

ISSN: 2147-2521



Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Dergisi

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF CANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF ÇANAKKALE ONSEKİZ MART UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة جنق قلعة الثامن عشر من آذار/مارس

ISSN: 2147-2521 | MART 2018, SAYI 12 | MARCH 2018, ISSUE 12

ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi / The Owner

Prof. Dr. Şevket YAVUZ
Dekan / Dean

Editör / Editor

Doç Dr. Ramazan DEMİR

Kitap Tanıtım Editörü / Book Review Editor

Arş. Gör. Mehmet AKINCI

Editör Yardımcıları / Editorial Assistants

Arş. Gör. Yusuf YIKMAZ • Arş. Gör. Halil EFE • Arş. Gör. Serap USLU

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Hidayet İŞİK • Prof. Dr. Mirza TOKPUNAR • Prof. Dr. Şevket YAVUZ
• Doç. Dr. Ramazan DEMİR • Doç. Dr. Mehmet Ali YARCI • Yrd. Doç. Dr. Ahmed AL-ADAWY
Yrd. Doç. Dr. Yunus AKYÜREK • Yrd. Doç. Dr. Mehmet YILMAZ

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Abdullah KARAHAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Abdurrahman HAÇKALI, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM, Süleyman Demirel Üniversitesi • Prof. Dr. Ahmet YÜCEL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali COŞKUN, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Ali AKDOĞAN, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi • Prof. Dr. Ali İhsan YİTİK, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Ali Rıza AYDIN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Alim YILDIZ, Cumhuriyet Üniversitesi • Doç. Dr. Aziz DOĞANAY, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Baki ADAM, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Bülent UÇAR, Osnabrück Üniversitesi • Prof. Dr. Cafer Sadık YARAN, Ondokuz Mayıs Üniversitesi • Prof. Dr. Celal TÜREK, Ankara Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Cemal Abdullah AYDIN, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Hakkı ACUN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Halil İbrahim ACAR, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Haniñ ÖZCAN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Himmet KONUR, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. İbrahim YILMAZ, Atatürk Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail ÇETİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. İsmail KÖZ, Ankara Üniversitesi • Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Kemal ATAMAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ, Ankara Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet Ali BÜYÜKKARA, Şehir Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet ATALAN, Kastamonu Üniversitesi • Prof. Dr. Mehmet KATAR, Ankara Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KAYA, Atatürk Üniversitesi • Doç. Dr. Nuh ARSLANTAŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Osman BİLEN, Dokuz Eylül Üniversitesi • Prof. Dr. Osman KARADENİZ, Dokuz Eylül Üniversitesi • Doç. Dr. Osman Nuri KÜÇÜK, Erciyes Üniversitesi • Prof. Dr. Ömer Mahir ALPER, İstanbul Üniversitesi • Prof. Dr. Ramazan BİÇER, Sakarya Üniversitesi • Prof. Dr. Remzi KAYA, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Safi ARPAGUŞ, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Selahattin SÖNMEZSOY, Yüzüncü Yıl Üniversitesi • Prof. Dr. Selçuk MÜLAYİM, Marmara Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Talat ALFARHAN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Tevfik YÜCEDOĞRU, Uludağ Üniversitesi • Doç. Dr. Vejdî BİLGİN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Veli URHAN, Gazi Üniversitesi • Prof. Dr. Veysel UYSAL, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yakup ÇİÇEK, Marmara Üniversitesi • Prof. Dr. Yaşar AYDINLI, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Zeki ÖZCAN, Uludağ Üniversitesi • Prof. Dr. Ziya KAZICI, Marmara Üniversitesi

Basım / Printing

Pozitif Matbaa

Çamlıca Mah. 145. Sk. No : 10/19 Yenimahalle/ANKARA

Tel : 0312-3970031 E-posta : pozitif@pozitifmatbaa.com İnternet : www.pozitifmatbaa.net

İletişim / Corresponding Adress

Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi, 17100 Merkez / ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 6189) Faks : 0286-2180538 E-posta: ifd@comu.edu.tr İnternet : <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comufid/>

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Prof. Dr. Abdullah Kahraman, Marmara Üniversitesi • Doç. Dr. Ramazan DEMİR, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Ahmet Nur Kurban, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Doç. Dr. Mehmet Ali Yargı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Ali Sertan Başer, Trakya Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Bilal Taşkın, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Aydın, Gümüşhane Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Ersöz, Selçuk Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Hülya Çetin, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Necmettin Tan, Fırat Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yılmaz, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Cemal Abdullah Aydın, İstanbul Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Fatih Oğuzay, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Yunus Akyürek, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Kabakçı, Uşak Üniversitesi İslami • Dr. Öğr. Üyesi Üzeyir Durmus, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mansur Koçinkağ, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Yüceer, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Arş. Gör. Mehmet Akıncı, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Mutlu Gül, Bursa Uludağ Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Yüksel ÇelİK, Erciyes Üniversitesi • Dr. Öğr. Üyesi Osman Yılmaz, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, yılda iki kez yayınlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır. Yayınlanan eserlerin her tir sorumluluğu yazar(lar)ına, yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne aittir. Yazarların bir bölümünün ya da tamamının tekrar yayını, Dergi Editörlüğünden izin almak koşuluyla mümkündür. Dergimizin Yayın ve Yazım İlkeleri 199. Sayfada yer almaktadır.

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

MAKALELER

Muharrem ÖNDER	
İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtun Hükümü ve Beyân Kabul Edilme Şartları	7
Ali Tarık Ziyat YILMAZ	
Matürîdî Âlimlerden Sıgnâkî'nin (ö. 714/1314[?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri	43
Hatice Şahin	
"Kur'ân-ı Kerim'de Rahmân ve Rahîm'in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları"	43
Osman Murat DENİZ	
"Pietizm: Kökenleri, Temel Özellikleri ve Gelişimi"	95
Veli Aba	
"Yâsin Süresi'nin Ölülere Okunması (Rivayetler Bağlamında Bir ANALİZ)"	121
عمر أديب الجندي	
"رواية الأزهرى عن العرب في تهذيب اللغة"	143
ÇEVİRİ	163
Abdullah Özkan	
"Ortaçağ Felsefesi Nasıl Çalışılmalı"	165
Leo Strauss	
SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI	185
Mehmet KARA	
Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi	187
Tülay Sarıkaya	
Din Felsefesi Açısından İnsanın Doğası	195

İslâm Hukukunda Bir İrade Beyânı Türü Olan Sükûtun Hükümü ve Beyân Kabul Edilme Şartları

Muharrem ÖNDER*

Özet

İslâm hukukunda ehliyetli kişinin hukukî bir işlemi kurmak için iç iradesini söz veya sözün yerini tutan yazı, işaret, fiil (teâtî) ve sükût gibi vasıtalarla dışarıya yansıtmasına irade beyânı denilmektedir. Şer'î deliller incelendiğinde teklîfi hükümler yönünden sükût etmede asıl olan hükmün mubahlık olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sükût, konusuna göre mendûp, mekruh, haram veya vacip hükümlerini de alabilmektedir. İslâm hukukçuları yükümlü olan kişinin iradesini ve maksadını açıklamasında sükûtun delil kabul edilip edilmeyeceği hususu üzerinde durdukları gibi onun akitlerin kurulmasına ve hukukî tasarruflarda bulunmaya olan etkisi üzerinde de durmuşlardır. Bu bakımdan soyut (mücerred) sükût ile karinelerle çevrelenmiş nitelikli sükûtun her birisinin kendine özgü hükümünü ve hukukî sonuçlarını ortaya koymuşlardır. Fıkıh kaynaklarında sükûtun irade beyânı olarak kabul edilmesi belirli şartlara bağlanmıştır. Bunlar arasında, sükût eden kişinin sükût konusunu bilmesi, mükellef olması, irade beyânına engel bir durum bulunmaması, sükûtun başkasına yönelik bir zarara veya aldanmaya yol açmaması, sükûtun kendisinden daha kuvvetli bir irâde beyânı şekliyle teâruz etmemesi, soyut sükûtun beraberinde irâdeyi beyân edip açığa çıkaracak hallerin ve karinelerin bulunması gibi şartlar bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ehliyet, yükümlü, irade, beyân, sükût, hüküm, şart.

The Provision and Circumstances to be Accepted of Silence Which is a Type of Declaration of Intent in the Sects of Islamic Law

Abstract

In Islamic Law, reflecting the inner will of the qualified person by his word or his text, gesture, exchange that is placed instead of his word, in order to establish a legal process is called a declaration of intent. When the sharia proofs are examined, it is understood that the main provision on silence is legitimacy with respect to religious provisions. However, silence can take the provisions such as good deeds, revolting, illicit or obligatory according to its subject. Islamic jurists, as well as they stress the point that silence is to be accepted as an evidence or not for the obligated person to explain his intention and purpose; they also dwell upon its effects on the establishment of treaties and disposing legal transactions. In this regard, they

* Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi, İslâm Hukuku Anabilim Dalı.

revealed the provision and legal results of each intangible silence and presumptive (eligible) silence. In Islamic Law sources, accepting the silence as declaration of intent is made a condition. The conditions are; knowing the subject of the silence, being obligated, absence of an obstacle for declaration of intent, not to cause a damage or deception to someone, not to cause a conflict with stronger way of declaration of intent, existence of the circumstances and traces that will declare and disclose the intention in company with the intangible silence.

Keywords: capability, obligated, intention, declaration, silence, provision, condition.

Giriş

A. İrade Beyânı ve Vasıtaları

“Bir şeyi yapmaya karar vermek ve ona yönelmek”¹ şeklinde tarif edilen irade aslında, özü ve mahiyeti itibariyle kişinin iç dünyasında gerçekleşen subjektif bir durum olduğundan açıklanmadıkça dıştan bilinmesi ve kendisine hukukî sonuç bağlanması mümkün değildir.² Hukuk dilinde, ehliyetli kişinin hukukî bir işlemi kurmaya yönelik muteber tarzda irade açıklamasını ifade eden dış irade, çağdaş literatürde genelde “irade beyanı” terimiyle karşılır. Bu bağlamda irade beyanı, esasen bir hukukî işlemin yapılmasına ilişkin iç iradenin söz veya söz yerini tutan vasıtalarla dışarıya yansıtılması demektir. Klasik fıkıh eserlerinde, iç iradenin söz yoluyla dışarıya yansıtılması “ıcab” ve “kabil” terimleriyle, icab ve kabulün döküleceği kalıp da “sığa” kelimesiyle ifade edilmiştir.³

İrade beyanının prensip olarak sözle yapılması esas olduğundan irade beyanı vasıtaları konusu klasik literatürde “sığa” ve “sığa yerini tutanlar” şeklinde bir tasnife tabi tutulmuştur. “Söz kalıbı” anlamındaki sığa tabiriyle icab ve kabul kastedilmiş, rızaya delâletleri kesin olmak kaydıyla yazı, işaret, fiil (teâtî) ve sükûtun sığa yerini tutacağı ve bunlarla da irade beyanında bulunulabileceği kabul edilmiştir.⁴

¹ Mustafa ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-âm (el-Fıkhu'l-İslâmî fi seobihî'l-cedüd)*, Dımaşk 1968, I, 366.

² H. Yunus Apaydın, “İrade”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 384-385.

³ Apaydın, “İrade beyanı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 387. Ayrıca bkz. Abdürrezzâk Ahmed es- Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1954, I, 85-86; Vahidüddin Sevvâr, *et-Ta'biru ani'l-irâde fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Mısır 1960, s. 307-312; Abdülkadir Muhammed el-Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde ve eseruhu fi'l-tasarrafât*, Kâhire 1991, s. 664, 666, 722-727.

⁴ Senhûrî, *Mesâdiru'l-hak*, I, 85, 99; Ali Muhyiddin el-Karadâgî, *Mebdeü'r-rizâ fi'l-ukûd dirâse mukârane fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1985, II, 835-836; Apaydın, “İrade beyanı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, XXII, 389.

B. Sözlü Olmayan İrade Beyanı Türlerinden Sükûtun Mahiyeti, Kısımları ve Beyân Olma Sebepleri

Sözlükte, “susmak, suskun kalmak, konuşmayı bırakmak, konuşmaya gücü yettiği halde söz söylememek, sakinleşmek, nutku kesilmek”⁵ anlamlarına gelen sükût bir fıkıh terimi olarak: “İradeyi, ancak ihtiyaç halinde bir delil ile ifade eden olumsuz bir tutum” şeklinde tanımlanmıştır. Tanımda geçen, “iradeyi yansıtmayan olumsuz bir tutum” ibaresi, herhangi bir söz veya yazı, işaret, fiil gibi bir karine olmaksızın tek başına irade beyânını sağlamaya yetmeyen “soyut sükûtu” ifade etmektedir. Bu, sükûtun kısımlarından birincisi olup İslâm hukukçuları tarafından “susan kişiye bir söz isnâd olunmaz”⁶ şeklinde kâideleştirilmiştir.⁷

Tanımda geçen, “ancak ihtiyaç halinde bir delil ile” sözü ise, sükûtun ikinci kısmını oluşturmakta olup fakihlerin irâde beyânında delil kabul ettikleri sükûtu anlatır. Bu kısım “susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz” kâidesinin bir istisnâsı ve tamamlayıcı bir unsuru olarak, “lâkin ma’rız-ı hâcette sükût beyandır” şeklinde ifade edilmiş ve Mecelle’de, “sâkite bir söz isnâd olunmaz; lâkin ma’rız-ı hâcette sükût beyandır” tarzında birleştirilerek tek bir kâide haline getirilmiştir.⁸

Genel anlamda olumsuz bir tutum şeklinde tezâhür eden ve karinelerle çevrelenip ihtiyaç duyulduğunda irade beyânı olarak kabul edilen sükûtun var olabilmesi için üç temel unsura dayanması gerekir. Bunlar: Sükût eden kişi, sükût hali ve sükût konusu olan durumdur.⁹

Konuşulması ve iradenin sözle ifade edilmesi gerekli olan yerlerde ve durumlarda sükût edilmesi, onu çevreleyen karinelere, lisân-ı hâl ve örf delâletine bakılarak irâdeyi açıklayıcı bir araç olarak görülmüştür. Fakihler tarafından “ihtiyaç hali” diye nitelendirilen bu sükût şekli, oluşabilecek sıkıntı ve zorlukları gidermek, muhtemel olumsuzlukları, vukû bulabilecek zararları ve aldanmaları ortadan kaldırmak maksadıyla muteber sayılmıştır.¹⁰

⁵ Ebu’l-Fadl Cemaluddin b. Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Dâru’l-meârif, Kahire ts., “s-k-t” md., III, 2046-2047; Muhammed b. Ya’kûb el-Firuzâbâdi, *el-Kâmûsu’l-muhît*, Beyrut 1986, s. 153.

⁶ Bedrüddin Muhammed ez-Zerkeşi, *el-Mensûr fî’l-kavâid*, thk. Teysîr Ahmed Mahmûd, Kuveyt h.1405, II, 206; Zeynülabidin b. İbrahim b. Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, Beyrut 1999, s. 129; Celâlüddin es-Suyûtî, *el-Eşbâhü ve’n-nazâir*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru’l-kütübü’l-ilmîyye, Beyrut 2015, s. 216; Ali Haydar, *Dürarü’l-hukkâm şerhu Mecelleti’l-ahkâm*, Arapçaya çeviren Fehmî Huseynî, Beyrut 1991, I, 66; Mecelle, md. 67.

⁷ Remzi Muhammed Ali Dirâz, *Ahkâmü’s-sükût fî’l-fikhi’l-İslâmî*, Menşûrâtü’l-Halebî el-Hukûkiyye, Beyrut 2011, s. 64.

⁸ Ebû Saïd Muhammed el-Hâdimî, *Mecâmiu’l-hakâik*, İstanbul 1308, s. 45; Mustafa b. es-Seyyid Muhammed Güzelhisârî, *Menâfiu’d-dekâik şerhu Mecâmiu’l-hakâik*, Dimaşk ty., s. 321; Ali Haydar, *Dürerü’l-hukkâm*, I, 66; Mecelle, md. 67.

⁹ Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir ani’l-irâde*, s. 799 vd.; Dirâz, *Ahkâmü’s-sükût*, s. 78-81.

¹⁰ Subhî el-Mahmasânî, *en-Nazariyyetü’l-âmme li’l-mücebât ve’l-ukûd fî’s-Şer’iati’l-İslâmîyye*, Dâru’l-ilmî li’l-melâyîn, Beyrut 1983, II, 300-304, 309, 312-313; Sevvâr, *et-Ta’bîru ani’l-irâde*, s. 265; Karadâği, *Mebdeü’r-rizâ fî’l-ukûd*, II, 972; Kahtân, *es-Sükûtü’l-müabbir ani’l-irâde*, s. 51; Dirâz, *Ahkâmü’s-sükût*, s. 64-65, 147, 164; Saffet Kôse, “Sükût”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 52.

Bu makalemizde irade beyanının bir türü olan sükûtun hükmü, beyân kabul edilme şartları ve hukukî sonucu üzerinde duracağız.¹¹

1. Sükûtun Hükmü

Bu başlık altında öncelikle teklifi hükümler yönünden sükûtun hükmünü açıkladıktan sonra hukukî sonucu bakımından hükmünü ve bu konuda fukahânın görüşlerini ve delillerini inceleyeceğiz.

1.1. Sükûtun Genel Anlamda Dini/Şer'î Hükmü

Burada sükûtun hükmü ile vacip, haram, mendûp, mekruh ve mubah şeklindeki teklifi hükümler kastedilmektedir. Genel itibariyle şer'î delillere bakıldığında sükût etmede asıl olan hükmün mubahlık olduğu anlaşılmaktadır. Ancak sükût, konusuna göre mendûp, mekruh, haram veya vacip hükümlerini de alabilmektedir.¹²

1. Sükûtun Mubah Olması: Sükût, insan tabiatının yaratılışında var olan konuşma, kalkma, oturma, durma, yürüme, yeme, içme gibi davranışlardan birisidir. Bu anlamda sükûtun herkes için mubah olduğunda görüş ayrılığı bulunmamaktadır.¹³

Sükûtun esas itibariyle mubah olduğunu şu deliller göstermektedir:¹⁴

a) Eşyada asıl olan hükmün mubahlık olduğu yönündeki istishâb delili. Buna göre yeryüzünde bulunan hayvan, bitki, cansız varlıklardan istifade etme, yasak olduğuna dair engelleyici bir delil bulunmayan akitler ve tasarruflar şer'an mubah kabul edilmiştir. Usûlcülerin çoğunluğu tarafından benimsenen bu görüşün ayrıntıları ileride incelenecektir.

b) İbn Abbas'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber bir gün insanlara hitab ederken ayakta duran bir adam gördü ve onun bu durumunu sordu. Kendisine: "Bu Ebû İsrâil'dir; hiç oturmaksızın ayakta durarak, gölgelenmeyerek, konuşmayarak oruç tutmak üzere adakta bulunmuş" dediklerinde şöyle buyurdu: "Ona söyleyin; konuşsun, gölgelensin, otursun ve orucunu tamamlasın".¹⁵

Âlimler bu ve benzeri hadislerden sükûtun asıl itibariyle mubah ve câiz olduğu hükmünü çıkartmışlardır. Mubah olan şeylerde sükût etmek Allah'a itaatten sayılmayacağı gibi insanın kendisine mubah olan birşeyi haram kılması da doğru

¹¹ Konunun kapsamlı ve uzun olması sebebiyle mükellefe ait sükûtun mâhiyeti, kısımları ve beyân olma sebepleri yayın aşamasında olan ayrı bir makale konusu olarak incelenmiştir. Bu makalemizde, sükûtun İslam fikhündeki hükmü, beyân kabul edilmesinin şartları ve fukahânın bu konudaki görüşleri ile sükûtun fikhî hükümlere yansımaları üzerinde durulacaktır.

¹² Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 207; Ramazan Ali eş-Şürunbâsi, *es-Sükût ve delâletühü*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire ty., s. 105-124; Abdullah b. Nâsir es-Sülemî, "Mebdeü 'îtibârî's-sükût bi mesâbeti'l-izni ve'l-kabûl ve hukmü'l-ilzâmî bihi", *Kadâ; Mecelle ilmiyye, el-Cem'ıyyetü'l-ilmiyye el-Kazâiyye, Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suud*, sy. 3, Şubat 2014, s. 117-120; Muharrem Önder, *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti (Yasama Sükûtu)*, Mana Yayınları, İstanbul 2013, s. 22-29.

¹³ Seyfüddin el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, Beyrut 1985, I, 148; Muhammed Sellâm el-Medkûr, *Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ*, Beyrût 1984, s. 78.

¹⁴ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 209-210.

¹⁵ Buhârî, "Eymân", 31; Ebû Davud, "Eymân", 19; Mâlik, *Muvattâ*, "Nüzûr", 6.

görülmemiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber, susmayı adayan kişiye konuşmasını, oturmasını, gölgelenmesini ve orucunu da tamamlamasını emretmiştir.¹⁶

2. Mendûp Olan Sükût: Esas itibariyle mubah olan sükût bazen, fâilinin övülüp sevap kazanacağı, terk edenin ise kınanmayıp günaha girmeyeceği tarzda mendûp olabilir. Hz. Peygamber'in ümmeti için örnek olan yaşamı incelendiğinde, onun uzun süreli sükût ettiği, ihtiyaç olmaksızın konuşmadığı, söze başlarken ve bitirirken Allah'ın adını andığı, maksadı kısa ve özlü sözler (cevâmiu'l-kelim) ile ifade ettiği, sözünün açıklayıcı olduğu, gereksiz fazlalıklar ve eksiklikler içermediği, kendisini ilgilendirmeyen konularda konuşmadığı ve sadece sevap olan hususlarda konuştuğu görülür.¹⁷ Buna göre sükût, Hz. Peygamber'i örnek alıp ona tâbi olmak maksadıyla yapıldığında mendûp ve müstehap olacağında hiç kuşku yoktur.¹⁸

Ayrıca susmanın faziletini ifade eden ve buna teşvik eden birçok sahih hadis de bulunmaktadır. Bunlardan birisi olan Ebû Hüreyre'nın naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa ya hayır söylesin ya da suskun kalsın".¹⁹ Hadiste, "s-m-t" kökünden kökünden türeyen «liyesmüt= لِيَسْمُتُ» kelimesi kullanılmıştır. Başka bir rivâyette: "sussun"²⁰ şeklinde (s-k-t) kökünden türeyen «liyesküt= لِيَسْكُتُ» kelimesi kullanılmıştır.

3. Mekrûh Olan Sükût: Sükût bazen, terk edenin övüleceği ve niyetine göre sevap kazanabileceği, fâilinin ise hoş karşılanmayacağı anlamında mekruh olabilir. Buna göre mekruh mendûbun mukâbili durumundadır.²¹ Bu sebeple bazı âlimler mekruhu, mendûbun terk edilmesi şeklinde tanımlamışlardır.²² Örneğin, fukahânın çoğunluğuna göre yapılan veresiye alım satım ve akitler üzerine şahit tutmak mendûptur. Onlar, "alış-veriş yaptığımızda şahit tutun"²³ âyetindeki emri, Hz. Peygamber'in uygulamalarına bakarak mendûp şeklinde yorumlamışlardır.²⁴ Bu durumda mendûb olan şahit tutma işlemi sükût edilerek terk edildiğinde mekruh olur.²⁵

¹⁶ Ahmed b. Ali; İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb/Muhammed Fuâd Abdülbâki, Beyrut 1989, VII, 185-186; Ebû İshak İbrahim eş-Şâtûbi, *el-İ'tisâm*, Beyrut 1986, I, 326-327; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 210.

¹⁷ İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Muhammed, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut ty., I, 46.

¹⁸ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 213.

¹⁹ Buhârî, "Edeb", 31; "Rikâk", 23; Müslim, "İmân", 74; Ebû Davud, "Edeb", 123.

²⁰ Buhârî, "Rikâk", 23; Müslim, "İmân", 75, 77; Tirmizî, "Birr", 43.

²¹ Haseballah, Ali, *Usûlü't-teşrî'ül-İslâmî*, Kahire 1982, s. 379; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 220-221.

²² Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dimaşk 1998, s. 137.

²³ Bakara, 2/282.

²⁴ Mustafa Saîd el-Hinn, *Eseru'l-ihtilâf fi'l-kavâidi'l-usûliyye fi ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut 1982, s. 311.

²⁵ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 222, 224.

4. Haram Olan Sükût: Konuşmanın ve olumlu bir tavır takınmanın gerekli olduğunu kesin bir şekilde ifade eden şer'î nasların bulunduğu belirli durumlarda sükût etmek haram ve sakıncalı olur. Buna göre ister ibâdetler ister muâmelât isterse cezâ hukuku alanında olsun yükümlü bir kişinin sözlü veya fiili olarak yapması gerekli olan bir görevi sükût ederek terk etmesi haram kabul edilmiştir.²⁶ Bunun bazı örnekleri şunlardır:²⁷

1- İyiliği emretme ve kötülükten men etme konusunda sükût etmek. Aynı şekilde içtihad makamında olan âlimlerin de, bir engel olmaksızın yanlışlıklar ve kötülükler karşısında sükût etmeleri câiz değildir.²⁸

2- Tanık olan kişinin yerine getirilmesi vacip olan şahitlik görevini sükût ederek yapmaması. İnsanlar arasındaki hukuki ilişkilerden doğan haklar konusunda bilgi sahibi olma veya tanık olma şeklinde bir şahitlik yüklenilmişse, ilgili taraflardan bir talep geldiğinde bu şahitliğin yerine getirilmesi gerekir. "Çağırıldıkları vakit şahitler gelmezlik etmesin",²⁹ "Şahitliği, bilgilerinizi gizlemeyin"³⁰ âyetleri gereğince sükût ederek şahitlikten kaçmak veya bilgiyi gizlemek yasaklanmıştır.³¹

3- Aldatma ve yanıltma (tedlîs) kabul edilen sükût da yasaklanmıştır. Kusur ve eksikliğin olumsuz etki ettiği, özeldede alış-verişlerde, genelde ise ıvazlı akitlerde taraflardan birinin akit konusunda veya bedelinde var olan bir kusuru gizlemesi, sükût edip söylememesi yasaklanmış bir yanıltmadır (tedlîs).³² Yanıltma (tedlîs) sözle ve fiille olabileceği gibi var olduğunu ve akdin kurulmasına olumsuz etki edeceğini bildiği bir kusuru sükût ederek ve gizleyerek de olmaktadır.³³ Emanetlere sahip çıkmayı,³⁴ anlaşma ve sözleşmelerin gereğini yerine getirmeyi,³⁵ alış-verişlerde doğru ve dürüst olmayı emreden naslar³⁶ akit konusunda var olan kusurun açıklanmasını ve karşı tarafa bildirilmesini gerekli kılmaktadır.³⁷

Yanıltma ve aldatma (tedlîs) sadece mâli sözleşmelerde değil, nikâh akidinde de, eşlerden birinin diğer tarafın bilmesini istemediği bir kusurunu söylememesi (sükût) ve gizlemesi şeklinde olabilir. Kusuru söylememe tarzında ıvazlı akitlerde yasaklanan yanıltma (tedlîs) evleviyetle nikâh akidinde de yasaklanmıştır.³⁸ Çünkü

²⁶ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 228.

²⁷ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 228-263; Şürunbâsi, *es-Sükût ve delâletühü*, s. 110.

²⁸ Ebû İshak İbrahim eş-Şirâzi, *Şerhu'l-lüma'*, nşr. Abdülmecid Türki, Beyrut 1988, II, 691-692; Alaüddin Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevi*, Dârü'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty., III, 229.

²⁹ Bakara, 2/282.

³⁰ Bakara, 2/283.

³¹ Şürunbâsi, *es-Sükût ve delâletühü*, s. 130; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 242, 245.

³² Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 250.

³³ Zerkâ, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm*, I, 383, 397-399; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 254.

³⁴ Ahzab, 33/72,

³⁵ Mâide, 5/1.

³⁶ "Sizden birinin bir mal sattığında, eğer bir kusuru varsa onu asla gizlemesin" (Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, I, 173), "Dürüst güvenilir tâcir peygamberler, sâddıklar ve şehitlerle birlikte olacaktır" (Tirmizî, "Büyü", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 1).

³⁷ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 255.

³⁸ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 261-262.

Hz. Peygamber, Muâviye ve Ebû Cehm ile evlenme konusunda kendisiyle istişare eden Fatıma binti Kays'a şöyle buyurmuştur: "Muâviye malı olmayan düşkün birisidir. Ebû Cehm ise, omuzundan sopasını indirmeyen bir kişidir".³⁹

Yasaklanmış olan yanılma ve aldatmanın bir başka türü de, özellikle boşanmış olan kadının rahminde var olanı, yani hamile olup olmadığını sükût ederek gizlemesidir.⁴⁰ Kur'an'da bu konuyla ilgili şöyle buyurulmuştur: "Eğer onlar Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanmışlarsa, rahimlerinde Allah'ın yarattığını gizlemeleri kendilerine helâl olmaz".⁴¹

5. Vâcib Olan Sükût: Konuşmanın, sözlü ve fiili davranışta bulunmanın şer'î delillerle kesin olarak yasaklandığı bütün hallerde sükût etmek ve yasaklanmış olan davranışı terk etmek vacip görülmüştür. Konuşmanın şer'î delillerle yasaklandığı bazı haller şunlardır:⁴²

1- İnanç ve ahlâk alanında konuşmanın yasaklanıp sükûtun emredildiği durumlar arasında Allah'a ortak koşmak, anne-babaya isyan etmek,⁴³ yalan yere şahitlik etmek, yalan söylemek,⁴⁴ iftira etmek,⁴⁵ gıybet ve dedikodu yapmak⁴⁶ gibi büyük günahlar vardır. İşte yasaklanan bu hallerde sükût etmek ve konuşmamak vaciptir.

2- Henüz vukû bulmamış olaylar hakkında insanları zor durumda bırakacak tarzda gereksiz ve faydasız sorular sormak yasaklandığından bu gibi durumlarda sükût etmek de vacip olur.⁴⁷

3- İbadetlerde susmanın vacip olduğu durumlar arasında, sabah, akşam ve yatsı gibi sesli (cehri) kılınan namazlarda imamın arkasında, cum'a namazında imam hutbeye başladığı andan itibaren ve Kur'an okunurken sükût etmek vaciptir.

4- Kendisine ve başkasına ait bir sırrı yaymak da yasaklandığından, sırrı korumak için sükût etmek vacip görülmüştür.⁴⁸

5- Muâmelât alanında vacip olan susmalardan birisi de, sözlü olarak insanları yanılmamak (tedlîs) ve aldatmamak için sükût etmektir. Buna göre ikili anlaşma ve sözleşmelerde veya alış-verişlerde taraflardan birinin diğerini etkileyip kabulünü

³⁹ Ebû Davud, "Talâk", 39; Nesâî, "Nikâh", 22; Mâlik, *Muwattâ*, "Talâk", 67.

⁴⁰ Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 263.

⁴¹ Bakara, 2/228.

⁴² Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 269-278.

⁴³ Bkz. Nisâ, 4/36; İsrâ, 17/23.

⁴⁴ Bkz. Hac, 22/30; Buhârî, "Şehâdât", 10; "Edeb", 6; Müslim, "İman", 143, 144; Tirmizî, "Birr", 4.

⁴⁵ Bkz. Saf, 61/7; Nûr, 24/4.

⁴⁶ Bkz. Hucurât, 49/12.

⁴⁷ Bkz. Mâide, 5/101; Buhârî, "İ'tisâm", 3; Müslim, "Fezâil", 132-133; Ebû Davud, "Sünnet", 6.

⁴⁸ Bkz. Müslim, "Talâk", 13-14; Ebû Davud, "Edeb", 32; Tirmizî, "Birr", 39; Ahmed, *Müsned*, III, 69, 324, 342, 352.

sağlamak, malını satmak veya almak için yemin etmesi, yalan yere ise haram, doğru ise mekruh görülmüştür.⁴⁹

1.2. Hukukî Sonucu Bakımından Sükûtun Hükümü

Bu başlık altında, mükellef kişinin iradesini ve maksadını beyan etmesi yönünden sükûtun delil kabul edilip edilmeyeceğini ve bunun akitlerin kurulması ile hukukî tasarruflarda bulunmaya olan etkisini inceleyeceğiz.

Konuşmaya gücü yeten mükellef kişinin karşılaştığı olaylar karşısında veya yaptığı hukuki tasarruflar esnasında sükût etmesi ya sade (mücerred) ya da birtakım karinelerle çevrelenmiş nitelikli şekilde bir sükût olabilir.⁵⁰ Bunların her birisinin kendine özgü hükmü ve hukukî sonucu bulunmaktadır.

1.2.1. Soyut (Mücerred) Sükûtun Hükümü

Sade veya soyut (mücerred) sükût, konuşabilme gücüne sahip olan bir kişinin sükût konusu olay veya hukukî tasarruf hakkında bilgisi olduktan sonra iradesini açıklamaya yarayacak herhangi bir söz, fiil, yazı, işaret ve benzeri bir davranışta bulunmaması ve içinde bulunduğu ortam, karine ve şartların da iradesini belirlemeye elverişli olmadığı tepkisiz hal şeklinde açıklanmıştır.⁵¹

Sükûtun bu türü fıkıh literatüründe, "sâkite bir söz isnâd olunmaz =

لَا يُسْتَبْ إِلَى سَاكِتٍ قَوْلٌ" kâidesiyle ifade edilmiştir.⁵² Bu kâidede susan kişinin hiçbir manaya yorumlanamayan ve kendisinde herhangi bir anlamı ifade edecek bir yön de bulunmayan tepkisiz hali tasvir edildiği gibi belirli bir mana veya hususi bir renk ifade etmeyen sükût hali de tasvir edilmiştir.⁵³ Buna göre, konuşma kudretine sahip olan kişi belirli bir olay veya durumla ilgili râzı olduğuna veya reddettiğine dair herhangi bir söz, davranış veya işaret ortaya koymaksızın susması halinde bu sükût muvâfakat veya reddetme şeklinde yorumlanamayacaktır.⁵⁴

Birçok usûlcü ve fakih tarafından İmam Şâfiî'ye (ö.204/819) nisbet edilen⁵⁵ bu ibârenin aynısı onun eserlerinde bulunmamakla birlikte ona yakın manada ifadeler

⁴⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, IV, 370; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 275.

⁵⁰ Sevvâr, *et-Ta'birü ani'l-irâde*, s. 264; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 48, 51, 53-54, 791-796, 812-823, 841-860; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 57-58, 83; Şürübâsi, *es-Sükût ve delâletühü*, s. 17-18.

⁵¹ Sevvâr, *et-Ta'birü ani'l-irâde*, s. 264; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 56-57, 285, 287; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 47; Yaîş Mecîd, *Devru's-sükût fi'l-tasarrufâtü'l-kânüniyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Câmîatü Ebi Bekr Belkâyid, Tilmisân-Cezair 2008, s. 33; Muhammed Cibr el-Elfi, "Nîtâku tatbiki'l-kâideti'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü fi'l-kânünu'l-medeniyyi'l-Ürdüniyyi", *Dirâsât; Mecelletü ulümü'ş-Şerîa ve'l-kanûn*, c. 24, sy. 3, Amman 1997, s. 193.

⁵² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; Mecelle, md. 67.

⁵³ Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 308.

⁵⁴ Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, thk. Abdüsetta Ebû Gudde, Dâru'l-kalem, Dimaşk 2001, s. 337; Şürübâsi, *es-Sükût ve delâletühü*, s. 17-18; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 284.

⁵⁵ Kâidenin İmam Şâfiî'ye nispeti için bkz. Ebu'l-Meâlî Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Bürhân fi usûli'l-fikh*, thk. Abdülazîm ed-Dîb, Dâru'l-Ensâr, Kahire h.1400, I, 701; Cüveynî, *et-Telhis fi usûli'l-fikh*, nşr. Abdullah Cevlim en-Nibâli-Şebbir Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996, III, 98; Gazzâlî, *el-Menhûl*, s. 415; Tacüddin Abdülvehhab b. Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavvaz, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1991, II, 167; Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhîf fi usûli'l-fikh*, haz. Abdülkadir

kullandığı görülmektedir. Örneğin İmam Şafii sükûti icmâdan bahsederken söylemiştir: “Susan kişiye ne konuşan birinin bir sözü ne de bir işi yapan kişinin bir fiili isnâd olunmaz. Her kişiye sadece kendi sözü ve kendi yaptığı isnât edilir”.⁵⁶

Asıl itibariyle İmam Şafii'ye nispet edilen ve İslâm hukukçuları tarafından ittifakla benimsenip⁵⁷ bir fıkıh kuralı haline getirilen bu ibâre şu delillere dayandırılmıştır:⁵⁸

Birinci Delil: İnsanların mallarını haksız yere almayı ve yemeyi; mallara canlara ve namuslara yönelik saldırgan tavırları ve tecâvüzleri yasaklayan genel manadaki Kur'an ve Sünnet naslarına dayandırılmıştır. Bu naslardan bazıları şunlardır:

- “Ey iman edenler! Karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması dışında, mallarınızı bâtil (haksız ve haram yollar) ile aranızda yemeyin”.⁵⁹

- “Her Müslümanın canı, malı ve namusu diğer Müslümana haramdır”.⁶⁰

- “Müslüman bir kişinin malı gönül hoşnutluğu dışında helâl olmaz”.⁶¹

Bu ve benzeri naslar, kumar, aldatma, gasbetme, hakları inkâr etme gibi yollarla başkalarına ait malların yenmesini ve zimmete geçirilmesini yasaklayarak insanlar arasında malların el değiştirmesini, rızâ esasına dayalı ticaret ve sözleşmelerle sınırlandırmıştır.⁶² Rızâ da insanın iç âlemi ile bağlantılı bir durum olduğundan ancak, konuşma ve konuşma yerine geçip rızâyâ delâlet edebilen vasıtayla,⁶³ yani yazı, işaret, alıp verme şeklinde fiil (teâtî) ile veya lisân-ı hâl ve karinelerle anlaşılabilir.

Fukahâ çeşitli münasebetlerle yaptıkları açıklamalarında soyut sükûtun rızâ anlamına gelmeyeceğine vurgu yapmışlardır. Onlardan birisi olan Bâbertî (ö.786/1384) bunu bir örnekle şöyle açıklamıştır: “Nikah akdinin başında delikanlı ile dul olan kıza görüşleri sorulduğunda sükût etmeleri evlenmeye râzı oldukları anlamına gelmez. Zira rızânın sarîh ibareyle veya delâlet yoluyla ortaya konması gerekir”.⁶⁴

Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-evkâf ve ş-şüünü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992, VI, 456; Zerkeşi, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, II, 206; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216.

⁵⁶ Muhammed b. İdris eş-Şafii, *el-Ümm*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut 1990, I, 178.

⁵⁷ İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, II, 167, 168; Zerkeşi, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, II, 206; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 337.

⁵⁸ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 287-292; Sülemî, “Mebdeü'ı'tibârî's-sükût”, s. 94-95; Elfi, “Nıtâku tatbiki'l-kâidetü'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü”, s. 194.

⁵⁹ Nisâ, 4/29.

⁶⁰ Müslim, “Birr”, 32; Ebü Davud, “Edeb”, 35; Tirmizî, “Birr”, 18.

⁶¹ Buhârî, “Nafakât”, 4; “Hibe”, 14; Müslim, “Zekât”, 98; Ahmed, *Müsned*, V, 72.

⁶² Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 288.

⁶³ Ebu'l-Menâkib Şihâbüddin Mahmûd ez-Zincânî, *Tahrîcü'l-fürü' ale'l-usul*, thk. Muhammed Edib Salih, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984, s. 143.

⁶⁴ Ekmelüddin Muhammed el-Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1977, III, 282.

Mâlikî fakihlerinden İbn Rüşd (ö.520/1126), kişinin sükût konusu olan şeye râzî olmadığından dolayı ret anlamında bir tepki olarak susmuş olabileceğini belirtmiş ve soyut sükûtun ittifakla rızâ manasına gelmeyeceğini vurgulamıştır.⁶⁵ Yine Mâlikîlerden Ebu'l-Hasan et-Tüsûlî (ö.1258/1842) onun bu açıklaması üzerine: "Bilindiği üzere rızâ kalplerin fiillerinden olduğundan soyut sükût ile onun varlığı kesin bir şekilde anlaşılmaz"⁶⁶ yorumunu yapmıştır.

İbn Rüşd ayrıca, "rızâ" ile "izin verme" terimlerinin birbirinden farklı olduğuna dikkat çekmiş ve sükûtun izin ve onay verme (ikrar) anlamına gelip gelmeyeceği konusunda ihtilaf bulunduğunu söyleyerek şu açıklamayı yapmıştır:

"Sükûtun bir şey hakkında izin ve onay (ikrâr) yerine geçip geçmediği konusunda ihtilaf edilmiştir. Bu hususta mezhepte İbnü'l-Kâsım'ın belirttiği iki meşhur görüş vardır; birincisi, «sükût izin yerine geçer», ikincisi, «sükût izin yerine geçmez» görüşüdür ki, İbnü'l-Kasım da bu görüştedir. (...) İki görüşten en kuvvetli olanı sükûtun izin yerine geçmeyeceği görüşüdür. Çünkü Hz. peygamber'in (s.a.v.): «Evliliği konusunda bâkire kızın izni alınır ve onun izni de susmasıdır» buyruğu bâkire olmayan kişinin susma konusunda bâkireden farklı olduğuna delildir. Onlar (fukahâmuz) nikah bahsinde bu konuda ittifak etmişlerdir ve diğer konuların da buna kıyas edilmesi gerekir".⁶⁷

Mâlikî fakihlerinden Venşerisi de (ö.914/1508) İbn Rüşd'ün: "Sükûtun rızâyı ifade etmediği konusunda bir ihtilaf yoktur. Çünkü insan râzî olmadığı halde sükût edebilir. Ancak sükûtun bir şeye izin verme anlamına gelip gelmeyeceği hususunda ihtilaf edilmiştir" görüşünü naklettikten sonra onun sükûtun izin yerine geçmeyeceği görüşünü tercih ettiğini belirtmiştir.⁶⁸

Bu nakillerden anlaşıldığına göre, genel tasarrufların, sözleşmelerin ve ticaretin temeli olan rızâ unsurunu ortaya çıkarmak için soyut bir sükût yeterli değildir. Böyle suskun kalan bir kişiye söylemediği bir sözü veya yapmadığı bir davranışı isnat etmek şer'î nasların da yasakladığı bir tür zulüm, iftira ve zarar vermek olarak görülmüştür.⁶⁹ Şâfiî fakihlerinden Mâverdi (ö.450/1058) bunu: "Kim sükût eden bir kişiye bir söz veya bir inanç isnat ederse ona iftira etmiş olur"⁷⁰ sözleriyle ifade etmiştir.

