mâide 5/67) ayetinde Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e tebliğ etmesini emir buyurduğu şey, Ali'nin (r.a.) imametidir. Dolayısıyla bu ayet Ali'nin imametinin nassla tayin edilmiş olduğunu, bu bilgiyi insanlar hazır Gardîr-i Hum'da toplanmış iken Hz. Peygamber'in tebliğ etmesini, aksi halde risalet görevini yerine getirmemiş olacağını ifade etmektedir.<sup>73</sup> Kummi ise ayetin devamının kırıldığını iddia etmektedir. Ona göre ayetin aslı "yâ eyyühe'r-rasûl, belliğ mâ unzile ileyke min rabbike fi 'aliyyin" yani "Ey Rasul! Ali hakkında rabbın tarafından sana indirilen mesajı tebliğ et!" şeklinde nazil olmuştu, ancak daha sonra *fi aliyyin* ibaresi kaldırılarak ayetin tahrife tabi tutulduğunu iddia etmiştir.<sup>74</sup> Hz. Ali'nin nass ile tayinine dair delil olarak getirilen birçok ayetten birisi de Maide Suresi'nde geçen, "*Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Rasulüdür ve iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.*" (el-Mâide 5/55) ayetidir. Tabersî ayette kastedilen kişinin Hz. Ali olduğunu belirtmiştir; zira tefsirinde aktardığı rivayetlere göre Hz. Peygamber ile namaz kılariken yanlarına gelen dilenciye hiçbir kimsenin yardımcı olmaması üzerine rukû halinde iken parmağındaki yüzüğü çıkarıp almasını işaret eden Hz. Ali'yi, namaz sonrası Hz. Peygamber ayette bahsedilen *rükû halinde iken zekâtını veren dost (veli)* ve kendisininin de veziri olarak ilan etmiştir.<sup>75</sup> Bu durumda Hz. Ali'nin velayet ve

<sup>70</sup> Ayyâşî, *et-Tefsîr*, 2: 9-10.

<sup>71</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kurmmî*, 1: 203-204.

<sup>72</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kurmmî*, 1: 54.

<sup>73</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huceci'llâhi 'ale'l-'İbâd* (Beyrût: Muessesetu Âli Beyt li İhyâi't-Turâs, 2008), 1: 175; 'Aff en-Nâblusî, *min 'Akâidi's-Şiati'l-İmâmiyye* (Beyrût: Dâru'l-Hâşim, ts.), 59-63; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 24.

<sup>74</sup> Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 24.

<sup>75</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 3: 296-297.

imameti nasla belirlenmiş ve nebevî tefsirle de kesinleşmiştir.<sup>76</sup>

Bakara Suresi'nde geçen, "Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti." (el-Bakara 2/31) ayetinden maksat, Allah Âdem'e Nebi Muhammed ve onun soyundan gelecek olan bütün imamların isimlerini öğretmiştir, şeklindedir.<sup>77</sup> Yine Tâhâ Suresi'nde geçen "Biz daha önce Âdem'den söz almıştık ama o sözünü unuttu. Biz onda gerekli azmi göremedik." (Tâhâ 20/115) ayeti, "Biz ona Muhammed ve ondan sonra gelecek olan imamlar hakkında söz aldık, ancak o bunu terk etti." anlamına gelmektedir.<sup>78</sup> Hz. Muhammed risalet ile görevlendirildiği ilk yıllarında, "Yakın akrabalarımı uyar." ayetiyle tebliğine görevlendirildiği şey, Ali'nin kendisinden sonraki velayetinin ilanıdır.<sup>79</sup>

Tabersî'nin naklettiğine göre İmam Muhammed Bâkır ve Ca'fer Sâdık, kendilerinden gelen bir rivayete göre Fatır Suresi'nin, "Biz Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır." (el-Fatır 35/32) ayetinde geçen "seçilenler" ifadesi hakkında "Bu ayette biz kastedildik, bizden bahsedilmiştir." demişler<sup>80</sup> ve bu çerçevede yaptıkları tefsire göre ayette bahsedilen üç sınıfın tamamı da Şia'yı betimlemekte olup zalim, Şia'dan zulme karışıp imamın hakkını tanımayan; orta yolda giden (muktesid) imamın hakkını tanıyan; hayırda yarışan ise imam Ali'yi ifade etmektedir.<sup>81</sup>

Nisa Suresi'nin 4/59 ayetinde sözü edilen "ulu'l-emr" ifadesiyle kastedilenler ise, Hz. Peygamber'in ehl-i beytinden gelen imamlardır. Allah Teâlâ kendisine ve Rasulüne itaati farz kıldığı gibi, onlara da mutlak itaati farz kılmıştır.<sup>82</sup> Emiru'l-müminîn'e muhalefet ve düşmanlık edenler ise mükezzibin, ashabu'l-meş'eme, dehriyyûn, cibt ve tâgût, münafık, sözleri lahnu'l-kavl, küfredenler ve dostları tâgût olanlar, Allah'ın indirdiğini gizleyenler, kıyamet günü yüzleri alçalan ve kapkara olan, cehennemde zanilerin ferclerinden çıkanı içenler, haksız yere gururlananlardır.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> Sultân 'Ali Şâh, *Beyânü's-Saâde fi Makâmâtî'l-İbâde* (Beyrût: Muessesetu'l-'A'lemî, 1988), 91-92

<sup>77</sup> Gımârî, *Bideu't-Tefsîr*, 14.

<sup>78</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2: 651; Nâsır b. Abdullah b. Ali el-Gafârî, *Usûlu Mezhebi's-Şî'a* (Kum: Muessesetu'l-İmâmî'l-Mehdî, 1994), 58.

<sup>79</sup> 'Afîf en-Nâblusî, *min 'Akâidi's-Şîati'l-İmâmiyye* (Beyrût: Dâru'l-Hâşim, ts.), 57.

<sup>80</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8: 186; Uzun, *Siyaset-Tefsîr İlişkisi*, 209.

<sup>81</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 8: 187; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 3: 851; Çalışkan, *Siyasal Tefsîr*, 234.

<sup>82</sup> Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, 3: 96. Kummî de buna yakın ifadeler kullanmıştır. Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 207.

<sup>83</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsîr*, 243-244.



Al-i İmran Suresi 3/7. ayette geçen “râsihûn” ifadesinden maksat, müteşabihlerin ilmini bilen Hz. Peygamber ve ondan bu ilmi alan vasileri Ali ve onu takip eden imamlardır.<sup>84</sup> Asr Suresi’nde hüsrana uğramaktan kurtulan ve iman etmiş olan kişiler, Emiri’l-Mü’minîn Ali’nin imametine iman etmiş olanlardır.<sup>85</sup> Ahzab Suresi’nde geçen, “Allah bir adamda iki kalp yaratmaz.” (el-Ahzab 33/4) ayetinde anlatılan, Ehl-i beyt sevgisi ile onun düşmanlarının sevgisinin bir arada bulunamayacağını ve eğer böyle biri varsa onun Şia’dan olmayacağını anlatmaktadır.<sup>86</sup> Bakara Suresi’nin başında geçen “İçinde şüphe olmayan o kitap, muttakiler için yol göstericidir.” (el-Bakara 2/2) ayetinde muttakileri hidayete kılavuzlayan kitaptan maksat, Ali’dir; muttakilerden maksat ise Şia’dır.<sup>87</sup> Kur’ân’da ifade edilen hikmet’ten maksat, çok hayır demek olan müminlerin emiri Ali ve imamları tanımaktır. Yine *İlim verilenler* (ûtu’l-ilm)<sup>88</sup> ifadesinden maksat, Şia imamlarının imametidir. Seb’u’l-mesânî<sup>89</sup> imamları betimler. Es-sâbikûne’l-evvelîn,<sup>90</sup> Emiri’l-müminîn’e ilk iman eden ve bu imanında sabit kalanlardır. Şuhedâ,<sup>91</sup> Ehlü’z-Zikr,<sup>92</sup> ni’met<sup>93</sup> ve en-Nahl<sup>94</sup> ifadelerinden maksat, imamlardır. Ashabu’l-meymene ve ashabu’l-yemin Ali ve onun Şiası; ashabu’ş-Şimâl ise onların düşmanlarıdır. Ayrıca Nur Suresi 35. ayetinde geçen her bir kavram, sembolik olarak Ehl-i Beytten bir kişiyi temsil eder.<sup>95</sup> Neml Suresi’nde bahsi geçen Dâbbe’den<sup>96</sup> maksat ise, imam Ali olup ayet onun çıkışını anlatmaktadır.<sup>97</sup>

İbn Teymiye, Tefsir Usulü’ne dair yazdığı Mukaddime’sinde Şia’nın Kur’ân üzerinden *kendi ve ötekini* okumasına değinerek tefsir kitaplarında geçen şu örnekleri verir: “Ebu Leheb’in iki eli kurusun!” (Tebbet 111/1) ayetindeki iki elden maksat Ebu Bekr ve Ömer’dir; “Allah’a ortak koşacak olursan, tüm amellerin boşa çıkar.” (ez-Zumer 39/65) ayetinde sakınılması istenilen “şirk”, Ali’nin hilafetine Ebu Bekr

<sup>84</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kurmmî*, 1: 145; Tabersî, *Mecme’u’l-Beyân*, 3: 196; Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 211.

<sup>85</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kurmmî*, 3: 1180. Kummî, benzer şekilde el-Beyyine 98/6-7 ayetlerinde iman eden ve salih amel işleyenlerden kastedilenlerin Ehl-i Beyt olduğunu ifade etmiştir. Bk. Kummî, *Tefsîru’l-Kurmmî*, 3: 1170; Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 226.

<sup>86</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kurmmî*, 3: 806; Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 226.

<sup>87</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kurmmî*, 1: 55.

<sup>88</sup> en-Nahl 16/27; el-Ankebut 29/49; Sebe 34/6.

<sup>89</sup> el-Hicr 15/87.

<sup>90</sup> et-Tevbe 9/100.

<sup>91</sup> el-Hac 22/78.

<sup>92</sup> en-Nahl 16/43.

<sup>93</sup> en-Nahl 16/83.

<sup>94</sup> en-Nahl 16/68-69.

<sup>95</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 230.

<sup>96</sup> en-Neml 27/82.

<sup>97</sup> Kummî, *Tefsîru’l-Kurmmî*, 2: 747.

ve Ömer'in ortak kılınmasıdır; "Allah bir sığır kesmenizi emrediyor." (el-Bakara 2/67) ayetindeki kastedilen kurbanlık Hz. Aişe'dir; "Kâfirler topluluğunun elebaşlarıyla savaşın." (et-Tevbe 9/12) ayetinde kastedilen kâfirlerin elebaşları Talha ve Zubeyr'dir; "O, iki büyük su kütlesini birbirine kavuşmak üzere salıverdi." (er-Rahmân 55/19) ayetinde kastedilenler Hz. Ali ve hanımı Hz. Fatıma'dır; "Bu iki denizden inci ve mercan çıkar." (er-Rahmân 55/22) ifadesiyle kastedilenler ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir.<sup>98</sup>

Kummî, Kur'ân üzerinden kendi ve ötekini okuma çabasını kimi zaman ayetlerin lafızları üzerinde operasyonlar yaparak, açıkçası tahrifatta bulunarak da gerçekleştirmiştir. Bu çabasının bir örneği olarak Âl-i İmrân Suresi'nde, "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz." (Âl-i İmrân 3/110) ayetinde geçen (أمة) "ümmetün" kelimesini (أئمة) "eimmetün" şeklinde okuyarak elde ettiği yeni formda ayetin anlamını, "Siz, insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı imamlarsınız." şeklinde belirler. Kummî, kullandığı bir rivayetten yola çıkarak ayetin bu anlamı ifade eden bir formda olması gerektiğini şu argümana dayandırmaktadır: Ümmetin en hayırlıları diye Kur'ân'da bahsedilen topluluk, müminlerin emiri Ali'yi, Hasan ve Hüseyin'i katledenler olabilir mi? Bu mümkün müdür? Görmüyor musun; ayetin devamında "Sizler iyiliği emreder, kötülükten men eder ve Allah'a inanırsınız." (Âl-i İmrân 3/110) diyerek Allah Teâlâ imamlara işaret etmekte ve onları övmektedir.<sup>99</sup> Yine Bakara Suresi'nde geçen, "Sizi vasat bir ümmet kaldık." (el-Bakara 2/143) ayetindeki ümmet (أمة) kelimesinin imamlar (أئمة) anlamında olduğunu ifade etmiş ve ayetin Hz. Peygamber'in imamlar için, imamların da insanlar için şahitler olduğunu ifade ettiğini, ancak ayette imamlar kastedilerek ümmet kelimesinin kullanıldığını iddia etmiştir.<sup>100</sup> Bu durumda Kummî'ye göre ayette kastedilen "en hayırlı ümmet", nüzul dönemi Müslümanlarının geneli değil, Ehl-i Bey'ten gelen imamlar olmaktadır. Yine Şia İsrâ Suresi'nde geçen "Doğrusu bu Kuran, mahza doğru olana kılavuzlar." (el-İsrâ 17/9) ayetindeki "elletî" ismi mevsülü üzerinde operasyon yaparak "ile'l- imâm" şeklinde okumuş ve ayette kastedilenin; Kur'ân'ın imâma ilettiği anlamında olduğunu iddia etmişlerdir.

İbnu'l-Mutahhar el-Hillî (ö. 726/1325) Nehcu'l-Hak isimli eserinde ilk üç halifenin hilafetini meşru sayanların akla ve nakle aykırı düştüklerini ifade etmiş ve iddiasını ispat sadedinde birtakım aklî deliller yanında naklî olarak seksen ayet ve kendisinin mütevatir olduğunu ifade ettiği yirmi sekiz hadis nakletmiştir. Hillî'nin Kur'ân'daki mübhemattan istifade ederek Ali (r.a.) ile ilişkilendirği ayetleri "Ali'nin

<sup>98</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime fi Usûli't-Tefsîr* (Dimaşk: 1972), 87.

<sup>99</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kurmmî*, 1: 164.

<sup>100</sup> Kummî, *Tefsîru'l-Kurmmî*, 1: 98.

İmametinin Kur'ân ile Ta'yîni" başlığı altında tadâd eder.<sup>101</sup>

Şia, her vesilede Kur'ân'da geçen olumsuz tavır ve davranışları ilk üç halife ile ilişkilendirmiş, her güzel davranış ve kavramı ise Hz. Ali ile özdeşleştirmiştir. Bu baptan olarak Kur'ân'da geçen munkar, fuhşâ, bagy, küfr, fusûk ve isyân kavramlarının karşılıkları Ebu Bekir, Ömer ve Osman'dır. Buna karşın Hz. Ali, adl, ihsan, zinet, 'âlâ (nimet) ve mizandır.<sup>102</sup>

Bu sayılanlar ve burada zikredilmeyenlere bakıldığında, Şia açısından Kur'ân'ın baştan sonra Şia'nın siyasi düşüncesini anlatan ve aynı zamanda savunan bir kitap olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu durum, Şia nezdinde mübhemâtın son derece suiistimal edildiğini göstermektedir.<sup>103</sup>

### Mutezile

Mutezile, hicrî II. yüzyılın ilk yarısında Basra'da ortaya çıkmış olan bir fırkadır.<sup>104</sup> Sözlükte "ayrılmak, uzaklaşmak, bir tarafa çekilmek" anlamına gelen *i'tizal* kelimesinden ismini aldığı ifade edilen Mutezile'nin, bu isimle tesmiye edilmesine dair sebepler arasında Hz. Ali ile Hz. Âişe arasındaki mücadelede veya Hz. Ali ile Muâviye arasındaki çekişmeye taraf olmayıp bir kenara çekilenlere isim olarak verildiği, daha genel bir yaklaşımda ise Hasan el-Basrî (ö. 110/728) ile onun ilim meclisine müdâvim olan Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) arasında geçen ve büyük günah işleyen (mürtekib-i kebîre) kimsenin durumu hakkında çıkan ihtilafa binâen Vâsıl'ın ilim meclisinden ayrılması üzerine Hasan el-Basrî'nin "Vâsıl bizden

<sup>101</sup> Seksen dört alt başlıkta sıraladığı bu ayetler şunlardır: Bakara, 2/37, 43, 124, 156, 207, 274; Âl-i İmrân, 3/61, 173; Nisa, 4/54, 59; Maide, 5/3, 54, 67; A'râf, 7/43-44, 172, 181; Enfâl, 8/24, 62, 64, 75; Tevbe, 9/3, 19, 61, 100, 119; Yûnus, 10/2; Hûd, 11/3, 17; Yûsuf, 12/108; â'd, 13/4, 7, 19, 29, 43; Hicr, 15/47; Nahl, 16/43, 76; Meryem, 19/96; Enbiyâ, 21/7, 101; Hac, 22/34-35; Nur, 24/35; Furkân, 25/54; Şuarâ, 26/84; Neml, 27/89; Ankebût, 29/2; Secde, 32/18; Ahzâb, 33/25, 33, 43, 56; Fâtır, 35/32; Saffât, 37/24, 130; Zümer, 38/32-33; Şûrâ 42/23; Zuhruf, 43/41, 45, 57; Muhammed, 47/30, 32; Fethm, 48/29; Necm, 53/1; Kamer, 54/55; Rahmân, 55/19; Vâkı'a, 56/10; Hadîd, 57/19; Mücâdile, 54/12; Tahrim, 66/4, 8; Hâkka, 69/19; Beyyine, 98/7; Asr, 103/3. Bk. Hasan b. Yûsuf el-Mutahhar el-Hullî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, (Kum: Dâru'l-Hicre, 1407), 172-212; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 21.

<sup>102</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 245. Benzer şekilde Kur'ân'da geçen *halife*, *imâm*, *vâris*, *velî*, *vezir*, *emîn*, *hiüdâ*, *Hâdî*, *nûr*, *sebil*, *sırât*, *mizân*, *sünnet*, *şâhit*, *meşhûd*, *şehîd*, *şühedâ*, *vesile*, *kavl*, *sıdk*, *sâdik*, *siddîk*, *musaddık*, *silim*, *din*, *imân*, *islâm*, *ihsân*, *cennet*, *ridvân*, *fitrat*, *saat*, *kible*, *abd*, *ibâd*, *vâlid*, *insân*, *racul*, *ricâl*, *bakiyye*, *yusr* gibi kavramlar yanında, *es-sırâtü'l-mustakîm*, *imâmu'n-mubîn*, *sâlihu'l-mu'mirîn*, *en-nebeu'l-'azîm*, *el-bi'ru'l-muattala*, *el-kasru'l-meşîd*, *uzunu'n-vâiyeh*, *lisânu sıdk*, *el-'uroetu'l-vuskâ*, *zulkarneyn*, *dâbbetu'l-arz*, *hablullah*, *hucetullâh*, *kelîmetullâh*, *zıkrullâh*, *nimetullâh*, *rahmetullâh*, *fazlullâh* gibi terkip ve tabirlerin hepsi Ali'yi (r.a.) ifade etmektedir. Bk. Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 22.

<sup>103</sup> Farklı örnek ve ayrıntıları için bk. Öztürk, *Mübhemâtü'l-Kur'ân ve İmâmîyye Şiası*, 437-455.

<sup>104</sup> Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 10.

ayrıldı.” sözünden mühlhem olarak bu oluşuma Mutezile denilmiştir.<sup>105</sup> Ancak İslam düşünce tarihini iki yüzyıl boyunca çok derinden etkileyecek olan ve Ehl-i Sünnet düşüncesinin belli bir ölçüde şekillenmesinde etkisi görmezden gelinemeyecek olan Mutezile’nin ortaya çıkışını, “Vasıl bizden ayrıldı.” sözüne irca etmek, pek de ikna edici görünmemektedir. Mutezile düşüncesinin günyüzüne çıkışında etkili olan en temel faktör, Emevilerin saltanat rejimidir. Emevi saltanatu, halka olan zulüm ve baskısını Allah’ın takdir ve dilemesi olarak gösteriyor, bu değişmez ilahî takdire karşı halkın razı gelmesini İslam’ın bir gereği olarak telkin ediyordu. Emevi sultanlarının, işi Allah’ın takdirine havale ederek kendi elleriyle yaptıkları kötülüklerin sorumluluğundan kaçmalarına karşı çıkan ve insanın fiillerinde özgür olduğunu savunan bir söylem, *emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ani’l-munker* (iyiliği emretmek, kötülükten men etmek) prensibine dayanan muhalefetini zamanla ete kemiğe büründürerek tarih sahnesindeki yerini almıştır.<sup>106</sup> Daha sonra bu oluşum, Mutezile olarak tesmiye edilmiştir.<sup>107</sup> Kaynaklarda Mutezile isminin hasımları tarafından her ne kadar aşağılayıcı bir amaçla söylendiği belirtilmiş olsa da, buradaki ayrılmanın/uzaklaşmanın hakikatten veya cemaatten bir ayrılma değil, batıldan uzaklaşmak anlamına geldiğini söyleyen Mutezile, kendilerine *Ashâbu’l-adl ve’t-tevhîd*, *Ehlu’l-hak*, *el-Muvahhide*, *Ehlu’t-tenzîh*, *Ashabu’l-aslah* ve *el-Munezzihe* gibi isimler vermişlerdir.<sup>108</sup> Hasımları ise Mutezile’ye Kaderiye ve Muattıla isimlerini yakıştırmıştır. Fiillerin yaratılmasını kişinin kendisine nispet ettiği için Kaderiye; Allah’ın zatı ile âlim, zatı ile kâdir olup zatından ayrı kadîm sıfatlara hâiz olmadığını söylediği için de Muattıla olarak isimlendirilmiştir.<sup>109</sup>

Kur’ân’ı anlama ve yorumlama faaliyetinde aklı nassa hakem veya mukaddem kılma usulünü benimseyen Mutezile, çoğunlukla zahid, entelektüel, dil ve edebiyat alanında oldukça donanımlı, hitabet ve ikna kabiliyeti oldukça güçlü ilim erbabı öncülüğünde teşekkül etmiş bir fırkadır.<sup>110</sup> Zamanla aralarındaki bazı farklı

<sup>105</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1: 262. Mezhepler tarihine dair yazdığı eserinde bu sayılan görüşlerden farklı olarak Ebu’l-Hüseyin el-Malafî, Mutezile’ye bu ismin verilme sebebinin Hz. Ali’nin evladı olan Hasan b. Ali’nin kendi hakkı olan halifelikten vazgeçip görevi Muaviye’ye bırakması ve ona biat etmesi üzerine Hasan ve Muaviye’den ayrılıp ev ve mescitlerine çekilip (i’tizâl) kendilerini ibadet ve ilme vermeleri ile ilgili olduğunu ifade etmiştir. Bk. Ebu’l-Hüseyin el-Malafî, *et-Tenbîh ve’r-Red ‘alâ Ehli’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’* (Kâhire: el-Mektebetu’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2007), 44.

<sup>106</sup> Öztürk, *Kur’an’ın Mutezili Yorumu*, 10.

<sup>107</sup> Mutezile’nin ismini hangi olay veya sebeplerden aldığı hakkında geniş bir kritik için bk. Muhammed Ahmed Nûh, *Cinâyetu’t-Te’vîli’l-Fâsîd ‘ale’l-Akîdeti’l-İslâmiyye* (Kâhire: Dâru İbn ‘Affân, ts.), 205-210.

<sup>108</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, 1: 43; Öztürk, *Kur’an’ın Mutezili Yorumu*, 11.

<sup>109</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve’l-Müfessirûn*, 1: 262.

<sup>110</sup> Öztürk, *Kur’an’ın Mutezili Yorumu*, 13.

yaklaşımların oluşması<sup>111</sup> nedeniyle Mutezile, Basra ve Bağdat Mutezilesi olarak iki farklı mektebe ayrılmıştır.

İnsanların fiillerinde özgür olduğu ve bu sebeple yaptıklarından sorumlu olduğunu savunduğu için Emevi sultanları tarafından baskıya maruz kalan Mutezile, Abbasiler zamanında özellikle Memun (ö. 218/833), Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık (ö. 232/847) döneminde *Halku'l-Kur'ân* (Kur'ân'ın yaratılmışlığı) görüşleri halifeler tarafından devletin resmi görüşü olarak kabul görmesiyle birlikte siyasal iktidarın desteğini de arkasına alan Mutezile'nin Bağdat ekolü, muhalifleri üzerinde baskı kurmuş ve mihne sürecini başlatmıştır. Bu durum Mutezile'nin halk nezdindeki itibarını zedelemiş ve Ehl-i Hadis'e teveccühü olan halife Mütevekkil'in (ö. 247/861) iktidara gelmesiyle birlikte etkinliğini kaybedip zamanla tarih sahnesinden silinip kaybolmuştur.<sup>112</sup>

Mutezile, İslâmî ilimlere dair pek çok eser telif etmiş olmasına rağmen bu eserlerin büyük bir kısmı günümüze ulaşmamıştır. Bunda söz konusu dönemde gerçekleşen Moğol istilaları yanında, Mutezilî görüşleri içeren kitapların okunmasını haram gören fetvaların da Mutezilî terekenin yok edilmesinde etkisi bulunmaktadır. Ortadoğuda yaygın olan Maniheizm, Hermesizm ve aşırı Şîlik (Gulât-ı Şia) gibi gnostik menşeli farklı din ve kültürelere mensup İslam düşmanı kimselerin Kur'ân'a yönelik saldırılarını bertaraf etme mücadelesinde en fazla gayret gösteren ve bu yönde hayli başarılı savunma ve açıklamalarda bulunan Mutezile'nin<sup>113</sup> Sünnî geleneğe sapkın bir fırka olarak Ehl-i Bid'at kategorisi içinde gösterilmesinde, nassların anlaşılması ve yorumlanmasında akla tanıdığı yetkinin Ehl-i Sünnet nezdinde bulunduğu karşılığın bir tezahürü olduğu zahirdir.<sup>114</sup> Nitekim

<sup>111</sup> Kur'ân'ın anlaşılmasında bireyler arasında meydana gelen farklı anlama ve nedenleri hakkında ayrıntı için bk. Yüksel, *Kur'an'ı Farklı Anlama ve Nedenleri*, 13-444.

<sup>112</sup> Halife Mütevekkil, Mutezile'nin halk nezdindeki etki ve itibarını kırmak için, Ehl-i Hadis'ten Mutezile aleyhinde rivayetlerde bulunmalarını istemiştir. Bk. Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, 15, 17.

<sup>113</sup> Öztürk, *Kur'an'ın Mutezilî Yorumu*, 18.

<sup>114</sup> Örneğin erken dönem mezhepler tarihi üzerine Eş'ârî'den sonra eser yazar Ebu'l-Hüseyn el-Malatî, kitabı *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehlî'l-Ehvâî ve'l-Bida'* isimli eserinde yirmi fırka olarak taksim ettiği Mutezile'nin kitabında anmaktan imtina ettiği fikirleri olduğunu, İslam'ın ana caddesinden küfrün ara sokaklarına daldığını söylemesine rağmen, eleştiriye tabi tutacağı bir fikirlerini sunmaması ve yine "Onlar, kelim erbabı olup cedelle uğraşan, temyiz sahibi, tefekkür yeteneği bulunan, nasslardan hüküm istinbat edebilen, kendilerine muhalefet edenlere muknî deliller getirebilen, kelamın her çeşidini bilen, nakli ilimlerle akli ilimleri ayırt edebilen, hasımlarıyla münazarada insafı davranan kişilerdir." Ebu'l-Hüseyn el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehlî'l-Ehvâî ve'l-Bida'*, 43-44 sözleriyle haklarını teslim etmekten geri kalamaması, aslında Mutezile'nin söz konusu dönemde sapkın görülmesindeki aslı sebebin, onların nassların anlaşılmasında akli esaslı olarak kullanmaları ve nassların zahirine değil, beş prensipleri dâhilinde ve aklın ilkeleri doğrultusunda anlamayı usul olarak benimsemelerinden kaynaklandığını göstermektedir.

İslam geleneğinde akli en etkin bir şekilde kullanan mezhep, Mutezile Mezhebi olmuştur. Akıl-nakil çatışmasında akla öncelik tanımış, nassı aklın hakemliğinde<sup>115</sup> ve belirlediği *beş esas* çerçevesinde tevil etmiştir. Mutezile'ye göre akıl ile nakil arasında herhangi bir çelişki söz konusu değildir, olamaz.

Mutezile'nin söz konusu beş esası şunlardır: *Tevhit, Adalet, V'ad ve Va'îd, Menzile beyne'l-Menzileteyn, Emr-i bi'l-Ma'ruf Nehy-i ani'l-Münker*.<sup>116</sup> Mutezile, kendi içinde bazı alt kollara ayrılrsa da bütün bir Mutezile bu beş esas üzerinde müttefiktir.<sup>117</sup> Mutezile, Kur'an'ı bu beş temel prensibi esas alarak tevil etmiştir. Genel muhtevası bu prensiplere aykırı düşen ayet ve rivayetleri, prensiplerine uygun düşecek şekilde yorumlamışlardır. Buradan hareketle Mutezile mezhebinin tefsirinin karakteristik özelliklerini şu maddelerde özetlemek mümkündür:

1. Tefsirde temel amaç, Allah'ın muradının ortaya koyulmasıdır.

2. Ayetler mezhebin beş prensibi çerçevesinde anlaşılmalı.

3. Beş prensip ile çelişen rivayetler kabul edilemez.

4. Beş prensibe aykırı gelen kıraatlere değil, uygun olan kıraatlere itibar edilmelidir.

5. Ayetlerin anlamını tayinde lügavî anlam esastır.<sup>118</sup>

Daha önce de ifade edildiği üzere Mutezile düşüncesinin çıkışı, Emevi iktidarının yaptığı zulümlerin sorumluluğunu ilahî takdir anlayışı üzerinden Allah'a havale etmesine olan tepki temeline dayanmaktadır. Bu durumda Mutezile'nin bir mezhep olarak varlığının meşruiyeti, kulların fiillerinde özgür ve hür olduğunun ispatına bağlıdır. Bu durum Mutezile'yi, meşruiyetini halk nezdinde kabul

<sup>115</sup> Mutezile'nin akıl-nakil tearuzunda akla öncelik tanınmasının sebebi, husun-kubuh meselesindeki yaklaşımıyla yakından ilgilidir. Mutezileye göre bir nebi gönderilmemiş olsa dahi akıl, husun-kubuh meselesine yetkindir. Kur'an'ın gönderilmesi, akla yerleştirilmiş bu temel ve evrensel ilkeleri onaylamak ve teyit etmek içindir. O halde akıl-nakil çelişmesi gerçekte söz konusu olmayıp naklin aklın ilkelerine uygun anlamını tespit etmek gerekir. Bu çerçevede tespit edilen beş esasın, Kur'an'ı anlamada akla rehberliğinin gözetilmesi de elzemdir. Bk. İbrâhîm Abdeyyiş, *Eseru'l-İtticâhi'l-Mezhebî fî İhtilâfî't-Tefsîr 'inde'l-İmâmeyni's-Seâlebî ve İtfeyyîş* (Yüksek Lisans, Câmî'atu Telmisân, 2014), 27.

<sup>116</sup> Bu esasların açıklaması için bk. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1: 263; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 284-285; Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1992), 62; Suûd b. Abdillâh Funeyşân, *İhtilâfu'l-Mufessirîn Esbâbuhû ve Âsâruhû* (Riyâd: Dâru İşbilyyâ, 1997), 233-248. Ayrıca Mutezile'nin esasları ve görüşlerinin tahlil ve değerlendirmesi için bk. Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 73-107.

<sup>117</sup> es-Sa'îd Şenuka, *et-Te'vîl fi't-Tefsîr*, 72. Bu beş esastan herhangi birisini kabul etmeyen Mutezilî olduğuna hükmedilmez.

<sup>118</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, 1: 264-268; krş. Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 101.

edilebilir bir zemine kavuşturmak için görüşlerini Kur'ân'dan temellendirmeye sevketmiştir. Bu çerçevede kötü ve çirkin fiileri Allah'a nispet eden bütün ayetleri müteşâbih kategorisinde görerek tevil etmiştir. Mutezile'nin Emevi cebir anlayışına karşı geliştirdiği aklî ilke, adâlet prensibidir. Bu ilkeye göre Allah Teâlâ, çirkin ve kötü şeyleri yaratmaktan münezzehtir. Bu O'nun adaletine yakışmaz. Şu halde kullardan sadır olan kötü ve çirkin davranışları Allah Teâlâ değil, kulların kendileri yaratmaktadır. Kaldı ki kullara dünya hayatında yaptıklarının karşılığı olarak mükâfat ve cezanın verilebilmesi için, insanların kötü davranışlarında hür olması elzemdir. Allah'ın adaleti bunu gerektirir.<sup>119</sup>

Mutezile'nin ileri gelenlerinden Amr b. Ubeyd'e bu anlayışları çerçevesinde Kur'ân'ın Levh-i Mahfûz'da saklı bir kitap olduğu ifade edilen Kur'ân'ın Burûc Suresi 85/21-22 ayeti ile Tebbet Suresi'nde sözü edilen Ebu Leheb'in lanetlenmesini nasıl açıklayacağı sorularak; Ebû Leheb'in lanetlenmesinin Levh-i Mahfûz'da mukayyed ezelde takdir edilmiş ilahî bir hüküm olup olmadığı konusundaki görüşü sorulduğunda Amr b. Ubeyd, "Hayır, zannettiğiniz gibi değil. Bu ayetin anlamı, Ebû Leheb'in yaptığı gibi yapanların elleri kurusun, demektir, şeklinde olmuştur.<sup>120</sup> Bir başka örnekte ise İbn Lehî'a mescitte oturan Amr b. Ubeyd'in yanına gelerek kişinin iradesini nefyeden manasına işaretle, "*Çabalasanız da eşleriniz arasında adil davranmaya güç yetiremezsiniz.*" (en-Nîsâ 4/129) ayeti hakkında düşüncesini sorar. Amr b. Ubeyd bu soruya cevap olarak ayette kastedilen şeyin kalbin hissettiği sevgi olduğunu, sevgi konusunda ise insanın duygularına hükmedemeyeceği ve bu sebeple de istese de adaleti sağlamayacağını belirtip bu konuda kulların mükellef olmadığını ifade etmiştir. O yüzden ayetin devamında, "Bâri birisine tamamen kapılıp da diğerini askıya alınmış gibi bırakmayın." buyrulduğunu söylemiştir. Bu cevap üzerine İbn Lehî'a Amr'ın cevabını doğru bulup haklı olduğunu söylemiştir.<sup>121</sup>

Kur'ân üzerinden kendi ve ötekini okumanın ideolojik yönüne dair Mutezile'de her ne kadar bazı örnekler görmek mümkünse de bu okumanın rengi ve koyuluğu Hariçî ve Şia okumalarıyla kesinlikle benzerlik arz etmez. Hariçî ve Şia'nın kendi ve öteki okumaları siyâsî duruşun bir aşamadan sonra patlak verdiği parçalanmışlığın Kur'ân üzerinden temellendirilmesi söz konusu iken, Mutezile'de Emevî iktidarının halkı din üzerinden aldatmasına karşı şekillenen muhalefetinin

<sup>119</sup> Demirci, *Tefsir Tarihi*, 217-218.

<sup>120</sup> Ebu Abdillah Muhammed b. 'Umer Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî Mefatihu'l-Gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 2: 52.

<sup>121</sup> Uzun, *Siyâset-Tefsir İlişkisi*, 217.

bir fırka olarak teşekkülüne belli bir tonda siyasî renk katıyor olsa da aslında zamanın ilim otoritelerinin ilim meclislerinde temeli atılmış bir ekoldür.<sup>122</sup> Dolayısıyla Mutezilî tefsirlerde beş prensibe uygun ayet okumalarında *kendini* okuma örnekleri mevcut olmakla birlikte, birkaç cüzi örneklerini bir kenara bırakırsak hasmane (müfrit) bir *öteki* okumasının mevcut olmadığını söylemek mümkündür.

Mutezile'nin beş prensip çerçevesinde *kendini* okumasına dair şu örnekleri verebiliriz: Örneğin Zemahşeri, "Allah mutlak hak ve hakikatin ifadesi olarak kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik etti. Melekler ile kendilerine ilim verilenler de adalet üzere inanıp bunu ikrâr etti." (Âl-i İmrân 3/18) ayetinde bahsedilen "ilim sahiplerinin", *tevhid* ve *adâlet* ilkelerine sahip olan kendilerinin, yani Mutezile mezhebinin olduğunu ifade eder.<sup>123</sup> Bilindiği üzere Mutezile Mezhebi, *Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid* olarak da isimlendirilmiştir.<sup>124</sup> Zemahşerî'nin bu yorumu, ayet üzerinden kendini okumanın bir örneğini sunmaktadır. Bir başka vesile ile Zemahşerî, Fâtır Suresi'nde geçen "Kulları içinde Allah'a gerçek manada saygı ve bağlılık gösterenler, bütün bu hakikatleri hakkıyla anlayıp kavrayan kimselerdir." (Fâtır 35/28) ayetinde kastedilenlerin de Allah'ın sıfatlarını layıkıyla anlayıp kavrayan ve ulûhiyetine yakışmayan şeylerden O'nu tenzih eden Mutezile mezhebi olduğunu iddia etmiştir.<sup>125</sup> Yine Zemahşerî'nin mezhebî meşruiyetini devşirmek için başvurduğu ayetlerden birisi de "Allah'a çağırın, salih işler yapan ve ben Müslümanlardanım diyenden daha güzel kim olabilir?" (Fussilet 41/33) ayetidir. Zemahşerî bu ayette, her ne kadar Rasulullah ve ashabının anlatıldığını biliyor olsa da, burada kastedilenler ilmiyle amel olan *Ehlu'l-Adl ve't-Tevhid* zümresidir, demekten kendisini alamamıştır.<sup>126</sup> Keza Yunus Suresi'ndeki, "Gerçek şu ki onlar iyice düşünüp tartmadıkları, dolayısıyla gerçek mahiyetini kavramadıkları, ayrıca birçok ayette kendilerine haber verilen kıyamet, ahiret, azap gibi gerçeklerle de henüz karşılaşmadıkları için Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğu gerçeğini yalanladılar." (Yûnus 10/39) ayetinde betimlenen müşriklerin Kur'ân ayetlerini işitir işitmez anlamadan, işin aslı üzerinde kafa yormadan, tedebbür etmeden, mana ve maksadına vakıf olmadan, sırf babalarından tevarüs ettikleri dinlerine aykırı buldukları için bedevî bir üslupla behemahal inkarına cüret ettiklerini ifade ettikten sonra, bu tıyneti muhalifleriyle özdeşleştirerek, mezhebine üstünkörü

<sup>122</sup> Çalışkan, *Siyasal tefsir*, 91.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 537.

<sup>124</sup> Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 537, 1 nolu dipnot.

<sup>125</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 154.

<sup>126</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5: 383; Çalışkan, *Siyasal tefsir*, 225.



bir taklitle bağlanmış Haşeviye'nin<sup>127</sup> de bu seciye üzere olduğunu; zira onların da mezheplerinden öğrendiklerine aykırı bir söylem duyduklarında, bu duydukları şeyin hakikat ve doğruluğu güneşten daha berrak olsa bile, duyarduymaz derhal inkar ederler. Sözün doğru-yanlış olduğuna dair zerre bir akıl yorma zahmetinde dahi bulunmadan mezhebine aykırı bir görüşün kulağına temas etmesiyle o sözden tiksinti hisseder, nefret duyar; zira o, hak namına ne varsa mezhebine ait, dışındaki herşeyin ise batıl olduğu hususunda sabit fikirlidir, yorumunda bulunur.<sup>128</sup>

Zemahşerî'nin Kur'ân üzerinden ötekini okumasına da şu örnekleri verebiliriz: Zemahşerî, "*Kendilerine onca ayet, onca ilahî ikaz gelmesine rağmen bölünen, çeşitli gruplara ayrılıp birbirlerine düşenler gibi olmayın. [Bilin ki] böylelerinin hakkı, müthiş bir azaba mahkûm olmaktır.*" (Âl-i İmrân 3/105) ayetinde kastedilenlerin her ne kadar Yahudi ve Hıristiyanlar olduğunu biliyor olsa da, ötekini okuma sâikiyle ayette kastedilenlerin son tahlilde kendilerine muâırız olan bidatçı fırkalar, yani *müşebbihe, cebriye, haşeviye* ve benzerleri olduğunu ifade etmiştir.<sup>129</sup> Yine beş prensiplerine aykırı gelen şefaât inancını kabul edenleri Amr b. Ubeyd *ehl-i haşv* ve *yol kesiciler* (kuttâi't-tarîk) olarak nitelemiş;<sup>130</sup> insanın kötü fiillerini de Allah'ın yarattığını savunduğu için Ehl-i Sünnet'i Allah'ın düşmanları (a'dâullâh),<sup>131</sup> *cebriyeci yalancılar, kötülükleri Allah'a izafe etmeleri sebebiyle helaki yaklaşmış, Peygamber'e, sahabeye ve tabiine yalan yakıştıran kavim'*<sup>132</sup> olarak nitelendirmiştir.<sup>133</sup> Benzer şekilde Zemahşerî, "*Onlar bir kölülük yaptıkları zaman, 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti.'* derler. De ki: '*Allah kötülüğü emretmez. Allah'a karşı bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?!*'" (el-A'râf 7/28) ayetini açıklarken, yaptıklarının sorumluluğunu Allah'a havale eden müşrik Arapları tanımlarken, *cebri/kaderiyeci anlayışı savunan muhaliflerine inceden bir göndermede*

<sup>127</sup> Haşeviye veya Haşviyye (bazen de ehlü'l-haşv) tabiri, dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden, nasların zahirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccîme kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen ad, olarak tarif ediliyorsa olsa da, bu tabirin Mutezile'nin Ehl-i Sünneti tanımlaması dışında başka fırkalarca da kullanılmış olması, kavramın belli eğilimlere sahip kişileri aşağılamak amacıyla "yalan yanlış şeyler söyleyen avam ve cahil insanlar" anlamında genel bir kullanıma kavuştuğunu söylemek mümkündür. Bk. Metin Yurdağür, "*Haşviyye*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 426; Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 240.

<sup>128</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 137; Erten, "*Mübhemâtü'l-Kur'ân*", 83.

<sup>129</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 606-607. Örneklerin açıklamaları için bk. Erten, "*Mübhemâtü'l-Kur'ân*", 80-83.

<sup>130</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4: 539.

<sup>131</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3: 491.

<sup>132</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 428-429.

<sup>133</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 238-239.

bulunarak (tefsirin şârihi bu göndermenin Ehl-i Sünnet'e yönelik olduğunu söyler), "Onlar, cebirci kaderiyedir." yorumunda bulunmuştur.<sup>134</sup>

### Ehl-i Sünnet

Ehl-i Sünnet kavramı kapsamlı bir ifade olduğu için, tek sesli ve belirli bir zümreyi ifade ettiğini söylemek güçtür. Zira bugün geldiği şekliyle Ehl-i Sünnet'in kendi içinde farklı seslerin ve görüşlerin yer aldığı malumdur. "Ehl-i Sünnet" kavramının ilk defa ne zaman ortaya çıktığına dair geriye doğru baktığımızda, bu kavramı ilk olarak İbn Sîrîn'in (ö. 110) kullandığı, bir başka iddiaya göre ise İbn Abbas'ın (ö. 68) kullandığı söyleniyor olsa da burada aslında mezhebin aidiyetini Rasulullah'a kadar ulaştırabilmek için işi bir şekilde sahabeye ilişkilendirme arzusu olduğu gayet açıktır; zira söz konusu dönemde bu isimle müsemma bir mezhebin henüz mevcut olmadığı bilinmektedir. Süfyân-ı Sevrî'nin (ö. 161) kendisi ile aynı görüşleri paylaşanları Ehl-i Sünnet olarak kabul etmesi ve fakat yaptığı tanımın içinde bugün Ehl-i Sünnet'in lider isimlerinden kabul edilen İmam Ebu Hanîfe'ye (ö. 150) yer vermeyişi, dahası onu Mürcî olarak görmesi ortaya koymaktadır ki, Ehl-i Sünnet ifadesi, o dönemlerde henüz statik bir tanıma kavuşmamış, daha çok siyasî sâiklerle ortaya çıkıp zamanla itikadî söylemler geliştiren "Ehl-i Bid'at" olarak kabul edilen Havâric, Şia, Mutezile gibi birtakım mezheplerin dışında kalan gelenekçi Müslümanları tanımlamak için geliştirilen şemsiye bir kavramdır. Bununla birlikte bu tabirin, özellikle sünnetin rivayetiyle meşgul olanları ifade etmek için kullanılmış olduğu, gelen rivayetlerden anlaşılmaktadır.<sup>135</sup>

Eş'arî'nin, kitabı *Makâlât*'ında ekolün temel görüşlerine dair bilgi sunumu yapmak için kullandığı "Ashâbu'l-Hadîs ve Ehlü's-Sünne'nin Görüşleri" (Hikâyetü Cümleti Kavli Ashâbi'l-Hadîs ve Ehli's-Sunne) şeklindeki başlık,<sup>136</sup> Ehl-i Sünnet kavramının kendisinden önce mevcut olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda başlıktaki bu kullanım Ehl-i Sünnet kavramı ile kastedilenin *selefin izi üzere yürüyen kimseler* anlamında *selefiler*, yani *Ashâbu'l-Hadîs* olarak tarif edilen zümre olduğu anlaşılmaktadır. Şu halde Ehl-i Sünnet doktrini ile kastedilenler Eş'arî ve Mâtürîdî değil, onlardan önce kendilerine *Ashâbu'l-Hadîs* denilen zümreler olmaktadır. Bu zümreye *Ashâbu'l-Hadîs* ismi yanında ayrıca

<sup>134</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2: 436-437.

<sup>135</sup> Ayrıntı için bk. Esen, *Ehl-i Sünnet*, 79-100. Bu rivayetlerin bir kısmını ve değerlendirmesini görmek için bk. Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlihi Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, 37-38.

<sup>136</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 290-297.

*Ehl-i Hadîs, Sünnî, Eseriyye ve Selef* gibi isimler de verilmiştir.<sup>137</sup>

Özellikle Hz. Osman'ın katledilmesi sonrasında toplumun Hariciler, Şia ve Mutezile isimleriyle parçalanması karşısında ortaya atılan fikirleri benimsemeyen ve toplumun birlik ve beraberliğinin dağılmasından endişe duyan daha mutedil bir merkezî geniş halk kitlesi bulunmaktaydı. Müslümanların yönetimi başına geçmiş olan Emevî iktidarına karşı farklı sebeplerden muhalefet konusunda görüş birliği içinde olan Haricî, Şia ve Mutezilî söylemler karşısında görüşler ortaya koyan ve toplumun vahdetini savunan bu kesim, ileride Ehl-i Sünnet olarak tesmiye edilecek olan oluşumun ilk mümessilleriydi. Zamanla ismine siyasî çağrışımlar içeren "el-cemâ'at" ekini de alarak "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâ'at" şekininde tanımlanması, söz konusu oluşumun siyasî hareketlilikten bağımsız bir oluşum olmadığını göstermektedir.<sup>138</sup> Bu çerçevede teşekkül eden söz konusu oluşum, Hz. Osman sonrası gündeme gelen tartışmalarda *Mürtekib-i Kebîre*'nin küfre düşmediğine ve Emevî saltanatının meşru olduğuna hükmederek toplumun birliğine yönelik söylemler geliştirmiştir.

Teşekkül sürecinde ümmetin parçalanmaması gibi çok ulvî ve yerinde bir gaye ile yola çıkılmış olsa da sonuçta mezhebî bir varlık olarak tarih sahnesinde bulunmak, diğer bütün mezheplerde de olduğu gibi varlık sebebini kabul edilebilir bir meşruiyet zeminine dayandırmayı ve aynı zamanda kendi ve ötekini okumayı da doğal olarak beraberinde getirmektedir. Hz. Peygamberin sünneti üzere olup ondan sadır olan hadislerle diğerlerinden daha çok sahip çıktığını ifade eden Ashâbu'l-hadîs, *Ehl-i Sünnet* tabirinin zamanla elde ettiği *doğru ve hak yolda olma* (fırka-i nâciye) anlamının bahsettiği meşruiyetten istifade ile kurtuluşa erecek olan *Fırka-i nâciye*'nin Ehl-i Sünnet mezhebi, yani kendileri olduğunu, geri kalan bütün fırkaları ise ehl-i bid'at/dalâlet kategorisinde değerlendirmiştir. Bu durum, Ehl-i Sünnet tabirinin zamanla bütün Müslümanları kuşatıcı bir kavram olmaktan çıkıp Müslümanların içinde belli bir kesimi tanımladığını göstermektedir.<sup>139</sup> Ehl-i Sünnet oluşumu ve fikirlerinin meşruiyetini temin için bu oluşumun izlerini önce

<sup>137</sup> Özler, *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*, 36-38.

<sup>138</sup> Bu yönde bir değerlendirme için bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995), 65-66.

<sup>139</sup> Nitekim erken dönemden bu kavramın tanımladığı zümrenin Müslümanların genelini değil, belli bir kısmını ve azınlığı ifade ettiğine işaret eden rivayetler bulunmaktadır. Örneğin Hasan Basrî, Ehl-i Sünnet'in, insanların/Müslümanların çok az bir kısmını ifade ettiğini belirtmiş; İmam Sevrî Sünnet ve Cemaat Ehli'nin azlığından şikâyet edip hüzünlü olmuş; Süfyan Sevrî ise Sünnet Ehli'nin garipler dediği az bir insan topluluğu olduğunu belirtmiştir. Bk. Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 84.

sahabelerde, ardından da Hz. Peygamber'in müjdelerinde arama ihtiyacı hissetmesi sürecin doğal bir sonucu olsa gerektir. *Fırka-i nâciye* rivayeti üzerinden kendini okuma, doğal olarak ötekini de okumayı getirecektir. Peki, Ehl-i Sünnet'in ötekisi kim veya kimlerdir? Bu sorunun cevabını Ehl-i Sünnet'in ötekini tanımlamak için çok sık kullandığı *ehl-i bid'at* kavramı üzerinden yaptığı tanımlamasında bulmaktayız; bu durumda Ehl-i Sünnet'in ötekisi, mezhebin görüşlerine aykırı görüş beyan eden her fırka ve mezheptir. Kısacası ehl-i bid'attır. Bu tasavvur Said b. Cübeyr'e (ö. 94/713) şu sözleri söylettirmiştir: "Benim için, tam anlamıyla fâsık bir Sünnî ile dostluk, ibadetlerine düşkün ama bid'atçı olan biriyle dostluktan daha iyidir."<sup>140</sup>

Ehl-i Sünnet'i bu çerçevede bir okumaya tabi tutan İbn Teymiye (ö. 728): "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi, Allah Teâlâ daha Ebû Hanife'yi, Mâlik'i, Şâfiî'yi ve Ahmed b. Hanbel'i yaratmadan önce bilinen kadîm bir mezheptir. Ehl-i Sünnet, sahabenin Hz. Peygamber'den tevarüs etmiş olduğu bir mezheptir. Bu mezhebe muhalif olanlar ise, mübtedî' kimselerdir." diyerek Ehl-i Sünnet'in mutlak meşruiyetini temellendirmeye çalışmıştır.<sup>141</sup> İbn Teymiye'nin fikirlerinde öncelikli yeri olan ve Ehl-i Sünnet'in lider isimlerinden olan Ahmed b. Hanbel (ö. 241) de Ehl-i Sünnet'in bizzat sahabeden intikal eden hak bir mezhep olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e göre Ehl-i Sünnet'e tabi olmak, sahabe yoluna tabi olmak demektir. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'e uymayanlar "cemaat", "sünnet", ve "hak yol" dan ayrılmış olan "muhâlif", "mübtedî" ve "sapkın" kimselerdir.<sup>142</sup>

Yine İbn Teymiye, Fatiha Suresi'nde, "*Bizi Sırât-ı Mustakîm'e hidayet eyle.*" (el-Fâtiha 1/6) ayetinde geçen *sırat-ı mustakîm* ifadesi üzerinde yaptığı uzun tahliller sonucunda lafı Ehl-i Sünnet'e getirip bu ifade ile kastedilenin *Ehl-i Sünnet* olduğunu savunmuştur.<sup>143</sup> Ehl-i Sünnet'in Kur'ân'da bahsedilen sırât-ı mustakîm ifadesinin karşılığı olduğu konusunda emin olanlardan bir başkası da kanaatini şöyle dile getirmektedir: "Sünnet ve cemaat ehli, bizim için bir fırka değil, doğrudan doğruya Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet-i Nebeviye'nin özüne ve aslına sahip çıkan cumhur'un yoludur. Allah'ın buyurduğu es-Sırâtü'l-Mustakîm'dir. İtikâdî

<sup>140</sup> Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Fırkaları*, 54; Ejder Okumuş, "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşruiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı", *Marife Dergisi* 5/3 (2005): 48. Buradaki bid'at ehli olma algı ve ölçüsünün, mezhebin görüşlerine aykırı beyanlarda bulunan her görüş olduğuna dair bk. Özler, *Tarihsel bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i sünnet-Ehl-i bid'at*, 31-44.

<sup>141</sup> Esen, *Ehl-i Sünnet*, 88.

<sup>142</sup> Esen, *Ehl-i Sünnet*, 88.

<sup>143</sup> Takiyyuddîn Ahmed b. Abulhalîm İbn Teymiye, *Mukaddime fî Usûli't-Tefsîr* (Dımaşk: y.y., 1972), 42.

görüşleri itibariyle bizatihi Kur'ân ve Sünnet'in tezahürüdür."<sup>144</sup>

Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) Mümin Suresi'de geçen, "*Allah'ın ayetleri hakkında tartışanlara bakmadın mı? Nasıl da döndürülüyorlar (onu tasdik etmeye yanaşmıyorlar)!*" (Mü'min 40/69) ayeti hakkında, "Eğer bu ayet Kaderiyye hakkında nazil olmadıysa, kimin hakkında nazil olduğunu bilmiyorum." demiştir. Onun bu sözüyle kastettiği kimseler, yaptıkları zulümleri Allah'ın ezelde takdir ettiği ilahi bir hüküm olarak halka empoze eden Emevî saltanatının kader anlayışını reddeden Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702), Gaylân ed-Dimeşkî (ö. 105/723) ve Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ve onlarınkiyle aynı görüşleri savunanlardır.<sup>145</sup>

Hasan Basrî, Tevbe Suresi'nde geçen, "*Eğer antlaşmalarından sonra yeminlerini bozarlar ve dininize saldırırlarsa, küfrün önderlerine karşı savaşın.*" (et-Tevbe 9/12) ayetinde geçen *küfrün önderleri* ifadesini açıklarken "Onlar Deylemîlerdir." iddiasında bulunur.<sup>146</sup> Oysa müfessirler arasındaki genel kabule göre bu ayette anlatılanlar, Hz. Peygamber döneminde müşriklerden bazı ileri gelenlerden başkası değildir. Görünen o ki Hasan Basrî'nin böyle bir yorumda bulunmasının altında, *ötekî*'ni Kur'ân üzerinden okuma gayreti yatmaktadır. Keza aynı sâikle Al-i İmran Suresi 7. ayette tarif edilen "*kalplerinde zeyg bulunanlar*" ifadesi le kastedilenlerin de Hariciler olduğunu iddia etmiştir.<sup>147</sup>

İbn Nedîm'in naklettiği bir rivayete göre İmam Mâlik bir arkadaşına şu tavsiyede bulunmuştur: "Sakın Kaderî olan birisiyle birlikte oturma ve Allah için ona düşmanlık et." Rivayete göre İmam Mâlik, böyle bir tavsiyede bulunma gerekçesini Mücâdile Suresi'nde geçen, "*Allah'a ve ahiret gününe inanan bir toplumun -babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa- Allah'a ve Rasulüne düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin.*" (el-Mücâdile 58/22) ayeti ile açıklamıştır. Yine kendisine Müslüman bir kadının Kaderî olan bir erkekle evlenip evlenemeyeceği hakkında sorulduğunda İmam Malik'in, "Hayır" cevabını verdiği ve ardından bunu da Bakara Suresi'nde geçen, "*İman etmedikçe putperest erkeleri de (kızlarımızla) evlendirmeyin. Beğenseniz bile, putperest bir kişiden inanmış bir köle kesinlikle daha iyidir.*" (el-Bakara 2/221) ayetiyle gerekçelendirmiştir.<sup>148</sup>

İbn Şihâb ez-Zührî ise, Al-i İmrân 3/154 ve 168. ayetlerinde bahsedilen, "savaşa

<sup>144</sup> Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 86.

<sup>145</sup> Taberî, *Câmi' u'l-Beyân*, 20: 360-361; Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 199.

<sup>146</sup> Hasan el-Basrî, *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1992), 1: 410.

<sup>147</sup> Hasan el-Basrî, *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî*, 1: 202; Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 220-221.

<sup>148</sup> Mâlik b. Enes, *Merviyâtu İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr* (Riyâd: Dâru'l-Mueyyed, 1995), 50; Uzun, *Siyaset-Tefsir İlişkisi*, 223.

katılmayıp evde oturmaları halinde ölümün kendilerine ulaşamayacağını” iddia eden kimselerin Kaderiye olduğunu ve ayetin bu kimseler hakkında indiğini söylemiştir.<sup>149</sup> Müfessir Yahya b. Sellâm, Kehf Suresi 103. ayetinde sözü edilen *amel bakımından kayıpta olan kimseler* ifadesi ile kastedilenlerin hakikatte Ehl-i Kitap olduğunu belirtmesine rağmen, aynı zamanda ayette tarif edilen kimselerin Ehl-i Harûrâ (Hariciler) olduğuna dair bir rivayeti de yorumsuz olarak nakletmekten kendisini alamaz.<sup>150</sup>

Son bir örneği de Ebu Bekir, Ömer ve Osman’ın (Allah hepsinden razı olsun) hilafetine sıcak bakmayan ve mübhemat üzerinden Hz. Ali’nin ilk halife olarak tayin edilmişliğini ispat çabası içerisinde olan Şia’ya cevap mahiyetinde Ehl-i Sünnet’in erken dönem simalarından Ebu’l-Hüseyin el-Malatî’nin yorumundan verelim: IV. yüzyıl âlimlerinden Ebu’l-Hüseyin el-Malatî (ö. 377), sapkın fırkalara karşı Ehl-i Sünnet ifadesi karşılığında kullandığı “selef” düşüncesini savunurken, kitabı *et-Tenbîh*’te Kur’ân’ın ideolojik okunuşunun tipik bir örneğini sunmaktadır. O, Şia’nın Hz. Ali’nin hilafet teorisine karşı Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in hilafetinin meşruiyetini temellendirmek maksadıyla şu ayeti delil getirir: “[Ey Peygamber!] Bedevîlerden (sefere gitme hususunda) geri kalmış olanlara de ki: ‘Siz yakında çok kuvvetli bir kavme karşı savaşmaya çağırılacaksınız. Eğer emre itaat ederseniz Allah size güzel bir mükâfat verir. Ama önceden döndüğünüz gibi yine dönecek olursanız sizi acıklı bir azaba uğrattır.’” (el-Feth 48/16) Ebu’l-Hüseyin el-Malatî bu ayeti şöyle yorumlar: Hudeybiye’de Hz. Ebû Bekir’in hilâfeti zamanında mürtedlere (Ehl-i Ridde’ye) karşı ve ardından Hz. Ömer’in hilafeti zamanında da Fars ve Rumlara karşı savaşmak için çağırıldığınızda, bu iki halifeye itaat ederseniz, Allah sizlere bunun karşılığında güzel bir mükâfat verecektir. Yok, eğer Hudeybiye’de yaptığınız gibi sırt döner ve davete icabet etmezseniz, o zaman da Allah sizi elîm bir azab ile cezalandıracaktır.<sup>151</sup> Görüldüğü üzere bu yorumunda Malatî, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’in hilafetinin meşruiyetinin, daha nüzul döneminde ayette dile getirildiğini, dolayısıyla Ebu Bekir ve Ömer’in hilafetinin meşruiyetini Kur’ân üzerinden okurken onlara karşı muhalif olanları da ayette ifade edilen azaba maruz kalma tehlikesiyle uyarmaktadır.

Bu çabasında Malatî yalnız değildir; Suyutî de Şia’nın mübhemat üzerinden giriştiği meşruiyet çabasına karşı argümanlar geliştirmiş ve bu bağlamda daha

<sup>149</sup> Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih el-Endelusî, *el-’Ikdu’l-Ferîd* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1983), 2: 218; Uzun, *Siyaset-Tefsîr İlişkisi*, 223.

<sup>150</sup> Yahya b. Sellâm, *et-Tefsîr* (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 2004), 210; Uzun, *Siyaset-Tefsîr İlişkisi*, 225.

<sup>151</sup> Malatî, *et-Tenbîh ve’r-Red ‘alâ Ehl’l-Ehvâ’ ve’l-Bida’*, 17-18.

mutedil ve hakkaniyet üzere hareket ederek ama tarihsel sırayı haklı çıkaracak şekilde Kur'ân mübhemâtında övgü barındıran ifadeleri Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali ile ilişkilendirmiştir.<sup>152</sup> Yine İbn Teymiye'nin bildirdiğine göre bazıları, "Sabreden, sadık olan, kunût eden, hayra harcayan, seher vaktinde Allah'tan bağış dileyenler..." (Âl-i İmrân 3/17) ayetinde "Sabreden" Muhammed (a.s.), "sadık olan" Ebû Bekr, "kunût eden" Ömer, "hayra harcayan" Osman, "seher vaktinde bağış dileyen" Ali'dir şeklinde yorumladıkları; yine benzer şekilde "Muhammed Allah'ın rasulüdür." (el-Feth 48/29) ayetininin devamında geçen "Beraberinde olanlar..." ifadesinden maksat Ebû Bekr, "...kâfirlere karşı şiddetli..." ifadesinden maksat Ömer, "...kendi aralarında merhametli..." ifadesinden maksat Osman, "...onları ruku ve secde eder halde görürsün..." ifadesinden maksat ise Ali'dir, şeklinde yorumladıklarını bildirmektedir.<sup>153</sup>

Görüldüğü üzere mezhebî kaygıların güdülediği taassubun yönlendirici etkisinden, Kur'ân'ı anlama konumunda bulunan hiçbir insan teki için arınmışlık ve masumiyet söz konusu değildir. Şu veya bu oranda bir etkilenmişlik, farklı seviyelerde kendisini göstermektedir. Nitekim yaratılışı zafiyet üzere olan âdemoğlunun insan olma yönü, yanı sıra tamamen öznel bir alana tekâbul eden "anlama" edimi, içinde bulunduğu birçok çevresel unsurun etki ve biçimlendirmesine maruz olan "bilinç"ın sahibi bir varlık olan insanın nesnel düşüncüyü temsil ettiğini iddia etmesi, asla doğru olamaz.

Bu çerçevede yukarıda adı geçen fırkaların eğilimlerini özetleyecek olursak; mezheplerin genel tutumlarına baktığımızda Hariciler ayetlerin zâhirine; Şia işârî ve bâtinî te'vîline; Mutezile akıl ve dile dayalı te'viline sarılırken, Ehl-i Sünnet ayetlerin tefsirinde zâhirden te'vile doğru ilerlemiş, sonuçta te'vil ve zâhir birlikte kullanılmıştır. Çağdaş söylemin diliyle kısaca ifade edecek olursak, genel olarak Hariciler salt düşünce ve eylemde, Şia siyasî otoritenin meşrûiyetinde, Mutezile ise akılda radikal karakterlidir.<sup>154</sup> Genel eğilimleri bu yönde olmakla birlikte, Kur'ân'dan meşruiyet devşirme amacıyla olan her bir fırka veya oluşumun, geçmişte, günümüzde ve muhtemelen gelecekte bu amacını gerçekleştirebilmek için başvurabileceği yaklaşımlar: 1. Âmm bir ifadeyi hâss/indirgeme veya Hâss bir

<sup>152</sup> Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ* (Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013), 99-311. İlk dört halifenin Kur'ân ayetleriyle ilişkilendirilmesi hakkında bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 149 vd.

<sup>153</sup> İbn Teymiye, *Mukaddime*, 88. İbn Teymiye'nin ilk dört halife ile ilişkilendirilen ayetlere dair verdiği örnekler bunlarla sınırlı değildir. Gerek Şia'nın Hz. Ali ve gerekse Ehl-i Sünnet'in dört halifenin tamamı ile ilişkilendirdiği ayet ve tefsirlerini görmek için bk. İbn Teymiye, *Mukaddime*, 87-89.

<sup>154</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 136.

ifadeyi âmm/genelleme yapmak. 2. Mübhemât ifadeleri bağlamından kopartarak atomize etme ve ardından mübhem ifadelere kendi arzu ettikleri gösterilenleri yükleyerek ideolojileri doğrultusunda konuşurmak. 3. Çoğunlukla Şia'nın tutumunda olduğu gibi ayetlerin anlamlarına zâhir-bâtın ayrımı yaparak müdahale etmek. 4. Ayetlere istenilen anlamın yüklenebilmesi için anakronik inzal anlayışı sergileyip serbest yorumda bulunmak. 5. Kur'ân bütünlüğünü ihmal edip parçacı yaklaşmak ve böylece Kur'ân öğretisini parçalayıp mezhebi söylemlerin kolayca Kur'ân'a söylenmesine imkân tanımak. 6. Kavramların içeriklerini mezhebi kabullere uygun gelecek anlamlarla tanımlamak,<sup>155</sup> şeklinde olmuştur.

## SONUÇ

Hız. Peygamber'in (a.s.) vefatı sonrasında toplumdaki farklı söylemlerle ayrılan ve zamanla sayıları artan fırkalar, mübhem ayetler üzerinden varlık ve misyonlarını temellendirmeye çalışmışlardır. Varlık bulmaları belli olayların ardından gerçekleşmiş olsa da fırkaların teşekkülü belli bir tarihsel süreci gerekli kıldığı için zahirde görünen sebep, bu sürecin sadece teşekkül aşamalarına ait duraklarından birisidir. Varlıkları genelde siyasî söylemlere dayanmakla birlikte fırkalar, manevra alanlarını ardına sığdırdıkları dinî kisveleri ile genişletme eğiliminde olmuşlardır. Zira her fırka, ete kemiğe bürünmesinin ardından aynı sorunla karşı karşıya kalmışlardır: meşruiyet sorunu. Meşruiyet arayışı ise iki şekilde tezahür etmiştir. Birincisi ana gövdeden ayrılma gerekçesi, ikincisi ise bu gerekçenin halk nezdinde kabul gören bir kaynağa dayandırılması ihtiyacı. Birinci tezahür *kendi ve ötekisini* tanımlama zorunluluğu getirirken, ikinci tezahür bu tanımlamanın gerekçelerinin söz konusu metinden istihracını gerektirmiştir. Söz konusu metin Müslümanlar açısından evveliyetle Kur'ân'dır. Fırkalar her iki hususta da aradıklarını Kur'ân'dan elde edebilmek için ayetleri son derece zorlamış, örneğin bu amaçla, Kur'ân'da eleştirilen topluluk ve davranışların kendilerine muhalif olan ötekileri için nazil olduğunu söylerken, övülen kimse ve o davranışları konu edinen ayetlerde ise kendilerinin kastedildiğini iddia etmişlerdir. Keza Kur'ân'ın muhataplarına hedef gösterdiği ilke ve esasların da kendileri tarafından dillendirilen söylemler olduğunu, dolayısıyla Kur'ân'ın baştan sona kendi mezhepleri ve görüşlerini detaylandıran, onaylayan, tasdik eden bir kitap olduğunu savunmuşlardır. Fırkaların bütün bu iddialarını elde etmek için başvurdukları ayet kümeleri ise, mübhemât ifade eden ayet türleri olmuştur.

Canlı diyalog ortamında gösterilenlerin hazır bulunması nedeniyle bağlamsal

<sup>155</sup> Çalışkan, *Siyasal Tefsir*, 144.



unsurları metne dâhil etmek yerine, onlara mübhem ifadelerle referansta bulunma üslubu, fırkalar tarafından söylemlerini ayetlerin mefhumuna yüklemek için bir fırsat olarak görülmüş ve bu kapıdan giren her fırka söz konusu ayetleri suiistimal ederek mezhebi görüş ve misyonlarını ilgili ayetler üzerinden Kur'ân'a söyletmeye çalışmışlardır. Mübhemât ihtiva eden ayetler üzerinde yapılacak bu operasyonlar için yapılması gereken ise, sadece ayetlerin tarihsel bağlamından kopartılarak lafzî okumaya tabi tutulmasıydı. Nitekim her bir fırka da öyle yaptı ve böylece Kur'ân, fırkaların kendi ve ötekisini okuduğu, her okuyanın da kendi parçalanmışlığında kendisini haklı, ötekisini ise haksız çıkarttığı bir meşruiyet aracına dönüştürülmüştür.

Bu aşamadan sonra sünnî cenahta mübhemâtı'l-Kur'ân'a dair eserlerin kaleme alınmaya başlanmış olması faydalı ve zorunluluk halini almış olmakla birlikte, konuya dair çalışmalarımız esnasında tespit ettiğimiz üzere ne yazık ki mübhem tayini kendisine biçilen sınırlar içerisinde kalmamış, bu arada bilgisini Allah Teâlâ'nın kendisine has kıldığı alanlar da dâhil olmak üzere Kur'ân'ın başından sonuna kadar mübhemlerin medlülleri isimleriyle belirlenme cihetine gidilmiş, ancak bu arada hayli sıkıntılı nakillerde bulunulmuştur. Mübhemât tespitinin mahza rivayete dayalı gerçekleşmesi gerektiğine dair çok da yerinde ve isabetli bir kaideyi teklif eden Suyûtî'nin konuya dair yazdığı eserinde kişisel kanaatleri de bu tespit işinde istihdam etmekten kendisini alamamış olması, mübhemâta dair bilgilerin güvenilirliğini gölgelemiştir. Sonuç olarak, kanaatimizce bu hususta en doğru yaklaşım, Maturîdî'nin de ifade ettiği üzere mübhemâtın tespit ve tayininde öncelikle Kur'ân'ın kendisi ve onun mübelliği Hz. Peygamber'den mervî mütevâtir rivayetlerin rehberliğinin esas tutulmasıdır. Bu kaidenin esas alınması, gerek geçmişteki fırkaların, gerek günümüz ve gerekse gelecekte teşekkül etmesi muhtemel hiziplerin Kur'ân'ı suiistimal etmelerine, Kur'ân üzerinden insanları sömürmelerine ve kendi iddia ve söylemlerini Kur'ân'ın mübhemâtı üzerinden dile getirmelerine, daha açıkçası Kur'ân'ı anlam bakımından tahrif etmelerine imkân vermeyecektir.

## KAYNAKÇA

- Abdeyyiş, İbrâhîm. *Eseru'l-İtticâhi'l-Mezhebî fî İhtilâfi't-Tefsîr 'inde'l-İmâmeyni's-Seâlebî ve İtfeyyîş*. Yüksek Lisans Tezi, Câmi'atu Telmisân, 2014.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usulu't-Tefsîr ve Kavâiduhu*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1986.
- Albayrak, Halis. "Mübhemâtü'l-Kur'ân İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992): 155-182.
- Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1992.
- Ali Şâh, Sultân. *Beyânu's-Saâde fî Makâmâtî'l-İbâde*. Beyrût: Muessesetu'l-'A'lemî, 1988.
- Ayar, Kenan. *Sahabe Dönemi Siyasi Olaylarında Kur'ân'ın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Ayyâşî, Ebu'n-Nadr Muhammed b. Mes'ûd. *et-Tefsîr*. Kum: Muessesetu'l-Bi'se, 1421.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr 'Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Usûlu'd-Dîn*. İstanbul: Matba'atu'd-Devle, 1928.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-Fırak*. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ, 1988.
- Basrî, Hasan. *Tefsîru'l-Hasani'l-Basrî*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1992.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Kitâbu Cumel min Ensâbi'l-Eşrâf*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*, Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Çalışkan, İsmail. *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Dalkılıç, Mehmet. "Ehl-i Sünnet Mezhebimim 'iman' ve 'İslam' Tanımının Toplumsal Barış ve Hoşgörü Bakımından Günümüzdeki Anlamı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Din ve Dünya Barışı Sempozyumu Bildiriler kitabı* (2008): 463-476.
- Dalkılıç, Mehmet. "Haricilerin "İtidal" Arayışı ve Sufriyye". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (2005): 19-49.
- Dalkılıç, Mehmet. *İbn Hazm'a Göre İslam Mezhepleri*. İstanbul: Lale Kitapevi, 2005.
- Dalkılıç, Mehmet. *İmamet-Siyaset İlişkisi ve Şülik Eleştirisi İbn Hazm Örneği*. İstanbul: Kubbealtı, 2011.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Endelusî, Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih. *el-'Ikdu'l-Ferîd*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983.
- Erten, Mevlüt. "Mübhemâtü'l-Kur'ân ve Fırkalar (İdeolojik Tefsir)". *EKEV Akademi Dergisi Sosyal Bilimler* 3/1 (2001): 65-84.
- Esen, Muammer. *Ehl-i Sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İsmâ'il. *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilâfi'l-Musallîn*. Beyrût: 2005.
- Evkuran, Mehmet. *Sünnî Paradigmayı Anlamak Bir Ekolün Politik ve Teolojik Yapılanması*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Fahredden er-Râzî, Ebu Abdillah Muhammed b. Umer. *Tefsîru'l-Fahru'r-Râzî Mefatîhu'l-Gayb*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1995.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm. *el-Havâric ve'l-Murcie*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2003.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Hâricîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 169-175. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1993.
- Funeysân, Suûd b. Abdillah. *İhtilâfu'l-Müfessirîn Esbâbuhû ve Âsâruhû*. Riyâd: Dâru İşbîliyyâ, 1997.
- Gafârî, Nâsır b. Abdullah b. Ali. *Usûlu Mezhebi's-Şi'a el-İmâmiyyetu'l-İsnâ 'Aşeriyye*. 1994.
- Gezer, Süleyman. "Kur'an'daki Belirsiz Anlatımlar / Mübhemât Sözlü Dil Bağlamında Bir Yaklaşım". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2002): 253-264.
- Gımârî, Abdullah Muhammed es-Siddîk. *Kitâbu Bide'i't-Tefsîr*. Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 1986.
- Goldziher, Ignaz. *İslam Tefsir Ekolleri*. Trc. Mustafa İslamoğlu. İstanbul: Denge Yayınları, 1997.
- Hullî, Hasan b. Yûsuf el-Mutahhar. *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*. Kum: Dâru'l-Hicre, 1407.
- İbn Enes, Mâlik. *Mervîyyâtu İmâm Mâlik b. Enes fi't-Tefsîr*. Riyâd: Dâru'l-Mueyyed, 1995.

- İbn Hanbel, Ahmed. *Müsned*. Beyrût: Muessesetu'r-Risâle, 1995.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Teymiye, Ebulabbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Mukaddime Fî Usûli't-Tefsîr*. Dimaşk: 1972.
- İbn Teymiye, Ebulabbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalîm. *Tefsir Üzerine*. Trc. Harun Ünal. İstanbul: Pınar Yayınları, 1985.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân 'Ali. *Kitâbu Telbîsi İblîs*. Dâru'l-Vatan, ts.
- İbnu'l-Megâzilî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. Muhammed el-Vâsîfî. *Menâkibu Emîri'l-Mu'minîn 'Ali b. Ebî Tâlib*. Beyrût: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İlhan, Avni. "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986): 89-120.
- Kırca, Celal. "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı". *İslâmî Araştırmalar* 2/5 (Ekim 1987): 52-61.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, 1993.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: İlmî Yayınlar, 1981.
- Kummî, Ebu'l-Hasan 'Ali b. İbrâhîm. *Tefsiru'l-Kummî*. Kum: Muessesetu'l-İmâmî'l-Mehdî, 1435.
- Malatî, Ebu'l-Hüseyn. *et-Tenbîh ve'r-Red 'alâ Ehli'l-Ehvâ' ve'l-Bida'*. Kâhire: el-Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2007.
- Muberrid, Ebu'l-Abbas Muhammed b. Yezid. *el-Kâmil fi'l-Luga ve'l-Edeb ve'n-Naho ve't-Tasrîf*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1997.
- Musâid, Abdullah Muslim. *Eseru't-Tatavouri'l-Fikrî fi't-Tefsîr fi'l-Asri'l-Abbâsî*. Beyrût: Muessesetu'r-Risale, 1984.
- Musâid, Abdullah Muslim. *Gelişme Döneminde Tefsir*. Trc. Muhammed Çelik. İzmir: Akademi Yayınları, 2006.
- Nâblusî, 'Afîf. *min 'Akâidi's-Şîati'l-İmâmiyye*. Beyrût: Dâru'l-Hâşim, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî Medâriku't-Tenzîl*. İstanbul: Dâru Kahramân, 1984.
- Nûh, Muhammed Ahmed. *Cinâyetu't-Te'vîli'l-Fâsid 'ale'l-'Akîdeti'l-İslâmiyye*. Dâru İbn 'Affân, ts.

- Okumuş, Ejder. "Din-Devlet İlişkilerine Meşruiyet Kavramı etrafında Bir Yaklaşım". *Marife Dergisi* 1/3 (2002): 7-29.
- Okumuş, Ejder. "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın Bir Meşrûiyet Aracı Olarak İcat ve İstihdamı". *Marife Dergisi* 5/3 (2005): 47-59.
- Okuyan, Mehmet – Öztürk, Mustafa. "Kur'an Verilerine Göre "Öteki"nin Konumu". *İslam ve Öteki*. ed. Cafer Sadık Yaran. 163-216. İstanbul: 2001.
- Özler, Mevlüt. *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Öztürk, Mustafa. "'Mübhemâtü'l-Kur'ân' ve İmâmiyye Şiası". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12-13 (2001): 437-455
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsir Tarihi Araştırmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Râgıb, el-İsfehânî. *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dâru Kahramân, 1986.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1978.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *Târîhu'l-Hulefâ*. Beyrût: Dâru'l-Minhâc, 2013.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. 'Abdulkerîm b. Ebî Bekr Ahmed. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1975.
- Şenûka, es-Sa'id. *et-Te'vîl fi't-Tefsîr beyne'l-Mu'tezile ve's-Sunne*. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2005.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebu Aliyyi'l-Fadl b. Hasan. *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-'Ulûm, 2005.
- Ukberî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân. *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huceci'llâhi 'ale'l-'İbâd*. Beyrût: Muessesetu Âli Beyt li İhyâi't-Turâs, 2008.
- Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Uzun, Nihat. *Hicrî II. Asırda Siyâset-Tefsir İlişkisi*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2011.

Yahya b. Sellâm. *et-Tefsîr*. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.

Yeşilyurt, Temel. “Ben’in ‘Öteki’leşmesi ya da Söylemin Ayrılığa Dönüşümü”. *İslâmiyât* 7/3 (2004): 149-162.

Yıldız, Harun. *Kendi Kaynakları Işığında Hâriciliğin Doğuşu ve Gelişimi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Yurdagür, Metin. “Haşviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16: 426-427. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. *Kur’an’ı Farklı Anlama ve Nedenleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

Zehebî, Muhammed Huseyin. *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, 2000.

Zemahşerî, Ebul Kâsım Mahmûd b. ‘Umer. *el-Keşşâf an Hakaiki Gavâmidu't-Tenzîl ve Uyûni'l-Akâvîl fi Vucûhi't-Tenzîl*. Riyâd: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998.

Yüksel, Muhammed Bahaeddin. “Bir Tefsir Sorunu Olarak Mübhemât Üzerinden Kendini ve Ötekini Okumak”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 131-173.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 175-209

**Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)**  
Basic Approaches in the Hanafi Legal Theory (Until the Midst of the Sixth Century of the Hijra)

**Şevket Topal**

Prof. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Professor, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Department of Islamic Jurisprudence  
Rize/Turkey

[sevket.topal@erdogan.edu.tr](mailto:sevket.topal@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0001-8628-2800](http://www.orcid.org/0000-0001-8628-2800)

**Mehmet Sait Arvas**

Dr. Öğr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı  
PhD. St., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Department of Islamic Jurisprudence  
Rize/Turkey

[mehmetsait.arvas@erdogan.edu.tr](mailto:mehmetsait.arvas@erdogan.edu.tr)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-0303-1550](http://www.orcid.org/0000-0003-0303-1550)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 29 Mart / March 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 175-209

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>



## Hanefî Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)

**Öz:** Bu makalede fıkıh usûlünün klasik dönemi denilen hicri dördüncü asır ile altıncı asrın ortalarına kadar olan süredeki Hanefî usûl gelişimi ele alınacak ve Hanefî usûl yaklaşımları arasındaki görüş farklılıkları tespit edilecektir. Hanefî usûl düşüncesinin teşekkülü ve olgunlaşmasında Irak ve Mâverâünnehir âlimlerinin etkin olduğu görülür. Irak Hanefî usûl âlimleri i'tizâlî eğilimde olmakla birlikte genel sistemlerinde, mezhep imamlarının fikhî mesailine ve selefleri olan Hanefî âlimlerin esaslarına dayanırlar. Mâverâünnehir Hanefîleri ise Sünnî inanç esaslarına bağlı iki farklı usûl yaklaşımına sahiptir. Bunlardan ilki Irak usûl anlayışını sürdüren yaklaşım, diğeri ise Irak Hanefî usûl anlayışından ayrı olarak Semerkant-Mâtürîdî çevrelerce teşekkül ettirilen yaklaşımdır. Ancak bu usûl anlayışı uzun bir fetret döneminden sonra altıncı asırdaki yeniden tesis edilmiştir. Irak Hanefî usûl anlayışını sürdüren birinci yaklaşım fıkıh ağırlıklı iken, Semerkant-Mâtürîdî usûl anlayışı kelim ağırlıklıdır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Fıkıh usûlü, Hanefî usûl yaklaşımları, Irak Hanefîliği, Mâverâünnehir Hanefîliği.

## Basic Approaches in the Hanafi Legal Theory (Until the Midst of the Sixth Century of the Hijra)

**Abstract:** In this article, the development of the Hanafi legal theory between the fourth and the midst of the sixth centuries of the Hijra, called the classical period of fiqh, will be examined and the differences in the opinions among the Hanafi legal theory approaches will be determined. It is obvious that the scholars of both Iraq and the Transoxania were active in the formation and maturation of the Hanafi legal theory of thinking. In the general system, despite the tendency of i'tizal, the Iraqi Hanafi scholarship is based on the principles of the imams of the sect. Transoxanian Hanafis have two different theoretical approaches depending on the principles of Sunni faith. One of these approaches is based on the approach taken by the Iraqi method, and the other is the approach formed in the Samarkand-Maturidi circles separately from the Iraqi Hanafi method. However, this method of understanding was restored in the sixth century after a long interregnum. The first approach which maintains the understanding of the Iraq Hanafi syllabus is predominantly based on fiqh, while the Samarkand-Maturidi sense of procedure is predominantly based on kalam (theology).

**Key Words:** Fiqh, Legal theory, Hanafi theory approaches, Iraqi Hanafism, Transoxanian Hanafis.

## المناهج الأساسية في الفكر الأصولي الحنفي حتى منتصف القرن السادس الهجري

**المخلص:** تناولت هذه الدراسة تطور التفكير الأصولي الحنفي بين الفترة الممتدة من القرن الرابع إلى منتصف القرن السادس الهجريين؛ التي يُقال عنها "الفترة الكلاسيكية" وحاولت كشف الاختلافات بين مناهج التفكير الأصولي الحنفي. ومن الملاحظ أن علماء العراق وما وراء النهر - من الحنفيين - كان لهم الفضل الأكبر في تشكّل ونضج التفكير الأصولي الحنفي. وعلى الرغم من أن علماء العراق - من الأصوليين - قد مالوا إلى الاعتزال، إلا أنهم اعتمدوا في منهجهم العام على أسس أئمّتهم الحنفيين ومسائلهم الفقهية. وللحنفيين السنيين في منطقة ما وراء النهر منهجان أصوليان مختلفان. فالأول تابع للتفكير الأصولي العراقي، والثاني الذي أسسه الماتريدي وعلماء سمرقند، غير أنّه تم بناؤه في القرن السادس بعد فترة طويلة من الركود. وقد تميّز المنهج الأول بالفروع الفقهية المروية عن أئمة المذهب، أمّا الثاني الماتريدي والسمرقندي فيعول على علم الكلام.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه، أصول الفقه، المنهج الأصولي الحنفي، الحنفية العراقية، الحنفية في ما وراء النهر.

## GİRİŞ

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve talebelerinin usûl anlayışları kendileri tarafından tedvin edilmemiştir.<sup>1</sup> Ancak Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî (ö. 189/804) tarafından derlenen mezhebin fikhî görüşleri ve bu görüşlerle birlikte rivayet edilen birtakım usûl ilkeleri gelecekte mezhebin usûlünün vaz'ında önemli rol oynamıştır.<sup>2</sup> Ebû Hanîfe ve talebelerinden sonra, dördüncü asrın başlarına kadar olan dönemde bazı Hanefi âlimler *haber-i vahid*, *kıyâs*, *icmâ*, *umum*, *husus*, *içtihat*... gibi fıkıh usûlünün müstakil konularını ihtiva eden eserler yazmışlardır.<sup>3</sup> Bu konuda dönemin Hanefî fakihlerinden İsa b. Ebân'ın (ö. 221/836) özel olarak zikredilmesi gerekir. Zira onun telif ettiği eserler mezhebin usûl düşüncesinin tespitinde öncü bir role sahip olmuştur.<sup>4</sup>

Hicri dördüncü asra gelindiğinde bu asırda fıkıh usûlü bağımsız bir ilmi disiplin haline geldi ve kapsamlı usûl eserleri yazıldı. Hanefî mezhebinin de ilk kapsamlı eseri olan *el-Fusûl fi'l-usûl*, Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) tarafından bu dönemde yazıldı. Ancak bu dönem usûl eserlerinde, usûlün bütün ana konuları mevcut olsa da usûlün birçok mesele ve kavramı ya henüz konu edinilmemiş veya bazıları daha teşekkül aşamasındaydı. Dolayısıyla usûlün bütün mesele ve kavramlarıyla

<sup>1</sup> Bazıları İbnü'n-Nedim'in (ö. 385) *el-Fihrist*'ine dayanarak Ebu Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/804) usûle dair telifatlarının bulunduğunu iddia etmiştir. Ne var ki o dönemde bir bilim dalı anlamında fıkıh usûlünün henüz tesis edilmemiş olması, İbnü'n-Nedim'in *usûl* kelimesiyle bildiğimiz anlamda *usûl disiplinini* kastetmemiş olması ve Hanefî usûl kaynaklarının bu eserlere yer vermemiş olması bu iddiaları geçersiz kılmaktadır. Abdulvehhâb İbrahim Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî* (Cidde: Dâru'ş-şurûk, 1403/1983), 60-65; Murteza Bedir, *Fıkıh, mezhep ve sünnet* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 15-16. İbnü'n-Nedim, İmam-ı Muhammed'e *Usûlü'l-fıkıh* adlı kitap nispet etmektedir. O, bununla *el-Asl*'ı kastetmiş olmalıdır. Bu dönem içerisinde bir bilim dalı anlamında usûlü'l-fıkıhın kastedilmesi mümkün değildir. Zira usûlü'l-fıkıh adında bir bilim dalı o dönemde henüz tesis edilmemişti. İbnü'n-Nedim'in ona nispet ettiği *İçtihadü'r-re'y* ve *el-Hisâl* gibi eserler ise kayıptır. Adları arasında anlam bakımından bulunan benzerlik sebebiyle *İçtihadü'r-re'y* adlı eserin *el-Asl*'daki *Kitabü't-teharrî* olması da ihtimal dâhilindedir. Bk. Mehmet Boynukalın, *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili* (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009), 45-46.

<sup>2</sup> Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe ve eshâbihi* (Beyrut: Alemlü'l Kutub, 1985), 24-40; Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh Medhal*, haz. Selçuk Camcı, (İstanbul: Akademi Yayınları, 2011), 45; Ebû Süleymân, *el-Fikru'l-usûlî*, 50.

<sup>3</sup> Bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: y.y., 1391/1971), 260.

<sup>4</sup> İsa b. Eban'a ait kaynaklarda zikredilen eserler şunlardır: *el-Hucecü's-sağir*, *el-Hucecü'l-kebir*, *er-Red alâ Bişr el-Merîsî ve's-Şafi'î fi'l-ahbar*, *İsbâtu'l-kıyas*, *Haberu'l-vahid*, *Kitabu'l-İlel*, *İçtihadü'r-re'y*, *Mücmel ve'l müfesser*. Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Usûlü'l-Cessâs el-müsemmâ el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Muhammed Muhammed Tamir (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2010), 1: 504; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 258; Mehmet Boynukalın, "Neşetü usûlü'l fikhî'l-Hanefî ve tatavvuruhu", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (İstanbul 2008): 35, 27, 56.

olgunlaşması<sup>5</sup> başka bir ifadeyle usûlün klasik formunu kazanması hicri beşinci asrın sonlarına kadar devam etti. Bu çalışma, usûlün konu ve kavramlarıyla teşekkül ettiği dördüncü asırdan usûlün tekâmül ettiği yani klasikleştiği altıncı asrın ilk yarısına kadar olan Hanefî usûl gelişimini konu edinmektedir. Beşinci asrın sonlarına doğru Hanefî usûl düşüncesi Serahsî (ö. 483/1090) ve Ebû'l Usr el-Pezdevî (ö. 482/1089) ile birlikte yerleşik formunu kazanmıştır. Ancak bundan yaklaşık yarım asır sonra Alaüddin es-Semerkindî (ö. 539/1144) ve Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî (ö. VI/12. yy. ortaları), Mâtürîdî kelim ve usûl düşüncesini esas alarak farklı bir Hanefî usûl anlayışı telif etmişlerdir. Bu nedenle çalışmada klasik dönem, altıncı asrın ilk yarısını da içine alacak şekilde sınırlandırılmıştır.

### 1. Hanefî Usûl Yaklaşımları

Hicri üçüncü asrın sonları ve dördüncü asrın başları, mezheplerin kurumsal kimliklerini kazandığı bir dönem olarak telakki edilir.<sup>6</sup> Bu dönemde Hanefî mezhebi farklı bölgelerde *meşâyih* denilen fakih toplulukları tarafından temsil edilmekteydi. Irak, Horasan (Belh), Mâverâünnehir (Buhârâ ve Semerkant) ve Mısır<sup>7</sup> Hanefîliğin mezhebi kimliğini kazanmasında aktif olan bölgelerdi. Başta Irak olmak üzere bu bölgelerde öncelikle mezhebin kurucu imamlarının fikhî mesailerinin kayıt altına alınması daha sonraki süreçte bunlar üzerine şerh ve muhtasar çalışmaların yapılması ile mezhebin ekolleşmesi sağlanmıştır.<sup>8</sup>

Hanefî usûl ilminin teşekkülü ve olgunlaşması sürecinde iki bölge meşâyihinin etkili olduğu söylenebilir. Bunlar, Bağdat merkezli Irak Hanefî

<sup>5</sup> Usûlün gelişmesi ve olgunlaşmasından kastedilen şey örneğin; Debûsî ile birlikte Cessâs'ın usulünde bulunmayan veya teşekkül aşamasında olan Kıyasın birçok meselesinin ikmal edilmesidir. Bk. İbn-i Haldûn *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (Ankara: Yeni Şafak, 2004), 2: 635. Cessâs'ta olmayan *esbabu's-şerayi, azimet ve ruhsat, istihap ve ehliyet* gibi usûlün bazı konuları ilk olarak Debûsî tarafından ele alınmıştır. Bk. Hakkı Aydın, "Cessâs ve Debûsî'nin Usûlündeki Metodları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000): 15. Ayrıca elfaz taksiminin ilk olarak ortaya konulması ve bunların belli bir sistematik içerisinde sunulması da zikredilebilir. Bk. Köksal, A. Cüneyd, *Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 11.

<sup>6</sup> Murteza Bedir, *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefî Hukuku Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 47; Ferhat Koca, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları Olarak Usûl-i Fikhî Kelâm, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi", *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fikhî, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, 14-15 Kasım 2015* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016): 204.

<sup>7</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i fikhî*, 46; Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Tarih ve Usûl* (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 31-32.

<sup>8</sup> Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 179-181, 201.

meşâyihî ile Buhârâ ve Semerkant merkezli Mâverâünnehir Hanefî meşâyihidir. Bu bağlamda Hanefî usûl gelişimini bölgesel olarak Irak Hanefîliği ve Mâverâünnehir Hanefîliği usûl gelişimi şeklinde ele alabiliriz. Ancak bundan önce ayırımın salt bir bölgesel ayırım olmadığını, aynı zamanda birtakım teolojik anlayış farklılıklarından kaynaklandığını belirtmekte yarar bulunmaktadır.

Irak Hanefî meşâyihinin geneli olmasa da en azından fıkıh usûlünün teşekkülünde katkısı olmuş Muhammed b. Şücâ' es-Selcî (ö. 266/880)<sup>9</sup>, Ebû Saîd el-Berdaî (ö. 317/930)<sup>10</sup>, Ebû'l-Hasan el-Kerhî (ö. 340/951)<sup>11</sup>, Cessâs<sup>12</sup> ve Hüseyin b. Ali es-Saymerî'nin (ö. 436/1045)<sup>13</sup> i'tizâlî eğiliminde oldukları görülmektedir. Mâverâünnehir Hanefîlerinin tamamı ise hem fıkıh hem de itikatta Ebû Hanîfe'nin görüşlerine bağlı kalmışlardır.<sup>14</sup> Buna göre Irak Hanefî usûl

<sup>9</sup> Bk. İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 259; Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudiyye fi tabakâtü'l-Hanefiyye*, thk. Ebdülfettah Muhammed el-Halevî (y.y.: Hicri, 1413/1993), 3: 174; Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboga es-Südüni, *Tâcü't-Terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımeşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992), 243.

<sup>10</sup> Bk. Kadî'l-kudat İmadüddin Ebû'l-Hasan Abdülcebbar b. Ahmed, *Fazlü'l-i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*, nşr. Fuad Seyyid (Tûnus: ed-Darü't-Tunusiyye, ts.), 319; Ahmed b. Yahyâ b. el-Murtezâ, *Kitab Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: B.y., 1407/1987), 101; Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-selam*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1422/2001), 7: 160.

<sup>11</sup> Bk. Kadî Abdülcebbar, *Fazlü'l-i'tizal*, 319-320, 326; İbn Mürtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 130; Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Medineti's-selam*, 12: 76; Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzi, *el-Muntazam fi tarihi'l-muluk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata, Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru'l-kutubi'l-ilmiyye, 1412/1992), 14: 85.

<sup>12</sup> Bk. İbnü'l-Murtezâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 118; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabi, *Siyeru'l-lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut, Ekrem el-Büveysi (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1404/1984), 16: 341. Cessâs'ın kendi eserlerindeki i'tizâlî görüşleri için bk. Şükrü Özen, *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkıh Usûlünün Yeniden İnşası* (Doçentlik Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 109-160; Heysem Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usuliyyi'l-Hanefi* (Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007), 139-140, 143-150.

<sup>13</sup> Bk. Özen, *el-Mâtürîdî*, 187; Tuncay Başoğlu, "Saymerî, Hüseyin b. Ali", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36: 215-216.

<sup>14</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 335, 336; Ebû'l-Müîn Meymûn b. Muhammed en-Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1: 468-472.

anlayışında i'tizâlî eğilim hâkimken<sup>15</sup> Mâverâünnehir Hanefî usûl anlayışında - kendi ifadeleri ile söyleyecek olursak- Ehl-i sünnet<sup>16</sup> yaklaşımı etkilidir.