⁶⁵ Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *el-Beyânü ve't-tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîh ve't-ta'lîl li'l-mesâilü'l-müstehraça*, thk. Muhammed Hacı ve diğerleri, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988, IV, 440.

⁶⁶ Ali b. Abdüsselam Ebu'l-Hasan et-Tüsûlî, *el-Behce fi şerhi Tuhfeti'l-hukkâm*, tashih: Muhammed Abdülkadir Şahin, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1998, I, 403.

⁶⁷ İbn Rüşd, *el-Beyânü ve't-tahsîl*, IV, 440-441; X, 427; XV, 200-201.

⁶⁸ Ebu'l-Abbas Ahmed b. Yahya el-Venşerisi, *İzâhü'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-İmâm Mâlik*, thk. Ahmed el-Hattâbi, Ribât 1980, s. 160.

⁶⁹ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 289.

⁷⁰ Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr fi fihri'l-İmâm eş-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz/Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994, XVI, 111; Mâverdi, *Edebü'l-kâdi*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 1971, II, 467.

Zâhirîler ise, iki durum dışında sükûtun irade beyânı yerine geçemeyeceğini ve dolayısıyla da rızâ sayılamayacağını savunmuşlardır. İbn Hazm (ö.456/1064) bunu şöyle açıklamıştır:

“Sadece iki kişinin sükûtu rızâyı ifade eder. Birincisi, beyân etmekle emrolunmuş olan, sözünün önünde ve ardında yanlıştın olmadığı ve hata üzerine onaylanmayan Allah Resûlü'nün sükût etmesidir. Sabit olan nassın belirttiğine göre onun hakkında sükût ettiği herşey affedilmiş (ma'fûv) olan câizdir. (...) İkincisi ise, hakkında nas bulunduğundan, evliliği konusunda bâkire kızın susmasıdır. Bu zikrettiklerimiz dışında kalan durumlarda bir kişi lisânıyla râzı olduğunu onaylamadıkça sükût etmesi onun râzı olduğu anlamına gelmez”.⁷¹

İkinci Delil: Soyut sükût, hem rızâ hem de muvâfakat ifade etme hususunda ihtimalli olduğundan akitlerin kurulmasında ve tasarruflara hukûkî sonuçlar bağlanmasında iradeyi açıklamada muteber sayılmamıştır. Çünkü sükût, dikkatsizlik, zihin dağınıklığı, olayı önemsemeyip hafife almak, alay etme, işin akıbetini düşünme, olaya/konuya yoğunlaşmama, hayrete düşme, şaşkınlık ve garipseme, muvâfakat etme, reddetme veya tepki gösterme gibi sebeplerden kaynaklanabilmektedir.⁷² Herhangi bir davranış, karine, örf veya lisân-ı hal delâleti olmaksızın bunlardan birisini tercih ederek sükûtu yorumlamanın imkânı yoktur.⁷³

Mebûsât isimli eserinde bir sükût örneğini tartışan Serahsî (ö.483/1090), yabancı bir kişiyi (fuzûlî) kendisine ait bir mülkü satarken gören mal sahibinin sükût etme sebebinin birçok ihtimale dayanabileceğini; rızâ anlamına gelebileceği gibi hafife alma, fuzûlinin tasarrufunu önemsememe, hatta kendisine ait bir mülkte nasıl böyle bir tasarrufta bulunuyor şeklinde çok şaşırma anlamında olabileceğini belirtmiş ve bu ihtimallerden dolayı da sükûtun rızâyı ifade eden bir delil olmayacağını söylemiştir.⁷⁴

Evlenme konusunda velisi tarafından görüşü sorulan bâkire kızın sükût etmesi, hayasından kaynaklandığı gerekçesiyle ve sünnet deliline⁷⁵ dayanılarak ittifakla rızâ anlamında yorumlanmışken⁷⁶ bazı durumlarda sükût etmesi böyle anlaşılmalıdır. Serahsî bunu şöyle açıklamıştır:

⁷¹ Ebû Muhammed Ali b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, nşr. Muhammed Münir ed-Dımsşkî, İdâretü't-tüb'a el-müniriyye, Kahire, ty., VIII, 435.

⁷² Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed es-Serahsî, *el-Mebûsât*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty., XXX, 140; Alaüddin Ebû Bekr el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertîbü's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1982, II, 242; VII, 192; Alaüddin Ebû'l-Hasan Ali et-Trablusî, *Muînü'l-hukkâm fî mâ yeteraadedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Kahire 1973, s. 160; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, II, 308; Kahtân, *es-Sükûtü'l-miabbir ani'l-irâde*, s. 790; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 63-64, 290.

⁷³ Sevvâr, *et-Ta'bîru ani'l-irâde fi'l-fikhi'l-İslâmî*, s. 265; Şürunbâsî, *es-Sükût ve delâletühü*, s. 17.

⁷⁴ Serahsî, *el-Mebûsât*, XXX, 140.

⁷⁵ Buhâri, "Hıyel", 11; "İkrâh", 3; Müslim, "Nikâh", 64-65.

⁷⁶ Serahsî, *el-Mebûsât*, V, 2,3; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 242, 243; Fahrüddin Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Mısır 1315, II, 118; Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Sahnûn b. Saïd et-Tenâhî rivâyeti), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994, II, 102; Ebû Abdillâh Muhammed

"(Evlilik konusunda görüşü sorulan bâkire kız) işittiği bu soru karşısında alaycı bir şekilde gülmüşse bu rızâ anlamına gelmez. Alaycı bir şekilde gülmenin nasıl olduğu insanlar arasında bilinmektedir. (...) Velisi olmayan yabancı bir kişi görüşünü sorduğunda sükût etmişse bu kişinin onu evlendirmeye hakkı olmaz. Çünkü onun susması, yabancı olan kişinin görüşünü sormasını önemsememesinden kaynaklanmış ve âdeta «Sana ne! bu konu seni ilgilendirmez» demek istemiştir»⁷⁷

Üçüncü Delil: Kanun koyucu (Şâri) malî muâmelelerin hükümlerini kesin (yakîn) olan irade beyanına bağlamıştır. Kişinin bir söz söylememiş olması asıl ve kesin (yakîn), sükûtun rızaya delâlet etmesi ise şüphelidir. Böyle bir durumda uygun olan, "yakîn (kesin durum) şek ile zâil olmaz"⁷⁸ kuralını esas alarak şüpheli olanı terk etmektedir.⁷⁹

1.2.1.1. İslâm Fıkında Sükûtun Kabul Anlamında Görülmediği Durumlar

"Susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz" kâidesi gereğince irade beyânında soyut sükûtun rızâ ve kabul anlamına gelmeyeceği hususu prensip olarak fukaha arasında kabul edilmiş ve buna bağlı olarak çeşitli fıkıh konularıyla ilgili birçok mesele hükme bağlanmıştır. Bu fıkıh meselelerin bir kısmı üzerinde fakihler arasında ittifak varken bir kısmı hakkında da, sükûta yönelik bakış açılarına göre, ihtilaf bulunmaktadır. Bu fıkıh meselelerinden bazıları şunlardır:

1- Yabancı (fuzûlî) bir kimse başkasına ait bir malî sahibinin yapıları ve konuşulmuş görüp işittiği bir ortamda satsa ve mal sahibi buna engel olmaksızın sükût etse, onun bu sükûtu malın satımına râzı olduğu veya o kimseye bu konuda izin verdiği ya da o kişiyi vekil tayin ettiği anlamına gelmez.⁸⁰

2- Evlilik konusunda görüşü alınan dul bir kadının sükût etmesi kesinlikle izin ve rızâ yerine geçmez.⁸¹

3- Bir kişi başkasına ait bir malî onun gözleri önünde itlaf etse mal sahibinin bu sükûtu malî itlaf etmeye izin verdiği anlamına gelmez.⁸²

4- Hâkimin hukuken tasarrufları kısıtlı olan ve vasîsi de bulunmayan çocuk, sefih veya onların kölesi durumunda olan bir kişinin ticarî alış-veriş yaptığını gördükten sonra sükût etmesi bu ticaretinde ona izin verdiği anlamına gelmez.⁸³

el-Hıraşî, *Şerhü muhtasarı Halîl*, Dârü'l-fikr, Beyrut ty., III, 184; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebîr*, IX, 57; Abdullah b. Ahmed b. Kudâme, *el-Muğni*, Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1992, VII, 45.

⁷⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 4.

⁷⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 47 vd.; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 91; Mecelle, md. 4.

⁷⁹ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 292; Elîf, "Nitâku tatbikî'l-kâidetü'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 194.

⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde ty., IX, 287; İbn Kudâme, *el-Muğni*, IV, 206; Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidü'l-fikhiyye*, s. 337.

⁸¹ Zerkâ, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, II, 208; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; İsnevî, *et-Temhîd*, s. 454.

⁸² İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; Hamavî, *Ganzü uyûni'l-basâir*, I, 438; Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66.

⁸³ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66.

5- Bir malı alacağı karşılığında rehin alan kişi, rehin verenin o malı sattığını görerek sükût etse, bu susması ona izin yerine geçmez ve rehin bozulmaz.⁸⁴

6- Fakihler sükût yoluyla ödünç vermenin (iâra = الإعارة) oluşmayacağını ifade etmişlerdir. Kendisinden bir şeyi ödünç olarak talep eden kişinin bu isteği karşısında o şeyin sahibi sükût etse onun bu sükûtu talebi kabul etme anlamına gelmez.⁸⁵ Mecellede bu mesele şöyle açıklanmıştır: "Ödünç veren kişinin (muîr = مُعِير) sükûtu kabul anlamına gelmez. Bir kimse başkasından bir şeyi ödünç olarak istediğinde o şeyin sahibi sükût etse, sonra da ödünç isteyen kişi o şeyi alsa gâsıp (gasp eden kişi) hükmünde olur".⁸⁶

7- Cinsel yönden iktidarsız olan bir erkekle evlenip onun bu rahatsızlığına vakıf olan kadının kocasından ayrılmak için mahkemeye başvurmak yerine sükût edip evlilik yaşamına devam etmesi kocasının bu kusuruna râzı olduğu anlamına gelmez ve daha sonra ayrılmak için mahkemeye başvurma hakkını da düşürmez. Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerinin çoğunluğu bu görüştedir.⁸⁷

1.2.2. Karinelerle Çevrelenmiş Olan Nitelikli Sükûtun Hükümü

İslâm hukukçuları prensip olarak soyut sükûtu ifade eden "sâkite bir söz isnâd olunmaz" kâidesini esas almakla birlikte bazı sükût hallerinin bu kural içerisine sokulmasının mümkün olmadığını görmüşler ve onları bu kâidenin dışına çıkan istisnâlar şeklinde vermişlerdir.⁸⁸ Yakın dönemde bazı fakihler ise, asıl kâideden müstesnâ tarzında olan bu meseleleri, "İhtiyaç halinde sükût beyandır =

بيان في معرض الحاجة بيان" şeklinde oluşturdukları bir kâidenin çatısı altında toplamışlardır.⁸⁹ Daha sonra Mecelle, asıl ve ona ilave tarzındaki bu iki kuralı birleştirerek: "Sâkite bir söz isnâd olunmaz; lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır = لا يُسْتَبَدَّ إِلَى سَكَتِ قَوْلٍ لَكِنْ السُّكُوتُ فِي مَعْرِضِ الْحَاجَةِ بَيَان" şeklinde bir madde haline getirmiştir.⁹⁰

⁸⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Hamavî, *Gamzû uyûni'l-basâir*, I, 438; Rüstem Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, s. 47.

⁸⁵ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, VII, 280; Ebû Muhammed Gânim el-Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty., s. 63; Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1310h., IV, 264; Mahmasânî, *en-Nazariyyetü'l-âmme*, s. 309.

⁸⁶ Mecelle, md. 805; Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, II, 339.

⁸⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Zeylaî, *Tebyîni'l-hakâik*, III, 23; Muhammed Emin Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 1979, III, 496, 497; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala'ş-Şerhi'l-kebir*, II, 277; İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 22; Mansûr b. Yunus el-Bühûti, *Keşşâfü'l-knâ' an Metni'l-iknâ'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut ty., V, 107.

⁸⁸ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 350, 351; Elfî, "Nitâku tatbiki'l-kâidetü'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 194.

⁸⁹ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 45; Güzelhisârî, *Menâfî'u'd-dekâik*, s. 321.

⁹⁰ Mecelle, md. 67.

⁹¹ Ali Haydar, *Dürrü'l-hukkâm*, I, 66; Selim Rüstem Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1986, s. 47; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 338; Elfî, "Nitâku tatbiki'l-kâidetü'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 194; Önder, *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti*, s. 46-47.

“İhtiyaç halinde sükût beyandır” kâidesi, konuşulması ve sözlü açıklamada bulunulması gerekli olan durumlarda sükûtun, iradeyi açıklama vasıtalarından birisi olarak kabul ve beyân etme anlamına geleceğini ifade etmektedir.⁹²

1.2.2.1 İslâm Hukukçularının Nitelikli Sükût Hakkındaki Görüşleri

Fıkıh eserlerinde genel anlamda, muhtemel zararları veya aldanmaları ortadan kaldırmak için konuşmanın gerekli görüldüğü bir konumda birtakım karinelerle çevrelenmiş veya lisân-ı hal ve örfî delâletin manasına ışık tuttuğu sükûtun beyân ifade edeceği kabul edilmekle birlikte ayrıntıya girildiğinde, “ihtiyaç halinde sükût beyandır” istisnâ kuralına karşı İslâm hukukçularının tavrının birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Onların bir kısmı, “sâkite bir söz isnâd olunmaz” kâidesinden istisnâ edilen meselelerin dairesini geniş tutarken bazıları bunun alanını daraltmıştır.⁹³

Karinelerle çevrelenmiş olan ihtiyaç halindeki sükûtun beyan olduğu görüşü esas itibariyle Hanefî fakihleri tarafından benimsenmekle birlikte Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde de genel olarak kabul edilmiştir. Mezheplerin bu konudaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:⁹⁴

Hanefî fukahası, “sâkite bir söz isnâd olunmaz” kâidesini sınırlı sayıda örneklerle açıkladıktan sonra bunun dışına çıkan meselelere geniş yer vererek birçok örnek meseleyi sıralamışlardır.⁹⁵ Hatta *el-Eşbâh ve'nazâir* şerhinde Hamavî (ö.1098/1687) bunların sayısını kırk yediye ulaştırmıştır.⁹⁶

Serahsî, bilgisi dâhilinde kendisine ait bir malda tasarrufta bulunan yabancı bir şahsın bu tasarrufu karşısında sükût eden kimsenin yapılı kabul etmiş olacağını söyleyerek bunu şöyle açıklamıştır: “Çünkü bu kişi bilgisi olduktan sonra yaptığından râzî olmaksızın onun bunu yapmasına izin vermez. Rızâ da, nikah akdinin yapılacağını bilerek sükût eden bâkire kızda olduğu gibi örfün delâleti ile sabit olur”. İbnü'l-Hümâm da (ö.861/1457), bâkire kızın evlenme konusunda sükût etmesi bahsini işlerken onun bu sükûtunun rızâ ve izin verme anlamına geldiğini ve bunu belirleme hususunda da kişinin durumunu çevreleyen karinelere bakılacağı söylemiştir.⁹⁷

Hanefî hukukçuları ihtiyaç halinde sükûtun beyân kabul edildiği hallerin alanını geniş tutmakla birlikte bu meseleleri bir kâide oluşturacak kemiyette

⁹² Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 338; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 362.

⁹³ Elfî, “Nitâku tatbiki'l-kâideti'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü”, s. 195.

⁹⁴ Karadâği, *Mebdeü'r-rizâ f'l-ukûd*, s. 967-974; Sülemî, “Mebdeü'itibârî's-sükût”, s. 95-108; Elfî, “Nitâku tatbiki'l-kâideti'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü”, s. 195-197; Önder, *İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti*, s. 47-50.

⁹⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, VII, 192-193; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 154-156; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut 1997, III, 122; Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66-67; Rüstem Bâz, *Şerhu'l-Mecelle*, s. 47; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-Kavâidi'l-fikhiyye*, s. 337-344.

⁹⁶ Ahmed b. Muhammed el-Hamavî, *Gamzü uyûmi'l-basâir şerhu'l-Eşbâh ve'n-nazâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1985, I, 439-447.

⁹⁷ Kemalüddin Muhammed el-Hümâm, *Fethu'l-kadîr şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., III, 264.

görmediklerinden olsa gerek bunları, "sâkite bir söz isnâd olunmaz" kâidesinden istisnâ kabilinden zikretmişlerdir.⁹⁸ "İhtiyaç halinde sükût beyandır" ibâresinin bu şekilde ifadesini ilk olarak Hanefî usûlcülerinden Nizâmüddin eş-Şâşî'nin usûl eserinde görmekteyiz.⁹⁹ O, beyân çeşitleri arasında "halin beyanı" türüne yer vermiş ve onun altında da izin verme ve kabul etme anlamına gelen sükût örnekleri zikrettikten sonra: "Hulâsa, açıklamaya ihtiyaç duyulan bir durumda sükût etmek beyân yerine geçer"¹⁰⁰ demiştir. Ondan sonra bu ibare Ebu'l-Berakât en-Nesefî¹⁰¹ (ö.710/1310) ile Abdülaziz el-Buhârî¹⁰² (ö.730/1330) tarafından da kullanılmıştır. Abdülaziz el-Buhârî şöyle demiştir: "Beyâna ihtiyaç olduğu kesin anlaşıldıktan sonra sükût edilmesi açıklama (beyân) yerine geçer. Doğrusu sükût ihtimallidir ve ihtimalli olan bir şeyin de yok sayılması caiz değildir; dolayısıyla ihtimaller arasında tercih yapmak gerekir".¹⁰³

Yakın dönemde gelen Hanefî hukukçularından Ebû Saîd Muhammed el-Hâdimî de (ö.1168/1755), fıkıh usulüne dair olan *Mecâmiu'l-hakâik* isimli eserinin son kısmında fıkıh kâidelerine yer vermiş ve bunlar arasında, "ihtiyaç halinde sükût beyandır = السكوت في معرض الحاجة بيان" ibâresini bir kâide olarak zikretmiştir.¹⁰⁴ Hâdimî böylece, asıl kâideden istisnâ şeklinde sınırlı sayıda zikredilen meseleleri farklı bir şekilde ele almış ve bunları, "ihtiyaç halinde sükût beyandır" kuralının altında örnek meseleler haline dönüştürmüştür. Böylece benzer türden olan bütün yeni durumların da bu kâide altına girmesinin yolunu açmıştır.¹⁰⁵ Nihâyet *Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye* kurulu bu kâideyi benimseyerek ona atfen, maddeler halinde birçok mesele zikretmiştir.¹⁰⁶

Hanefî fukahası karînelere desteklenmiş olan sükûtun beyân ve kabul anlamına geleceğini savunmakla birlikte ondan daha kuvvetli bir delile muhâlif olduğunda veya beyân kabul edilmesi çelişkiye yol açtığına sükûtun bir şeyi kabul etme veya izin verme anlamında olmayacağını belirtmişler¹⁰⁷ ve bunu şu örnekle açıklamışlardır: Her biri erkek olan iki velinin bir kadını ayrı kişilerle evlendirmesi ve bunu öğrendikten sonra kadının sükût etmesi onun buna izin verdiği ve kabul ettiği (icâzet) anlamına gelmez. Çünkü bu sükût kabul ve izin anlamına gelse ya her iki nikah akdi için ya da birisi için izin ve kabul olur. Her iki akit için de izin anlamında kabul edilmesine imkân yoktur; zira aynı konuda iki akdin birden

⁹⁸ el-Elfî, "Nitâku tatbiki'l-kâidetü'l-fıkhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 195.

⁹⁹ Sülemî, "Mebdeü i'tibârî's-sükût", s. 97.

¹⁰⁰ Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed eş-Şâşî, *Usûlü'l-Ş-Şâşî*, nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2003, s. 165-166.

¹⁰¹ Ebu'l-Berakât Abdullah en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Menâr*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 1986, I, 421.

¹⁰² Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 260.

¹⁰³ Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, II, 260.

¹⁰⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 45.

¹⁰⁵ el-Elfî, "Nitâku tatbiki'l-kâidetü'l-fıkhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 195.

¹⁰⁶ Bkz. *Mecelle* maddeleri: 438, 621, 773, 971, 1032, 1659, 1751.

¹⁰⁷ Sülemî, "Mebdeü i'tibârî's-sükût", s. 98.

kurulması kabul edilemez. İçlerinden birisini geçerli saymanın imkanı da yoktur; zira izin ve kabul etme konusunda akitlerden birisi diğerine sebepsiz bir şekilde tercih edilemez. Dolayısıyla da bu sükûta bir hüküm bağlanamaz ve yok hükmünde sayılır.¹⁰⁸

Mâlikî mezhebinde ise, nitelikli sükûtun onay ve kabul (ikrâr) yerine geçip geçmediği konusu tartışılmış ve onlardan Kâdı İyaz (ö.544/1149) *et-Tenbîhâtü'l-müstenbata* isimli eserinin "Sulh" bahsinde İmam Mâlik (ö.179/795) ve İbnü'l-Kâsım'a (ö.191/806) göre sükût hükmünün onay (ikrâr) ve kabul hükmünde olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁹ Yine Mâlikî fakihî olan İbn Rüşd bu konuyu şöyle açıklamıştır: "Yerleşik bir örfle bir kimsenin bir konuda râzî olmaksızın sükût etmeyeceği biliniyorsa işte o zaman o konuda susmanın onu onaylamak (ikrâr) anlamına geleceği hususunda bir ihtilaf yoktur".¹¹⁰

Karâfî'nin (ö.684/1285) *el-Fürûk*,¹¹¹ Venşerîsî'nin *Îzâhü'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-İmâm Mâlik* isimli eserleri gibi Mâlikî kavâid kitapları incelendiğinde, Mâlikî hukukçularının "sâkite bir söz isnâd olunmaz" kâidesinden istisnâ edilen fikhî meseleler için yeni bir kural belirlemedikleri anlaşılır.¹¹² Bu tür meseleler tek tek müstakil olarak ele alınmakta ve fıkıh kitaplarında geçtikleri yerde hükümleri açıklanmaktadır.¹¹³ Bazen bir kısım hukukçuların da böyle istisnâî fikhî meselelerini birleştirmek için istifhâm kalıbında ölçüt (zâbıt) koydukları görülür.¹¹⁴ Venşerîsî'nin yüz ikinci kâide altında verdiği, "Bir şey karşısında sükût etmek; onu onaylamak (ikrâr) mudur yoksa değil mi? O konuda izin midir yoksa değil mi?" ibâresi ile Makkarî'den (ö.758/1357) naklettiği, "Bir şey karşısında sükût etme konusunda İbnü'l-Kâsım'ın görüşü ihtilafıdır; bu onu onaylamak (ikrâr) ve ona izin vermek midir yoksa değil mi?"¹¹⁵ ifadesi bunun örneklerindedir.

Bununla birlikte İbnü'l-Hâcib'e (ö.646/1248) atfen, istisnâ edilen bu fikhî meselelerin çoğunluğunu içine alabilecek nitelikte, "mazeret olmaksızın sükût ve rızaya delâlet eden fil, söz gibidir" kuralı nakledilmiştir.¹¹⁶ Ayrıca Mâlikîlerden Muhammed b. Abdüsselam (ö.749/1348) şöyle demiştir: "Mezhep içerisindeki meseleler, konuşmaksızın insan gönlünde var olana delâlet eden her şeyin konuşma yerine geçtiğini

¹⁰⁸ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 98; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 243; İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 119; Zeylai, *Tebhîmü'l-hakâik*, II, 119.

¹⁰⁹ Kâdı İyâz b. Musa el-Yahsubî, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbata ala'l-kütübü'l-müdevoene ve'l-muhtelata*, thk. Muhammed el-Vesîk; Abdünnaîm Humeytî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011, III, 1404.

¹¹⁰ İbn Rüşd, *el-Beyânü ve't-tahsîl*, X, 427; XV, 200-201.

¹¹¹ Ahmed b. İdrîs el-Karâfî, *el-Fürûk; Envâru'l-bürûk fi envâi'l-fürûk*, Dâru'l-ma'rîfe, Kahire 1344.

¹¹² el-Elfî, "Nîtâku tatbîkî'l-kâideti'l-fikhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 196.

¹¹³ Bkz. Venşerîsî, *Îzâhü'l-mesâlik*, s. 373-375; Tesûlî, Ebu'l-Hasan, *el-Behcetü şerhu Tuhteti'l-hukkâm*, Mısır h. 1355, II, 69-70; Karâfî, *el-Fürûk*, III, 240; Ahmed b. Muhammed ed-Derdîr, *eş-Şerhu's-sagîr*, Kahire h. 1393, III, 506.

¹¹⁴ Ahmed el-Hattâbî, *Îzâhi'l-mesâlik ilâ Kavâidi'l-İmâm Mâlik* (Mukaddimesi), Ribât 1980, s. 112.

¹¹⁵ Venşerîsî, *Îzâhü'l-mesâlik*, s. 373.

¹¹⁶ Venşerîsî, *Îzâhü'l-mesâlik*, s. 373.

ortaya koymaktadır".¹¹⁷ Karâfî de (ö.684/1285) akitlerin kurulmasında önemli bir unsur olan söz kalıbından (sîga) bahsederken şu açıklamayı yapmıştır: "(Akdin kurulmasında) îcâb ve kabûl sözleri mutlaka gerekli değildir. Maksudı ifade etme konusunda bu ikisinin yerine geçebilen her şeyle kurulabilir. (...) Çünkü akitlerde aranan rızâdır ve onu ifade eden her şeyde bu konuda yeterlidir".¹¹⁸

Şâfiî mezhebinin fakihleri, imamları Şâfiî'ye nisbet ettikleri "susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz"¹¹⁹ sözünü fıkıh kâidesi haline getirerek birçok fikhî meselede uygulamışlardır. Onlar bu kural dairesinden çıkan, sükûtun beyan ve kabul anlamına geldiği fikhî meseleleri de ondan istisnâ olarak vermişler ama bu meseleler için ayrı bir kâide oluşturmamışlardır.¹²⁰ Şâfiî fakihlerinden İbnü's-Sübkî (ö.771/1370), "sükût rızâyı ifade eden delillerden midir?" sorusunu sorduktan sonra fakihlerin çoğunluğunun buna «evet» cevabını verdiklerini belirtmiştir.¹²¹ Ancak Şâfiîler, diğer mezhep hukukçularının irade beyânı olarak görüp kabul ettikleri birçok sükût meselesini kabul etmemişlerdir.¹²²

Şâfiî fakihlerinden Calâlüddin el-Bulkînî (ö.824/1421) "susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz" kuralının esas olduğunu ve bazı Şâfiî fakihlerinin altı adet fıkıh meselesini bundan istisnâ ettiklerini belirttikten sonra kendisi de bunlara başka fıkıh meselelerini ilave etmiş ve kâidenin dışına çıkan meselelerin sayısını yirmiye çıkartmıştır.¹²³ Yine Şâfiî fakihlerinden Burhanüddin es-Süvbînî (ö.858/1454) sükût meselelerinin sadece bir fıkıh bölümüne münhasır olmadığını, ibadetler, muâmelât, nikah, cinâyet ve yaralamalar gibi çeşitli hukuk alanlarında vukû bulabileceğine; müftü, hâkim ve fıkıh ehlinin bunları bilmeleri gerektiğine işaret ettikten sonra Bulkînî'nin zikrettiği beyân olarak kabul edilen sükût meselelerini sıralamıştır.¹²⁴ Süvbînî daha sonra da, sükût konusunu bildiği halde sükût eden kişinin sükûtunu dört kısma ayırarak bunu özetle şöyle açıklamıştır:¹²⁵

1- Sükûtu kesin olarak konuşma mertebesinde sayılan sâkit. Evlilik konusunda babası ve dedesi tarafından görüşü sorulan bâkire kızın sükût etmesi böyledir.

¹¹⁷ Venşerisi, *İzâhü'l-mesâlik*, s. 375.

¹¹⁸ Karâfî, *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hacı, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994, VIII, 98.

¹¹⁹ Bkz. Şâfiî, *el-Ümm*, X, 110.

¹²⁰ Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 206-209; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 97-98; Cemalüddin el-İsnevî, *et-Temhûd fi tahrîci'l-fürû alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1987, s. 453-456.

¹²¹ İbn Sübkî, *el-Eşbâh ve'nazâir*, II, 169.

¹²² Bkz. Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 206-209; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 97-98; İsnevî, *et-Temhûd*, s. 453-456.

¹²³ Burhanüddin İbrahim b. Ömer es-Süvbînî, *Mes'eletü's-sâkit*, thk. Ammâr Ahmed es-Sayâsane, Dâru'l-minhâc, Beyrut 2009, s. 49.

¹²⁴ Süvbînî, *Mes'eletü's-sâkit*, s. 49-52.

¹²⁵ Süvbînî, *Mes'eletü's-sâkit*, s. 52-53. Ayrıca bkz. Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 206-208; Karadâği, *Mebdeü'r-rızâ fi'l-ukûd*, II, 970.

2- Daha kuvvetli ve sahih olan görüşe göre sükûtu konuşma mertebesinde görülen sâkit. Baba ve dede dışında kalan diğer erkek yakınları (asabe) veya hâkim tarafından evlilik konusunda görüşü sorulan bâkire kızın sükûtu.

3- Kesin olarak konuşma mertebesinde görülmeyen sükût. Örneğin, dul bir kadının evlilik konusunda görüşü sorulduğunda sükût etmesi kabul ve izin anlamına gelmez.

4- Daha kuvvetli ve sahih olan görüşe göre konuşma mertebesinde olmayan sükût. Örneğin, emsalinin mihrinden daha az miktar ile evlendirilmesi konusunda görüşü sorulan bâkire kızın sükûtu izin ve kabul anlamına gelmez.

Süvbînî, Bülkînî'nin zikrettiği yirmi adet sükût meselesini iyi bir şekilde inceledikten sonra bunların tek bir yöntem üzere kurgulanmadığını, aksine beş esasa bağlı olarak sıralandığını söylemiş ve bunları örnekler vererek tek tek açıklamıştır.¹²⁶ Süvbînî ayrıca sükût konularının Bülkînî'nin zikrettiği yirmi sayısı ile sınırlandırılmayacağına, hatta bunların yüz ve bin rakamlarıyla bile sınırlandırılmayacak kadar çok sayıda olabileceğine vurgu yapmıştır.¹²⁷ Süvbînî'nin belirttiği esaslar şunlardır:¹²⁸

a) Hiçbir söz, fiil veya bir niyet ortaya koymayıp sadece bir şeyi bilip anlayan ve sonrada o konuda sükût eden kişi. Evliliği konusunda görüşü istenen bâkire kızın sükûtu buna örnektir. Böyle davranan kişiye "*kabul ettim, izin verdim, onayladım*" anlamında bir söz isnad edilir.¹²⁹

b) Bir söz söylemeyen, bir fiilde de bulunmayan ama bir niyette bulunan kişinin sükûtu. Örneğin, zevcesine, "sen boşsun" dese ve belirli bir sayıyı niyet etse, niyet ettiği sayıya göre boşama olur, yani bu niyeti ile o sayıyı teleffuz etmiş sayılır.¹³⁰

c) Bir söz söylemediği gibi bir niyette de bulunmasa ama bir fiil yapsa onun bu fiili bir söz anlamına gelir. Örneğin, bir ücret mukabilinde elbise diktiği bilinen bir terziye konuşmaksızın dikmesi için kumaş vermiş olsa (fiil) ücretini ödemeyi taahhüt etmiş (söz) sayılır.¹³¹

d) Bir fiilde bulunmasa ama bir söz söylemiş olsa, ona bu sözünden dolayı sükût edip söylemediği başka bir söz daha isnad edilir. Örneğin, çocuğunun velâyeti üzerinde olan babanın kendi malını çocuğuna veya çocuğunun malını kendisine

¹²⁶ Süvbînî, *Mes'elletü's-sâkit*, s. 60-106.

¹²⁷ Süvbînî, *Mes'elletü's-sâkit*, s. 112.

¹²⁸ Süvbînî, *Mes'elletü's-sâkit*, s. 54-55.

¹²⁹ Süvbînî, *Mes'elletü's-sâkit*, s. 60.

¹³⁰ Süvbînî, *Mes'elletü's-sâkit*, s. 83.

¹³¹ Süvbînî, *Mes'elletü's-sâkit*, s. 86-87.

satmak istediğinde sadece îcabta bulunur ve onun bu îcâbı (sükût edip söylemediği) kabul anlamına da gelir.¹³²

e) Herhangi bir söz söylemeyen ama bir fiilde bulunan ve bir şeye niyet eden kişiye bu tavrından dolayı bir söz isnad edilir. Örneğin, bir kimse ölü bir araziye ihyâ ettikten (fiil) sonra mescit yapmaya niyet etse, bu fiil ve niyeti ile orayı vakfetmiş sayılır, yani onun bu fiil ve niyeti sonucunda ona söylemediği, "bu araziye mescit olarak vakfettim" sözü isnad edilir.¹³³

Hanbelî fakihleri de diğer mezhep fakihleri gibi, karinelerle desteklenmiş olup lisân-i hal ve örf delâletiyle anlaşılabilen sükûtu, irade beyânı olarak kabul etmişlerdir. Fakat onların fıkıh ve kavâid-i fıkhiyye eserlerinde "sâkite bir söz isnâd olunmaz" kâidesi dışına çıkan istisnâî meselelerin sayısı diğer mezheplere göre daha az gözükmektedir.¹³⁴ Hatta en önemli fakihlerinden olan İbn Kudâme (ö.620/1223) el-Muğnî adlı eserinde şöyle demiştir: "Dil, kalpte olanı ifade eden bir araçtır. İznin dikkate alınıp arandığı her yerde konuşma esas alınır. Bir sebepten dolayı susmanın konuşma kabul edildiği çok az mesele bunun dışındadır"¹³⁵ ifadesi geçmektedir. Fakat zamanla, karinelerle desteklenmiş olan sükûtun irade beyânı yerine geçeceği esasının mezhep içerisinde kabul gördüğünü, mezhebin önemli hukukçularından birisi olan İbnü'l-Kayyim'in (ö.751/1350) şu ifadeleri göstermektedir:

"Konuşan kişinin maksadını herhangi bir delil vasıtasıyla anlayan kimsenin onun maksadına bağlı kalması gerekir. Zira lafızlar, haddizatında lafız olduklarından dolayı değil, konuşanın maksadını gösteren deliller oldukları için kullanılır. İşaret, yazı, imâ, aklî delâlet, lisân-i hâl karinesi veya yerleşik yaygın bir örf vasıtasıyla olsun; hangi yolla olursa olsun maksat ortaya çıkıp anlaşılmuşsa gereğince amel edilir".¹³⁶

1.2.2.2. Sükûtun İrade Beyânı Olarak Kabul Edilmesinin Delilleri

Kur'an ve sünnette sükûtun irade beyânı kabul edileceğini ifade eden birçok delil bulunmaktadır. Bunların bir kısmı doğrudan ve açık bir şekilde sükûtun beyân hükmünde olduğunu ifade ederken bir kısmı da bunu dolaylı olarak ortaya koymaktadır.¹³⁷

1.2.2.2.1 Sükûtu İrade Beyânı Kabul Eden Açık Naslar

Kur'an'da sükûtun irade beyânı olduğunu gösteren açık/sarih naslar bulunmamakta, ancak sünnette bunu ifade eden birçok hadis rivâyeti geçmektedir. Bazıları şunlardır:

¹³² Süvbîni, *Mes'eletü's-sâkit*, s. 100.

¹³³ Süvbîni, *Mes'eletü's-sâkit*, s. 104.

¹³⁴ el-Elfî, "Nitâku tatbiki'l-kâideti'l-fıkhiyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü", s. 197.

¹³⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 44-45.

¹³⁶ İbnü'l-Kayyim, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekil, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty., I, 279, 280.

¹³⁷ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 769-776; Sülemî, "Mebdeü i'tibâri's-sükût", s. 101-103.

1- Ebû Hüreyre'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *"Dul kadın talebi alınmadan, bekâr kız da izni alınmadan evlendirilemez."* "Ey Allah'ın Resûlü! İzni nasıl olur" diye sorulunca, *"Sükût etmesidir"* buyurdu.¹³⁸

Hız. Âişe'den nakledilen benzer bir rivâyet de şöyledir: "Hz. Âişe (evlilik konusunda) kadınların görüşü alınır mı?" diye sorduğunda Hz. Peygamber: *"Evet"* buyurdu. Hz. Âişe: *"Bekâr kız utanır ve bu yüzden susar"* dediğinde, Hz. Peygamber: *"Onun sükûtu izin vermesi anlamına gelir"* buyurdu.¹³⁹

Farklı rivâyetlerine rağmen bu hadislerin hepsi, velisi tarafından evlendirilmesi ile ilgili görüşü sorulan bekâr kızın sükût etmesinin, onun rızâ ve hoşnutluğunu gösteren bir delil olduğunu ifade etmektedir. Böyle bir durumda susması, bekâr kızda var olan utanma duygusundan dolayı zorunlu olarak açık bir ifadeyle izin vermesi yerine kabul edilmiştir. Yani bâkire kızda bulunan utanma duygusu (hayâ) onun, sözlü bir şekilde görüşünü açıklamasına engel olmaktadır. Mevcut sıkıntıyı ve zorluğu gidermek için de sükût etmesi açıklama mertebesinde görülmüştür.¹⁴⁰ Nitekim Hanefî usûlcüleri bu tür açıklamaya "zorunlu beyân = بیان الضرورة" adını vermişlerdir.¹⁴¹

2- Allah Resûlü'ne, eritilmiş yağ, peynir ve yaban eşeği hakkında sorduklarında şöyle buyurdu: *"Helâl, Allah'ın kitabında helâl kıldığı, haram Allah'ın Kitabında haram kıldığıdır. Hakkında sükût ettiği ise, başladığıdır (ma'fûv)"*.¹⁴²

Ebû Sa'lebe'nin naklettiği bir hadiste de Hz. Peygamber şöyle buyurdu: *"Allah birtakım hükümleri farz kılmıştır, onları asla ihmâl etmeyiniz. Birtakım sınırlar (hudûd) koymuştur, onları asla aşmayınız. Birtakım şeyleri haram kılmıştır, onları da asla çiğnemeyiniz. Birtakım şeyler hakkında da, unutmaksızın size merhamet olsun diye sükût etmiştir, onlar hakkında da araştırma yapmayınız"*.¹⁴³

İbn Abbas şöyle demiştir: Câhiliye halkı birtakım şeyleri yiyorlar, birtakım şeyleri de pis bularak terk ediyorlardı. Hâlbuki Allah, Peygamberi'ni gönderip kitabını indirmiş ve helâl gördüğünü helâl kılmış, haram gördüğünü de yasaklamıştı. Buna göre, Allah'ın helâl kıldığı helâl, haram kıldığı da haramdır. Sükût ettikleri ise başlanmıştır (ma'fûv).¹⁴⁴

¹³⁸ Buhârî, "Hiyel", 11; "İkrâh", 3; Müslim, "Nikâh", 64-65; Ebû Davud, "Nikâh", 23- 25.

¹³⁹ Buhârî, "Hiyel", 11; "Nikâh", 41; Müslim, "Nikâh", 64-67; Ebû Davud, "Nikâh", 23, 25.

¹⁴⁰ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 771; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 388.

¹⁴¹ Ebu'l-Hasan Fahrul-İslâm Ali Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty., III, 150; Kemalüddin Muhammed b. el-Hümâm, *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty., I, 84; Nesefî, *Keşfü'l-esrâr* II, 136; Muhibbullah b. Abdîşşekür, *Müsellemü's-sübût (Fevâtilu'r-rahamât şerhi ile)*, Kahire 1324, I, 44.

¹⁴² Tirmizî, "Libâs", 6; İbnü Mâce, "Et'ime", 60.

¹⁴³ İbn Mâce, "Et'ime", 60; Dârekutnî, *Sünen*, IV, 183-184.

¹⁴⁴ Ebû Davud, "Et'ime", 30; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 128. Bu hadislerin yorumları için bkz. Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ahmed b. Receb, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve İbrahim Bâcis, Beyrut 1999, II, 163.

Bu hadisler karinelerle desteklenmiş olan sükûtun bir anlam ve hüküm ifade ettiğini göstermektedir.