### 1.1. Irak Hanefiliği Usûl Gelişimi

Bilindiği üzere Irak bölgesi sahabeden itibaren İslam'ın en önemli ilim ve kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir. Hanefî mezhebi de Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-53 ), Alkame (ö. 62/682), İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714), Hammad b. Ebû Süleyman (ö. 120/738) ve nihayetinde Ebû Hanîfe ve talebelerinin fikhî faaliyetleri neticesinde bu bölgede teşekkül etmiş bir mezheptir.

Mezhebin kurucu imamlarından sonraki süreçte Hanefî kaynaklarda usûlün gelişimine katkı sağlayan kişiler olarak isimleri geçen İsa b. Ebân, Muhammed b. Semâa (ö. 233/848), Muhammed b. Şucâ' es-Selcî,<sup>17</sup> Ebû Hâzim el-Kâdî (ö. 292/905)<sup>18</sup> ve Ebû Saîd el-Berdaî<sup>19</sup> Irak Hanefî meşâyihidir. Hicri dördüncü asra gelindiğinde ise Irak Hanefî usûlünün gelişimine görüş veya eser bağlamında katkı sunan usûlcüler olarak Kerhî, Cessâs ve Saymerî zikredilebilir.

Bu dönem Irak Hanefiliğinin en önemli ismi şüphesiz Kerhî'dir. İsa b. Ebân, Ebû Hazim el-Kâdî ve Ebû Saîd el-Berdaî'den sonra Irak meşâyihinin riyaseti ona geçmiştir.<sup>20</sup> Kendisi Hanefî fûru ve usûl eserlerinde görüşlerine sıklıkla yer verilen, bu konulardaki nakilleri, tercih ve tahriçleri ile Hanefî mezhebinde dikkate alınan en

<sup>15</sup> Örnek olarak Cessâs'ın; "sıfatlar" (Bk. Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992),1: 397; Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (Medine: Daru's-sirac, 1431/2010), 7: 387-388), "adalet prensibi" (Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 277-278), "istitaatın fiilden önce olduğu" (Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 222, 2: 312, 4: 316) ve "rû'yetullahın caiz olmadığı" (Bk. Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 169-170. görüşlerinde Mu'tezilî esaslara uygun bir anlayışı benimsemesi verilebilir.

<sup>16</sup> Maveraünnehir Hanefî usulcülerinin de kendilerini bu şekilde tanımlamalarına ileride temas edilecektir. Ayrıca bk. Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd*, 334; Ebû'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usulü'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1424/2003), 14; Neseî, *Tebstratü'l-edille*, 1: 8.

<sup>17</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 131, 156, 307; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Kitabu Mesâili'l-hilâf fi usûli'l-fikh*, thk. Abdelouahad Jahdani (Marsilya: y.y., 1991), 49, 86, 97; Alaüddin Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl fi usûli'l-fikh*, Ed. Abdülmelik Abdurrahman Es'ad es-Su'dî (By.: y.y., 1984), 1: 384, 403.

<sup>18</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 139; Saymerî, *Mesâili'l-hilâf*, 224; Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl es-Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993), 1: 317.

<sup>19</sup> Bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 41, 2: 139, 127; Saymerî, *Mesâili'l-hilâf*, 220; Ebû Zeyd ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi usûli'l-fikh*, thk. Adnan Ali (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006), 271, 272; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1: 317; Fahrü'l-İslâm el-Pezdevî, *Usulü Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 3: 323.

<sup>20</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 166; el-Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, 1: 493.

önemli fakihlerin başında gelir. Irak'ta düzenli Hanefî tedris geleneğinin onunla birlikte başladığı söylenmektedir.<sup>21</sup> Kerhî'nin, birtakım külli ilkeleri ihtiva eden *er-Risâle'si*<sup>22</sup> dışında usûle dair eseri bilinmemektedir. Bununla birlikte o, Irak Hanefî usûlünün tesis ve tedvin edilmesinde büyük pay sahibidir. Nitekim talebesi tarafından tedvin edilen ilk Hanefî usûl eseri *el-Fusûl fi'l-usûl* eserinde Cessâs, önceki Hanefî meşâyihinin görüşlerine atıflarda bulunmakla birlikte en çok görüşünü naklettiği kişi hocası Kerhî'dir. Dolayısıyla Kerhî, usûl görüşlerini tedvin etmemiş olsa da hemen hemen bütün usûl meselelerini vaz' etmiş ve mezhebin usûlünü tesis etmiştir.<sup>23</sup> Bu açıdan Kerhî Irak Hanefî usûlünün *müessisi* olarak kabul edilebilir.

Kerhî'den sonra Irak Hanefî usûl anlayışının gelişimine katkı sunan diğer önemli isim Cessâs'tır.<sup>24</sup> O, *el-Fusûl fi'l-usûl* adlı usûl eserini tedvin etmiştir. Onun usûl eseri birçok açıdan büyük önemi haizdir. Bunlardan birkaçı olarak şunlar zikredilebilir: İlk kapsamlı Hanefî usûl eseridir. Başlangıcından itibaren Irak Hanefî usûl birikimini ihtiva etmekte ve sonraki nesillere aktarılmasını sağlamaktadır. Irak Hanefî usûl anlayışının en önemli kaynağıdır.<sup>25</sup> Bu nedenle Cessâs'ı Irak Hanefî usûl anlayışının *müdevvini* olarak zikredebiliriz. Ancak Cessâs'ın salt bir nakilci olmadığı aynı zamanda kendi içihat ve tercihlerini yansıtmış bir usûlcü olduğu da belirtilmelidir.<sup>26</sup>

Cessâs'tan sonra Irak Hanefî usûl anlayışını temsil eden bir diğer usûlcü Saymerî'dir. Yazmış olduğu *Kitâbü Mesâilil-hilâf fi usûli'l-fıkh* adlı usûl eseri, Cessâs'ın *el-Füsûl* adlı eserinin muhtasarı niteliğindedir. Dolayısıyla o, ele aldığı konular, kavramlar ve benimsenen görüşler bakımından Cessâs'ı takip etmiştir.<sup>27</sup>

Kerhî'nin *-er-Risâlesi* kavaid litaratüründen kabul edildiğinde<sup>28</sup>- usûl eseri yazmamış olması, Saymerî'nin eserinin de Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünün muhtasar bir

<sup>21</sup> Özen, *el-Mâtürîdî*, 109; Yunus Apaydın, "Kerhî", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 15: 285-287; Hazne, *Tatavvur*, 136.

<sup>22</sup> Kerhî'nin *er-Risâle'sin* tercümesi ve değerlendirilmesi için bk. Ferhat Koca, *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 257-275; Ali Pekcan, "İslam Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair ilk Risale", *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003), 293-307.

<sup>23</sup> Hazne, *Tatavvur*, 134; Apaydın, "Kerhî", 285-287.

<sup>24</sup> Saymerî, *Ahbâru Ebî Hanîfe*, 172.

<sup>25</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 504; Özen, "İsâ b. Eban", 480-481; Hazne, *Tatavvur*, 118-128; Boynukalın, "Neşetü usûl", 27,56.

<sup>26</sup> Hazne, *Tatavvur*, 139.

<sup>27</sup> Tuncay Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003), 273-277.

<sup>28</sup> Kerhî'nin *er-Risâle'sinde* ele aldığı kurallara bakıldığında fıkh usulünden çok, fûru fıkhı dair kavaid-i külliyye olduğu görülmektedir. Bk. Pekcan, "İlk Risale", 305.

tekrarı olması sebebiyle Irak Hanefî usûl anlayışının en önemli temsilcisi Cessâs'ın eseri olmaktadır. Onun usûl eseri bağlamında Irak Hanefî usûl anlayışının şu özelliklere sahip olduğunu söyleyebiliriz:

1. Mezhebin kurucu imamları tarafından telif edilmiş bir usûl bulunmadığından onlar, öncelikle mezhep imamlarından rivayet edilmiş usûl kurallarına, onların fikhî görüşlerinden usûlün tahricine ve önceki Hanefî ashabının görüşlerine dayanarak usûlün inşasına girişmişlerdir. Örneğin *el-Fusûl*'de;

“Ashabımız haber, emir ve nehiy şeklinde gelen âm lafızların, umuma delalet ettiği görüşüne sahiptir. Hocamız Kerhî, bunu bütün ashabımızın görüşü olarak hikâye etmiştir. Ayrıca şahid olduğumuz meşâyihimizin tümü ve onların, ashabımızın kitaplarında geçen meselelerden ihticacları da bunu iktiza etmektedir...”<sup>29</sup>

Başka bir yerde ise;

“Haber-i vâhid ile tahsisi caiz olmayan nassın, kıyas ile de tahsisi caiz olmaz. Çünkü haber-i vâhid kıyasa mukaddemdir. Bu, ashabımızın da görüşüdür. Muhammed b. Hasan *Siyeri kebir*'de dedi ki...”<sup>30</sup>

Cessâs'ın usûlü, mezhep imamlarının fûru fikhundan usûlün tahric edilmesi ve usûl kaidelerinin bol fûru örnekleri ile desteklenmiş olması sebebi ile fukaha tarzında yazılmış ilk Hanefî usûl eseri kabul edilebilir.<sup>31</sup>

2. Berdaî ve sonrası Irak Hanefî usûlcüleri açık bir şekilde i'tizâlî eğiliminde olan Hanefî usûlcülerdir. Dolayısıyla onların usûl eserlerinde i'tizâlî eğilimi görmek mümkündür. Ancak burada söz konusu edilen i'tizâlî eğilimin, onların usul anlayışlarına hâkim veya bu usul anlayışının i'tizâlî esaslar üzerine temellendirildiği anlamında algılanmamalıdır. Aksine burada kastedilen i'tizâlî eğilim, usul eserlerinde usul konularıyla ilişkili veya onları destekleyici mahiyette zikrettikleri kelamî esaslarla ilgilidir. Örneğin Cessâs “هُوَ الْأَبْصَارَ وَهُوَ الْأَطِيفُ”<sup>32</sup> (el-En'âm 6/103) âyetine dayanarak Allah'ın görülmesini (rü'yetullah) kabul etmez.<sup>33</sup> Haber-i âhâd'ı kabul şartlarından biri olan “rivayetin, Kur'an'a muhalif

<sup>29</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 40.

<sup>30</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 110. Başka örnekler için bk. Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 27, 65, 295, 336, 2: 118, 132, 156.

<sup>31</sup> Cessâs'ın usûlünün, mütakellimin metoduna göre telif edilmiş usûl eserlerinin ilki kabul edilebileceğini iddia eden araştırmacılar da bulunmaktadır. Tahsin Görgün, “Lafız”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 44.

<sup>32</sup> “Gözler O'nu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.”

<sup>33</sup> Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4: 169-170.

olmaması"na binaen o "Hz. Muhammed (a.s.) rabbini gördü" rivayetinin, el-En'âm 6/103. ayetine muhalif olduğu gerekçesiyle merdud olduğunu ifade etmiştir.<sup>34</sup> Başka bir örnek olarak Cessâs'ın usûl eserinde "bir emrin yerine getirilmesinin mümkün olduğu vakitten önce (kable temekkün mine'l-fiil) neshedilmesinin caiz olmadığı"nu adalet/irade<sup>35</sup> anlayışı ile temellendirmesi verilebilir.<sup>36</sup> Zira onun *adalet* anlayışına göre Allah zulmü ve masiyeti irade etmez, bilakis onları kerih görür. Dolayısıyla o, Allah'ın ancak güzel olanları irade edeceğini çirkin olan şeyleri ise irade etmeyeceğini ifade etmiştir. Ayrıca o, "Allah, kulun yaptığı bütün masiyet ve küfrü ondan irade eder" şeklinde cebri olarak vasıfladığı anlayışın batıl olduğunu söyler.<sup>37</sup> Onun cebri olarak zikrettiği anlayış, Ehl-i sünnet'in irade anlayışıdır. Zira Ehl-i sünnete göre bütün fiiller Allah'ın yaratması ve iradesi iledir. Bu nedenle onlara göre Allah kuldan hayr ve şer olan fiilleri de irade eder.<sup>38</sup>

Irak Hanefi usûlcülerinin "hüsün ve kubhun aklılığı"<sup>39</sup>, "ayanlara izafe edilen tahlil ve tahrimin caiz olmadığı"<sup>40</sup> ve "illetin tahsisi"<sup>41</sup> gibi bazı usûl meseleleri<sup>42</sup> de onların i'tizâfî eğilimleriyle ilişkilendirilebilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki Irak Hanefileri usûl anlayışlarını ortaya koyarken öncelikle mezhebin fikhî birikimine dayanarak tesis etmeye çalışmışlardır. Herhangi bir konuda mezhep imamlarından gelen bir görüş veya onların fikhî mesailinin temas ettiği bir anlayış varsa ona tutunmuşlardır. Nitekim bir önceki maddede bu vurgulanmıştı. Buna göre

<sup>34</sup>Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 4.

<sup>35</sup>Mu'tezile'nin *adalet* anlayışına göre; Allah'ın bütün fiilleri güzeldir (hasen), çirkin (kabih) hiçbir fiil ona nispet edilmez. Kulun zulüm olarak işlediği fiiller onun yaratması ile olmamıştır. Bunları Allah'a nispet eden adalet prensibinden çıkmış olur. Yine kötü olan fiillerde (ma'siyet) Allah'ın irade, meşîet, rıza ve ihtiyarı bulunmaz. Bilakis Allah onları çirkin (kerih) görür ve bunlardan razı değildir. Taat olan fiilleri ise irade eder. Allah'ın rızası, sevgisi ve ihtiyarı bu fiillere yöneliktir. Kâdî Abdülcebâr, *el-Usûlü'l-hamse*, thk. Faysal Bedir Avn (Kuveyt: Matbûâtü Camiati'l-Kuveyt, 1998), 69.

<sup>36</sup>Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 374-388.

<sup>37</sup>Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 1: 117, 277-278, 2: 321.

<sup>38</sup>Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Şerhu'l-Umde fi akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa' el-musemmâ bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Bs.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012), 321.

<sup>39</sup>Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 71-72, 356, 2: 99-100, 241-242, 381-382.

<sup>40</sup>Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 135-136. Şafii ve Eş'âriiler de bu görüşü benimsemektedir. Dolayısıyla bu meselenin salt itizalle iliştilmesi isabetli değildir. Bk. Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, nşr. Abdurrezzak Afifi (Riyad: Darü's-Sumey'î, 1424/2003), 3: 15-17.

<sup>41</sup>Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 344, 351.

<sup>42</sup>Burada zikredilen meseleler bazı araştırmacılar tarafından sıklıkla Irak Hanefiliğinin i'tizâfî eğilimleri neticesinde benimsediği usul görüşleri olarak telakki edilmektedir. Bu nedenle de Irak Hanefî usul anlayışının i'tizâfî esaslar üzere bina edildiği iddia edilmiştir. Ayrıntılı olarak bk. Hazne, *Tatavvur*, 308-315.



onların i'tizâl ile ilişkilendirilen usûl meselelerinden "hüsün ve kubhun aklılığı"ni kabul etmeleri salt i'tizâlî anlayışlarına dayanan bir görüş olarak kabul edilemez. Zira Ebu Hanife'den nakledilen "şayet Allahû Teâlâ hiçbir peygamber göndermemiş olsaydı yine de insanların akıllarını kullanmak suretiyle yaratana bilmeleri gerekli olurdu"<sup>43</sup> görüşünün Hanefiler arasında hüsün-kubhun aklılığı görüşünün benimsenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Semerkant-Mâtürîdî Hanefî çevrelerinin de –bazı farklılıklarla birlikte- bu anlayışta olması buna delalet etmektedir.<sup>44</sup> "İletin tahsisi" meselesi de her ne kadar Serahsî ve Pezdevî tarafından i'tizâlî bir anlayış olarak telakki edilmiş ve sert bir şekilde eleştirilmiş<sup>45</sup> olsa da Irak Hanefileri bu anlayışı mezhep imamlarının fikhî mesailerine dayanarak ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla söz konusu meselelerde onların Mu'tezile ile benzer bir anlayışa sahip olmaları, salt i'tizâlî anlayışa dayanarak bunu ortaya koydukları şeklinde algılanmamalıdır.

Dördüncü asrın sonlarına kadar Hanefî fıkıh ve usûlünün gelişiminde son derece etkili olduğu mülahaza edilen Irak Hanefiliğinin bu asırdan itibaren otoritesinin zayıfladığı görülmektedir. Nitekim Hanefiler üzerinde etkili son Irak Hanefî meşâyihî olarak *Muhtasar* sahibi Kudûrî (ö. 428/1037) kabul edilmektedir. Buna mukabil Mâverâünnehir Hanefiliğinin, mezhebin fûru ve usûl gelişiminde etkisinin arttığı ve belirleyici bir rol üstlendiği bir süreç başlamıştır.<sup>46</sup> Cessâs ve Saymerî'nin usûlleri dışında başka usûl eserinin yazılmadığı bilinen Irak Hanefî usûl anlayışı, gelişimini artık Mâverâünnehir'de sürdürecektir. Beşinci asrın başlarından itibaren Irak Hanefileri arasında i'tizâlî eğilimde azalma görüldüğü, neredeyse Hanefî çoğunluğunun Sünnî akideye bağlı olduğu aktarılmaktadır.<sup>47</sup> Bu durumda i'tizâlî eğilimindeki Irak Hanefî usûl anlayışının son temsilcisi olarak Saymerî zikredilebilir.<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 214-215; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*, 363-364.

<sup>44</sup> Görüşleri hakkında bk. Nesefî, *Tebssıra*, 2: 17, 21, 28; Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 249-251, 269-271.

<sup>45</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serâhsî*, 2: 208, 211-212; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 46-53. Ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Yılmaz, "İletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?", *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 54-71.

<sup>46</sup> Murteza Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (2008), ed. İsmail Safa Üstün (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011), 1: 627; Başoğlu, "Saymerî'nin Usûlü", 274; Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik*, 38-39.

<sup>47</sup> Wilferd Madelung, "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler", *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*, çev. Muzaffer Tan (Ankara: Otto Yayınları, 2011), 328.

<sup>48</sup> Mûteahhirin Irak Hanefileri arasında usûl ve fûru alanlarında mezhepte söz sahibi olan ender kişilerden biri İbnü's-Sââtî'dir (ö. 694/1295). Ancak onun Mâverâünnehir Hanefilerinden Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin (ö 710) talebesi olduğu düşünüldüğünde mütekaddimin Irak Hanefî meşâyihî çizgisinde eser veya görüşü

## 1.2. Mâverâünnehir Hanefîliği

Irak Meşâyihinden sonra Hanefî usûl düşüncesinin gelişiminde Ebû Hanîfe'nin hem fikhî hem de itikadî görüşlerine bağlı olan Sünnî Mâverâünnehir meşâyihî<sup>49</sup> etkindir.

Kaynaklarda "Semerkant meşâyihî", "Buhârâ meşâyihî" veya her ikisini ifade etmek için "Mâverâünnehir meşâyihî" denilen bu fukahânın Hanefî fıkıh ve usûlünün gelişimine çok önemli katkıları oldu. Bunlar başlangıçta Irak Meşâyihinin gölgesinde muhtemelen yerel bir fikhî anlayışı temsil etmekteydiler. Irak Hanefîliğinin eski otoritesini yitirdiği beşinci asrın başlarından itibaren Mâverâünnehir meşâyihinin Hanefîlik içerisinde hemen hemen her alanda etkinliğini Moğol istilasına kadar (VIII. asır) sürdüreceği bir sürece girilmiştir.<sup>50</sup> Bu süre zarfında bölgede, fûru fıkıh ve kelamda olduğu gibi fıkıh usûlü alanında da mezhepte belirleyici otoriter eserler yazılmıştır.

Mâverâünnehir bölgesinde fıkıh usûlünün yerleşmesi ve yaygınlaşmasının hicri beşinci asırda olduğu bilgisi araştırmacılar tarafından değişik vesilelerle zikredilmektedir. Bununla birlikte usûl ilmi açısından karanlık dönem sayılan beşinci asır öncesi Mâverâünnehir'inde bir usûl faaliyetinin varlığından altıncı asır Hanefî kaynakların zikretmesiyle haberdar olunmaktadır. Dördüncü asrın ilk yarısında Mâtürîdî (ö. 333/944) ve arkadaşlarından müteşekkil Semerkant Hanefî meşâyihî tarafından gerçekleştirilen bu usûl faaliyetinin yaklaşık bir buçuk asır bölge Hanefîleri tarafından göz ardı edildiği anlaşılmaktadır. Beşinci asırda, Irakta teşekkül etmiş usûl anlayışının Debûsî ile birlikte bölgeye taşındığı, Serahsî ve Ebû'l Usr el-Pezdevî ile bölgenin hâkim usûl anlayışı haline geldiği görülmektedir. Buna mukabil Semerkant Hanefî meşâyihine ait önceki dönemde teşekkül eden usûl anlayışı, uzun bir terk edilmişliğin ardından hicri altıncı asrın ilk yarısında Alaüddin es-Semerkandî ve onun muasırı Lâmişî tarafından yeniden canlandırılmaya çalışılmıştır.

Yukarıda zikredilenler ışığında Hanefî usûl gelişiminin Mâverâünnehir'de iki ayrı yaklaşımla sürdürüldüğü söylenebilir. Bunlar, klasik Hanefî usûl yaklaşımı ile Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımıdır.

bağlamında bildiğimiz son usulcünün Saymerî olması muhtemeldir. Bk. Bedir, "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması", 1: 628.

<sup>49</sup> Sâlimî, *et-Temhîd*, 335, 336; Neseî, *Tebîratü'l-edille*, 1: 468-472.

<sup>50</sup> Murat Şimşek, *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik*, 38-39.

### 1.2.1. Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı

Hicri dördüncü asırda Irak Hanefî meşâyihî olan Kerhî ve Cessâs'ın katkıları ile usûlün hemen hemen bütün konularını kapsayacak şekilde bir usûl anlayışı tesis edilmişti. Ancak bildiğimiz anlamdaki usûlün bütün mesele ve kavramları olgunlaşmamış, konular arasında sistematik bir bütünlük kurulmamıştı. Saymerî'nin *Mesâilü'l hilâf*<sup>1</sup>, Cessâs'ın *el-Fusûl*'ünün muhtasar bir tekrarı olduğu düşünüldüğünde Cessâs sonrasında Irak Hanefî meşâyihî tarafından usûlün gelişimine ciddi manada bir katkının yapılmadığı söylenebilir. Dolayısıyla Cessâs sonrası bu usûl anlayışının gelişmesi beşinci asırda Mâverâünnehir'e taşınmasıyla sürdürülmüştür.

Irakta teşekkül eden Hanefî usûl anlayışının Mâverâünnehir'e yerleşmesinin öncü ismi şüphesiz Debûsî'dir (ö. 430/1039). Nitekim Ebû'l Muîn en-Neseffî (ö. 508/1115) Debûsî'yi kastederek<sup>51</sup> “Bölgemizin âlimlerinden fıkıh usûlünde Irak âlimlerimizin görüşlerine meyleden biri çıktı... Daha sonra muhakkik âlimlerin çoğu usûlde ona tabi oldular” demektedir.<sup>52</sup>

Debûsî, Irak ve Mâverâünnehir Hanefî meşâyihînin fikhî birikimini cem eden Ebû Cafer el-Üsrûşeni'nin (ö. 400/1011) talebesidir. Üsrûşeni; hocası Cessâs kanalıyla Irak, Ebû Bekr Muhammed b. el-Fadl el-Buhârî (ö. 381/991)<sup>53</sup> kanalıyla da Mâverâünnehir Hanefî birikimini öğrenmiştir. Irak'a gittiğine dair bir malumata sahip olmadığımız Debûsî Irak Hanefî usûlünü hocasından almış olmalıdır.

Debûsî, yazdığı *Takvîmü'l edille* adlı usûl eseriyle sadece Irak Hanefî usûl anlayışını Mâverâünnehir'e taşımakla kalmamış aynı zamanda Hanefî usûlünü birçok açıdan geliştirmiş, şekil ve muhteva bakımından adeta yeniden tesis etmiştir.<sup>54</sup>

Debûsî'den sonra bu usûl anlayışı, Buhârâ'nın en meşhur Hanefî fakihlerinden Şemsüleimme el-Halvânî'nin (ö. 452/1060) iki büyük talebesi Şemsüleimme es-Serahsî ve Ebû'l Usr el-Pezdevî tarafından takip edilmiştir. Serahsî *Usûlü'l-fıkıh*, Pezdevî ise *Kenzü'l-vüsûl ilâ marifeti'l-usûl* adlı usûl eserlerini yazmışlardır. Her iki

<sup>51</sup> Özen, *el-Mâtürîdî*, 77.

<sup>52</sup> Neseffî, *Tebsiratü'l-edille*, 2: 384-385.

<sup>53</sup> Muhammed b. Abdülhay el-Leknevi, *el-Fevâidü'l-behiyye bi terâcimi'l-Hanefiyye*, nşr. Muhammed Bedreddin Ebu Firâs en-Na'sânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.), 57-58.

<sup>54</sup> Debûsî'nin usule katkısı için bk. çalışma dipnot 5. Ayrıca bk. Murteza Bedir, “Takvîmü'l-edille”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 493.

usûlcünün eserleri, konuların sistematığı ve kapsamlarının dar veya geniş olmaları dışında ele alınan usûlî kaide ve tercihler bakımından büyük benzerlik göstermektedir. İki usûlcü arasındaki bu paralellik, onların, Debûsî'nin tesis ettiği usûl düşüncesini hocaları Şemsüleimme el-Halvânî'nin süzgecinden geçerek almış olmaları ile izah edilebilir.<sup>55</sup>

Serahsî ve Pezdevî; Debûsî'den devraldıkları usûl düşüncesini ikmal ettiler. Onlar, Debûsî'de kapalı olan kavram ve konuları izah ederek Hanefî usûl düşüncesine, sonraki Hanefîlerin büyük çoğunluğu tarafından takip edilecek klasik formunu kazandırdılar. Neticede ikisinin ortaya koyduğu usûl düşüncesi yaygınlık kazandı ve sonraki usûlcülerin temel dayanakları haline geldi.<sup>56</sup> Bu kabilden olsa gerek Serahsî ve Pezdevî'ye Hanefî usûl edebiyatında *Şeyhain*, Debûsî ile birlikte üçüne *Eimme-i selase* denilmiştir.<sup>57</sup>

Sonuç olarak Irak'ta teşekkül etmeye başlamış daha sonra Mâverâünnehir Hanefî meşâyihî Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından usûlün bütün mesele ve kavramları ile olgunlaştırılarak yeniden tesis edilen usûle, *Klasik Hanefî Usûl Yaklaşımı* demeyi tercih ettik. Bu isimlendirme müsellemler olmayıp daha önce bazı araştırmacılar<sup>58</sup> tarafından kullanılmış olması ve belli bir bölge veya gurubu temsil etmekten öte hâkim bir anlayışı ifade etmesi nedeniyle tercih edilmiştir.

Bu usûl yaklaşımının genel özellikleri olarak şunları zikredebiliriz:

1. Irak Hanefî usûlcülerin fîrû fıkıh kaynaklı inşa ettikleri usûl telif tarzı takip edilmiş, hatta fukahâ denilen usûl yazımı daha belirgin hale gelmiştir.<sup>59</sup>

2. İ'tizâlî eğilimin hâkim olduğu Irak Hanefî usûlcülerin aksine Sünnî olan bu usûlcüler, İ'tizâlî karakterde olduklarını kabul ettikleri birkaç usul meselesini ve onların usullerinde geçen bazı İ'tizâlî kelimâ esasları eleyerek onu Sünnî kelimâ anlayışlarına uyumlu hale getirmişlerdir. Kısacası onların usullerindeki kelimâ tavırları, Sünnî-Hanefî tavra uygundur. Bu hususta Debûsî'nin aksine Serahsî ve Pezdevî'nin Sünnî tavırları daha nettir. Zira Serahsî ve Pezdevî usûl eserlerinde "Ehl-

<sup>55</sup> Nâsi Aslan, *Usûlü's-Serahsî'nin Tahlili* (Y. Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991), 76.

<sup>56</sup> Hazne, *Tatavvur*, 165.

<sup>57</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh*, 48-49.

<sup>58</sup> Bu usul anlayışına "klasik Hanefî usul geleneği" tabirini kullanan Murteza Bedir'dir. O aynı zamanda "hâkim Hanefî usul geleneği" tabirini de kullanır. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 37, 54.

<sup>59</sup> Hazne, *Tatavvur*, 141.

i sünnet”<sup>60</sup> olduklarına vurgu yapmış, başta Mu‘tezile<sup>61</sup> olmak üzere diğer fırkaları<sup>62</sup> eleştirmişlerdir. Bununla birlikte onlar usûllerinde örneğin “istitaat fiille beraberdir”,<sup>63</sup> “büyük günah işleyen kişi günahkâr mümindir”,<sup>64</sup> “rü’yetullah hakır”<sup>65</sup> gibi Ehl-i sünnet anlayışlarına, bazı usûl meselelerinin açıklamalarında yer vermişlerdir. Debûsi’ye gelince o, usûlünde sadece bir yerde “Ehl-i sünnet” ifadesine yer vermiştir.<sup>66</sup> Ayrıca o, bölge Hanefileri gibi i‘tizâlî düşünceye karşı bir eleştiride de bulunmamıştır. Hatta Serahsî ve Pezdevî’nin i‘tizalle ilişkilendirdikleri “neshin cevaz şartı olarak temekkün mine’l fiil”<sup>67</sup> ve “illetin tahsisi”<sup>68</sup> gibi bazı usûl meselelerinde Debûsi, Irak Hanefi usûlcülerle aynı görüşü paylaşmıştır. Bu gibi nedenlerden onun usûl eserinde Sünnî tavrını, diğer Mâverâünnehîr Hanefilerine nazaran sınırlı yansıttığını söyleyebiliriz. Bununla birlikte Debûsi’nin mezkûr meselelerde ve hüsün-kubuhla ilişkili olarak eserinde ayrıntılı olarak ele aldığı “aklî hükümler”de<sup>69</sup> Irak Hanefileri ile benzer görüşü benimsemiş olması onun i‘tizâlî eğiliminde olmasını gerektirmez. Zira “temekkün mine’l fiil” ve “illetin tahsisi”ni kabul etmesini, onun bu meseleleri i‘tizâlî bir anlayış olarak telakki etmemiş olmasıyla izah edebiliriz.<sup>70</sup> Bunun yanında usûlündeki kelamla (usûlü’-d-din) alakalı meselelerde Sünnî Mâverâünnehîr Hanefiliğinin izlerini görmek mümkündür. Bunun delili olarak onun akli hükümleri ayrıntılı verirken, -yaratıcıya iman etmek haricinde- aklın, teklifi gerektirmeyeceği aksine teklifin şer‘î bildirimle bağlı olacağını ifade etmesini<sup>71</sup> zikredebiliriz. Şer‘î bildirim kendisine ulaşmadığı kişi hakkında da onun imanla mükellef olmasının salt akla bağlı olmadığını, akıllı olmanın yanında bu kişinin belli bir olgunluğa (tecrübeye) ulaşması gerektiğini vurgulaması da

<sup>60</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 79, 170, 2: 11, 208, 302; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 1: 11, 2: III, 117.

<sup>61</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 127, 170, 2: 208; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 1: 71, 94, 2: 325.

<sup>62</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 293, 295, 311, 373; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 1: 71, 94, 4: 246.

<sup>63</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 33, 66, 105, 2: 313; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 1: 305, 319, 4: 269.

<sup>64</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 111; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 1: 17-18.

<sup>65</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 170; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 1: 92.

<sup>66</sup> Debûsi, *Takvîmü’l-edille*, 408.

<sup>67</sup> Debûsi, *Takvîmü’l-edille*, 252.

<sup>68</sup> Debûsi, *Takvîmü’l-edille*, 327-330.

<sup>69</sup> Debûsi, *Takvîmü’l-edille*, 464-471.

<sup>70</sup> Cessâs’ın i‘tizâlî eğilimine bu meseleyi örnek vermiştik. Ancak orada bu meselenin i‘tizâlî bir anlayış olduğundan değil aksine Cessâs’ın bu meseleyi i‘tizâlî bir anlayış olan adalet/irade ile izah etmesini örnek vermiştik. Mâverâünnehîr Hanefî usûlcüleri, “temekkün mine’l fiil”in i‘tizâlî bir anlayış olduğunu söylemişlerdir. Ancak İbnü Emîri’l-Hac, Mâtürîdî’nin de bu anlayışta olduğunu aktarır. Bk. İbnü Emîri’l-Hac, *et-Takrîr ve’t-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Darü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419/1999), 3: 62.

<sup>71</sup> Debûsi, *Takvîmü’l-edille*, 465.

Debûsî'nin Sünnî anlayışına delalet etmektedir.<sup>72</sup> Kısaca denilebilir ki Debûsî, Mâverâünnehîr Hanefî Sünnî anlayışa sahip olmakla birlikte, usûlünde kelamî meselelere girmekten sakınmıştır. Ancak nadir de olsa kelamla alakalı meselelerde Sünnî tavrını yansıtmıştır.<sup>73</sup>

3. Bu usûl anlayışı sonraki Hanefîler arasında yaygınlaşmış hâkim Hanefî usûl anlayışını ifade etmektedir.<sup>74</sup>

### 1.2.2. Semerkant Mâtürîdî Usûl Yaklaşımı

Hicri dördüncü asırda Irak Hanefî meşâyihine paralel olarak Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ile onun hoca ve arkadaşları tarafından tesis edilen bir usûl anlayışının varlığını, beşinci asrın sonlarından itibaren yazılan Hanefî kaynaklar bahsetmektedir.

Beşinci asrın sonlarında Mâtürîdî'nin bir kelim mezhebinin kurucusu ve imamı olarak kabul edilmeye başlandığı dönemlerde onun usûl görüşlerine de dikkat çekilmeye başlanmıştır. Ebû'l Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) usûlünde Mâtürîdî'ye "umum lafzın hükmü" ve "tahsisü'l-ille" konularında iki yerde temas etmektedir.<sup>75</sup> Daha sonra Ebû'l Müîn en-Nesefî *Tebssiratü'l Edille* adlı kelim eserinde umum lafızla ilgili Mâtürîdî'nin görüşünü zikretmekte<sup>76</sup> ve ona ait *Meâhizü's-ş-şerâ'i* ve *el-Cedel* adlı iki fıkıh usûlü eserinden bahsetmektedir.<sup>77</sup> Altıncı asırda Mâtürîdî ve onun arkadaşlarının usûl anlayışını yeniden canlandırmak düşüncesiyle *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl* adlı usûl eserini yazan Alaüddin es-Semerkandî, usûl mukaddimesinde bunu açık şekilde ortaya koymaktadır. O mukaddimesinde şunları aktarır:

"Fıkıh usûlü alanında ashabımızın eserleri iki kısımdır. Bir kısmı, şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, fûru ve usûle (kelamî ilkeleri) hâkim kişiler tarafından telif edilmeleri sebebiyle son derece sağlam olan eserlerdir. Ehl-i sünnet'in başı, üstat, imam ve zahit Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin "*Meâhizü's-ş-şerâ'i*" ve "*Kitabu'l Cedel*" eserleri ile onun hoca ve ashabının eserleri bunlardandır."<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 458-463.

<sup>73</sup> Debûsî'nin kelim anlayışı ve usulündeki kelimî tavrı için bk. Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelimî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59.

<sup>74</sup> Bu konuda bk. Murteza Bedir, *The early development of Hanafi usul al-fiqh* (Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern, 1999), 26-49.

<sup>75</sup> Sadrü'l-İslam Ebû'l Yüsr Muhammed b. Muhammed el-Pezdevî, *Ma'rîfetü'l-huceci's-şer'iyye*, thk. Abdülkâdir b. Yâsin b. Nâsir el-Hatîb (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 65, 167.

<sup>76</sup> Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 2: 384-385.

<sup>77</sup> Nesefî, *Tebssiratü'l-edille*, 1: 193, 472.

<sup>78</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 2-3.

Semerkandî'nin bu ifadelerinden Mâtürîdî'nin iki usûl eseri dışında diğer Semerkant meşâyihine de ait usûl eserlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ne Semerkandî ne de diğer Hanefî kaynaklar Mâtürîdî dışında bu dönem meşâyihine ait bir usûl eserinden bahseder. Semerkandî usûlünde Mâtürîdî dışında sadece bir yerde Ebû'l-Hasan er-Rustuğfenî'ye (ö. 345/956) atıfta bulunur. Onun dışında "Semerkant meşâyihî" diyerek sürekli kendilerine atıfta bulunduğu isimlerin kimler olduğunu da zikretmez. Ancak Mâtürîdî'nin hoca ve talebeleri olan bu meşâyihînin, Ebû'l-Mûîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı kelim eserinde zikrettiği isimler olması muhtemeldir.<sup>79</sup> Nesefî'nin Semerkant meşâyihî olarak zikrettiği isimler şunlardır: Ebû Bekr el-Cüzcânî (ö. III. asır), Ebû Nasr el-ÿyâzî (ö. 260'ten sonra), Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, Hâkim es-Semerkandî (ö. 340/952), Ebû Ahmed el-ÿyazi (ö. ?), Ebû Bekr el-ÿyazi (ö. 361/972), Ebû Seleme Muhammed b. Muhammed (ö. 4. asır ), Ebûl Hasan er-Rustuğfenî (ö. 345/956) ve diğerleri.<sup>80</sup>

Yukarıdaki mezkûr Semerkant meşâyihî aynı zamanda kelamcı olmakla da temayüz etmiş Hanefîlerdir. Dolayısıyla onların, Sünnî kelam ilkeleri ile uyumlu bir usûl anlayışı tesis ettiği söylenebilir.<sup>81</sup> Bütün bunlarla birlikte dördüncü asır Semerkant meşâyihine ait sistematik bir usûl inşasının varlığından öte usûle dair belli konular etrafında şekillenmiş bir usûl anlayışından bahsedilebilir.<sup>82</sup>

Yukarıda isimleri zikredilen Semerkant meşâyihînin neredeyse tamamı hicri dördüncü asrın ortalarına kadar vefat etmiştir. Bu tarihten altıncı asrın başlarına kadar yaklaşık bir buçuk asır bu usûl anlayışının terkedildiği görülmektedir. Çünkü bu süre içerisinde hem onların usûl anlayışına dair bir usûl eserinin varlığı bilinmemekte hem de beşinci asırda bölgede yazılan usûl eserlerinde onların usûl anlayışlarına neredeyse hiç yer verilmemektedir.<sup>83</sup> Semerkandî de usûlünün mukaddimesinde "şer'î ve aklî ilimlerde derinleşmiş, fûru ve usûle (kelami ilkeleri) hâkim Semerkant meşâyihînin telif ettiği usûl eserleri ya lafız ve manalarının

<sup>79</sup> Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihînin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi* (Y. Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2013), 32.

<sup>80</sup> Nesefî, *Tebşiratü'l-edille*, 1: 468-472.

<sup>81</sup> Özen, *el-Mâtürîdî*, 37.

<sup>82</sup> Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 17.

<sup>83</sup> Debûsî, Serahsi ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî, usul eserlerinde ne Mâtürîdî ne de diğer Semerkant meşâyihînin usul anlayışına yer verir. Hâlbuki onlar Maturidî'yi tanımakta ve fûru eserlerinde Mâtürîdî'ye yer vermektedirler. Bk. Özen, *el-Mâtürîdî*, 33.

yabancılaşmasından ya da gayret eksikliği ve gevşeklikten dolayı terkedildi” diyerek buna temas etmektedir.<sup>84</sup>

Nihayetinde altıncı asrın ilk yarısında yaşamış Alaüddin es-Semerkandî ve onun muasırı Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, kendi zamanlarına kadar unutulmaya yüz tutmuş Semerkant meşâyihinin usûl anlayışını yeniden canlandırmak ve Ehl-i sünnet kelamını esas alan bir usûl anlayışını hâkim kılmak amacıyla usûl eseri telifine giriştiler. Semerkandî, kendisinin ilk olarak bu işe giriştiğini mukaddimesinde ifade etmektedir.<sup>85</sup>Ebû'l Yüsr el-Pezdevî ile Nesefî'nin talebesi olan Semerkandî, her ikisi de *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl* adlı biri muhtasar diğeri ise şerh niteliğinde iki usûl eseri yazdığını belirtmiştir.<sup>86</sup> Ancak günümüze muhtasar olan usûl eseri ulaşmıştır.<sup>87</sup> Onun bu eseri, Semerkant meşâyihinin usûl anlayışının en önemli kaynağıdır. Semerkandî ile aynı çevrede yetişen ancak onunla görüştüğüne dair herhangi bir bilgi sahibi olmadığımız Lâmişî de *Usûlu'l-fıkh* adlı eseri ile bu usûl anlayışını temsil eden bir diğere usûlcüdür.<sup>88</sup> Oldukça muhtasar olan usûl eseri, Semerkandî'nin usûlünün muhtasarı niteliğindedir.

Sonuç olarak bu usûl yaklaşımını, hicri dördüncü asırda Mâtürîdî başta olmak üzere Semerkant meşâyih tarafından Ehl-i sünnet kelami ilkeleri esas alınarak teşekkül etmeye başlayan ancak bir buçuk asır ihmal edildikten sonra altıncı asırda Semerkandî ve Lamişî ile ihya edilerek yeniden tesis edilen usûl anlayışı olarak ifade edebiliriz. Semerkandî ve Lamişî'nin usûl eserlerinde bu yaklaşıma sahip usûlcüleri *Semerkant meşâyihini* olarak addetmeleri ve sıklıkla da onların önderi olarak Mâtürîdî'yi zikretmeleri sebebiyle bu yaklaşımı *Semerkant Mâtürîdî*<sup>89</sup> *Usûl Yaklaşımı* olarak isimlendirmeyi uygun gördük.

<sup>84</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 1-5.

<sup>85</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 4.

<sup>86</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 4-5.

<sup>87</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 7, 79.

<sup>88</sup> Özen, *el-Mâtürîdî*, 78; İsmail Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Usulü'd-din Anlayışı* (Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009), 36-45.

<sup>89</sup> Şükrü Özen, bu usul yaklaşımı için “Semerkant Hanefî ekolü” tabirini kullanır. Bk. Özen, Maturidi, 81. Bedir, bu meşâyih'in girişimiyle ortaya çıkan usul için “Mâtürîdî usul geleneği” tabirini kullanır. Bk. Bedir, *Fıkh, mezhep ve sünnet*, 54. İsmail Şık, çalışmasında bu Hanefî geleneği için “Hanefî-Mâtürîdî yaklaşımı” tabirini kullanır. O, müsteşriklerin büyük bir kısmının “Mâtürîdîlik” ismi yerine “Hanefî-Mâtürîdî” ismini tercih ettiklerini ifade etmektedir. Bk. Şık, *Hanefî-Mâtürîdî Geleneği*, 19-20.



Semerkandî ve Lamişî'nin bu çabalarına karşın Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımının, başlangıçta olduğu gibi Hanefîler arasında yaygınlaşmadığı görülür.<sup>90</sup> Buna mukabil klasik Hanefî usûl yaklaşımı, hâkim usûl anlayışı olarak Hanefîler arasında yaygın şekilde takip edilegelmiştir.

Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımının özellikleri olarak şunlar zikredilebilir:

1. Bu yaklaşım, Irak Hanefiliğinden bağımsız Mâverâünnehir'de tesis eden bir usûl anlayışıdır. Dolayısıyla Hanefîler arasında farklı bir usûl anlayışını temsil etmesi açısından önemlidir. Bu farklılıklara ileride temas edilecektir.

2. Bu yaklaşım, kelamcı olmakla temayüz eden Hanefîler tarafından Sünnî kalamî-aklî ilkeler esas alınarak tesis edilen bir usûl anlayışıdır.<sup>91</sup> Bu sebeple Semerkandî ve Lamişî'nin usûlleri, Kelamcı (Mütekellimin) usûl telif tarzı eserler olarak kabul edilebilir. Nitekim Semerkandî, mukaddimesinde bu yöntemi takip edeceğini peşinen zikretmektedir. O, şöyle der:

“İlim talipleri için fıkıh usûlüne dair birtakım fasıllar yazmayı ve her bir fasılda Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın görüşlerini, bidat ve dalalet ehlinin akidesini zikretmeyi kararlaştırdım. Böylece ilim talipleri sahih görüşe vakıf olsunlar. Herhangi bir bozuk akideye düşmesinler. Çünkü salt fakih, kendi anlayışıyla buna vakıf olamaz. Belki de zahirinin güzelliğinden bozuk görüşe tutunabilirler. Bu fasıllar mahza hakka ulaştırır, bidat ve hevânın reddine götürür.”<sup>92</sup>

Semerkandî'nin mukaddimesinde de ifade ettiği gibi, o usulün birçok konusunu, ilişkisini kurduğu kalamî-aklî ilkelerle birlikte kalam mezheplerinin ihtilaflarına da yer vererek sunmaktadır. Örnek kabilinden *emir* konusunun birkaç meselesini zikredebiliriz.

O, *emrin* tanım ve hakikatine dair ihtilafları, Ehl-i sünnet ile Mu'tezile arasındaki “kelam” ve “kelamullah” hakkındaki görüş ayrılıklarıyla temellendirir. Semerkandî, Ehl-i sünnet'e göre *kelam* “mütekellimde kaim olan mana”dır, der. Buna bağlı olarak onlara göre “kelamullah” Allah'ın ezeli sıfatlarından biridir ve diğer sıfatları gibi kadimdir. Onlara göre ard arda gelen harf ve sesler ise hakiki anlamdaki kelama delalet eden şeylerdir. Semerkandî bütün bunlara binaen Ehl-i sünnet'in “yap” ve “yapsın” şeklinde dilde emir için konulmuş sigaların, hakikatte emir olmadığını sadece “mütekellimde kaim olan mana”ya delalet eden şeyler olarak kabul ettiğini belirtir.

<sup>90</sup> A. Cüneyt Köksal, İbrahim Kafi Dönmez, “Usûl-i fıkıh”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 204-205.

<sup>91</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 4.

<sup>92</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 1-5.

Semerkandî, Mu'tezile'ye göre ise *kelamın*, "hem şahid hem de gaibte, ard arda gelen harf ve sesler" (manzum ibareler) olduğunu söyler. Buna göre onlar, hâdis olan harf ve seslerden oluşması nedeniyle "kelamullah"a da hâdis derler. "Kelam" konusundaki bu görüşlerine mebni olarak Mu'tezile, "yap" ve "yapsın" şeklinde dilde emir için konulmuş bu özel sigaların kendilerini bizzat emir olarak kabul etmektedir.

Yukarıdaki ihtilafı zikrettikten sonra Semerkandî, emir hakkında Ehl-i sünnet ve Mu'tezile tarafından yapılan farklı "emir" tanımlarına yer verir. O, Mu'tezile'nin yaptığı tanımlarda ortaya koyduğu "dilde emir için konulmuş sigayla fiilin talep edilmesi" şartının, onların "siganın bizatihi kendisi emirdir" esaslarına dayandığını belirtir. Ayrıca o, Mu'tezile'nin "emredilen fiilin gerçekleşmesinin irade edilmesi"ni şart koşmalarını da onların kendi esaslarına bağlı olduğunu söyler. Semerkandî, Ehl-i sünnet'e göre bu gerekli bir şart değildir, der. O, bu ihtilafın taraflar arasındaki "irade" sıfatındaki farklılıktan kaynaklandığını ifade eder. Ehl-i sünnet'e göre Allah'ın, bir fiilin gerçekleşmesini irade etmeyip aksine yokluğunu irade etmekle birlikte onu emretmesi caizdir. Çünkü Allah'ın irade ettiği şey Ehl-i sünnet'e göre kesin bir şekilde meydana gelir. Mu'tezile ise Allah'ın, gerçekleşmesini irade etmeksizin bir şeyi emretmesini caiz görmez. Nitekim onlara göre Allah'ın irade ettiği şey meydana gelmeyebilir.<sup>93</sup>

### 1.2.3. Diğer Usûlcüler

Yukarıda Mâverâünnehir Hanefî meşâyihinin usûl yaklaşımlarına ve telif edilen usûl eserlerine genel olarak temas edildi. Ancak yukarıda Mâverâünnehir'de gelişen iki yaklaşıma dâhil etmediğimiz iki usûl eserinden daha bahsedilebilir. Bunlar Ebû'l Yüsr el-Pezdevî'ye ait *Marifetü'l huceci's şer'îyye ve Alaüddin el-Üsmendî'ye* (ö. 552/1157) ait *Bezlü'n-nazar* adlı usûl eserlerdir.