1.2.2.2.2. Sükûtu İrade Beyânı Kabul Eden Dolaylı Naslar

İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma ile ilgili âyetlerin ve hadislerin içeriğinde, kötülükten men etmeyip sükût eden kimse, dolaylı olarak benimseyen ve kabul eden kişi olarak değerlendirilmiştir. Eğer kalbiyle reddedip kötülük yapanların arasında durmadan onlardan ayrılmışsa sükûtu karşı çıkma ve tepki gösterme anlamına gelir. Sükût edip onların yanından ayrılmamışsa o zaman da susması, yapılan kötülükten râzı olduğu manası taşır ve kötülüğü işleyenlerle eşit tutularak cezalandırılır.¹⁴⁵ Bununla ilgili âyet ve hadislerden bazıları şunlardır:

1- “O (Allah), Kitap’ta size şöyle indirmiştir ki: Allah’ın âyetlerinin inkâr edildiğini yahut onlarla alay edildiğini işittiğiniz zaman, onlar bundan başka bir söze dalıncaya (konuyu değiştirinceye) kadar kâfirlerle beraber oturmayın; yoksa siz de onlar gibi olursunuz”.¹⁴⁶

Benzer başka bir âyet de şöyledir: “İsrailoğullarından kâfir olanlar, Davud ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Bunun sebebi, söz dinlememeleri ve sınırı aşmalarıdır. Onlar, işledikleri kötülükten, birbirlerini vazgeçirmeye çalışmazlardı”.¹⁴⁷

Kurtubî (ö.671/1273) âyetin yorumunda şöyle demiştir: “Gücü yeten kimseye kötülükten men etmenin farz olduğu konusunda icmâ vardır. (...) Eğer buna gücü yetmez ve korkarsa o zaman kalbiyle inkâr etmeli ve onların arasında durmayarak orayı terk etmelidir”.¹⁴⁸

2- “Bir de öyle bir fitneden sakının ki o, içinizden sadece zulmedenlere dokunmakla kalmaz (umuma sirâyet ederek hepsini perişan eder)”.¹⁴⁹

Âyet şu şekilde yorumlanmıştır: İnsanlar açıkça kötülükler işlediğinde, onları gören herkese bunu engellemeye ve değiştirmeye çalışmak farz olur. Eğer sükût ederlerse hepsi âsi olmuş olur. Bir kısmı kötülüğü işlemekle, bir kısmı da buna râzı olmakla isyan etmiş olur.¹⁵⁰

Zeynep bint Cahş’ın naklettiği şu hadis bunu teyit etmektedir. Zeynep: “Aramızda sâlih kimseler varken de helâk olur muyuz?” diye sorduğunda, Hz. Peygamber: “Evet, eğer kötülük çok ise” buyurmuştur.¹⁵¹

¹⁴⁵ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 771.

¹⁴⁶ Nisâ, 4/140.

¹⁴⁷ Mâide, 5/78-79.

¹⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988, VI, 164.

¹⁴⁹ Enfâl, 8/25.

¹⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, VII, 249.

¹⁵¹ Buhârî "Fiten", 4, 28; Müslim, "Fiten", 1, 2; Tirmizî, "Fiten", 21, 23. Benzer hadisler için bkz. Tirmizî, "Fiten", 8; Ebû Davud, "Melâhum", 17; Ahmed, *Müsned*, I, 7.

3- Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmuştur: “Sizden kim bir kötülük görürse onu eliyle değiştirsin, buna gücü yetmezse diliyle (değiştirsin), buna da gücü yetmezse kalbiyle (buğzetsin). Bu imanun en zayıf derecesidir”.¹⁵²

Benzer başka bir hadis de şöyledir: “Başımıza birtakım yöneticiler görevlendirilir; onları tanırınız ve yaptıklarına karşı çıkarsınız. Kim yaptıklarından hoşlanmazsa sorumlu olmaz ve kim de karşı çıkıp reddederse kurtulmuş olur. Fakat kim de râzı olur ve peşinden giderse...”¹⁵³

Nevevî (ö.676/1277) hadisin yorumunda özetle şöyle demiştir: Hadiste, kötülüğü ortadan kaldırmaya gücü yetmeyen kimsenin salt susmakla günaha girmeyeceğine dair delil bulunmaktadır. Fakat yapılarına râzı olursa veya kalbiyle hoşnutsuzluğunu ifade etmezse ya da onun peşinden giderse günahkâr olur.¹⁵⁴

1.2.2.3 İslâm Fıkıhında Sükûtun Kabul Anlamında Beyân Görüldüğü Durumlar

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, “*susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz*” kâidesinin bir istisnâsı ve tamamlayıcı bir unsuru olan “*lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır*”¹⁵⁵ sözü, konuşulması ve sözlü açıklamada bulunulması gerekli olan durumlarda sükût etmenin onaylama ve beyân etme yerine geçeceğini ifade etmektedir.¹⁵⁶ Karîneler ve olayı çevreleyen koşullar vasıtasıyla beyân mertebesine yükselen bu tür sükût iradeyi, kabul etme, reddetme, izin verme, icâzet verme, onaylama gibi şekillerde yansıtır.¹⁵⁷ Fıkıhta çok miktarda bulunan bu sükûtun bazı örnekleri şu meselelerdir:¹⁵⁸

1- Evlenme konusunda velisi tarafından görüşü sorulan bâkire kızın sükût etmesi sünnet deliline dayanılarak ittifakla kabul ve rızâ anlamında yorumlanmıştır.¹⁵⁹ Açıklama konumunda olmakla birlikte sözlü olarak görüşünü belirtmeyip sükût eden bekâr kızın bu tavrı hayâ zarûretinden kaynaklandığından

¹⁵² Buhârî, “İlim”, 28; Müslim, “İmân”, 78; Ebû Davud, “Melâhum”, 17.

¹⁵³ Müslim, “İmârat”, 62, 63; Ebû Davud, “Sünnet”, 27; Tirmizî, “Fiten”, 78; Ahmed, *Müsned*, VI, 295, 302, 305.

¹⁵⁴ Ebû Zekerîya Muhyiddin en-Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, Beyrut 1972, XII, 243.

¹⁵⁵ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 45; Mecelle, md. 67.

¹⁵⁶ Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, I, 66; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 337.

¹⁵⁷ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 52.

¹⁵⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129-131; a.g.mlf. *el-Bahrur'r-râik*, III, 122-123; Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrut 2000, V, 82-83; İbn Şihne, *Ebu'l-Berakât Seriyüddin Abdülber*, “Risâletü Nazmi'l-mesâil elleti es-Sükûtu fihâ rızan”, tahkik ve neşir: Saffet Köse, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*, sy. 3, 2004, s. 321-329; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, IV, 482-485; Süvbinî, *Mes'eletü's-sâkit*, s. 60-106; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216-217; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 338-341; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 120-356; Drâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 387-403; Habergetiren, Ömer Faruk, “İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt. 1, sy. 2, 2012, s. 135-160.

¹⁵⁹ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 2, 3; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, II, 242, 243; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 118; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 129; Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Sahnûn et-Tenûhî rivâyeti), II, 102; Hıraşî, *Şerhu muhtasari Halil*, III, 184; Mâverdi, *el-Hâvî'l-kebir*, IX, 57; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 45.

gönülden hoşnut olarak bu evliliğe râzı olduğuna delil görülmüştür.¹⁶⁰ Zira Âişe validemiz Hz. Peygamber'e (s.a.v.): "(Evlilik konusunda) kadınların görüşü alınır mı?" diye sorduğunda Peygamber Efendimiz: "Evet" cevabını vermiştir. "Bekâr kız utanır ve bu yüzden susar" dediğinde ise Hz. Peygamber: "Onun sükûtu izin vermesi anlamına gelir" buyurmuştur.¹⁶¹ Serahsî konuyu şöyle açıklamıştır:

"Babasının nikah akdini kıydığı bilgisi kendisine ulaşan bekâr kız sükût ederse nikahu caiz olur. Çünkü din, hayâ sebebinden (illet) dolayı sükût etmesini rızâ olarak kabul etmiştir. Zira haya duygusu konuşmasına engel olduğundan konuşamayan dilsiz durumunda sayılır ve dilsizin işaretinin sözü mertebesinde olması gibi bâkire kızın sükûtu da onun rızâsı konumunda kabul edilir.¹⁶²

Bekar kızın sükût etmekle birlikte tebessüm edip gülmesi veya sakin, sessiz ve hafif bir şekilde ağlaması da râzı olduğunu ifade eden ilave karine kabul edilmiştir. Ancak şiddetli ve sesli bir şekilde ağlaması, alaycı bir şekilde gülmesi râzı olmayıp reddettiğine dair karine olarak görülmüştür.¹⁶³

2- Terzi, marangoz, ayakkabıcı, berber gibi zanaatkâr ve esnafa işveren veya hizmet alan kimsenin, aralarında bir anlaşma ve konuşma olmasa bile yapılan iş ve hizmet karşılığında örfen kabul gören ücreti ödemesi gerekir. Konuyla ilgili İbn Nüceym (ö.970/1562) özetle şöyle demiştir:

"Kendisini ücret karşılığında çalışmaya adayan her zanaatkârın sükût etmesi şart koşma gibidir. Hanlarda konaklamak ve hamamlara girmek de bu kabildendir. (...) Bu sebeple, «ma'rûf olan maşrûat gibidir» denmiştir. Fetvâda esas olan görüşe göre, bu kişilerin yerleşik uygulaması (âdet) açık bir şekilde şart koşmak gibidir".¹⁶⁴

3- Öncelikli alım (şüf'a) hakkına sahip olan kişinin satıştan haberi ve bilgisi olduktan sonra sükût edip alım talebinde bulunmaması hakkını düşürme ve mebi'n bir başkasına satılmasına râzı olduğu anlamında beyân sayılmıştır.¹⁶⁵ Böyle kabul edilmemesi müşteriye aldatmak ve zarara sokmak demektir. Çünkü müşteri, ya malı satın almaya yönelmez veya satın almışsa da öncelikli alım (şüf'a) hakkı olan kişi tarafından yaptığı akdin bozulması söz konusu olur.¹⁶⁶ Serahsî konuyu şöyle açıklamıştır:

¹⁶⁰ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 150; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 84; Neseфі, *Keşfü'l-esrâr*, II, 136; İbn Abdışşekûr, *Müselleminü's-sübût (Fevâtilü'r-rahimât şerhi ile)*, I, 44.

¹⁶¹ Buhârî, "Hiyel", 11; "Nikâh", 41; "İkrâh", 3; Müslim, "Nikâh", 64-67; Ebû Davud, "Nikâh", 23, 25.

¹⁶² Serahsî, *el-Mebsût*, V, 3.

¹⁶³ Serahsî, *el-Mebsût*, V, 4; Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 243; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 118; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 119, 120, 121; İbn Âbidin, *Raddü'l-muhtâr*, III, 59; Hıraşî, *Şerhu muhtasari Halîl*, III, 184; Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala's-Şerhi'l-kebir*, II, 227.

¹⁶⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 99.

¹⁶⁵ Hamavî, *Gamzû uyûni'l-basâir*, I, 441; Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm*, II, 791.

¹⁶⁶ Pezdevî, *Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, III, 152; İbnü'l-Hümâm, *et-Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, I, 85; İbn Şihne, "Risâletü Nazmî'l-mesâil elleti es-Sükûtu fihâ rızan", s. 327; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 340; Dırâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 396.

"Öncelikli alım (şüf'a) hakkı onu talep etmeden önce zayıftır ve ancak taleple kuvvetlenip kesinleşir. Hak sahibinin hakkını kuvvetlendirecek bir talepte bulunmaması müşterinin zarara uğramasını önlemek için (şüf'a) hakkının düşmesine râzı olduğuna dair delil kabul edilmiştir".¹⁶⁷

4- Kocanın eşinin doğum yapmasından sonra susması ve onu tebrik etmesi ve tebrikleri kabul etmesi halin delâleti yoluyla doğan çocuğun nesebini kabul etmek olarak yorumlanır ve bundan sonra soyu reddetmesi kabul edilmez.¹⁶⁸ Kâsânî'nin açıklaması şöyledir:

"Delâlet şekli, tebrik edildiğinde sükût edip tebrik eden kişiye tepki göstermemesidir. Çünkü âdet gereği, akıl sahibi bir kimse kendinden olmayan bir çocukla tebrik edildiğinde sükût etmez. Böyle bir durumda sükût edilmesi çocuğun nesebinin kendisinden olduğunu itiraf etmektir ve bu itiraftan sonra nesebi inkar etme imkanı da yoktur."¹⁶⁹

5- Velinin velâyeti altında bulunan köle veya mümeyyiz çocuğu alış-veriş yaparken gördükten sonra buna engel olmayarak sükût etmesi, onunların biriyle ticarî muâmelede bulunan insanların aldanıp zarar görmemeleri zarûretinden dolayı, ticaret için ona izin verdiği anlamında kabul edilmiştir. Çünkü insanlar velinin sükût etmesini onlara verilmiş bir izin olarak yorumlarlar ve onlarla ticarî alış-verişte bulunurlar.¹⁷⁰ Serahsî köle örneği özelinde bunu şöyle açıklamıştır:

"Kölesini alış-veriş yaparken gören bir kimsenin (sükût ederek) ona engel olmaması ile o kişi (köle), ticaret yapma konusunda açık beyân (tasrîh) mertebesinde kendisine izin verilmiş olur. Bize göre bu, insanlardan aldanmayı ve zarar görmelerini önlemek için verilmiş istihsan hükmüdür".¹⁷¹

6- Satıştan önce satılan malda var olan kusurun bildirilmesine veya müşteri tarafından kusurun görülmesine rağmen sükût ederek onu satın alması kusura râzı olduğunu gösterir.¹⁷² Kâsânî'nin açıklaması şöyledir:

"Birtakım sebeplerden dolayı satım konusu olan şeyin geri verilmesi mümkün olmaz. Bunların birisi, kusurun varlığını öğrendikten sonra buna râzı olmaktır. Çünkü geri verme hakkı, delâlet yoluyla (zımnen) akitte şart koşulmuş olan kusursuzluk vasfının yok olması sebebiyle sabit olur. Müşterinin kusuru öğrendikten sonra buna râzı olması kusurusuzluk şartını koşmadığını gösterir. Sonra bu geri

¹⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXV, 12.

¹⁶⁸ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 130; a.g.mlf., *el-Bahrü'r-râik*, III, 122; İbn Şihne, "Risâletü Nazmi'l-mesâil elletî es-Sükûtu fihâ rızan", s. 328; Habergören, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", s. 155.

¹⁶⁹ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, III, 247.

¹⁷⁰ Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 287; Mevslî, *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-muhtâr*, II, 100; Heyet, *el-Meovsûatü'l-fikhiyye el-Kuweytiyye*, XXV, 137; Mecelle, md. 971.

¹⁷¹ Serahsî, *el-Mebsût*, XXV, 5.

¹⁷² Serahsî, *el-Mebsût*, XIII, 98; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 130; Hamavî, *Gamzü uyûnî'l-basâir*, I, 442; Mecelle, md. 341, 344; Ali Haydar, *Dürari'l-hukkâm*, I, 347, 350.

verme, müşterinin hakkını korumak ve zarara uğramasını önlemek içindir. (...) Rızâ iki türlü sabit olur: Birincisi, «kusura râzıyım» şeklinde açık (sarîh) bir ifadeyle. (...) İkincisi, müşterinin kusuru öğrendikten sonra satım konusu olan şey üzerinde tasarrufta bulunması şeklinde delâlet yoluyla olur. Böyle bir tasarruf kusura râzı olduğuna delâlet eder".¹⁷³

7- Hocanın (şeyh) kendisine okunan kitabı işittikten sonra muhtevâsı hakkında itiraz etmeyip sükût etmesi konuşma mertebesinde kitabın içeriğini onayladığı anlamında kabul edilmiştir.¹⁷⁴

8- Anne kızının düğününde örfe uygun bir şekilde babasının mallarından alarak ona çeyiz hazırlasa ve bilgisi olduğu halde baba buna sükût etse daha sonra bunları kızından geri isteyemeyeceği gibi anne de bunları tazmin etmez.¹⁷⁵

9- Bir kimse yabancı bir kişiden (fuzûlî) bir malı satın aldıktan sonra onu asıl sahibinin gözü önünde teslim alıp kabzetse ve malın sahibi de sükût edip buna karşı çıkmasa, onun bu tavrı yapılan bu satış işlemine râzı olduğu anlamına gelir.¹⁷⁶

10- Bir kimse kısa süre içerisinde bozulma özelliği olan bir ürünü satın alıp onu teslim almadan ve kıymetini de ödemediği önce ayrılmalı ve dönmesi de geçirse bu durumda satıcının o ürünü bir başkasına satma hakkı doğar. Satıcının zarar görmemesi için sükûtun bir şekli olan halin delâleti yoluyla müşterinin satışı feshetmeye râzı olduğuna hükmedilir.¹⁷⁷

11- Bir kimse ekilecek ürünü belirtmeden bir araziye ekilmesi için kiraya verse akit geçersiz (fasit) olur. Ancak kiralayan kişi araziye bir ürün eker ve kiralayan kimse de bunu öğrendikten sonra itiraz etmeksizin sükût ederse akit sahih hale dönüşür ve kira bağlayıcı olur. Bundan sonra kiraya veren kişinin akdi feshetme hakkı olmaz.¹⁷⁸

¹⁷³ Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, V, 282.

¹⁷⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 131; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, IV, 482; Zerkeşi, *el-Mensûr fi'l-kavâid*, II, 207; Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 216-217.

¹⁷⁵ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, III, 200; Alaüddin Muhammed b. Ali el-Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2002, s. 195; Bağdâdî, *Mecmau'd-damânât*, s. 342; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, III, 157; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 340; Habergetiren, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", s. 156-157.

¹⁷⁶ İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, VI, 744; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 339.

¹⁷⁷ İbn Nüceym, *el-Bahru'r-râik*, VI, 114; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 340.

¹⁷⁸ Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, IX, 118; Hamavî, *Ganzü uyûni'l-basâir*, II, 234; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fikhiyye*, s. 341; Habergetiren, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", s. 148.

12- Bir kimse "falancayı evimde barındırmayacağım" şeklinde yemin ettikten sonra bu kişi onun evine geldiğinde sükût edip ses çıkarmasa yeminini bozmuş olur. Fakat bu kişi evine girdiğinde ona "dışarı çık" diye emretse ve o kimsenin direnip çıkmaması üzerine sükût etse yemini bozulmuş olmaz.¹⁷⁹

13- Bir kimse bir eşasını bir adamın yanına koyup bıraksa ve bu kişi yaptığını görmesine rağmen itiraz etmeyip sükût etse onun yanında bırakılan eşya aldanma ve zararların önüne geçmek için emanet hükmünü alır ve korunması gerekir.¹⁸⁰

2. Sükûtun Beyân Kabul Edilmesinin Şartları

Fıkıh kaynakları incelendiğinde fukahânın sükûtun beyân makamında görülüp kabul edilmesini belirli şartlara bağladıkları anlaşılır. Bu şartlar arasında şunları zikredebiliriz:¹⁸¹

2.1. Sükût eden kişi sükût konusunu (meskût anı) bilmelidir

Bu şartın doğal olarak var olması gerekir; zira hak sahibi veya yükümlü olarak bir konu hakkında bilgisi olmayan kişiye ne bir söz ne de rızâ isnâd edilemez. Yani bilgisi veya alakası olmadığı bir konuda kabul veya ret yönünde irade beyânında bulunduğu söylenemez.¹⁸² Nitekim bir şey hakkında bilgi sahibi olmamak (cehl) ehliyet arızalarından birisi olarak mazeret kabul edilmiştir.¹⁸³ Mükellef olan kişinin bilgi sahibi olmadan önce bir yükümlülüğü yerine getirmesi mümkün değildir ve ondan böyle bir şeyin talep edilmesinde de açık bir zorluk vardır.¹⁸⁴ Ayrıca bilgi sahibi olmadan önce bir şey hakkında rızâ unsurunun oluşması tasavvur edilemez. Çünkü bir şeye razı olmak onu güzel ve faydalı bulmanın bir sonucudur. Bir şeyi bilmeyen kişinin onu güzel bulduğu veya ona izin verip kapul ettiği söylenemez.¹⁸⁵

Fıkıhta bu şarta bağlı örneklerden bazıları şunlardır:

1-İmkanı varken şüf'a talebini açıklamayan kişinin bu hakkı düşer. Ancak sözkonusu olan şeyin satıldığını bilmeden önce talepte bulunmaması, bu imkana

¹⁷⁹ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 130; İbn Âbidîn, *Raddü'l-muhtâr*, IV, 482; Habergetiren, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", s. 158.

¹⁸⁰ İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, III, 122; Hamavî, *Gamzü uyûni'l-basâir*, I, 446; İbn Şihne, "Risâletü Nazmi'l-mesâil elletü es-Sükûtu fihâ rızan", s. 329; Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidü'l-fikhiyye*, s. 340; Habergetiren, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", s. 145.

¹⁸¹ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 801-802, 885; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 61-63; Sülemî, "Mebdeü i'tibâri's-sükût", s. 110-115.

¹⁸² Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 885; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 63; Sülemî, "Mebdeü i'tibâri's-sükût", s. 110.

¹⁸³ Bkz. Buhârî, *Keşfü'l-esrar*, IV, 330; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, s. 303; Taftazânî, Sa'duddin Mesud, *et-Telvîh ala't-tavzîh*, Kahire ty., II, 358-359; Önder, "İslâm Hukukunda Bilgisizlik (Cehl) ve Hukukî Etkileri", *Cumhuriyet Üniv. İFAD* 2010, c. XIV, sy. 2, s. 273-305.

¹⁸⁴ Serahsî, *el-Mesûl*, I, 245.

¹⁸⁵ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 316; Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, VI, 338.

sahip olmadığından dolayı şüf'a hakkını düşürmez.¹⁸⁶ Kâsânî (ö.587/1191) bu konuyu şu ifadelerle açıklamıştır:

*“Derhal yerine getirilmesi gerekli olan şüf'a talebinin zamanı, bu hakka sahip olan kişinin satış bilgisine sahip olduğu vakittir. Bu kişi, satış gerçekleşikten sonra bu konuda bilgi sahibi olmadan önce talep etmeden sükût etmiş olsa şüf'a hakkı iptal olmaz. Çünkü talep vaktinden önce talebin terkedilmesi ona bir zarar vermez”.*¹⁸⁷

İbn Rüşd de sükût sebebiyle şüf'a hakkının düşmesi meselesinde şöyle demiştir:

*“Satış meclisinde bulunmayan kişinin durumuna gelince, bu kimse ortağının satış girişimi hakkında bilgisi olmadığı sürece âlimlerin ittifakıyla şüf'a hakkına sahiptir. Ancak gâib olmakla birlikte bu konuda bilgisi varsa, bazılarına göre (talebini belirtmemişse) şüf'a hakkı düşer. Bazılarına göre ise bu hakkı düşmez. İmam Malik'in görüşü de böyledir. (...) (Hakkı düşer diyen) diğer görüş sahiplerinin dayanağı şudur: Bilgi sahibi olmakla birlikte sükût etmesi onun şüf'a hakkını düşürmeye razı olduğunu gösteren bir karinedir”.*¹⁸⁸

2- Veli evlendirmek istediği bekâr kıza kimliğini açıklamaksızın: *“Seni bir adamla evlendirmek istiyorum”* dese ve kız sükût etse, onun bu sükûtu râzı olduğu anlamına gelmez. Çünkü bir şeye râzı olma olgusu onun hakkında bilgi sahibi olmadan önce gerçekleşmez.¹⁸⁹

2.2. Sükût eden kişi mükellef olmalıdır

Sükût eden kimsenin irade beyânı ve hukukî tasarrufları geçerli, ehliyet sahibi, yükümlü yani akıllı, ergen ve reşid olması gerekir. Aksi takdirde ne sözü ne de sükûtu makbul olmaz.¹⁹⁰ Buna göre, küçük çocuğun velisinin izni olmaksızın sahibi olduğu malları hakkında tasarrufta bulunması geçersizdir. Dolayısıyla bu konuda hem sözlü ve fiili beyânları hem de sükûtu muteber değildir ve hukuki bir sonuç doğurmaz.¹⁹¹ Nitekim bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Üç kimseden kalem (yükümlülük) kaldırılmıştır: Ergen olunca kadar çocuktan, akli başına gelinceye kadar mecnûndan, uyanıncaya kadar uyuyandan”.*¹⁹²

Fakihler şüf'a hakkıyla bağlantılı olarak bu konuda şöyle demişlerdir: Şüf'a hakkında tanınan talep etme süresinin geçmesi hak sahibinden bu hakkı şu şartlara bağlı olarak düşürür: Bu kişinin akıllı, ergen, reşit, satım bilgisine sahip olması,

¹⁸⁶ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 65.

¹⁸⁷ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, V, 17.

¹⁸⁸ İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Mektebetü İbn Teymiye, Kahire 1415 h., IV, 27-28.

¹⁸⁹ Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, II, 243; Zeylai, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 118.

¹⁹⁰ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 61; Sülemî, "Mebdeü i'tibâri's-sükût", s. 111-112.

¹⁹¹ Heyet, *el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveyyiyye*, Dâru's-selâsil, Kuveyt 1404-1427, VII, 157.

¹⁹² Buhârî, "Talak", 11; Ebû Davud, "Hudûd", 16; Tirmizî, "Hudûd", 1.

engelleyici herhangi bir özü bulunmamasıdır. Onlara göre bu şartlar tam olarak oluşuncaya kadar hak sahibinin şüf'a hakkı devam eder.¹⁹³

Bu şartla ilgili bir örnek şöyledir:

Çocuk yaşta evlendirilen kişinin sükût etmekle tercih hakkı kaybolmaz. Çünkü onun hakkında sükût rızâ olarak kabul edilmez.¹⁹⁴

2.3. İrade beyânına engel bir durum bulunmamalıdır

Sükût eden kişinin dilsiz gibi konuşmasına engel herhangi bir durumu olmayıp konuşma ve konuşmama konusunda tam bir özgürlüğe sahip ve konuşabilme kudreti olan birisi olması gerekir. Ayrıca sükût edenin üzerinde özgür olarak iradesini beyân etmeye engel teşkil edecek tarzda ister yaralama, öldürme, hapsedme gibi bedene yönelik maddi bir baskı ve zorlama (ikrâh) isterse babanın çocuğu, kocanın karısı, âmirin memuru ve işçisi üzerinde oluşturduğu utanma, çekinme, sıklıma, korkma gibi vicdanî bir baskı bulunmamalıdır. Çünkü bu türden engeller kişinin rızâsını ortadan kaldıracığından sükûtu onun râzı olduğunu gösteren bir delil olmaktan çıkar.¹⁹⁵

Fukahâ şüf'a hakkına sahip olan kişiden bu hakkın hangi durumlarda düşeceğini açıklarken şu kayıtları zikretmişlerdir: Sükût eden kişi akıllı, ergen, reşid biri veya sefih ile çocuğun velisi olmalı, ilgili yerde mevcut olup şüf'a konusu hakkında bilgi sahibi olmalı ve bu hakkı kullanmasına engel bir durum bulunmamalıdır.¹⁹⁶

Şüf'a hakkına sahip olan kişi satıştan haberi olduğunda talebini ortaya koymak için konuşmak istediğinde, "şüf'a için konuşursan seni öldürürüz ve hapse atarız" şeklinde bir tehdit veya ağzını kapatmak gibi bir baskı ve engelle karşılaşırsa ve bu durum bir gün veya daha fazla devam etse şüf'a hakkı düşmez, baskı ve tehdit ortadan kalktıktan sonra hakkını kullanabilir. Ancak baskı ve tehdit kalktıktan sonra şüf'a talebinde bulunmazsa hakkı geçersiz olur.¹⁹⁷

2.4. Sükût başkasına yönelik bir zarara veya aldanmaya yol açmamalıdır

Bir kişinin başkasının aldanmasına veya zarar görmesine sebebiyet verecek şekilde cereyan eden bir olay veya tasarruf karşısında sükût etmesi onu onaylama ve izin verme anlamında kabul edilir ki, söz konusu olay ve tasarrufun muhatapları aldanıp bundan zarar görmesin. Bu şartın örnekleri şunlardır:

¹⁹³ Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala's-Şerhi'l-kebir*, Dâru'l-fikr, Beyrut ts., III, 485; Şihabüddin Ahmed el-Ezherî, *el-Fevâkihü'd-adevânî alâ risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayruvânî*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1995, II, 152.

¹⁹⁴ Serahsî, *el-Mebsût*, IV, 216; Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali el-Mergînânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Dâru lhyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut ty., I, 194; Zeylâi, *Tebyînü'l-hakâik*, II, 124.

¹⁹⁵ Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 62; Sülemî, "Mebdeü i'tibârî's-sükût", s. 113.

¹⁹⁶ Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî*, III, 485.

¹⁹⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 65-66.

1- Babanın kendisine nisbet edilen bir çocuğun nesebi konusunda sükût etmesi çocuğun zarar görmemesi için kabul ve onaylama anlamına gelir. Hanbelî fakihlerinden Merdâvî (ö.885/1481) şöyle demiştir:

"Kişi bir adamın bir çocuk hakkında, «bu oğlum» dediğini işittiğinde onun oğlu olduğuna tanıklık eder. Bir çocuğun, «bu benim babam» dediğini işitse ve onu işiten adam da sükût etse çocuğun onun oğlu olduğuna tanıklık etmesi caiz olur. Çünkü babanın sükût etmesi onaylamadır (ikrâr) ve ikrârda da neseb sabit olur. (...) Sükûtun konuşma mertebesinde kabul edilmesinin sebebi, fâsid nesep ikrârının caiz olmamasıdır".¹⁹⁸

2- Velinin köle, mümeyyiz çocuk, malî tasarrufu kısıtlı sefih gibi velâyeti altında bulunan kimseleri alış-veriş yaparken gördükten sonra buna engel olmayarak sükût etmesi, onunların biriyle alış-veriş muâmelesi yapan insanların aldanıp zarar görmemeleri zarûretinden dolayı, ticaret için ona izin verdiği anlamında kabul edilmiştir. Çünkü insanlar velinin sükût etmesini onlara verilmiş bir izin olarak yorumlarlar ve onlarla ticarî alış-verişte bulunurlar.¹⁹⁹ Bâbertî (ö.786/1384) bu konuyu köle örneği özelinde şöyle açıklamıştır:

"Onun sükûtu açıklama yapılması gerekli bir durumda olduğundan delil kabul edilmiştir. Zira insanlar efendinin sükût ettiğini bildikleri zaman köle ile ticarî muâmelelerde bulunurlar. Yaptıkları muâmeleler kölenin zimmetinde borçlar doğurabilir ve köle kendisine izin verilmiş biri değilse bu borçların talebi azad edilme sonrasına kalır. Kaldı ki, köle azad edilebilir de edilmeyebilir de. Böyle bir durum haklarının kaybolmasına neden olacağından müslümanlara zarar verir ve İslâm'da da zarar vermeye müsaade yoktur".²⁰⁰

2.5. Sükût kendisinden daha kuvvetli bir irâde beyânı şekliyle teâruz etmemelidir

Sükût eden kişiden razı olduğunu veya olmadığını ifade edecek şekilde işaret, yazı, başını sallaması gibi sükûtta daha kuvvetli bir fiil sâdır olması halinde veya fiyatını belirlediği ürünleri konuşmaksızın satışa sunan tâcirin halinde olduğu gibi maksadını açıklayacak nitelikte olumlu bir eylem ve davranışın bulunduğu durumlarda sükûta itibar edilmez ve ona hukukî bir sonuç bağlanmaz. Çünkü sükût olumsuz bir tavır sergilemek iken ortaya konan fiil/eylem olumlu bir tavidir ve olumlu tavır da her zaman daha kuvvetli olduğundan sükûta takdim edilir.²⁰¹ Örneğin hırsızlık suçu sabit olmuş olan suçlu el kesme cezasının infazı esnasında sağ

¹⁹⁸ Alauddin Ebu'l-Hasan Ali el-Merdâvî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hulâf*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, Beyrut ty., XII, 15.

¹⁹⁹ Abdullah b. Mahmud el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty., II, 100; Heyet, *el-Mevsûati'l-fikhiyye el-Kuveytiyye*, XXV, 137; Mecelle, md. 971. Ayrıca bkz. Pezdevî, *el-Usul* (Keşfü'l-esrâr şerhi ile), III, 151; Merginânî, *el-Hidâye*, IV, 287.

²⁰⁰ Bâbertî, *el-İnâye şerhu'l-hidâye*, IX, 284.

²⁰¹ Sülemî, "Mebdeü i'tibârî's-sükût", s. 116; Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 705-706, 801.

eli yerine sol elini uzatsa ve kesilse infaz memuruna tazmin gerekmez. Çünkü suçlu kişi sol elini uzatmakla onu gözden çıkartmıştır ve yapılan fiil/eylem bazen sözlü ifade (nutk) yerine geçer. Zira sonuç bakımından bir kimseye: "Al şunu ye" demek ile onu davet edip de önüne yiyecek koyup ikram etme arasında bir fark yoktur.²⁰²

2.6. Sade (mücerred) sükûtun beraberinde irâdeyi beyân edip açığa çıkaracak hallerin ve karînelerin bulunması gerekir

İslâm fıkıhında fakihler, prensip olarak soyut sükûtu irâde beyânı olarak kabul etmemişler ve susan kişiye bir söz isnâd edilmez demişlerdir. Ancak konuşulması ve iradenin sözle ifade edilmesi gerekli olan yerlerde ve durumlarda sükût edilmesini, onu çevreleyen karinelere ve lisân-ı hâle bakarak irâdeyi açıklayıcı bir faktör kabul etmişlerdir. Onlar bunu "ihtiyaç hali" olarak nitelendirmişler ve bunun da bir nas veya örf uygulaması ile ya da olayı çevreleyen karinelere, koşullar ve lisân-ı hâl/delâlet-i hâl vasıtasıyla anlaşılabilceğini ortaya koymuşlardır.²⁰³

Karîneler ve olayı çevreleyen koşullar vasıtasıyla beyân mertebesine yükselen sükûtun bu kısmı, "susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz" kâidesinin bir istisnâsı ve tamamlayıcı bir unsuru olarak, "lâkin ma'rız-ı hâcette sükût beyandır"²⁰⁴ şeklinde kâideleştirilmiştir.

SONUÇ

Hukuk dilinde, ehliyetli kişinin hukukî bir işlemi kurmaya yönelik muteber tarzda irade açıklamasına "irade beyanı" denir. Irâde beyanının prensip olarak sözle yapılması esas olmakla birlikte rızaya delâletleri kesin olmak kaydıyla yazı, işaret, fiil (teâtî) ve sükût yolları ile de irade beyanında bulunulabileceği kabul edilmiştir.

"İradeyi, ancak ihtiyaç halinde bir delil ile ifade eden olumsuz bir tutum" şeklinde tanımlanan sükût terimi, konuşulması ve iradenin sözle ifade edilmesi gerekli olan yerlerde ve durumlarda onu çevreleyen karinelere, lisân-ı hâl ve örf delâletine bakılarak irâdeyi açıklayıcı bir araç olarak görülür. Fakihler tarafından "ihtiyaç hali" diye nitelendirilen bu sükût şekli, oluşabilecek sıkıntı ve zorlukları gidermek, muhtemel olumsuzlukları, vukû bulabilecek zararları ve aldanmaları ortadan kaldırmak maksadıyla muteber sayılmıştır.

Genel olarak şer'î delillere bakıldığında mükellef kişinin sükût etmesinin hükmü asıl itibariyle mubah olmakla birlikte konusuna göre mendûp, mekruh, haram veya vacip hükümlerini de alabilmektedir. Hukukî sonucu bakımından sükûtun hükmü ise mahiyetine ve şekline göre değişmektedir. Şöyle ki, konuşmaya

²⁰² İbn Kudâme, *el-Muğni*, VIII, 336; Zeynüddin Ebü Yahya Zekeriyâ b. Muhammed el-Ensârî, *el-Guraru'l-behiyye şerhu'l-Behceti'l-verdiyye*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1997, IX, 150.

²⁰³ Kahtân, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde*, s. 51, 802; Dirâz, *Ahkâmü's-sükût*, s. 64-65.

²⁰⁴ Hâdimî, *Mecâmiu'l-hakâik*, s. 45; Mecelle, md. 67.

gücü yeten mükellef kişinin karşılaştığı olaylar karşısında veya kurduğu akitler ile yaptığı hukuki tasarruflar esnasında sükût etmesi ya soyut (mücerred) tarzda ya da birtakım karinelerle çevrelenmiş lisân-ı halin anlamına delâlet ettiği nitelikli sükût şeklinde olabilmektedir. Bunların her birisinin kendine özgü hükmü ve hukukî sonucunu bulunmaktadır.

"Susan (sâkit) kişiye bir söz isnâd olunmaz" kâidesine göre, konuşma kudretine sahip olan kişinin belirli bir olay veya durumla ilgili râzı olduğuna veya reddettiğine dair herhangi bir söz, davranış veya işaret ortaya koymaksızın susması halinde bu sükût muvâfakat veya reddetme anlamında yorumlanamaz. Fıkıh eserlerinde genel anlamda, muhtemel zararları veya aldanmaları ortadan kaldırmak için konuşmanın gerekli görüldüğü durumlarda birtakım karinelerle çevrelenmiş veya lisân-ı hal ve örfî delâletin manasına ışık tuttuğu sükûtun beyân ifade edeceği kabul edilmekle birlikte ayrıntıya girildiğinde, "ihtiyaç halinde sükût beyandır" istisnâ kuralına karşı İslâm hukukçularının tavrının birbirinden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Onların bir kısmı, "sâkite bir söz isnâd olunmaz" kâidesinden istisnâ edilen meselelerin dairesini geniş tutarken bazıları bunun alanını daraltmıştır. Karinelerle çevrelenmiş olan ihtiyaç halindeki sükûtun beyan olduğu görüşü esas itibarıyla Hanefî fakihleri tarafından benimsenmekle birlikte Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde de genel olarak kabul edilmiştir.

Fıkıh kaynaklarında sükûtun irade beyânı olarak kabul edilmesi belirli şartlara bağlanmıştır. Bunlar arasında, sükût eden kişinin sükût konusunu bilmesi, mükellef olması, irade beyânına engel bir durum bulunmaması, sükûtun başkasına yönelik bir zarara veya aldanmaya yol açmaması, sükûtun kendisinden daha kuvvetli bir irâde beyanı şekliyle teâruz etmemesi, soyut sükûtun beraberinde irâdeyi beyân edip açığa çıkaracak hallerin ve karinelerin bulunması gibi şartlar bulunmaktadır.

KAYNAKÇA

Ahmed Zerkâ, *Şerhu'l-kavâidi'l-fıkhiyye*, thk. Abdüsetta Ebû Gudde, Dâru'l-kalem, Dımaşk 2001 .

Ali Haydar, *Dürarü'l-hukkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, Arapçaya çeviren Fehmî Huseynî, Dâru'l-cil, Beyrut 1991.

Âmidî, Seyfüddin, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. İbrahim el-Acûz, Beyrut 1985.

Apaydın, H. Yunus, "İrade", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 384-385.

- "İrade beyanı", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2000, XXII, 387.

Aynî, Bedruddin Ebû Muhammed Mahmud, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2000.

Bâbertî, Ekmelüddin Muhammed, *el-Inâye şerhu'l-Hidâye*, Beyrut 1977.

Bağdâdî, Ebû Muhammed Gânim, *Mecmau'd-damânât*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.,

- Beşbişi, Zâhid Ahmed, Turuku't-ta'bir ani'l-irâdeti fi'l-kânûni'l-medenî; dirâse mukârene bi'l-fıkhî'l-İslâmî, Dâru'l-kütübî'l-kânûniyye, Kahire 2011.
- Buhârî, Abdülaziz, *Keşfü'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.,
- Bühûtî, Mansûr b. Yunus, *Keşşâfü'l-kinâ' an Metni'l-iknâ'*, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut ty.,
- Cürcânî, Şerîf Ali, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1983.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâli Abdülmelik, *el-Bürhân fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb, Kâhire 1400.
- *et-Telhîs fî usûli'l-fıkh*, nşr. Abdullah Cevlim en-Nîbâlî/ Şebbîr Ahmed el-Ömerî, Beyrut 1996.
- Derdîr, Ebu'l-Berakât Ahmed, *eş-Şerhu'l-kebîr (Hâşiyetü'd-Desûkî ile)*, Kahire ty.,
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed, *Hâşiyetü'd-Desûkî ala's-Şerhi'l-kebîr li'd-Derdîr*, Dâru'l-fıkr, Beyrut ty.
- Dirâz, Remzi Muhammed Ali, *Ahkâmü's-sükût fî'l-fıkhî'l-İslâmî*, Menşûrâtü'l-Halebî el-Hukûkiyye, Beyrut 2011.
- el-Elfî, Muhammed Cibr, "Nîtâku tatbîkî'l-kâidetî'l-fıkhîyye; lâ yünsebü ilâ sâkitin el-kavlü fi'l-kânûnu'l-medeniyyi'l-Ürdüniyyi", *Dirâsât; Mecelletü ulümü's-Şerîa ve'l-kanûn*, c. 24, sy. 3, Amman 1997, s. 193-199.
- Ensârî, Zeynüddin Ebû Yahya Zekerîya b. Muhammed, *el-Guraru'l-behiyye şerhu'l-Behcetî'l-verdiyye*, nşr. Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1997,
- Ezherî, Şihabüddin Ahmed, *el-Fevâkihü'd-devvânî alâ Risâleti İbni Ebî Zeyd el-Kayruvânî*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1995.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Ya'kûb *el-Kâmûsu'l-muhîr*, Beyrut 1986.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed, *el-Mustasfâ fî ilmi'l-usûl*, Bulak-Kahire, 1906'dan ofset Beyrut ty.,
- *el-Menhûl min ta'likâti'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Dımaşk 1998,
- Güzelhisârî, Mustafa b. es-Seyyid Muhammed, *Menâfi'u'd-dekâik şerhu Mecâmiu'l-hakâik*, Dımaşk ty.,
- Habergetiren, Ömer Faruk, "İslâm Hukuku Muamelât Konularında Sükûta Rıza Anlamı Verilen İşlemler", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, cilt. 1, sy. 2, 2012, s. 131-165.
- Hâdimî, Ebû Saîd Muhammed, *Mecâmiu'l-hakâik*, İstanbul 1308.
- Hamavî, Ahmed b. Muhammed, *Gamzü uyûni'l-basâir şerhu'l-Eşbâh ve'n-nazâir*, Beyrut 1985.
- Haseballah, Ali, *Usûlü't-teşrîi'l-İslâmî*, Kahire 1982.
- Haskefî, Alauddin Muhammed b. Ali, *ed-Dürri'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebşâr ve câmiu'l-bihâr*, thk. Abdülmün'im Halil İbrahim, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2002.
- Heyet, *el-Mevsûatü'l-fıkhîyye el-Kuveytiyye*, Dâru's-selâsil, Kuveyt 1404-1427, VII, 157.
- Heyet, *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, Dâru'l-fıkr, Beyrut 1310 h.,
- el-Hinn, Mustafa Saîd, *Eseru'l-ihtilâf fî'l-kavâidi'l-usûliyye fî ihtilâfi'l-fukahâ*, Beyrut 1982.
- Hıraşî, Ebû Abdillâh Muhammed, *Şerhü muhtasari Halîl*, Dâru'l-fıkr, Beyrut ty.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin, *Raddü'l-muhtâr ala'd-Dürri'l-muhtâr*, Beyrut 1979.
- İbn Abdîşşekûr, Muhîbullah, *Müsellemü's-sübût (Fevâtihu'r-rahâmût şerhi ile)*, Kahire 1324.

- İbn Abdisselam, Ebû Muhammed İzzüddin, *el-Fevâid fi ihtisârî'l-makâsîd el-müsemmâ bi'l-kavâidi's-sugrâ*, Kahire 1988.
- *Kavâidü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*, nşr. Taha Abdürreâuf Sa'd, Beyrut 1980.
- İbn Hacer, Ahmed b. Ali, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Muhibbuddin el-Hatîb/Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Beyrut 1989.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, nşr. Muhammed Münîr ed-Dıvışkî, İdâretü't-tibâ'a el-müniriyye, Kahire, ty.,
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Kahire 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-meârif, Kahire ty.,
- İbn Nuceym, Zeynülabîdîn b. İbrahim, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1999.
- *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Beyrut 1997.
- İbn Receb, Ebu'l-Ferac Abdurrahman b. Ahmed, *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*, thk. Şuayb el-Arnâvût/İbrahim Bâcis, Beyrut 1999.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed, *el-Beyânü ve't-Tahsîl ve's-şerhu ve't-tevcîh ve't-talîl li'l-mesâli'l-müstehraça*, thk. Muhammed Hacı ve diğeri, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1988.
- *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, thk. Muhammed Subhî Hasan Hallâk, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1415 h.
- İbn Sübkî, Tâcüddin Abdülvehhab, *el-Eşbâh ve'n-nazâir*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd/Ali Muhammed Muavvaz, Beyrut 1991.
- İbn Şihne, Ebu'l-Berakât Seriyüddin Abdülber, "Risâletü Nazmi'l-mesâil elletî es-Sükûtu fihâ rızan", tahkik ve neşir: Saffet Köse, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*, sy. 3, 2004, s. 319-329.
- İbnü'l-Hümâm, Kemalüddin Muhammed, *Fethu'l-kadîr şerhu'l-Hidâye*, Beyrut ty.,
- *Tahrir (Teysîr şerhi ile)*, Dâru'l-fikr, Beyrut ty.,
- İbnü'l-Kayyim, Şemsüddin Muhammed, *İ'lâmü'l-müvakkî'in an Rabbi'l-âlemîn*, thk. Abdurrahman el-Vekîl, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire ty.
- *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd*, Beyrut ty.,
- İsnevî, Cemalüddin, *et-Temhîd fi tahrîci'l-fürû alâ'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan Heyto, Beyrut 1987.
- Kadı İyâz b. Musa el-Yahsubî, *et-Tenbîhâtü'l-müstenbata ala'l-kütübi'l-müdevvene ve'l-muhtelata*, thk. Muhammed el-Vesîk; Abdünnaîm Humeytî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2011.
- Kahtân, Abdülkadir Muhammed, *es-Sükûtü'l-müabbir ani'l-irâde ve eseruhu fi't-tasarrufât*, Dâru'n-nahda el-Arabiyye, Kâhire 1991.
- Karadâgî, Ali Muhyiddin, *Mebdeü'r-rizâ fi'l-ukûd dirâse mukârane fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1985.
- Karâfî, Ahmed b. İdris, *el-Fürûk; Envâru'l-bürûk fi envâi'l-fürûk*, Dâru'l-ma'rife, Kahire 1344.
- *ez-Zahîra*, thk. Muhammed Hacı, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrut 1994,
- Kâsânî, Alaüddin Ebû Bekr, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbü's-şerâi'*, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut 1982.
- Köse, Saffet, "Sükût", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 2010, XXXVIII, 52.
- "Hanefî Fakihî Seriyüddîn İbnü's-Şihne'nin «Nazmü'l-mesâili'lleti's-Sükût fihâ rızâ» Adlı Risalesinin Tahkikli Neşri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi (İHAD)*, sy. 3, 2004, s. 319-329.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1988.

- Mahmasânî, Subhî, en-Nazariyyetü'l-âmme li'l-mücebât ve'l-ukûd fi's-Şerîati'l-İslâmiyye, Beyrut 1983.
- Mâlik b. Enes, *el-Müdevenetü'l-kübrâ*, (Sahnûn b. Saîd et-Tenûhî rivâyeti), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 1994.
- Mâverdi, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed, *el-Hâvî'l-kebîr fi fikhî'l-İmam eş-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavvaz/ Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut 1994.
- *Edebü'l-kâdî*, thk. Muhyî Hilâl es-Serhân, Bağdat 1971.
- Mecîd, Yaîş, *Devru's-sükût fi't-tasarrufâti'l-kânûniyye*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Câmîatiü Ebî Bekr Belkâyid, Tilmisân-Cezair 2008.
- Medkûr, Muhammed Sellâm, Nazariyyetü'l-ibâha inde'l-usûliyyîn ve'l-fukahâ, Beyrût 1984.
- Mergînânî, Ebu'l-Hasan Burhanüddin Ali, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf, Dâru İhyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut ty.
- Mevsîlî, Abdullah b. Mahmud, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul, ty.,
- Merdâvî, Alaüddin Ebu'l-Hasan Ali, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcihi mine'l-hulâf*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.,
- Nesefî, Ebu'l-Berakât Abdullah, *Keşfü'l-esrâr şerhu'l-Menâr*, Beyrut 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriya Muhyiddin, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, Cidde ty.,
- Şerhu sahih-i Müslim, Beyrut 1972.
- Önder, Muharrem, İslâm Fıkıh Usûlünde Sükûtun Delâleti (Yasama Sükûtu), Mana Yayınları, İstanbul 2013.
- "İslâm Hukukunda Bilgisizlik (Cehl) ve Hukukî Etkileri", *Cumhuriyet Üniv. İFAD* 2010, c. XIV, sy. 2, s. 273-305.
- Pezdevî, Ebu'l-Hasan Fahru'l-İslam Ali, *el-Usûl (Keşfü'l-esrâr şerhi ile)*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire ty.,
- Rüstem Bâz, Selim, *Şerhu'l-Mecelle*, Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut 1986.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed, *el-Vasît fi şerhi'l-Kânûni'l-medenî el-cedîd*, Beyrut 1970.
- Mesâdiru'l-hak fi'l-fıkhi'l-İslâmî, Kahire 1954.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Ebu Bekr Muhammed, *el-Mebsût*, Dâru'l-ma'rife, Beyrut ty.
- Sevvâr, Vahîdüddin, *et-Ta'bîru ani'l-irâde fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Mektebetü Dâri's-sekâfe, Amman 1998.
- Suyûtî, Celalüddin, *el-Eşbâhü ve'n-nazâir*, thk. Muhammed Hasan İsmail, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2015.

- Sülemî, Abdullah b. Nâsır, “Mebdeü i'tibârî's-sükût bi mesâbeti'l-izni ve'l-kabûl ve hukmü'l-ilzâmi bihi”, *Kazâ; Mecelle ilmiyye muhakkeme, Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud*, sy. 3, Şubat 2014, s. 73-96.
- Süvbînî, Burhanüddin İbrahim b. Ömer, *Mes'eletü's-sâkit*, thk. Ammâr Ahmed es-Sayâsane, Dâru'l-minhâc, Beyrut 2009,
- Şâfiî, Muhammed b. İdris, *el-Ümm*, nşr. Rifat Fevzî Abdülmuttalib, Mısır 2001.
- eş-Şâfiî, Nizâmüddin Ebû Ali Ahmed, *Usûlü's-Şâfiî*, nşr. Abdullah Muhammed el-Halîlî, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 2003.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim, *el-İ'tisâm*, Beyrut 1986.
- Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim, *Şerhu'l-lüma'*, nşr. Abdülmecid Türkî, Beyrut 1988.
- Şürunbâsî, Ramazan Ali, *es-Sükût ve delâletühü*, Dâru'l-fikri'l-Arabî, Kahire ty.
- Teftazânî, Sa'duddin Mesud, *et-Telvîh ala't-tavzîh*, Kahire ty.
- Trablusî, Alâuddin Ebu'l-Hasan Ali, Muînü'l-hukkâm fimâ yeteraddedü beyne'l-hasmeyn mine'l-ahkâm, Kahire 1973.
- Tüsûlî, Ali b. Abdüsselam, *el-Behce fî şerhi Tuhfeti'l-hukkâm*, tashih: Muhammed Abdülkadir Şahin, Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, Beyrut 1998
- Venşerîsî, Ahmed b. Yahya, *Îzâhü'l-mesâlik ilâ kavâidi'l-İmam Malik*, es-Sâdık b. Abdurrahman el-Garyânî, Dâru İbn Hazm, Beyrut 2006.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdüsettar Ahmed Ferrac, Kuveyt 1965.
- Zerkâ, Mustafa, *el-Medhalü'l-fıkhiyyü'l-âm (el-Fıkhü'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd)*, Dâru'l-fikr, Dımaşk 1968.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed, *el-Mensûr fî'l-kavâid*, thk. Teysîr Ahmed Mahmûd, Kuveyt h.1405.
- *el-Bahru'l-muhît fî usûli'l-fikh*, haz. Abdülkadir Abdullah el-Ânî, Vizâretü'l-evkâf ve's-şüünü'l-İslâmiyye, Kuveyt 1992,
- Zeylâî, Fahrüddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Mısır 1315.
- Zincânî, Ebu'l-Menâkıb Şihâbüddin Mahmûd, *Tahrîcü'l-fürû' ale'l-usûl*, thk. Muhammed Edîb Salih, Müessesetü'r-risâle, Beyrut 1984.

Matürîdî Âlimlerden Sıġnâkî'nin (ö. 714/1314[?]) Hayatı, İlmî Şahsiyeti, Kelâm İlmindeki Yeri ve Eserleri

Ali Tarık Ziyat YILMAZ*

Özet

Sıġnâkî (ö. 714/1314 [?]), Mâverâünnehir bölgesinde yetişmiş, Bağdat, Şam, Halep ve Kahire gibi önemli ilim merkezlerinde hocalık yapmış, Doġu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin Batı'daki önemli temsilcilerinden birisidir. Kelâm, fıkıh, sarf ve nahv ilimlerinde şerh ve telif şeklinde eserler kaleme almış birçok talebe yetiştirmiştir. Kemâlpaşazâde gibi kimi Osmanlı âliminin ilmi şeceresi içinde yer almıştır. Osmanlı âlimleri arasında daha çok Burhaneddin Ali b. Ebû Bekr Merginânî'nin (ö. 593/1197) fıkıh ilmine dair kaleme aldığı *el-Hidâye* adlı eserine yazdığı *en-Nihâye* adlı şerhiyle şöhret bulmuştur. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserine yazdığı *et-Tesdîd* adlı şerh, yaşadığı dönemde "kelâm yapma" ve içinde bulunduğu geleneğin sonraki nesillere aktarılması gayretinin bir sonucu olmalıdır. *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* adlı bu eser 2016 yılında tarafımızdan yapılan "Mâtürîdî Âlimlerden Sıġnâkî'nin (ö. 714/1314) *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili" isimli doktora çalışmasıyla ilim dünyasına tanıtılmıştır. Bu makale adı geçen tezimizin bazı kısımlarının yeniden gözden geçirilmesi ile elde edilmiştir. Bu çalışmada Sıġnâkî'nin hayatı, ilmi şahsiyeti-Kelâm ilmindeki yeri ve eserleri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler, Sıġnâkî, Hanefî-Mâtürîdî, el-Hidâye, et-Temhîd, et-Tesdîd

"Sıġnâkî (d. 714/1314[?]) as a Maturidi Scholar: His Life, His Academic Persona, His Place in Kalam and His Body of Work"

Abstract

Sıġnâkî (b. 714/1314[?]), one of the important Western representatives of the Hanafi-Maturidi tradition originated in the East, was raised in Maveraunnehr/Transoxiana and spent time teaching in some of the important cities where academic studies were mainly focused, such as Baghdad, Damascus, Aleppo and Cairo. He taught numerous students whose interpretations and original body of

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı.

work spanned the fields of *kalam*, *fiqh*, *sarf* and *nahv*. Some Ottoman scholars such as *Kemâlpâşazâde* has a pedigree that can be traced back to him. Among the Ottoman scholars he mostly found fame with his interpretive work *en-Nihâye* based on *Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr Merginânî's* (d. 593/1197) *fiqh* work *el-Hidâye*. The objective in writing his interpretation *et-Tasdîd* based on *Ebü'l-Muîn en-Neseî's et-Tamhûd* must be his wish to “do *kalam*” and pass on the tradition he was a part of to the next generations. His work called *et-Tasdîd fi şerhi't-Tamhûd* was introduced to the academic world with our doctoral study “*Mâtürîdî Âlimlerden Sıġnâkî'nin (d. 714/1314) et-Tasdîd fi şerhi't-Tamhûd Adlı Eserinin Tahkiki ve İlâhiyyat Konularının Tahlili*” in 2016. This paper is put together after revising certain parts of the aforementioned doctoral thesis. In this study of *Sıġnâkî's* life, his academic persona-his place in *kalam* and his body of work are examined.

Key Words: *Husamaddin as-Sıġnâkî, at-Tasdîd fi şerhi't-Tamhûd, Kalam, Maturidies.*

I. Hayatı, Hocaları ve Talebeleri

A. Hayatı

Asıl adı *Hüsâmeddîn Hüseyin b. Ali b. Haccâc b. Ali es-Sıġnâkî el-Buhârî el-Hanefî'* dir.

Kaynaklarda *Hüsâmeddin*,¹ *hüsâmü'l-mille*² ve *d-dîn*,³ *sâhibü'n-Nihâye*,⁴ *şârihu'l-Hidâye*⁵ gibi lakaplar yanında imam,⁶ âlim,⁷ allâme,⁸ şeyh⁹ gibi ünvanlar ve mütekellim,¹⁰ cedeli,¹¹ fakîh,¹² üsûlî,¹³ sarfî,¹⁴ nahvî,¹⁵ gibi ilgi alanlarını tanımlayan vasıflarla nitelenmiştir. Şüphesiz ki *Sıġnâkî*, yaşadığı dönemde *Hanefî-Mâtürîdî* geleneğin en önemli âlimlerinden biri idi.¹⁶

Sıġnâkî'nin doğum tarihi, doğum yeri ve ailesi ile ilgili kesin bir bilgi yoktur. Ancak eserlerinde kendisi tarafından da *Sıġnâkî* nisbesi kullanılması sebebiyle doğum yeri -veya en azından aile kökeni itibariyle- *Seyhun (Sirderya) nehri* kıyısındaki *Sıġnâk*'la ilişkili olduğu bilinmektedir.¹⁷

Sıġnâkî nisbesi Arapça eserlerde bazen *sâd* harfiyle ¹⁸(الصغناقي) şeklinde yazılsa da müellifin eserlerinde *sin* harfiyle (السغناقي) şeklinde yazıldığı görülmektedir.

¹ “*Hüsâmeddin*” müellifin çoğu kaynaklarda ismi önünde yer alan ve en yaygın kullanılan lakabıdır. bkz. *Kureşî, el-Cevâhiru'l-mudiyeye*, I, 213; *İbn Taġriberdî, el-Menhelü's-sâfi*, V, 163; *Zirikli, el-A'lâm*, II, 247.

² *Kureşî, age.*, II, 475.

³ *Sıġnâkî, et-Tasdîd fi şerhi't-Tamhûd*, vr. 182b. (Atf Efendi Ktp., nr. 1282); *Ekmelüddin el-Babertî, el-İnâye*, I, 6.

⁴ *Sehâvî, ed-Dav'u'l-lâmî*, II, 197; *İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik*, I, 394; *İbn Âbidîn, Reddü'l-muhtâr*, I, 80.

⁵ *İbn Taġriberdî, age.*, V, 163; *İbn Kutluboġa, Tâcü't-terâcim*, s. 160.

⁶ *Kureşî, age.*, I, 213; *İbn Taġriberdî, age.*, V, 163; *İbn Nüceym, el-Bahrü'r-râik*, I, 394; *Temimî, et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, III, 150; *Kâtip Çelebi, Keşfu'z-zunûn*, I, 81; *İbn Âbidîn, age.*, I, 80.

⁷ *İbn Taġriberdî, age.*, V, 163; *Süyûtî, Buġyetü'l-ouât fi tabakati'l-luġaviyyîn ve'n-nühât*, I, 537; *Temimî, age.*, III, 150.

⁸ *Kureşî, age.*, II, 475; *İbn Taġriberdî, age.*, V, 163; *Temimî, age.*, III, 150.

⁹ *İbnü's-Şihne, Lisanu'l-hükkâm*, s. 306; *Kemâleddin İbnü'l-Humâm, Fethu'l-kadir*, II, 255.

¹⁰ *Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin*, IV, 28.

¹¹ *Süyûtî, age.*, I, 537; *Temimî, age.*, III, 150.

¹² *Kureşî, age.*, I, 213; *es-Süyûtî, age.*, I, 537; *Temimî, age.*, III, 150; *Ömer Rızâ Kehhâle, age.*, III, 318.

¹³ *Ömer Rızâ Kehhâle, age.*, III, 318.

¹⁴ *Ömer Rızâ Kehhâle, age.*, IV, 28.

¹⁵ *Süyûtî, age.*, I, 537; *Temimî, age.*, III, 150; *Ömer Rıza Kehhâle, age.*, IV, 28.

¹⁶ *İbn Taġriberdî, age.*, V, 166.

¹⁷ *Sıġnâkî, en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), I, 13-14.

¹⁸ *İbn Taġriberdî* ve *Temimî'nin* eserlerinde *Sıġnâkî'nin* ismi sadece *sad* harfiyle yazılırken, *Kâtip Çelebi* başta olmak üzere diğer bazı müelliflerin eserlerinde de hem *sin* hem de *sad* harfiyle yazılı olduğu

ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* adlı eserinde Sıġnâk şehrinin ismini “Suġnâk” (سوغناق) şeklinde okur ve Hüsâmeddin es-Sıġnâkî’yi bu şehirle ilişkilendirir.¹⁹

Sıġnâk ve Sıġnâkî isimlerinin Türkçe yazılış ve telaffuzunda da farklılıklar görülmekte isimdeki ilk sesli “ı” ve “i” ünlüsü ile yazılıp telaffuz edilebilmektedir. Tez çalışmamızda da görüleceği üzere biz Türkçedeki büyük ses uyumu prensibi ve ismin telaffuzuna ilişkin yerel kaynaklardan aldığımız bilgilere dayanarak “ı” ünlüsü ile yazılıp telaffuz edilmesi gerektiği sonucuna vardık ve Sıġnâk /Sıġnâkî şeklinde kullanımı tercih ettik.

Sıġnâk,²⁰ Türkistan²¹ coğrafyasının sınırları içinde kalan Aral Gölünün doğusunda, bir anlamda Maverâünnehir²² bölgesinin kuzey ve doğu sınırlarını belirleyen Seyhun (Sirderya) nehrinin aşağı kıyısında²³ başka bir ifade ile Kazaklar tarafından Kara-Tau diye isimlendirilen Karaçuk dağının güneyinde yer alan Orta Seyhun akımının sağ kıyısında²⁴ İpek Yolunun Güney Kazakistan ile Yedisu toprakları üzerinden geçen bölümünde²⁵ kurulmuş tarihi bir şehirdir. Günümüzde ise Kazakistan Cumhuriyeti’nin Güney bölgesinin Kızıl-Orda vilayeti sınırları içinde yer alan Sıġnâk, Sunak-kurgan veya Sunak-ata²⁶ ismiyle anılan yerleşim yerinin bulunduğu mevkidedir.²⁷

Sıġnâk’ı da içine alan Otrar (Fârab) ve çevresi VI.-XIII. yüzyıllarda sırasıyla Batı Türk, Türgiş, Karluk, Oġuz ve Kıpçakların hâkimiyeti altında kalmıştır.²⁸

görülmektedir. İbn Taġrıberdî, *age.*, V, 163-165, VII, 72; İbn Kutluboga, *age.*, s. 160; Temimî, *age.*, 3, 150; Kâtip Çelebi, *age.*, I, 484; I, 719; II, 1848, 1929, 2022.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, XXV, 450. Sıġnâk isminin yazılışı ile ilgili olarak bkz. Barthold, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), İstanbul 2010, s. 419.

²⁰ İbrahim Şahin, farklı yazılışları sebebiyle “Sıġnâk”, “Suġnâk”, “Sıġnâk”, “Sıġnâk”, “Sıġnâk”, “Sıġnâk”, “Sıġnâk” vb. şekillerde okunan oykonim (yerleşim adı) hakkında “sığınılacak yer”, “korunaklı yer, kale”, “bir Kıpçak boyunun ismi”, “sünnete bağlılığı ifade eden bir slogan” gibi farklı etimolojik görüşlerin bulunduğunu ifade eder. Kendisi de bu oykonimin bir Kıpçak boyu olan “Sıġnâk” ile ilgili olduğunu ve bir geyik türü olan “sıġn” patronominden (hayvan adı) geldiğini savunur. (bkz. İbrahim Şahin, “Sunakata (Sıġnâk) Oykoniminin Geçmişi, Bugünü ve Kökeni Üzerine”, *Türklük Bilimi Araştırmaları (TÜBAR)-XXV-/2009-Bahar*, s. 159-172.

²¹ İran’ın Horasan bölgesinden başlayarak Kuzey Afganistan dâhil Pamir ve Hindukuş-Kunlun (Karanlık) dağlarının kuzey eteklerinden Çin’in Tun-huang bölgesine kadar uzanan, oradan Mançurya’nın batısına ulaşan, Moğolistan’la birlikte Güney Sibiry’a’nın tamamını içine alan, batıda Ural dağları ile Volga ırmağının Hazar denizine ulaştığı noktaya kadar devam eden geniş bir alanı kaplar. Türkistan isminin ilk olarak VII.-IX. Yüzyılda Arapça ve diğer kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Kaşgarlı Mahmut Divan-ı Lügati’t-Türk’te Türkistan adını kullanmıştır. Bu alanın tarihi kaynaklardaki adı XIX. yüzyıl ortalarına kadar Türkistan’dır (Türk yurdu). bkz. Ahmet Taşaġıl, “Türkistan” *DİA*, Ankara, 2012, XXXI, 556; Muhammed B. Aşan, “Yesi ve Çevresinde Sakalar”, *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel, vd.), Ankara, 2006, I, 628; Ayrıca bkz. Zirikli, *age.*, II, 247.

²² Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusunda kalan bölgeye İslâm tarihçi ve coğrafyacıları tarafından verilen bu ad modern dönemlerde Ceyhun ve Seyhun havzası arasında kalan medeni bölgeyi ifade etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. bkz. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*. (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1990, s. 67; Osman Gazi Özgüdenli, “Maverâünnehir” *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 177.

²³ Barthold, *age.*, s. 193; Muhammed B. Aşan, “Yesi ve Çevresinde Sakalar”, *Türkler*, (ed. Hasan Celal Güzel vd.), Ankara, 2006, I, 628; İbrahim Şahin, *agm.*, s. 161.

²⁴ İbrahim Şahin, *agm.*, s. 161.

²⁵ Muratbek Darıbay, Otrar Bölgesi ve İslâm Tarihindeki Önemi (VI.-XIII. Yüzyıllar Arası), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2011, s. 69, 72.

²⁶ Sunakata’nın Google Earth’teki konumu ise yaklaşık şu şekildedir: Enlemi: 44° 8’17.60”K ve boylamı: 66°58’50.60”D; Erişim tarihi: Mart, 2016.

²⁷ Barthold, *age.*, s. 194. a.mlf., *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Râġp Hultısı Özdem), Ankara 2013, s. 95, 116; Barthold, *Orta Asya; Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), s. 419-421.

²⁸ Muratbek Darıbay, *age.*, s. 14, 61.

Sıġnak'ın X. yüzyılda Oġuz Yabġu Devleti'nin büyük şehirlerinden biri olduġu anlaşılmaktadır.²⁹ XII. Yüzyılda ise henüz Müslüman olmamış Kıpçak hanlıklarından birinin başkenti konumundaydı.³⁰ Sıġnak ve havalisinin İslam dünyasına katılması oldukça geç bir dönemde gerçekleşmiştir.³¹ Burada yaşayan Kıpçaklar İslam'ı ancak Muhammed Hârzımşah'a (ö. 626/1229) boyun eğdikten sonra kabul etmeye başlamışlardır.³² Ancak Anuş Tekin soyundan gelen Hârzımşahların (1092-1229) hâkimiyeti fazla sürmemiş Cengiz Han'ın oġlu Cuci (ö. 624/1227) tarafından yedi gün süren bir muhasaradan sonra şehir zapt edilmiştir.³³ Cuci'nin ölümünden sonra ülkesi onun soyundan gelen hanlar tarafından yönetildi.³⁴ Kıpçaklar Cuci Ulusunun içine dâhil olduktan sonra da isimlerini devam ettirdiler.³⁵ Sıġnak, Cuci soyundan gelen hanlıklar devrinde de önemini korudu³⁶ bir dönem Gök-Orda hanlığının merkezi oldu (728/1327).³⁷ Kısa bir süre sonra Altın-Orda hanedanı Özbek Han (740/1339) tarafından yıkıldı.³⁸ Cuci oġulları soyundan Toktamış Han zamanında (781/1379) Sıġnak'ta para bastırıldığı bilinmektedir.³⁹ Özbek Han zamanında cami, medrese, hankâhlar, türbeler inşa edilmiştir. 14. yüzyılın sonlarına kadar gelişerek önemini koruduġu bilinmektedir.⁴⁰ Daha sonraki dönemlerde Timurular devletinin hâkimiyeti altında kalmıştır (1370-1507).⁴¹ Sıġnak, XIX. yüzyılın ortalarına doğru diġer Seyhun (Sirderya) şehirleri gibi terkedilmiştir.⁴²

Sıġnâkî, kendi eserlerinde ifade etmese de bazı kaynaklarda Buhârî nisbesiyle de anılmaktadır. ⁴³ Buhârî nisbesiyle ilişkilendirilmesi Mâverâunnehir'in ilim merkezi konumunda olan Buhara'da tahsil için bulunmuş olması veya Sıġnâk'ın Buhara bölgesinin sınırları içinde olmasıyla izah edilebilmektedir.⁴⁴

Kaynaklarda Sıġnâkî'nin doğum tarihi hakkında bilgi verilmezken vefat tarihi ve yeri hakkında farklı bilgiler verilmektedir. Bu tarihlerin doğru bir şekilde tespitinde kendi eserleri, tarih ve tabakât kitapları göz önünde bulundurulmalıdır. Öncelikle belirtmeliyiz ki Sıġnâkî'nin hayatı ile ilgili bilgi veren ve tarih itibariyle ona

²⁹ Barthold, *age.*, (trc. Raġıp Hulusi Özdem), s. 95, 116; el-Kaşġârî, *Dîvân-ı lügati't-türk*, İstanbul 1333, I, 392. Muratbek Darıbay, *age.*, s. 18-19.

³⁰ Barthold, *Moġol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 193, 351; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Raġıp Hulusi Özdem), s. 95, 116; Muratbek Darıbay, *age.*, s. 19, 31.

³¹ Barthold, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), s. 43.

³² Barthold, *Moġol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 392, 561; Barthold, *Orta Asya; Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur, s. 419; Muratbek Darıbay, *age.*, s. 19.

³³ Barthold, *Moġol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 439; Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkîli Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, I, 35, 63; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1969, s.405; Muratbek Darıbay, *age.*, s. 32, 52, 54.

³⁴ Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul, 1976, s. 21.

³⁵ Mustafa Kafalı, *age.*, s. 12.

³⁶ Barthold, *Moġol İstilasına Kadar Türkistan*, (haz. Hakkı Dursun Yıldız), s. 193; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Raġıp Hulusi Özdem), s. 137.

³⁷ Mustafa Kafalı, *age.*, s. 27, 78.

³⁸ Mustafa Kafalı, *age.*, s. 27-28, 78-79, 82; Şevket Koçsoy, "Türk Tarihi Kronolojisi", *Türkler* (ed. Hasan Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca), Ankara, 2006, I, 112.

³⁹ Mustafa Kafalı, *age.*, s. 102.

⁴⁰ Mustafa Kafalı, *age.*, s. 144-145.

⁴¹ Barthold, *Uluġ Bey ve Zamani*, (trc. Tahiroġlu Akdes Nimet), İstanbul 1930, s. 71, 87, 92, 93.

⁴² İbrahim Şahin, *agm.*, s. 161.

⁴³ İbn Taġrıberdi, *age.*, V, 164; Ömer Rıza Kehhâle, *age.*, III, 318.

⁴⁴ Müellif için çeşitli kaynaklarda geçen es-Saġâni, es-Süfyâni ve el-Anâfikî gibi nisbelerin ise müstensih hatalarından kaynaklandığı düşünülmektedir. bkz. Sıġnâkî, *en-Necâhu't-tâli tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s.10-11; Sıġnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemâni), I, 31.

en yakın dönemde vefat etmiş tabakât müellifleri Ebü'l-Meâlî Muhammed b. Râfi' es-Sellâmî (ö. 774/1372) ve Abdülkâdir el-Kureşî' dir (ö. 775/1373). Sıgnâkî'nin nerede doğduğu tam olarak bilinmemekle birlikte hayatının gençlik dönemlerinin genel anlamda Türkistan'da özelde ise Harizm bölgesinde geçtiği, ilk tahsilini de bu bölgede tamamladığı bilinmektedir.⁴⁵ Zira ilk eserlerinden biri sayılan *el-Vâfi*'yi 20 Safer 692/1292'de Ebû Abdillâh Hüsâmeddîn Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsikesî'nin (ö. 644/1246) mezarı başında tamamladığı⁴⁶ ve hocası Hâfizüddin el-Buhârî (ö. 693/1293) tarafından genç yaşta fetva yetkisi verildiği bilinmektedir.⁴⁷ Harizm bölgesinde bulunduğu dönemde çeşitli hocalardan ders almıştır. Bu bölgedeki ilim tahsilinden sonra önce Mısır'a⁴⁸ veya Bağdat'a⁴⁹ gittiği ile ilgili İbn Râfi' es-Sellâmî ile el-Kureşî iki farklı görüş belirtir. İbn Râfi' es-Sellâmî'ye göre Mısır'dan sonra hac dönüşü Bağdat'a gelir. Her iki müellife göre de Bağdat'ta bulunduğu dönemde Ebû Hanife'nin mescidinde ders okutmuştur.⁵⁰ Bu dönemde Bağdat İlhanlılar'ın (1256/1344) hâkimiyeti altındadır. Kaynaklara göre Bağdat'tan hac amacıyla çıktığı yolda Şam'a (h. 710/m. 1310)⁵¹ talebesi Şibliyye ve Zâhiriyye medreselerinde hocalık yapacak olan Şemseddin Abdullah b. Haccâc b. Ömer el-Kâşgarî ile birlikte gelir.⁵² Mısır'da bulunup bulunmadığına dair bilgi vermeyen el-Kureşî'ye göre Sıgnâkî h. 711/m. 1311 yılında Halep'tedir. Bu dönemde bölge Memlûklerin (1250/1517) hâkimiyeti altındadır. Halep'te bulunduğu dönemde burada uzun yıllar kadılık yapacak olan Nâsirüddin Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer'e icazet verdiği bilinmektedir.⁵³

İbn Râfi' es-Sellâmî ve el-Kureşî Sıgnâkî'nin ölüm tarihi ile ilgili bir bilgi vermezken es-Sellâmî, Merv'de⁵⁴ vefat ettiği bilgisini verir. Bazı kaynaklarda Halep'te⁵⁵ vefat ettiği belirtilirse de İbn Râfi' es-Sellâmî'nin verdiği bilginin diğer kaynaklarla kıyaslandığında daha doğru olduğu kanaatindeyiz.

Taşköprizâde'den (ö. 968/1561) önce yaşamış ve Sıgnâkî'nin hayatı hakkında bilgi veren terâcim ve tabakât müelliflerinden hiçbiri Sıgnâkî'nin vefat tarihi ile ilgili bilgi vermemektedir. Taşköprizâde (ö. 968/1561) h. 711/m. 1311 veya h. 714/m. 1314 de Halep'te vefat ettiğini belirtmektedir.⁵⁶ Kâtip Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşfu'z-zunûn* adlı eserinde ise Sıgnâkî'nin vefat tarihi ile ilgili üç farklı tarih verilmektedir. Bu tarihlerden ilki ve eserin dört farklı yerinde geçen h. 710/m. 1310⁵⁷ tarihi kendisi dışında hiçbir bir kaynakta geçmemekte ayrıca çalışmamızda Sıgnâkî ile ilgili verilen tarihlerle de çalışmaktadır. İkinci tarih bir yerde geçmekte ve

⁴⁵ Sıgnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 13; Kâtip Çelebi, age., II, 1775.

⁴⁶ Sıgnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî.), V, 1719.

⁴⁷ Kureşî, age., I, 213.

⁴⁸ İbn Râfi' es-Sellâmî, *Müntehabu'l-muhtâr*, s. 41; İbn Tağrıberdî, age., V, 164.

⁴⁹ Kureşî, age., I, 213-214; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 318.

⁵⁰ İbn Râfi' es-Sellâmî, age., s. 41; Kureşî, age., I, 213.

⁵¹ Kureşî, age., I, 214; İbn Kutlubuğa, age., s. 160.

⁵² İbn Râfi' es-Sellâmî, age., s. 41, 54.

⁵³ Kureşî, age., I, 213; İbn Tağrıberdî, age., V, 165; İbn Kutlubuğa, age., s. 160; Temîmî, age., III, 151.

⁵⁴ İbn Râfi' es-Sellâmî, age., s. 41; İbn Tağrıberdî, age., V, 164; Temîmî, age., III, 150; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 318.

⁵⁵ Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye*, s. 62.

⁵⁶ Taşköprizâde, *Miftahu's-saade*, II, 240; Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 250.

⁵⁷ Kâtip Çelebi, age., I, 81, I, 484, II, 1775, II, 1929,

h. 711/m. 1311 yılını göstermektedir.⁵⁸ Diğer bir tarih ise h. 711/m. 1311 yılından sonra şeklinde ifade edilmektedir.⁵⁹ Kaynaklar incelendiğinde Sıġnâkî'nin h.711/m. 1311 tarihi Recep ayına kadar en azından sağ olduğu kesin olarak bilinmektedir. Bu tarihten sonraki hayatına ilişkin kesin ve üzerinde ittifak edilen bir tarih bulunmamaktadır. Kâtip Çelebi'nin h. 711/m. 1311 sonrası ifadesi ile Taşköprizâde'nin tereddütlü h.711/m. 1311 veya h. 714/m. 1314 tarihini gösteren ifadeleri⁶⁰ dikkate alındığında ihtiyatla vefat tarihi olarak en geç h. 714/m. 1314 tarihini vermek mümkündür.

B. Hocaları

Sıġnâkî, kendisinden ders aldığı hocalarıyla ilgili en geniş bilgiyi *el-Vâfi* adlı eserinin hâtîme bölümünde vermekte⁶¹ ve burada Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293),⁶² Fahrüddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymerġî (المایمرغی)⁶³ ve Celâleddin el-Ma'ser'in⁶⁴ ismini anmaktadır.⁶⁵ Sıġnâkî'nin eserleri üzerinde yapılan çalışmalardan hareketle ulaşılan sonuca göre Sıġnâkî'nin "Hocam" (شیخی) diye andığı kişi Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'dir.⁶⁶ "Hocamın Hocası"⁶⁷ (شیخ شیخی) ve "Büyük Hoca"⁶⁸ (الأستاذ الكبير) tabirini de Şemsüleimme el-Kerderî'den (ö. 642/1244) bahsederken kullanmaktadır. *et-Tesdîd*'in mukaddime bölümünde Sıġnâkî *et-Temhîd*'in kendisine en yakın ravisi olarak Hâfizüddin el-Buhârî'yi ve onun da hocası olarak Şemsüleimme el-Kerderî'yi anmaktadır.⁶⁹ Üstâd/hoca (الأستاذ) ismini ise Fahreddin el-Mâymerġî için kullanır.⁷⁰ Bazı kaynaklarda⁷¹ *el-Hidâye* müellifi Mergînânî de hocaları arasında sayılıyorsa da bu müellif ile Sıġnâkî arasındaki yaş farkından dolayı doğru olmadığı kanaatindeyiz.

Sıġnâkî, *el-Vâfi* adlı eserinde⁷² ilim tahsili sürecinde kendi akranı konumunda olan birlikte ders okudukları bazı âlimlerden de istifade ettiğini belirtir. Bu kişiler arasında Hüsâmeddin en-Niyâzevî el-Ahvezi,⁷³ Ebü'l-Berekât Hâfizüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî⁷⁴ (ö. 710/1310),⁷⁵ Şemseddin el-Adud el-

⁵⁸ Kâtip Çelebi, age., I, 403.

⁵⁹ Kâtip Çelebi, age., II, 1849, I, 403; Zirikli, age., II, 247, III, 104; İsmail Paşa, age., II, 314, Ömer Rıza Kehhâle, age., III, 250, IV, 28.

⁶⁰ Leknevi, age., s. 62.

⁶¹ Bkz. Sıġnâkî, *el-Vâfi*, 138a-138b. (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 468).

⁶² Kureşî, age., I, 213; II, 367; Süyûtî, age., II, 397.

⁶³ Kaynaklarda Şemsüleimme el-Kerderî'nin talebesi olan Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymerġî'nin vefat tarihi hakkında bilgi bulunmamaktadır. bkz. Kureşî, age., I, 213, II, 115.

⁶⁴ Sıġnâkî *el-Vâfi* adlı eserinde lakabını zikrettiği "dilimi ve gönlümü açan ilk kişi" dediği Celâleddin el-Ma'ser'in ismi hakkında bilgi vermemektedir. Celâleddin el-Ma'ser'in asıl ismini tespiti dönük çalışmalar için bkz. Sıġnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd), I, 36-38, V, 1715.

⁶⁵ Sıġnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemâni), V, 1714-1715; Temîmî, age., III, 150.

⁶⁶ Kureşî, age., I, 213.

⁶⁷ İbn Taġrıberdî, age., V, 165; İbn Kutluboġa, age., s. 175; Temîmî, age., III, 151.

⁶⁸ Sıġnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 2a, (Süleymaniye Ktp., Amcazade Hüseyin, nr. 309).

⁶⁹ Sıġnâkî, age., vr. 2a. Ayrıca bkz. Sıġnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî) I, 34.

⁷⁰ Kureşî, age., I, 213; İbn Taġrıberdî, age., 5, 165; et-Temîmî, age., III, 151.

⁷¹ Süyûtî, age., I, 537; Temîmî, age., III, 150.

⁷² Bkz. Sıġnâkî, *el-Vâfi*, vr 180. (Süleymaniye Ktp., Laleli, nr. 749)

⁷³ Sıġnâkî *el-Vâfi* adlı eserinde lakabını zikrettiği Hüsâmeddin en-Niyâzevî'nin ismi hakkında bilgi vermemektedir. bkz. Sıġnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), V, 1716, Diğer kaynaklarda da bu lakapla anılan bir âlime ulaşamadık.

⁷⁴ İbn Hacer, *ed-Dürrerü'l-kâmine*, III, 17; İbn Taġrıberdî, age., VII, 72; Taşköprizâde, age., II, 168.

⁷⁵ Taşköprüzâde Bağdat'ta vefat ettiğini belirtir. (bkz. Taşköprizâde, age., II, 168.)

Kindî,⁷⁶ İmam Cemâleddin⁷⁷ ve Rukneddin el-Efşencî'nin⁷⁸ (ö. 671/1272) isimlerini zikreder.

C. Talebeleri

Tabakât ve terâcim kitaplarında yaptığımız çalışmada Sıgnâkî'nin talebeleri arasında Celâleddin Ahmed b. Mahmûd el-Guccüvânî⁷⁹ (ö. 730/1329), Kıvâmüddin Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hudencî el-Kâkî⁸⁰ (ö. 749/1348), İbnü'l-Fasih Ebû Tâlib Ahmed b. Ali b. Ahmed el-Hemedânî⁸¹ (ö. 755/1354), Şam Şibliyye ve Zâhiriyye müderrisi Ebû Muhammed Şemsüddin Abdullah b. Haccâc b. Ömer el-Kâşgârî el-Haneî es-Sûfî,⁸² Celâleddin Ahmed b. Yûsuf el-Hârîzmî el-Kurlânî,⁸³ Emîr Kâtib b. Ömer el-İtkânî⁸⁴ (ö. 758/1356) isimlerinin müellifle hoca-talebe ilişkisini tespit edebildik. Sıgnâkî'nin *en-Necâhî* ve *el-Vâfî* adlı eserlerinin muhakkikleri müellifin talebesi olarak Şemseddin ve Necmeddin et-Tükserî kardeşlerin adlarını da anmaktadır.⁸⁵ Sıgnâkî'nin Halep kadısı olarak bilinen Nâsîrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer'e (d. 689/1290-ö. 752/1351) Halep'te (Recep h. 711/1311) kendisinin yazdığı bir *Hidâye* şerhi nüshası ve ayrıca eserlerinden rivayette bulunabilmesi için de icazet verdiği bilinmektedir.⁸⁶ Bu sebeple Halep'te yetiştirdiği en değerli talebelerinden biri olarak düşünölmelidir.