Ebû'l Yüsr el-Pezdevî, Buhârâ ve Semerkant Hanefî geleneğinden beslenen, kelamcılığıyla ön plana çıkmış bir âlimdir.<sup>94</sup> *Marifetü'l-hüceci* adlı eseri usûlün ana konularını ihtiva etmekle birlikte usûlün bütün meselelerini ele almayan<sup>95</sup> oldukça muhtasar bir eserdir. Onun usûl tercihlerinin, selefleri olan Debûsî, Serahsî ve

<sup>93</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 124-133.

<sup>94</sup> Muhammed Aruçi, "Pezdevî, Ebû'l-Yüsr", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 34: 267.

<sup>95</sup> Örneğin Ebû'l Yüsr, kendi zamanlarında ihtiyaç duyulmadığı gerekçesi ile nesh konusuna bir iki cümle dışında değinmez. Bk. Ebû'l Yüsr, *Ma'rifetü'l-huceci*, 144.

Pezdevî çizgisinde olduğunu söyleyebiliriz. Semerkandî'nin "Semerkant Mâtürîdî çevresi usûl anlayışının uzun yıllar terkedilmesinden sonra yeniden canlandırılma çabasına ilk kendisinin giriştiğini" ifade etmesi de<sup>96</sup> hocası olan Ebû'l Yüsr'un diğer Hanefî yaklaşımına yakın olduğuna işaret etmektedir.

Alaüddin el-Üsmendî'ye gelince O, zamanının önde gelen fukaha ve kelimcilerinden biridir. O, daha çok fıkıhçılığı ve hilaf ilmindeki yeri ile tanınan Semerkantlı bir âlimdir.<sup>97</sup> O, *Bezlü'n-nazar* adlı usûl eserini, Ebû'l Hüseyin el-Basrî'nin (ö. 436/1044) *Mu'temed*'ine dayanarak yazmıştır. Onun, *Mu'temed*'i Hanefî mezhebine uyarladığı, neredeyse konuların takdim tehiri ve ifadelerinin muhtasar olması dışında aynen takip ettiği görülmektedir.<sup>98</sup> Basrî'nin; Mu'tezilî mütekellimlerin, Şafii ve Irak Hanefî meşâyihinin ki başta Kerhî olmak üzere görüşlerine yer verdiği eserini, Üsmendî de benzer şekilde ancak kendi mezhep tercihini ifade ederek uyarlamıştır. Üsmendî'nin hangi Hanefî usûl yaklaşımını takip ettiği ayrıntılı bir araştırmayı gerektireceğinden bu hususu başka bir çalışmaya havale ediyoruz.<sup>99</sup>

## 2. Hanefî Usûl Yaklaşımları Arasındaki Farklılıklar

Burada Klasik Hanefî usûl yaklaşımı ile Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımları arasında tespit ettiğimiz usûl farklılıklarına temas edilecektir. Konu hakkında Irak Hanefî meşâyihinin farklı bir görüşü varsa buna ayrıca temas edilecektir. Aksi takdirde "klasik Hanefî usûl yaklaşımı" derken bu kullanım Irak Hanefî usûlcülerini de içine alacak şekilde olacaktır.<sup>100</sup>

<sup>96</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 4.

<sup>97</sup> M. Sait Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübbü'l-Kelâm Adlı Eseri* (İstanbul: İsam Yayınları, 2005), 25-28. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'yi her seferinde "imamü'l-hüda" ünvanıyla birkaç defa zikreden Üsmendî, Mâtürîdîliği ise bir mezhep veya ekol olarak anmamaktadır. Buna karşılık Eş'ariyye'den söz etmesi Ebû'l-Müîn en-Nesefî'nin *Tebziratü'l-edille*'deki çabalarına rağmen Mâtürîdîliğin Hanefî Ehl-i sünnet kelâmı içinde henüz tam olarak müstakil bir konumda görülmediğini gösterir. Özervarlı, *Alâeddin el-Üsmendî*, 30-31.

<sup>98</sup> Muhammed b. Abdülhamid el-Üsmendî, *Bezlü'n-nazar fi'l-usûl*, thk. Muhammed Zekî Abdülber (Kâhire: Mektebe Dâri't-Türâs, 1412/1992), Muhakkik mukaddime, 50-53.

<sup>99</sup> Murteza Bedir, Üsmendî ve eseri hakkında şunları demektedir: Kelamcı-Hanefî âlimlerin nevi şahsına münhasır bir örneği de el-Esmendî'dir; onun *Bezlü'n-nazar fi'l-usul* adlı çalışması 6/12. Yüzyılda Orta Asya'da kelamcı-usul yazarlarının Semerkandlılardan ibaret olmadığını gösteren ilginç bir örnektir. Aslında Esmendî ne klasik Hanefî usul yaklaşımını benimser ne de Mâtürîdî usul yaklaşımını esas alır. O, esas olarak meşhur Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mutemed*'inden çok etkilenmiştir. Bk. Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*, 200-201.

<sup>100</sup> Semerkant meşâyihî ve Irak meşâyihî arasındaki ihtilaflar için bk. Özen, *el-Mâtürîdî*, 81-108; Hazne, *Tataavur*, 295-367.

### 2.1. Emir sigasının vaz' edildiği anlam

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre emir sigası, ister karineli ister karinesiz (mutlak) kullanılsın hakiki anlamda sadece vücûb için vaz' edilmiştir. Emir lafzı, karine ile nedb ve ibâhâ anlamlarında mecâzen kullanılır.<sup>101</sup> Ancak Ebû'l Usr el-Pezdevî mutlak kullanıldığında emrin hakiki anlamda vücûba delalet edeceğini kabul etmektedir. Bununla birlikte o, emrin nedb ve ibâhâ anlamları kastedilerek (karineli) kullanıldıklarında emrin, nedb ve ibâhâ anlamlarına da hakikaten delalet edeceğini söyleyerek diğer Hanefî usûlcülerden farklı bir görüşe kail olmuştur.<sup>102</sup>

Semerkandî "Semerkant meşâyihî, emrin hakikatının talep olduğunu benimser. Talep de nedb ve icabı kapsar" diyerek görüşlerini aktarır. Onlara göre emir sigası, karinesiz (mutlak) kullanıldığında vücûb içindir. Bu hususlarda onların görüşü yukarıdaki görüşe muvafıktır. Ancak emir sigasına nedb bildiren bir karine bitişirse, emrin hakikaten nedbe delalet edeceğini söylemişlerdir. Çünkü onlara göre emrin hakikati, taleptir. Talep, nedb anlamında da mevcut olduğundan hakikaten emir olur.<sup>103</sup>

#### Mutlak emrin hükmü

Yukarıda anlatıldığı üzere Hanefi usûlcüler, vücûb dışında başka bir anlamda kullanılan emrin, bu anlama delaletinin hakiki veya mecazi olduğunda ihtilaf etmişlerdir. Mutlak yani başka bir anlam kastedildiğine dair bir karinenin bulunmadığı emrin ise hakikaten vücûba delalet ettiğinde ittifak etmişlerdir. Fakat onlar mutlak emrin vücûbiyete delaletinin, kesin veya zannî; amel ve itikat her ikisi veya sadece amel bakımından olması hususlarında ihtilaf etmişlerdir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre mutlak emrin hükmüne yani vücûbiyete delaleti hem amel hem de itikat açısından kesindir.<sup>104</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise mutlak emir, amel bakımından zannî olarak (zahiren) vücûba delalet eder; itikat bakımından ise muayyen bir şekilde vücûb

<sup>101</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 39-42; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1: 17; Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin b. Ahmed, *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l İslam el-Pezdevî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1: 179.

<sup>102</sup> Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 168, 179-181.

<sup>103</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 162.

<sup>104</sup> Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 39-42; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1: 17-18; Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 123.

veya nedbe delalet etmez. Aksine mutlak emirde Allah'ın muradı icab veya nedbe her ne ise onun hak olduğuna itikat etmektir.<sup>105</sup>

## 2.2. Âm ve hâssın hükmü

### Âm

Âm, isimlerden (müsemma'dan) bir topluluğu lafzen veya manen kapsayan lafızdır.<sup>106</sup> Semerkandî, bir lafzın âm olmasının şartı olarak Hanefilerin iki farklı görüş ortaya koyduklarını aktarır: “istiğrâk” ve “istî'âb/içtima”’. O; Cessas ve Mâverâünnehir Hanefilerinin çoğunluğunun “içtima”ı, Irak Hanefilerinin ise “istiğrâk”ı şart koştuklarını ifade eder.<sup>107</sup> “İçtima”ı şart koşanlara göre âm olması için lafzın, muayyen bir miktarla sınırlı olmaksızın kapsamına giren *birçok ferdi* kapsamı yeterliyken, “istiğrâk”ı şart koşanlara göre ise lafzın, kapsamına giren *bütün fertleri* kuşatması gerekir. Hanefî usûlcüler bazı istisnalar dışında âmın, lafzın ihtiva ettiği fertlerine (umuma) delalet ettiğini benimsemişlerdir.<sup>108</sup> Ancak onlar âm lafzın, manasına (umuma) delaletinde kati ve zanni iki farklı görüşe gitmişlerdir.<sup>109</sup>

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre âm lafız hem amel hem de itikat bakımından manasına (umuma) kati bir şekilde delalet eder.<sup>110</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise âm lafız, amel bakımından manasına (umuma) zannî olarak delalet eder, itikat bakımından ise muayyen bir hükme delalet etmez. Bilakis âm lafızdan Allah'ın muradı umum veya husus her ne ise onun hak olduğuna itikat edilir.<sup>111</sup>

Bu ihtilafa binaen birinci görüş sahiplerine göre Kitap ve mütevatir sünnetin yine kendisi gibi aynı kuvvette olan, müstakil ve mükarin (eşzamanlı) bir delille tahsis edilmemiş âm bir lafız, ilk defa haber-i vahid ve kıyasla tahsisi caiz değildir. Çünkü onlara göre âm lafızların manaya delaleti katidir. Haber-i vahid ve kıyasın ise manaya

<sup>105</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 144-146; Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd el-Lâmişî, *Kitab fî usulî'l-fikh*, thk. Abdülmecid Türkî (Beirut: Dârü'l-Çarbi'l-İslâmî, 1995), 90-92.

<sup>106</sup> Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 53-54.

<sup>107</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 354-358.

<sup>108</sup> Semerkandî, âmın hükmü hakkında Hanefilerden Ebû Saîd el-Berdâî'nin *tevakkuf* görüşünde, Ebû Abdullah es-Selcî'nin ise *husus* görüşünde olduklarını aktarır. Bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 383-384.

<sup>109</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)* (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 61-64, 113-119.

<sup>110</sup> Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 425; Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 29-30.

<sup>111</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 385-386, 394.

delaletleri zannidir. Dolayısıyla kati olanın zanni olanla tahsisi caiz olmaz.<sup>112</sup> Semerkant Maturidi usûl yaklaşımına göre âm lafzın manaya delaleti zanni olduğu için âm lafzın, ilk defa zanni bir delil olan haber-i vahidle tahsisi caizdir.<sup>113</sup>

### Hâs

Hâs, “tek başına ve iştirak olmadan tek bir mana için konulan her lafız ve tek başına belirli fertler için vazolunan her isimdir.”<sup>114</sup> Hanefi usûlcüler hâs lafzın manasına delaletinde ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre, hâs lafzın manasına delaleti katidir.<sup>115</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise, hâs lafzın manasına delaleti zannidir (zahirendir). Çünkü onlara göre lafızda bulunan herhangi bir ihtimal lafzın manasına delaletini zanni (zahir)<sup>116</sup> kılmaktadır. Nasıl ki her umum lafız, hususa muhtemeldir ve bu ihtimal, âmmın manasına (umuma) delaletini zanni (zahir) kılar. Aynı şekilde hâs lafzın hakikati de, mecaza muhtemeldir. Dolayısıyla mecaza muhtemel olması sebebiyle hâs lafzın manasına delaleti kesin olmaz.<sup>117</sup> Birinci görüş sahipleri âm veya hâs lafızda söz konusu edilen ihtimalin “delile dayanmayan bir ihtimal” olduğunu, dolayısıyla delile dayanmayan bir ihtimalin de âm ve hâssın manalarına kati bir şekilde delalet etmesine zarar vermeyeceğini söylemişlerdir.<sup>118</sup>

Âm ve hâs lafzın manasına delaletindeki bu ihtilafın, bazı pratik sonuçları olmaktadır. Nitekim altıncı maddede “beyanın tehiri” konusunda buna değinilecektir.

### 2.3. Zahir ve Nassın Hükmü

Zahir, nas, müfesser ve muhkem Hanefilere göre manaya delaleti açık olan lafızlardır. Burada zahir ve nassın hükmü ele alınacağından bu ikisinin tanımıyla yetinilecektir. Zahir, düşünmeye gerek olmaksızın sırf sözün işitilmesiyle kendisinden kastedilen mânanın anlaşıldığı lafızdır. Öyle ki sözle kastedilen şey bu manaya vaz’ındaki açıklığı sebebiyle hemen zihinlere gelir. Nas ise sözün bu mâna için sevk edildiğini gösteren, lafza bitişik, konuşan kaynaklı bir karîne yardımıyla

<sup>112</sup> Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 429-430.

<sup>113</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 421.

<sup>114</sup> Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 49; Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 51-52.

<sup>115</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 29; Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 123.

<sup>116</sup> Hâs lafzın manaya delaletinin kesin olup olmaması ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 75-76 ve Koca, *Tahsis*, 58-61.

<sup>117</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 420-421.

<sup>118</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1: 123.

zâhire nisbetle daha açık olan; bu karîne olmadan lafızda onu açık kılan bir özelliğin olmadığı lafızdır.<sup>119</sup> Hanefî usûlcüler âm ve hâs lafızlarda olduğu gibi zahir ve nassın manaya delaletlerinde de ihtilaf etmişlerdir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre zahir ve nassın, amel ve itikad bakımından manasına delaleti katidir.<sup>120</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre zahir ve nassın, amel açısından manasına delaleti zannidir (zahir). İtikad bakımından ise Allah'ın bu lafızlardan kastettiği şeyin hak olduğuna inanılır.<sup>121</sup>

#### 2.4. Tahsis delili

Âmmın kapsamındaki fertlerden bir kısmını onun dışına çıkararak karineye tahsis delili (muhasıs) denir.<sup>122</sup> Hanefî usûlcüler tahsis delilinin, âm lafza bitişik (muttasıl) veya müstakil (munfasıl) olup olmamasında;<sup>123</sup> zaman bakımından âm lafızla eşzamanlı (mükârin) olup olmamasında<sup>124</sup> ihtilaf etmişlerdir.

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre tahsis delili müstakil (munfasıl) olmalıdır.<sup>125</sup> Onlar munfasıl tahsis delili olarak sem'î delili (Kitâb ve Sünnet) kabul ederler. Cessas, ayrıca akli delili de munfasıl tahsis delili olarak kabul eder.<sup>126</sup> Onlara göre tahsis delilinin, âm nasla eşzamanlı (mükârin) olması da gerekir. Şayet tahsis delili zaman bakımından âm nastan sonra (müterâhî) gelirse onlar buna tahsis demez, nesih derler. Sonraki maddede buna temas edilecektir. Semerkant Mâtürîdî yaklaşıma göre tahsis delili bitişik (muttasıl) ve müstakil (munfasıl) olabilir. Onlara göre müstakil (munfasıl) tahsis delili, akıl ve sem'îdir. Muttasıl tahsis delili ise sıfat, şart, gaye ve istisnadır.<sup>127</sup> Semerkandî, kıyas ile âmmın tahsisinin caiz olduğuna dair Semerkant meşâyihinden

<sup>119</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 1: 163; İbrahim Kafi Dönmez, "Zâhir", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44: 86.

<sup>120</sup> Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 1: 75.

<sup>121</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 514-515.

<sup>122</sup> Koca, *Tahsis*, 181.

<sup>123</sup> Tahsis delilinin *muttasıl* olması; tahsis delilinin kendinden önceki umum ifadenin bir parçası olup tek başına bir anlam ifade etmemiş olmasıdır. Bunlara "ğayrı müstakil" veya "ğayrı munfasıl" deliller de denir. Bunlar; sıfat, şart, gaye ve istisnadır. Tahsis delilinin *munfasıl* olması; tahsis delilinin kendinden önceki umum ifadenin bir parçası olmayıp tek başına bir anlam ifade etmesidir. Bunlar önceki cümlelerin bir parçası olmadıkları için "müstakil" adıyla da anılmışlardır. Bunlar da akıl ve sem'î delil şeklinde iki kısımdır. Bk. Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 437, 452. Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 197, 222.

<sup>124</sup> Tahsis delilinin, zaman bakımından âm lafızla eşzamanlı (mükârin) veya ondan sonra gelmesi (müterâhî) anlamına gelmektedir. Bk. Koca, *Tahsis*, 186.

<sup>125</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 30; Buhârî, *Keşfu'l-esrâr*, 1: 448.

<sup>126</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 70.

<sup>127</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 436-437.

bir açıklama gelmediğini ancak onların aslına göre bunun caiz olmasının da uzak olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte Semerkandi onlara göre de en doğru olanın, kıyas ile âmın tahsisinin caiz olmaması gerektiğini ifade eder.<sup>128</sup> Semerkant meşâyihine göre tahsis delilinin zaman bakımından âmna mukârin (eşzamanlı) veya ondan sonra gelmiş (müterâhî) olması caizdir. Her iki durumda da âm lafız, hâs ile tahsis edilir.<sup>129</sup>

### 2.5. Beyanın tehiri

Beyan, mânadaki kapalılığı giderip ona muhatabın anlayacağı biçimde açıklık kazandırmaktır.<sup>130</sup> Beyanın tehiri ise mücmel, müşkil, müşterek ve zahiri anlamıyla amel etme imkânı bulunan âm veya mutlak bir lafzın açıklamasının sonraki bir vakitte yapılmasına denir. Hanefi usûlcüler mücmel, müşkil ve müşterek lafzın beyanın sonraki bir zamanda yapılmasını (tehiri) caiz görmektedir. Ancak onlar zahiri anlamıyla amel etme imkânı bulunan âm veya mutlak bir lafzın, sonraki bir zamanda gelen hâs veya mukayyed bir lafızla tahsis veya takyid edilmesi anlamında beyanın tehirinde ihtilaf etmişlerdir.<sup>131</sup> Klasik Hanefi usûl yaklaşımına göre âm ve mutlak lafzın tahsis ve takyid edilmesi ancak zaman bakımından bunlara mükârin (eşzamanlı) bir beyan ile caiz olur. Buna bir önceki maddede değinilmişti. Zira bunlara göre muahhar bir delille tahsis veya takyid (beyan) gerçekleşmez. Aksine onlar muahhar bir delille âm ve mutlak lafzın anlamındaki daralmaya nesih derler.<sup>132</sup> Semerkant Hanefî usûlcülere göre ise âm ve mutlak lafzın muahhar bir delil ile tahsis ve takyid edilmesi caizdir. Bu, onlara göre nesih değil beyandır.<sup>133</sup>

### 2.6. Hz. Peygamberin fiillerinin hükmü

Hz. Peygamberin fiilleri iki kısımdır. İlki Kitab'ın mücmel olan hükümlerini beyan eden fiilleridir. Hz. Peygamberin bu fiillerinin hükmü, Kitab'ta geçen mücmelin hükmü üzeredir. İkinci kısım ise Kitab'ın beyanı olmaksızın yaptığı fiilleridir. Bunlarda ikiye ayrılır. Bunların birincisi, herhangi bir delil sebebiyle vacib, mendub, sünnet veya mubah olduğu bilinen fiilleridir.

<sup>128</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 459-461

<sup>129</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 473-474, 521.

<sup>130</sup> İbrahim Kafi Dönmez, "Beyân", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 4: 23.

<sup>131</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 520-522. Ayrıntılı bilgi için bk. Koca, *Tahsis*, 186-190.

<sup>132</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 29; Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 3: 165.

<sup>133</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 1: 521.



İkincisi ise hükmü hakkında bir delilin bulunmadığı fiilleridir. Yani Hz. Peygamberin bu fiillerinin hangi hükümde olduğuna dair bir delil bulunmaz. İşte bu son kısım fiillerinde Hz. Peygambere tabi olmanın hükmü hakkında Hanefiler ihtilaf etmişlerdir.<sup>134</sup>

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre aksine bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamberin bu fiilleri “ibaha”yı ifade eder. Yani bu fiiller mubahtır.<sup>135</sup> Semerkant Maturidi usûl yaklaşımına göre ise Hz. Peygamberin bu fiilleri, aksine bir delil bulunmadıkça amelen vücûbiyete hamledilir. Çünkü onlara göre temel ihtiyaçları ve dünyevi işleri dışındaki fiillerinde Hz. Peygamber’e uymak nasların delaleti ile sabit bir asıldır. Semerkandî; “Cessâs’ın, Hz. Peygamberin fiillerinin, emirleri gibi mûcib olduğunu kabul ettiğini dolayısıyla ona göre Hz. Peygamberin bu kısım fiillerinin vücûbiyet ifade ettiğini” aktarır.<sup>136</sup> Ancak Semerkandî’nin bu aktarımı, Cessâs’ın *el-Füsûl*’ünde ortaya koyduğu görüşüne uymamaktadır. Zira Cessâs, Hz. Peygamber’in fiilinin, vücûb, nedb veya ibahadan hangi hüküm üzere olduğu biliniyorsa bizim için de bu hükmün gerekli olduğu ancak hangi hüküm üzere olduğu bilinmiyorsa fiilin zahirinin vücûbiyet ifade etmeyeceğini aksine ibaha’ya delalet ettiğini ispatlamaya çalışır.<sup>137</sup>

**2.7. Sahabenin; “امرنا بكذا” şununla emrolunduk, “نهينا عن كذا” bundan nehyolunduk veya “السنة عن كذا” sünnet şuydu sözleri delil midir?**

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre sahabenin bu şekildeki mutlak ifadelerinden, bunların Rasulullah’ın bir emri veya bir sünneti olduğu anlaşılmaz. Dolayısıyla başka bir delil olmadıkça sahabenin bu sözleri hüccet kabul edilmez.<sup>138</sup> Semerkant Maturidi usûl yaklaşımına göre ise sahabenin bu ifadeleri Hz. Peygamber’in emri olduğuna hamledilir ve delil olarak kabul edilir.<sup>139</sup>

<sup>134</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 2: 673-674.

<sup>135</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 360; Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2: 86-87; Pezdevî, *Usulü’l-Pezdevî*, 3: 297-300.

<sup>136</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 2: 673-678.

<sup>137</sup> Cessâs, *el-Füsûl*, 2: 76-88; Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2: 76, 87-88.

<sup>138</sup> Debûsî, *Takvîmü’l-edille*, 83; Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 1: 380; Buhâri, *Keşfü’l-esrar*, 2: 448.

<sup>139</sup> Semerkandî, *Mizânü’l-usûl*, 2: 658.

## 2.8. Kıyas deliliyle ilişkili ihtilaflar

### Aslın hükmünün, nasla mı illetle mi sabit olduğu

Asıl, hükmü kitap ve sünnette geçen mesele demektir. Hanefi usûlcüler, aslın hükmünün nassın kendisi ile mi yoksa illetle mi sabit olduğunda ihtilaf ettiler. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre aslın hükmü nasla, fer'in hükmü ise illetle sabittir.<sup>140</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise aslın ve fer'in hükmü illetle sabittir.<sup>141</sup>

### Kâsır illet

Kâsır illet, taaddî özelliği taşımayan, sadece kendisinde mevcut olduğu nastaki hükmü gösteren ve başka bir meselenin o nassa kıyas edilmesine imkân vermeyecek şekilde hususilik taşıyan bir vasıftır. Örneğin Şâfiiler'e göre altın ve gümüşte ribânın illeti olan semen, kâsır illettir. Çünkü semeniyet, altın ve gümüşe has bir vasıf olup onlardan başkasında bulunmaz.<sup>142</sup> Hanefî usûlcüler kâsır illetle ta'lil konusunda ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre kâsır illetle ta'lil sahih değildir.<sup>143</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise kâsır illetle ta'lil sahihtir.<sup>144</sup>

### Kıyasın hükmü

İlet hakkındaki ihtilafa binaen kıyasın hükmü hakkında da taraflar ihtilaf etmişlerdir. Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre kıyasın hükmü ta'diyedir. Ta'diye, illetin fer'de bulunmasıyla aslın hükmünün fer'e taşınmasıdır.<sup>145</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise kıyasın hükmü, asıldaki mananın (iletin) benzerinin bulunması sebebi ile aslın hükmünün benzerinin fer'de sabit olmasıdır.<sup>146</sup>

### Nasların ma'lul/muallel olması

Nasta geçen hükümlerin bir kısmı, illeti ile arasında aklen kavranabilir bir bağ kurulabilecek şekilde anlaşılabilirken, diğer bir kısmı için bu mümkün olmamaktadır. Birinci tür hükümler "ma'kulü'l-ma'nâ" yani ta'lili hükümler adını

<sup>140</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 142, 159.

<sup>141</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 868.

<sup>142</sup> Tuncay Başoğlu, *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001), 163.

<sup>143</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 159, 192.

<sup>144</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 956, 948.

<sup>145</sup> Serahsî, *Usulü's-Serahsî*, 2: 159; Pezdevî, *Usulü'l-Pezdevî*, 3: 563.

<sup>146</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 2: 977-978.

alırken ikinci kısım “gayrı ma’kulü’l-ma’nâ” yani taabbudî hükümler olarak adlandırılır. İşte hükümleri ta’lil edilen naslara ma’lul veya muallel denilir. İslam hukukçularının çoğunluğuna göre hükümlerde asıl olan ta’lili olmaktır. Ancak, bir nassın muallel kabul edilip edilmemesiyle ilgili olarak, usûlcüler farklı görüşler ortaya koymuştur.<sup>147</sup> Bu konuda Hanefi usûlcülerin görüşleri şöyledir:

Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre, asıl olan nasların ma’lul olmasıdır. Bununla birlikte onlar özel olarak o nassın ma’lul olduğuna dair bir delil bulunması gerektiğini de şart koşarlar.<sup>148</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise asıl olan nasların ma’lul olduğudur. Ancak onlar özel olarak o nassın ma’lul olduğuna dair bir delili gerekli görmezler.<sup>149</sup> Irak Hanefî usûlcüleri de bu görüştedir.<sup>150</sup>

### 2.9. İstishâb delilinde farklılık

İstishâb, önceden sabit olan hükmün değiştiğine dair bir delil bulunmadıkça o hükmün devamına hükmetmeye denir. Hanefi usûlcüler, mutlak bir delille vücûbiyeti sabit olan bir hükmün, bekasına veya zevaline dair bir delil olmadığında ve müçtehit kendi gücü nispetinde hükmü ortadan kaldıran bir delil (müzil) araştırıp bulamadığında istishâbın delil olup olmadığında ihtilaf ettiler.<sup>151</sup> Klasik Hanefî usûl yaklaşımına göre böyle bir istishab aslen delil değildir. Ne müstakil olarak bir hükmü sabit kılar ne de başkasına karşı ileri sürülecek bir delil olur. Ancak kişinin kendisi için bir şüpheyi defetmede delil kabul edilir.<sup>152</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise bu kısım istishâb, hasma karşı sunulacak uygun bir delildir. Dolayısıyla mükelleflerin Kitab ve Sünnet’ten bir delil bulamadıklarında buna göre amel etmeleri gerekir.<sup>153</sup>

<sup>147</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Haçkalı, *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi* (İstanbul: Etüt Yayınları, 2004), 65, 74.

<sup>148</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2: 144.

<sup>149</sup> Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 2: 944-946.

<sup>150</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 2: 297.

<sup>151</sup> Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 2: 991-992.

<sup>152</sup> Serahsî, *Usulü’s-Serahsî*, 2: 224-225; Buhâri, *Keşfü’l-esrâr*, 3: 546.

<sup>153</sup> Semerkandî, *Mîzânü’l-usûl*, 2: 991-992.

## 2.10. Eşyada (fiillerde) asl olan hüküm

Şer'î bildirimden sonra insana menfaat sağlayan fiillerde *aslolanın ibaha olması*, fakihlerin ittifakıyla kabul edilen bir ilkedir.<sup>154</sup> Şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü hakkında ise ihtilaf etmişlerdir. Hanefî usûlcülerin yaklaşımı şöyledir:

Klasik Hanefi usûl yaklaşımına göre şer'î bildirimden önce fayda sağlayan fiillerin (eşyanın) hükmü *ibâhâdır*. Ancak hüsün ve kubhun aklî olmasını benimseyen Cessâs ve Debûsî'ye göre bu aslî ibahadır ve aklî'dir.<sup>155</sup> Serahsî ve Pezdevî'ye göre ise bu, akli bir hüküm değil aksine önceki şeriatlardan fetret devrinde yaşayan insanların zihinlerinde kalan *ibâhâdır*.<sup>156</sup> Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımına göre ise şer'î bildirimden önce kati olarak hüsün ve kubhunu bildiği fiiller dışında akıl, diğer fiillerin hükmünde tevakkuf eder. Onlara göre eşyanın aslen Allah katında bir hükmü bulursa da akıl bunu bilmekten acizdir. Dolayısıyla onlar şer'î bildirimden önce eşyanın hükmü hakkında *tevakkuf* (bekleme) etmişlerdir.<sup>157</sup>

## SONUÇ

Hanefi fıkıh usûlünün gelişimi Irak ve Mâverâünnehir meşâyihinin katkıları ile teşekkül etmiştir. Saymerî'nin usûl eserini Cessâs'ın eserinin muhtasar bir tekrarı olarak kabul ettiğimizde Irak bölgesinde Hânefi usûlü Cessâs ile teşekkülünü tamamlamıştır. Bu usûl anlayışı daha sonra Mâverâünnehir'de takip edilerek tekâmül etmiştir. Mâverâünnehir'de de Hânefi usûlü biri Irak usûlünü takip edenler, diğeri ise Irak Hanefilerinden bağımsız Semerkant-Mâtürîdî çevrelerce tesis edenler şeklinde iki farklı tarikle sürdürülmüştür. Buna göre Hanefi mezhebinde iki usûl yaklaşımı bulunmaktadır. Bunlardan biri için *Klasik Hanefi Usûl Yaklaşımı*, diğeri içinse *Semerkant Mâtürîdî Usûl yaklaşımı* tabirlerini kullanmayı tercih ettik.

*Klasik Hanefi usûl yaklaşımı*; Irak'ta teşekkül eden daha sonra Sünnî Mâverâünnehir Hânefi meşâyihini Debûsî, Serahsî ve Pezdevî tarafından usûlün bütün mesele ve kavramları ile olgunlaştırılarak yeniden tesis edilen usûl anlayışıdır.

<sup>154</sup> Mehmed Seyyid, *Usûl-i Fıkıh*, 76.

<sup>155</sup> Cessâs, *el-Fusûl*, 1: 71-72, 2: 99-100; Debûsî, *Takvîmü'l-edille*, 471-473.

<sup>156</sup> Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 2: 20-21; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 3: 144-146. Serahsî ve Pezdevî açıkça usullerinde hüsün ve kubhun şer'î olduğunu ifade etmektedirler. Serahsî'nin usulündeki genel tavrı da buna uygundur. Ancak Pezdevî'nin tavrı muğlak kalmaktadır. Çünkü onun salt akılda bazı hüsün ve kubhun varlığını kabul etmesi ve şeriatın önce akıl sahibi kişinin nazar etmeye imkân bulacak belli bir tecrübe kazandıktan sonra *imanla mükellef* olduğuna işaret etmesi, onun söylemine aksi bir tavidir. Ancak buna rağmen o hüsün ve kubhun şer'îliğini savunur. Bk. Serahsî, *Usûlü's-Serahsi*, 1: 60-65; Pezdevî, *Usûlü'l-Pezdevî*, 4: 324-332.

<sup>157</sup> Semerkandî, *Mizânü'l-usûl*, 1: 281-288.

Debûsî, Sünnî olmakla birlikte kelamî tavrını çok sınırlı bir şekilde yansıtırken Serahsî ve Pezdevî'nin kelami tavırları daha nettir. Onlar, "hüsün-kubhun aklılığı", "illetin tahsisi", "temekkün mine'l fi'l" gibi kelamla ilişkili konularda bunları benimseyen Irak Hanefilerini ve Debûsî'yi isim zikretmeksizin i'tizâle meyletmekle itham etmişleridir. Bunun yanında onların usulü, fıkıh temelli bir usûl anlayışını ifade etmektedir.

*Semerkant Mâtürîdî usûl yaklaşımı* ise Mâtürîdî ve arkadaşları tarafından Sünnî kelami ilkeler esas alınarak tesis edilen, daha sonra Semerkandî ve Lâmişî tarafından yeniden ihya edilmeye çalışılan usûl anlayışıdır. Bu usûl de kelam temelli bir usûl anlayışıdır.

Semerkandî ve Lamişî'nin bu çabalarına karşın sonraki Hanefiler tarafından onların usûl yaklaşımı genel olarak pek takip edilmemiş, aksine farklı bir görüş olarak zikredilmiştir. Buna mukabil klasik Hanefi usûl yaklaşımı, Hanefîlerin hâkim usûl anlayışı olarak takip edilegelmiştir.

Sonuç itibariyle Hanefiler arasında kaynak (Irak ve Semerkant) ve yöntem (fıkıh ve kelam) farklılığından iki farklı usul anlayışı ortaya çıkmıştır. Her iki usul yaklaşımı arasında pratik karşılığı olabilecek birçok farklı usul anlayışı ortaya çıkmıştır. Nitekim âm, hâs gibi lafızların manalarına delaletinin kati veya zanni kabul edilmesine göre yaklaşımların tahsis, nesih ve beyan gibi anlayışları değişebilmektedir. Yine istishab'ın delil kabul edilip edilmemesi de pratik karşılığı olan bir ihtilaftır. Bununla birlikte yaklaşımlar arasındaki "aşlın hükmünün nasla veya illetle sabit olması" gibi bazı ihtilaflar da teorik farklılığı ifade etmektedir.

**KAYNAKÇA**

- Abdülaziz el-Buhârî, Alâüddin b. Ahmed. *Keşfü'l-esrâr an usûli Fahri'l İslam el-Pezdevî*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- Apaydın, H. Yunus. "Kerhî". *DİA*. 25: 285-287. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aruçî, Muhammed. "Pezdevî, Ebü'l-Yüsr". *DİA*. 34: 266-267. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Aslan, Nâsi. *Usûlü's-Serahsî'nin tahlili*. Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1991.
- Aydın, Hakkı. "Cessas ve Debûsî'nin Usûllerindeki Metodları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2000).
- Başoğlu, Tuncay. *Hicri Beşinci Asır Fıkıh Usûlü Eserlerinde İlet Tartışmaları*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Başoğlu, Tuncay. "Saymerî'nin Usûlü ve Usûl Görüşleri Hakkında Bazı Tesbitler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 2 (2003): 273-277.
- Bedir, Murteza. *The early development of Hanafi usûl al-fıqh*. Doktora Tezi, University of Manchester Department of Middle Eastern, 1999.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza. *Buhârâ Hukuk Okulu: Vakıf Hukuku Bağlamında X-XIII. Yüzyıl Orta Asya Hanefi Hukuku Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.
- Bedir, Murteza. "Hanefî Mezhebinin Abbâsî Bağdat'ında Yükselişi ve Zayıflaması". *İslam Medeniyetinde Bağdat Uluslararası Sempozyumu (2008)*. Ed. İsmail Safa Üstün, 621-632. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.
- Bedir, Murteza. "Takvîmü'l-edille". *DİA*. 39: 493-494. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Boynukalın, Mehmet. *İmam Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin Kitabü'l-Asl Eserinin Tanıtımı ve Fıkıh Usûlü Açısından Tahlili*. İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2009.
- Boynukalın, Mehmet. "Neşetü usûli'l fikhî'l-Hanefî ve tatavvuruhu". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008): 27-56.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Beyân". *DİA*. 6: 23-25. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Zâhir". *DİA*. 44: 85-87. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Ebû Süleymân, Abdulvehhâb İbrahim. *el-Fikru'l-usûlî*. Cidde: Dâru's-şurûk, 1403/1983.

Ebû'l-Berekât en-Nesefî. *Şerhu'l-Umde fî akîdeti Ehli's-sünne ve'l-cemâa' el-musemmâ bi'l-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. Thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. By.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1432/2012.

Ebû'l-Müîn en-Nesefî, Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.

ed-Debûsî, Ebû Zeyd. *Takvîmü'l-edille fî usûli'l-fikh*. Thk. Adnan Ali. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1426/2006.

el-Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Nşr. Abdurrezzak Afîfî. Riyad: Darü's-Sumey'i, 1424/2003.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Usûlü'l-Cessâs el-müsemâm el-Fusûl fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Muhammed Tamir. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed es-Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1412/1992.

el-Cessâs, Ebû Bekr er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. Tahk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. Medine: Darü's-Sirac, 1431/2010.

el-Hatib el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sabit. *Tarihu Medineti's-selam*. Thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslami, 1422/2001.

el-Kureşî, Muhyiddîn Abdülkadir b. Muhammed. *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. Thk. Ebdülfettah Muhammed el-Halevî. By.: Hicr, 1413/1993.

el-Lâmişî, Ebû's-Senâ Mahmud b. Zeyd. *Kitab fî usûli'l-fikh*. Thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dârü'l-Ġarbi'l-İslâmî, 1995.

el-Leknevi, Muhammed b. Abdülhay. *el-Fevâidü'l-behiyye bi terâcimi'l-Hanefiyye*. Nşr. Muhammed Bedreddin Ebu Firâs en-Na'sâni. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, ts.

el-Pezdevî, Fahrü'l-İslâm. *Usûlü Fahrî'l-İslâm el-Pezdevî*. Thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

el-Pezdevî, Ebû'l Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Ma'rifetü'l-huceci's-şer'iyye*. Thk. Abdülkâdir b. Yâsin b. Nâsır el-Hatîb. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

el-Pezdevî, Ebû'l Yüsr Muhammed b. Muhammed. *Usûlü'd-din*. Thk. Hans Peter Linss. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-Türâs, 1424/2003.

- el-Üsmendî, Muhammed b. Abdülhamid. *Bezli' n-nazar fi'l-usûl*. Thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebe Dâri't-Türâs, 1412/1992.
- es-Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi Beyâni't-Tevhîd*. Thk. Ömür Türkmen. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Kitabu Mesâilil-hilâf fi usûlil-fikh*. Thk. Abdelouahad Jahdani. Marsilya: y.y., 1991.
- es-Saymerî, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve eshâbihi*. Beyrut: Alemu'l Kutub, 1985.
- es-Semerkindî, Alaüddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl fi usûlil-fikh*. Ed. Abdulmelik Abdurrahman Es'ad es-Su'dî. Mekke: y.y., 1984.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Ahmed b. Ebi Sehl, *Usûlü's-Serahsî*. Thk. Ebü'l-Vefâ el-Efganî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1993.
- ez-Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnâvut-Ekrem el-Büveysi. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1404/1984.
- Görgün, Tahsin. "Lafız". *DİA*. 27: 44-46. Ankara TDV Yayınları, 2003.
- Haçkalı, Abdurrahman. *İslam Hukuk Tarihinde Gayeci İçtihat Metodunun Gelişimi*. İstanbul: Etüt Yayınları, 2004.
- Hazne, Heysem. *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî*. Amman: Daru'r-Râzî, 1428/2007.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım es-Sûdûnî. *Tâcü't-terâcim*. Thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dimeşk: Dârü'l-Kalem, 1413/1992.
- İbn-i Haldûn. *Mukaddime*. Çev. Halil Kendir. Ankara: Yeni Şafak, 2004.
- İbnü Emîri'l Hâc. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi tarihi'l-muluk ve'l-ümem*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata - Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- İbnü'l-Murtezâ, Ahmed b. Yahyâ. *Kitab Tabakâtü'l-Mu'tezile*. Thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: y.y., 1407/1987.
- İbnü'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak. *el-Fihrist*. Thk. Rıza Teceddüd. Tahran: y.y., 1391/1971.



- Kadî Abdülcebbar, İmadüddin Ebî'l-Hasan b. Ahmed. *Fazlül-'i'tizal ve tabakatü'l-Mu'tezile*. Nşr. Fuad Seyyid. Tunus: ed-Darü't-Tunusiyye, ts.
- Kadî Abdülcebbar, İmadüddin Ebî'l-Hasan b. Ahmed. *el-Usûlü'l-hamse*. Thk. Faysal Bedir Avn. Kuveyt: Matbûâtü Camiati'l-Kuveyt, 1998.
- Kaya, Eyüp Said. *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlâl*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Koca, Ferhat. *Mukayeseli İslâm Hukuk Düşüncesinin Temellendirilmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Koca, Ferhat. *İslam Hukuk Metodolojisinde Tahsis (Daraltıcı Yorum)*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Koca, Ferhat. "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru Olarak Usûl-i Fıkhın Kelam, İslâm Felsefesi ve Tasavvuf İlişkisi". *İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı 14-15 Kasım 2015*. 201-315. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Köksal, A. Cüneyd - Dönmez, İbrahim Kafi. "Usûl-i Fıkh". *DİA*. 42: 201-210. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Köksal, A. Cüneyd. *Hanefî Usûlcülerin Elfaz Taksimindeki Metodları*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Madelung, Wilferd. "Mâtürîdîliğin Yayılışı ve Türkler". *İmam Mâtürîdî ve Maturidilik*. çev. Muzaffer Tan, Otto Yayınları, Ankara 2011, 325-390.
- Mehmed Seyyid. *Usûl-i Fıkh Medhal*. Haz. Selçuk Camcı. İstanbul: Akademi Yayınları, 2011.
- Özen, Şükrü. *Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Fıkh Usûlünün Yeniden İnşası*. Doçentlik Tezi, Marmara Üniversitesi, 2001.
- Özen, Şükrü. "İsâ b. Eban". *DİA*. 22: 480-481. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Özervarlı, M. Sait. *Alâeddin el-Üsmendî ve Lübâbü'l-keâm Adlı Eseri*. İstanbul: İsam Yayınları, 2005.
- Pekcan, Ali. "İslam Hukuku Literatüründe Fıkhın Genel Kurallarına Dair ilk Risale". *İslami Araştırmalar Dergisi* 16/2 (2003): 293-307.

Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefi Meşâyihinin Lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. Y. Lisans Tezi, İstanbul, 2013.

Şık, İsmail. *Hanefî-Mâturidî Geleneğın Usûlû'd-din Anlayışı*. Ankara: Asil Yayın Dağıtım, 2009.

Şimşek, Murat. *Mezhepleşme Sürecinde Hanefîlik: Tarih ve Usûl*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.

Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelamî Eğilimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 27-59.

Yılmaz, Ömer. "İlletin Tahsisine Cevaz Vermek Mu'tezilî Olmak mıdır?". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017): 54-71.

Topal, Şevket – Arvas, Mehmet S. "Hanefi Usûlündeki Temel Yaklaşımlar (Hicri Altıncı Asrın Ortalarına Kadar)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 175-209.





**Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University**

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 211-230

**İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Vatanseverlik Değeri**  
**The Value of Patriotism from the Perspective of the Students of Imam Hatip**  
**Secondary Schools**

**Bayramali Nazıroğlu**

Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı  
Assoc. Prof., Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Department of Religious Education  
Rize/Turkey

[bayramali53@hotmail.com](mailto:bayramali53@hotmail.com)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-2091-614X](http://www.orcid.org/0000-0003-2091-614X)

**Mehmet Zeki Göksu**

Dr. Öğrencisi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Din Eğitimi Anabilim Dalı  
PhD. Student, Recep Tayyip Erdogan University, Divinity Faculty,  
Department of Religious Education  
Rize/Turkey

[mzekigoksu@hotmail.com](mailto:mzekigoksu@hotmail.com)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-0875-2226](http://www.orcid.org/0000-0003-0875-2226)

**Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 1 Mart / March 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 17 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 211-230

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>

## İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Vatanseverlik Değeri\*

**Öz:** Bu çalışmanın amacı, imam hatip ortaokullarında vatanseverlik değerinin bilişsel anlamda hangi düzeyde öğrenildiğinin araştırılmasıdır. Araştırmada nitel araştırma yöntemi ve durum çalışması deseni kullanılmıştır. Araştırmanın evrenini 2016-2017 eğitim-öğretim yılında Erzincan il merkezindeki iki imam-hatip ortaokulunda okuyan sekizinci sınıf öğrencileri; çalışma grubunu da bu öğrenciler arasından maksimum çeşitlilik örneklemesiyle seçilen toplam on altı öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmada veri toplama tekniği olarak odak grup görüşmesi, veri toplama aracı olarak da yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmada elde edilen veriler, betimsel analiz yöntemiyle değerlendirilmiştir. Öğrencilerin çizim ve açıklamaları; *bayrak, on beş temmuz ve şehitlik* şeklinde üç alt tema; vatanseverlik tarifleri de *sahip çıkmak, feda etmek ve sevmek* şeklinde yine üç alt temada odaklanmıştır. Araştırma sonuçlarına göre öğrenciler; vatan mefhumunu, salt bir toprak parçasından ziyade üzerinde yaşayanlarla ve yaşananlarla birlikte algılamaktadırlar. Ayrıca öğrencilerin vatanseverlik tariflerinde en çok fedakârlık; vatanseverliğin zıddı konusunda da ihanet vurgusu yaptıkları görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Eğitim, Din Eğitimi, Vatanseverlik, İhanet, İmam Hatip Ortaokulu.

## The Value of Patriotism from the Perspective of the Students of Imam Hatip Secondary Schools

**Abstract:** The purpose of this study is to investigate the cognitive level of patriotism value learned in imam-hatip secondary schools. Qualitative research methodology and case study pattern are used in the study. The universe of the research is composed of eighth grade students from two imam-hatip middle schools in Erzincan in 2016-2017 academic year; the study group is composed of sixteen students selected from these students with sampling maximum diversity. In the research, focus group interview was used as data collection technique and semi-structured interview form was used as data collection tool. The data obtained from the research were evaluated via descriptive analysis. Drawings and explanations of the students were presented in three sub-themes; the flag, July the fifteenth, and martyrdom. Their patriotism description were given under three sub-themes in the form of protecting, sacrificing and loving. According to the results of the research, the students perceive the homeland both livings and upheavals. In addition, sacrifice is the most striking emphasis in patriotism descriptions of students; emphasis on betrayal is also remarkable on the opposite of patriotism.

**Key Words:** Education, Religious Education, Patriotism, Traitorousness, Imam-Hatip Secondary School.

### القيمة الوطنية عند طلاب المدارس المتوسطة للأئمة والخطباء

**ملخص:** يستهدف هذا البحث كشف مستوى الطلاب المعرفي للقيمة الوطنية في المدارس المتوسطة للأئمة والخطباء. واعتمدنا في دراستنا على المنهج الوصفي واستخدمنا وحدة دراسة الحالة. يتكون الميدان الدراسي من طلاب الصف الثامن من مدرستين للأئمة والخطباء في مدينة أرزنجان في العام الدراسي ٢٠١٦-٢٠١٧. وتشكلت مجموعة الدراسة من ستة عشر طالباً تم اختيارهم بتمثيل الحد الأقصى. واستخدمنا طريقة المقابلة المركزة واستمارة المقابلات شبه المنظمة وتم تقييم البيانات بطريقة التحليل الوصفي. تمحورت رسوم وبيانات الطلاب في ثلاثة مواضيع فرعية؛ العلم وخمسة عشر تموز/يوليو والشهادة. أما تعريفاتهم الوطنية فتركزت في ثلاثة مفاهيم فرعية؛ الحمالية والفداء والمحبة. ومن النتائج التي يمكن قولها: إن إدراك الطلاب للوطن لا يتكون من مجرد قطعة أرض بل مركب مع فيه وما حدث عليه. ومن الملاحظ أيضاً أنهم يلمحون إلى الخيانة في سياق تعريفهم لحب الوطن بالمقابل للفداء والوطنية. **كلمة مفتاحية:** التربية، التربية الدينية، حب الوطن، الخيانة، مدرسة الأئمة والخطباء المتوسطة.