II. İlmî Kişiliği

A. Genel Çerçeve

Sıgnâkî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren tabakât müellifleri onu, hüsâmü'l-mille ve'd-dîn, sâhibu'n-Nihâye, şârihu'l-Hidâye gibi lakaplar yanında imam, âlim, allâme, şeyh gibi ünvanlar ve mütekellim, cedeli, fakîh, üsûlî, sarfî, nahvî gibi ilgi alanlarını tanımlayan vasıflarla niteledikleri daha önce ifade edilmişti.⁸⁷ Bütün bu özellikler Sıgnâkî'nin ilmi şahsiyetinin çok yönlü olduğu ile ilgili genel bir bilgi sunmaktadır. Kelâm başta olmak üzere fıkıh, fıkıh üsûlü, sarf ve nahiv ilimleri alanlarında yetkin bir âlim olduğu farklı alanlarda ortaya koyduğu

⁷⁶ Sıgnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği Şemsüddin el-Adud el-Kindî'nin ismi hakkında bilgi vermemektedir. bkz. Sıgnâkî, *el-Vâfî*, (thk.: Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 1717. Ayrıca Sıgnâkî *el-Hidâye* şerhinin mukaddimesinde *Hidâye* dinlediği kişiler arasında Şemsüddin el-Hâfız el-Kindî'den bahseder. bkz. Sıgnâkî, *en-Nihâye*, 2b. (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr. 611).

⁷⁷ Sıgnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği el-İmam Cemâleddin'in ismi hakkında bilgi vermemektedir. Adı geçen âlimin asıl ismini tespite dönük çalışmalar için bkz. Sıgnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 40-43; V, 1717.

⁷⁸ Sıgnâkî *el-Vâfî* adlı eserinde lakabını zikrettiği Rükneddin el-Efşencî'nin ismi hakkında bilgi vermemektedir. Sıgnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), V, 1717. Adı geçen âlimin asıl ismini tespite dönük çalışmalar için bkz. Sıgnâkî, *en-Necâhu't-tâli tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s.26-29.

⁷⁹ Süyûtî, age., I, 537; İsmail Paşa, age., I, 107.

⁸⁰ Leknevî, age., s. 62, 186.

⁸¹ Leknevî, age., s. 26.

⁸² İbn Râfî' es-Sellâmî, age., s. 54; Kureşî, age., III, 27; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, 3, 27; İbn Tağrıberdî, age., V, 164; Temimî, age., III, 151; eş-Şevkânî, *el-Fethu'r-rabbânî*, III, 1538.

⁸³ Leknevî, age., s. 58, 62, 84, 144, 172.

⁸⁴ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-müflehres*, s. 38; Süyûtî, age., II, 397; er-Rüdânî, age., s. 265; Muratbek Darıbay, age., s. 66.

⁸⁵ Sıgnâkî, *en-Necâhî*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s.30-37; Sıgnâkî, *el-Vâfî*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), I, 53-55.

⁸⁶ Kureşî, age., I, 213, II, 102; İbn Tağrıberdî, age., V, 165; İbn Kutlubûğa, age., s. 160; Temimî, age., III, 151.

⁸⁷ Bkz. Sıgnâkî'nin hayatı.

ilmi çalışmalarından anlaşılmaktadır. Bu eserlerinde Sıġnâkî sarf ve nahiv gibi alet ilimleri yanında kelâm, fıkıh ve fıkıh usûlü alanlarında temel kaynaklara hâkimiyetini de ortaya koyarak kendisine yapılan hürmet ve övgü nitelemelerini haklı çıkarmaktadır.

Sıġnâkî'nin ilmi şahsiyetini doğru anlayabilmek için baġlı bulunduğu mezhebi, yaşadığı coğrafyanın tarihini ve siyasi olaylarını öncelikle bilmek gerekir. Sıġnâkî VII./XIII. yüzyılın ikinci yarısı ile hicri VIII./XIV. yüzyılın ilk çeyreğinde Mâverâünnehir'den Nil nehri kıyılarına, kadar uzanan geniş bir coğrafyada ilim tahsili ve tedrisi ile dolu bir hayat sürmüştür. Madelung Mâtürîdîliğin yayılışını konu edindiği makalesinde belirttiği gibi aslında Mâverâünnehir kaynaklı Hanefî âlimlerin batıya göçleri V./XI. yüzyıldan itibaren başlamış, Selçuklular dönemini aşarak Moġol dönemine kadar sürmüş fakat VIII./XIV. yüzyılda tedrici olarak yavaşlamıştır. Bu durumun oluşmasında batıda Mâverâünnehir kaynaklı Hanefî âlimlerine gösterilen büyük saygı yanında Selçuklular dönemi ve sonrasında diğer mezheplere karşı Doġu Hanefî âlimlerinin tercih edilmesi siyaseti ile anavatanlarının siyasi kargaşalarda virane haline gelmesinin de etkisi olmuştur.⁸⁸

İlk eğitimini Hârizm (خوارزم) bölgesinde devrin âlimlerinden ilim tahsil ederek değerlendirdi. Bu tarihlerde memleketi Sıġnak ve Mâverâünnehir Moġolların hâkimiyeti altındaydı. Cengiz Han (ö. 1227) ölmüş ancak oğullarının bu bölgedeki hâkimiyeti devam etmekteydi. Bu ortamda Sıġnâkî daha henüz gençlik döneminde hocası Hafizüddin el-Buhârî'den fetva verme yetkisi aldı. Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait temel eserleri okuma ve anlama fırsatı buldu. İlk eserlerinden sayılan Ahsikesî'nin *el-Muntehab* adlı eserinin şerhi olan *el-Vâff*'yi 692/1292 yılında Kelâbaz'da Ahsikesî'nin mezarı başında tamamladı. Abbasi hankahı olan Kâs şehrinde Zemahşerî'nin *Mufassal* adlı eserinin şerhi *el-Muktebes*'in müellifi Fahu'l-Esfenderî ile görüşme imkânı buldu. Havârizm bölgesindeki seyahatlerinden sonra Bağdat'a gittiği anlaşılmaktadır. Bağdat'ta bulunduğu dönemde Ebû Hanîfe'nin mezarının bulunduğu Meşhedu Ebu Hanîfe'de talebe yetiştirdiği bilinmektedir.⁸⁹ Aynı zamanda meşhur eseri *en-Nihaye*'yi burada hicri 700 yılında tamamlar. Muhtemelen kelâm ilmine dair eseri *et-Tesdid*'i de Bağdat'ta hicri 706 yılında yazar. Hac amacıyla çıktığı yolculukta hicri 710 yılında Şam'a uğrar. Oradan Mısır'a geçer ve Mısır dönüşü Halep'e hicri 711 yılında gelir.

Sıġnâkî, Mâverâünnehir'den başlayan ve Kahire'ye kadar uzanan yolculukları sırasında ikamet ettiği yerlerde tedris faaliyetinde bulunmuş, kendisinden sonra gelen birçok âlimin ilim silsilesi içerisinde yer almıştır. Örneğin Philipp Bruckmayr, Kemalpaşazâde (ö. 940/1533) ve Hasan Kâfi el-Akhisârî

⁸⁸ Wilferd Madelung, *Matürîdîliğin Yayılışı ve Türkler*, (trc. Muzaffer Tan), *İmam Matürîdî ve Matürîdîlik* (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 355-356; 358-360; Wilferd Madelung, 11.-13. Asırlarda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batı'ya Göçü, (trc. Sönmez Kutlu) *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 392-393, 396, 402; Philipp Bruckmayr, *Maturîdî Kelâmının Yayılması, Kalıcılaşması ve Temel Dinamikleri*, (trc. Sönmez Kutlu-Muzaffer Tan), *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 409.

⁸⁹ Wilferd Madelung, "11.-13. Asırda Hanefî Âlimlerin Orta Asya'dan Batıya Göçü", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 402.

(1025/1616) gibi Osmanlı âlimlerinin ilmi silsilesi içinde Sıġnâkî'nin de yer aldığını ifade eder.⁹⁰

Merġinânî'nin *el-Hidâye* adlı eseri üzerine yazdığı *en-Nihâye* adlı oldukça hacimli şerhi kendisinden sonra gelen âlimler için temel bir kaynak olmuş, Hanefî fıkımın sonraki nesillere aktarımında önemli bir yere sahip olmuştur. Bu eseri Osmanlı ilim coğrafyasında Sıġnâkî'nin tanınmasını sağlamıştır. *en-Nihâye*'nin tanıtımını yaptığımız bölümde isimlerini saydığımız bir çok âlim Sıġnâkî'nin bu eserinden alıntılar yapmış ve hakkında övgü dolu ifadeler kullanmışlardır.

Sarf ve nahiv alanındaki eserleri Sıġnâkî'nin, Arap dili ve edebiyatına vukufiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Diğer eserlerinde de Sıġnâkî'nin dilci ve edebiyatçı yönüyle ilgili bolca örnekler bulmak mümkündür. Sıġnâkî, çalışmamıza konu olan *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd* adlı eserinde konuları tahlil ederken Arap dili ve edebiyatına hâkimiyetini ortaya koyan sarf ve nahve dayalı tahliller yanında şiire olan ilgisini gösteren örnekler de sunar.

Sıġnâkî'nin eserlerine genel olarak bakıldığında, onun Arapça kadar Farsça'ya da hâkim olduğu anlaşılmaktadır. Zira zaman zaman Arapça kelime, kavram ve terkiplerin Farsça karşılığını vermekte, kimi hocalarının muhtemelen Farsça yazdıkları eserlerden aktarımlar yapmaktadır. Sıġnâkî'nin eserlerinde Farsça'ya yer vermesi Hârizmşahlar dönemi kimi Mâverâünnehir âlimleri arasında Farsça eser yazma âdeti⁹¹ veya Farsça'nın bir ilim dili oluşuyla izah edilebilir.⁹²

Sıġnâkî, eserleri günümüze ulaşmamış ve tabakât eserlerinde de haklarında yeterli bilgiye ulaşamadığımız bazı âlimler ve eserleri hakkında değerli bilgiler vermektedir. *et-Tesdîd* özelinden örnek vermek gerekirse Ebu Cafer Muhammed b. Abdullah es-Siczî'nin ehl-i bid'atle ilgili bilgiler içeren eserinin alanında yazılmış nadir eserlerden biri olduğunu ifade eder. Eserden yeri geldikçe alıntılar yapar, ancak eserin adı hakkında herhangi bir bilgi vermez. Bu eser Sıġnâkî'nin mezhep ve fırkalarla ilgili Şehristani'nin *el-Milel ve'n-nihal* adlı eseriyle birlikte sıkça kullandığı bir kaynaktır. Sıġnâkî'nin *et-Temhîd*'in şerhinde yararlandığı ve kelâm konularını içerdiği anlaşılan eserlerden bir diğeri de Ebü'l-Kasım Nâsîrüddin Muhammed b. Yûsuf b. Muhammed b. Alevî el-Hasenî el-Medenî es-Semerkindî'ye (ö. 556/1161) nispet edilen *el-Misdak* adlı eserdir. Bu eserin de kütüphane kayıtlarında varlığını tespit edemedik.⁹³ Sıġnâkî zaman zaman alıntılar yaptığı *el-Misdak* adlı eserin müellifini isim vermeden Seyyidü'l-imam diye niteler.

B. Kelâm İlmindeki Yeri

Sıġnâkî'nin yaşadığı VII. yüzyılın ikinci yarısı ve VIII. yüzyılın başları tarihsel olarak felsefe ile meczedilmiş kelâm devri ile cem ve tahkik devirleri arasında bir döneme denk gelmektedir.⁹⁴ Her ne kadar bu sınıflama Eş'arî kelâmı referanslı gibi gözükse de Eş'ariyye'de olduğu gibi Mâtürîdiyye'de de bu devrin özelliklerinden biri olan şerhçilik ve hâşiyecilik geleneğinin mevcut olduğu

⁹⁰ Philipp Bruckmayer, "Mâtürîdî Kelâmının Yayılması ve Temel Dinamikleri", *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik*, (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 424.

⁹¹ V.V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Ragıp Hulusi Özdem), age., s. 116.

⁹² Ebü Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (trc. Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2015, c. I, s. 16.

⁹³ bkz. Sönmez Kutlu, *Ebu Mansur el-Mâtürîdî ve Mâtürîdî Kültür Çeşmesiyle İlgili Bibliyografya*, İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik (ed. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011, s. 449-450.

⁹⁴ bkz. Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, İstanbul, 1985, s. 32-34.

unutulmamalıdır.⁹⁵ Zira Sıġnâkî'nin eserlerinin neredeyse tamamına yakınının şerh ve hâşîye biçiminde olmasından hareketle bu dönemle ilişkilendirmek mümkündür. Ancak, Mâtürîdî gelenek incelendiğinde bu gelenek için Eşarîliğin felsefe ve tasavvufla olan ilişkisi gibi bir ilişkiden söz etmek pek mümkün gözükmemektedir. Bu nedenle Eş'ariyye kelâm tarihi ile Mâtürîdiyye kelâm tarihinin kesişen ve ayrılan noktaları yapılacak çalışmalarla daha da belirginleşecektir. Eş'arî geleneğin bu döneminde yapılan çalışmalar kelâm ilmi sahasında yazılan eserler üzerine şerh ve hâşiyeler yapmak, notlar eklemek, özetler meydana getirmek veya bir eseri yeniden düzenleyerek yazmak şeklinde olmuştur. Ayrıca bu dönemde bazı kelâm konularına ait risaleler de kaleme alınmıştır.⁹⁶ Sıġnâkî'ye aidiyeti kendi ifadesinden de anlaşılan ve mutasavvifeyi tenkid ettiği *Damiġatü'l-mübtediîn ve nasırâtü'l-mühdedîn* adlı eseri müellifin cem ve tahkik dönemi eserlerinin bu son özelliğine sahip bir eser görünümündedir.

Sıġnâkî içinde bulunduğu dönemin ve belki de “hocalık” görevinin de bir gereği olarak yazdığı şerh çalışmalarıyla kelâm ve fıkıh ilmi alanlarında Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin kendi dönemindeki taşıyıcısı rolüne sahiptir.⁹⁷ Kalaycı'ya göre VI/XII. yüzyıldan itibaren doğudan batıya gerçekleşen göç dalgasıyla birlikte doğudaki Hanefî-Mâtürîdî geleneğine ait kelâmî ve fikhî birikim batının içinde yer aldığı birikim de göz önünde bulundurularak bölgeye taşınmaya başlamıştır. Bu bölgede Ebû Hanîfe'nin kelâmî görüşleri uzlaşmacı bir yaklaşımla başta *el-Akâidetü't-Tahâviyye* üzerine yapılan şerhler⁹⁸ ve diğer müstakil eserlerle ifade ediliyordu. Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Gaznevî'nin (ö. 593/1196) *Usûlu'd-din'i*, Ebû Şücâ Menkubers b. Yalınkılıç et-Türkî en-Nâsırî'nin (ö. 652/1254) *el-Akâidetü't-Tahâviyye* üzerine yaptığı şerh olan *en-Nûrû'l-lâmi ve'l-burhânü's-sâtig'* ile *el-Usûlü'l-İtikâdiyye* adlı eseri doğu Hanefî geleneğine mensup âlimlerce uzlaşmacı bir üslupla yazılan eserlerdendir.⁹⁹ Ancak kendisi de doğudan göç etmiş bir Hanefî olarak Sıġnâkî *et-Tesdîl'e* yaptığı şerhle kendi döneminde kimi muasırlarından farklı olarak doğrudan Nesefî'nin misyonunu tekrar gündeme alma ve sonraki nesillere aktarma gayretindedir.

Sıġnâkî bu eserini Ebû'l-Usr Fahrû'l-İslam Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî* adlı usûl-i fıkha dair eserine yazdığı şerh olan *el-Kâff'i* tamamladıktan sonra kelâm ilmiyle ilgili bir eser yazma konusunda içine düşen bir ateş sebebiyle yazmaya karar verdiğini belirtmesi Sıġnâkî'nin içinde bulunduğu psikolojiyi yansıtmaları açısından önemlidir. Muhtemelen Sıġnâkî Mâtürîdî kelâmının ihyasının gerekliliği ve bu alanda hissedilen ihtiyacı karşılama düşüncesiyle böyle bir çaba içine girmiş olmalıdır. Bu amaçla Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı eserini referans alması dikkat çeken diğer önemli bir noktadır. Zira Nesefî'nin *et-Temhîd'i* mütekâmil bir eser olan *Tebserâtü'l-edille*'nin konu başlıklarıyla birebir örtüşen özeti konumunda bir eserdir. Sıġnâkî talebelerine mensubu olduğu mezhebin muhtasar bir eserini okutmak ve şerh etmek yanında bu

⁹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye” *DİA*, Ankara, 2003, XXVIII, 167.

⁹⁶ Bekir Topaloġlu, age., s. 34.

⁹⁷ bkz. Philipp Bruckmayr, agm., s. 412, 424;

⁹⁸ *Tahâvî Akâidi* üzerine Şerefüddin eş-Şeybânî (ö. 629/1231), Şücâ'addin et-Türkistânî (736/1332), Sirâcüddin el-Hindî (ö. 773/1372), Cemâlüddin es-Serrac el-Konevî (ö. 777/1375), Ekmelüddin el-Bâbertî (ö. 786/1384) gibi birçok Hanefî âlim tarafından şerh yazılmıştır.

⁹⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eş'arîlik-Mâtürîdîlik İlişkisi*, Ankara, 2013, s. 23-26.

eser üzerinden kendi döneminde bir kelâm yapma gayretindedir. Bu gayret içinde bulunduğu geleneğe olan inanç ve bağlılığının bir ifadesi ve sonraki nesillere bu geleneği aktarma olarak düşünülmelidir. Eserde *et-Temhîd*'in ravilerine atıfta bulunması da bu bağlılığı gösteren bir ifadedir. Eserin mukaddimesinde kelâm ilminin önemi ve zemmi ile ilgili kanaatlerini belirtmesi yukarıda ifade ettiğimiz böyle bir eser yazma konusunda hissettiği iştiağın diğer önemli bir sebebi olmalıdır.

Sıgnâkî *et-Tesdîd*'i yazarken doğu Hanefî ekolüne mensup on üç kelâm eserinin de içinde bulunduğu farklı alanlarda telif edilmiş atmuşa yakın kaynaktan yararlanmışır.¹⁰⁰ En çok yararlandığı kelâm kaynağı *Tebîrâtü'l-edille*'dir. Bu eserden doğrudan doğruya, mana bakımından ve işaret yoluyla yaptığı nakiller dikkat çekecek şekilde fazladır. Eseri şerh ederken *et-Temhîd*'in muhtevasını kendi ifadeleriyle yeniden düzenlediği de görülür.

et-Tesdîd adlı şerhinin kaynakları arasında fıkıh ve fıkıh usûlüne ait eserlerin fazlalığı¹⁰¹ Sıgnâkî'nin fıkıh ilmine olan ilgisini göstermesi yanında fıkıh ile kelâm arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından da oldukça anlamlıdır. Bu durum Doğu Hanefî ekolüne mensup âlimlerin akâid ve kelâma ilişkin kanaatlerine fıkha dair yazdıkları eserler içerisinde yer vermeleri ile izah edilebilir. Kanaatimizce Sıgnâkî bu yaklaşımıyla kelâm ilminin İslamî ilimlerin tümüne yönelik metod belirleyici yönüne işaret etmektedir.

Sıgnâkî bazı konuların izahında görüş ve düşünceleri içinde bulunduğu gelenekle örtüşen diğer mezheplere bağlı âlimlerin eserlerinden de istifade etmekten geri durmamıştır. Örneğin kelâmullah, ru'yetullah, nübüvvetin ispatı, mucize ve kerâmet konusunda Fahreddin Râzî ve Gazzâlî gibi Eş'arî âlimlerin eserlerinden nakillerde bulunmuştur. Zehebî (ö. 748/1348) selefî bazı kimselerin Sıgnâkî'den hadis naklinde buldukları bilgisini verir.¹⁰²

III. Eserleri

Sıgnâkî kelâm, fıkıh usûlü, fıkıh, sarf ve nahiv ilmi alanlarında telif ve şerh şeklinde eserler kaleme almıştır.

A. Kelâm İlmi

1. *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*.

Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) kelâm ilmine dair yazdığı *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserinin şerhidir.¹⁰³ Klasik kaynaklarda *Şerhu't-Temhîd li'l-mekhûlî*,¹⁰⁴ *Şerhu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*,¹⁰⁵ *Şerhu't-Temhîd fî kavâidi't-tevhîd*¹⁰⁶ gibi adlarla anılmaktadır. Türkiye kütüphaneleri veri tabanında kayıtlı tüm nüshalarının hâtime kısmında "*et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*" diye kayıtlıdır.¹⁰⁷ Eser, Ebü'l-Muîn en-

¹⁰⁰ Yılmaz, Ali Tarık Ziyat, *Matürîdî Âlimlerden Sıgnâkî'nin et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd Adlı Eserin Tahkiki ve İlahiyat Konularının Tahlili*, s. 1015, İstanbul 2016, (Basılmamış Doktora Tezi).

¹⁰¹ Sıgnâkî *et-Tesdîd*'i yazarken on yedi adet fıkıh usulü ve fıkıh eserini kaynak olarak kullanmıştır. Bkz. a.g.tez, s. 1015.

¹⁰² Temîmî, age., III, 152.

¹⁰³ Kureşî, age., I, 213.

¹⁰⁴ Kureşî, age., I, 213.

¹⁰⁵ Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.

¹⁰⁶ Zirikî, age., II, 247.

¹⁰⁷ Sıgnâkî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, vr. 173b, (Amcazâde, nr. 309); a.mlf., age., vr. 183a (Cârullah, nr. 1207); a.mlf., age., vr. 260a (Hasan Hüsnü Paşa, nr. 407); a.mlf., age., vr. 215a (Esad Efendi, nr. 3893); a.mlf., age.,

Nesefî'nin *et-Temhûd li kavâidî't-tevhîd* adlı eseri üzerine yapılmış tek şerhtir.¹⁰⁸ Sıġnâkî, *et-Temhûd*'in kendisine kadar ki rivayet/ilmî silsilesini eserinin mukaddime bölümünde şu şekilde belirtir: Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), Alâeddin Ebü Bekr Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Semerkindî (ö. 539/1144), Ziyâeddin Muhammed b. el-Huseyn b. Nâsır b. Abdülazîz en-Nûsûhî (ö. 545/1150 sonrası), Bürhâneddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Abilcelil b. Halil er-Rişdânî el-Merġinânî (ö. 593/1197), Şemseddin b. Muhammed b. Abdî's-Settâr b. Muhammed el-İmâdî el-Kerderî (ö. 642/1244), Hâfîzüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293).¹⁰⁹ Eser bir şerh türü olan "şerh bi'l-kavl"¹¹⁰ türünde yazılmıştır.

Sıġnâkî, şerhi boyunca *et-Temhûd*'in konu başlıkları ve sıralamasına riayet etmiş, bölümler arasındaki ilişkilere, bölümün kelâm içindeki yerine değinmiş, ana fikir ve yardımcı fikir konumundaki cümleleri ön plana çıkarmış, bu cümleler etrafında hasım diye nitelediği kişi ve fırkaların görüşlerine yer vererek bunlara karşı mezhep büyüklerinin (Ebû Hanife, Ebû Mansur el-Mâtürîdî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Kerderî, Ebû Seleme, Lâmişi vb. isimlerle Ehl-i Hak, Ehl-i Sünnet, Ulema-i Semekand gibi genel isimlendirmelerle) delillerini dile getirmiş, kimi zaman kendi kanaatini ortaya koymuş, metinde geçen şahıs, fırka ve yer isimleri hakkında bilgi vermiştir. Yer yer anlaşılması zor, çok yönlü konuları, bu konulara vukûfiyetini gösterecek şekilde bütüncül bir bakışla şematize etmiştir. Hudûs-i âlem konusu başta olmak üzere birçok konuyu ele alış biçimi bu açıklamamıza güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Sıġnâkî her bir bölümü şerh ederken öncelikle o bölümün dakîku'l-kelâm bağlamında kelâm ilmi içindeki yerini, önceki ve sonraki bölümlerle ilişkisini ve ana fikrini içeren kısa bir özet sunmuştur. Bu haliyle Sıġnâkî, Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı eserinde takip ettiği yöntemi esas aldığı söylenebilir. Benzer bir durum kavramların tahlili konusunda da görülür. Öyle ki eserin bölümleri içinde geçen kelâm kavramlarının etimolojisi üzerinde durulduğu, bunu yaparken de çeşitli lügatler ve şiirden bolca istifade edildiği görülmektedir. Bu yöntemin de Nesefî'ye ait bir yöntem olduğu bilinmektedir.

Müellifin kaynakları bölümünde detaylı olarak verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Sıġnâkî'nin eseri yazarken atmuşa yakın müellif ve eserinden yararlandığı görülmektedir. Bunlardan on üç tanesi kelâm ilmine ait eserlerdir. Kaynak kullanım biçimi ve literatüre hâkimiyetteki özgünlük 'bir eserin Sıġnâkî'ye aidiyetine karar verme konusunda bize yardımcı olabilir' hükmüne varmamıza sebep olacak kadar kendine özgünlük içermektedir. Ayrıca kaynak kullanımındaki yöntemi bugün akademisyenlerin kullandığı kaynak kullanma yöntemine de kısmen benzetilebilir. Zira Sıġnâkî kaynak kullanırken ya doğrudan ya da dolaylı nakiller yapmakta yaptığı nakillerin müellifi, eseri ve konu içindeki yeri hakkında bilgi vermektedir.

vr. 173a (Râgıp Paşa Ktp, nr. 774); a.mlf., age., vr. 183a (Âtîf Efendi Ktp., nr. 1282); a.mlf., age., vr. 158a (Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3078). Ayrıca bkz. İsmail Paşa, age., I, 314.

¹⁰⁸ Nesefî, *Tebşiratü'l-edille fi usûlî'd-din*, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993, I, 12.

¹⁰⁹ Sıġnâkî, age., vr. 2a (Amcazade, nr. 309); Kureşi, age., I, 213.

¹¹⁰ "Şerh bi'l-kavl," şârihin şerh ettiği metinleri 'kavlühü' (قوله) sözüyle öne çıkarıp ardından kendi açıklamasını yazmak suretiyle yaptığı bir şerh türüdür. Bu kavramın kullanımı metni sağlığında görmüş ve mütalaa etmiş olan son devir İslam alimlerinden Bekir Topaloğlu Hocamıza aittir.

Sıgnâkî eserinde Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin özellikle doğu kolunun tarihinin yazımına bir katkı olarak, bugün için hayatları ve eserleri hakkında fazla bir bilgiye sahip olmadığımız bazı müellif ve eserlerinden de nakiller yapmaktadır. Örneğin Sıgnâkî'nin fırkalarla ilgili bilgi verdiği yerlerde kaynak olarak isminden bahsettiği Ebû Câfer es-Siczî hakkında henüz yeterli bir bilgiye ulaşamadık. Ancak öyle anlaşılıyor ki bu müellif ve eseri fırak/makâlât geleneği içinde zamanında önemli bir yere sahipken -en azından Sıgnâkî'nin döneminde- zamanla unutulmuş veya unutulmaya terk edilmiş bir müellif ve eser olmalıdır. Ebû Câfer es-Siczî ve eserinin doğu fırak/makâlât geleneğinin bir temsilcisi olma ihtimali kuvvetle muhtemeldir. Bu durum ayrıca araştırmayı gerekli kılmaktadır. Henüz herhangi bir yerde varlığı tespit edilememiş bir diğer eser, Nâsirüddin es-Semerkandî'ye nispet edilen *Kitâbü'l-misdak*'tır. Yapılan aktarımlardan bir kelâm eseri olduğu anlaşılan bu kitaptan da Sıgnâkî nakillerde bulunmaktadır.

Sıgnâkî'nin şerhinde fıkıh ve fıkıh usulüne dair eserleri de kaynak olarak kullanımı onun bir fıkıh âlimi oluşu ve bu alanlara hâkimiyeti ötesinde kelâm-fıkıh/usûl-furû ilişkisi bağlamında yeni çalışmalara katkı sağlayacak değerdedir. Aynı zamanda Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin her iki alanı ile ilgili eser vermiş bir âlim olarak bu geleneğin daha iyi anlaşılmasına örnek olacak bir niteliğe sahiptir.

et-Tesdîd'de Arap dili ve edebiyatı, fıkıh usûlü ve fûrû ile ilişkili örnekler verilir. "Dersen derim" (ان قيل: قلت) tarzı kelâm tartışma yöntemi ile sebr ve taksim yöntemlerine sıklıkla başvurulur. *et-Temhîd*'in metninde zikredilen ayet ve hadisler dışında konulara kaynak olabilecek diğer naslara da eserde yer verilmiştir. Bu durum Sıgnâkî'nin naslara olan hâkimiyeti yanında onların doğru anlaşılması gerektiğine ilişkin hassasiyetini gösteren ifadeler içerir. Eserde kelime ve kavramların dil ve edebiyat yönünden tahlilleri yapılmış bu işlem sırasında temel klasik sözlükler yanında ihtisas sözlüklerinden yararlandığı da görülmüştür. Kişi, grup ve yer adları hakkında bilgi verilmiştir. Kimi meselelerin izahında usûl-i fıkıh ve fıkıh konularından örnekler verilmiştir. Kelâmî tartışmalar bağlamında yoğun bir şekilde *Tebziratü'l-edille*'den nakiller yapmaktadır. Ayrıca kendisi tarafından telif edilen *el-Kâfi* ve *el-Vâfi* adlı eserlere atıfta bulunmaktadır. Metinde geçen bazı kelime ve kavramların Arapça ve Farsça karşılıklarına yer verilmektedir.

et-Tesdîd'de bütünlüğü sağlamak amacıyla şârihin bazen *et-Temhîd*'in metnini kendi kelimeleriyle tekrar ettiği görülür. Şerhte nakiller yapılırken doğrudan birebir, kısmen birebir veya anlam olarak nakil şeklinde bir üslup takip edilir. Çoğu sefer bu nakillerin kaynağı olan müellif ve eserleri belirtilir. Muhalif grupların merkezinde Mûtezile bir hasım olarak kabul edilmekle birlikte konuların özelliklerine göre ön plana çıkan farklı dini inanç ve fırkalar da görüşleriyle birlikte ele alınır ve tenkit edilir. İlahiyat konularına yaklaşımında içinde bulunduğu geleneğin özellikle Ebû'l-Muîn en-Nesefî'nin etkisi altında kaldığı ve genelde akılcı bir tavır izlediği görülür. Konuları kendi iç ve dış bağlantılarını dikkate alarak kelâmın incelikleri bağlamında okuyucunun en doğru şekilde anlamasını sağlayacak şekilde takdim eder. Okuyucunun zihninde oluşabilecek soru ve tartışmaları dikkate alan bir üslup içindedir.

Sıgnâkî, *et-Tesdîd*'te "şeyhi", yani hocam tabirini Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî için kullanmakta ve yer yer hocasından

Farsça aktarımlar yapmaktadır. Hocasının hocasından yaptığı nakillerden bahsettiği yerlerde Şemsü'l-eimme el-Kerderî'nin kastedildiği anlaşılmaktadır.

Sıġnâkî, eserinin hâtime bölümünde *et-Tesdîd*'i h. 706/m.1306 yılında tamamladığını ifade eder. Kureşî *et-Tesdîd*'in bir nüshasına sahip olduğunu ve hacimli bir eser olduğunu belirtir.¹¹¹ Türkiye kütüphaneleri veri tabanında sekiz adet nüsha kaydı bulunmaktadır. Bu kayıtlar dışında Konya Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 6801'de kayıtlı olduğu bilinen nüsha kayıp/çalıntı durumundadır. Eserlerin Türkiye kütüphaneleri veri tabanı kayıtları şu şekildedir: Süleymâniye Ktp., Amcazâde, nr. 309; Cârullah, nr. 1207; Cârullah, nr. 516 (hâtime dâhil noksanlıklar içeren bir metindir); Hasan Hüsnü Paşa, nr. 407; Esad Efendi, nr. 3893; Râgıp Paşa Ktp., nr. 774; Âtîf Efendi, nr. 1282; Beyazıt Yazma Eser Ktp., Beyazıt, nr. 3078.

2. *Dâmiġatü'l-mübtediîn ve nâsratü'l-mühdedîn.*

Keşfu'z-zunûn'da öncelikle Hüsâmeddin Hasen b. Şeref et-Tebrîzî'ye (ö. 772/1370 veya 793/1390) sonra bir ihtimal ifadesiyle Sıġnâkî'ye ve bazı kütüphane kayıtlarında ise doğrudan Sıġnâkî'ye nispet edilen¹¹² müellifin de *et-Tesdid fi şerhi't-Temhîd* adlı eserinin 157b varağında (Amcazade, nr. 309) kendisine ait olduğunu ifade ettiği bir eserdir. Sıġnâkî'nin *en-Necâh* adlı eserini tahkik eden Abdullah Osman'a göre *Dâmiġatü'l-mübtediîn*, Husâmeddin el-Hasen b. Şeref el-Hüseynî'nin (ö. 715/1315) mutasavvıfeyi eleştirdiği ve lâmiyye tarzında yazdığı manzum bir eser olup Sıġnâkî de bu eser üzerine bir şerh yazmıştır.¹¹³ Abdullah Osman bazı kütüphanelerde *Dâmiġatü'l-mübtediîn* adıyla kayıtlı mensur eseri ise Hüsâmeddin Hasen b. Şeref et-Tebrîzî'ye (ö. 772/1370 veya 793/1390) nispet eder. Sıġnâkî'ye nispet ettiği şerhin herhangi bir kütüphanede kayıtlı bir nüshasının bulunduğundan söz etmez.

Süleymaniye Kütüphanesinde yaptığımız araştırma sonucunda *Dâmiġatü'l-mübtediîn* ismiyle kayıtlı birbiriyle ilişkili biri manzum (Fatih, nr. 5347-009 ve Laleli, nr. 364) biri mensur (Hz. Hâlid, nr. 153) ve diğeri de şerhten oluşan (Dâmad İbrahim, nr. 718-003) üç farklı eser tespit ettik. Hz. Halid nr. 153'te kayıtlı mensur eserin Sıġnâkî'ye ait olduğu kanaatine ulaştık. Zira Sıġnâkî'nin *et-Tesdîd*'te bu eserden yaptığı alıntı (*et-Tesdîd*, vr. 157b) ile *Dâmiġa*'da yer alan ifadelerin (*Dâmiġa*, vr. 33b) birebir örtüştüğünü gördük. Otuş beş varaktan oluşan *Dâmiġa*'nın hâtime bölümünde eserin 20 Rebiü'l-âhir 693/m. 24 Mart 1294 tarihinde tamamlandığı belirtilmektedir.¹¹⁴ Bu vesileyle eserin Sıġnâkî'ye aidiyeti ile ilgili kanaatimizi destekleyen bulgu ve belgeleri¹¹⁵ de içeren tahkik çalışmasını yakında yayınlayacağız.

Eserde halk arasında tasavvuf adı altında aklın ve şeriatin kabul etmeyeceği bir takım anlayış ve uygulamaların varlığından şikâyet edilir. Bu anlayışın

¹¹¹ Kureşî, age., I, 213.

¹¹² Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, I, 729; Sıġnâkî, *en-Necâh*, (thk., Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 88-90; Süleymaniye Ktp., Hz. Hâlid, nr. 153; Hudabahş Ktp, Hindistan, nr. 2/429 (3-2603); Rampur Ktp, Hindistan, nr. 1/298; Mektebetü'l-Camia, Beyrut, nr. 482.

¹¹³ Sıġnâkî, *en-Necâh*, (thk., Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 88-90; Sıġnâkî, *el-Kâfi*, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 73.

¹¹⁴ Sıġnâkî, *Dâmiġa*, vr. 34a-34b. (Hz. Hâlid, nr. 153).

¹¹⁵ Bu bilgi ve bulgulardan biri olarak bkz. Birgivi, *Dâmiġatü'l-mübtediîn ve kaşifetü butlanü'l-mülhidîn*, (thk. Sultan b. Ubeyd b. Abdullah el-Arabî), Câmiatü Ümmü'l-Kura, Mekke, 1425, s. 302, 306-308, 322. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

yanlışlığını delilleriyle ortaya koymak amacıyla eserin yazıldığı belirtilir. Eserde şeriata bağlı kalarak hayatını devam ettirmiş tarikat büyüklerinin hayatlarından ve eserlerinden örnekler ile şeriata uygun davranmayan tarikat ehlinin uygulamalarından örnekler verilir. Müellif vereceği örneklerde şu veya bu tarikat demeden eleştirilerini yapacağını yani ilkeler üzerinde duracağını ifade eder.¹¹⁶ Tasavvufun amaç ve hedeflerini tasavvuf büyüklerinin eserlerinden yaptığı alıntılarla anlatır. Gerçek sūfînin nitelikleri üzerinde durur.¹¹⁷ Tasavvuf büyüklerinin şeriatî muhafaza konusundaki hassasiyetlerine işaret eder.¹¹⁸ Kuşeyrî'nin *er-Risâle* adlı eserinde ortaya koyduğu Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde şeriata bağlı bir tasavvuf anlayışını takdir eder ve bu yaklaşımın doğruluğunu ispata çalışır. Şeriata bağlılık başta olmak üzere şeyh ve müridte olması gereken diğer hasletlerle ilgili büyük mutasavvıflardan es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988)'nin *el-Luma'* adlı eseri ve Necmeddin ed-Dâye'nin (ö. 654/1256) *Mirsâdü'l-ibâd* adlı eserlerinden alıntılar yapar.¹¹⁹ Eserin ikinci bölümünde kendi zamanında var olan ancak şeriat çizgisinden uzaklaşmış bir kısım tarikatlerin yanlış inanç ve uygulamalarından bahseder. Bu uygulamalardan Allah'tan başkasına secde etmeyi, zikir sırasında raks ve devrin caiz olduğunu söyleyenlerin bu düşünce ve uygulamalarını tartışır ve şiddetle eleştirir.¹²⁰

B. Fıkıh/Fıkıh Usûlü

1. *el-Vâfi*.

Hüsâmeddin Muhammed b. Muhammed b. Ömer el-Ahsikesî'nin (ö. 644/1246-7) metni Ebü'l-Usr el-Pezdevî'ye (ö. 482/1089) ait *Usûlü'l-Pezdevî* veya kütüphane kayıtlarında ve son dönem literatüründe daha çok *Kenzü'l-vüsûl* diye adlandırılan¹²¹ eserini ihtisar ettiği, *el-Muhtasar* olarak da bilinen *el-Muntehab fi usûli'l-mezheb*¹²² adlı eserinin şerhidir.¹²³ Müellif *el-Vâfi*'nin hâtîme kısmında eserini *el-Vâfi fi şerhi'l-Muhtasar* olarak isimlendirirken,¹²⁴ *Şerhu'l-Muntehab*¹²⁵ ve *Şerhu'l-Muhtasar* olarak da isimlendirilir. Eserin adı müellifin *et-Tesdîd*, *el-Kâfi* ve *el-Muvassal* adlı eserlerinin mukaddimesinde zikredilir.¹²⁶ Müellif eserini Ahsikesî'nin Havârizm'deki mescidi ve kabri başında 20 Safer Cuma 692/m. 1292-3 tarihinde tamamladığını ifade etmektedir.¹²⁷ Sıgnâkî eserinin hatime kısmında ders aldığı hocaları ve ders okuttuğu talebeleri hakkında bilgi verir.¹²⁸ Eserin Türkiye

¹¹⁶ Sıgnâkî, *ed-Dâmiğa*, vr. 1b-2b. (Hz. Hâlid, nr. 153).

¹¹⁷ Sıgnâkî, age., vr. 5b.

¹¹⁸ Sıgnâkî, age., vr. 6a-7b.

¹¹⁹ Sıgnâkî, age., vr. 8a-8b.

¹²⁰ Sıgnâkî, age., vr. 11b.

¹²¹ Muteza Bedir-Ferhat Koca, "Pezdevî, Ebü'l-Usr" *DİA*, Ankara, 2007, XXXIV, 265.

¹²² Ahsikesî'nin lakabına nispetle *el-Muntehabu'l-Hüsâmi* adıyla meşhur olmuştur. bkz. Zirikli, age., VII, 28.

¹²³ Rahmi Yaran, "Sıgnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 165.

¹²⁴ bkz. Sıgnâkî, *el-Vâfi*, vr. 238b (Dâmad İbrahim, nr. 468). Sıgnâkî, *Kitabü'l-Vâfi fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemâni), V, 1719.

¹²⁵ Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.

¹²⁶ Sıgnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, vr. 1b (Amcazâde Huseyin, nr. 309); Sıgnâkî, *el-Kâfi*, vr. 2a-2b. (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 520); a.mlf., *el-Muvassal*, 2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Eserin ismi konusunda bkz. Sıgnâkî, *el-Vâfi*, 238b. (Dâmad İbrahim nr. 468), a.mlf., *Kitabü'l-Vâfi fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemâni), V, 1719.

¹²⁷ Sıgnâkî, *el-Vâfi*, vr. 180b (Laleli, nr. 749); a.mlf., *Kitabü'l-Vâfi fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemâni), V, 1719; Kâtip Çelebi, age., II, 1775.

¹²⁸ bkz. Sıgnâkî, *el-Vâfi*, vr. 237b-238b. (Dâmad İbrahim, nr. 468); a.mlf., age., vr. 179b-180a. (Laleli, nr. 749); a.mlf., age., vr. 140a-140b. (Fazıl Ahmed Paşa, nr. 505).

kütüphaneleri veri tabanına kayıtlı nüshaları ise şöyledir: Süleymaniye Ktp., Dâmad İbrahim, nr. 468; Lâleli, nr. 749; Serez, nr. 647; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 505. Eser, Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî tarafından Mekke Ümmü'l-Kurâ Üniversitesinde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde yayımlanmıştır.¹²⁹

2. *en-Nihâye fî şerhi'l-Hidâye*.