\* Bu makale, Mehmet Zeki Göksu tarafından Doç. Dr. Bayramali Nazıroğlu'nun danışmanlığında Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir.

## GİRİŞ

Değer kavramı; faydalı, anlamlı, hikmetli ve gerekli tutum ve tavırları<sup>1</sup> betimlemek için kullanılan kapsayıcı bir kavramdır. Eğer bir kişi değerlerden söz ediyorsa, açık ya da kapalı bir şekilde insan davranışlarını yönlendiren temel ilkelerden bahsediyor demektir.<sup>2</sup> Dolayısıyla değeri, değerli kılan insan ve insanın oluşturduğu habitustur.<sup>3</sup> Çünkü insan, değerlerini ilişki kurduğu varlıklarla oluşturur ve yaşadığı hayat çerçevesinde elde ettiği bilgiler sonucu değer kavramına kendi anlamını yükler.<sup>4</sup> Bir başka ifadeyle her insan, temel noktalarda genele bağlı kalmak koşuluyla kendi özgün değer anlayışını inşa etmekte belli bir özgürlük alanına sahiptir. Bu alanın, kısmen göreceli bir karaktere de sahip olduğu bilinmelidir. Kuşkusuz her insanın davranışı, onun kendine ve çevresine ait biricik değerleriyle anlam kazanır ya da insan, sahip olduğu değerlere uygun tutum ve davranış geliştirir.<sup>5</sup>

Vatanseverlik kavramı ise; toplumları, kültürleri ve kültür çevrelerini bütünleştirecek potansiyele sahip bir sevgi türüdür.<sup>6</sup> Buradan hareketle bir sevgi türü ve dolayısıyla bir değer alanı olarak vatanseverliğin, bir yandan kişinin milletine derinden ve duygusal bir bağlılık hissetmesi, diğer yandan da ona karşı duyduğu sevgi ve gurur derecesini<sup>7</sup> açığa çıkaran ve çok da sorgulanamayan güçlü bir duygusal bağlılık hattını temsil ettiği söylenebilir. Özellikle toplulukçu yurttaşlık anlayışına sahip toplumlar, çocuklarına diğer değerlerle birlikte vatanseverlik eğitimini de öncelikli olarak vermeye dikkat ederler. Çünkü bu tip toplumlarda Güngör'ün ifadesiyle<sup>8</sup> düşmana karşı vatanın korunması, ancak ona karşı duyulan sevgi ve bağlılıkla mümkündür ve bu terbiye daha çok genç yaşlarda verilmelidir.

<sup>1</sup> Mahmut Balcı, *Değerleri Yaşatmak ve Değerler Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 133.

<sup>2</sup> Ruth E. D. Crick, "Farklı Kavramlar mı, Madalyonun İki Değişik Yüzü mü?", *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri*, ed. Metin Taşdemir (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 196-202.

<sup>3</sup> Habitus kavramı için bk. İbrahim Yücedağ, "'Habitus'tan 'Mutatlaşırma'ya Toplumsalın İnşası", *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 37 (2016): 111-133.

<sup>4</sup> Süleyman Hayri Bolay, "Aşkın Değerler Buhranı", *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*, ed. Recep Kaymakcan v.dğr. (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 60.

<sup>5</sup> Bk. Recep Kaymakcan, "Gençlerin Dini Değerlere Bakışı Türkiye ve Avrupa Karşılaştırması", *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri*, ed. Metin Taşdemir (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 13.

<sup>6</sup> Gürkan Ergen, "Eleştirel-Bilinçli Sevgi Eğitimi", *Burdur Eğitim Fakültesi Dergisi* 8/12 (2006): 150.

<sup>7</sup> Bk. Leonie Huddy - Nadia Khatib, "American Patriotism, National Identity, and Political Involvement", *American Journal of Political Science* 51/1 (2010): 63-77.

<sup>8</sup> Erol Güngör, *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 160.

Türkiye’de 1997 yılında İlköğretim ve Eğitim Kanunu’nda yapılan değişlikle daha önce bir meslek lisesi olarak eğitim istemi içinde kendine oldukça güçlü bir alan açmış olan imam hatip liselerinin kapatılan orta kısımları ile ilköğretim okullarına çevrilen diğer ortaokullar, 30 Mart 2012 tarihinde kabul edilen (kamuoyunda “4+4+4 yasası” olarak da bilinen) 6287 Sayılı Kanun’la farklı bir formatta olsa da tekrar açılmıştır. Yeni kanunla imam hatip ortaokullarında kültür derslerinin yanı sıra, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri zorunlu olarak; ayrıca Din, Ahlak ve Değerler alanı kapsamında dört kredilik Kur’an-ı Kerim dersi de seçmeli olarak okutulmaya başlanmıştır.

Türk toplumunun önemli bir kesiminin gözünde *değer kazandıran okullar* olarak önemli bir algıya sahip olan bu kurumlar<sup>9</sup> yenilenen müfredatıyla değerler eğitimi bağlamında daha etkili hale getirilmeye çalışılmıştır. Hem muhafazakâr hem de seküler çevrelerde belli kesimlerin lehte ya da aleyhte istismarına açık bir alanda eğitim-öğretim yapan bu okullardan dinini sahih ve bilimsel bilgiye dayalı olarak bilen, millî-manevi değerleri benimsemiş, çok kültürlü toplum yapısına saygılı ama aynı zamanda fen ve matematik bilimlerinde de mahir, donanımlı ve çağdaş yeni nesillerin yetiştirilmesi beklenmektedir. Bu beklenti, kuşkusuz imam hatip okullarının ve orada verilen din ve değer eğitiminin önemini daha da artırmaktadır.

Değerler ve değerlerin eğitimi alanında Türkiye’de bazı akademik çalışmaların yapıldığı bir gerçektir. Ama doğrudan yeni müfredat doğrultusunda eğitim verilen imam hatip ortaokulu öğrencilerinin vatanseverlik değerine yönelik algılarını ortaya koyan bir çalışma tespit edebildiğimiz kadarıyla henüz yapılmamıştır. Bu bakımdan bu çalışmanın amacı imam hatip ortaokullarında verilen vatanseverlik değerini eğitiminin sekizinci sınıf öğrenci algılarına göre bilişsel olarak hangi düzeyde öğrenildiğinin araştırılması şeklinde belirlenmiştir.

Bu makalede ilk önce araştırmanın yöntemi hakkında bilgi verilecek, ardından bulgular üç başlık altında ele alınacaktır. Son olarak da tartışma ve sonuç kısmıyla makale tamamlanacaktır.

---

<sup>9</sup> Saffet Sancaklı, “Dindar Neslin Yetişmesinde İmam-Hatip Okullarının Fonksiyonu / Etkisi”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Ortaokulları*, ed. İlhan Erdem (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017).

## 1. YÖNTEM

Bu bölümde araştırmanın yöntemi, deseni, çalışma grubu, veri toplama tekniği ve araçları, verilerin toplanması ve analizi hakkında bazı temel bilgiler yer almaktadır.

### 1.1. Araştırmanın Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu yöntem; kültür analizi, olgubilim, kuram oluşturma, durum çalışması ve eylem araştırması gibi bir dizi farklı yaklaşımı içine alan şemsiye bir kavramdır.<sup>10</sup> Araştırmada, adı geçen yaklaşımlardan durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Çünkü durum çalışması, güncel bir olguyu, kendi yaşam alanı içinde çalışan görgül bir araştırma yöntemidir.<sup>11</sup> Durum çalışmalarında belirli bir olay, program ya da olguya odaklanılarak toplanan verilerin betimlenmesi önemlidir.<sup>12</sup> Bir başka ifadeyle, bu tip çalışmalarda katılımcı gözlemleri, derinlemesine görüşmeler ve doküman toplama yoluyla elde edilen verilerin derinlemesine incelenmesi yapılır.<sup>13</sup> Dolayısıyla bu çalışmada belirtilen hususlar dikkate alınarak araştırmaya en iyi hizmet edecek desenin durum çalışması deseni olduğu düşünülmüş ve araştırma sürecinde bu desenin tüm gerekliliklerinin uygulanmasına özen gösterilmiştir.

### 1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın evrenini 2016-2017 eğitim-öğretim yılında Erzincan il merkezinde bulunan iki imam-hatip ortaokulunda (15 Temmuz Şehitleri İHO-Demirkent Terzibaba İHO) okuyan sekizinci sınıf öğrencileri oluşturmaktadır. Bilindiği gibi nitel araştırmalarda örneklem büyüklüğünü belirlemeye dair kesin bir kural yoktur. Çünkü nitel araştırmalarda geçerlik ve anlamlılık, örneklem büyüklüğüne değil, elde edilen verilerin bilgi yüklü olmasına ve araştırmacının bunları elde etme yeteneğine ve yorumlama becerisine bağlıdır.<sup>14</sup> Bu bakımdan yeterli ve sağlıklı veri elde etmek ve görüşmede maksimum çeşitliliği sağlamak için amaçlı örneklem stratejilerinden

<sup>10</sup> Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 45.

<sup>11</sup> Bk. Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 313.

<sup>12</sup> Sharan B. Merriam, *Nitel Araştırma, Desen Uygulama İçin Bir Rehber*, ed. Selahattin Turan (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013), 43-44.

<sup>13</sup> Corrine Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu (Ankara: Anı Yayıncılık, 2013), 30.

<sup>14</sup> Michael Quinn Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Pegem Akademi, 2014), 244-245.



maksimum çeşitlilik örnekleme benimsenmiştir. Bu doğrultuda her birinde sekiz öğrenci olan iki grup oluşturulmuş ve toplam on altı öğrenci çalışma grubuna dâhil edilmiştir. Amaçlı örneklem stratejisinin seçilme amacı, evreni temsil eden katılımcılar belirlenirken özel bilgilerin ve deneyimlerin kullanılması esasına<sup>15</sup> riayet etme düşüncesidir.

**Tablo 1: Çalışma Grubuna Dair Bazı Temel Bilgiler**

No	Rumuz	Cinsiyet	Sınıf	Okulu
1	Ö1	Erkek	8	İHOa
2	Ö2	Erkek	8	İHOa
3	Ö3	Erkek	8	İHOa
4	Ö4	Kadın	8	İHOa
5	Ö5	Kadın	8	İHOa
6	Ö6	Kadın	8	İHOa
7	Ö7	Kadın	8	İHOa
8	Ö8	Kadın	8	İHOa
9	Ö9	Kadın	8	İHOb
10	Ö10	Kadın	8	İHOb
11	Ö11	Kadın	8	İHOb
12	Ö12	Kadın	8	İHOb
13	Ö13	Erkek	8	İHOb
14	Ö14	Erkek	8	İHOb
15	Ö15	Erkek	8	İHOb
16	Ö16	Erkek	8	İHOb

### 1.3. Veri Toplama Tekniği ve Aracı

Araştırmada veri toplama tekniği olarak odak grup görüşmesi kullanılmıştır. Bundan amaç; katılımcıların diğer katılımcılarla eşzamanlı olarak ve seri bir şekilde kendi özgün yorumlarını yapmalarını ve buna ek olarak diğer katılımcılarla etkileşimli bir şekilde fikirlerini beyan etmelerini temin ederek nitelikli veri elde etmektir.<sup>16</sup>

Araştırmada veri toplama aracı olarak ise araştırmacılar tarafından hazırlanan açık uçlu üç sorudan oluşan yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır. Ayrıca katılımcı öğrencilerin görüşlerini daha farklı biçimde ifade edebilmeleri için görüşme sırasında kendilerine verilen kâğıtlara vatanseverlik hakkında resim / çizim yapmaları istenmiş; bu dokümanlar görüşme sonrası araştırmada kullanılmak üzere toplanmıştır.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Berg L. Bruce - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, ed. Hasan Aydın (Konya: Eğitim Yayınevi, 2015), 71.

<sup>16</sup> Bruce - Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 189-190; Glesne, *Nitel Araştırmaya Giriş*, 177; Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 386.

<sup>17</sup> Bk. Bruce - Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 205-206.

#### 1.4. Verilerin Toplanması

Araştırmada veriler, adı geçen okullarda yapılan odak grup görüşmelerinde araştırmacı katımlı kamera kaydı yapılarak toplanmıştır. Uygulama öncesinde araştırmacının amacı ve odak grup görüşmesinin genel kuralları hakkında katılımcılara bilgi verilmiş; bu bağlamda gönüllülük esasına göre katılımın olduğu, elde edilen verilerin rumuz isimlerle değerlendirmeye alınacağı, görüntülerin hiçbir şekilde yayınlanmayacağı ve üçüncü kişilerle paylaşılmayacağı, verilen cevapların doğru ve yanlış şeklinde değerlendirilmeyeceği, sorulan sorulara içtenlikle cevap verilmesinin yeterli olduğu vurgulanmıştır. Görüşmeler tamamlandıktan sonra transkripsiyon ve analiz için kamera kayıtları yedekli olarak muhafaza edilmiştir.

#### 1.5. Verilerin Analizi

Kamera kayıtlarının transkribe edilmesiyle ortaya çıkan veriler, nitel yöntem araştırma programı olan ve RTEÜ BAP projesiyle temin edilen NVIVO 11 PLUS programı kullanılarak analiz edilmiştir. Görüşmelerin analizinde betimsel analiz yönteminden yararlanılmıştır. Bu yönteminin bir gerekliliği olarak veriler, önceden belirlenen temalara göre özetlenmiş ve yorumlanmıştır.<sup>18</sup> Raporun niteliğini artırmak için betimsel bulgular, analizler ve üzerinde odaklanılan her bir yorum, kısa ve öz şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.<sup>19</sup>

#### 1.6. Geçerlik ve Güvenirlilik

Araştırmada geçerliliğin sağlanması için gerekli önlemler alınmıştır. Bu bağlamda veri toplama aracı olarak kullanılan yarı yapılandırılmış görüşme formunda yer alan sorular hazırlanırken toplam yedi alan ve eğitim araştırmaları uzmanına gönderilerek yapılan dönütler ışığında gerekli düzeltmeler yapılmıştır. Görüşme formu ve soru listesi hazırlanırken soruların açık uçlu, yönlendirme içermeyen ve katılımcının anlayacağı yalınlıkta olmasına özen gösterilmiş, uzman görüşü alınan formlar araştırma yapılacak okullardan yedinci sınıf düzeyinde seçilen beş öğrenci ile test edilmiş, elde edilen sonuçlar tartışılmış ve gerekli düzeltmelerden sonra forma nihai şekli verilmiştir.

<sup>18</sup> Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 256.

<sup>19</sup> Bk. Patton, *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*, 511.

## 2. BULGULAR

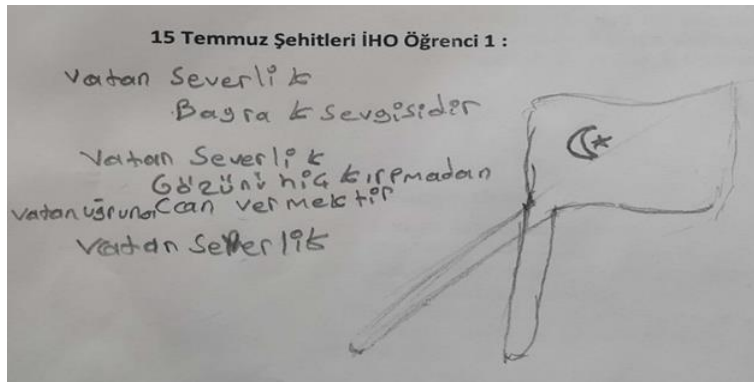
Bu bölümde, öğrencilerin görüşme sorularına verdikleri cevaplardan elde edilen bulgular yer almaktadır.

### 2.1. Öğrencilerin Resim / Çizimlerinde Vatanseverlik Değeri

Araştırmada vatanseverlik sözcüğünü duyunca öğrencilerin zihinlerinde oluşan ilk imajı tespit etmek amacıyla kendilerine A4 kâğıtları dağıtılarak, onlardan bu kâğıtlara vatanseverlikle ilgili bir resim / obje çizmeleri istenmiştir. Burada temel amaç, öğrencilerin izlenimlerinin yansıdığı ilk duyguyu tespit etmek olduğundan öğrencilerden sınırlı zaman içinde ve herhangi bir boya vb. malzeme kullanmadan çalışmaları istenmiştir. Daha sonra çizdikleri resimlerle ilgili kendilerine ne anlatmak istedikleri de sorulmuş ve öğrencilerin çizim ve açıklamalarında ortaya çıkan sonuçlar; *bayrak, on beş temmuz* ve *şehitlik* şeklinde üç alt tema olarak tasnif edilmiştir.

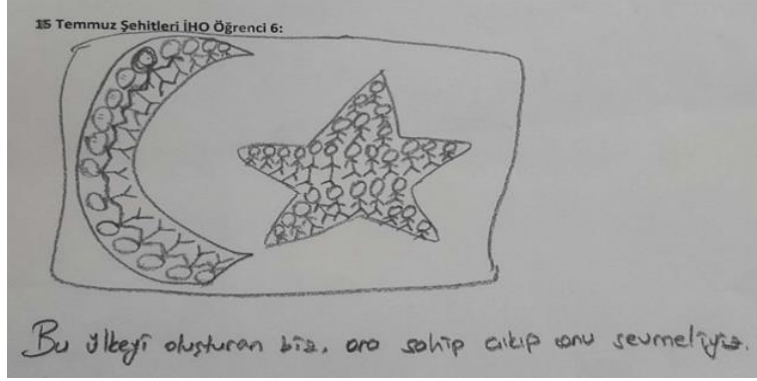
Öğrencilerin çizimlerine bakıldığında yarısının *bayrak* alt teması altında toplandıkları anlaşılmaktadır. Öğrencilerin bayrak temalı çizimlerinde ve çizimlerini açıkladıkları ifadelerinde uğruna akan kanların, feda edilen canların (Ö1, Ö6, Ö8, Ö15) birlik ve beraberliğin, bağımsızlığın, vatani sevmenin sembolü olan (Ö7, Ö11, Ö12) bayrağı anlatmak istediklerini belirttikleri görülmektedir. Bu temaya ait öğrenci çizimleri ve görüşlerinin bazıları aşağıdaki gibidir:

#### Resim 1: Ö1'e Ait Vatanseverlik Çizimi



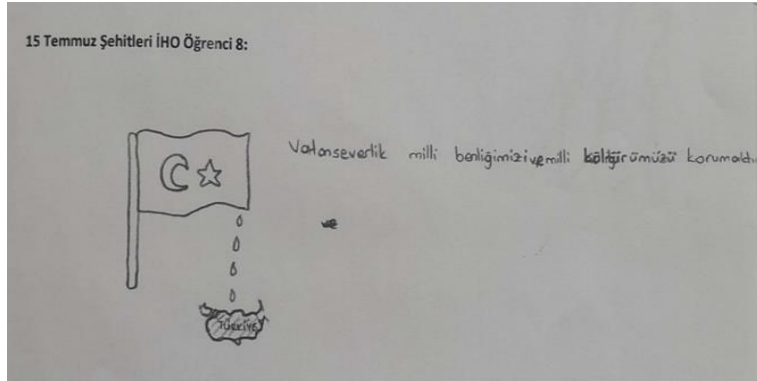
Ö1'in yaptığı çizime ait açıklaması: "Vatanseverlik, bayrak sevgisidir, gözünü hiç kırılmadan vatan uğruna can vermektir."

### Resim 2: Ö6'ya Ait Vatanseverlik Çizimi



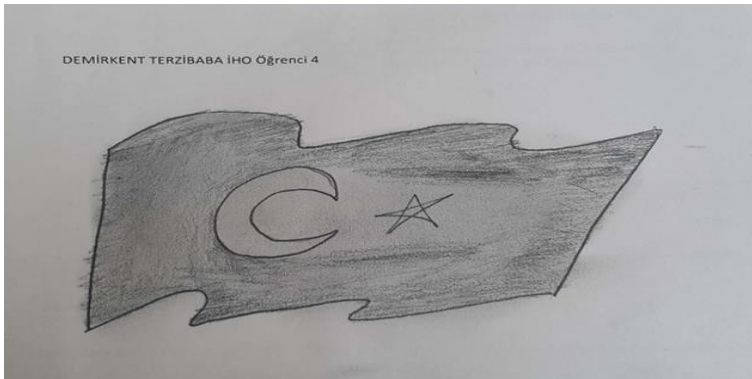
Ö6'nın yaptığı çizime ait açıklaması: "Bayrak çizdim ve ay ve yıldızı insanlar oluşturuyor. Bu ülkeyi oluşturan biz. Ona sahip olup onu sevmeliyiz."

### Resim 3: Ö8'e Ait Vatanseverlik Çizimi



Ö8'in yaptığı çizime ait açıklaması: "Bayrak çizdim. Bayrak uğruna, Türkiye için akan kanları çizdim."

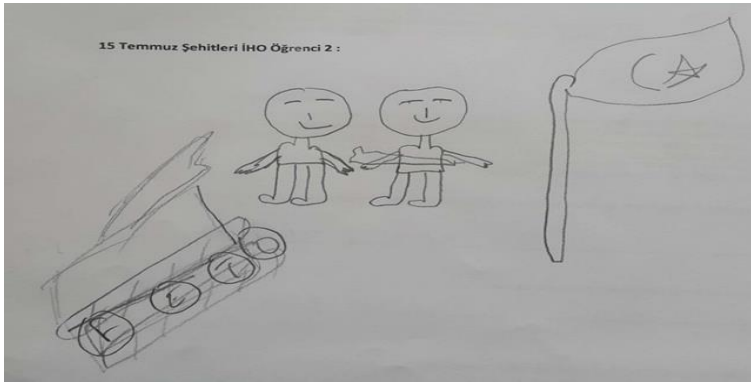
### Resim 4: Ö12'ye Ait Vatanseverlik Çizimi



Ö12'nin yaptığı çizime ait açıklaması: “Bizim vatanımızı sevmemizin en güzel sembolü bence bayraktır. Herkes de böyle kabul ediyor. Sonuçta biz onu kanlarımızla kazandık.”

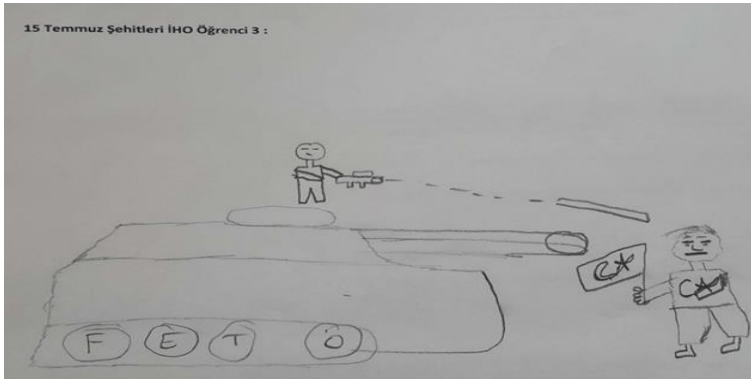
*Bayrak* alt temasının yanı sıra dört öğrencinin çizimi 15 Temmuz alt teması altında toplanmıştır. Bu temaya giren öğrencilerin çizimlerinde ve çizimlerini açıkladıkları ifadelerinde ‘vatan haini’ asker tankı vatandaşın üzerine sürmesi (Ö2, Ö3) ve bu hainlere karşı vatandaşın ülkesini savunması (Ö4, Ö5) gibi imajlar ön plana çıkmaktadır. Bu temaya ait öğrenci çizimleri ve görüşleri aşağıdaki gibidir:

### Resim 5: Ö2'ye Ait Vatanseverlik Çizimi



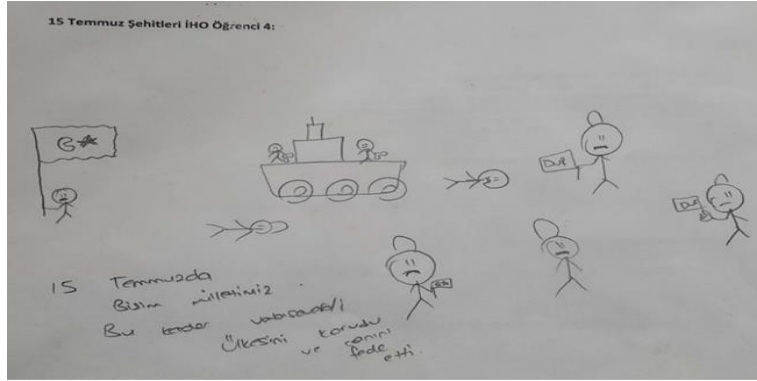
Ö2'nin yaptığı çizime ait açıklaması: “Savaşan bir asker tankı vatandaşın üzerine sürerken diğeri onun önüne geçip kendini feda ediyor.”

### Resim 6: Ö3'e Ait Vatanseverlik Çizimi



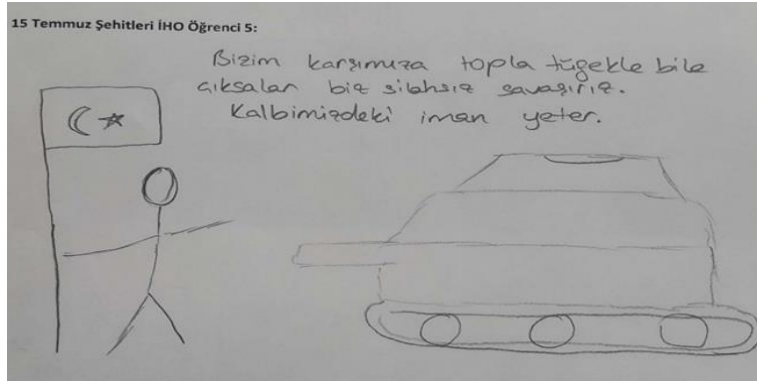
Ö3'ün yaptığı çizime ait açıklaması: “15 Temmuz darbesinden esinlendim. Bizim tankımız ve hainlerin önüne vatansever askerimiz ve vatandaşımız Türkiye'sini kimseye vermemek için tankın önüne geçiyor.”

### Resim 7: Ö4'e Ait Vatanseverlik Çizimi



Ö4'ün yaptığı çizime ait açıklaması: "15 Temmuz darbesinde vatandaşımızın ülkeyi korumak için canını feda etmesi..."

### Resim 8: Ö5'e Ait Vatanseverlik Çizimi



Ö5'in yaptığı çizime ait açıklaması: "(Ö4 ile benzer bir şey yaptım. Adam çizdim darbeye direniyor. Bizim karşımıza topla tüfekle bile çıksalar, biz silahlı savaşırız, kalbimizdeki iman yeter.)"

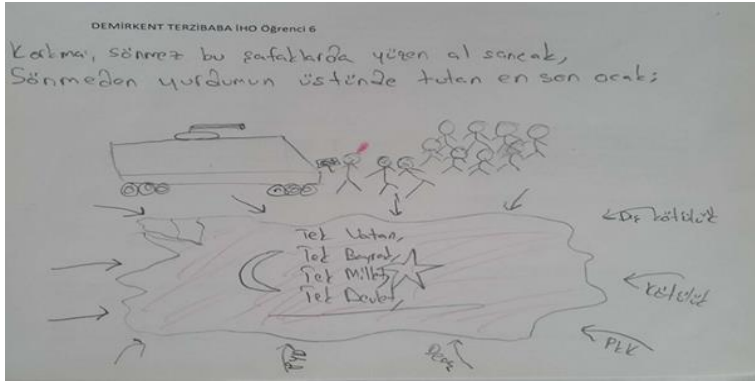
Bayrak ve 15 Temmuz'dan sonra öğrenci çizimlerinin odaklandığı bir diğer tema da *şehitlik*'tir. Toplam dört öğrencinin çizimi bu tema altında toplanmaktadır. Öğrenciler, çizimlerinde vatan uğruna her şeyini feda eden (Ö9), tankın önüne yatıp şehit olan (Ö14), canını feda eden (Ö15) ve vatanını savunan (Ö10) insanları yansıtmaya çalışmışlardır. Bu temaya ait öğrenci çizimleri ve görüşleri aşağıdaki gibidir:

#### Resim 4: Ö9'a Ait Vatanseverlik Çizimi



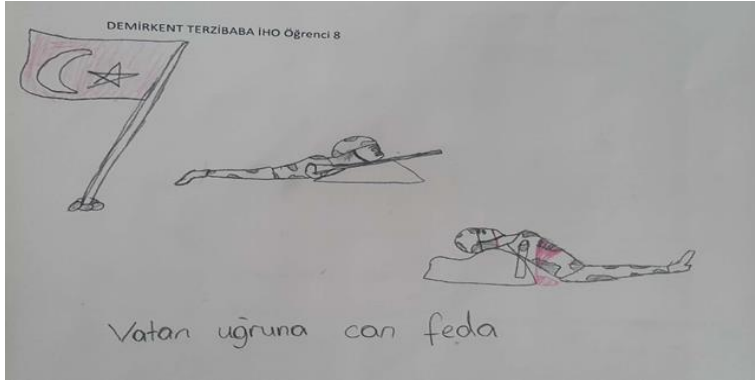
Ö9'un yaptığı çizime ait açıklaması: "Bu vatanın kolay kolay ele geçirilemeyeceğini, vatan uğruna neler feda edildiğini, vatani için her şeyini feda edebilen insanları çizdim."

#### Resim 50: Ö14'e Ait Vatanseverlik Çizimi



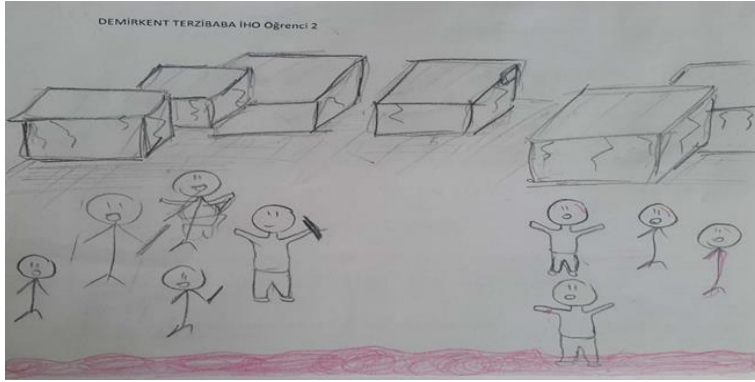
Ö14'ün yaptığı çizime ait açıklaması: "Resmimde tankın önüne yatan vatansever kişileri çizdim. Bütün kötülükler karşı PYD/PKK neyse işte hocam, bütün kötülükler, tek vatan, tek millet, tek bayrak, tek devlet olmak. Bir de hocam en son ocak yani son koruyucu olarak herkesin bizden medet ummasını anlatmak istedim."

### Resim 61: Ö5'e Ait Vatanseverlik Çizimi



Ö15'in yaptığı çizime ait açıklaması: "Vatan uğruna can vermiş erler."

### Resim 72: Ö10'a Ait Vatanseverlik Çizimi



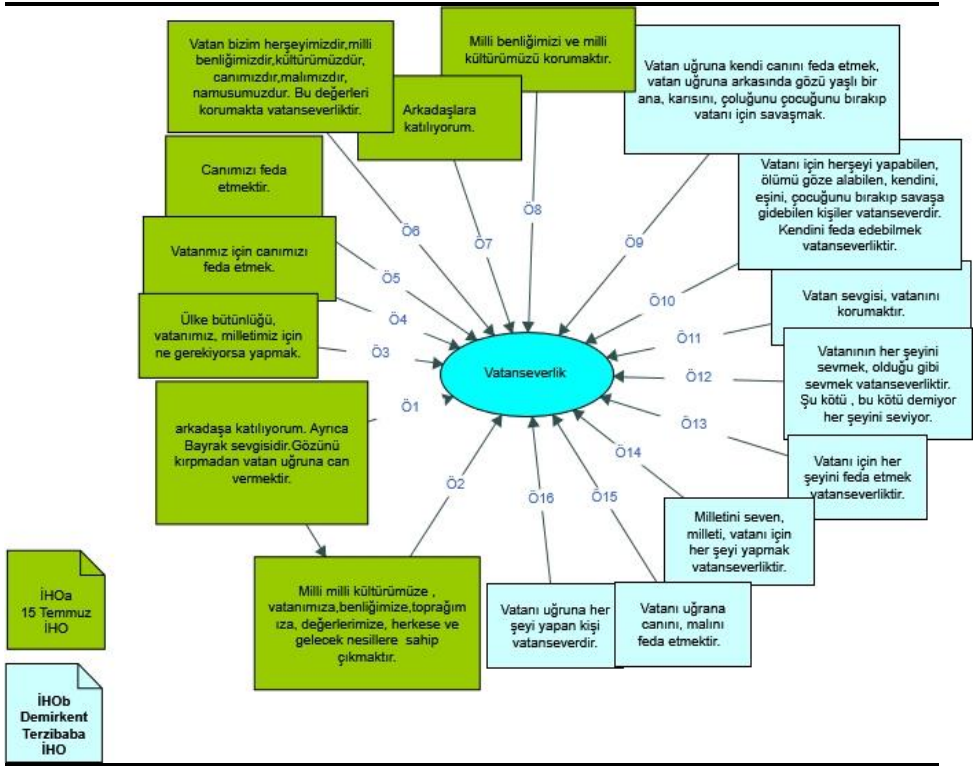
Ö10'un yaptığı çizime ait açıklaması: "Vatan sevgisi, her yer yıkılmış, dökülmüş olmasına rağmen, şehirleri batık bir halde olmasına rağmen, kötülere karşı elinde hiçbir silahı olmadan, hiçbir yardım olmadan, her durumda vatani savunmayı anlatan bir resim çizdim. Çünkü vatani seven kişi her hâlükârda gider, korkmadan gider, karşı tarafın silahı var bizim yok, öleceklerini bildikleri halde ilerliyorlar. Resmimde bunu anlatmaya çalıştım."

## 2.2. Öğrencilerin Vatanseverlik Tarifleri

Araştırmada imam hatip ortaokulu öğrencilerinden vatanseverliği tarif etmeleri istenmiştir. Öğrencilerin yaptıkları tarifler incelendiğinde tüm görüşlerin *sahip çıkmak, feda etmek ve sevmek* şeklinde üç alt temada toplanabileceği anlaşılmıştır. Her bir öğrencinin yaptığı tarif, Şekil 1'de ayrıntılı olarak gösterilmektedir.



Şekil 1: İHO Öğrencilerinin Vatandaşlık Tarifleri



*Sahip çıkmak* temasına ilişkin öğrenci görüşleri incelendiğinde; Ö2'nin "Vatandaşlık, millî kültürümüze, vatanımıza, benliğimize, toprağımıza, değerlerimize, herkese ve gelecek nesillere sahip çıkmaktır." diyerek tarif ettiği vatandaşlığı, sadece bir kara parçasını savunmaktan öte kimliği oluşturan öğelerin korunması olarak da algıladığı görülmektedir. Ö1'in de "Arkadaşa katılıyorum; ayrıca bayrak sevgisidir..." diyerek vatana sahip çıkmayı bayrak sevgisiyle aynı düzlemde ele aldığı anlaşılmaktadır. Katılımcı öğrencilerden Ö3 ise vatandaşlık için; "Ülke bütünlüğü, vatanımız, milletimiz için ne gerekiyorsa yapmak!" şeklinde bir tarif getirmektedir. Bu tarifte genel kavramlar kullanılsa da alt metin olarak vatana sahip çıkma kaygısının baskın çıktığını söylemek mümkündür. Benzer şekilde Ö6 da; "Vatan bizim her şeyimizdir, millî benliğimizdir, kültürümüzdür, canımızdır, malımızdır, namusumuzdur; bu değerleri korumak da vatandaşlıktır." diyerek vatandaşlığı vatana ve millete ait ne varsa onu korumak şeklinde oldukça geniş bir perspektiften bakarak nitelendirmektedir. Bunların yanı sıra beş öğrenci daha (Ö7, Ö8, Ö16, Ö14, Ö11) benzer ifadelerle vatandaşlığı aidiyet üzerinden tarif etmektedirler.

*Feda etmek* alt temasına ilişkin öğrenci görüşleri incelendiğinde öğrenciler oldukça coşkulu bir fedakârlıktan hareketle vatanseverliği yaşam da dâhil olmak üzere her şeyden vazgeçirecek bir değer olarak nitelendirmektedirler. Örneğin Ö4 için vatanseverlik; “Vatanımız için canımızı feda etmektir.” Ö1 için bu duygu ve heyecan daha da belirgindir: “Vatanseverlik, gözünü kırpmadan vatan uğruna can vermektir.” Benzer duygu ve heyecan Ö10`da zirve yapmaktadır: “Vatanı için her şeyi yapabilen, ölümü göze alabilen, kendini, eşini, çocuğunu bırakıp savaşa gidebilen kişiler vatanseverdir. Kendini feda edebilmek vatanseverliktir.”. Bunların dışında beş öğrencinin daha bu minvalde görüş belirttikleri (Ö5, 07, Ö15, Ö13, 09) görülmektedir.

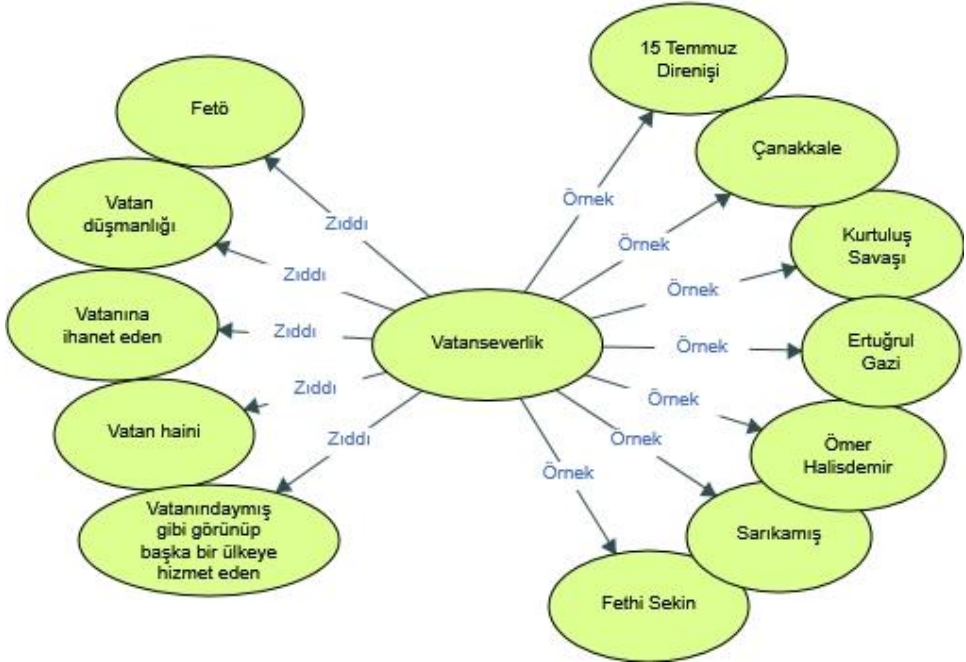
Öğrenci tariflerinden çıkarılan *sevmek* alt temasına ilişkin görüşler incelendiğinde ise bazı öğrencilerin vatanseverliği iyisiyle kötüsüyle vatani sevmek ve zor durumlara katlanmak olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Söz gelimi Ö12, bu görüşünü kayıtsız şartsız sevmek imajı oluşturarak dile getirmektedir: “Vatanının her şeyini sevmek, olduğu gibi sevmek vatanseverliktir. Şu kötü, bu kötü demiyor her şeyini seviyor.” Bu temada ele alınabilecek Ö9’un görüşleri ise özellikle çoğulcu düşünce barındırması bakımından dikkate değerdir: “Vatanını seven bir insan vatanında yaşayan insanları iyisiyle ve kötüsüyle her şeyiyle kabul eder, iyisine de kötüsüne de saygı duyar.” Buradan hareketle araştırmanın yapıldığı dönemlerdeki siyasal konjonktürden etkilendiği açık olan Ö15’in ek söz alarak dile getirdiği şu sözler de vatanseverliğe çoğulcu yaklaşım bakımından kayda değer ve olgun bir ifade olarak düşünülmelidir: “Hocam mesela referandumda hayır diyenler vatan düşmanı mıdır dediler ya, evet diyen de Türk vatandaşı, hayır diyen de Türk vatandaşı, sonuçta iki yol da birbirine gidiyor, yani o oyu vermeleri de vatanseverlik vermemeleri de vatanseverliktir.”

### 2.3. Öğrencilerin Vatanseverlik Değerinin Zıddı Hakkındaki Görüşleri ve Vatanseverliği Örneklendirmeleri

Öğrencilerin vatanseverlik değeri hakkındaki görüşlerini açığa çıkarma sürecini tamamlamak için çizim ve tariflerinin ardından vatanseverliğin zıddından ne anladıklarını belirlemek için onlara “Vatanseverliğin zıddı nedir?” şeklinde bir soru sorulmuştur. Bu soruya İHOa öğrencilerinden Ö1, “İhanet”; Ö2, “Hainlik”; Ö5, “FETÖ” demiş, diğer öğrenciler de başlarını sallayarak ya da jest ve mimik hareketleriyle arkadaşlarını tasdik etmişlerdir. İHO b öğrencilerinden Ö10, “Vatan düşmanlığı, hainlik”; Ö12, “Vatanına ihanet eden”; Ö13, “Hainlik eden”; Ö14 ve Ö15, “İhanet eden”; Ö16, “Vatan haini” diye cevap vermişlerdir. Aynı gruptan Ö10 ek

olarak “İkiyüzlülük, vatanındaymış gibi görünüp başka bir ülkeye hizmet eden”, Ö12 de yine ek olarak “Mesela FETÖ gibi, Türk vatandaşı gibi davrandı, ama öyle yapmadı.” demişlerdir. Öğrenci cevapları bir bütün olarak değerlendirildiğinde; öne çıkan kavramların hainlik, ihanet ve FETÖ olduğu anlaşılmaktadır.

**Şekil 2: Öğrencilerin Vatansızlık Değerinin Zıddı ve Vatansızlığa Verdikleri Örnekler**



Görüşmeye katılan öğrencilerden son olarak vatansızlığa örnek vermeleri istenmiştir. Bu isteğe İHOa öğrencilerinden Ö3, “15 Temmuz Direnişi”; Ö6, “Çanakkale”; Ö7 ise “Kurtuluş Savaşı” diye karşılık vermiş; diğer öğrenciler de jest ve mimik hareketleriyle arkadaşlarını tasdik etmişlerdir. Aynı isteğe İHOb öğrencilerinden Ö10, “Çanakkale”; Ö12, “Ertuğrul Gazi, Ömer Halisdemir, hepsi”; Ö13, “Sarıkaş”; Ö14, “Fethi Sekin”; Ö16, “15 Temmuz” diye kısa cevaplar verirken, Ö9 daha ayrıntılı bir şekilde “Bir tane polis bile örnek verilebilir, tarihten örnek verecek olursak tarihimizdeki bütün kişiler vatansızdır.” demiştir.

## TARTIŞMA VE SONUÇ

Vatanseverlik değeri, çoğu zaman sevilmesi söz konusu olan vatanın içinde bulunduğu iç ve dış konjonktürün gölgesinde şekillenen, bu yönüyle bireysel ve toplumsal kimlik anlayışının önemli bir mütemmim cüzü haline gelen kritik bir değerdir. Ortaokul düzeyinde yani yaklaşık 12-14 yaşlarındaki imam hatip ortaokulu öğrencilerinin vatanseverlik değerine bakışlarını ele alan bu araştırma da söz konusu konjonktürün ne kadar etkili olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Araştırmada öğrencilerin kendilerinden istenen resim ve çizimlerde ortaya koydukları perspektifte, 2015 ve 2016 yıllarında hem PKK hem de FETÖ tarafından gerçekleştirilen saldırıların genç bireyler üzerinde yarattığı tahribatın izleri apaçık görülmektedir. Bu resim ve çizimler bir bütün olarak değerlendirildiğinde; öğrencilerin vatani sadece bir toprak parçasından ibaret görmedikleri, onu üzerinde yaşayanlarla ve yaşananlarla birlikte anlamlandırdıkları, vatani ve bayrağı, uğruna candan dahi vazgeçilecek kadar kutsallaştırdıkları rahatça anlaşılmaktadır.

Öğrencilerin vatanseverlik değerine yönelik ortaya koydukları tariflerde en çok fedakârlık vurgusu dikkat çekmektedir. Öyle ki bu fedakârlık kişinin kendisini vatan karşısında yok sayması noktasına erişmektedir. Bu bakımdan vatanseverlik değerinin öğrencilerin değerler hiyerarşisinde en üst noktada konumlandırıldığı anlaşılmaktadır. Araştırmanın bu sonuçları, alan yazınındaki çalışmalarda<sup>20</sup> öğrencilerin vatanseverlik değerine karşı olumlu tutum düzeylerinin yüksek olduğunu gösteren bilimsel bulgularla uyumaktadır. Buradan hareketle fedakârlığı önceleyen vatanseverlik yaklaşımının Türk toplumunda ciddi bir karşılığı olduğunu, eğitim sisteminin de bunu pekiştirdiğini hatırlatmakta yarar vardır.<sup>21</sup>

Vatanseverliğin zıddına bakış ise kayıtsız şartsız ihanet sözcüğünde ete kemiğe bürünmektedir. Toplumda vatana ihanet kavramının oldukça geniş bir kullanım ağına sahip olduğunu ve bazen vatan hainliği ithamlarının sıradanlaştığı ve böylece vatana ihanetin anlamını yitirmeye yüz tuttuğu bir vasatta öğrencilerin düşüncelerinin günlük konuşma diline mahkûm olduğunu görmemek, oldukça

<sup>20</sup> Mehmet Elban, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Vatanseverlik Tutumları: Ankara İli Kazan İlçesi Örneği", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 35 (2015): 451-462; Mehmet Nuri Gömlüksiz - Elif Cüro, "Sosyal Bilgiler Dersinde Yer Alan Değerlere İlişkin Öğrenci Tutumlarının Değerlendirilmesi", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 95-134.

<sup>21</sup> Bk. Aylin Kılıç Oğuz, *Fedakâr Eş-Fedakâr Yurttaş: Yurttaşlık Bilgisi ve Yurttaş Eğitimi* (İstanbul: Kitap Yayınları, 2007); Füsun Üstel, *'Makbul Vatandaş'ın Peşinde: II. Meşrutiyet'ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008); Bayramalı Nazıroğlu, *Vatandaşlık ve Din Eğitimi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013).

zorlama bir bakış açısı gerektirmektedir. Benzer şekilde vatanseverlik için verilen örneklerde öğrencilerin medya, okul ortamı / kültürü ve müfredat gibi konjonktürü kontrol eden ve moda / aktüalite üreten yakın çevreye tabi olduklarını, savaş ve düşmanlık perspektifinden çıkamadıklarını; dolayısıyla bilimsel, dinsel, toplumsal ve bireysel yarar üreten mevcut ya da tarihsel kişi ve kurumları vatanseverliğin bir parçası olarak değerlendiremediklerini, bir başka ifadeyle yapıcı / demokratik vatanseverlikten ziyade kör / otoriter vatanseverliğe<sup>22</sup> daha yakın durduklarını göstermektedir.

Bütün bunlardan hareketle vatanseverlik değerinin konjonktürden bağımsız olarak kalıcı ve gerçekçi bir anlam dünyası içinde yeniden yorumlanması ve vatanseverliğin göstergelerinin çeşitlendirilmesi gerektiği açıktır. Bu bağlamda son dönemlerde yaşanan ve Türkiye'nin birlik, bütünlük ve bağımsızlığını tehdit eden gelişmelere karşı oluşan toplumsal hassasiyetler, elbette öğrencilerin vatanseverlik duygularının güçlendirilmesi bağlamında değerlendirilmelidir. Bu hususta vatanseverlik duygularını pekiştirecek etkinliklere okullarda / derslerde yer verilmelidir. Ancak vatanseverlik değeri işlenirken öğrencilerin gelişim durumu dikkate alınmalı, istismara ve ayrımcılığa açık alanlardan uzak durulmalıdır. Vatanın dil, din, renk, cinsiyet ve düşünce ayrımı gözetilmeksizin üzerinde yaşayanlar için ortak payda olduğu yapılan etkinliklerde vurgulanmalıdır. Vatanseverlik anlatısı, vatanın ve vatanda yaşayan insanların, orada cari kültürel, dinsel, tarihsel, toplumsal vb. değerleri kapsayacak şekilde geniş bir perspektifle eğitim ortamlarına dâhil edilmesidir. Sadece tek yönlü ve can vermeye indirgenmiş kör / otoriter bir vatanseverlikten ziyade hakkı, hukuku, çalışmayı, üretmeyi, iş ahlâkını, sorumluluğu, vergi vermeyi, kurallara uymayı ve eleştirmeyi teşvik eden; bunun yanında bilimsel, dinsel, toplumsal ve kültürel kalkınmayı önceleyen yapıcı / demokratik bir vatanseverlik algısı inşa edilmelidir.

---

<sup>22</sup> Bu ayrımlar hakkında detaylı bilgi için bk. Elban, "Ortaöğretim Öğrencilerinin Vatanseverlik Tutumları: Ankara İli Kazan İlçesi Örneği", 453-454.

**KAYNAKÇA**

- Balcı, Mahmut. *Değerleri Yaşatmak ve Değerler Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Aşkın Değerler Buhranı". *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. Ed. Recep Kaymakcan - Seyfi Kenan - Hayati Hökeleklı - Mahmut Zengin - Şeyma Arslan. 55-70. İstanbul: Dem Yayınları, 2013.
- Bruce, Berg L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ed. Hasan Aydın. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.
- Crick, Ruth E. D. "Farklı Kavramlar mı, Madalyonun İki Değişik Yüzü mü?" *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri*. Ed. Metin Taşdemir. 196-202. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Elban, Mehmet. "Ortaöğretim Öğrencilerinin Vatansverlik Tutumları: Ankara İli Kazan İlçesi Örneği". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 35 (2015): 451-462.
- Ergen, Gürkan. "Eleştirel-Bilinçli Sevgi Eğitimi". *Burdur Eğitim Fakóltesi Dergisi* 8/12 (2006): 144-152.
- Glesne, Corrine. *Nitel Araştırmaya Giriş*. Ed. Ali Ersoy - Pelin Yalçınoğlu. Ankara: Anı Yayıncılık, 2013.
- Gömlüksüz, Mehmet Nuri - Cüro, Elif. "Sosyal Bilgiler Dersinde Yer Alan Değerlere İlişkin Öğrenci Tutumlarının Değerlendirilmesi". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/1 (2011): 95-134.
- Güngör, Erol. *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Huddy, Leonie - Khatib, Nadia. "American Patriotism, National Identity, and Political Involvement". *American Journal of Political Science* 51/1 (2010): 63-77.
- Kaymakcan, Recep. "Gençlerin Dini Değerlere Bakışı Türkiye ve Avrupa Karşılaştırması". *Değerler Eğitimi Konferans Bildirileri*. Ed. Metin Taşdemir. 13-30. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.
- Kılıç Oğuz, Aylin. *Fedakâr Eş-Fedakâr Yurttaş: Yurttaşlık Bilgisi ve Yurttaş Eğitimi*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2007.
- Merriam, Sharan B. *Nitel Araştırma, Desen Uygulama İçin Bir Rehber*. Ed. Selahattin Turan. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2013.
- Nazıroğlu, Bayramali. *Vatandaşlık ve Din Eğitimi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.

Patton, Michael Quinn. *Nitel Araştırma ve Değerlendirme Yöntemleri*. Ed. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Pegem Akademi, 2014.

Sancaklı, Saffet. “Dindar Neslin Yetişmesinde İmam-Hatip Okullarının Fonksiyonu / Etkisi”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Ortaokulları*. Ed. İlhan Erdem. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2017.

Üstel, Füsun. *‘Makbul Vatandaş’ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Yücedağ, İbrahim. “‘Habitus’tan ‘Mutatlaştırma’ya Toplumsalın İnşası”. *SDÜ Fen Edebiyat Fakóltesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 37 (2016): 111-133.

Nazıroğlu, Bayramali – Gökse, Mehmet Zeki. “İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Gözüyle Vatanserverlik Değerı”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi* 13 (2018): 211-230.



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 231-267

**Mitler Gerçeklere Karşı: Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi  
Yaşamındaki Olaylar**

Myths versus Realities: The Events in the Life of Prophet Muhammad before his  
Prophethood

**Öznur Hocaoğlu**

Diyamet İşleri Başkanlığı

Presidency of Religious Affairs

Rize/Turkey

[oznur.hoca.oglu@hotmail.com](mailto:oznur.hoca.oglu@hotmail.com)

ORCID ID: [www.orcid.org/0000-0003-2204-6491](http://www.orcid.org/0000-0003-2204-6491)

### **Makale Bilgisi / Article Information**

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

**Geliş Tarihi / Received:** 27 Şubat / February 2018

**Kabul Tarihi / Accepted:** 15 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Published:** 20 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Sayı / Issue:** 13 **Sayfa / Pages:** 231-267

**Plagiarism:** This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software. <http://dergipark.gov.tr/rteuifd>



# Ö. Hocaoğlu / Mitler Gerçeklere Karşı: Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Yaşamındaki Olaylar

## Mitler Gerçeklere Karşı: Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Yaşamındaki Olaylar

**Öz:** Hz. Peygamberin nübüvvet öncesi hayatında meydana gelen olayları gözden geçirdiğimizde öncelikle yüceltme peygamber anlayışının hakim olduğunu görürüz. Rivayetler akıl ve vahiy süzgecinden geçirilmeden nakledilmekte ve Peygamberin hayatının bütünlüğü içerisinde değerlendirilmemektedir. Yani bir tarafta anne rahmine düşmesi, Halime'ye verilmesi ve kırk yaşına kadar anlatılan neredeyse her sahnede Peygamberin peygamber olacağı haber verilmektedir. Diğer tarafta ise bu haberlerle taban tabana zıt, peygamberin ilk vahiy geldiği zaman cinlenmiş veya şair olmaktan korktuğundan dolayı intihara teşebbüs ettiği iddia edilmektedir. Aynı şekilde Kur'an'da Peygamberin peygamberliğini beklediği de haber verilmektedir. Bir tarafta Peygamberin, peygamberlik öncesi bulutla veya meleklerle gölgelendiği, gittiği her yere bereket dağıttığı rivayet edilirken, diğer tarafta peygamberlik sonrası bulutlar bir anda kaybolmakta, Peygamber normal insanlar gibi gölge aramakta ve hatta açıklıktan kıvrınmaktadır. Dolayısıyla bu çelişen rivayetlerin, kabul edilmesi mümkün değildir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Tarihi, Peygamber, Nur, Mucize, Nübüvvet mührü.

## Myths versus Realities: The Events in the Life of Prophet Muhammad before his Prophethood

**Abstract:** When we examine the events that occurred in the life of Prophet Muhammad before his prophethood, it is seen that it was common to value the prophet above others. Prophetic traditions was transmitted regardless of rational thinking and revelation data, and they were not evaluated within integrity of the prophet's life. On the one hand, his prophethood was verified nearly in every points of his life during his fertilization process in his mother's womb, Halime's being foster mother and all the other cases that he experienced to his forties. On the other hand, completely dissimilar with these myths, it was claimed that the prophet attempted to commit suicide due to the fear of being exorcized and being poet. Also as we see in Quran, the prophet did not expect himself to be a prophet. In a similar way, while it was told that the prophet was protected by clouds and angels and he used to spread abundance where to go before his prophethood, the clouds disappeared after prophethood and the prophet sought shade and even starved like other ordinary people. Hence, these opposite traditions cannot be accepted true.

**Key words:** Islamic History, Prophet, Heavenly Light, Miracle, The Seal of the Prophethood..

### الخرافات والحقائق الحوادث في حياة النبي (ص) قبل بعثته

**المخلص:** لو أعدنا النظر إلى تاريخ حياة النبي (ص) قبل بعثته للاحظنا أن النظرة إلى حياته مبالغ فيها جداً. والروايات المعنية بحياته قبل بعثته تُروى دون تأمل فيها بالعقل ومقارنة بالوحي ولا يتم أخذها بنظرة شاملة. أي هناك روايات عن كل مشهد في حياته تدل على نبوته منذ أن كان في بطن أمه وأخذته حليلة للرضاعة حتى وصل إلى الأربعين من ناحية؛ وهناك روايات أخرى أنه جُنَّ وحاول الانتحار حين أوحى إليه المرة الأولى لخوفه من أن يكون شاعراً أو مجنوناً من ناحية أخرى. هناك روايات عن السحاب والملائكة التي استظلت بهما حيثما ذهب وهناك روايات تحكي أن النبي بعد بعثته عطش وجاع وبحث عن ظل. لذلك هذه الروايات المتناقضة لا يمكن قبولها ولذا نقبل الرأي المتطابق مع القرآن والذي يؤكد على أنه كان بشراً.

**الكلمات المفتاحية:** تاريخ الاسلام، النبي، النور، معجزة، خاتم النبوة.

## GİRİŞ

Siyer kaynakları incelendiğinde Hz. Peygamberin, peygamberlik öncesi hayatına dair çok enteresan bilgileri ihtiva eden rivayetlerin nakledildiği ve bu haberlerin onun peygamberliğine işaret olarak zikredildiği görülecektir. Aynı şekilde peygamberlik öncesine ait verilen bu bilgilerin "tebşirat" ve "irhasat" şeklinde tasnif edilebileceği belirtilmektedir.<sup>1</sup> Binaen aleyh tebşirata ve irhasata işaret eden konuları şu şekilde maddelememiz mümkündür.

- 1- Babasının alnında beliren (Peygamberlik) nuru
  - Amine, hamile kaldığında meydana gelen nur
  - Amine'nin gördüğü rüya ve Peygamberin müjdenmesi
  - Peygambere Muhammed isminin verilmesi
- 2- Fil Ashabının başına gelenler
- 3- Peygamberin doğumunda meydana gelen olaylar
  - Mekke'deki putların yere kapaklanması
  - Kisra Sarayının 14 sütunun düşmesi
  - Mecusilerin 1000 yıldır sönmeyen ateşinin sönmesi
  - Peygamberin sünnetli, göbeği kesik, tertemiz, secde eder vaziyette doğup semaya bakması
    - Amine'den semaya nur yayılması bütün Şam diyarını aydınlatması
- 4- Hz. Muhammed'in Bereket Sebebi Olması
  - Beni Sa'd yurdunda yaşananlar
  - Ebu Talib'in evinin bereketlenmesi
  - Peygamberin ayağını toprağa vurarak Ebu Talib için su fişkırtması
  - Ebu Talib'in yağmur duasına Peygamberle çıkması
- 5- Halime'nin başına gelen olaylar
  - Bulutun ve Meleklerin Peygamberi gölgelemesi
  - Şakk-ı sadr
  - Nübüvvet mührü
- 6- Ehli Kitap alimlerinin ve Kahinlerin Peygamberi müjdelemeleri
  - Rahib Bahira
  - Rahib Nastura
  - Dağın taşın secdeye kapanıp Peygambere, "Selam sana ey Allah'ın Resulü" diye seslenmeleri

---

<sup>1</sup> Özdemir, Mehmet, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan olarak Muhammed b. Abdullah", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, (13-15 Nisan 2007): 120.

Yukarıda sayılan her bir madde üzerinde derinlemesine değerlendirme yapmak, bu çalışmanın hacmini arttıracacağı için önce konuyla ilgili kaynaklarda görülen rivayetler nakledilecektir. Ayrıca çalışmada peygamberlik öncesi zikredilen bilgiler, peygamberlik sonrası bazı olaylarla da mukayese edilecektir. Aynı zamanda rivayetler, yer yer akli çıkarsamalarla ve “Kur’an’a arz” metodu ile değerlendirilecektir. Bu yorumlama faaliyetinde rivayetler karşısında Kur’an’ın konumu, diğer bir ifade ile siyer yazıcılığında vahyin yeri ne olmalı problemine de bir nebze değinilecektir.

Konuya başlarken şu saptamayı ifade etmek isteriz. Tespit edebildiğimiz kadarı ile söz konusu Hz. Peygamber olduğu zaman, siyere dair nakledilen rivayetler, ne kadar abartı olursa olsun ya “yüce peygamber” anlayışı çerçevesinde te’vil edilip kabul edilmekte, ya da özellikle son dönem siyer yazımlarında görüldüğü gibi her şey olabildiği kadarı ile aklileştirilmeye çalışılmaktadır. Bize göre bu tablo modern tarih okumalarının en büyük sorunsalı olarak karşımızda durmaktadır. Yani ilk dönem rivayetleri değerlendirmede, haberleri doğru ve objektif okuma-değerlendirme nasıl yapılabilir problemi, üzerinde durulması gereken bir konudur.

### 1- Abdullah b. Abdülmuttalib'in Alındaki Nur

Kaynakların nakline göre Peygamberin babası Abdullah'ta bir nur vardır ve bu nur aslında Muhammed'in nurudur. Hatta Abdullah'ta bulunan bu nurla ilgili daha ilginç olanı o, bir yere oturduğu zaman altından “Sırtında Muhammed'in nurunu taşıyan kimse, selam senin üzerine olsun diye” ses işitmesidir.<sup>2</sup>

Abdullah'ın yüzündeki nurdan dolayı bazı kadınların onunla beraber olmak istedikleri haber verilmektedir. Şöyle ki Abdullah bir gün çarşıda

<sup>2</sup> Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis fi ahvali enfusi'n-nefis* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1971), 1: 331. Bununla birlikte Diyarbekri, onun doğumunun, bütün Şam rahipleri tarafından bilindiğini ifade etmektedir. Çünkü onların yanında Yahya b. Zekeriyya'nın kanına bulanmış, beyaz yün bir cübbenin olduğu, kitaplarında da “Eğer beyaz cübbeden kanın aktığını görürseniz, bilin ki, Muhammed'in babası dünyaya gelmiştir” şeklinde yazılı olduğu belirtilmektedir. Ayrıca bu parlayan nurun aslında Muhammed'in nuru olduğunu da ifade edilmektedir. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 331. Benzer bir durumda Kabe'yi yıkmaya gelen Ebrehe ordusunda bulunan bir filin Abdülmuttalib'i gördüğü zaman “Sırtında var olan nura selam olsun” dedikleri nakledilmektedir. Kastallani, *el-Mevahibu'l-leduniyye* (Kahire: Mektebetü't-tevfikiyye, trs.), 1: 64; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 189; Halebi, *es-Siretü'l-halebiyye: İnsanu'l-uyun fi Sireti'l-emini'l-me'mun* (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1427), 1: 89.

gezerken bir kadın onun yüzündeki nurdan dolayı, onunla birlikte olmak ister. Bunun üzerine Abdullah;

*Haram işlemektense ölmeyi tercih ederim.*

*Helale gelince aramızda helallik yok ki onu açıklayalım*

*O halde senin düşündüğün şey nasıl mümkün olur?*

şeklinde bir şiirle cevap vererek, kadının teklifini kabul etmez. Evlenip, Amine ile birlikte olur. Sonra dönüp kendisine teklif yapan kadının yanına gelir. Bu sefer Abdullah kadına teklif eder, lakin alnındaki nur kaybolduğu için kadın onunla birlikte olmak istemez. Bazı rivayetlerde kadının Abdullah'ın alnındaki nurun peygamberlik nuru olduğunu, kendisine geçmesini istediği için Abdullah'la beraber olmak istediğini, ancak Amine ile birlikte olunca, o nurun kaybolduğunu, bu sebeple de onunla birlikte olmalarına gerek kalmadığını söylediği nakledilmektedir.<sup>3</sup> Bu nur öyle abartılmaktadır ki Abdullah'ın iki gözü arasında atın alnındaki beyazlık gibi<sup>4</sup> veya semaya doğru yükselen bir nur olduğu nakledilmektedir.<sup>5</sup> Bu öyle bir nur ki birlikte olduktan sonra Amine'ye geçer,<sup>6</sup> hem Amine peygambere gebe kaldığında hem de onun doğumunda Amine'den çıkar ve Şam topraklarını aydınlatır,<sup>7</sup> hatta daha da öte doğu ile batının arasını aydınlatır.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Bu teklifi yapan kadının, Fatma bnt. Mürr veya Varaka b. Nevfel'den bu ümmetin son peygamberinin delili, babasının yüzündeki nur olacağını duyan Varaka'nın kız kardeşi, Kuteyle bnt. Nevfel olduğu rivayet edilmektedir. Bu kişinin söz konusu o nura sahip olmak için Abdullah'la birlikte olmak istediği nakledilmektedir. Abdullah'ın da bu şiiri on(lar)a söylediği belirtilmektedir. İbn İshak, *Sire* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978), 1: 43, 44; İbn Hişam, *es-Sireü'n-Nebeviyye*, (Mısır: y.y. 1955), 1: 156; İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, trs.), 1: 77; Taberi, *Tarihu'r-rusul ve'l-mülük* (Beyrut: Daru't-türaş, 1387), 2: 243; Süheyli, *Ravdu'l-unf* (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 2000), 1: 91; Beyhaki, *Dela'ilü'n-nübüve ve mağrifetü ahvali sahibi'ş-şeria* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1988), 1: 103; İbn Kesir, *el-Bidaye* (Kahire: Daru'l-hadis, 1993), 2: 254-255; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 336; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 58. Ayrıca bu zinadan korumanın Abdullah için değil Peygamber için olduğu iddia edilmektedir. Bu minvalde Peygamberin "*Ben nikah ile evlilikten dünyaya geldim zina mahsulü değilim*" buyurduğu ifade edilmektedir. İbn Kesir, *el-Bidaye*, 2: 267.

<sup>4</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 157.

<sup>5</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 77. Hatta Abdullah'la birlikte olmak isteyen Has'amlı kadın ona "Amine'ye yeryüzünün en hayırlı çocuğuna gebe kaldığını haber vermesini" istediği de rivayet edilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 78.

<sup>6</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 157; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 59.

<sup>7</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 137; İbn Hibban, *Sire*, 1: 50. Enteresan olan İmam Şafii'nin annesi de İmam Şafi'yi dünyaya getirdiği zaman fercinden müşteri yıldızının çıkıp Mısırı aydınlatıldığını gördüğü nakledilmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 84.

<sup>8</sup> İbn Sa'd, *Tabakat* 1: 90.

Abdullah'la beraber olmak isteyen kadınlardan birinin de Abdullah'ın ikinci eşi olduğu nakledilmektedir. Rivayete göre Abdullah'ın üzerinde çamur olmasından dolayı temizlenmesi için kadının geciktiği, bunun üzerine Abdullah'ın üzerini temizleyip Amine'nin yanına gidip onunla birlikte olduğu rivayet edilmektedir. Sonra diğer eşinin yanına geldiğinde onun, Abdullah'ın alnındaki nur kaybolduğu için onunla birlikte olmak istemediği rivayet edilmektedir.<sup>9</sup>

Ebu Zehre, özellikle bu son rivayeti, Abdullah'ın Amine'nin dışında bir eşinin olması durumunda herkes tarafından bilinmesi gerektiğini ve bu bilginin sahih kaynaklarda zikredileceğini ancak durumun bunun aksi olmasından dolayı bu haberin aslının olmadığını söylemektedir.<sup>10</sup> Ayrıca Ebu Zehre, söz konusu rivayetin doğru olmadığını diğer bir gerekçesi olarak Abdullah'ın namuslu bir genç olmasını saymaktadır. Ona göre Abdullah, kavmindeki diğer gençlerin aksine aşağılık işlere tevessül etmeyen, temiz, şerefli bir insandı.<sup>11</sup> Dolayısıyla o, böyle aşağılık bir işe tevessül eden biri değildi.

Görüldüğü gibi Ebu Zehre, Abdullah'ın alnındaki nuru kabul etmekle birlikte peygamber babasını temize çıkarmak gibi bir gayrete girmektedir. İşte tam da burada modern zamanda araştırmacıların ilk dönem kaynaklarına bakışları ve buradaki bilgileri çağlarına nasıl aktaracakları problemi karşımıza çıkmaktadır. Şöyle ki Ebu Zehre rivayette Abdullah'ın söylediği ifade edilen "harama girmektense ölürüm daha iyi" ifadesi ile o, kadınla beraber olmasının haram olduğunu bildiğini kabul ederken, bu haramlığın nereden geldiği hususunda bir bilgi vermemektedir. Malumdur ki Mekke'de çeşitli evlilik şekilleri vardı, bunların çoğu Kur'an'ın zina olarak ifade ettiği cinstendi.<sup>12</sup> Lakin o dönemde zinanın haram

<sup>9</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 44; Beyhaki, *Delail*, 1: 105.

<sup>10</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, trc. Mehmet Keskin. (Birleşik, İstanbul: 1993), 1: 130-131.

<sup>11</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 128. Halebi, Kelbi'den söz konusu kadının çok güzel ve son derece iffetli olduğunu, aslında nikahlanmayı teklif ettiğini, lakin Abdullah'ın onu yanlış anladığı için yukarıdaki şiiri söylediği bunun da Abdullah'ın iffet ve temizliğine delalet ettiğini nakletmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 59.

<sup>12</sup> Kaynaklarda Cahiliyede çeşitli şekilde nikah yaptıkları ifade edilmektedir. Bunlardan bazılarını şu şekilde ifade edebiliriz. İstibza Nikahı: Asil bir adamdan çocuk sahibi olmak için temizlik döneminde kocasının izniyle kadının eşraftan biriyle birlikte olup çocuk sahibi olması. Hıdn Nikahı: Hür kadınların sevdikleri erkeklerle gizlice birleşmeleri. Nikahu'l-müşterek: On kişiden az olmamak üzere bir takım erkeklerin bir kadınla birlikte olmaları sonucu kadın hamile kalırsa çocuk dünyaya geldiğinde erkekleri çağırır, kimi seçerse çocuğu ona nisbet ederdi. Biğa nikahı: Bazı kadınlar, her gelen erkekle birlikte olabileceğinin sembolü olarak evine bir bayrak asar, gelenlerle birlikte olur, çocuk dünyaya gelince

kabul edilmesi veya kadın erkek ilişkisinde zinanın varlığı, açıklanmaya muhtaç bir durumdur. Ayrıca Ebu Zehre, rivayeti kesmekte ve düşüncesini destekleyen kısmı almaktadır. Yani rivayete göre ilk olarak Abdullah, harama girmek istemediğini ifade etmekle<sup>13</sup> beraber aynı rivayetin devamında Amine ile birlikte olduktan sonra kadının yanına gelip bizzat kendisi kadınla beraber olmayı teklif etmektedir. Lakin Ebu Zehre, Abdullah tarafından bu teklif sanki yapılmamış gibi onu tezkiye etmeye çalışmaktadır.<sup>14</sup> Olayın sıhhat boyutu bir tarafa, konuya Siyer yazıcılığı açısından baktığımızda belki de konunun en önemli sorunlarından biri olan rivayetlere objektif yaklaşma, tarihi malzemeyi olduğu gibi ortaya koyma prensibi burada ihmal edilmekte, okuyucu kasten yazarın kabul ettiği görüşe kanalize edilmektedir. Bu da ilmi ahlakilik açısından çok sıkıntılı bir durumdur. Buna yüceltmeden kaynaklı hatalı yaklaşım da diyebiliriz.

Sonuç olarak Abdullah'ın alnındaki nurla ilgili şunu diyebiliriz, bu nasıl bir nur ki Mekke'nin erkekleri değil de sadece kadınları fark ediyor.<sup>15</sup> Hatta Abdullah'ın alnından semaya kadar çıkan bu nur, nasıl oluyor da kimse tarafından fark edilmiyor. Tabii Abdullah'ın alnındaki bu nurun, peygamberlik nuru olduğunun bilinmesi de açıklanmaya muhtaç diğer bir husustur. Buna rağmen ne yazık ki bazı araştırmacılar, suyun oluktan akışı gibi bu nurun da Muhammed'in annesinin rahmine aktığını bildirebiliyorlar.<sup>16</sup>

---

nesepeçinin tespiti ile çocuk ona nisbet edilirdi. Cevad Ali. *el-Mufassal fi Tarihi'l-arap kable'l-İslam* (y.y.: Daru's-saki, 2001), 10: 206-219; Günaltay, Şemseddin, "İslamdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikah Şekilleri", *Marife*, 1/3, (2002): 197; Sarıçık, Murat, "Cahiliye Nikahı ve Diğer Cahiliye Nikahları", *SDÜİFD*, 3 (1996): 60-64; Demircan, Adnan, "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikah", *Diyanet İlmî Dergi*, 49/3, (2013): 39-40. Bunların haricinde başka nikah çeşitleri de mevcuttur. Şöyle ki bir kadının bir sevgilisi olur, onunla ilişkiye girer, doğum yaptığında çocuğun kimden olduğunu söyleyerek o kişiyle evlenirdi. Bir adam başkasının cariyesi ile birlikte olur, çocuk dünyaya geldikten sonra önce çocuğu sonra annesini satın alması sonucu evlenirdi. Cevad Ali, *Mufassal*, 10: 219; Savaş, Rıza, *Hz. Peygamber Devrinde Kadın*, (İstanbul, Ravza, trs), 36.

<sup>13</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 128.

<sup>14</sup> Rivayetlerinde görülen çelişkilerle ilgili değerlendirme için Bk. Demil, Emine, *Hz. Peygamberi'in Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler* (Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, 2016), 31-40.

<sup>15</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 51.

<sup>16</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 146. Bu nurdan hakikati muhammediyye'yi üretenler vardır. Nur-i Muhammedi'yi ilk defa dillendirenin Sehl b. Abdulah et-Tüsteri olduğu nakledilmektedir. Buna göre Allah, ilk defa peygamberin nurunu, bu nurdan da her şeyi yaratmıştır. Bütün peygamberlerde tecelli eden bu nur, en son Hz. Peygamberde karar kılmıştır. Uludağ, Süleyman. "Nur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi*. 2007, (İstanbul, TDV Yayınları) 33: 244-245; Demirci, Mehmet, "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi*. 1997, (İstanbul TDV Yayınları) 15: 179-180.

Öte yandan kaynaklarda yer alan rivayetlere göre daha baba belinde iken Hz. Peygamberin peygamberliği, babasının alnındaki nurdan anlaşılıyorken, nübüvvetten sonra bu nur, kimse tarafından fark edilmemektedir. Şöyle ki bir gün Hz. Peygamber mescitte oturuyorken bir bedevi gelir ve “Hanginiz Muhammed” der...<sup>17</sup> Diğer bir rivayette ise Ebu Bekir, Peygamberle beraber hicret ederken, bazı insanlarla karşılaşır, onlar Ebu Bekir’i tanır, lakin Peygamber’i bilemezler. Bunun için ona yanındaki adamın kim olduğunu sorarlar. Ebu Bekir de “Bu adam, bana yolumu gösteren rehberimdir” der.<sup>18</sup> Bu rivayetlerden daha ilginç ise Hz. Peygamber, Medine’ye geldiğinde onu karşılamaya çıkan bazı Müslümanlar, Peygamberi daha önceden görmedikleri için tanımazlar, bu sebepten dolayı da Ebu Bekir’i peygamber sanarak onunla konuşurlar. Ne zaman ki Peygamber’in üzerine güneş gelip Ebu Bekir onu, ridasıyla gölgeler, işte o zaman Peygamberi tanır ve ona selam verirler.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber, peygamberliğinden sonra ancak sorularak veya etrafındaki kimselerin ona karşı takındıkları tavırla ayırt edilebiliyorken, nasıl oluyor da babasının belinde iken alnındaki nurdan biliniyor? Bu durum açıklanması gereken çok önemli bir konudur, lakin kaynaklarımız her iki grup rivayeti de verip konu anlatımlarına devam etmektedirler. Oysa Peygamber’in peygamberlikten sonra tanınması daha elzem ve makulken, diğer insanlardan ayırt edilememektedir. Görebildiğimiz kadarı ile kaynaklarımızda bu olay, “Peygamberin tevazusu” şeklinde değerlendirilerek konu başka alanlara kaydırılmaktadır. Oysa şemail kitaplarında peygamberin farklılığı/ayrıcılığı her açıdan ortaya konulurken, pratikte sanki bu anlatılanlar görülemedikçe, onu tanımayanlar tarafından diğer insanlar arasında seçilememektedir. Dolayısıyla

---

Detaylı bilgi için bk. Çift, Salih, “İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı”, *UÜİFD*, 13/1, (2004) 140-154; Ay, Mahmut, “İşari Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı”, *UÜİFD*, 23, (2010) 80-120; Demil, Emine, *Hz. Peygamberi’ın Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*, 13-37.

<sup>17</sup> Beyhaki, *Delail*, Mukaddime 41, 5: 374; Diyarbekri, *Tarihu’l-hamis*, 2: 196; Halebi, *İnsanu’l-uyun*, 3: 309. Bu rivayet aynı zamanda Buhari, *Sahih*, (y.y.: Daru Tavkı’n-necat, 1422), (hd. No. 63)1: 23, ; İbn Mace, *Sünen*, (yrs: Daru’r-risaleti’l-alemiyye, 2009), (hd. No. 1402) 2: 409.; Nesai, *Sünen*, (Halep: Mektebetü’l-matbaati’l-islamiyye 1986), (hd. no. 2092) 4: 122 eserlerinde de geçmektedir.

<sup>18</sup> Ebu Bekir’in Şam’a zaman zaman sefere çıktığından dolayı bilindiği, lakin Peygamber’in tanınmadığı ifade edilmektedir. Bu sebeple adamların Ebu Bekir’e Peygamber’in kim olduğunu sordukları belirtilmektedir. İbn Sa’d, *Tabakat*, 1: 180, 182; Diyarbekri, *Tarihu’l-hamis*, 2: 57.

<sup>19</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 492; Diyarbekri, *Tarihu’l-hamis*, 1: 337; Köksal, Asım, *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslamiyet*, (İstanbul: Işık, 2007), 1-2: 704.

şemail türü eserlerde ifade edilen bariz özelliklere daha temkinli yaklaşılması gerektiğini düşünmekteyiz. Hz. Peygamber'in diğer insanların yanında fark edilmemesi de aslında Kur'an'da vurgulanan "Ben de sizin gibi bir beşerim"<sup>20</sup> hakikatiyle uygunluk arz etmektedir.<sup>21</sup>

### 1.1. Amine'nin Hamileliği ve Peygamber'e Muhammed/Ahmed isminin verilmesi

Kaynaklarda Amine'nin Hz. Peygamber'e hamile kaldığında hiçbir şey hissetmediği, hatta bazen hayz bile gördüğü, yani hamilelik belirtisini hiç fark etmediği, bu sebeple meleklerin uyku ile yakaza arasında ona bu ümmetin seyyidini ve nebisine gebe kaldığını ve bu çocuğa Muhammed/Ahmed adını koymasını haber verdikleri nakledilmektedir.<sup>22</sup> Bununla birlikte peygambere gebe kaldığında rüyasında kendisinden bir nur çıkıp Şam saraylarını aydınlattığını da görmüştür.<sup>23</sup>

Ayrıca o gece, dünyada bulunan putların yere kapandığı, Kureyşin kuraklık çektiği ve büyük sıkıntılar yaşadığı, lakin bundan sonra yerin yeşillendiği, ağaçların meyveye durduğu ve Amine'nin hamile kaldığı bu yıla fetih ve bereket yılı dendiği nakledilmektedir. Hatta Resulullah'a hamile kalınmasının işaretlerinden biri olarak, o gece Kureyşte her canlının Allah'ın izniyle "Muhammed'e hamile kalındı" dedikleri, Muhammed'in kerametinden dolayı o sene, dünyadaki kadınların erkek çocuğa hamile kaldıkları haber verilmektedir.<sup>24</sup>

Kaynaklarda meleklerin çocuğa Muhammed/Ahmed adının verilmesini telkin ettikleri nakledilmekle beraber Abdülmuttalib talib'in, Resulullah'ın dünyaya

<sup>20</sup> Kehf 18/110.

<sup>21</sup> Burada Peygamber'e çok benzediği ifade edilen Musab b. Umeyr'in durumunun da söz konusu edilmesi gerekmektedir. Şöyle ki o, Uhud Savaşında İbn Kamie tarafından öldürüldüğü zaman İbn Kamie, Kureyşlilere gidip Mus'ab'ın Peygambere benzemesinden dolayı Resulullah'ı öldürdüğünü iddia etmiştir. İbn Hişam, *Sire*, 2: 73; Zehebi, *Siyeru A'lami'n-nübelâ*, (y.y.: Müessesetü'r-risale, 1985), 1: 401; Diyarbekri, *Tarihü'l-hamis*, 1: 426.

<sup>22</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 78, 120; Diyarbekri, *Tarihü'l-hamis*, 1: 338. Amine'nin rüyasında doğan çocuğa hangi ismin verileceğinin telkin edilmesi olayı İncil'de yer alan İsa'nın isimlendirilmesi olayına benzemektedir. Rivayete göre Melekler, Yusuf'a rüyasında Meryem'in Kutsal Ruh'tan hamile kaldığını haber vererek, doğacak çocuğa, halkı günahlardan koruyacağı için "İsa" adını koymasını gerektiğini telkin ederler. (Matta 1/20-21) Luka'da bu durum daha bir benzerlik göstermektedir. Şöyle ki burada Melek, doğrudan Meryem'e gelerek gebe kaldığını ve bir oğul doğuracağını ve adını da "İsa" koymasını gerektiğini ifade eder. Luka 1/26-27.

<sup>23</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 50; İbn Hişam, *Sire*, 1: 158; Beyhaki, *Delail*, 1: 136; İbn Kesir, *el-Bidaye*, 2: 268.

<sup>24</sup> Kastallani, *Mavahib*, 1: 72; Diyarbekri, *Tarihü'l-hamis*, 1: 337-338; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 72.



gelmesinin 7. günü akika kestiği ve çocuğun adını “gökte Allah’ın, yerde de insanların övmesi için” “Muhammed” koyduğu rivayet edilmektedir.<sup>25</sup>

Burada Muhammed/Ahmed isimleri üzerinde de durulması gerekmektedir. Öncelikle şunu ifade etmek isteriz ki Kur’an’da, İsa’nın (as.) kendisinden sonra “Ahmed” adında bir peygamberi müjdelediği ifade edilmektedir.<sup>26</sup> Bu manada Useymin’in mevlası Sehl’in Hıristiyan olduğu, İncil’de Muhammed’in (as.) sıfatını İsmail soyundan “Ahmed” olarak okuduğu nakledilmektedir.<sup>27</sup> Şu andaki İncillerde böyle bir şey olmadığı için ve Kur’an’ın da Ehli Kitaba birkaç konuda olduğu gibi bu hususta “kitaplarını getirip göstermeleri”<sup>28</sup> tehdidinde bulunmamasından dolayı Sehl’den nakledilen bu bilgilerin, şayet sahih ise Ehli Kitap tarafından daha o dönemde değiştirildiğini veya en azından bugüne kadar gelmediğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte Arap toplumunda “Muhammed” isminin beklenen peygamberin adı olacağı bilindiğinden dolayı bazılarının evlatlarına “Muhammed” ismini koyduğu nakledilmektedir.<sup>29</sup> Bir taraftan “Muhammed” ismini kutsama adına bu ismin Araplarca bilinmediği ve sadece üç kişiye bu ismin verildiği savunulurken,<sup>30</sup> diğer tarafta bu ismi kullanan “yaklaşık on kişi olduğu” iddia edilmektedir.<sup>31</sup> Bu yaklaşımda sanki “Muhammed” isminin alışlagelen bir isim olduğu ima edilmektedir.

<sup>25</sup> İbn Hişam 1: 210; İbn Sa’d, *Tabakat*, 1: 83; Beyhaki, *Delail*, 1: 113; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 270; Diyarbekri, *Tarihu’l-hamis*, 1: 375; Halebi, *İnsanu’l-uyun*, 1: 115.

<sup>26</sup> Saf 62/6.

<sup>27</sup> İbn Sa’d, *Tabakat*, 1: 83.

<sup>28</sup> Mesela Tevrat indirilmeden önce Yakub’un a.s. bazı şeyleri helal ve haram kıldığı ifade edilirken konuya delil olarak Tevrat’ın getirilip ilgili yerin okunması istenmektedir. Bk. Ali İmran 3/93.

<sup>29</sup> Suheyli, *Ravdu’l-Unf fi şerhi’n-nebeviyyeti libni Hişam*, (Beyrut: Daru İhyai’t-türasi’l-arabi, 2000), 2: 95. Tabii üç kişiye “Muhammed” ismi verildiği halde “Ahmed” adında kimsenin olmadığı, bunun sadece Hz. Peygamber’e verildiği ifade edilmektedir. (Halebi, *İnsanu’l-uyun*, 1: 118) Peygamberin de kendisinin adlarını Ahmed, Muhammed, Haşir, Mahi, Hatim ve Akıb şeklinde sıraladığı nakledilmektedir. Rivayette geçen Mahi’nin kendisiyle küfrün silindiği kişi, Haşirle de insanların etrafında toplandığı kimse, Akıb’in de kendisinden sonra nebi olmayan manasına geldiği açıklanmaktadır. İbn Sa’d, *Tabakat*, 1: 83. Peygamberin isimleri ve açıklamasına dair bk. İbn Kayyım, *el-cevziyye, Zadü’l-mead*, trc. Şükrü Özen. (İstanbul: İklim, 1988), 1: 82-91.

<sup>30</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 150. Belazuri, cahiliyyede Muhammed isminde altı kişi saymaktadır. Belazuri, *Ensab*, 1: 538.

<sup>31</sup> Moğoltay b. Kılıç, *el-İşare ile sireti’l-mustafa ve tarihu men ba’dehu mine’l-hulefa*, (Beyrut: Daru’ş-şamiyye, 1996), 1: 62. Asım Köksal, insanların Yahudi alimlerinden yeni gelecek peygamberin isminin “Muhammed” olacağını öğrendiklerinden hareketle on kişiye bu ismin verildiğini nakletmektedir.

Dikkatimizi çeken şu hususu da dile getirmekte fayda mülahaza etmekteyiz. Muhtemelen peygamberin her şeyinde bir olağanüstülük çıkarmaya çalışan veya durumun bu şekilde olduğuna inanan kaynaklar, bu bölümlerde Peygamberin Ahmed ve Muhammed ismini ön plana çıkarırlarken, onun hayatının anlatıldığı diğer bölümlerde bu isimlere vurgudan ziyade Abdülmuttalib Talib'in torunu, Ebu Talib'in yeğeni veya Ebu'l-Kasım künyesini kullanmaktadırlar.<sup>32</sup>

Burada üzerinde durulması gereken diğer bir konu da Amine'nin hamileliği fark etmemesidir. Bir tarafta bu bilgiyi veren kaynaklar, diğer tarafta Abdullah'ın alnındaki nurun kaybolması üzerine onunla birlikte olmak isteyen kadının bile bunu fark ederek, ondan Amine'ye "Bu ümmetin son nebisine hamile kaldığını" haber vermesini istediğini<sup>33</sup> veya o gece Kureyşte her canlının Allah'ın izniyle "Muhammed'e hamile kalındı" dediklerini haber vermektedirler.<sup>34</sup>

Ayrıca burada ve ileride işleyeceğimiz konularda da görüleceği gibi Peygamber, daha baba belinde iken başlayıp onun anne rahmine düşmesi, doğumu, çocukluğu ve 25 yaşına kadar neredeyse her ortamda onun peygamber olacağı haber verilmektedir. Diğer taraftan Peygamber'in peygamber olduktan sonra ne kendisinin ne de başkalarının nübüvvet delili olarak bu olaylara telmihte bulunmaması düşündürücüdür. Hatta Ebu Talib gibi bu olaylara bizzat şahit olan bazı kimselerin Peygamber'e iman bile etmemesi, bu haberlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini göstermektedir.

## 2- Fil Ashabının Başına Gelenler

Olay, tefsirlerde özet olarak şöyle anlatılmaktadır: Ebrehe, Kabe'ye alternatif bir kilise yaptırır. Beni Kinane'den biri bunu duyar ve bir gece kiliseye girer ve defi hacetini yapar. Ebrehe'ye bu durum ulaştınca Kabe'yi yıkacağına dair yemin eder ve fil ordusuyla birlikte Kabe'ye yönelir.<sup>35</sup> Tefsirlerde detay diyebileceğimiz bir şekilde

---

Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2.; 28-29. Aynı şekilde Diyarbekri bu sayıyı on beşe çıkarmaktadır. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 339. Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 73.

<sup>32</sup> Hz. Peygamberin en çok kullanılan künyesi "Ebu'l-kasım" olduğu ifade edilirken diğer künyeleri, Ebu Abdullah, İbn Ebi Kebşe, Ebu'l-aramil, şeklinde sıralanmaktadır. Demil, *Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*, 146-154.

<sup>33</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 78.

<sup>34</sup> Diyarbekri, *Tarihü'l-hamis*, 1: 337-338.

<sup>35</sup> Maturidi, *Tevi'latu ehli sünne* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2005), 10: 617; Zemahşeri, *el-Keşşaf an hakaiki ğavamidi't-tenzil* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1407), 4: 797; Razi, *Mefatihü'l-gayb*, 17: 211. Diğer bir

konunun açıklanmasına rağmen hiçbir yerde karşılaşmadığımız sadece bazı siyer kaynaklarında gördüğümüz şu anekdotu aktarmak isteriz:

Rivayete göre Ebrehe, Peygamber anne rahmine düştükten sonra Mekke'yi kuşatma altına alır, fakat "bu mübarek cenin" hürmetine Allah, Ebrehe'yi ve ordusunu perişan bir vaziyette geri çevirir.<sup>36</sup> Dolayısıyla bu sahnede "cenin" ön plana çıkarılmaktadır. Hatta bu işin, Peygamber'in "irhası" olduğu bile ünlenmektedir.<sup>37</sup> Bu yüzden de fil olayının Peygamber'in dünyaya geldikten sonra meydana gelmiş olabileceği iddia edilmektedir.<sup>38</sup>

Bu yaklaşımın kaynağının, Peygamber'in yüzü suyu hürmetine yeryüzünün yaratılması anlayışının bir uzantısı olduğu kanaatini taşımaktayız. Peygamber'in olmadığı bir dünyada, nasıl Peygamber'in yüzü suyu hürmetine bu işin yapıldığı da açıklanması zor bir husustur. Oysa Kur'an, olayı "Kabe" merkezli anlatmaktadır ve Kureyş suresinde "Bu Beyt'in Rabbine ibadet edin" şeklinde de "Bu Beyt'e" vurgu yapılmaktadır. Ayrıca Allah'ın, Mekke'yi İbrahim'in duası neticesi<sup>39</sup> "güvenli korunmuş bir şehir/ harem"<sup>40</sup> kıldığı, bu sebeple "Oraya girenin emin/emanda"<sup>41</sup> olduğu da ifade edilmektedir.<sup>42</sup> Bunlarla birlikte Cahiliyye döneminde de Mekke'nin haremine önem verildiği ve bu durumun Allah'ın Mekkelilere bir ihsanı olduğu belirtilmektedir.<sup>43</sup>

Ne yazık ki peygamberle ilgili her hususa olağan üstülük ihdas edenlere bu kadar kesin deliller ve açıklamalar kafi gelmiyor ki Allah'ın Fil ashabına verdiği cezayı "cenin"e bağlıyorlar. Aslında bu yaklaşımın, tarih okumalarında ön

---

rivayette de Kureyş'ten bir topluluk Necaşi'nin yurduna ticarete gider ve kilisenin yanında konaklar. Bir ateş yakarlar, sonra yolculuğa devam ederler. Rüzgar eser ve mekanı alevler sarar, olayı duyan Ebrehe çok kızar ve Kabe'yi yıkmayı kararlaştırır. İbnü'l-cevzi, *Zadı'l-mesir fi ilmi't-tefsir* (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1422), 4: 490.

<sup>36</sup> Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 341; Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 137, 146.

<sup>37</sup> Kastallani, *Mevahibü'l-leduniyye*, 1: 64.

<sup>38</sup> Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 89.

<sup>39</sup> Bakara 2/126, İbrahim 14/25.

<sup>40</sup> Neml 27/91, Ankebut 29/67.

<sup>41</sup> Ali İmran 3/97, Maide 5/97. Bu şehre emniyetin ne zaman verildiği konusunda iki görüş serdedilmektedir. İlk olarak bu şehir, var kılındığından bu zamana kadar emniyetli kılındığı, "إن الله حرم مكة يوم خلق السموات والأرض" rivayetinin de bu hakikati ifade ettiği nakledilirken; diğer bir görüş olarak İbrahim'in (a.s.) duası ile Mekke'nin harem ve emniyetli şehir kılındığı belirtilmektedir. Razi, *Mefatih*, 2: 344.

<sup>42</sup> Razi, İbrahim'in (a.s.) duasının bir neticesi olarak Mekke'nin harem kılınmasının bir örneği olarak fil ashabını zikretmektedir. Razi, *Mefatih*, 2: 343.

<sup>43</sup> Süheylî, *Ravdu'l-unf*, 7: 228.

kabulden kaynaklanan delilleri ve olayları olduğu gibi değil de istenildiği gibi anlama problemini beraberinde getirdiğini düşünmekteyiz.

### 3- Hz. Peygamber'in Doğumunda Meydana Gelen Olaylar

Kaynaklar incelediğinde Hz. Peygamberin doğumunda gerçekleştiği iddia edilen olayları şu şekilde maddelemek mümkündür.

1- Mekke'de bulunan putların yüz üstü düşmesi.<sup>44</sup>

2- Bir nurun ortaya çıkarak Şam saraylarını aydınlatması.<sup>45</sup>

3- Kısra'nın sarayının sallanması ve 14 oda/sütun yıkılması.

4- Mecusilerin bin yıldır sönmeyen ateşinin sönmesi.<sup>46</sup>

5- Bir Yahudi'nin Mekkelilere bu gece, bu ümmetin son peygamberinin doğacağını ve onun iki omuzu arasında bir işaret olacağını söylemesi.<sup>47</sup>

6- Bir Yahudi'nin, Medine'de bir kalenin üstünde yüksek sesle "Ey Yahudi topluluğu, bu gece gelecek olan Ahmed'in yıldızı doğdu" demesi.<sup>48</sup>

<sup>44</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 155. Kabu'l-Ahbar'dan Amine'nin, Peygambere gebe kaldığı gecenin sabahında ve Peygamberin doğumunda, putların devrildiği rivayet edilmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 70, 103. Hatta Abdullmuttalib'ten şu nakledilmektedir: "Ben Kabe'deydim, putların yerlerinden düşüp secdeye kapandıklarını gördüm ve Kabe'nin duvarlarından kafirleri elleriyle yok edecek... Mustafa doğdu dediklerini duydu." Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 103. Hatta konuyu biraz daha ileri götürüp Peygamber baba belinde iken Abdullah'ın Lat ve Uzza putlarının yanına her girdiği zaman onların kedi mırıldanması gibi "Ey kendine Muhammed'in nuru emanet edilen kimse! Bizim ve dünya putları onun eliyle yok olacak" dediklerini duyduğu nakledilmektedir. Diyarbekri, *Tarhu'l-hamis*, 1: 182.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 81; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 268; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 373; Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 155. Kaynaklarda Peygamber a.s., doğduğu zaman şeytanın çığlık attığı da nakledilmektedir. Süheyli, *Ravdu'l-unf*, 2: 93; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 271; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 100.