Burhâneddin Ali b. Ebi Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merĝinânî'nin (ö. 593/1197) Hanefî fıkhnına dair yazdığı meşhur *el-Hidâye* adlı eserinin şerhidir.¹³⁰ Eserin ismi¹³¹ müellifin *en-Nihâye* adlı eseri başta olmak üzere *et-Tesdîd*, *el-Kâfi* ve *el-Muvassal* adlı eserlerinde zikredilmektedir.¹³² Sıĝnâkî *el-Hidâye*'yi hocası Hafizüddin Nasr el-Buhârî'den Merv'de Medresetü'l-Bedriyye ve Meymûne mescidinde okuduğunu belirtir.¹³³ Kaynaklarda müellifin eserini Rebiü'l-evvel ayının son kısmında h. 700/m.1300 tarihinde tamamladığı ifade edilmektedir.¹³⁴ Sıĝnâkî eserde *el-Hidâye*'nin rivayet/ilmî silsilesinin kendisine iki değerli hocasından ulaştığını belirtir: Önce hocalarından Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyas el-Mâymerĝî'den *el-Hidâye*'nin başından sonuna kadar Kıvâmü'd-din es-Suĝnâkî (veya Sıĝnâkî) ve Şemsüddin el-Hâfız el-Kindî'nin okuyuşlarından Buhara bölgesinin Kelâbaz mahallesinde Mescid-i Serv'de dinlediğini anlatır.¹³⁵ İkinci silsile ise yine hocalarından Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî'den Merv'de Medresetü'l-Bedriyye'de ve medresenin mescidi Meymûne'de başından sonuna kadar Zeynüddin es-Simnânî'nin¹³⁶ (veya Simmânî/Summani¹³⁷) okuyuşundan dinlediğini, her iki hocasının da Şemsüddin Muhammed b. Abdüssettâr b. Muhammed el-İmâdî el-Kerderî'den *el-Hidâye*'yi okuduklarını Kerderî'nin de Burhâneddin Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi Bekr b. Abdülhalil b. Ebi Bekr el-Ferĝânî er-Rişdânî el-Merĝinânî'den *el-Hidâye*'yi naklettiklerini belirtir.¹³⁸

en-Nihâye, Sıĝnâkî'nin en meşhur eseri olup *el-Hidâye* şerhlerinin en kapsamlılarındanadır.¹³⁹ Belki de bu sebeple Sıĝnâkî'den sonra gelen ez-Zeylaî (ö. 762/1360), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451), Lisânü'ddin İbnü's-Şihne, (ö. 882/1477), İbn Hacer (ö. 852/1449), Kemâleddin İbnü'l-Hümâm, (ö. 861/1456), Molla Hüsrev (ö. 885/1480), İbn Nuceym (ö. 970/1563), Şihâbüddin eş-Şilbî (ö. 1021/1612), 1664-1672 yılları arasında kaleme alınan *Fetâva'l-hindiyye* heyeti, İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ve el-Leknevî (ö. 1304/1886)

¹²⁹ bkz. Sıĝnâkî, *Kitâbü'l-Vâfi fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammûd el-Yemânî), Kâhire, 1423/2003.

¹³⁰ Zirikli, age., II, 247.

¹³¹ Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28,

¹³² Sıĝnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 50b, 93b, 114b (Amcazâde, nr. 309); a.mlf., *el-Muvassal*, vr. 1b. (Hacı Selim Aĝa nr. 1167); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 413a (İsmihan Sultan, nr. 166); a.mlf., *el-Kâfi*, 2a. (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 520); a.mlf., *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fıkh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), I, 56

¹³³ Sıĝnâkî, *en-Nihâye*, vr. 2a. (Dâmad İbrahim, nr. 611).

¹³⁴ Sıĝnâkî, *en-Nihâye*, vr. 209. (Fatih, nr. 1980); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 413 (İsmihan Sultan, nr. 166); Kureşî, age., I, 213; Kâtip Çelebi, age., II, 2022.

¹³⁵ Sıĝnâkî, *en-Nihâye*, 2a-2b, (Fatih, 1989); a.mlf., age., vr. 2a. (Dâmad İbrahim, nr. 611); a.mlf., age., vr. 2a-2b. (İsmihan Sultan, nr. 163)

¹³⁶ Sıĝnâkî, *en-Nihâye*, vr. 2b. (İsmihan Sultan, nr. 163)

¹³⁷ Sıĝnâkî, *en-Nihâye*, vr. 2a, (Dâmad İbrahim, nr. 611); (Fatih, nr. 1989).

¹³⁸ bkz. *en-Nihâye*, vr. 2b (İsmihan Sultan nr. 163); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 2b. (Fatih, nr. 1989); a.mlf., *en-Nihâye*, vr. 2a, (Dâmad İbrahim, nr. 611)

¹³⁹ Ekmeleddin el-Bâbertî, *el-İnâye*, I, 6; Leknevî, age., s. 62.

gibi âlimlerin eserlerinde yararlandıkları bir kaynak olmuştur.¹⁴⁰ Taşköprizâde (ö. 968/1561) *Hidâye* üzerine yapılan çalışmaları anlattığı yerde öncelikle Sıgnâkî'nin eserine yer verir.¹⁴¹ Bazı eserlerde¹⁴² *el-Hidâye*'nin ilk şerhi olduğu ifade edilse de bunun doğru olmadığı bilinmektedir.¹⁴³ Eseri Cemâleddin Mahmud b. Ahmed b. es-Sirâc el-Konevî (ö. 770/1368) *Hulâsatü'n-Nihâye fi fevâidi'l-Hidâye* ismiyle özetlemiştir.¹⁴⁴ Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanında farklı ciltler, eksik ve bozuk takımlar halinde yüz otuz bir parça eser kayıtlıdır.

3. *el-Kâfi*.¹⁴⁵

Ebü'l-Usr Fahrü'l-İslam Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî'nin (ö. 482/1089) *Usûlü'l-Pezdevî* adlı usûl-i fıkha dair eserinin şerhidir. Müellifin eserin yazımını hicri 18 Cumâde'l-üla Perşembe günü 704/m. 1304 tarihinde Halep'te¹⁴⁶ tamamladığı bilinmektedir.¹⁴⁷ Sıgnâkî, *et-Tesdîd*'in mukaddime kısmında *el-Kâfi*'yi yazdıktan sonra *et-Tesdîd*'i yazmaya başladığını ifade eder.¹⁴⁸ Müellif, *el-Kâfi*'yi yazarken Şemsü'l-eimme el-Kerderî'den (ö. 642/1244) ve Hamîdüddin ed-Darîr'in (ö. 666/1267) *el-Fevâid* adlı eserlerinden yararlanmış¹⁴⁹ ve yazdığı bu eser kendisinden sonra yapılan şerhlere de kaynaklık teşkil etmiştir.¹⁵⁰ Sıgnâkî eserinin mukaddimesinde Pezdevî'nin metnini okuduğu ilmî/rivayet silsilesini şu şekilde verir: Fahrü'l-İslam Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Pezdevî (ö. 482/1089), Ebû Hafs Necmüddin Ömer b. Muhammed b. Ahmed b. İsmail en-Neseî (ö. 537/1142), *Hidâye* sahibi Burhânüddin Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelil el-Fergânî el-Merğînânî (ö. 593/1197), ayrıca Sıgnâkî'nin hocası Hâfizüddin el-Kebîr Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293) ve Fahreddin Muhammed b. Muhammed b. İlyâs el-Mâymergî de yer almaktadır.¹⁵¹

Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanına kayıtlı nüshaları ise şöyledir: Süleymâniye Ktp., Cârullah, nr. 490 (müellif hattı); Dâmad İbrahim, nr. 455; Lâleli, nr. 734; Yeni Cami, nr. 324; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmet Paşa, nr. 520. Eser, Fahrüddin

¹⁴⁰ Zeylai, *Nasbü'r-râye li-tahrîci ehâdisi'l-hidâye*, II, 385, IV, 291; Ekmeldüddin el-Bâberti, *el-İnâye*, I, 6; Bedrüddin el-Aynî, *el-Binâye*, I, 174, 208-213, 221, 228; İbnü'ş-Şihne, *Lisânü'l-hükkâm*, s. 306; İbn Hacer, *ed-Dirâye fi tahrîci ehâdisi'l-Hidâye*, II, 245; Kemaleddin ibnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 255; Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*, II, 251; İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik*, I, 394, II, 370, 392, IV, 129, 212, V, 287.; Şihabüddin eş-Şilbi, *Tebyinü'l-hakâik*, I, 74, 117, 295, II, 6, 95, III, 65, VI, 205; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 2022; Heyet, *el-Fetâve'l-hindiyeye*, II, 455, III, 196, 307, 328, 418, IV, 341, 390, V, 151; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, I, 80, III, 577, 600, V, 382-383, 648, VI, 464; el-Leknevî, *en-Nâfiü'l-kebir*, s. 108; Sıgnâkî, *el-Kâfi*, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 77.

¹⁴¹ Taşköprizâde, age., II, 240.

¹⁴² Suyûtî, age., I, 537; Temimî, age., III, 151; Kâtip Çelebi, age., II, 2020.

¹⁴³ Sıgnâkî, *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 78-80; Sıgnâkî, *Kitabü'l-Vâfi fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), I, 57

¹⁴⁴ Kureşî, age., II, 156; Kâtip Çelebi, age., II, 2032.

¹⁴⁵ Eserin müellif tarafından bu şekilde isimlendirilmesi ile ilgili olarak bkz.: Sıgnâkî, *el-Kâfi*, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), V, 2485. Kaynaklarda, *el-Kâfi şerhu'l-pezdevî* olarak da bilinmektedir. bkz. Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.

¹⁴⁶ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, vr. 228a. (Cârullah, nr. 491); Taşköprizâde, age., II, 240.

¹⁴⁷ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 73, V, 2482; Kâtip Çelebi, age., I, 112.

¹⁴⁸ Sıgnâkî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhid*, vr. 1b (Amcazâde, nr. 306).

¹⁴⁹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, vr. 2b. (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 520).

¹⁵⁰ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, (thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit), I, 10; Sıgnâkî, *el-Vâfi*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî), I, 58.

¹⁵¹ Sıgnâkî, *el-Kâfi*, vr. 1b. (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 520).

Seyyid Muhammed Kânit tarafından Medine İslâm Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiş ve beş cilt halinde neşredilmiştir.¹⁵²

C. Sarf ve Nahiv

1. *en-Necâhu't-tâlî tilve'l-merâh.*

Sarf konusunda muhtasar bir eserdir. Kısaca *en-Necâh* diye de bilinmektedir.¹⁵³ Yazımında Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Mufasssal*, *el-Keşşâf* ve *Mukaddimetü'l-edeb*; el-Meydânî'nin (ö. 518/1124) *en-Nüzhetü't-tarf fi ilmi's-sarf*; el-Esfenderî'nin *el-Muktebes* ve müellifin kendi eseri *el-Muvassal fi şerhi'l-Mufasssal* adlı eserler temel kaynak olarak kullanılmıştır. Abdullah Osman Abdurrahman Sultân eseri Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak tahkik etmiştir.¹⁵⁴ Eserin Türkiye kütüphaneleri veri tabanına kayıtlı nüshaları ise şöyledir: Beyazıt Yazma Eser Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3082; Elmalı Halk Ktp., nr. 3027 (müellif hattı). Ayrıca İÜ Ktp., nr. 143'de kayıtlı bir nüshasının varlığından bahsedilmektedir.¹⁵⁵

2. *el-Muvassal fi şerhi'l-Mufasssal.*¹⁵⁶

Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) nahve dair yazdığı *el-Mufasssal* adlı eserinin şerhidir. Eserin ismi müellifin *et-Tesdîd*, *el-Kâfi* ve *en-Necâh* adlı eserlerinde zikredilmektedir.¹⁵⁷ Sıġnâkî *el-Muvassal*'ın mukaddimesinde bu eserini *en-Nihâye*'yi temize geçtikten sonra yazdığını belirtir.¹⁵⁸ *Şerhu'l-Mufasssal* olarak da bilinir.¹⁵⁹ Kaynaklarda Sıġnâkî'nin *el-Mufasssal*'ı (h. 676/m. 1277) hocası Hâfuzüddin Nasr el-Buhârî'ye (ö. 693/1293) okuduğu ifade edilir.¹⁶⁰ Şarih'in eserini *en-Nihâye*'den sonra yazdığı bilinmektedir.¹⁶¹ Sıġnâkî eserinde Zemahşerî'nin *el-Mufasssal* şârihlerinden Ebû Âsım Ali b. Ömer b. Halîl el-Esfenderî'nin¹⁶² (ö. 698/1298) *el-Muktebes fi tavzîhi me'ltebes* ve Şerefüddin el-Cendî'nin¹⁶³ (ö. 700?/1300?) *el-İklîd* adlı şerhlerinden istifade ettiğini belirtir.¹⁶⁴ Hatta Sıġnâkî *el-Muvassal*'ın mukaddime kısmında her iki müellifle de görüştüğünü, el-Esfenderî ile görüşmesinin Havârizm'in Kas şehrinde bir Abbâsî hankâhında h. 693/m. 1293 yılında gerçekleştiğini ve kendisine bir icazet yazmasını istediğini belirtir.¹⁶⁵ *el-Mufasssal*'ın müellife gelene kadar ki ilmi/rivayet silsilesi ise kendisi tarafından şu şekilde ifade edilir: Hâfizüddin Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhârî (ö. 693/1293), Şemsüddin Muhammed b. Abdü's-Settar b. Muhammed el-İmâdî el-Kerderî (ö. 642/1244), Burhânuddin Ebû'l-Feth Nâsır b. Ebî'l-Mekârim el-Mutarrizî el-Hârizmî (ö. 610/1213), Ebu'l-Fadl el-Muvaffık b. Ahmed el-Mekki el-Hârizmî (ö.568/1172) ve Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b.

¹⁵² bkz. Sıġnâkî, *el-Kâfi*, (thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit), Riyad, 1422/2001.

¹⁵³ Zirikî, age., II, 247.

¹⁵⁴ bkz. Sıġnâkî, *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), Mekke, 1413-1414. Basılmamış Tez (Yüksek Lisans).

¹⁵⁵ Rahmi Yaran, "Sıġnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 166.

¹⁵⁶ Sıġnâkî, *el-Muvassal*, 2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167)

¹⁵⁷ Sıġnâkî, *et-Tesdîd*, vr. 54b, 145b; a.mlf., *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 244, 284.

¹⁵⁸ Sıġnâkî, *el-Muvassal*, 1b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); a.mlf., age., vr. 1b. (Şehid Ali Paşa, nr. 2484).

¹⁵⁹ Suyûtî, age., I, 537; Ömer Rıza Kehhâle, age., IV, 28.

¹⁶⁰ Sıġnâkî, *el-Muvassal*, 2b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Suyûtî, age., I, 537; Temimî, age., III, 151.

¹⁶¹ Sıġnâkî, *el-Muvassal*, 1b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Sıġnâkî, *en-Necâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 244, 284.

¹⁶² Kâtip Çelebi, age., II, 1776.

¹⁶³ Zirikî, age., I, 254.

¹⁶⁴ Sıġnâkî, *el-Muvassal*, vr. 1b-2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); Kâtip Çelebi, age., II, 1775.

¹⁶⁵ Sıġnâkî, *el-Muvassal*, 2a. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167); a.mlf., age., vr. 2a (Şehid Ali Paşa, nr. 2484).

Muhammed b. Ömer ez-Zemaşeri (ö. 538/1144).¹⁶⁶ *el-Muvassal* 'ın Türkiye kütüphaneleri veri tabanında Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa, nr. 2484 ve Hacı Selim Ağa, nr. 1167'de kayıtlı iki nüshası vardır: Eser, Ahmed Hasan Ahmed Nasr tarafından Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak tahkik edilmiştir.¹⁶⁷

3. *Kitâbü'l-Muhtasar.*

en-Necâh adlı eserin mukaddime kısmında Sıgnâkî tarafından kendisine ait olduğu ifade edilen ancak hiçbir kaynakta adı geçmeyen sarf ilmiyle ilgili muhtasar bir eserdir.¹⁶⁸ Herhangi bir nüshasının varlığı henüz tespit edilememiştir.

D. Diğer Eserleri

Çeşitli kaynaklarda Sıgnâkî'ye nispet edilen diğer eserler de şunlardır:

1. *Risâle-i Hüsameddin-i Sıgnâkî*, (veya *Menâkıb-ı Ahmed-i Yesevî*)

Sıgnâkî hakkında bilgi veren terâcim ve tabakât türü eserlerde adı geçmeyen ancak yazma nüshanın başındaki kayda istinaden Necdet Tosun tarafından Sıgnâkî'ye nispet edilen bu Farsça eserin bilinen tek nüshası Taşkent'teki Özbekistan Fenler Akademisi Şarkiyat Enstitüsü Kütüphanesi'ndedir (nr. 11084, vr. 11b-14a). Eser *İlam Araştırma Dergisi*'nde yayınlanan bir makale ile tanıtılmıştır. Farsça olan bu risâle Necdet Tosun'a göre Ahmed Yesevî ve Yeseviyye tarikatı hakkında kendisinden sonra yazılan eserlere kaynaklık etmiştir.¹⁶⁹ *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*'nde (DİA) "Sıgnâkî" maddesini yazan Rahmi Yaran eserin Sıgnâkî'ye aidiyetini maddi delil yetersizliği yanında müellifin kelâmcı ve usûlcü yönüyle bağdaşmaması sebebiyle şüpheli bulur.¹⁷⁰ Ancak *Dâmiğatü'l-mübtediîn* adlı eserinden zühdçü bir tasavvuf anlayışına karşı olmadığı anlaşılan Sıgnâkî'nin kanaatimizce böyle bir eser yazmış olması ihtimal dahilindedir.

2. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî.*

Ebü Câfer et-Tahâvî'nin (ö. 321/933) Hanefî fikhını içeren *el-Muhtasar* adlı eserin şerhidir. Sıgnâkî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi veren *Tabakâtü's-seniyye* müellifi Takiyyüddin et-Temîmî, bazı kaynaklarda eserin Sıgnâkî'ye nispet edildiğini gördüğünü ifade eder.¹⁷¹ Ancak *Tabakâtü's-seniyye* dışındaki klasik kaynaklarda eserin Sıgnâkî ile ilişkisini tespit edemedik.¹⁷²

3. *Kesfu'l-avâr li-ehli'l-bevâr.*

Klasik kaynaklarda ismine rastlamadığımız ancak *el-Kâfi* muhakkıkı Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânî'tin çalışmasında Sıgnâkî'ye ait eserler arasında zikrettiği bir eserdir.¹⁷³

4. *Fetâva'r-riâye fî tecdîdi mesâili'l-Hidâye.*

Klasik kaynaklarda ve Sıgnâkî'nin eserleri üzerine yapılan tahkik çalışmalarında ismi yer almayan ancak Râgıp Paşa Kütüphanesi nr. 504'de yer alan

¹⁶⁶ Sıgnâkî, *el-Muvassal*, 2b. (Hacı Selim Ağa, nr. 1167).

¹⁶⁷ bkz. Sıgnâkî, *el-Muvassal fî şerhi'l-muğassal*, (thk. Ahmed Hasan Ahmed Nasr), Câmîiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1419/1998, Basılmamış Tez (Doktora).

¹⁶⁸ Sıgnâkî, *en-Necâh*,. (thk. Abdullah Osman Abdurrahman Sultan), s. 86-87, 168.

¹⁶⁹ Necdet Tosun, "Ahmed Yesevî'nin Menâkıbı", *İLAM Araştırma Dergisi*, III/1, İstanbul; amlf., "Yesevilğin İlk Dönemine Âid Bir Risâle: *Mir'âtü'l-kulûb*", agd., II/2 (1997), s. 41-85.

¹⁷⁰ Rahmi Yaran, "Sıgnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 166.

¹⁷¹ Temîmî, age., III, 152.

¹⁷² Ayrıca bkz., Sıgnâkî, *el-Kâfi*, (thk., Fahreddin Seyyid Muhammed Kânî), I, 74; Temîmî, age., III, 152.

¹⁷³ Sıgnâkî, *el-Kâfi*,. (thk. Fahreddin Seyyid Muhammed Kânî), I, 74.

ve Sıġnâkî'ye nispet edilen bir eserin varlığından bahsedilmektedir.¹⁷⁴ Belirtilen kaynaktaki yer alan eserin 1a varlığında *Fetâvâ riâye alâ mesâilî'l-Hidâye* şeklinde yer alan ismin hemen altında eserin Sıġnâkî'ye ait olduğu belirtilir. Eserin feraġ kısmında ise eser adı, *er-Riâye fi tecrid-i mesâilî'l-Hidâye* şeklinde geçmektedir. Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Erzâkî tarafından h. 843/m. 1439 yılında istinsah edildiği anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ Yaptığımız inceleme sonucu eserin İbnü'l-Akreb Ebü'l-Melih Muhammed b. Osman'a (ö. 774/1372) ait olduğu ve adı geçen müellifin İsmihan Sultan nr. 203'de kayıtlı *er-Riâye fi tecrid-i mesâilî'l-Hidâye* adlı eserinin diğer bir nüshası olduğu tespit edilmiştir.

Kütüphanelerde varlığı bilinen eserlerinin tarihi kronolojik sıralaması ise şu şekildedir:

1. *el-Vâfi*, (20 Safer Cuma 692/m. 1292-3).
2. *Dâmiġatü'l-mübtediîn ve nâsiratü'l-mühdedîn* (20 Rebîü'l-âhir 693/m. 24 Mart 1294).
3. *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, (Rebîü'l-evvel ayının son kısmında h. 700/m.1300)
4. *el-Muvassal fi şerhi'l-Mufassal*, (*et-Tesdîd*, *el-Kâfi* ve *en-Necâh*'tan önce, *en-Nihâye*'den hemen sonra)
5. *el-Kâfi*, (18 Cumâde'l-ûla, Perşembe günü 704/m. 1304), Halep.
6. *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, (h. 706/ m.1406),
7. *Kitâbü'l-Muhtasar*, (*en-Necâh*'tan önce)
8. *en-Necâhu't-tâli tilve'l-merâh*, (?).

Sonuç

Türkistan kaynaklı doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin VII./XIII. yüzyılda batıya göç ederek bu coğrafyada ilmî faaliyetlerde bulunmuş önemli temsilcilerinden biri olan Hüsâmeddîn es-Sıġnâkî'nin *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* adlı eserinden hareketle ilâhiyyat konularının tahlilinin yapıldığı bu makalede tarihsel ve düşünsel açıdan önemli bulgulara ulaşılmıştır.

Sıġnâkî; kelâm, fıkıh, fıkıh usulü ve Arap edebiyatı üzerine eserler vermiş önemli bir isimdir; nitekim yaşadığı dönemde ve sonrasında imam, şeyh, âlim, allâme gibi çeşitli sıfatlarla nitelenmiş olması onun sahip olduğu ilmi derinliği yansıtmaktadır. Ancak Sıġnâkî'yi asıl önemli kılan husus, Orta Asya kaynaklı doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin güçlü bir temsilcisi olması ve ömrünün son yıllarını İslam dünyasının batıdaki önemli ilim merkezlerinde müderrislikle geçirmiş olmasıdır. Bu durum onu, Batıda, Hanefîlik ve Mâtürîdîlik merkezli ilim faaliyetlerinin merkezine yerleştirmiş, özellikle Merġinânî'nin el-Hidâye adlı eserinin icazet silsilelerinin kendisinde toplandığı merkezi bir isme dönüştürmüştür. Bu haliyle Osmanlı ilim geleneğine de doğrudan etkide bulunmuştur.

Bu derecede önemli bir isim olmasına ve içinde bulunduğu Hanefî-Mâtürîdî gelenekteki merkezi konumuna rağmen, Sıġnâkî ve eserlerinin akademik çalışmalara konu olması oldukça geç sayılabilecek bir döneme rastlar. Yine de gelinen nokta itibarıyla Sıġnâkî'nin en azından öneminin fark edilmiş olması ve bu çerçevede fıkıh

¹⁷⁴ Rahmi Yaran, "Sıġnâkî" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 166.

¹⁷⁵ İbnü'l-Akreb, *er-Riâye fi tecrid-i mesâilî'l-Hidâye*, vr. 1a. (Râġup Paşa Ktp., nr. 504.)

ile Arap dili ve edebiyatı alanlarında ortaya koyduğu eserlerin tahlilinin yapılmaya başlanmış olması kayda değerdir. Bu çalışmada, Sıgnâkî'nin şimdiye kadar çalışma konusu yapılmamış olan kelâmî yönü bağlamında özellikle ilahiyat bahislerine bakışı ele alınmış, bu haliyle de onun ve görüşlerinin anlaşılması noktasında son zamanlarda oluşan yoğun çaba ve birikime katkıda bulunulması hedeflenmiştir. Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd* adlı muhtasar eserine yazdığı *et-Tesdîd fi şerhî't-Temhîd* adlı eseri özellikle bir kelâmcı olarak onun Mâtürîdî kelâmı içindeki yerini göstermesi bakımından büyük önem arz etmektedir. Doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup bir âlim olarak onun, Mâtürîdî geleneğin kendisinden yaklaşık iki yüzyıl önce yaşamış ve bu geleneğin kelâmî görüşlerini sistematik hale getirmiş Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi öncü bir ismin eserini şerh mahiyetinde yeniden ele almış olması, en az azından bu ekolün yaşatılması yönünde kayda değer bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada "şerh" ifadesinin altını çizmek ve bunu özgünlükten uzak gören yaklaşımları tereddütle karşılamak gerekir.

Bu dönemde hem Eş'arî gelenek hem de Mâtürîdî gelenek açısından yoğunluklu bir şerh faaliyeti söz konusudur. Ancak iki gelenek arasında önemli bir farklılık mevcuttur. Özellikle Fahreddin Razi'nin merkezde olduğu Doğu Eş'arî geleneği, kelâmın felsefe ile karışıp eklektik bir yapıya kavuşmasının ardından bir söylem genişlemesine maruz kalmıştır. Eş'arîliğin doğudaki bu çizgisi müteahhirin yöntemi olarak adlandırılmış ve sonraki süreçte daha derinleşerek varlığını sürdürmüştür. Sadruşşeria gibi sınırlı sayıdaki isimler istisna tutulacak olursa Mâtürîdî âlimlerin, kelâmın söylem değişikliğine uğradığı bu duruma ayak uyduramadıkları söylenebilir. Ancak bu, Mâtürîdî âlimlerin kelâm adına hiçbir şey yapmadıkları şeklinde yorumlanmamalıdır. Mâtürîdî-Hanefî gelenekte kelâm faaliyeti, Nesefî'nin belirlediği sınırlar dâhilinde varlığını sürdürmüş, bu çerçevede daha önceki metinlerin şerh edilmesi şeklinde bir yöntem benimsenmiştir. Bu türden bir yöntem, ilk bakışta bir içe kapanma olarak yorumlanabilir; ancak özüne inildiğinde Mâtürîdî kelâm geleneğinin muhafaza edilmesi ve felsefe ile birlikteliği üzerinden bir savrulma yaşamış olan Eş'arî gelenek karşısında özgün kelâmî faaliyetin yaşatılması yönünde bir çabayı ihtiva ettiği söylenebilir.

Sıgnâkî'nin *et-Temhîd*'e yazdığı *et-Tesdîd* isimli şerh, bu açıdan oldukça önemlidir ve Hanefî-Mâtürîdî çizginin Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin görüşleri merkeze alınmak suretiyle hem bir tespiti, hem de daha muhkem hale getirilmesi yönünde bir çabanın ürünüdür. Bu bakımdan Sıgnâkî'nin, geçmiş ile gelecek arasında önemli bir köprü işlevi gördüğü ve Mâtürîdîliğin sonraki sürece taşınmasına aracılık ettiği söylenebilir. Öyle ki Sıgnâkî, Ebû Hanîfe ile başlayan Mâtürîdî ile devam edip Nesefî ile sistemleştirilen Hanefî-Mâtürîdî geleneğin öncelikle anlaşılması sonra da geliştirilerek devam ettirilmesi gerektiği kanaatinindedir. Onun bu iş için Ebu'l-Muîn en-Nesefî gibi merkezî bir ismin eserini tercih etmiş olması ve şerhin hemen başlangıcında hepsi doğu Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin önemli isimlerinden oluşan ve Nesefî'ye kadar uzanan rivayet zincirini vermesi, hem bir geleneğin yaşatılması, hem de bu geleneğin ileriye taşınması yönünde güçlü bir irade beyanı olarak görülmelidir. Bu nedenle Sıgnâkî ve eserleri üzerine yapılacak çalışmalar Hanefî-Mâtürîdî geleneğinin hem gerektiği şekilde anlaşılmasına hem de bu düşünce çizgisinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesine doğrudan katkı sağlayacaktır.

Sıġnâkî, *et-Tesdid* adlı eserinin hemen başında, fıkıh usûlüne dair yazdığı bir şerh olan “*el-Kâfi*” adlı eserini yazdıktan sonra kelâm ilmine dair bir eser yazmanın lüzumunu hissettiğini ve bu konuda *et-Temhîd* adlı eseri bu iş için çok uygun bir metin olarak gördüğünü belirtir. Dikkat edilirse, Nesefî'nin *et-Temhîd*'i onun için bir çerçeve niteliğindedir ve kendi zamanının kelâmî söylemine bu asıl metin üzerinden katkıda bulunmak istemektedir. Doġu Eş'arî geleneğın felsefeye sınırsız bir şekilde alan açan kelâmî söylemi, özelde felsefeye genelde de kelâma yönelik bir tepkinin oluşmasına yol açmıştır. Sıġnâkî'nin kelâm ilminin gerekliliğı ve önemine ilişkin tespitleri kelâmdan uzak durmayı öne süren yaklaşımlara bir tepki olarak görülmelidir. Bununla birlikte eserinin muhtevası aynı zamanda felsefileşmiş bir kelâma da dolaylı bir tepki olarak değerlendirilebilir ve felsefeye müracaat etmeden de kelâm yapılabileceğinin bir ispatı niteliğinde görülebilir.

Kelam konularına kendine özgü yaklaşımıyla farklı bir bakış açısı getirmiş olan Hanefî-Matürîdî geleneğı, İslam düşünce tarihinde ortaya çıkmış Ehl-i Sünnet anlayışının önemli ekollerinden biridir. Kökleri Ebû Hanîfe'ye dayanan bu bakış açısı, tarihi süreç içerisinde İslam dünyasının doġu ve batısında yerleşik talebelerince benimsenerek geliştirilmiştir. Ancak bu değerli gelenek çeşitli sebeplerle ihmale uğramış, onun bir bütün olarak Müslüman aklın inşasında yüklendiğı rol ne yazık ki sınırlı ve cılız kalmıştır. Son yüzyıllarda İslam dünyası, içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtuluşu bağlamında sürekli bir arayış içindedir. Bu arayış içinde ve Müslüman aklın yeniden inşasında Hanefî-Mâtürîdî geleneğın önemli bir katkı sağlayacağını söylemek mümkündür. Ancak maruz kaldığı ihmaller sebebiyle bu geleneğın kelâmî meselelerle ilgili düşünceleri, temsilcileri ve eserleri hakkında yapılan araştırmaların yeterli ölçüde olduğu kanaatinde değiliz. İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde kütüphanelerde varlığı bilinen ve ihmal sebebiyle göz ardı edilen eserlerin gün yüzüne çıkarılıp akademik dünyanın dikkatine sunulması büyük önem arz etmektedir. Bu noktada tahkik çalışmalarının önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Son yıllarda ülkemizde de tahkik çalışmalarının önemi fark edilmiş, başta Bekir Topaloğlu ve Hüseyin Atay olmak üzere diğeri araştırmacılar tarafından yürütölen çalışmalar ve onların teşvikleri bu alana ilgiyi artırmıştır.

Hanefî-Mâtürîdî geleneğın inşasında önemli bir yere sahip olan Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *et-Temhîd li kavâidi't-tevhîd* adlı eserinin şu ana kadar tespit edilmiş tek şerhi olan ve Hüsameddin es-Sıġnâkî tarafından h. 706/ m. 1306 yılında yazılan şerhini bu düşüncelerden ilham alarak daha önce tahkik etmiş ve ilâhiyyat konularını nasıl anlayıp şerh ettiğini ise bu makalemizde tahlil etmiş bulunmaktayız.

Sıġnâkî, şerhi boyunca *et-Temhîd*'in otuz üç fasıldan oluşan bölüm başlıklarına riayet eder. Fasil başlarında konunun kelâm ilmi içindeki yeri, önceki ve sonraki bölümlerle ilişkisi ve önemi üzerinde durur. Büyük ölçüde Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin *Tebşiratü'l-edille* adlı eserini kaynak olarak kullanırsa da, Hanefî-Mâtürîdî geleneğın doġu koluna mensup birçok âlimin kelâm ve fıkıh ilmine dair eserlerinden istifade ettiği görülür. Usûl-i fıkıh ve fıkhâ dair eserlerden yaptığı aktarımlar onun bir fıkıh âlimi oluşuyla açıklanabileceğı gibi kelâm ile fıkıh/fıkıh usûlü veya asıl ile fer arasındaki ilişkiye bir vurgu olarak da değerlendirilebilir. Nesefî'nin *et-Temhîd*'de işaret yoluyla değindiğı konu, kişi ve fırkalar hakkında klasik kaynaklardan yararlanarak bilgiler verir. Kelâm ilminde sıkça kullanılan kelime ve kavramları şiir ve lügatlerden yararlanarak semantik bir tahlile tabi tutar ve öğretici bir üslupla

tartışır ve tanımlar. Sıgnâkî, bir yönüyle *et-Temhîd*'in metnini kendisine referans alıp şerhi boyunca yararlandığı kaynakları kendine ait bir üslupla harmanlayarak bir kelâm çalışması yapar. Şerhinde akıcılığı ve konu bütünlüğünü sağlamak amacıyla bazan *et-Temhîd*'in metnini kendi ifadeleriyle yeniden kurguladığı da görülür. Zaman zaman "kâle'l- abdu'z-zaif" tabirini kullanarak kişisel görüşlerini mensubu bulunduğu gelenek çerçevesinde ve kelâm ilmine vukûfiyetini gösteren akılcı bir üslupla dile getirir.

Bu makalemizin önemli semerelerinden biri de varlığı ve kendisine aidiyeti, Sıgnâkî ve eserleri üzerine yapılan çalışmalarda, kesin olarak ispat edilememiş olan *Dâmiğatü'l-mübtedîn ve nâsvatü'l-mühdedîn* adlı eserin varlığını ve kendisine aidiyetini tespit etmiş olmamızdır. Bu eser Osmanlı döneminde görülen tasavvuf geleneğindeki bazı uygulamalara dönük tenkit/tartışmalara özellikle Kadızadeliler-Sivasiler tartışmasına ışık tutacak niteliktedir.

Bu makalenin Hanefî-Matürîdî geleneğinin gerektiği şekilde anlaşılması ve Osmanlı'ya intikal eden boyutunun daha da aydınlatılabilmesi noktasında bir adım olması ve ileride yapılacak diğer çalışmalara bir zemin oluşturması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

BARTHOLD, Wilhelm, *Uluğ Bey ve Zamanı*, (trc. Tahiroğlu Akdes Nimet), İstanbul 1930.

_____, *Orta Asya, Tarih ve Uygarlık*, (trc. D. Ahsen Batur), İstanbul 2010.

_____, *Moğol İstilâsına Kadar Türkistan*, (haz. Hakkı Dursun Yıldız), İstanbul 1990.

_____, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, (trc. Râgıp Hulûsi Özdem), Ankara 2013.

BİRGİVÎ, Takiyyüddin Mehmed b. Pîr Ali (ö. 981/1573), *Dâmiğatü'l-mübtedîn ve kaşifetü butlanü'l-mülhidîn*, (thk. Sultan b. Ubeyd b. Abdullah el-Arabî), Câmîatü Ümmü'l-Kura, Mekke, 1425, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).

İBN KUTLUBOĞA, Ebü'l-Adl Zeynüddin (Şerefüddin) Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Mısırî, *Tâcü't-terâcim*, (thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf), Şam, 1413/1992.

İBN RÂFÎ', Ebü'l-Meâlî Takiyyüddin Muhammed b. Râfî' b. Hicris es-Sellâmî, *Müntehabü'l-muhtâr fi târihi ulemâi Bağdâd*, (nşr. Abbas b. Muhammed b. Samir Abbas Azzâvî), Beyrut, 1420/2000.

İBN TAĞRİBERDÎ, Ebü'l-Mehâsin Cemalüddin Yusuf b. Tağrıberdî el-Atâbeki el-
Yeşbugavî ez-Zâhirî, *el-Menhelü's-sâfi ve'l-müsteofi ba'de'l-vâfi*, (thk.
Muhammed Muhammed Emin), Kâhire, 1984-1993.

KAFALI, Mustafa, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul
1976.

KALAYCI, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Matürîdilik İlişkisi*, Ankara, 2013.
(Basılmış Doktora Tezi).

KÂTİP ÇELEBÎ, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, 1402/1982.

KEHHÂLE, Ömer Rızâ, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut, ts.

KUREŞÎ, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed
el-Kureşî el-Mısırî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakati'l-hanefiyye*, (nşr.
Mir Muhammed Kütüphanesi) Karaçi, ts.

KUTLU, Sönmez, *İmam Matürîdî ve Matürîdilik –Tarihi Arka Plan, Hayatı, Eserleri,
Fikirleri ve Matürîdilik Mezhebi-* (Haz. Sönmez Kutlu), Ankara, 2011.

LEKNEVÎ, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed Abdilhalîm b.
Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *el-Fevâidü'l-behiyye fi
terâcimi'l-Hanefiyye*, Mısır, 1324.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-
Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (thk. Komisyon), İstanbul, 2005-
2010.

_____, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul, 2015.

NESEFÎ, Ebü'l-Muin, Meymun b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhul,
Tebziratü'l-edille, (nşr. Hüseyin Atay), Ankara, 1993.

SİĞNÂKÎ, Hüsamüddin Hüseyin, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, İstanbul Süleymaniye
Ktp. Amcazâde Hüseyin No. 309, 706/1306.

_____, *en-Necâhü't-tâlî tilve'l-merâh*, (thk. Abdullah Osman Abdurrahman
Sultan), Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1413-1414, Basılmamış Tez
(Master)

_____, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî),
Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1417/1997, Basılmamış Tez
(Doktora).

_____, *Kitâbü'l-vâfi fi usûli'l-fikh*, (thk. Ahmed Muhammed Hammud el-Yemânî),
Kâhire, 1423/2003, Matbu tez (Doktora).

- _____, *el-Muvassal fi şerhi'l-Mufassal*, (thk. Ahmed Hasen Ahmed Nasr), (İsimler-Kinayeler arası), Câmîatü Ümmü'l-Kura, Mekke, 1419/1998, Basılmamış Tez (Doktora).
- _____, *el-Kâfi şerhu'l-Pezdevî*, (thk. Fahrüddin Seyyid Muhammed Kânit), Riyad, 1422/2001, Matbu tez (Doktora).
- _____, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Dâmad İbrahim, nr. 611.
- _____, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 1980.
- _____, *en-Nihâye fi şerhi'l-Hidâye*, İstanbul Süleymaniye Ktp., İsmihan Sultan, nr. 166.
- SÜYÛTÎ, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiû, *Tabakâtü'l-huffâz*, (nşr. Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut, 1403.
- _____, *Buğyetü'l-vuât fi tabakati'l-luğaviyyîn ve'n-nühât*, (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Sayda, ts.
- ŞAHİN, İbrahim, "Sunakata (Signak) Oykoniminin Geçmişi, Bugünü ve Kökeni Üzerine", *TÜBAR-XXV-/2009-Bahar*, s. 159-172.
- TAŞKÖPRİZÂDE AHMED EFENDİ, *Miftâhu's-saade*, (nşr. Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut, 1405/1985
- TEMİMÎ, Takıyyüddîn b. Abdilkâdir et-Temîmî ed-Dârî el-Gazzî el-Mısrî, *et-Tabakâtü's-seniyye fi terâcimi'l-Hanefiyye*, (thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv), Kâhire, 1390/1970.
- TOPALOĞLU, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, 1985.
- TURAN, Osman, *Seçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*, İstanbul, 1969.
- TÜBAR, (Türklük Bilimi Araştırmaları), XXV. 2009-Bahar, 159-172.
- YARAN, Rahmi, "Sıgnâki" *DİA*, Ankara, 2009, XXXVII, 164-166.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, "Matüridiyye", *DİA*, Ankara, 2003.
- ZEBİDÎ, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk ez-Zebîdî el-Bilgrâmî el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (nşr. Darü'l-Hidaye), Kâhire, ts.
- ZİRİKLİ, Hayrettin, *el-A'lâm Kâmusü Terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*, Beyrut, 2002.

Kur'ân-ı Kerîm'de Rahmân ve Rahîm'in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları

Hatice Şahin Aynur*

Özet

Allah ile insan arasındaki münasebet kul- ilâh esasına dayanmaktadır. Yaratıcı olan ilâh, yaratılan kul için soyut bir nitelik taşımaktadır. Bu açıdan değerlendirildiğinde esmâ-i hüsnâ, Allah ile insan arasındaki ilişkiyi tasvir ve tanzim eden isimlerdir. Makalemizde esmâ-i ilâhiyyeden, Rahmân ve Rahîm isimleri ele alınacak ve onların bağlı bulunduğu ya da birlikte zikredildiği diğer esmâ-i hüsnâ'ya da yer verilecektir. Besmelede ve Kur'ân-ı Kerîm'in ilk suresi Fâtiha'da kendisini Rahmân ve Rahîm olarak tanıtan Allah, kullarına nimet veren, acıyan ve onları bağışlayandır. Allah'ın mahlûkata Rahmân ismiyle tecelli edip rahmet etmesi, kul için her türlü ihtiyacı gidermeyi irade etmesi manasınadır. Dolayısıyla Rahmân ve Rahîm kavramları Kur'ân-ı Kerîm'de çoğunlukla rahmet anlamına yakın isimlerle birlikte zikredilmektedir. Bu bağlamda makale, Rahmân ve Rahîm isimlerinin kullanım alanlarını ve kul- ilah ilişkisindeki boyutlarını tespit etme çabasını amaçlamaktadır. Rahmân ismi sadece Rahîm ismiyle zikredilirken, rahîm ismi ise, azîz, gafûr, raûf, vedûd, tevvâb ve berr sıfatlarıyla birlikte kullanılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Allah, Kur'ân-ı Kerîm, Esmâ-i Hüsnâ, Rahmân, Rahîm.