<sup>46</sup> Taberi, *Tarih*, 2: 166; Ebu Nuaym, *Delail*, 1: 138; Beyhaki, *Delail*, 1: 126; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 273; Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 155. Balcı, Peygamberin doğumunda meydana gelen olağan üstü olayların genellikle Taberi'ye dayandığını, Taberi'nin de bu iddiaları 150 yaşında ismi bilinmeyen bir kişiden naklettiğini ifade etmektedir. Balcı, *Hz. Muhammed*, 163.

<sup>47</sup> Hakim, *Müstedrek*, (hd. no. 4177) 2: 657; Beyhaki, *Delail*, 1: 108; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 271; Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 155.

<sup>48</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 159; Beyhaki, *Delail*, 1: 110; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 272. Olayı nakleden Hassan b. Sabit, bu olayın gerçekleştiği zamanda kendisinin 7-8 yaşlarında olduğunu ifade etmektedir. İbn Hişam, *Sire*, 1: 159; Beyhaki, *Delail*, 1: 110; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 272. Ayrıca Peygamberin doğumuna şahit olan Fatıma bnt. Abdullah, Peygamber dünyaya geldiğinde odanın çinin nurla dolduğunu, yıldızın sanki üzerine düşecekmiş gibi çok yaklaştığını gördüğünü nakletmektedir. Süheyli, *Ravdu'l-unf*, 2: 94; Beyhaki, *Delail*, 1: 110; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 269; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 373. Kaynaklarda şeytanın peygamber

7- Peygamberin yere secde eder vaziyette düşmesi, sünnetli ve göbek bağının kesik doğması.<sup>49</sup>

8- Beşikteyken Ay'la konuşması, onun parmak işaretine göre Ay'ın hareket etmesi.<sup>50</sup>

Yukarıda ifade edilen olaylarla ilgili olarak kaynaklar, ilk önce İncil'de geçen İsa'nın (as.) doğumuyla ilgili haberleri vererek, bunları Muhammed'in (as.) doğumuyla ilgili rivayetlerle mukayese yapmaktadırlar.<sup>51</sup>

Şöyle ki İncillerde de Mesih doğduğu zaman onun yıldızının doğu ufkundan zuhur ettiği, bu yıldızdan dolayı da insanların onun doğum yerini bildikleri, müneccimlerin Kudüs'e gelip "Yahudilerden doğan o çocuk nerede" diye sordukları, çobanların onu tanıyıp secde ettikleri,<sup>52</sup> doğduğu zaman etrafın onun nuruyla aydınlandığı, ebelerinden birinin iki gözünün onun nuruyla kamaştığı belirtilmektedir.<sup>53</sup>

İncil'de geçen bu nakillerin varlığına binaen bazı kaynaklar, bu olağanüstülüklerle Muhammed'in (as.) daha layık olduğunu iddia ederken,<sup>54</sup> bazı tarihçiler ise İncil'deki bu benzerliklerden dolayı ilgili rivayetleri Hz. Peygamber'in üstünlüğünü göstermek için ortaya atılan uydurmalar şeklinde değerlendirmektedirler.<sup>55</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in doğumunun ve peygamberliğinin gökte görülen bir yıldızla tespit ve teşhis edilmesinin aklen ve naklen mümkün olmadığı ifade edilmektedir. Çünkü bu yıldızın, sadece bir

---

dünyaya geldiği zaman onun geliş alameti olarak yıldızların düştüğünü gördüğü nakledilmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 100.

<sup>49</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 120; Beyhaki, *Delail*, 1: 114; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 270. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 375. Bu manada peygamberden Allah'ın benim üzerimdeki nimetlerinden biri de sünnetli doğmam ve avretimi kimselerin görmemesidir." hadisi nakledilmektedir. İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 270. Hatta bu durumun peygamberin nübüvvetinin ilk belirtisi olarak nakledilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 125. Bununla birlikte Muhammedi Abdulmuttalib'in sünnet ettirdiği veya Halime'nin yanında şakk-ı sadr olayında Cebrail'in sünnet ettiği de nakledilmektedir. İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 270.

<sup>50</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 81, 82; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 271. Hatta doğduğu zaman "Allah'tan başka ilah yoktur ben de Allahın Rasulüyüm" dediği rivayet edilmektedir. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 373. Abbas'ın Müslüman olmasına etki ettiği nakledilen bu haberin münker olduğu ifade edilmektedir. Özdemir, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan olarak Muhammed b. Abdullah", 127.

<sup>51</sup> Bu mukayesenin bir örneği olarak bk. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 71-72.

<sup>52</sup> Matta 2/1-3, Luka 2/9-20.

<sup>53</sup> Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 159

<sup>54</sup> Ebu Zehre, *Son peygamber*, 1: 159-160

<sup>55</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 71.

peygamber doğduğu veya zuhur ettiği zaman doğmasının ve binlercesi arasından hemen tanınıp bilinmesinin muhal ve o günkü şartlarla tespitinin imkansız olduğu belirtilmektedir. Ayrıca İslam'ın, müneccimliğe karşı olduğu ve onların sözlerine inanılmamasını telkin ettiği, bu manada Hz. Peygamber'in "Yıldızlarla uğraşanlarla oturup kalkmayın" buyurarak, müneccimlere itibar edilmemesi gerektiğini emretmesi delil getirilerek, yıldızlarla peygamberin müjdelendiği haberinin kabul edilmesinin mümkün olmadığı söylenmektedir.<sup>56</sup>

Rivayetler, İncil'deki haberlerle mukayese edildiğinde, bilgilerin benzerliği görülmektedir. Bu da yüceltmeci bir anlayışla Peygamberler arasında mukayese yapıldığı izlenimi vermektedir. Mesela müneccimlerin Yahudilere gelip doğan çocuğu sorması ile Mecusilerin/Yahudilerin gelip Mekkelilere "bu gün bir çocuk doğdu mu?" şeklinde sormaları arasındaki benzerlik bu düşüncemizi daha da pekiştirmektedir.

Peygamberin doğumunda gerçekleştiği iddia edilen Mekke'deki putların yüz üstü düşmesi, Mecusilerin ateşlerinin sönmesi ve Kısra Sarayında 14 sütunun devrilmesi rivayetlerinin Taberi'ye dayandığı, Taberi'nin de bu iddiaları 150 yaşında ismi bilinmeyen bir kişiden naklettiği ifade edilmektedir.<sup>57</sup> Dolayısıyla hem sened itibariyle sıkıntılı olan bu rivayetlerin hem de geç dönem addedebileceğimiz kaynaklarda belirtilen bu iddiaların daha ihtiyatlı karşılanması gerektiğini düşünmekteyiz. Ayrıca konunun değerlendirmesi sadedinde Bünyamin Erul, Peygamberin doğumuyla ilgili nakledilen harikulade olayların tamamının uydurma olduğunu belirtmektedir.<sup>58</sup>

Yukarıda Abdullah'ın alınında var olduğu ifade edilen nurun değerlendirmesinde de ifade ettiğimiz gibi rivayete göre Peygamber'in doğumunda her taraf nurla aydınlanıyorken hatta bu nur, Şam topraklarını bile aydınlatıyorken, Mekkelilerin veya en azından Abdülmuttalib talib'in de bundan haberdar olması gerekirdi.<sup>59</sup> Lakin rivayette görüldüğü gibi bir cariyeye gelip ona haber vermiştir.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Önkal, Ahmet, "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *Marife*, Yıl 5, Sayı 1, (Bahar 2005): 261.

<sup>57</sup> Balcı, Hz. Muhammed, 163. Ayrıca Demil, söz konusu rivayetleri vererek kaynak ve metin değerlendirmesi yaparak bu rivayetlerin tenkitlerini vermektedir. Değerlendirme için bk. Demil, Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler, 99-115.

<sup>58</sup> Erul, Bünyamin, "Uydurma rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *Kutlu Doğum Sempozyumu – 2001*, (2003): 431.

<sup>59</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 69.

Dolayısıyla bu olay, nurla ilgili rivayetlerin problemlili olduğunun diğer bir kanıtı olarak değerlendirilebilir. Ayrıca kaynaklarda bu nurun bir benzeri Musa (as.) için de zikredilmektedir. Musa'nın annesi, Firavunun zulmünden korktuğu için çocuğu bir tabuta koyup Nil'e bırakır, Nil onu, nehrin kıyısında zaman geçiren Firavun ve ailesinin önüne getirir, Firavun tabutun açılmasını emreder lakin kimse açamaz, sadece Asiye validemiz tabutta bir nur farkeder ve onu açınca da çocuğun alnındaki nurun parlamadığını görür.<sup>61</sup>

Görüldüğü gibi herkesin görmesi gereken maddi bir durumu -ki rivayetlerden bunun madden olduğu anlaşılmalıdır- sadece belli kişiler görmektedir. Dolayısıyla birbirinin benzeri bu tür rivayetlerin üretilmiş olabileceğinin her daim göz önünde bulundurulması gerektiğini düşünmekteyiz.

### 3.1. *Sünnetli ve Göbek Bağının Kesilmiş Olarak Dünyaya Gelmesi*

Peygamber'in doğduğunda sünnetli ve göbek bağının kesilmiş olduğu meselesine gelince Hz. Peygamber'den "*Rabbimin bana ikramlarından biri sünnetli doğmam ve kimsenin avretimi görmemesi*" şeklinde rivayet edilmektedir.<sup>62</sup> Bununla birlikte onun sünnetli doğması, İbrahim'in (as.) sünnet edilmesiyle kıyas edilmektedir. İbrahim (as.) doğduğunda meleklerin gelip onu sünnet ettiği ve İbrahim'e (as.) beyaz bir elbise giydirdikleri rivayet edilmektedir. Bunun karşısında Peygamber'in avret mahallini kimsenin görmediği de ifade edilmektedir. Ayrıca Hakim, Peygamber'in sünnetli doğduğuna dair haberlerin mütevatir olduğunu iddia ederken<sup>63</sup> Zehebi, söz konusu rivayetlerin sahih olmadığını ifade etmektedir.<sup>64</sup> Bunlarla birlikte Peygamberin sünnetli ve göbeği kesik doğduğuna dair sahih bir hadisin bulunmadığı da belirtilmektedir.<sup>65</sup>

<sup>60</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 160; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 82.

<sup>61</sup> Razi, *Mefatihü'l-gayb*, 12: 60.

<sup>62</sup> Beyhaki, *Delail*, 1: 154; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 375; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 79; Suyuti, *Hasais*, 1: 90.

<sup>63</sup> Hakim, *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*, (Beirut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1990), (hd. no. 4177) 2: 657.

<sup>64</sup> Zehebi, Şemsuddin, *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-rical*, (Lübnan: Daru'l-mağrife, 1963) 3: 608; 1: 413. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 375. Bu tür rivayetlerin Peygamberi yüceltmek için uydurulan haber olduğu da ifade edilmektedir. Balci, İsrail, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*, (Ankara: Ankara Okulu, 2014): 157.

<sup>65</sup> Erul, Hz. *Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı bir Yaklaşım*, 37.

Bütün bunların dışında peygamberin doğduktan 7 gün sonra Abdülmuttalib tarafından sünnet ettirildiği nakledilmektedir.<sup>66</sup> Ayrıca sünnetli doğmanın peygamberlik özelliklerinden olmadığı başkalarının da sünnetli doğduğu zikredilmektedir.<sup>67</sup> İbnü'l-Kayyim üçüncü bir görüş olarak Halime'nin yanında iken kalbinin yarıldığı gün sünnet edildiğini nakletmektedir.<sup>68</sup>

Burada Hz. Peygamber'in sünnetli doğmasıyla ilgili rivayetlerin Buhari ve Müslim gibi I. ve II. tabakadan kabul edilen kaynaklarda geçmediği, IV. tabakadan addedilen eserlerde nakledildiği belirtilerek, söz konusu bu üç tür rivayetlere ihtiyatla bakılması gerektiği iddia edilmektedir.<sup>69</sup>

#### 4- Hz. Muhammed'in Bereket Sebebi Olması

Bu başlık altında Hz. Peygamberin peygamberlik öncesi bereket kaynağı olmasına dair kaynaklarda tespit edebildiğimiz Halime'nin kucağına almasıyla başlayıp Beni Sa'd yurdunda devam eden bazı olaylar silsilesi ile Ebu Talib'in hanesinde gerçekleşen birkaç örneği işlemeye çalışacağız.

##### 4.1. Peygamberin Bereketi

İlgili rivayetleri kısaca özetlemek gerekirse Halime Mekke'ye süt çocuğu almaya gelirken merkebi zayıf olduğu için kervandan geri kalmış, sütü çocuğuna yetmediğinden, çocuk açlıktan uyuyamamış, aynı şekilde devesinin sütü yetersiz olduğundan eşi ve kendisi de aç kalmıştır. Bunun karşısında Halime, yetim Muhammed'in sütanneliğini kabul edip kucağına alınca, hemen iki göğsü de süt dolmuş, böylece hem kendi çocuğu, hem de Muhammed (as.) doymuştur.<sup>70</sup> Aynı şekilde devesinin de memesi sütle dolduğu için kendileri de doymuştur. Ayrıca zar-zor yürüyen merkebi canlanmış, öyle ki gelirken en arkada kalmışken, çocuktan sonra en önde gitmiş, hatta kafiledelikler durmasını rica etmişlerdir. Evlerine geri döndüklerinde ise bereketsiz, kurak olan arazileri, bir anda bereketlenmiş, akşamları davarlarının memeleri süt dolu olarak geri dönmeye başlamış, hatta

<sup>66</sup> Zehebi, *Siyeru A'lamü'n-nübelâ*, 1: 37; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 376; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 79-80.

<sup>67</sup> İbnü'l-kayyim, *Zadü'l-mead*, 1: 79; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 375.

<sup>68</sup> İbnü'l-kayyim, *Zadü'l-mead*, 1: 79.

<sup>69</sup> Bağcı, H. Musa, *Beşer Olarak Hz. Peygamber*, (Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2014), 250-254.

<sup>70</sup> Hatta rivayet o ki, Halime'nin memesinin birinden süt gelmiyordu, Peygamber'in (a.s.) ağzı değdiği zaman hemen süt gelmeye başladı. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 132.



diğer insanlar kendi çobanlarını azarlayarak, Halime'nin çobanının hayvanları gezdirdiği yerlerde davalarını otlatmalarını emretmişlerdir.<sup>71</sup>

Peygamber'in bereket kaynağı olmasıyla ilgili benzer bir durum Ebu Talib'in sofrasında da görülmektedir. Rivayet o ki, Ebu Talib'in çocukları, Hz. Peygamber olmadan yemek yerlerse, sofradan aç kalkarlar, lakin Hz. Peygamberle yedikleri zaman doyarlardı. Bu sebeple Ebu Talib, çocuklara bir şey yedireceği zaman Peygamber'in gelmesini bekliyordu.<sup>72</sup> Ayrıca kuraklık zamanında Ebu Talib'in yağmur duası için Hz. Peygamberle çıktığı ve bol bol yağmur yağdığı da nakledilmektedir.<sup>73</sup>

Peygamber'in bereket kaynağı olmasıyla ilgili diğer bir rivayette ise Ebu Talib'in Zülmecaz panayırındayken susadığı, durumu Peygamber'e bildirince, onun devesinden inip ayağını yere vurarak yerden su çıkardığı, Ebu Talib'in de ondan içtiği nakledilmektedir.<sup>74</sup>

Görüldüğü gibi Halime rivayetinde birinci sahnede olumsuzluklar varken ikinci sahnede tablo olumluya dönmektedir ve bu kucaktaki çocuğa bağlanmaktadır. Rivayeti konu itibariyle değerlendirdiğimizde Halime'nin sütü kendi çocuğuna bile yetmezken, nasıl olur da sütanneliği yapabilir sorusu akla gelmektedir. Yine muhtemelen eşini kaybetmesinin verdiği acıdan dolayı sütü kesilen Amine, peygamber olan yavrusunu kucağına aldığında neden sütü Halime'de olduğu gibi gelmemiştir. Kendi annesine fayda vermeyen bir çocuğun, Halime'ye nasıl fayda verdiği üzerinde düşünülmesi ve cevaplanması gereken konudur. Gerçi Halime'nin bu durumu, Mekke'nin eşrafının çocuğunu almasından dolayı Halime'nin moralinin düzeldiği, bu sebepten de sütünün artmış olabileceği şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>75</sup> Lakin biz, hem maddi hem manevi bağı olan Amine'nin sütünü bollaştırmayan bir çocuğun, hiçbir bağı olmayan ücretle tutulan birine bereket olamayacağını düşünmekteyiz. Ayrıca Halime'nin eli boş dönmek

<sup>71</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 49; İbn Hişam, *Sire*, 1: 162-163; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 89, 138; İbn Hibban, *Sire*, 49; Beyhaki, *Delail*, 1: 133-134; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 278-279.

<sup>72</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 96, 133.

<sup>73</sup> Zehebi, *Tarihu'l-islam*, 1: 501; Suyuti, *Hasais*, 1: 146; Mübarekuri, *er-Rahiku'l-Mahtum*, (Amman: Daru'l-Fikr, 2013): 53.

<sup>74</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 121.

<sup>75</sup> Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 79.

için mecburen yetim Muhammed'i aldığı da bilinmekteyken Azimli'nin makulleştirme çabasının da meseleyi çözmediği kanaatini taşımaktayız.

Bu bilgiler, Hz. Peygamber'in nübüvvet döneminde yaşadıkları ile de çelişmektedir. Müslümanların Şi'bu Ebi Talib muhasarasında ne sıkıntılar çektiği malumdur. Öyle ki bu muhasarada Hz. Peygamber'in, Hz. Hatice ve Ebu Talib'in bütün mallarının açlık çeken insanlara harcadıkları,<sup>76</sup> açlıktan insanların kuru ağaç yapraklarını yedikleri, açlıktan ağlayan çocukların feryatlarının mahallenin arka taraflarından duyulduğu, hatta açlıktan dolayı insanların öldükleri rivayet edilmektedir.<sup>77</sup> Bununla birlikte Peygamber'in açlığını bastırmak için midesine iki taş bağlaması da meşhur olan bir rivayettir.<sup>78</sup> Dolayısıyla bereket dağıtan çocuk rivayetlerinin, Hz. Peygamber'in hayatının diğer kesitleriyle çeliştiği açıktır. Dolayısıyla bu tür rivayetlerin üzerinde daha dikkatli durulması kanaatini taşımaktayız.

Hz. Peygamber'in ayağının yere vurup su çıkarması olayına gelince bunun, Hz. Eyyüb'e nasip edilen nimete<sup>79</sup> mukabil Hz. Peygamber'i yüceltmek amacıyla kurgulanmış bir durum olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü müşriklerin Peygamber'den (as.) nübüvvetini ispat etmek için yerden pınar çıkartmasını istedikleri<sup>80</sup> ve Allah'ın da ona bunu nasip etmediği ifade edilmektedir.<sup>81</sup> Dolayısıyla peygamberliğinde lütfedilmeyen bir nimetin, peygamberlik öncesi nasip edilmesinin muhal bir durum olduğunu düşünmekteyiz.

<sup>76</sup> Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2: 433.

<sup>77</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 163; Belazuri, *Ensabu'l-eşraf*, (Beyrut: Daru'l-fikr, 1996), 1: 234. Süheyli, *Ravdu'l-unf*, 3: 217; Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2: 433. Rivayet o ki Sa'd b. Ebi Vakkas, boykot günlerinde açlıktan dolayı bir gece dışarı çıkar, ayağı yaş bir şeye basar, ne olduğunu bilmediği halde hemen onu ağzına atarak yer. Durumun vahametini gösteren diğer bir rivayette ise Sa'd b. Ebi Vakkas ihtiyaç için dışarı çıktığında bevelinin sert bir şeye çarptığını fark eder, eliyle yeri kontrol ederek kuru deri parçası olduğunu anlar. Hemen onu alır, su içinde yumuşatır ve ateşte ısıtıp üç gün azık yapar. Süheyli, *Ravdu'l-unf*, 3: 217.

<sup>78</sup> Tirmizi, *Sünen*, (hd. no: 2371) 4: 163,. Ayrıca Hz. Ömer'den Peygamberin yiyecek bir hurma dahi bulamadığından dolayı gün boyunca açlıktan kıvranıırken gördüğü nakledilmektedir. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (hd. no. 352) 1: 313; Müslim, *Sahih*, (hd. no. 2978) 4: 2285.

<sup>79</sup> Olay şu şekilde anlatılmaktadır. Hastalığından muztarip olan Eyüb a.s. Allah'a dua eder, bunun neticesinde Allah ona çözüm olarak "اِنْ كُنْ بِرَجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ" şeklinde emrini verir. Bu şekilde Eyüb a.s. şifasını bulur. Sad 38/41-43.

<sup>80</sup> İsra 17/90.

<sup>81</sup> İsra 17/59.

## 5- Halime'nin Başına Gelen Olaylar

Bu başlık altında Peygamber'in melekler veya bulutlar tarafından gölgelenmesini, göğsünün yarılması olayını ve Nübüvvet mührünü inceleyeceğiz.<sup>82</sup>

### 5.1. Bulutla veya Melekler Tarafından Gölgelemesi

Çocukluk ve gençlik dönemine dair kaynaklarda yer alan rivayetlerde Hz. Peygamber'in gölgelenme olayı anlatılmaktadır. Görebildiğimiz kadarı ile Hz. Peygamber'in bulutla veya meleklerle gölgelenmesi meselesi Halime'nin yanında,<sup>83</sup> Rahib Bahira<sup>84</sup> ve Rahib Nastura<sup>85</sup> olaylarında geçmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber, Meysere ile Mekke'ye dönerken Hatice'nin Peygamber'in gölgelendiğini gördüğü ve etrafındaki kadınlara da bunu gösterdiği nakledilmektedir.<sup>86</sup>

Bulut veya melekler, Hz. Peygamber'i peygamberliğinden önce gölgelerken hatta sıcak yaz günlerinde bile hiç sığacağı hissetmezken, peygamberlikten sonra bu ikram görülmemektedir. Zira rivayetlere göre Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamberle hicret ederken, bulut veya melekler gölgelemediler ki Hz. Ebu Bekir, Hz. Peygamber'in gölgelenebileceği bir yer arar ve henüz üzerine güneş gelmemiş

<sup>82</sup> Halime'den Hz. Peygamber 3 aylıkken ayakta durduğu, 4 aylıkken duvara dayanarak yürüdüğü, 5 aylıkken normal yürüdüğü, 6 aylıkken koşabildiği, 7 aylıkken her şeyi yapabildiği nakledilmektedir. Bununla beraber 8 aylıkken dinlediği gibi konuşmaya başladı, 9 aylıkken fasih olarak konuştuğu 10 aylıkken çocuklarla beraber ok attığı nakledilmektedir. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 413; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 133. Ayrıca Peygamber doğduğu zaman veya Halime, Peygamberi süttten kestiği zaman peygamberin "الله أكبر كبيراً، والحمد لله كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً" şeklinde konuştuğu, Halime'nin yanındayken de "لا إله إلا الله قدوساً قدوساً نامت العيون والرحمن لا تأخذ سنة ولا نوم" dediği nakledilmektedir. Beyhaki, *Delail*, 1: 140; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 413; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 135.

<sup>83</sup> Peygamberi bulutun veya iki meleğin gölgelediğine dair diğer bir olay, Halime'nin yanında iken anlatılmaktadır. Peygamberin sütkardeşi Şeyma'nın, çok sıcak olan havada kendilerinin sıcaklığı hissetmediklerini, çünkü bir bulutun Muhammed'in üzerinde sürekli dolaştığını söylediği nakledilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 90, 104, 121; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 413; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 279; Ebu Zehre, *Son Peygamber*, 1: 168.

<sup>84</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 181; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 108,122; Taberi, *Tarih*, 2: 277; İbn Hibban, *Sire*, 52; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 288.

<sup>85</sup> Hz. Peygamberin bulutla/melekle gölgelendiğini Meysere ile yolculuk yaparken kervandakilerin ve de Şam'dayken Rahib Nastura'nın gördüğü nakledilmektedir. İbn Hibban, *Sire*, 193. Ayrıca Meysere rivayetinin hiçbir hadis kaynaklarında geçmediği ve genellikle siyer kaynakları da bu rivayeti İbn İshak'tan naklettikleri, onun da rivayeti senetsiz rivayet ettiği belirtilmektedir. Eser, Mitat, "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesi", *Journal of Islamic Research*. 22/1, (2011) 47.

<sup>86</sup> Şam'dan dönüşü Peygamber şehre girerken Hatice'nin terasında bulutların onu gölgelediğini gördüğü ve bu durumu kadınlara da gösterdiği, onların da bu tabloyu beğendikleri nakledilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 104,124; Taberi, *Tarih*, 2: 281; İbn Hibban, *Sire*, 196; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 483

gölgeli ve uzun bir kayanın altında Hz. Peygamber'i dinlendirir.<sup>87</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, Medine'ye hicret ettiğinde onu karşılamaya çıkan bazı Müslümanlar, daha önce Peygamber'i görmedikleri için Ebu Bekir'i peygamber sanıp onunla konuşurlar. Ta ki Hz. Peygamber'in üzerine güneş gelip de Ebu Bekir'in onu ridasıyla gölgeleyince, Peygamber'in kim olduğunu anlayıp ona selam verirler.<sup>88</sup>

Görüldüğü gibi peygamberlik öncesi üzerinden eksik olmayan bulut, ne hikmetse peygamber olduktan sonra bir anda kaybolmuş ve Hz. Peygamber, diğer insanlar gibi gölgelenme ihtiyacı hissetmiştir. Söz konusu gölgelenme rivayetlerinin Hz. Peygamber ile israiloğulları arasında yapılan bir efdaliyet yarışından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Çünkü Allah, israiloğullarını bulutla gölgelediğini beyan etmektedir.<sup>89</sup> Dolayısıyla madem israiloğulları bulutla gölgelenmiştir o zaman aleme rahmet olarak gönderilen bir Peygamber'in gölgelenmesi elbette daha evla olan bir durumdur. Bu sebeple yukarıdaki gölgelendirme rivayetlerinin nakledildiği kanaatini taşımaktayız. Ayrıca kaynaklarda Hz. Muhammed'in peygamber olduktan sonra bulutun veya meleğin onu gölgelediğine dair bir rivayet olmadığı da belirtilmektedir.<sup>90</sup> Bununla birlikte Hz. Peygamber'in sürekli üzerinde duran bulutu bütün insanların görmesi gerekirken bazı kimselerin görmüş olması da ayrıca dikkat edilmesi gereken diğer bir konudur.

## 5.2. Şakk-ı Sadr Olayı

Peygamber'in göğsünün yarılması konusuyla ilgili çeşitli rivayetler vardır.<sup>91</sup> Ancak olayın genel anlamda şöyle olduğu nakledilmektedir. Peygamber (as.) Halime'nin yurdunda kardeşiyle oynarken, beyaz elbiseli iki adam gelirler,

---

<sup>87</sup> Buhari, *Sahih*, (hd. no. 3615) 4: 201; Müslim, *Sahih*, (hd. no. 2309); Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 2: 64; Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2: 685. Hz. Peygamber normal bir insan gibi gölgelendiğine örneklerle dair bk. Eser, Mitat, "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesine Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi", 49.

<sup>88</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 492; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 337; Asım Köksal, *Hz. Muhammed*, 1-2: 704. Hz. Peygamber normal bir insan gibi gölgelendiğine örneklerle dair bk. Eser, Mitat, "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesi", 49.

<sup>89</sup> Bakara 2/57.

<sup>90</sup> Eser, "Hz. Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesi" 47.

<sup>91</sup> Kaynaklarda Halime'nin yanındayken, Hira'da ilk vahiy geldiği zaman ve İsra gecesinde olmak üzere üç defa peygamberin kalbinin yarıldığı ifade edilmektedir. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 415. Ayrıca Peygamberin 20 yaşlarında iken rüyasında iki kişinin kalbini çıkarıp yıkadığını gördüğü de nakledilmektedir. Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 479. Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirmesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Demil, Emine, *Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*, 180-205.

Peygamber'i dağın tepesine çıkararak veya buldukları mekânda yere yatırarak karnını yararlar, kalbini çıkarıp ondan siyah bir parça alıp atarlar. Hatta "Ey Allah'ın Habibi, bu attığımız şeytanın sendeki nasibi" derler. Daha sonra kalbi zemzemle veya karla yıkayıp ameliyatı tamamlayarak eski haline çevirirler. Sırtına veya göğsüne nübüvvet mührünü vururlar.<sup>92</sup> Bu olayı haber alan Halime, çocuğun akibetinden korktuğu için ailesine geri götürür, durumu Amine'ye bildirir. Bunun üzerine Amine, Halime'ye korkulacak bir durumun olmadığını, ona hamile kaldığı<sup>93</sup> zaman kendisinden bir nurun çıkıp, Şam saraylarını aydınlattığını gördüğünü, hamileyken de hiçbir sıkıntı çekmediğini ve doğumunda çocuğun ellerini yere koyup, başını semaya kaldırdığını anlatır.<sup>94</sup>

Diğer bir rivayette Peygamber'in, iki meleğin Turna kuşu veya kartal şeklinde yanlarında kar ve soğuk su veya kar ile geldikleri, birinin göğsünü yardığı, diğerinin de gagasıyla su püskürttüğü ve bu şekilde kalbini yıkadıklarını veya kalbinden siyah bir parça alıp attıklarını anlattığı nakledilmektedir.<sup>95</sup>

Rivayetlere muhteva açısından bakıldığında birçok problem olduğunu görmek mümkündür. Şöyle ki Hz. Peygamber'in eşlerinden hiç birisi bu bilgiyi vermezken Enes, Peygamber'e yapılan bu operasyonun izini gördüğünü söylemektedir.<sup>96</sup> Bir tarafta bu olayın manevi olduğu rivayet edilirken, diğer taraftan cerrahi bir operasyondan bahsedilmesi, meleklerin yaklaşık üç yaşında olan bir çocuğun kalbinden siyah bir parçayı çıkarıp atmaları ve bunun şeytanın çocuktaki payı olduğunu ifade etmeleri; bir rivayette beyaz elbiseli iki adam, diğer bir rivayette bu

<sup>92</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 120; Beyhaki, *Delail*, 1: 140. Kalbini yıkayan bu meleklerin Peygamberi ümmetinden bin kişiye kadar tarttıkları ve Peygamber'in a.s. ağır geldiği, bütün ümmetiyle tartılsa da yine de Peygamberin ağır geleceğini belirttikleri nakledilmektedir. (İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 119; Beyhaki, *Delail*, 1: 141,146) Ayrıca Peygamberin kalbinin yıkandıktan sonra ilim, iman ve hikmetle doldurulduğu da rivayet edilmektedir. (İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 280-281)

<sup>93</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 50-51; İbn Hişam, *Sire*, 1: 165. Hatta hamile kaldığını rüyayı görünceye kadar fark etmediğini hiç bir sıkıntı ağırlık hissetmediğini hatta birkaç defada hayz olduğu nakledilmektedir. Bu noktada Meryem'in a.s. de hamile kaldığında iki defa hayz olduğu bilgisi nakledilerek mukayese de yapılmaktadır. Ayrıca çocuğu doğurduğu zaman da Hanne'nin evladı için yaptığı duaya benzer " *أعده بالواحد من شر كل حاسد* " şeklinde dua etmesi emredildiği de rivayet edilmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 69.

<sup>94</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 50-51; İbn Hişam, *Sire*, 1: 165; Beyhaki, *Delail*, 1: 135-136.

<sup>95</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 51; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 289; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 415; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 136, 141.

<sup>96</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 120; Beyhaki, *Delail*, 2: 5; Zehebi, *Tarihu'l-islam*, 1: 498. Söz konusu bu izi, Aişe, Ümmü Seleme, Zeyneb ve diğer eşlerinden birisi göremezken "nasıl oluyor da Enes görebiliyor?" şeklinde eleştirilmektedir. Şayet böyle bir izin olması durumunda gece gündüz peygamberin yanında ve en yakınında olan eşlerinin görmesi ve bunu nakletmesi elbette daha makul olan bir durumdur. Erul, *Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım*, 40.

kimselerin turna kuşu şeklinde gelmeleri gibi<sup>97</sup> rivayetler arasında çelişkilerin olmasının ötesinde Kur'an'da her insanın fitrat üzere<sup>98</sup> veya en güzel şekilde<sup>99</sup> yaratıldığı, diğer bir ifade ile "Her çocuğun (İslam) fitratı üzerine doğduğu"<sup>100</sup> nakledilirken, daha akil baliğ olmayan bir çocuğun kalbindeki şeytanın payı olarak ifade edilen "siyahlığın" olması ve bunun atılması ister maddi, ister manevi olarak yapılmış olsun açıklanması zor bir mesele olarak karşımızda durmaktadır.<sup>101</sup> Bununla birlikte eski mitolojilerde de bu tür sahnelerin anlatılığ görülmektedir. Mesela Zerdüşt'ün kalbini meleklerin yıkayıp geri yerine koydukları nakledilirken aynı şekilde bu sahne Ümmeyye b. Salt için de aktarılmaktadır.<sup>102</sup>

Ayrıca rivayetlerde konunun "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" şeklinde ifade edilen İnşirah suresiyle irtibatlandırılması<sup>103</sup> işin garabet boyutunu daha da arttırmaktadır. İşin ilginç tarafı bazı müfessirler de bu ayetin tefsirinde konuyu şakk-ı sadra ile irtibatlandırmaktadırlar.<sup>104</sup>

Öncelikle şunu ifade edelim ki Kur'an'da şakk-ı sadra işaret eden tek bir ayet yoktur. Sureyi yüzeysel olarak okuduğumuzda sanki buradaki "şerh" in bir sonraki ayette "وَوَزَّرَكَ الَّذِي أَنْقَضَ ظَهْرَكَ" şeklinde geçen "ağırlığın kaldırılması" ile gerçekleştiği açıklanmaktadır. Duha suresinde de sanki bu yüke telmihte bulunularak bu ağırlığın "وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى" şeklinde vahiyle kaldırıldığı ifade edilmektedir. Ayrıca Kur'an bütünlüğünde konuya yaklaştığımızda İnşirah suresinin haricinde üç yerde daha inşirah-ı kalp'ten bahsedildiği görülmektedir. Bu geçen yerlerde ikisinde olumlu, birinde olumsuz anlamda kullanılmaktadır.

<sup>97</sup> Şakk-ı sadra'nın değerlendirmesiyle ilgili bk. Balcı, İsrâfil, "Şakkı Sadra Hadisesine Dair Rivayetlerin Kritiği", *İstem*, 11/21(2013):11-38; Hz. Muhammed, 203-210.

<sup>98</sup> Rum 30/30 فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ

<sup>99</sup> Tin 95/4 لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ

<sup>100</sup> Buhari, *Sahih*, (hd. No. 1358) 2: 94; (hd. No.1385) 2: 100; Müslim, *Sahih*, (hd. No. 2658) 4: 2047; Ebu Davud, *Sünen*, (hd. No. 4714) 7: 97. Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 82.

<sup>101</sup> Erul, *Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım*, 39.

<sup>102</sup> Erul, *Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım*, 43-44; Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 82.

<sup>103</sup> Beyhaki, *Delail*, 2: 5; Suyuti, *Hasaisu'l-kübra*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye), 1: 109.

<sup>104</sup> Razi, *Mefatihü'l-ğayb*, 17: 87; Kurtubi, *Ahkamu'l-Kuran*, 20: 104-105; Ebu Hayyan, *Bahru'l-muhit*, 10: 499. İşin daha ilginç Tefsirlerde inşirah suresinin fetret dönemini sonlandıran Duha suresiyle aynı anda indiği nakledilmektedir. Bunun karşısında bu ayetin tefsirinde peygamberin kalbinin İsra gecesi şerhedildiği ve bunun manevi olduğu da ifade etmektedirler. İbn Kesir, *Tefsiru'l-kurani'l-azim*, (y.y.: Daru taybe, 1999), 8: 429. Malumdur ki İsra, peygamberin nübüvvetinin 10 yılında gerçekleşen bir olaydır. İnşirah suresi ise ifade ettiğimiz gibi çok önce indirilmiştir. Surede "أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ" şeklinde gelecek kiple değil geçmiş kiple "şerh etmedik mi" denmektedir. Dolayısıyla bu ayetin İsra mucizesiyle ilgili olması tarihen mümkün değildir.

Şöyle ki Enam suresi 125. ayette, Allah'ın kime hidayet etmek isterse kalbini İslam'a açacağını/İslam'ı kalbine yerleştireceğini, “يَشْرَحُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ” şeklinde ifade edilmektedir. Bunun karşısında kimi saptırmak isterse de onun kalbini daraltacağı/sıkacağı “وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا” şeklinde beyan edilmektedir.<sup>105</sup> İkinci olarak Zümer suresi 23. ayette Allah, kimin kalbini İslam'a şerh ederse onun, Allah'ın nuru üzere olduğu belirtilirken “عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ” şeklinde ifade edilmektedir. Görüldüğü gibi bu iki yerde de şerh-ı sadr, inşirah suresinde ifade edilen Peygamber'in kalbinin şerh edilmesi ibareleriyle uygunluk arz etmektedir. Son olarak Nahl suresi 106. ayette kalbe küfrün girmesi/yerleşmesi/kabul edilmesi anlamında “وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا” şeklinde kullanılmaktadır. Bu üç ayet üzerinde düşündüğümüzde konunun, kalbin yarılmasıyla alakalı olmadığı, aksine bir inancın, düşüncenin kalbe yerleşmesi, kabul edilmesi anlamına geldiği anlaşılacaktır. Dolayısıyla hem sure iç bütünlüğünde hem de Kur'an bütünlüğünde konuya bakıldığında söz konusu kalbin şerh edilmesinin, şakk-ı sadr ile alakasının olmadığı görülecektir.<sup>106</sup>

### 5.3. Nübüvvet Mührü

Kaynaklarda söz konusu şakk-ı sadr olayında meleklerin, Peygamber'in kalbine nübüvvet nuru doldurdukları ve iki omzu arasına (iki göğsü arasına) peygamberlik mührü vurdukları nakledilmektedir.

Rivayetlerde Peygamber'in sırtında veya göğsünde nübüvvet mührünün doğuştan var olduğu, Halime'nin yanında, Peygamber olduğu zaman ve İsrâ gecesinde vurulduğuna dair dört farklı dönem zikredilmektedir. Halebi, peygamberlik mührünün doğuştan var olduğuna dair rivayetleri sahih görüş olarak nakletmektedir.<sup>107</sup> Bunun karşısında yukarıda da görüldüğü gibi göğsün yarılması hadisesinde melekler tarafından nübüvvet mührünün vurulduğu da ifade edilmişti. Buna göre Peygamberlik mührü doğuştan değil daha sonra verilmiştir.<sup>108</sup> Bunların haricinde Peygamber'in sırtında bulunan nübüvvet mührü

<sup>105</sup> Enam 6/125. *فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَلِمًا يَصْعَدُ فِي السَّمَاءِ*

<sup>106</sup> Erul, Hz. *Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım*, 42.

<sup>107</sup> Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 101, 140,144, 145.

<sup>108</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 120; Beyhaki *Delail*, 1: 140; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 144-145.

olarak ifade edilen "ben" in aslında her insanda bulunabilen normal bir et parçası olduğu da ifade edilmektedir.<sup>109</sup>

Bu mühür, Hz. Peygamber'in peygamberlik öncesi döneminde birçok olayda hatta bütün teferruatıyla karşımıza çıkarken, ne hikmetse Peygamber'in nübüvvet sonrası davetinde belirleyici bir unsur olarak karşımıza hiç çıkmamaktadır. Kur'an'da bildirilen Peygamber'in nübüvvet delilleri arasında da zikredilmemektedir. Bize göre Peygamber'in peygamber olduğuna dair sürekli delil/ayet/mucize isteyen müşriklere<sup>110</sup> veya Yahudilere karşı Nübüvvetinin en kuvvetli delili olarak ortaya konulabilecek bu mührü göstermesi gerekirdi. Lakin görebildiğimiz kadarı ile siyer kitaplarında böyle bir delil hiç zikredilmemektedir.

### 6- Ehli Kitap Alimlerinin ve Kahinlerin Peygamber'i Müjdelemeleri

Kaynaklarda konuyla ilgili birbirinin benzeri çeşitli rivayetler aktarılmaktadır. Mesela Tübba'ın, Medine'ye gelip bir Yahudi alime, şehri tahrip edeceğini ve hiçbir Yahudi bırakmayacağını söyleyince, Yahudi alimin ona Mekke'de doğacak ismi "Ahmed" olan ve İsmail'in neslinden gelen bir Peygamber'in bu kente hicret edeceğini haber verdiği, bunun üzerine, Tübba'ın niyetinden vazgeçtiği nakledilmektedir.<sup>111</sup>

Aynı şekilde Yahudi alimi Zübeyr b. Beta'ın, babasından kalan ve kendisine okunan Tevrat'ın bir bölümünü bulduğu ve orada selem ağacının toprağında "Ahmed" adında bir Peygamber'in çıkacağını yazılı olduğunu söylediği, lakin Peygamber ortaya çıkınca da Tevrat'ın o bölümünü imha ettiği nakledilmektedir.<sup>112</sup>

Kureyza, Nadir, Fedek ve Hayber Yahudilerinin, "Ahmed" adındaki son Peygamber'in dünyaya geldiğini anladıkları, Peygamber'in sıfatlarını kendi kitaplarında gördükleri, hatta onun hicret yerinin Medine olduğunu bildikleri, Resulullah'ın dünyaya geldiğinden ve peygamber olduğundan haberdar oldukları,

<sup>109</sup> Tabib ve cerrah olan Ebu Rimse'nin Müslüman olduktan sonra peygamberin sırtındaki bu "ben" i cerrahi bir operasyonla almak istemesi bu görüşü desteklemektedir. Peygamberin sırtındaki bu "ben" le ilgili detaylı bilgi için bk. Ahatlı, Erdinç. "Nübüvvet Mührü, Tarihi süreçteki algılanması ve anlamlandırılması" *SÜİFD*. 3 (2001): 291.

<sup>110</sup> Enam 6/27, 110., Rad 13/27.

<sup>111</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 126; Beyhaki, *Delail*, 1: 115.

<sup>112</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 126. Kaynaklarda Abdulmüttalib'in kış seferine çıktığında Yahudi bir alimle karşılaştığı, onun Abdulmüttalib'in vücudunu incelediği, sonra da ona nübüvvetin kendisinden çıkacağını haber verdiği nakledilmektedir. Ebu Nuaym, *Delail*, 1: 129; Beyhaki, *Delail*, 1: 106.



lakin kin ve hasetlerinden dolayı bunu kabul etmedikleri rivayet edilmektedir.<sup>113</sup> Aynı şekilde Zeyd b. Amr b. Nüfeyl'in İsmail'in soyundan Abdülmuttalib'in ailesinden "Ahmed" isminde bir peygamber çıkacağını beklediğini, sırtında peygamberlik mührünün olacağını, Mekke'de doğacağını, kavminin onu buradan çıkaracağını, Medine'ye hicret edeceğini, dininin orada galip geleceğini söylediği nakledilmektedir.<sup>114</sup>

Kaynaklarda Yahudilerin haber vermesi gibi Kahinlerin de Peygamber'in peygamberliğini haber verdikleri nakledilmektedir. Mesela Halime'nin Zülmecez ve Ukaz panayırına, yanında peygamber varken gittiği, orada bir arrafın peygamberi ve gözündeki kızılığı görünce "bu çocuğu öldürün" diye bağırdığı, bu çocuğun dinlerine galip geleceğini haber verdiği nakledilmektedir.<sup>115</sup> Benzer diğer bir rivayette Huzeyl kabilesine mensup yaşlı bir adamın çocuğu göstererek "bu semadan emir alıyor" dediği nakledilmektedir.<sup>116</sup>

Bütün bu haberlerin yanında konuyla ilgili olarak kaynaklarda zikredilen en meşhur olay, Rahib Bahira ile Rahib Nastura'nın Hz. Muhammed'in Peygamberliğini haber verdiği rivayetlerdir.<sup>117</sup>

Rahib Bahira mevzuu, Hz. Peygamber'in 9 veya 12 yaşındayken amcası Ebu Talib'le Şam tarafına yaptığı ticaret yolculuğunda meydana gelen olaydır. Durumu kısaca özetlersek, Rahib Bahira, Mekkelileri yemeğe davet eder. Lakin Peygamber (as.) davete götürülmez. Rahib, bulutun gölgelediği kişinin yemeğe gelmediğini<sup>118</sup> fark ederek kervanda olan herkesin yemeğe gelmesini sağlar. Hz. Peygamber

<sup>113</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 127; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 272.

<sup>114</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 128. Peygamberin annesiyle Medine'ye gittiklerinde Yahudilerin Ümmü Eymen'e "Ahmed'i bize göster" dedikleri ve ona bakınca da "çocuğun bu ümmetin peygamberi ve hicret yerinin Medine olduğunu" söyledikleri nakledilmektedir. (İbn Kesir, *Bidaye*, II, 284) Diğer bir rivayette Abdülmüttalib'in, Ümmü Eymen'e, Yahudilerin Muhammed'in Peygamber olacağını haber verdiklerini söylediği nakledilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 106; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 286.

<sup>115</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 120; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 140. Benzer bir durum da Beyhaki de yer almaktadır: Peygamberin göğsünün yarılması olayından sonra bazılarının çocuğun cinlendiğini iddia etmeleri üzerine Halime'nin Peygamberi, ne olduğunu öğrenmek için bir kahine götürdüğü, kahinin çocuktan haberi dinledikten sonra onun öldürülmesi için nida ettiği nakledilmektedir. Beyhaki, *Delail*, 1: 141-142.

<sup>116</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 127.

<sup>117</sup> Ebu Talib'e Şam yolculuğunda veya başka zamanlarda iki rahibin daha yeğenin peygamber olacağına dair haber verdikleri, kutsal kitaplarında onun sıfatını okuduklarını ve bunu çocukta gördüklerini haber verdikleri nakledilmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 171-172.

<sup>118</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 181; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 108, 122; Taberi, *Tarih*, 2: 277; İbn Hibban, *Sire*, 52; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 288.

gelince onunla özel ilgilenir ve onun fiziki özelliğinden peygamber olacağını anlar ve sırtındaki peygamberlik mührünü görür<sup>119</sup> ve öper<sup>120</sup> hatta Rahibin Ebu Talib'e çocukta peygamber yüzü ve peygamber gözü olduğunu söylediği nakledilmektedir.<sup>121</sup> Bununla birlikte Rahibin "Bu, alemlerin seyyididir, bu, alemlerin Rabbinin Resulüdür ki Allah onu, alemine rahmet olarak gönderecektir" dediği rivayet edilmektedir.<sup>122</sup> Bu söz üzerine bazı rivayetlerde Ebu Talib'in Peygamber'i, Bilal ve Hz. Ebu Bekir ile birlikte geri Mekke'ye gönderdiği haber verilmektedir.<sup>123</sup>

Kaynaklarda Rahib Bahira olayı bir de Hz. Peygamber yirmi yaşlarında iken karşımıza çıkmaktadır. Peygamber 20, Ebu Bekir 17 yaşlarında Şam'a ikinci defa yolculuk yaparlar. Peygamber sidre ağacının altına oturur. Ebu Bekir, bazı şeyler sormak için Rahib Bahira'nın yanına gider. O, sidre ağacının altında oturanın kim olduğunu sorar. Ebu Bekir, Muhammed b. Abdullah olduğunu söyler.