The Rahmân(The All- Merciful) and The Rahîm(The All-Beneficient) in the Glorious Qur'an and Their Areas of Usage Together With Esmâ-i Hüsnâ [The Most Beautiful Names (of Allah)]

Abstract

The relationship between Allah and man relies on servant-god basis. The creator god, carries an abstract quality for the created servant. Considered within this aspect, Esmâ-i Hüsnâ [The Most Beautiful Names (of Allah)] both portraits and organizes the relationship between man and Allah. In our paper, the names "Rahmân" and "Rahîm" will be handled from the names of the god and the names related to them or mentioned together with them will be included. In Basmala and in the first Surah of the Glorious Qur'an, Fatiha, Allah introduces himself as Rahmân and Rahîm, the one who bestows blessings to his servants and forgives them. The manifestation of Allah in the name of Rahmân is by showing mercy to creation and by His will for fulfilling every kind of necessity of the servant. Hence, notions of Rahmân and Rahîm are mentioned mostly together with the names that are semantically close to the meaning of mercy in the Glorious Qur'an. In this context, this paper aims the effort to establish the areas of usage of the names Rahmân and

* Dr. Öğretim Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kiraat Anabilim Dalı.

Rahîm and identify the aspects in servant – divine relationship. While the name Rahmân is mentioned with only the name Rahîm, the name Rahîm is mentioned together with the attributes Azîz (the Most Victorious), Gafûr (the Forgiver and Hider of Faults), Raûf (the Clement), Vedûd (the Loving One), Tevvâb (the Guide to Repentance) and Berr (the Doer of Good).

Keywords: Allah, The Glorious Qur'an, Esmâ-i Hüsnâ [the most beautiful names (of Allah)], Rahmân (The All-Merciful), Rahîm (The All-Beneficent).

GİRİŞ

Esmâ-i hüsnâ, en güzel isimlerin Allah'a ait olduğunu¹ belirtmek üzere kullanılan bir terkiptir. Yaratıcı ve yaratılan arasındaki ilişki, yaratılan ve kul cihetinden ele alındığında, istenilen kulluğu ifâ edebilmek adına, yaratana tanıma uğraşını gerektirmektedir. Diyalog ve temasa geçmek için, ilk planda özel isminin bilinmesi yeterli gelemeyeceğinden, daha fazla malumat edinmek adına, zatına nispet edilen isim, sıfat ve esmânın incelenmesine ihtiyaç duyulacaktır. Bu sebeple, hiçbir şeyin kendisine benzemediği Allah'ı tanımada, esmâ-i hüsnâya zorunlu olarak başvurulmalıdır.

Bu aşamada Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler, Lafza-i Celâl ve Allah'ın en güzel isimleri hakkında bizi bilgilendirmektedirler. Hadislerde liste halinde verilen esmâ-i hüsnâ, genel olarak doksan dokuz ile sınırlanmaktadır. Fakat farklı rivayetlerdeki diğer isimlere baktığımızda aslında tam manasıyla belli olan doksan dokuz isimden söz edemeyiz. Diğer bir ifadeyle, esmâ-i hüsnânın sadece Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerindeki sayıyla sınırlı olmadığı ve muhtelif hadislerde farklı esmânın bulunduğu konusunda İslam alimleri icma halindedirler.² İbn Mâce'nin listesinde bulunup Tirmizî'de bulunmayan takribî yirmi sekiz isim ve Hâkim'in rivayetinde yer alıp Tirmizî ve İbn Mâce'de bulunmayan yaklaşık yirmi yedi isim,³ esmâ-i ilahiyenin doksan dokuz ile sınırlı olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca doksan dokuz rakamı kırk rakamında olduğu gibi çokluğu yani kesreti ifade etmek için kullanılmış olabilir. İlaveten hadislerde zikredilmeyen lakin Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Allah'ın farklı isimleri de bulunmaktadır. Sadece Kur'ân-ı Kerîm'de yüzden fazla isimden bahsetmek mümkündür.⁴

Yukarıda bahsi geçen sebebe matuf olsa gerek, İslam kültür tarihinde bu konu, çok çeşitli araştırmalara konu olmuştur. Konunun bütün boyutlarını görebilmek açısından önemli olan bu çalışmalar, genel manasıyla İbn Hacer (ö. 852/ 1449), İbn Hazm (ö. 456/ 1064), İbn Teymiyye (ö. 279/ 892), İbnü'l-Vezîr, Bağdâdî (ö. 741/ 1341), Ebû Hanîfe (ö. 150/ 767), Eş'arî (ö. 324/ 935-36), ve Mâtürîd'i (ö. 333/ 944) tarafından yapılmış olsa da günümüze ulaşan ilk müstakil eser yazarı Zeccâc'dır (ö. 311/ 923). Sonrasında Gazzâlî (ö. 505/ 1111) , İbnü'l-Arabî (ö. 638/ 1240), Râzî (ö. 606/ 1268) ve diğer yazarlar onu takip etmişlerdir. Konu, muasır incelemelerde de

¹ İlgili ayetler için bkz: el-A'raf, 7/ 180; İsrâ, 17/ 110; Tâhâ, 20/ 8; Haşr, 59/ 24.

² et-Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (ö. 279/ 892), *Câmi'u's-Sahîh*, yy: Mektebetü'l-İslamiyye, ts. "De'avât", 82; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid (ö. 273/ 887), *es-Sünen*, Mısır: İshâ el-Bâbî el-Halebî, 1972, "Duâ", 10.

³ Aynı kökten gelen isimlerin farklılık arz etmediği varsayılırsa bu farklı isimlerin sayıları düşmektedir. Geniş bilgi ve karşılaştırmalar için bkz. Kadir Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 1, 2011, s. 93- 99.

⁴ Bazı çalışmalarda bu isim yüz kırk yükseltilmektedir. Geniş bilgi ve isim listesi için bkz. Sıtkı Güllü, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Esmâ-i Hüsnâ ve Grupları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, 2007, s.132- 133.

tazelğini korumaktadır ve üzerine çalışmalar yapılmaktadır.⁵ Bizim bu çalışmamız ise mevcut esmâ-i hüsnâdan iki önemli ismin anlam alanını belirleme çabasıdır. Buradaki maksat, geleneğin sağlam verilerine dayanılarak ufka yönelik bir yaklaşım sergileyebilme uğraşdır.

Rahmân ve rahîm isimlerinin tercih edilmesi, Tevbe suresi hariç sure başlarında yer almaları ve her hususta Müslümanların dillerinden düşürmemeleri sebebiyledir. Zaten besmele Allah'ın isimlerine dikkat çekmekte ve onları ön plana çıkarmaktadır. Dolayısıyla kul, Allah'a yönelik af talebi, sığınma, ta'zim ve hürmet gibi fiillerini O'nun bu isimleriyle dile getirmekte ve davranışa dökmektedir. Ayrıca ayetleri anlamaya çalışma, detaylandırılma ve özetleyebilme bağlamında ayet sonlarındaki esmâ-i hüsnânın, ayetin, ayetlerin veya surenin fezlekeleri olduğu düşünülürse şüphe yok ki ayet sonlarındaki esmâlar onları özetleyen en güzel icazlardır. Esmâ-i hüsnânın fezlele olma durumu yeri gelince işlenecektir.

Rahmân ve rahîm isimlerinin merkeze alındığı ve onların bağlantılı olduğu isimlerin işlendiği bu makalede, daha ziyade rahîm ismine odaklanılmaktadır. Çünkü rahmân ismi ikili kullanımda sadece rahîm ismine eşlik etmektedir ve yalnız altı yerde beraber geçmektedirler. Bu minvalde aslında rahîm ismini incelemek bir manada rahmânı da işlemek manasına gelmektedir. Toplamda sekiz isimle yan yana gelen rahîm ismi, Kur'ân-ı Kerîm'de bu formuyla yüz on beş ayette yer almaktadır. Bunlardan yetmiş ikisinde Gafûr⁶ ismine, on üçünde Azîz⁷ ismine, dokuzunda Raûf⁸ ismine, dokuzunda Tevvâb⁹ ismine -yukarıda geçtiği üzere- altısında Rahmân¹⁰ ismine, birinde Vedûd¹¹, birinde Berr¹², birinde de Rabb¹³ ismine eşlik etmektedir. Geriye kalan üç kullanımında ise yalnız geçmektedir.

Makalede rahîm isminin birlikte geçtiği bütün isimleri müstakil bir başlık altında inceleyecek olsak da gafûr, azîz, raûf, tevvâb, vedûd ve berr isimlerinin eşleştiği diğer sıfatları da zikretmek istedik. Böylece esmâ-i hüsnânın birbiriyle ilişkisi ve anlam alanı daha da netleşmiş olacaktır. Bu bağlamda yukarıda geçen esmâ-i ilahiyeye bağlı isimlerin de birlikte zikredildiği diğer sıfatları burada bir şema ile vermek yerinde olacaktır.

⁵ Konu ile ilgili güncel çalışmalar için bkz. Metin Yurdagür, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2006; Zübeyde Gönül, *Esmâ-i Hüsnâ'da Sevgi*, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003; Ramazan Biçer, *İbnu'l-Arabî ve el-Emedî'l-Aksâ Adlı Eseri (Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfatullah Bahislerinin Edisyon Kritik, Tahkik, Tahlil ve Değerlendirilmesi)*, İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999; Emine Yarımbaş, *Kur'ân-ı Kerîm'de Esmâ-i Hüsnâ ve Mesajları*, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000.

⁶ el-Bakara, 2/ 173, 182, 192, 199, 218, 226; Âl-i İmrân, 3/ 31, 89, 129; en-Nisâ 4/ 23, 25, 96, 100, 06, 110, 129, 152; el-Mâide, 5/ 3, 34, 39, 74, 98; el-En'âm, 6/ 54, 145, 165; el-A'raf, 7/ 153, 167; el-Enfâl, 8/ 69, 70; et-Tevbe, 9/ 5, 27, 91, 99, 102; Yûnus, 10/ 107; Hûd, 11/ 41; Yûsuf, 12/ 53, 98; İbrâhîm, 14/ 36; el-Hicr, 15/ 49; en-Nahl, 16/ 18, 110, 115, 119; en-Nûr, 24/ 5, 22, 33, 62; el-Furkân, 25/ 6, 70; en-Neml, 27/ 11; el-Kasas, 28/ 16; el-Ahzâb, 33/ 5, 24, 50, 59, 73; Sebe', 34/ 2; ez-Zümer, 39/ 53; Fussilet, 41/ 32; eş-Şûrâ, 42/ 5; el-Ahkâf, 46/ 8; el-Feth, 48/ 14; el-Hucurât, 49/ 5, 14; el-Hadîd, 57/ 28; el-Mücâdele, 58/ 12; el-Mûmtahine, 60/ 7, 12; et-Teğâbun, 64/ 14; et-Tahrîm, 66/ 1; el-Müzzemmil, 73/ 20.

⁷ eş-Su'arâ, 24/ 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217; er-Rûm, 30/5; es-Secde, 32/6; Yâsin, 36/ 5; ed-Duhân, 44/42.

⁸ el-Bakara, 2/ 143; et-Tevbe, 117, 128; en-Nahl, 16/ 7, 47; el-Hacc, 22/ 65; en-Nûr, 24/ 20; el-Hadîd, 57/ 9; el-Haşr, 59/ 10.

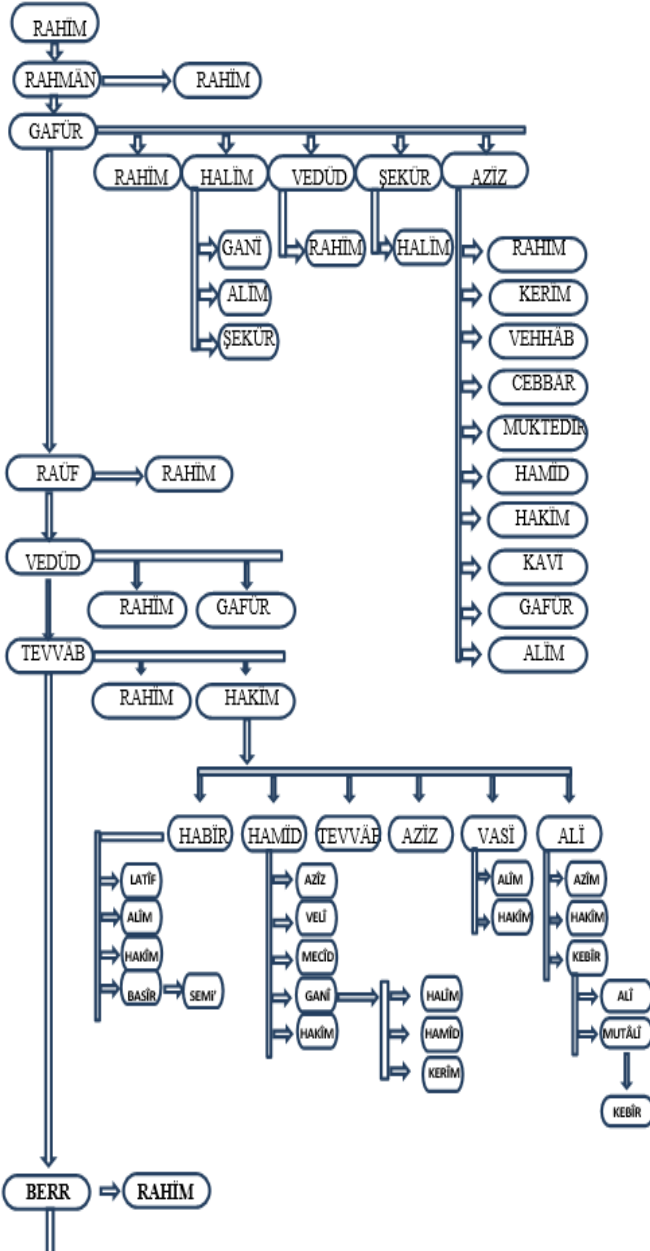
⁹ el-Bakara, 2/ 37, 54, 128, 160; en-Nisâ, 4/ 16, 64; et-Tevbe, 9/ 104, 118; el-Hucurât, 49/ 12.

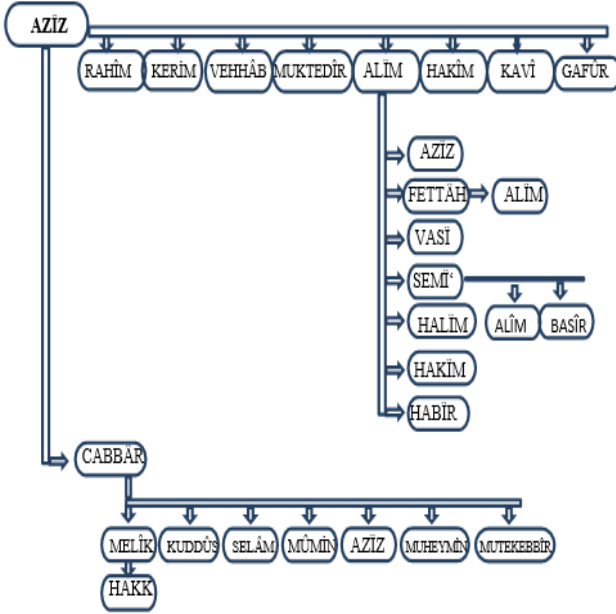
¹⁰ Besmele; Fâtîha, 1/3; el-Bakara, 2/ 163; Fussilet, 41/ 2; Haşr, 59/ 22. Neml, 27/ 30.

¹¹ Hûd, 11/ 90.

¹² Tûr, 52/ 28.

¹³ Rabb ismi, esma-i hüsnâ listelerinin hepsinde yer almamaktadır. et-Tirmizî ve İbn Hibbân'ın listesinde bulunmayıp İbn Mâce ve Hakîm'in listesinde yer almaktadır. Detaylı bilgi için bkz. et-Tirmizî, "De'avât", 82; İbn Mâce, "Duâ", 10; İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (ö. 354/ 965), *es-Sahîhî, (el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân)*, Beyrût: 1993, III, 88; Hâkîm, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbüri (ö. 405/ 1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrût: ts., I, 62-63.





1.1 Rahmân İsmi ve Kullanım Sahası

Merhamet etmek, acımak¹⁴ manalarındaki r-h-m (ر-ح-م) kökünden türeyen Rahmân, acıyan ve merhamet eden anlamındadır. Allah'a nispet edildiğinde ise lütuf ve ihsanda bulunan,¹⁵ olmaktadır. Mana bakımından “acıyan” ifadesinin Allah'a nispeti, kulların anlayıp kavrayabileceği yönde olmadığı muhakkaktır. Çünkü Allah'ın isim- sıfatları ve bunların tezahürü mahlukatta olduğu gibi reaksiyon kaynaklı değildir. İnsanlarla ilgili rahmet tepkisel bir davranışı gösterirken, Allah için rahmet, olayların etkisinde kalan bir yaratıcının merhametini izhar etmesi şeklinde yorumlanamaz. İnsanlar fakirlik ve acizlik gibi durumlardan hareketle merhamet ederken, Allah'ın merhameti hayat boyunca insanla birlikte olup fark edilemeyecek birçok boyuttan kişinin fiziksel veya ruhsal işlerini tedvir ederek ihtiyacını gidermektedir.¹⁶

Diğer bir ifadeyle insan için merhamet etmek çoğunlukla merhamet edilecek varlığın olumsuz durumundan etkilenerek şefkat ve acımayı gerektirmektedir. Halbuki Allah için rahmet ‘ihsan etmek ve nimet vermek’ manasındadır.¹⁷ Kelimenin kök anlamındaki kalp inceliği, kişiyi kendi elemi dindirmek amacıyla

¹⁴ Râgıp el-İşfehâni, Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *Müfredâtü'l-Elfâzî'l-Kur'ân*, 5. Baskı, Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2011, s. 347; İnbü'l-Esir, Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/ 1210), *en-Nihâye fi Çarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, 5. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Marife, 2014, c. I, s. 646; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî (ö. 711/ 1311), *Lisânü'l-Arab*, 3. Baskı, Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts., c.V, s.174.

¹⁵ İbn Manzûr, c. V, s. 174.

¹⁶ Hayati Aydın, “Esmâ-i Hüsnâ ve Kur'ân'daki Bağlam İlişkisi”, *Araştırma ve İnceleme*, 2012, 23 (3), s.120.

¹⁷ Zeccacı, Ebu'l-Kasım Abdurrahmân b. İshâk, *İştikâku Esmâillâh*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1986, s.41- 42.

merhamete yönlendirdiği için kulların rahmeti nefsidir.¹⁸ Esasen rahmânın Allah'a özel bir sıfat-isim olmasından ötürü tercüme edilemeyeceği de savunulmaktadır. İlaveten rahmân kelimesini "esirgeyici" şeklinde tercüme edenler de eksik çevirmektedirler. Çünkü esirgemek, 'benden onu esirgedin' deyiminde olduğu gibi aslında kıskançlığı barındırmaktadır.¹⁹ Dolayısıyla rahmân kelimesini "esirgemek" yerine "ihsan etmek, nimet vermek" anlamında tercüme etmek daha isabetli görünmektedir.

Dil açısından rahmân, sıfat-ı müşebbehe kipi olup mübalağa gibi kullanılmaktadır. er-Rahmân ismi, "sıfat-ı galibe"den özel bir isimdir. Esasen içerdiği sıfat anlamına sahip herkes için kullanılması caiz iken, o sıfatla daha çok bilinen özel bir zâtı nitelemesi üstün gelip yalnız onun sıfatı olarak kullanılması manasındadır. Rahman sıfatının kuvvet derecesi yükseldiğinde isim halini alacaktır ki bu da Allah için kullanılan Rahmân ismidir.²⁰

Rahmân ve rahîm isimleri, ikisi birden Allah özel ismi dışında hiçbir isme sıfat olmamaktadırlar. Ayrıca bu iki isim Kur'ân-ı Kerîm'de Tevbe suresi hariç her surenin başında ve bir kez de Neml suresinde olmak üzere 114 defa "bismillahi'r-Rahmâni'r-Rahîm" şeklinde geçmektedir. Dolayısıyla rahmân ve rahîm isimleri besmele ile Müslümanların çokça zikrettiği iki temel sıfat olmaktadır. Besmelede rahmân ve rahîm isimlerinin Allah'ın sıfatı olarak yer alması Fahrüddin er-Râzî tarafından şöyle yorumlanmaktadır: "Nasıl ki bir hükümdarın hizmetçileri kendisine merkep, at vb. aldıklarında hükümdara aidiyetini belli etmek için onların üzerine damga vururlar ve bu damga sebebiyle potansiyel hırsız ve düşmanlar sahibinin korkusundan o mala işlemezlerse, "bismillahi'r-Rahmâni'r-Rahîm" ifadesi ile de Allah'ın damgası zikreden kişide belli olur. Böylece herhangi bir işin başında mümin bunu söylese şeytan artık o işe işlebiyecek kudrete sahip olamamaktadır."²¹ Rahmân ve Rahîm isimlerinin besmele dışındaki kullanımlarına ise aşağıda değinilecektir.

Besmelenin tefsiri müfessirlerce tafsilatlı bir şekilde izah edilmektedir. Lakin bir dilin diğer dile çevirisinin imkânsızlığı Türkçe yazılmış tefsirlerin en önemli sorunlarından bir tanesidir. Bu meyanda besmele "rahmân, rahîm olan Allah'ın adıyla (lâmiyye)" veya "rahmân-ı rahîm olan Allah'ın adıyla (beyaniyye)" ve yahut "rahmân, rahîm olan Allah namına (beyaniye)" şekilleriyle çevrilebilir. Fakat burada "rahmân ve rahîm olan" sıfat bağındaki "olan" ifadesi olumsuz bir ilham ve zannı çağrıştırmaktadır. Çünkü "olmak" fiili, dilimizde bir halden başka bir hale dönüşme manalarını müştereken barındırdığından, önce değildi de sonradan rahmân, rahîm oldu anlamından uzak değildir. Dolayısıyla sıfat bağının düşürülmesiyle "rahmân, rahîm Allah'ın ismiyle" şeklindeki meal daha isabetli görünmektedir. Lakin burada da en önemli isim olan Allah özel isminin başa alınmasına uyulmadığı için rahmet ile fiilinin arası açılmış durumdadır. Netice olarak, Allah ismini sıfatlarıyla beraber bir isim halinde ifade etmek için "Allah-ı rahmân-ı rahîm ismiyle" yahut "Allah-ı rahmân-ı rahîmin ismiyle" meali kullanılabilir. Fakat en güzeli, çevirisinin imkânsızlığı sebebiyle, Arapça orijinalini telaffuz ederek veciz ifadeyle işe başlamaktır.²²

¹⁸ Gazzalî, Ebû Hamîd Muhammed, *el-Maksadu'l-Esmâ*, Matbaatu's-Sabbâh, 1999, s. 47.

¹⁹ Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, İstanbul; Şura Yayınları, ts, c. I, s. 55.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 54- 55.

²¹ er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin b. Hüseyin (ö. 606/ 1210), *Mefâtihu'l-Çayb*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2013, c. I, s. 141.

²² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dil*, c. I, s. 63.

Rahmân ismi, Kur'ân-ı Kerîm'de sure başlarındaki besmele kullanımları²³ hariç elli yedi defa²⁴ zikredilmektedir. Söz konusu elli yedi yerde rahmân ismi genellikle bir başka sıfatla değil, yalnız kullanılırken sadece altı defa rahîm vasfına eşlik etmektedir. Rahmân isminin yalnızca rahîm ismi ile zikredilmesinden ötürü burada rahmân- rahîm sıfatlarının eşleşmesi işlenecektir.

Rahmân ve rahîm isimleri, besmele formatındaki kullanımları dışında, dört ayette birlikte zikredilmektedirler.²⁵ Bunlardan "Sizin ilâhınız tek bir ilâhtır. O'ndan başka ilâh yoktur. O Rahmân'dır, Rahîm'dir."²⁶ ayeti, Allah'ın merhametinin çokluğuna işaret etmektedir. Ayetin başında tek bir ilaha vurgu yapılırken Allah'ın başka bir ismi (vâhid) geçmektedir. Devamında ise merhametine dikkat çekilmektedir. Eğer merhametin çokluğundan bahsedilecekse rahîm; lakin Allah için olabilecek bir mübalağa kastedilecekse rahmân ismi kullanılır. Burada özellikle iki ismin kullanılması, ulûhiyet ve ferdâniyyetin (bir olma) zikredilmesi ile kahr ve yüceliğe işaret ettiğinden, ulûhiyetin heybeti ve ferdâniyyetin izzeti karşısında kalpleri rahatlatmak ve merhametinin gazabından fazla olduğunu bildirmek içindir. İlâveten Allah, tüm mahlûkatı ancak rahmet ve ihsanda bulunmak sebebiyle yarattığına dikkat çekerek rahmette mübalağa ile rahmânı kullanmaktadır.²⁷

Yukarıda da zikredildiği üzere Rahmân, rahmetle dolu olarak insanlar üzerine nimetlerini yağdırmakta ve arttırmaktadır. Nimetlerin bir derecelendirilmesinden söz etmek ve onları sıraya koymak oldukça güç olsa da, bu nimetler arasından biri, Allah'ın mutlak rahmeti ile kullarına yaklaştığını ifade etmektedir. Bu ihsan, şüphesiz vahye muhatap kılınma ve vahyin kendisi nimetidir: "Bu Kur'ân, Rahmân ve Rahîm olan Allah'tan indirilmiştir."²⁸ Burada söz konusu indirilmenin, doğrudan doğruya rahmân ve rahîm olan Allah'tan sudûr ettiğine ve bunun büyük bir lütuf olduğuna dikkat çekilmektedir. Zira bir sıfatla birlikte zikredilen fiil, şüphesiz o sıfata uygun ve münasip olmalıdır. Rahmân ve rahîm sıfatları rahmetin mükemmelliğine işaret eden iki sıfat olduğu için, bu sıfatlara nispet edilen "tenzil" fiili, nimetlerin en kemâl ve büyük olanına delalet etmelidir. Mahlûkatın, ihtiyaç içinde olan varlıklar olduğu düşünülürse, Kur'ân'ın buradaki fonksiyonu, ihtiyaç sahibi ve hastalara tedavi niteliğinde manevî ilaçlar sunmasıdır. Dolayısıyla Allah, âlem için gerekli olan en büyük nimeti (Kur'ân'ı) indirerek,²⁹ rahmeti gereği muhtaçları afetlerden kurtarıp, yerine hayır ve nimetlerini yerleştirmeyi hedeflemektedir.

Rahmeti, rahmân ve rahîm isimleri çerçevesinde ele alacak olursak rahmân, özel sıfat olduğu için fitrat, yaratılış, tabiat ve sabitliği ifade eden bir sıfat-ı müşebbehe olarak hayrı irade etme, isteme sıfat-ı zâtıyyesi; rahîm ise, mübalağa ile ism-i fail olarak onun görünümü manasında, nimet verme ve lütufta bulunma sıfat-ı fiiliyesi olmaktadır.³⁰

Elbette ilahi hitabın Kur'ân'la sınırlı olduğu düşünülemez. Daha önceki kavim ve milletlerde de peygamberlerin kitapları aynı nimete haizdir. Bu meyanda Hz. Süleyman'ın hak dine davet üzere yazdığı mektuba besmele ile başlarken, Allah'ın

²³ Fâtiha suresinin başındaki besmele ayet olduğu için hariç tutulan besmelelere dâhil değildir.

²⁴ Abdülbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Mufehres*, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1996, s.376- 377.

²⁵ Fâtiha, 1/3; el-Bakara, 2/ 163; Fussilet, 41/ 2; Haşr, 59/ 22. Neml sûresi 30. ayet besmele formatında kullanıldığı için ayrıca değinilmemiştir.

²⁶ el-Bakara, 2/ 163.

²⁷ er-Râzi, c. I, s. 190.

²⁸ Fussilet, 41/ 2.

²⁹ er-Râzi, c. XXVII, s. 82.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 88.

özel ismi ile rahmân ve rahîm sıfatlarını zikretmesi,³¹ en değerli ihsan olan vahye daveti kapsamaktadır. Bu durum mektubun içindeki çağırının kıymetini ortaya koyması açısından önemlidir. Kur'ân-ı Kerîm'in tercümesinin imkânsızlığı bahsinde manalar ve sözler arasındaki bağa dikkat çeken Elmalılı, aynı zamanda Kur'ân ifadelerinin birbirine bağlılığını veciz örnekleriyle anlatmaktadır: manalar ve sözler arasındaki oran, bir vücudun elbisesine oranı gibidir. Bunların birbirinden ayrılması mümkün olduğu gibi, dilenirse bu endam daha güzel ve denk bir elbiseyle donatılabilir. Aynı şekilde sun'î şeylerle fitrî güzellik bozulabilir de. Allah'ın kelimasında ise manalar üzerinde sözler, ilgi çekici bir yüzün gül renkli cildi gibi biyolojik ve psikolojik dokusuna ezeli bir bağla bağlıdır. Burada cisim ile ruhun birliğiyle tecelli eden, özel bir örgü vardır.³²

Diğer taraftan rahmân ve rahîm sıfatlarının surelerin başında ve tilavet öncesinde kıraat edilmesi, bu iki ismin diğerlerine önceliğini akla getirmektedir. Ayrıca Haşr sûresinin son üç ayetinde³³ Allah'ın sıfatları arka arkaya yoğunlukla zikredilirken bu üç ayetin ilki rahmân ve rahîm sıfatlarıyla bitmektedir. Aynı ayetin başında Allah'ın birliği, gaybı ve şehadeti bilmesi cihetinden zâtî tanıtımına değinildikten sonra, âleme ve mahlûkata yönelik sıfatlarına rahmân ve rahîm isimlerinin zikriyle başlanmaktadır. İlaveten hadislerde yer alan esmâ-i hüsnâ listelerinde³⁴ de bu isimlerin aynı terkipte cetvelin başında yer alması dikkat çekicidir. Merhamet beşerî bir manayı akla getirirse de rahmet ilâhîdir. Dolayısıyla rahmân-ı rahîm, başta, sonda, ezelde, devamlı oluşta, sonsuz rahmet sahibi iken nimet verme feyzi ile hayır ve ihsan saçıcıdır. İki isimde de rahmetin hem zâtî sıfatları düşündüren hayrı isteme -ki burada rahmânî rahmet, bütün mümkinâtın yokluktan varlığa çıkarılışını ifade eden, varlığı irade ve varlık nimetini vermek, şeklinde yorumlanabilir. Çünkü varlık, her hayrın ve nimetin aslıdır.- ve hem de fiilî sıfatları barındıran afetlerden kurtararak lütufta bulunma manalarını kapsama durumu vardır.³⁵

Bilindiği gibi rahmân Kur'ân-ı Kerîm'de özel bir surenin adı olarak da geçmektedir. Mevcut sıralamaya göre elli beşinci sırada olan sure, aynı zamanda rahmân ismiyle başlamaktadır. Sure, Allah'ın rahmeti ile "erhamu'r-rahimüm" oluşuna ve Kur'ân mucizesine işaret etmektedir. Surenin neredeyse tamamında Rahmân'ın ilâhî rahmetinin yansımalarından bahsedilmesi sebebiyle bu isim, içerikle de uygunluk arz etmektedir. İlaveten "O halde Rabbinizin hangi nimetini yalanlıyorsunuz?" ayeti surede otuz bir kez tekrarlanarak, öncesinde zikredilen nimete karşılık kişinin tutumu sorgulamakta ve nimetler konusunda hatırlatma yapılarak mükellefiyetlere dikkat çekilmektedir. Rahmetiyle her şeyi kuşatan manasında Rahmân ismiyle başlayan sure, Allah'ın başka bir ismi olan ve Allah'ın azameti, lütuf ve keremini ifade eden "zü'l-Celâli ve'l-İkrâm" ismiyle tamamlanmaktadır.³⁶

İlk ayette "(Rabbinizi) ister Allah diye çağırın, ister Rahmân diye çağırın..."³⁷ beyanında olduğu gibi, Allah ismi yerine Rahmân ismi kullanılmaktadır. Bu

³¹ en-Neml, 27/30.

³² Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 41.

³³ el-Haşr, 59/ 22, 23, 24.

³⁴ et-Tirmizî, "De'avât", 82; İbn Mâce, "Duâ", 10.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 89.

³⁶ Sure hakkında geniş bilgi için bkz. M. Kâmil Yaşaroğlu, "Rahmân Sûresi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2007, c. XXXIV, s. 417.

³⁷ el-İsrâ, 17/ 110.

kullanım ve er-Rahmân kelimesinin Kur'ân-ı Kerim'de lam-ı tarifsiz kullanılmaması Rahmân'ın Allah ismi gibi zâtî isim yerine kullanıldığına yorulmaktadır. Ayette Rahmân kelimesi mübteda iken fiil cümlesi olan "Kur'ân'ı öğretti" ifadesi de haber olmaktadır. Dolayısıyla burada, Kur'ân'ın Rahmân tarafından, rahmetten ötürü büyük bir nimet olarak öğretildiğine dikkat çekilmektedir.

Rahmân isminin rahîm isminden başka bir esmâyla yan yana geçmemesinden ötürü biz, rahîm ismine yoğunluk verip onun kullanım alanını belirlemeye yoğunlaşacağız.

1.1.1. Rahîm İsmi ve Birlikte Kullanımlarının Sahası

1.1.2. Rahîm İsmi ve Kullanım Alanı

Sözlükte acımak, esirgemek, korumak, affetmek, bağışlamak, merhamet etmek gibi manaları barındıran ve rahmân gibi r-h-m- (ر.ح.م) kökünden türeyen³⁸ rahîm kelimesi, çok merhamet edici anlamında sıfat-ı müşebbehe veya mübalağalı ismi-fâildir. Aynı kökten türeyerek cenini muhafaza ederek koruyan annenin rahminin de rahm adını almış olması bir tesadüf değil, hadislerde³⁹ işaret edildiği gibi, annenin yavrusuna merhameti kaynaklıdır. Dilsel açıdan rahmân ile karşılaştırmak gerekirse rahmân, rahîm'den daha belîğ bir isim-sıfattır.

Rahîm ismi, diğer varlıklardan ayırım noktasında, akıl sahibi ve iradesini kullanabilmesi hasebiyle, öteki canlılar gibi olmadığını insana hatırlatmaktadır. Onlar sadece rahmânî iradenin büyüklüğüne mahkûmken insan, Allah'ın rahmetinin mükemmelliğini tecelli ettirebilen irade ve ihtiyarı temsil makamındadır. Söz konusu temsil nispetinde insan, Allah'a yaklaşma ve en büyük ihsan olarak kendisinin hoşnutluğu kazanma şansına sahiptir. Tersî düşünülecek olursa, şirk ve inkâr bağlamındaki sorumsuzluklar, edebî mükâfata ve en büyük hoşnutsuzluğa neden olmaktadır. Yani burada rahîm sıfatında, kâmil bir müjdenin yanında gizli bir tehdit de yatmaktadır. İnsan, uyarıları dikkate alarak bu varlıkta, bu gün ve şu an, Allah tarafından göreceli ve ödünç alınmış, geçici ve sınırlı bir mülkü, Allah'ın rızasına uygun bir vekillikle kullanmama hakkını kendisinde görmemelidir.⁴⁰

Rahmân ve rahîm isimlerini, kullar kendi ihtiyaçları için kendi istifadelerine sunabilir diyen Gazzalî, yararlanma ya da kendi nefislerinde sergileyebilme şekillerini şöyle izah etmektedir. Müminler, öncelikle Allah'ın gafil kullarına merhamet edip onları bütün güçleriyle Allah yoluna yöneltme çabası içerisinde olmalıdırlar. Bu yolda yöntem olarak şiddeti değil yumuşaklığı ve şefkati tercih etmelidirler. Asilere de merhamet nazarıyla bakıp eziyet etmemelidirler. İlaveten müminler, insanlardan sadır olan her masiyeti sanki kendi nefislerinden olmuş gibi algılayıp, cürümleri bertaraf etme ve onları Allah'ın gazabından kurtarmak için uğraşmalıdırlar. Bunun yanında imkânları varsa, muhtaçların ihtiyaçlarını karşılamaları, yoksa, hayır dua ile hüznün ve kederlerini paylaşmaları gerekmektedir.⁴¹

Rahmân ve rahîm isimlerinin Kur'ân-ı Kerim'deki kullanımları, yukarıda da değinildiği üzere, rahmânın daha ziyade Allah lafzı gibi zâtî isim yerine, rahîmin ise

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. V, s. 173.

³⁹ Bkz. Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cufî (ö. 256/ 870), *el-Cami'u's-Sahîh*, Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts., "Edeb", 18, 19; Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261), *Sahîh-u Müslim*, Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1992, "Tevbe", 17, 19, 22; et-Tirmizî, "De'avât", 99; İbn Mâce, "Zühd", 35.

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. I, s. 90- 93.

⁴¹ Gazzalî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, ter. M. Feriât, İstanbul: Merve Yayınları, ts. s. 27.

sıfat konumunda olduğuna işaret etmektedir.⁴² Rahmânın tensiye ve çoğulunun yapılamaması da bu görüşü desteklemektedir. Besmelede terkip açısından rahmân isminin önce, rahîm isminin sonra zikredilmesi, rahmân lafzının sadece Allah'la, rahîm isminin ise aynı zamanda başka varlıklarla da iştiraki sebebiyledir. Rahmân'ın mana bakımından kebîr olması ilk sırayı almasını gerektirirken büyük manadan sonra küçük mananın gelmesi, büyük ya da küçük her işte Allah'ın adının anılmasının lüzumuna hamledilmektedir.⁴³ Besmele başta olmak üzere rahîm isminin rahmân ile kullanımlarına değinildiği için, bu kısa hatırlatmadan sonra, rahîmin diğer isimlerle zikrine geçilecektir.

Rahîm ismi Kur'ân-ı Kerim'de bu formuyla, sure başlarındaki besmele ve Hz. Peygambere nispet edildiği bir yer⁴⁴ hariç, yüz on dört kez geçmektedir. ⁴⁵ Bunlardan altısı rahmân, yetmiş ikisi gafûr, dokuzu tevvâb, dokuzu raûf, on üçü azîz, biri vedûd, biri berr, biri de -Tirmizî⁴⁶ ve İbn-i Hibbân'ın⁴⁷ rivayetlerinde, esmâ-i hüsnâ'ya dahil edilmese dahi, İbn-i Mâce⁴⁸ ve Hâkim'in⁴⁹ listesinde yer alan- Rabb ismi ile zikredilmektedir. Üç kez de yalnız geçmektedir.⁵⁰ Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de rahmân ve rahîm isimleri terkip olarak, zû'r-rahme, hayru'r-rahîmin, erhamu'r-râhîmin ve zû rahmetin vâs'eh gibi kullanımlarıyla yer almaktadır.

1.1.3. Bağlı Kullanımlarının Alanları

1.1.3.1. Rahîm- Gafûr

Sözlükte bir şeyi örtmek, gizlemek, bir kimseyi bağışlamak⁵¹ anlamındaki g-f-r (غ ف ر) kökünden türeyen ve mağfiret kelimesinden sıfat olan gafûr; birisinin kusurunu örtten, Allah'a nispet edildiğinde de kullarının günahlarını bağışlayan⁵² anlamındadır. Gafûr kelimesi gâfur kelimesinin mübalağalı şekli olup, esmâ-i hüsnâ'da, Allah'ın isimleri⁵³ arasında yer almaktadırlar.

Rahîm ve gafûr isimlerinin birlikte kullanımı⁵⁴ rahîmin diğer esmâ ile zikrine oranla oldukça fazladır. Kur'ân-ı Kerim'de toplam yetmiş iki yerde beraber geçen bu ikili, mana açısından bağlantıyı akla getirmektedir. Esmâ-i hüsnânın yan yana geçmesinde şüphesiz anlam bağı kuvvetlidir. Lakin bu bağ her zaman olumlu yönde ve birbirini tekid eden manasında olmak durumunda değildir. Kimi zaman mana zıtlığı, anlamı ortaya çıkarmada daha etkin olmaktadır. Rahmet üst başlığında birleştirilebilecek bu iki kavramın ise (rahîm, gafûr) aynı yönde ve pekiştirme amaçlı ilerlediğini görmek mümkündür. Burada dikkat çeken diğer bir husus, rahîmin bu

⁴² Rahmân ve rahîm isimlerinin anlam ve kullanım açısından aralarındaki farklar için bkz. Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2007, c. XXXIV, 415- 416.

⁴³ er-Râzî, c. IV, s. 160.

⁴⁴ et-Tevbe, 9/ 128.

⁴⁵ Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Mufehres*, s.377- 379.

⁴⁶et-Tirmizî, "De'avât", 82.

⁴⁷ İbn Hibbân, *es-Sahîh*, III, 88.

⁴⁸ İbn Mâce, "Duâ", 10.

⁴⁹ Hâkim, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, I, 62-63.

⁵⁰ en-Nisâ, 4/ 29; el-İsrâ, 17/ 66; el-Ahzâb, 33/ 43.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. X, s. 91.

⁵² İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye*, c.II, s. 312.

⁵³ İbn Mâce, "Du'â", 10; et-Tirmizî, "De'avât", 82.