Bunun üzerine Rahib, onun peygamber olduğunu ünler.<sup>124</sup> Ebu Bekir buna iman eder ve nübüvvetten önce onu tasdik eder.<sup>125</sup>

<sup>119</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 181; Taberi, *Tarih*, 2: 277; İbn Hibban, *Sire*, 52; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 288.

<sup>120</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 123; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 473; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 174.

<sup>121</sup> İbn Sa'd *Tabakat*, 1: 122.

<sup>122</sup> Tirmizi, *Sünen*, (hd. No. 3620), 6: 19. Rivayet şöyledir. " هَذَا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ، يَبْعَثُهُ اللَّهُ رَحْمَةً " "Siz tepeden gelirken hiçbir ağaç, taş yok ki onlar secdeye kapanmasınlar, onlar sadece bir nebi için secdeye kapanırlar" demiştir. Taberi, *Tarih*, 2: 278; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 473.

<sup>123</sup> Tirmizi, *Sünen*, (hd. No. 3620), 6: 20; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 473. Zehebi, bu rivayeti tenkit edip zayıf addederken, İbn Hacer, Rahib Bahira rivayetinde münker hiçbir durumun olmadığını sadece Peygamberin Ebu Bekir ile Bilal'le geri göndermesinin sahih olmadığını nakletmektedir. İbn Hacer, el-Askalani, *el-İsabe fi tenyizi's-sahabe*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmıyye, 1415), 1: 476; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 474. Konuyla ilgili rivayetlerin değerlendirmesi için bk. Demil, *Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*, s. 220-240.

<sup>124</sup> Görüldüğü gibi Rahib, Ebu Bekir'e Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu haber verir. Lakin bu haberin, Ebu Bekir'in İslam'a girme sahnesinde hiç gündem yapılmaması, bu haberin kuşkulu olduğunu göstermektedir. Çünkü Hz. Ebu Bekir, Peygamber, nübüvvetini ilan ettiğinde ona gelerek "ilahlarını terk ettiği, babalarını kafir olarak addettiği haberinin doğru olup olmadığını" sorduğunda Peygamberin ona Allah'ın elçisi olduğunu beyan ettiği, lakin yaşadıkları bu rahip olayına hiç atıfta bulunmadığı nakledilmektedir. Özdemir, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan olarak Muhammed b. Abdullah", s. 126.

<sup>125</sup> İbn Hacer, *İsabe*, 1: 476; Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah, *Ma'rifetü's-sahabe*, (Riyad: Daru'l-vatan, 1998), 1: 445; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 478. İbn Hacer, rivayet sahihse bu seferin başka bir sefer olduğunu (İbn Hacer, *İsabe*, 1: 476; Suyuti, *Hasais*, 1: 146) Halebi, rivayetin zayıf, söz konusu rivayette geçen rahibin Bahira değil, Nastura olduğunu iddia etmektedir. (Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 177; Mustafa Fayda, "Bahira", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopesi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991) 4: 486. Bu manada Resulullah'ın nübüvvetini daha o peygamber olmadan kabul eden Rahib Bahira'nın sahabe olup

Diğer meşhur rivayette Rahib Nastura olayıdır.<sup>126</sup> Olay özetle şöyledir: Peygamber (as.) 25. yaşındayken Hz. Hatice'nin mallarını Meysere ile Şam'a götürür. Peygamber (as.) bir ağacın altına oturur. Bunu gören Rahib Nastura, Meysere'ye "Bu ağacın altına ancak bir peygamber indi" diyerek onun peygamber olacağını haber verir.<sup>127</sup> Hatta onun "Vallahi, bu peygamberdir, bizim bilginlerimiz kendi kitaplarında onun vasıflarını bulmuşlar" dediği nakledilmektedir.<sup>128</sup> Diğer bir rivayette Huzeyme Peygamber'e tuzak kurdu düşüncesiyle kılıcını kuşanıp rahibe saldırdığında, Rahibin manastıra sığındığı ve oradan kabileye Peygamber'i işaret ederek "Bu alemlerin Rabbinin elçisidir ve peygamberlerin sonuncusudur" dediği nakledilmektedir.<sup>129</sup>

Görüldüğü gibi Yahudi-Hıristiyan din adamları ve kahinler, Hz. Peygamber'in peygamber olacağını Abdullah'ın alnındaki nurdan başlayıp 25 yaşına kadar çeşitli şekillerde Hz. Muhammed'e ve Mekke ahalisine duyurmuşlardır.

Konuya çeşitli açılardan bakmak mümkündür. İlk önce Araf suresi 157. ayette Hz. Peygamber'in Tevrat ve İncil'de sıfatları yazılı olduğu ifade edilmektedir.<sup>130</sup> Ehli Kitap alimlerinin burada yazılı özellikleri peygamberde gördükleri için onu tanıdıklarını söylememiz mümkündür. Ayrıca Kur'an'da, Ehli Kitap alimlerinin Peygamber'i, kendi oğullarını tanıdıkları gibi bildikleri de ifade edilmektedir.<sup>131</sup> Lakin kaynaklarda Abdullah b. Selam ve Kabu'l-Ahbar tarafından Peygamber'in sıfatlarının Tevrat'ta ve İncil'de şahid, müjdecî, uyarıcı, ümmileri koruyan, Allahın

---

olmadığı da tartışılmaktadır. İbn Hacer, onun sahabe arasında sayılmayacağını iddia ederken, (İbn Hacer, *İsabe*, 1: 476 ) İbn Mende ve Ebu Nuaym onun sahabe olduğuna kanidirler. İbn Mende, Ebu Abdullah, *Ma'rifetü's-sahabe*, (yrs: Matbaatu camiatü'l-ımaratü'l-arabiyye, 2005), 1: 314; Ebu Nuaym, *Ma'rifetü's-sahabe*, 1: 445; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 372, 374.

<sup>126</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 188; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 104.

<sup>127</sup> İbn Hişam, *Sire*, 1: 104; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 124; Taberi, *Tarih*, 2: 280.

<sup>128</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 104; Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 483. Rahibin Meysere'ye "gözünde kızılık var mı?" diye sorduğu, Meysere'nin "var" demesi üzerine, "Bu o! Bu o! Bu, kitapta vasıflarını okuduğumuz son peygamberdir" dediği nakledilmektedir. Hatta Rahibin Meysere'den habersiz peygambere yaklaştığı, onun başını ve ayağını öptüğü ve "Ben sana iman ettim, ben senin Tevrat'ta vasfı anlatılan peygamber olduğuna şahadet ederim. Ey Muhammed kitaplarda anlatılan bütün sıfatları gördüm sadece bir tanesine müttali olmadım sırtını bana gösterir misin?" dediği, Peygamberin sırtında nübüvvet mührünün parladığını görünce de "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أنك رسول الله النبي الأمي الذي بشر بك عيسى ابن مريم" dediği nakledilmektedir. Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 193.

<sup>129</sup> Diyarbekri, *Tarihu'l-hamis*, 1: 482.

<sup>130</sup> Taberi ayetin tefsirinde Peygamberin "ümmi" vasfına dikkat çekmektedir. Bunun sadece Peygamber için söylediğini nakletmektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kuran*, (y.y.: Müessesetü'r-risale, 2000), 13: 161.

<sup>131</sup> Bakara 2/146; Enam 6/20. Tefsirlerde oğullarını tanıdıkları gibi peygamberin Allah tarafından gönderilen peygamber olduğunu bildikleri ifade edilmektedir. Taberi, *Camiu'l-beyan*, 11: 294; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, 2: 16.

kulu ve Rasulü, mütevekkil diye isimlendirmiş, kaba ve sert davranmayan, çarşı pazarda bağırıp çağırmayan, kötülüğe kötülükle karşılık vermeyen, affeden, bağışlayan vs. şeklinde yazılı olduğu ifade edilmektedir.<sup>132</sup> Görüldüğü gibi vasıflar maddi olmaktan öte Kur'an'da da anlatılan sıfatlardır. Ayrıca Araf suresi 157. ayeti okumaya devam ettiğimizde yazılı olan vasıfların, emr bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker, tayyibatı helal, habaisi haram kıldığı ve insanların üzerlerindeki ağırlığı kaldırdığı şeklinde yukarıda zikrettiğimiz özelliklerle benzer olduğunu görmekteyiz.<sup>133</sup> Dolayısıyla Tevrat'ta ve İncil'de yazılı olan şeylerin Peygamber'in fiziki özellikleri değil göreviyle ilgili vasıflar olması gerektiğini düşünmekteyiz.

Bununla birlikte rivayetlerin muhtevasında da üzerinde düşünülmesi gereken konular vardır. Mesela, rivayetlere göre Yahudi alimler, Peygamber'in doğduğu ve peygamber olduğu zamanı bilip haber vermelerine rağmen çocuğa zarar verme noktasında bir girişimde bulunmamışlardır. Hal böyleyken özellikle Rahib Bahira'nın çocuğun peygamber olacağını anladığında Yahudilerin çocuğa zarar vereceklerini söylemesi olayın bütünlüğüne zıt bir husustur.

Ayrıca bazı rivayetlerde ifade edilen Hz. Peygamberin Bilal ve Ebu Bekir ile geri gönderilmesi de sıkıntılı bir durumdur. Şöyle ki Bilal, bu yolculukta mevcut değildir, Peygamber'in emanet edildiği Ebu Bekir de Peygamber'den iki yaş küçüktür. Dolayısıyla Peygamber'in kendisinden daha küçük birisine teslim edilmesi hiç de makul değildir.<sup>134</sup> Ayrıca Ebu Talib'in çocuğu kimseye emanet etmek istemediği için yanında getirdiği ifade edilmişti. Dolayısıyla böyle korkunç bir haberi alan velinin yapması beklenen şey, gözü gibi koruduğu yeğenini kendisinden daha küçük bir çocukla Mekke'ye geri göndermesi değil onun zarar görmemesi için elinden ne geliyorsa yapması ve çocuğun üzerine daha çok titremesidir. Zaten haberi nakleden Tirmizi de bu haberin hasen-garib olduğunu ifade etmektedir.<sup>135</sup>

<sup>132</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 272; Ahmen b. Hanbel, *Müsned*, (Kahire: Daru'l-hadis, 1995), 6: 185; Taberi, *Camiu'l-beyan*, 13: 164; Darimi, *Sünen*, (Beyrut: Daru'l-beşair, 2013), 1: 95. hd. No. 7-10; Buhari, *Sahih*, (hd. No. 4838), 4: 135; Beyhaki, *Delail*, 1: 376.

<sup>133</sup> Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 309.

<sup>134</sup> Mevdudi, *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*, (İstanbul: Pınar 1992), 2: 256.

<sup>135</sup> Tirmizi, *Sünen*, (hd. No. 3620), 5: 20. Ayrıca bu haberin isnadı sahih, lakin metninde münkerlik olduğu da belirtilmektedir. (Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 175) İbn Hacer de Peygamberin Bilal ve Ebu Bekir'le gönderilme rivayetinin ravinin vehmi olduğunu ifade etmektedir. (İbn Hacer, *İsabe*, 1: 476)

Bunlarla birlikte Peygamber'in nübüvvetini ilan ettiğinde hiç kimse tarafından bu olayların zikredilmemesi, üzerinde durulması gereken diğer bir husustur. Olayı yaşayan Ebu Talib'in bizzat kendisinin Peygamber'e iman etmemiş olması, rivayetlere kuşkuyla bakılmasına sebep olan diğer bir konudur. Daha da önemlisi rivayetlere göre 12 yaşında ilk, 25 yaşında ikinci olarak Hz. Peygamber'e nübüvvetinin kesin bir dille bildirilmesi, Peygamber'in bundan haberdar olduğunu göstermektedir. Lakin Kur'an'da, Muhammed'in (as.) hem kendisine Peygamberlik verileceğini,<sup>136</sup> hem de kitabın ve imanın ne olduğunu bilmediği belirtilmektedir.<sup>137</sup> Dolayısıyla yukarıda ifade edilen bütün olaylar gerçekleşmişse, bu durumda Hz. Muhammed'in, peygamberliğin kendisine verileceğini bilmesi lazımdı. Lakin Allah, bunu tezkib etmektedir. Dolayısıyla böyle bir şeyin olması ayete muhalif olmasından dolayı yukarıda zikredilen Hz. Peygamber'in peygamberliğini haber veren bütün rivayetlerin uydurma olduğunu ispat etmektedir.<sup>138</sup> Görebildiğimiz kadarıyla onca olağan üstülüğü nakleden eserler, söz konusu ayeti değerlendirmeye tabi tutmamışlardır. Bunların haricinde Peygamber'e daha önceden peygamberlik verileceği ünlenmişse, Peygamber'in Hira'da ilk vahyi aldığı zaman şair veya mecnun olduğu düşüncesinden dolayı gösterdiği tepkiyi göstermemesi lazımdı.<sup>139</sup> Lakin bize gelen haberlerde Peygamber'in durumundan şüphelendiği, Hatice'yle durumu istişare yaptığı, hatta cinlenmiş olabileceğinden korktuğu için dağdan kendisini aşağı atarak intihara niyetlendiği

Ayrıca Zehebi, bu vehm'den dolayı söz konusu haberin mevzu olduğuna kanidir. Zehebi, *Mizan*, 2: 581; Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 176.

<sup>136</sup> Kasas 28/86. "وَمَا كُنْتَ تَرْجُو أَنْ يُلْقَىٰ إِلَيْكَ الْكِتَابُ إِلَّا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ" müfessirler, ayetin tefsirinde peygamberin kendisine peygamberlik verileceğini bilmediğini beyan etmektedirler. Taberi, *Camiu'l-beyan*, 9: 642; İbnü'l-cevzi, *Zadi'l-mesir*, 3: 397. Tabii ayet böyle derken rivayetlerde peygamberin Ademin ruhla cesed arasında iken peygamber olduğu da zikredilmektedir. İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 118.

<sup>137</sup> Şura 42/52.

<sup>138</sup> Mevdudi, *Hiz. Peygamberin Hayatı*, 2: 258-259. Ayrıca bu delillerin kaynaklarda zikredilen Peygamberin nübüvvetle şereflendirileceği sıralarda Resulullah'ın def-i hacet için dışarı çıkıp meskenlerden uzaklara gittiğinde yanından geçtiği taş veya ağacın kendisine "Selam sana ey Allah'ın Rasulü" demelerinin (İbn İshak, *Sire*, 1: 120; İbn Sa'd, *Tabakat* 1: 125) aynı şekilde Halime'nin yanındayken koyunların ve develerin secde etmelerinin (Halebi, *İnsanu'l-uyun*, 1: 133), çocuğun peygamber olduğunu nerden bildiklerini sorduklarında Rahib'in "Siz tepeye vardığınızda ağaçlar ve taşlar secdeye kapandılar" sözünün de (İbn Hibban, *Sire*, 52; İbn Kesir, *Bidaye*, 2: 289) asılsız olduğunu ispat ettiğini düşünmekteyiz.

<sup>139</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 153; İbn Hibban, *Sire*, 1: 65.

belirtilmektedir.<sup>140</sup> Ayrıca Hz. Peygamber'in kendisinden korktuğunu haber verdiği zaman Hz. Hatice, ona yukarıdan beri nakledilen olayları hatırlatmıyor da "Korkma bil ki, Allah seni rezil etmez. Çünkü sen, sıla-i rahim yaparsın, doğru konuşursun, misafire ikram edersin" şeklinde güzel hasletlerini sayıyor.<sup>141</sup> Şayet, yukarıda zikredilen haberlerdeki olaylar yaşanmış olsaydı öncelikle Hz. Peygamber'in kendisinden hiç şüphe etmemesi, Hz. Hatice'nin de çocukluğundan beri müjdelenen o haberleri tek tek hatırlatması gerekirdi.<sup>142</sup> Hakikat bunun aksi olduğuna göre Peygamber'in peygamberlik öncesi hayatı efsaneye çevrilmiş ve her taşın altından bir irhas olayı çıkartılmıştır.

## SONUÇ

Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatında meydana gelen olaylara dair rivayetler incelendiğinde yüceltmeci peygamber anlayışının hakim olduğu göze çarpmaktadır. Bu dönemle ilgili haberlerde genellikle "olağan üstülükler" hakimdir. Rivayetler, akıl ve vahiy süzgecinden geçirilmeden nakledilmekte ve Peygamber'in hayatının bütünlüğü içerisinde değerlendirilmemektedir. Ayrıca rivayetlerde zaman zaman hem peygamberler arası "efdaliyet" yarışına gidildiği izlenimi oluşmakta hem de tutarsızlıklar bulunmaktadır.

Bu açılardan konuya bakıldığında kaynaklarda yer alan rivayetlere göre daha baba belinde iken Hz. Muhammed'in peygamberliği, babasının alnındaki nurdan anlaşılmalı ve bunu ailesi değil de şehirdeki sadece birkaç kadın fark etmektedir. Tarih kitaplarında ise bu durum sanki son derece olağan bir durummuş gibi nakledilmektedir. Aynı şekilde Amine'nin bu nur sayesinde bir Peygamber'e hamile kaldığını öğrenmesi, hiç hamilelik belirtisi yaşamaması da muhtemelen bu sebepten dolayı yadırganmamaktadır. Daha da önemlisi dağın, taşın ve dahi putların Peygamber'i müjdelemeleri hatta putların Abdullah'a, sahip olacağı çocuğun kendilerini kırıp yok edeceğini haber vermesi bile garipsenmeden nakledilmektedir. Hatta Halime'nin yanında iken Peygamber'in göğsünün yarılması olayının Amine'ye haber verilmesine karşın hiç telaş etmeden durumu Halime'ye anlatması, insanın aklına Musa'nın annesiyle veya Hz. Meryem'le

<sup>140</sup> İbn İshak, *Sire*, 1: 121; İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 154; Taberi, *Tarih*, 2: 301; Zehebi, *Tarihu'l-islam*, 1: 542; *Siyeru A'lamî'n-nübela*, 1: 106; Suyuti, *Hasais*, 1: 159.

<sup>141</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 1: 153; İbn Hibban, *Sire*, 1: 65.

<sup>142</sup> Mehmet Özdemir, "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan olarak Muhammed b. Abdullah", 125.

mukayese yapıldığı düşüncesini getirmektedir ki bu hal onlara bile bahşedilmemiştir. Hz. Peygamber'in doğumunda her tarafı aydınlattığı iddia edilen nurun, Kabe'de doğumu bekleyen dedesi ve diğer insanlar tarafından fark edilmemesi ne yazık ki bir tutarsızlık olarak görülmemektedir. Buna karşın bütün bu olaylar, Yüce Peygamber anlayışıyla "irhasat" kabilinden nakledilmektedir. Ayrıca Kahinlerin ve Yahudilerin, Ahmed'in/Muhammed'in yıldızının doğduğunu dillendirmeleri ve neredeyse doğduğu evin kapı numarasına kadar haber vermeleri, sanki "Beklenen Peygamber" algısıyla İsa'nın (as.) doğumuna nazire yapılmaktadır. Çünkü İsa'nın doğumunda da doğumu yaptıran hemşirelerin nurdan gözleri kamaşmış, Yahudiler, doğumdan haberdar olmuşlardır.

Ayrıca çocuk yaşta peygamberin kalbinin yarılıp içerisinden "şeytan hissesinin" atılması rivayeti nakledilirken, "fitrat üzere yaratılan" bir çocukta şeytan payının nasıl olduğu hiç akla getirilmemekte, üstelik vahyin kesilmesi sonucu Peygamber'in yüreğinde oluşan sıkıntının Duha sure ile giderildiğine atfen vahyedilen "Senin kalbini biz şerh etmedik mi" ayeti delil getirilmektedir. Ayrıca Peygamber'in göğsünün yarılması maddi mi manevi mi yapıldığı, meleklerin bir rivayette insan şeklinde diğer bir rivayette kuş şeklinde gelmesi bir tarafa, kaynaklarda bu operasyonun izlerini Peygamber'in eşlerinin değil de Enes'in görüp nakletmesi bile problem olarak görülmemektedir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in, bereket sebebi olmasıyla ilgili rivayetler, diğer peygamberlere verilen lütuflarla birlikte değerlendirildiğinde de çok fazla benzerlik görülmektedir. Dolayısıyla bu haberlerin yüceltmeci bakış açısından üretildiğini söylemek mümkündür

Çalışma esnasında karşılaştığımız diğer bir konu da peygamberlik öncesi nakledilen rivayetlerle nübüvvet sonrası anlatılan bazı olayların çelişmesidir. Lakin eserler, bu tenakuza hiç yer vermemektedirler. Diğer bir ifade ile siyer kitaplarında Peygamber'in hayatı bir bütün halinde göz önünde bulundurulmadan parçacı bir yaklaşımla değerlendirilmektedir. Mesela yukarıda ifade edilen daha baba belinde iken alında parlayan ve görülen nübüvvet nuru, peygamberlikten sonra hiç gündeme gelmemektedir. Aynı şekilde 25 yaşına kadar Peygamber'i gölgeleyen bulut, Peygamber olduktan sonra bir anda kaybolmaktadır. Peygamberlik nişanesi olarak zikredilen "nübüvvet mührü", Hz. Peygamberin doğumunda, Halime'nin yanında, Rahib Bahira veya Nastura olaylarında neredeyse peygamberlik öncesi bütün sahnelerde görüldüğü halde peygamberlik sonrası Hz. Peygamber'in nübüvvetine delil olarak hiçbir yerde kullanılmamaktadır. Ayrıca ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in 40 yaşına kadar

anlatılan hayat hikayesinin neredeyse her sahnesinde Peygamber'in peygamber olacağı haber verilirken, aynı çalışmalarda bu haberlerle taban tabana zıt olan Peygamber'e ilk vahiy geldiği zaman onun cinlenmiş olabileceğinden korkuya kapıldığı ve bu sebepten dolayı da intihara teşebbüs ettiği nakledilmektedir. 40 yaşına kadar her fırsatta peygamber olacağı haber verilen birinin, bu duruma nasıl düşebileceği hususuna hiç temas edilmemektedir.

Hz. Peygamber'in bu dönemine dair nakledilen rivayetlerde Kur'an'a atıf yapıldığına fazla şahid olmadık. Oysa yukarıda zikredilen bütün bu problemlerin halli için Hz. Peygamber ve o döneme ait okumaların, muhakkak Kur'an zemininde yapılması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu sebeple peygamberle ilgili nakledilen haberlerin, Kur'an süzgecinden geçirilmesi gerektiğini düşünmekteyiz. Çünkü Allah, Peygamber'ine Kur'an okunduğu zaman ya vahyin değiştirilmesini ya da onun haricinde bir başka kitabın getirilmesini isteyen müşriklere, bu hususta kendiliğinden bir şey yapmadığını ancak vahye tabi olduğunu, Allah'ın dilemesi durumunda bu vahyi onlara zaten duyurmayacağını ki 40 yaşına kadar onların içinde yaşayıp böyle bir durumun söz konusu olmadığını söylemesini emretmektedir.<sup>143</sup> Bu ayetle Peygamber'in hayatında mihengin vahiy olduğu anlaşılmış olmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in hayatını anlamaya çalışırken başvurulması gereken ilk kaynağın Kur'an olması gerekmektedir. Makalenin başından sonuna kadar işlediğimiz bütün konularda Abdullah'ın alnundaki nur'un, Amine'nin hamileliği'nin, Şakk-ı sadr'ın, kahinlerin, cinlerin, Yahudi alimlerinin, Rahiba Bahira ve Nastura'nın geçtiği her sahnede Hz. Muhammed'in "peygamberliği" müjdelenmektedir. Bu haberler Kur'an-ı Kerim'le karşılaştırıldığında, Kur'an, Peygamber'in kitabı ve imanı bilmediğini, hatta kendisine vahyedileceğini yani peygamberlik verileceğinden dahi haberi olmadığını ifade etmektedir.<sup>144</sup> Ne yazık ki kaynaklarımız, bu ayet yokmuş gibi olayları rivayet etmektedir. Böylece Kur'an, Peygamber'in kendisine vahyedileceğini bilmediğini ifade ederek kaynaklarda zikredilen ve Peygamber'i müjdeleyen bütün rivayetlerin aslının olmadığını belgelemiş olmaktadır. Bu tabloyu kaynaklar açısından okuduğumuzda ne yazık ki Kur'an'ın, Tarihçiler

<sup>143</sup> Yunus 10/15.

<sup>144</sup> Şura 42/52., Kasas 28/86.



nezdinde pek de bir bilgi değerinin olmadığı sonucuna varabiliriz. Bu yaklaşımın son derece yanlış olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç olarak, özelde Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatıyla ilgili nakledilen rivayetlerin, genelde Siyer'e dair rivayet edilen haberlerin, doğru zeminde okunup tartışılabilmesi için Kur'an'la ve Peygamber'in hayatının bütünüyle mukayese edilerek okunması gerektiğini düşünmekteyiz.

**KAYNAKÇA**

- Ahatlı, Erdinç. "Nübüvvet Mührü, Tarihi süreçteki algılanması ve anlamlandırılması". *SÜİFD*, 3 (2001): 291.
- Ahmet b. Hanbel. *Müsned*. Kahire: Daru'l-hadis, 1995.
- Ay, Mahmut. "İşari Tefsirlerde Hakikat-i Muhammediyye Anlayışı", *İÜİFD*. 13 (2010): 80-120.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Bağcı, H. Musa. *Beşer Olarak Hz. Peygamber*. Ankara: Ankara okulu Yayınları, 2014.
- Balcı, İsrail. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu, 2014
- Belazuri, Ahmed b. Yahya. *Ensabu'l-eşraf*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1996.
- Beyhaki, Ebu Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Delailü'n-nübüvve ve mağrifetü ahvali sahibi's-şeria*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîye, 1988.
- Buhari, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih*, y.y.: Daru tavkı'n-necat, 1422.
- Cevad Ali. *el-Mufasssal fi Tarihi'l-arap kable'l-İslam*. y.y.: Daru's-saki, 2001.
- Çift, Salih. "İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Nur Kavramı", *UÜİFD*. 13/1 (2004): 140-154.
- Darimi, Ebu Muhammed. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-beşair, 2013.
- Demil, Emine. *Hz. Peygamberi'in Risalet Öncesi Hayatına Dair Rivayetler*. Ankara: (Basılmamış Doktora Tezi), 2016.
- Demircan, Adnan. "Cahiliye ve Hz. Peygamber Dönemi Uygulamalarıyla Nikah". *Diyanet İlmi Dergi*, 49/3, (2013): 21-42.
- Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15: 179-180, İstanbul: TDV Yayınları 1997.
- Diyarbakri, Hüseyin b. Muhammed. *Tarihu'l-hamis fi ahvali enfsin nefsin*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîye, 1971.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah. *Ma'rifetü's-sahabe*. Riyad: Daru'l-vatan, 1998.
- Ebu Zehre, Muhammed. *Son Peygamber Hz. Muhammed*. Trc. Mehmet Keskin. İstanbul: Birleşik, 1993.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamberin Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir yaklaşım". *Diyanet İlmi Dergi*, Özel Sayı, (2003): 33-66.

- Erul, Bünyamin. "Uydurma rivayetlerde Peygamber Tasavvuru", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri Kutlu Doğum Sempozyumu 2001*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003): 419-438.
- Eser, Mithat. "Hz.Peygamber'in Bir Bulut Tarafından Gölgelemesi", *Journal of Islamic Research* 22/1 (2011): 44-54.
- Fayda, Mustafa, "Bahira", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Günaltay, Şemseddin, "İslamdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri", *Marife*, 1/3, (2002): 189-199.
- Hakim, Ebu Abdullah. *el-Müstedrek ale's-Sahihayn*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1990.
- Halebi, Ali b. İbrahim. *es-Siretü'l-halebiyye: İnsanu'l-uyun fi sireti'l-emini'me'mun*, Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1427.
- İbn Hacer, el-Askalani. *el-İsabe fi temyizi's-sahabe*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1415.
- İbn Hişam, Ebu Muhammed. *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Mısır: y.y.,1955.
- İbn İshak, Muhammed. *Sire*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *el-Bidaye*. Kahire: Daru'l-hadis, 1993.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail. *Tefsiru'l-kurani'l-azim*. y.y.: Daru taybe, 1999.
- İbn Mace, Ebu Abdullah. *Sünen*. y.y.: Daru'r-risaleti'l-alemiyye, 2009.
- İbn Mende, Ebu Abdullah. *Ma'rifetü's-sahabe*. yrs: Matbaatu camiati'l-imarati'l-arabiyye, 2005.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakatü'l-Kübra*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, trs.
- İbnü'l-cevzi, Ebu'l-ferec. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-arabi, 1422.
- Köksal, Asım. *Peygamberler Peygamberi Hz. Muhammed ve İslamiyet*. İstanbul: Işık, 2007.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Tevî'latu ehli süne*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2005.
- Mevdudi, Ebu'l-A'la. *Tarih Boyunca Tevhid Mücadelesi ve Hz. Peygamberin Hayatı*. İstanbul: Pınar 1992.
- Moğoltay b. Kılıç. *el-İşare ile sireti'l-mustafa ve tarihi men ba'dehu mine'l-hulefa*, Beyrut: Daru'ş-şamiyye, 1996.
- Mübarekfuri, Safirrahman. *er-Rahiku'l-Mahtum*. Amman: Daru'l-Fikr, 2013.
- Nesai, Ebu Abdurrahman. *Sünen*. Halep: Mektebetü'l-matbuati'l-islamiye 1986.
- Önkal, Ahmet. "İslam Tarihçiliğinde Tarafsızlık Problemi", *Marife*, 5/1, (2005):257-269.

- Özdemir, Mehmet. "Peygamberlik Öncesinde Bir İnsan olarak Muhammed b. Abdullah", *Cahiliyye Toplumundan Günümüze Hz. Muhammed*, (13-15 Nisan 2007): 107-136.
- Sarıcık, Murat. "Cahiliye Nikahı Mut'a ve Diğer Cahiliye Nikahları". *SDÜİFD*, 3 (1996): 41-73.
- Savaş, Rıza. *Hz. Peygamber Devrinde Kadın*. İstanbul, Ravza, trs.
- Suyuti, Celaleddin. *Hasaisu'l-kübra*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, yrs.
- Süheyli, Ebu'l-Kasım. *Ravdu'l-Unf fi şerhi'n-nebeviyyeti libni Hişam*. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-arabi, 2000.
- Taberi, Ebu Ca'fer. *Camiu'l-beyan fi te'vili'l-Kuran*. y.y.: Müessesetü'r-risale, 2000.
- Taberi, Ebu Ca'fer. *Tarihu'r-rusul ve'l-mülük*. Beyrut: Darü't-türas, 1387.
- Taberi, Ebu Ca'fer. *Tarihu't-taberi, Tarihu ümemü ve'l-mülük*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Nur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 244-245. İstanbul: TDV Yayınları 2007.
- Zehebi, Şemsuddin. *Mizanü'l-i'tidal fi nakdi'r-rical*. Lübnan: Daru'l-mağrife, 1963.
- Zehebi, Şemsuddin.. *Siyeru A'lami'n-nübelâ*. y.y.: Müessesetü'r-risale, 1985.
- Zemahşeri, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakaiki ğavamidi't-tenzil*. Beyrut: Daru'l-kütübü'l-arabi, 1407.
- Hocaoğlu, Öznur. "Mitler Gerçeklere Karşı: Hz. Muhammed'in Peygamberlik Öncesi Yaşamındaki Olaylar". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 231-267.





YAYIN DEĞERLENDİRMELERİ

---

---

*BOOK REVIEWS*



Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi  
Journal of Divinity Faculty of Recep Tayyip Erdogan University

ISSN: 2147-0049 e-ISSN: 2147-2823

RTEUIFD, June 2018, (13): 271-275

Yayın Değerlendirmesi / Book Review

M. Nurullah Turan<sup>1</sup>

**Parens, Joshua. *Leo Strauss and The Recovery of Medieval Political Philosophy*. New York: University of Rochester Press, 2016.**

Türkiye’de siyaset felsefecisi Leo Strauss’un eserlerinin iyi bilindiğini söyleyemeyiz. Bazı kitaplarının pek ilgi görmeyen tercümelerinin yanında (biri doktora, ikisi yüksek lisans tezi olmak üzere) Strauss üzerine münhasıran üç akademik çalışma yapılmıştır.<sup>2</sup> Batı’da son dönem siyaset felsefesinin tartışmalı olduğu ölçüde parlak isimlerinden olan Strauss’un “siyasi hermenötik” yaklaşımının önemli figürlerinden olduğunu söyleyebiliriz. Kısaca “siyasi olayları yorumlama sanatı”<sup>3</sup> olarak tanımlanabilecek siyasi hermenötik kavramı, mevcut siyaset bilimi ve felsefesi paradigmasına karşı muhalif ve eleştirel bir tavrı ifade etmesi açısından dikkate değerdir.

Joshua Parens’in bu yazıda tahlil edeceğimiz *Leo Strauss ve Ortaçağ Siyaset Felsefesinin İhyası* başlıklı kitabı, filozof Leo Strauss’un “siyasi hermenötik” girişimini ana hatlarıyla takip edebileceğimiz bir kitap hüviyetini taşıyor. Parens, Strauss’un

---

<sup>1</sup> Arş. Gör., Recep Tayyip Erdoğan Üni., İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü.

RA, Recep Tayyip Erdogan Uni., Divinity Faculty, Department of Philosophy and Religion. Rize / Turkey  
[muhammed.turan@erdogan.edu.tr](mailto:muhammed.turan@erdogan.edu.tr) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6817-0098>

<sup>2</sup> Ali Sertan Beşer, *Leo Strauss’un İslam Felsefesi Yorumu ve Etkileri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi, 2015); Esranur Oral, *Leo Strauss’un Farabi Yorumu* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2015); Bulut Altun, *Leo Strauss’un Makyavel ve Spinoza Üzerinden Yaptığı İçkincilik Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2017). Önemli bir çalışma olması açısından şu doktora tezini de zikretmeliyiz: Funda Günsoy Kaya, *Carl Schmitt ve Leo Strauss’ta ‘Politik Olan’ Kavramı* (Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, 2009).

<sup>3</sup> Burhanettin Tatar, “Siyasi Hermenötik Sorunu Hakkında Bazı Notlar”, *Siyasi Hermenötik, Siyaset Felsefesinin Temel Sorunları*, ed. B. Tatar (Samsun: Etüt Yayınları, 2000), 159.



düşüncelerinden hareketle klasik felsefeyi temsilen Fârâbî ve İbn Meymûn isimleri üzerinden klasik siyaset felsefesinin anlamını, işlevini ve sınırlarını tartışıyor. Strauss'un siyasi düşünceye getirdiği yeni bakış, kitap boyunca birbirinden bağımsız görünen ama aslında yakından ilişkili makalelerle ele alınmış. Yazıda ele alacağımız üzere, klasik filozofların siyasi felsefe tasavvurunun yanlış yorumlandığını ileri süren Strauss'un sadece klasik felsefeyle ilgilenenler için değil, siyaset ve ahlak felsefesiyle ilgilenen araştırmacılar için de ilgi çekici sayılabilecek yöntemiyle farklı bir okuma teklifi sunduğunu söyleyebiliriz. Klasik felsefe araştırmalarında hâkim yaklaşımların varsayımlarını tarihsel süreci göz ardı etmeksizin analiz eden düşünür, bu yaklaşımlar için sorun teşkil edebilecek uyumsuzluklara ve anlaşılması güç noktalara işaret ediyor.

Esasen bu yazıda kitaptaki bölümlenmeyi izlemek yerine Strauss'un düşüncelerini, birbiriyle irtibatlı olduğunu düşündüğümüz dört adımda hülasa etmeye çalışacağız: (1) Teolojik-politik sorunun mahiyeti ve önemi. (2) Hıristiyan skolastisizminin teolojik politik soruna dair çözüm önerisi ve cari yorum tarzlarına etkileri. (3) Bütüncül bir hayat tarzı olarak siyasi felsefe tasavvuru ve bu tasavvurun sürekliliği. (4) Fârâbî ve İbn Meymûn örnekleri vasıtasıyla klasik felsefenin ezoterik okunmasının imkânı.

Strauss'un düşüncelerinin çıkış noktası, "teolojik politik sorun" olarak isimlendirdiği köklü bir sorunun teşhisi sayılabilir. Bu sorun, özetle, aklın mümessili olarak düşünür ile inanç ve kanaatlerin yönlendirdiği şehir ahali arasındaki gerilimli ilişkiye tekabül eder. Prens'in ifadesiyle, "teolojik politik sorun, bir toplumun kurucu fikirleriyle bu fikirlerin bir filozof tarafından sorgulanması arasındaki gerilimdir." (s. 5) Sokrates'in Atina halkıyla yaşadıkları, esasen teolojik politik sorundan kaynaklanır ve filozofun şehrin yasalarıyla bu yasaların temelindeki kanaatlere eleştirisinin sonuçlarını yansıtır. Bu gerilimi tarihsel süreçte "felsefe ve hukuk", "Yahudi ve Alman", "akıl ve vahiy" gibi değişik formlarda gözlemleyebiliriz. Kanaatimizce bugün "birlikte yaşama, ötekilik ve hoşgörü" gibi temel sorunları da esasen zemininde rasyonel bilgi ve kanaatlerin çatıştığı kamusal mekânlar bağlamında tecrübe etmekteyiz. Benzer gerilimler, akademiyle kitleler, düşünceyle toplum arasında devam edegelmektedir.

Bu gerilimin taraflarından biri olan ilahi yasa fenomeni, hem teorik hem de pratik boyutuyla bütüncül bir karaktere sahiptir. Özellikle İslam ve Yahudi şeriatı, bağlılarından hayatın tüm boyutlarını kuşatacak düzeyde kapsamlı ve keskin taleplerde bulunur. Örneğin bir kimse İslami bağlamda siyaset ve hukuktan söz edecekse muhakkak teolojiden bahis açmalıdır. Burada altını çizmemiz gereken ve ileride klasik felsefe bağlamında tekrar söz edeceğimiz husus, dini yasanın teori-pratik ayrımını aşan ve hayatı bütün boyutlarıyla kapsayan bir bütünsellik vurgusudur.

Strauss'a göre İslam ve Yahudiliğin aksine Hıristiyanlık, muhataplarının hayatını bütünüyle kuşatan bir yasalar bütünü vaz etmez. Çünkü Hıristiyan öğretinin merkezinde şeriatın çok akide ve kutsal doktrin yani teoloji baskın durumdadır. "Kabaca söyleyecek olursak, hukuk ya da yasa merkezli bir çalışma, İslam ve Yahudilik için ne anlama geliyorsa, teoloji de Hıristiyanlık için o anlama gelmektedir." (s. 14) Bu durum, Hıristiyan kelamının skolastisizmin hâkim olduğu sonraki dönemlerinde (örneğin Thomas Aquinas düşüncesinde) daha da belirginleşen teori-pratik ayrımına istinaden temellendirilen bir yaklaşımdır. Sözünü ettiğimiz gerilimin çözülmesi için zahiren başarılı bir sentez girişimi olarak yorumlanabilecek skolastik çözüm, aslında felsefenin teolojiye boyun eğdirilmesi anlamına gelmektedir. (s. 41, 58) Böylece skolastik paradigma, "sentez" görünümü altında felsefeyi araçsallaştırarak tahakkümü altına almıştır.

İslam ve Yahudi düşüncesinde ise felsefenin ayrıcalıklı ve özerk bir konuma sahip olduğunu, bunun da filozofların Platoncu bazı teşebbüsleriyle gerçekleştiğini belirtmeliyiz. Filozoflar hem teorik, hem de pratik bilgiyi kuşatan külli bir felsefi projenin peşindedir. Strauss, bu bağlamda Fârâbî'nin amacının Sokratik felsefeyi yeniden canlandırmak olduğunu söyler. Fârâbî'de gördüğümüz harmoni ve Yeni Platoncu metafiziksel çerçeve, Strauss'un yorumuyla, esasen Sokratik felsefeye hayatiyet sağlamak için –tabiri caizse bir tür paravan olarak- oluşturulmuştur. (s. 44) Hâlihazırda Sokrates'in ve Platonculuğun tekrar keşfedilmesi gereken ayırıcı vasfı, siyasi ve toplumsal bir proje kurgulamasıdır. Zira Sokrates'te cisimleşen filozof ideali, hem tekil muhataplara, hem de genel olarak Atina halkına (*demos*) hitap etmektedir. Ahlak ve bilgi gibi felsefe tarihinin asli meselelerinin yanı sıra en iyi rejim sorusu gibi siyasi sorular da filozofun gündemindedir. Tekrar altını çizelim: Bu yaklaşımın ardında Platonik felsefe tasavvurunda teori ile pratiğin birbirinden tam olarak ayrılabilmesi, daha doğrusu bu ayrımın flu olması yatar. Bu bağlamda siyasi felsefe, genel felsefi projenin bir parçası olmaktan çok bizatihi bu projenin kendisine tekabül etmektedir. Bir "hayat tarzı olarak felsefe" ile tüm hayatı kuşatma iddiasını taşıyan ilahi yasanın aynı düzlemde karşı karşıya geldiklerinde mezkur teolojik politik soruna yol açtıklarını tekrar hatırlatalım.

Görebildiğimiz kadarıyla, Parens'in kitabında başardığı şeylerden biri, metafizik esaslı Yeni Platoncu yorumları ve dayandığı kabulleri, Strauss'u izleyerek sarahatle tasvir etmesidir. Bu yorumlarda Fârâbî'nin yeni Platonculuğun merkezi iddialarını benimsediği tezi, en yaygın yanlış yorumlardan biri olarak takdim edilir. Yeni Platonculuğun merkezi iddialarından olan teorinin pratiği belirlediği ve mikro kozmosun makro kozmosla uyumu iddiaları, metafiziksel olanın ayrıcalık ve üstünlüğünü ima eder. Teorik bilgi, hiyerarşik olarak pratik bilgiyi belirleyecek üstün bir konuma yerleştirilmekte, metafiziğin "ilk felsefe" ve felsefenin en üstün formu

olduğu kabul edilmektedir. Örneğin Aquinas'ın "*Summa Theologiae*'sı teorik bilimin üstte, pratik bilginin ise altta olduğu bir alt-üst ilişkisi kurar." (s. 77) Strauss, bu yorumlarda Hıristiyan skolastisizminin sentezci yaklaşımının (teori-pratik, akıl-vahiy, din-felsefe) hâkim olduğunu düşünmektedir. Aquinas ve Spinoza'da en açık örneklerini gördüğümüz bu skolastik paradigma, Walzer, Rosenthal ve Wolfson gibi felsefe tarihçilerinin de perspektifini biçimlendirmektedir.

Strauss'un yaklaşımı ise klasik felsefenin bu yerleşik yorumlarına karşı güçlü bir itirazı temsil eder. Düşünüre göre, Platon'un ve -Fârâbî ve İbn Meymûn gibi temsilcileriyle- Platonculuğun siyasi karakterli felsefi projeleri, felsefe tarihinde yanlış bir biçimde metafizik merkezli olarak yorumlanmaktadır. Ana akım yorumların Yeni Platoncu Fârâbî imajına itiraz eden Strauss, Fârâbî'nin Yeni Platoncu kuramı kendi projesini gizleyen bir yüzey olarak istihdam ettiğini belirtir. Fârâbî'nin siyaset felsefesine yoğun ilgisi, genel mutluluğun temini için ilahi yasanın değil siyasi felsefenin gerekliliğine işaret eder. Bir başka deyişle, toplumsal hayatı tanzim etmek isteyen biri dini hukuktan ziyade siyasi bilime/felsefeye dayanmalıdır. Yine Fârâbî'de gördüğümüz filozof-kral-peygamber sentezi, Fârâbî düşüncesinin siyasi karakterinin gücünü gösterir niteliktedir. Strauss'a göre filozoflar, teolojik ve metafiziksel bir odak yerine siyasi bir perspektif temelinde okunursa, kendi bütünlükleri içinde kavranabilir. Zira hususen Fârâbî ve İbn Meymûn'da "siyasi olan, teolojik içerikten bağımsız olarak okunamaz." (s. 20)

Fârâbî'nin eserlerinde bu düşüncelere imkân veren ve çelişki olarak yorumlanabilecek bazı farklı ifadelerin olduğu aşikârdır. Ayrıca Fârâbî ve İbn Meymûn'da gördüğümüz bazı unsurlar, Yeni Platonculuğun kozmosun kusursuz işleyişi iddiasıyla çelişmektedir. Örneğin filozofun toplum içindeki rolünü temsilen kullanılan "yılan" ve "ayrık otu" imgeleri, düzen içinde düzensizliğin temsilleridir. Bu imgeler, kozmik işleyişte bir arızaya karşılık gelirken diğer yandan filozofun toplum içindeki ayrık pozisyonunu anlatmaktadır. (s. 22, 47) Buradaki esas sorun, bir yandan ayrık otu olarak toplumun periferisine konumlandırılan filozofun diğer yandan toplumun ve hukuki düzenin kılavuzu imajıyla takdim edilmesidir. O halde Fârâbî'nin gerçek filozofuna ulaşmak için şehrin perspektifinde ayrık otuyla sembolize edilen çarpık filozof imajının ötesine geçmek gerekir.

Bir müellifin "Postmodern Platonlar"dan biri saydığı<sup>4</sup> Strauss, klasik siyaset felsefesinin farklı ve özgün bir yaklaşımla okunmasına yol açan yaklaşımın kurucusudur. "Ezoterik (batını) yaklaşım" olarak bilinen bu yaklaşım, klasik filozofların eserlerinin tek boyutlu ve yüzeysel değil katmanlara dayalı bir

<sup>4</sup> Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

okumasını önerir. Buna göre klasik bir eserin, yüzeyde ve derinlikte farklılaşan anlamları, satırlar arası okuma metoduyla ifşa edilebilir. Ancak tabakaları kazıyarak derinlerdeki o felsefi siyaset bilgisine erişebiliriz. Özellikle İbn Meymûn ve Fârâbî gibi üstatların yazım tarzları, bize bu metodun uygulanmasını haklılaştıracak düzeyde elverişli kanıtlar sunar.

İbn Meymûn'un meşhur eseri *Delâletü'l-Hâirîn*, Strauss'un bakışının farkını ve özgünlüğünü gözlemleyebileceğimiz değerlendirmelerinin merkezinde bulunur. Kolayca teolojik ya da felsefi bir eser olarak tavsif edilemeyecek bu eser (s. 42), iki katmanlı bir biçimde okunmalıdır. "*Delâletü'l-Hâirîn* dış yüzeyde rasyonel kelam çalışması iken içsel derinliğinde siyasi bilim ya da siyasi felsefedir." (s. 2, 25) Parens'in İbn Meymûn'un bu yöntemle yorumlanmasına ayırdığı on birinci bölüm, bir "siyasi hermenötik" örneği olarak okunabilir ("*An Introduction to the Guide*", s. 125-135).

Görebildiğimiz kadarıyla, Strauss, güçlü güçsüz birtakım kanıtlarla mezkûr yaklaşımını tahkim etmeye çalışmaktadır. Bu kısa tanıtım yazısında düşünürün işaret ettiği kanıtların betimlemesine girişmemiş olsak da, şunu ifade edebiliriz: Neredeyse hepsi ilgili filozofların metinlerinden elde edilen bu kanıtlar, en azından bize mevzubahis felsefe metinlerinin tek boyutlu olmadığını, araştırmacıların sundukları perspektifin aksine daha karmaşık ve çelişkili bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu bağlamda Strauss, sabırlı okuruna en azından şunu öğretir: Tarihsel bir metnin doğrudan söylediklerinin yanında dolaylı olarak söyledikleri ve hatta söylemedikleri de dikkate alınmalıdır. Gelenekselleşen mevcut okumalardan başka bir okuma, metni sınırlandırmayan siyasi hermenötiğe dayalı bir yorumlama biçimi her zaman mümkündür.

Parens, Joshua. "Leo Strauss and The Recovery of Medieval Political Philosophy". Değerlendiren: M. Nurullah Turan. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2018): 271-275.