⁵⁴ el-Bakara, 2/ 173, 182, 192, 199, 218, 226; Âl-i İmrân, 3/ 31, 89, 129; en-Nisâ 4/ 23, 25, 96, 100, 06, 110, 129, 152; el-Mâide, 5/ 3, 34, 39, 74, 98; el-En'âm, 6/ 54, 145, 165; el-A'raf, 7/ 153, 167; el-Enfâl, 8/ 69, 70; et-Tevbe, 9/ 5, 27, 91, 99, 102; Yûsuf, 10/ 107; Hûd, 11/ 41; Yûsuf, 12/ 53, 98; İbrâhîm, 14/ 36; el-Hicr, 15/ 49; en-Nahl, 16/ 18, 110, 115, 119; en-Nûr, 24/ 5, 22, 33, 62; el-Furkân, 25/ 6, 70; en-Neml, 27/ 11; el-Kasas, 28/ 16; el-Ahzâb, 33/ 5, 24, 50, 59, 73; Sebe', 34/ 2; ez-Zümer, 39/ 53; Fussilet, 41/ 32; eş-Şûrâ, 42/ 5; el-Ahkâf, 46/ 8; el-Feth, 48/ 14; el-Hucurât, 49/ 5, 14; el-Hadîd, 57/ 28; el-Mücâdele, 58/ 12; el-Mümtehine, 60/ 7, 12; et-Teğâbun, 64/ 14; et-Tahrîm, 66/ 1; el-Müzzemmil, 73/ 20.

formuyla yüz on beş kullanımından yetmiş ikisinin gafûrla ortak olmasıdır. Bu da rahîm kavramına rengini verenin gafûr olduğuna işaret etmektedir.

Gafûr kelimesi bu şekliyle Kur'ân-ı Kerîm'de doksan bir ayette⁵⁵ geçmektedir. Yukarıda ifade edilen hususu tersinden ele almak gerekirse gafûr kelimesi, doksan bir kullanımının yetmiş ikisini⁵⁶ rahîm ile paylaşmaktadır. Yani gafûr ismini belirginleştiren rahîm kavramı olmaktadır. Bunlar bir yer hariç "gafûrun rahîm", bir defa da "rahîmun gafûr" şeklinde geçmektedir.

غفوررحيم ifadesindeki esmâ, ayet sonlarında eşleştiginde, kullanıldığı siyaka göre anlam almakla birlikte, genellikle rahîmin üstüne bir rahmet daha gerektirecek zihni ve fiili suçlar sonrasında zikredilmektedir. Diğer bir ifadeyle gafûr ile ilave bir bağışlanma ve rahmete ihtiyaç hissedilmektedir. Bu ayetleri incelediğimizde çoğunlukla bir zihni bir de fiili hatalarla karşılaşmaktayız. Aslında bu hataları, Müslüman olmadan önce kişinin, ya da Müslüman olmayanların itikâdi (hukukullah) cürümleri ve yahut Müslümanların hukukî boyutta hududullah'a riayet edememeleri olarak da ifade edebiliriz. Söz konusu ayetlerden bir kaçını burada işlemek konuya açıklık getirecektir. Buradan hareketle ilk önce Müslümanların işledikleri kusurlar ele alınacaktır.

"Ölmüş hayvan, kan, domuz eti, Allah'tan başkası adına boğazlanan, (henüz canı çıkmamış iken) kestikleriniz hariç; boğulmuş, darbe sonucu ölmüş, yüksekte düşerek ölmüş, boynuzlanarak ölmüş ve yırtıcı hayvan tarafından parçalanmış hayvanlar ile dikili taşlar üzerinde boğazlanan hayvanlar, bir de fal oklarıyla kismet aramanız size haram kılındı. İşte bütün bunlar fısktır. Bugün kâfirler dininizden ümitlerini kestiler. Artık onlardan korkmayın, benden korkun. Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâmı seçtim. Kim şiddetli açlık durumunda zorda kalır, günaha meylettiksizin (haram etlerden) yerse şüphesiz ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir."⁵⁷

En kapsamlı ayetlerden birisi olduğu için tercih ettiğimiz bu ayette⁵⁸ Allah, öncelikle haram olan şeyleri saymakta, nihayetinde ise bu haramlara istemeden de olsa bulaşıldığında rahmetinden bahsetmektedir. Burada, Ebû Hayyan'ın tespitine göre⁵⁹ zor durumda kalan kişinin haramdan yemesinde haddi aşmasına değinilmektedir. Yani zarurete binaen yemeye izin verildiğine ve bir günah olmadığına işaret edildiğine göre bağışlanmayı gerektirecek durum ihtiyaçtan fazla tüketilmesi ve yemede fazlalığa kaçılmasıdır. Buradaki mana aslında haram olan bir şeyin merhametten neşet, o an için helal kılınması; haramın helale dönüştürülmesi de olabilir.⁶⁰

Gıdaların temizliği ile ilgili hususlar dışında, kadınların hukuklarına riayet de yine rahîm ve gafûr eşleşmesinin tamamladığı ayetlerden olmaktadır. "Ne kadar uğraşsanız uğraşın, kadınlar arasında adaleti yerine getiremezsiniz. Öyle ise

⁵⁵ Abdülbâki, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s.612- 614.

⁵⁶ Abdülbâki, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 612- 614. Lakin burada şöyle bir not düşmek gerekmektedir. Mu'cem'in gafûr kelimesinin yer aldığı bölümünde gafûr kelimesi, rahîme yetmiş üç yerde eşlik etmektedir. Bu bir matbaa hatası veya yakın kelimelerden kaynaklı bir sorun olabilir. Doğrusu, Bakara suresi iki yüz otuz beşinci ayet "gafûrun rahîm" değil "gafûrun halîm" şeklinde bitmektedir. Böylece gafûr kelimesinin rahîm ile kullanımı yetmiş iki olurken, halîm ile kullanımı altı olmaktadır.

⁵⁷ el-Mâide, 5/3.

⁵⁸ Benzer ayetler için bkz. el-Bakara, 2/ 173; el-En'âm, 6/ 145; en-Nahl, 16/ 115.

⁵⁹ Ebû Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Ali b. Yûsuf el-Endelusi (ö.745/ 1344), *el-Bahru'l-Muhît*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001, c. I, s. 439.

⁶⁰ er-Râzi, *Mefâtilu'l-Gayb*, c. XI, s. 111.

(birine) büsbütün meyledip ötekini (kocasını hem var hem yok) askıda kalmış kadın gibi bırakmayın. Eğer arayı düzeltir ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, şüphesiz Allah çok bağışlayıcı ve çok merhamet edicidir."⁶¹ Bunun gibi yine Nisâ suresinde kendileriyle evlenmenin haram olduğu kadınların anlatıldığı⁶², hür kadınlarla evlenmeye güç yetiremeyenlerin cariyelerle evlenebileceğinin anlatıldığı⁶³, eşlerine yaklaşmaya yemin edenlerin bundan dönmemesinin sonucunda bağışlanacaklarının anlatıldığı ayetler⁶⁴ ve kadınlarla ilgili hukukun ihmal edilmemesini belirten ayetlerdir. Ayrıca nûr suresinde⁶⁵ namuslu kadınlara zina isnat edip dört şahit getiremeyenler için de bir sonraki ayette tevbe kapıları aralanmaktadır. Müslümanlar eğer bunlarda hata yaparlarsa, Allah'ın rahîm ve gafûr olduğuna değinilerek, Allah'ın evla olan yolu göstermesine rağmen işlenen cürümlerin karşısında kendisinin çok merhamet edici ve çok bağışlayıcı olmasından ötürü rahmetine işaret edilmektedir.

Yukarıda zikri geçen hususlar dışında, miras konusunda hata yapanları bağışlamaya yönelik, "Vasiyet edenin hataya meyletmesinden ve günaha girmesinden korkan bir kimse, (tarafının) aralarını düzeltirse ona hiçbir günah yoktur. Şüphesiz Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."⁶⁶ buyrulmaktadır. Esasında غفور رحيم sözü, caiz olmayan bir fiili yapan hakkında sarf edilmesine rağmen, aralarının ıslah edilmesi, taat sayılabilen amellere dendir. Böylece, daha düşük olan bir şeye karşılık daha üstün olana dikkat çekilmekte ve haktan saparak vasiyette bulunmaya kalkışan birinin bundan vazgeçmesi durumunda, Allah'ın onu bağışlayacağına işaret edilmektedir. Burada arzulucu olan ıslah edici kişi de çektiği zahmetlerden ötürü rahmetten payını almaktadır.⁶⁷

İşlenen ayetler dışında kendi nefislerine zulmedenlerin⁶⁸, hırsızlık yapanların,⁶⁹ nifak hareketlerinde bulunanların⁷⁰ aktarıldığı ayetlerde de bunlardan her kim tevbe ederse, Allah'ın gafûr ve rahîm isimlerinin tecellisine layık görüleceği belirtilmektedir.

Mualemat ve hukuk alanında, hududullah'a riayet etmeyen Müslümanlarla ilgili, Allah'ın rahmet sahibi olduğu hatırlatılırken, henüz İslamla müşerref olamamış kimseler için de bu yanlıştan dönmeleri koşuluyla, Allah rahîm ve gafûrdur. "Allah ve Rasûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır. Ancak onları ele geçirmenizden önce tevbe edenler bunun dışındadır. Artık Allah'ın çok bağışlayıcı ve çok merhamet edici olduğunu bilin."⁷¹ Ayette Allah'a savaş açanların durumu hükûkullah'a ait hükümler olarak belirlenmekte ve bu durumdan vazgeçmeleri durumunda hak

⁶¹ en-Nisâ, 4/ 129.

⁶² en-Nisâ, 4/ 23.

⁶³ en-Nisâ, 4/ 25; evlenmeye güç yetiremeyenlerin iffetlerini korumaları ve cariyelerin fuhşa zorlanmasının yasaklanması ile ilgili ayet için bkz. en-Nûr, 24/ 33.

⁶⁴ el-Bakara, 2/ 226.

⁶⁵ en-Nûr, 24/ 5.

⁶⁶ el-Bakara, 2/ 182.

⁶⁷ er-Râzi, *Mefâtihu'l-Gayb*, c. V, s. 58.

⁶⁸ en-Nisâ, 4/ 110; en-Nahl, 16/ 119; el-Kasas, 28/ 16; ez-Zümer, 39/ 53.

⁶⁹ el-Mâide, 5/ 39.

⁷⁰ et-Tevbe, 9/ 102.

⁷¹ el-Mâide, 5/ 33, 34; benzer ayetler için bkz. Âl-i İmrân, 3/ 89; el-Mâide, 5/ 74; el-En'âm, 6/ 165; el-A'râf, 7/ 153, 167; et-Tevbe, 9/ 5, 27; en-Neml, 27/ 11; el-Furkân, 25/ 70; el-Ahzâb, 33/ 73.

sahibi olan Allah'ın onları bağışlamasından söz edilmektedir. Şayet burada Allah'ın haklarının yanında insanların haklarına karşı had aşılmış olsaydı ilgili hükümler düşmemiş olacaktı.⁷² Burada Allah dünyada iken yaptıklarını örtmek suretiyle onlara karşı gafûr; ahirette de bağışlama biçimiyle rahîm ve yahut O, cezayı kaldırdığı için gafûr ve sevap verdiği için de rahîm olma ihtimali verilebilecek manalar dâhilindedir. Bu yaklaşımı "Ey Muhammed! İnkâr edenlere söyle: eğer (iman edip, düşmanlık ve savaştan) vazgeçerlerse, geçmiş günahları bağışlanır..."⁷³ ayeti desteklemektedir.⁷⁴

Mâide suresinde Allah, kendisine ve peygamberine itaate davet ettikten sonra çağrıya icabet edenlerin daha önceki tavırlarının geçmiş olduğunu hatırlatmakta ve nihayetinde cezasının çetinliği yanında çok merhametli ve çok bağışlayıcı olduğuna da dikkat çekmektedir.⁷⁵ Surenin doksan sekizinci ayetinde, müminin korku ve ümit durumuna değinilmekte ve Allah'ın gafûr ve rahîm sıfatlarıyla ayet tamamlanmaktadır. Ayetin gafûr ve rahîm sıfatlarıyla bitmesi rahmet ve ümit kısmının korku kısmına daha galip olduğuna yorumlanabilir. Çünkü öncesinde Allah, çeşitli rahmet ve keremlerinden bahsetmekte, ardından azabı zikretmekte, lakin ayeti yine merhamet ile sonlandırmaktadır. Belki de şu önemli inceliğe işaret edilmek istenmektedir: ilk yaratma ve icâd, rahmân'dan kaynaklıdır ve anlaşılabilir odur ki akîbet de rahîm ve gafûr ile olacaktır.⁷⁶ Yine "Ey Muhammed! Kullarıma, benim elbette çok bağışlayıcı, çok merhametli olduğumu, azabımın da elem dolu azap olduğunu haber ver."⁷⁷ Ayetinde de Allah'ın rahmetine dikkat çekilmekte ama aynı zamanda azabının da çetin olduğuna işaret edilmektedir. Burada insan tabiatına vurgu yapılıyor olabilir. Çünkü insan Allah'ın sadece bağışlayıcı olduğunu düşünürse ibadetlerinde ihmâlcî davranabilir ve "Allah zaten affedicidir", yargısına varabilir. Hâlbuki O'nun azabının şiddetli olduğunu bilir ve hatırlarsa kulluk vazifesini daha ciddiyetle ifa edebilir. Bu "Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir."⁷⁸ ayetlerinde de tersi bir durumda zikredilmektedir. Allah'ın sadece hesabı hızlı gören olduğu belirtilse ve ayet O'nun gafûr ve rahîm olduğu belirtilmeden tamamlanmış olsa, insanın ümitsizliğe kapılması muhtemeldir. Dolayısıyla bir denge sağlanmakta ve insanın "beyne'l-havf ve'r-recâ" arasında tutulmasıyla kusursuz bir terbiye metodu uygulanmaktadır.⁷⁹

Tevbe edip iman edenlerin bağışlanması ve onlara rahmet edilmesi, Allah'ın önce, bütün yolları daraltarak onları çeşitli belalara müptela kılması, sonrasında küfürden tevbe etmeleri, namaz kılmaları ve zekâtı vermeleri halinde, dünyevî her türlü afetten onları kurtaracağına işaret eder. Tevbe nazarı kuvveti cehaletten, namaz ile zekât da amelî kuvveti uygunsuzluktan temizlemektedir. Böylece kıyamet günü de rahmet nazarıyla saadete ulaşılması umulmaktadır.⁸⁰

⁷² er-Râzi, *Mefâtilu'l-Gayb*, c. XI, s. 172.

⁷³ el-Enfâl, 8/ 38.

⁷⁴ er-Râzi, *Mefâtilu'l-Gayb*, c. VIII, s. 113.

⁷⁵ el-Mâdie, 5/ 92- 98.

⁷⁶ er-Râzi, *Mefâtilu'l-Gayb*, c. XII, s. 85.

⁷⁷ el-Hicr, 15/ 49-50.

⁷⁸ el-En'âm, 6/ 165; el-A'râf, 7/ 167.

⁷⁹ Şadi Eren, "Kur'ân'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın En Güzel İsimlerine Mazhariyet", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2013, s. 8- 9.

⁸⁰ er-Râzi, *Mefâtilu'l-Gayb*, c. XV, s. 180.

Rahîm ve gafûr kullanımları itikâdî ve amelî boyutlar dışında, Allah'ın izzetinin ve münezzehe oluşunun vurgulandığı,⁸¹ mükafât içerikli, gücü yetmeyenlerin sorumlu olmadığını bildiren ve ahlâk kurallarını hatırlatan⁸² ayetlerde de geçmektedir. Allah'ın izzetinin vurgulandığı ayetlerde, rahmet sıfatlarının ikili olarak yer alması, en güçlüünün en merhametli olmasından kaynaklı olabilir. Aslında rahmet yegâne galip tarafından gelirse bu rahmet çok daha kıymetli olur. Çünkü rahmeti tamamıyla lütuf olacaktır. Bu münasebetle bir sonraki başlıkta bu hususu ele almayı uygun gördük. Bunun yanında diğer başlığa geçmeden önce, gafûr isminin birlikte kullanıldığı diğer isimlere göz atmak da yerinde olacaktır.

Kur'ân-ı Kerîm'de gafûr, yukarıda işlendiği üzere rahîm, hâlim, azîz, 'afuv, vedûd ve şekûr isimleriyle birlikte zikredilmektedir. Toplamda doksan bir ayette geçen gafûr kelimesi; yetmiş iki ayette rahîm ile, bir yerde "gafûru zü'r-rahme" terkihiyle, altı ayette hâlim ile, dört ayette afuv ile, üç ayette şekûr ile, iki ayette azîz ile, bir ayette vedûd ile, bir ayette rabb ile ve bir ayette de yalnız kullanılmaktadır.⁸³

1.1.3.2. Rahîm- Azîz

İzz veya İzzet a-z-z. (ج - ز - ع) kökünden sıfat olan azîz, üstün, güçlü, kuvvetli ve aciz olmayan⁸⁴ anlamlarını kapsamaktadır. Esmâ-i hüsnâdan biri olarak kullanılan azîz, mutlak galip ve daima üstün gelen⁸⁵ manalarına gelmektedir. Bu yönüyle *daima galip olmasıyla zâtî, eşi ve benzeri bulunmaması*⁸⁶ ile tenzihî sıfatlar grubuna dâhil olmaktadır.

Bir şeyin "azîz" olabilmesi için Gazzalî'ye göre şu üç şeyi kendisinde barındırması gerekmektedir: emsalinin az bulunması, kendisine çok ihtiyaç duyulması ve ona ulaşmanın güç olması. Bu özellikleri kendisinde bulundurmaya azîz ismi verilemez, lakin bunları bir arada bulmak da Allah'ın zâtî dışında imkânsızdır. Çünkü çok nadir olan bir şey aynı zamanda kıymetli ve faydalı olamayabilir. Yine nice kıymetli şeyler vardır ki vusulü güç değildir. Dolayısıyla bunlar azîz olamazlar. Kendisine her an ihtiyaç duyulması meselesi ise 'azîz'in sadece Allah olduğunu göstermektedir.⁸⁷

Rahîm ve azîz isimleri Kur'ân-ı Kerîm'de toplam on üç yerde⁸⁸ eşleşmektedirler. Bunlardan dokuzunda⁸⁹ Şu'arâ suresinde yer almaktadırlar. Surenin ilgili ayetlerinde sekiz kez *وتوكل على العزيز الرحيم* *وان ربك لهو العزيز الرحيم* cümlesi geçerken bir yerde *العزيز الرحيم* şeklinde zikredilmektedir. Şu'arâ suresinde pek çok peygamberin tebliğ süreci anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ, Hz. İbrâhîm, Hz. Nûh, Hz. Hûd, Hz. Salih, Hz. Lût, Hz. Şuayb ve kavimleri üzere yedi kıssadan bahsedilmektedir. Peygamberlerin çağrılarını, Allah tarafından bize aktarıldıktan sonra kıssalar, Allah'ın izzet ve rahmetiyle tamamlanmaktadır.

⁸¹ İlgili ayetlere örnek olması için bkz. Âl-i İmrân, 3/ 129; Yûnus, 10/ 107; Yûsuf, 12/ 53; el-Hicr, 15/ 49; el-Furkân, 25/ 6; eş-Şûrâ, 42/ 5; el-Feth, 48/ 14.

⁸² İlgili ayetlere örnek olması için bkz. el-Bakara, 2/199, 218, en-Nisâ, 4/ 96, 100; el-Enfâl, 8/ 69; et-Tevbe, 9/ 99; el-Hucurât, 49/ 5, 14; el-Hadîd, 57/ 28; el-Mücadele, 58/ 12; el-Mümtehine, 60/ 7; el-Müzzemmil, 73/ 20.

⁸³ Abdülbâki, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 612- 614.

⁸⁴ Râgıp el-İsfehânî, *Müfredâtü'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, s. 563; İnbü'l-Esir, 606/ 1210), *en-Nihâye fî Çarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*, c. II, s. 199; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c.IX, s.185, 186; Asım Efendi (ö. 1235/1819), *el-Ükyânûsu'l-Besîd fî Tercemeti'l-Kâmi'si'-Muhîd*, yy: Âsitâne, ts, c. II, s. 187.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IX, s. 185.

⁸⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. IX, s. 185.

⁸⁷ Gazzalî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 32.

⁸⁸ Abdülbâki, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 378- 379.

⁸⁹ eş-Şu'arâ, 24/ 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217.

“Şüphesiz senin Rabbin, mutlak güç sahibi olandır, çok merhametli olandır.”⁹⁰ Ayetinde görüldüğü gibi, azîzliğini rahîm oluşundan önce zikrederek Allah, cezalandırmaktan aciz olduğu için rahmet etmek zorunda olmadığını vurgulamaktadır. Ve kâhîr üstün ve galip manalarını içeren izzetinden bahsederek bu izzete rağmen rahmet ettiğine dikkat çekmektedir. Çünkü rahmet, ne kadar tam ve mükemmel bir kudret sahibinden kaynaklanırsa, konum açısından o nispette kıymetli olmaktadır. ⁹¹ Başka bir ifadeyle Allah, kullarına peygamber ve kitap göndermek suretiyle pek çok mucizeyi göstermektedir. Lakin bazıları, küfürde ısrar etmektedirler. Buna karşılık Allah kâfirlere hemen ceza verebilecek kudrette olmasına rağmen helak etmemekte, aksine nimetlerini yağdırmaya devam etmektedir. Bu durum, O'nun rahmetinin mükemmel, lütuf ve ihsanının çok geniş olduğunu göstermektedir.⁹² Rahmeti, onlar iman etsin diye zaman tanıyarak intikam alma gücünü imhale tecelli etmektedir.⁹³

Hız. Peygamber'in tebliğ sürecinde kendi şevkini kırarak meselelerle karşılaşması sonucu Allah, kendisine önceki peygamberi aktararak onu teselli etmekte ve ““Mutlak güç sahibi, çok merhametli olan Allah'a tevekkül et.”⁹⁴ tavsiyesinde bulunmaktadır. Rahîm ve azîz beraberliği benzer şekilde Yâsîn suresinin beşinci ayetinde geçmektedir. Ve hatırlatıldığı üzere O, bütün izzet, kuvvet, üstünlük ve zafer kendisinin olan ve izzetini tanıyan müminlere nimet ve rahmetinde nihayet olmayan Allah'tır. Yani bu dünyanın bir ahiretinin bulunduğu, doğru yoldan gitmeyenlerin ve tehlikelerden korunmayanların akıbetlerinin vahim olacağı haber verilmektedir. Nihayetinde ise üstün, güçlü ve esirgeyenin huzuruna varılıp hesap⁹⁵ görüleceği hatırlatılmaktadır.

“Kur'ân ataları uyarılmamış, bu yüzden de gaflet içinde olan bir kavmi uyarman için mutlak güç sahibi, çok merhametli Allah tarafından indirilmiştir.”⁹⁶ Burada Allah'ın azîz olması, Zeccâc tarafından, o öyle bir azîzdir ki bütün azîzler O'nun karşısında zilletlerini kabul etmek zorundadırlar,⁹⁷ şeklinde yorumlanmaktadır. Ayrıca azîzin hem Allah, hem peygamber hem de Kur'ân için kullanıldığının görülmesi, bu Kur'ân, azîz olan bir Rab tarafından, azîz bir melek kanalıyla, azîz bir kuluna tenzil olan, azîz bir ümmetin azîz emirlerini barındırmaktadır,⁹⁸ biçiminde değerlendirilmektedir. Ayrıca Yâsîn suresinde yer alan ayette geçen azîz ismi, Allah'ın bir şeyleri yasaklamasına delalet ederken, rahîm ismi ise başka şeyleri serbest ve mübah kılmasına işaret etmektedir.⁹⁹

Azîz ismi Kur'ân-ı Kerîm'de, kabul gören esmâ-i hüsnâ sayısına eşit bir şekilde doksan dokuz kez geçmektedir. Bunlarda on bir isme eşlik eden azîz, en çok, hakîm ile eşleşmektedir. Azîzin yekûnünün neredeyse yarı kullanımına karşılık gelen kırk yedi kez hakîmle birlikteliğine ilaveten, on üç ayette rahîm ile, yedi ayette kavî ile, altı ayette alîm ile, beş ayette gafûr ve gaffâr ile, üç ayette hamîd ile, dört

⁹⁰ eş-Şu'arâ, 26/ 9, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191.

⁹¹ er-Râzî, *Mefâtilu'l-Çayb*, c. XXIV, s. 105.

⁹² er-Râzî, *Mefâtilu'l-Çayb*, c. XXIV, s. 122.

⁹³ er-Râzî, *Mefâtilu'l-Çayb*, c. XXIV, s. 132.

⁹⁴ eş-Şu'arâ, 26/ 217.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VI, s. 169, 170.

⁹⁶ Yâsîn, 36/ 5-6.

⁹⁷ ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl (ö. 311), *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dâru's-Sekâfeti'l-Arabî, ty. c. I, s. 33.

⁹⁸ Kuşeyrî, Ebû'l-Kasım Zeynulislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465), *Letâifu'l-İşârât*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 2000, c. III, s. 111.

⁹⁹ er-Râzî, *Mefâtilu'l-Çayb*, c. XXVI, s. 38.

ayette zü'ntikâm ile, bir ayette kerîm ile, bir ayette vehhâb ile, bir ayette cebbâr ile ve bir ayette muktedir ile ve on ayette de tek başına anıldığı görülmektedir.¹⁰⁰

1.1.3.3. Rahîm- Raûf

Merhamet göstermek ve şefkat manalarını içeren r-e-f (ر-أ-ف) (re'fet) kökünden türeyen ve onun mübalağalı şekli olan raûf çok merhametli, çok şefkatli¹⁰¹ anlamlarına gelmektedir. Lügatçiler, re'fetin rahmetten daha geniş bir manaya sahip olduğunu iddia ederek, rahmette kişinin istemese dahi başkasına iyilik yapması durumu varken re'fette can-ı gönülden bir şefkat vardır, demektedirler.¹⁰²

Kur'ân-ı Kerîm'de toplam on bir ayette¹⁰³ raûf formatıyla geçen kelime, bunlardan dokuzunda rahîm¹⁰⁴ kelimesine eşlik etmekte iken diğer iki kullanımında¹⁰⁵ ise Allah'ın kullarına karşı raûf olmasından bahsedilmektedir. Buradan anlaşılmaktadır ki raûf ismi Allah'ın en güzel isimlerinden sadece rahîm ile geçmektedir. Raûf ve rahîm eşleşmesinin birinde bu anlam Hz. Peygamber'e atfedilmekte -aşağıda ele alınacağı gibi- peygamberin müminlere düşkünlüğü bildirilmektedir. Diğer bir ifadeyle, Kur'ân-ı Kerîm'deki on bir kullanımdan biri zat-ı ilahiyeye değil Hz. Peygambere atfedilmektedir.¹⁰⁶ Bu durum, rahîm isminin rahmândan farklı olarak insanlar için de kullanılabilirliğini gösterirken rahîm dışında esmâ-i hüsnâdan başka isimlerin de insana atfedildiği görülür. Hz. İbrahim'in¹⁰⁷ ve kendisine müjdelenen evladının¹⁰⁸ halîm olmaları, bu çocuğun aynı zamanda alîm¹⁰⁹ olması, Hz. Yûsuf'un hafız ve alîm¹¹⁰ olması, esmâ-i ilahiyeden bazı isimlerin başka peygamberlere de ithaf edildiğine birer örnektir.

"Böylece sizler insanlara birer şahit olasınız ve Peygamber de size bir şahit olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Rasûl'e tabi olanlarla, gerisin geri dönecekleri ayırt edelim diye kible yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz, Allah insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."¹¹¹ Ayette rahmette ileri dereceyi ifade eden re'fetin zikredilmesi, hoşla gitmeyi def edip zararı gidermek manasındadır. Yani Allah, insanların amellerini boşa çıkarmayacağı, sıkıntılarını hafifleteceği anlamında re'fetini ve sonra da daha umûmi ve kapsamlı olsun diye rahmetini belirtmektedir. O'nun rahmeti sadece adı geçen mesele ile ilgili olan zararları değil, re'fet ile ifade edilenleri de yok edip, aynı zamanda faydaları celbedici olması bakımından rahîmdir.¹¹² "Onlar ağırlıklarınızı, sizin ancak zorlukla varabileceğiniz beldelere taşırlar. Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyici, çok merhametlidir."¹¹³ ayetinde yer alan iki sıfat da bu meyandadır. Hacc suresinde de aktarıldığı gibi, Allah'ın bineklere ilaveten gemileri

¹⁰⁰ Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 564- 566.

¹⁰¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. V, s. 82.

¹⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. V, s. 82; Asım Efendî, *Kâmus*, c. II, s. 763.

¹⁰³ Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 344.

¹⁰⁴ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. V, s. 82.

¹⁰⁵ el-Bakara, 2/ 143; et-Tevbe, 117, 128; en-Nahl, 16/ 7, 47; el-Hacc, 22/ 65; en-Nûr, 24/ 20; el-Hadîd, 57/ 9; el-Haşr, 59/ 10.

¹⁰⁶ el-Bakara, 2/ 207; Âl-i 'İmrân, 3/ 30.

¹⁰⁷ et-Tevbe, 9/ 128.

¹⁰⁸ Hûd, 11/ 75.

¹⁰⁹ es-Sâffât, 37/ 101.

¹¹⁰ ez-Zâriyât, 51/ 28.

¹¹¹ Yûsuf, 12/ 55.

¹¹² el-Bakara, 2/ 143.

¹¹³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-'Gayb*, c. IV, s. 99.

¹¹⁴ en-Nahl, 16/ 7.

ve diğer nimetleri insanlığın hizmetine sunması, hem dünyevî hem de dinî menfaatleri kapsayacak şekilde in'âm edenin lütfü ve keremidir. Bu da ihsanda son nokta olması hasebiyle O'nun, raûf ve rahîmliğindedir.¹¹⁴

Re'fetin zararı def etmek, rahmetin de faydaya ulaştırmak manalarından neşet ettiğini, birincisinin geçmiş olan rahmeti; ikincisinin de müstakbeldeki rahmeti ifade etmek için kullanıldığını da söyleyenler bulunmaktadır.¹¹⁵ "Yahut da onları korku üzere iken yakalamayacağından güven içinde midirler? Şüphesiz Rabbiniz çok esirgeyici, çok bağışlayıcıdır." ayetini bu manada yorumlamak mümkündür. Yani Allah, şer işlerinizde size mühlet tanımış ise de, biliniz ki bu, O'nun çok esirgeyici, çok bağışlayıcı olmasındandır.¹¹⁶ Zaten Allah "O sizi karanlıktan aydınlığa çıkarmak için kulu Muhammed'e apaçık ayetler indirendir. Şüphesiz Allah, size karşı çok esirgeyici, çok merhametlidir.¹¹⁷ ayetinde, Kur'ân-ı Kerîm'i indirmenin sebebini, açıkça insanları karanlıktan nûra çıkarmak olarak belirtmesi, kişinin aydınlık ve nuru seçebilme ruhsatını içermektedir. Bu da, Allah'ın hemen ceza vermek yerine mühlet tanınması manasında raûf ve rahîm olmasının tecellisidir.

Allah'ın kullarına çok şefkatli olduğunu bildirdiği ayette¹¹⁸ Mâtürîdî, re'fet ve rahmetin iki çeşit olabileceğinden söz etmektedir. Bunlardan birincisi, Allah'ın bütün insanları kuşatan lütfü, onları şuurlu varlıklar olarak yaratması, kendisine karşı işledikleri suçları hemen cezalandırmayıp mühlet vermesi ve tevbe etmelerine imkan tanınmasıdır. İkincisi ise mümin kullarla ilgili olup, onların günahlarını örtmesi ve faydalı amellerine de fazlaca mükâfat vermesidir.¹¹⁹

Zikri geçen ayetler dışında raûf ve rahîm kavramlarının, Allah dışında, Hz. peygamber'e nispet edildiği bir ayet bulunmaktadır. Burada Allah kendi isimlerinden ikisi ile peygamberini isimlendirmektedir: "And olsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir."¹²⁰ Ayette müminlere, peygamberin kendi içlerinden, kendilerinden olduğu hatırlatıldıktan sonra, onların zarara uğramasının kendisine çok güç geldiği ve dünya- ahiret hayırlarının onlara ulaşmasında son derece istekli olduğu anlatılmaktadır.

Peygamber müminler için şefkatli bir doktor ve merhametli bir baba gibidir. Şefkatli bir doktor zaman zaman dayanılması güç ilaçlara yönelebilir. Merhametli bir baba da insana zor ve ağır gelen eğitim usullerini kullanabilir. Lakin kişi, doktorun işinin ehli düzeyinde bilgiye sahip olduğuna ve babasının da müşfikliğine inanırsa acı ilaçlara tahammül ederken, güç terbiye yöntemlerini de kendisi için ihsan bilir. Zira bu durum kişinin ebedî cezadan kurtulup sonsuz mükâfatı elde etmesi içindir. Ayetin başlarında zikredilen ifadeden buradaki tertibin de رُوفٍ بِالْمُؤْمِنِينَ şeklinde olması beklenirdi. Lakin Allah بِالْمُؤْمِنِينَ رُوفٍ buyurmaktadır. Bu, peygamberin müminler için şefkat ve merhametinin olduğuna, kâfirler için ise katılık ve sertliğin bulunduğuna işarettir.¹²¹

Giriş kısmında bahsi geçen, ayetlerin sonunda bulunan esmâ-i hüsnâların aynı zamanda ayetin fezlekesi olmasını açacak olursak: Yaptığı hesabın özeti çıkarıp

¹¹⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XXIII, s. 56.

¹¹⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XVI, s. 185.

¹¹⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XIX, s. 32.

¹¹⁷ el-Hadîd, 57/ 9.

¹¹⁸ Âl-i İmrân, 3/ 30.

¹¹⁹ Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/ 944), *Te'vilâtu'l-Ehli's-Sunne*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004, c. I, s. 262.

¹²⁰ et-Tevbe, 9/ 128.

¹²¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XVI, s. 186- 188.

yekûnunu alan kimsenin “fe-zâlike keza ve keza” ifadesinden üretilmiş¹²² fezleke kelimesi, takip ‘fâ’sı olan “f” ile ilgili konuya dikkat çeken “zâlike” ismi işaretinden türetilerek, bir konuyu özetleme veya detaylı bir hesap için kullanılmaktadır. Müfessirler fezleke sözcüğünü, bir ayetin, ayet grubunun veya belli bir konuyu açıklayan ifadelerin sonunda yer alan ve konuyu özetleyen cümleler için kullanmaktadırlar. Dolayısıyla fezleke bir veya birkaç ayet adına olabileceği gibi tam bir sure için de geçerli olabilmektedir. Fezleke kelimesinin ilk kullanımı Zemahşerî’ye (ö. 538) dayandırılabilir; Beydâvî (ö. 685), Ebû Hayyan (ö. 745), el-Bikaî (ö. 885), Ebu’s-Suud (ö. 982) ve Muhammed Reşid Rızâ (ö. 1354) gibi müfessirler de fezlekeyi sıklıkla kullanmışlardır.¹²³

Fezleke bağlamında “Allah’ın gökten yağmur indirdiği, böylece yeryüzünün yemyeşil olduğunu görmedin mi? Şüphesiz Allah çok lütüfkârdır, hakkıyla haberdardır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O’nundur. Şüphesiz ki Allah elbette zengindir, elbette övgüye layıktır. Görmüyor musun ki, Allah bütün yerdekileri ve emri uyarınca denizde akıp gitmekte olan gemileri sizin hizmetinize vermiştir. İzni olmaksızın yerin üzerine düşmesin diye göğü O tutuyor. Şüphesiz ki Allah insanlara karşı çok esirgeyici, çok merhametlidir.”¹²⁴ ayetleri değerlendirildiğinde, insanların bütün ihtiyaçlarının giderilmesi için yerde bin bir çeşit nimetlerin sergilendiğinin denizlerden istifade edilmesi için gemilerin yaratıldığına gök yüzünün -insanların yaşam alanı olan- yeryüzüne düşmemesi için sağlam bir tavan kılındığının vurgulandığı görülmektedir. Bu derece fazla nimet, hayır ve ikramların gerekçesinin bildirilmesi adına da zikredilen ayetlerin nihayetinde, Allah’ın “rahîm, raûf” olduğu belirtilmektedir. Sayılan ihسانların hiçbir beklenti olmaksızın gerçekleştirilmesi, Allah’ın sonsuz rahmeti ve şefkatinin göstergesidir.¹²⁵

1.1.3.4. Rahîm - Vedûd

Allah’ın en güzel isimlerinden birisi olan vedûd ismi mana bakımından rahîm ve gafûr ile yakınlık arz etmektedir. v-d-d (و-د-د) (vüdd) kökünden türeyen ve mübalağa bildiren bir sıfat olarak vedûd, muhabbet etmek ve sevmek¹²⁶ anlamlarına gelmektedir. Esmâ-i hüsnâ listesinde¹²⁷ yer alan vedûd ismi Kur’ân-ı Kerîm’de, yine esmâdan olan rahîm¹²⁸ ve gafûr¹²⁹ ismiyle birlikte geçmekte ve sadece iki ayette¹³⁰ yer almaktadır. Vedûd ismi rahîm ismiyle anlam açısından yakınlık göstermekle birlikte, rahîm isminde karşı tarafın acizliği sebebiyle rahmet gerekirken, vedûdde esirgeme hissi değil sevgi ön plandadır. Nasıl Allah’ın esirgemesi insanların esirgemesine benzememekteyse, sevgisi de insanların sevgisi cinsinden değildir.¹³¹

Vedûd ismi Allah ile insan arasında karşılıklı sevgi anlamını da içermektedir. Arapçada fa’ul vezni hem ism-i fa’il hem de ism-i me’ul manasını ifade edebildiğinden, vedud kelimesi Allah için kullanıldığında, kullarını çok seven ya da

¹²² el-Firûzâbâdî, Mecmuddin Ebû Tahir Muhammed b. Ya’kub (ö. 817/ 1415), *el-Kâmûsu'l-Muhît*, Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2005, c.I, s. 950.

¹²³ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Niyazi Beki, “Kur’ân’da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah (cc.)’in Esmâsinin Tefsiri”, *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S. 22, 2013, s. 69- 74.

¹²⁴ Hacc, 22/ 63- 65.

¹²⁵ ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır, (ö. 794), *el-Burhân fî Ulumi’l-Kur’ân*, Kâhire: Dâru İhyai’l-Kutubi’l-‘Arabî, 1957, c. I, s. 81; ayrıca bkz. Beki, “Kur’ân’da Fezlekeler”, s. 72.

¹²⁶ el-İsfehâni, *el-Müfrefâdât*, s. 860.

¹²⁷ İbn Mâce, “Du’â”, 10; et-Tirmizî, “Da’avât”, 82.

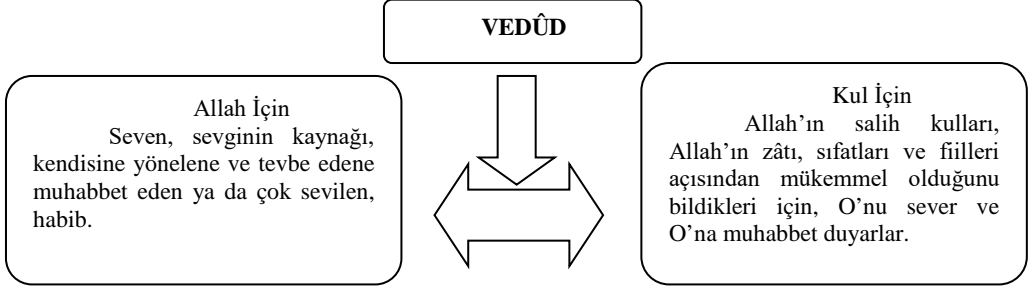
¹²⁸ Hüd, 11/ 90.

¹²⁹ el-Burûc, 85/ 14.

¹³⁰ Abdalbâkî, *Mu’cemu’l-Mufehres*, s. 837.

¹³¹ Gazzalî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, s. 57.

çok sevilen, insan için kullanıldığında ise çok seven kişi anlamını kazanmaktadır.¹³² Tefsirlerde de genel olarak bu meyanda yorumlanmaktadır. Râzî, seven, muhabbet duyan, başışlamayan ve mükâfatlandırmak suretiyle dostlarına karşı sevgi besleyen anlamlarını verdikten sonra, Kaffâl'dan "halîm ve sabırlı"¹³³ aktarımında bulunurken Kurtubî, seven, muhabbet duyan,¹³⁴ Sâbûnî ise günahlarından tevbe edenleri seven¹³⁵ manalarını vermektedirler.



Vedûd kavramı, Allah'ın kullarını sevmesi ve karşılıksız sevginin kaynağı anlamında ele alındığında ve odak kavram olarak düşünülduğünde, Allah'ın bu sevgisini insanlara göstermesi açısından, başka kavramlarla ilişkili düşünülebilir. Vedûd her ne kadar ayetlerde sadece iki kavram ile yan yana kullanılsa da mana bakımından rahmân, kerîm, rezzâk, halîm, latîf ve vehhâb isimleriyle eylem boyutunda alakalı görünmektedir. Diğer bir deyişle Allah, rahmân ismiyle merhamet edip sayısız nimetleri verirken, aynı zamanda yaratılmışlar arasında hiçbir ayırım yapmadan tamamını sevmektedir. Rezzâk ismiyle, bir yandan rızık verirken aynı zamanda sevmektedir. Vehhâb ismiyle, karşılık beklemeden kullarına her zaman her yerde her şeyi verirken yine onları sevmektedir. Bağlantılı diğer kavramları da bu şekilde açıklamak mümkündür. Başka bir bakış açısıyla vedûdun ilişkili olduğu kavramlardan yeni bir liste; afuv, gafûr tevvâb ve velî gibi isimlerle de başka bir grup oluşturulabilir. Söz konusu grupların oluşturulmasında, birincisinde Allah'ın bütün kâinata ayırım yapmaksızın tasarrufu, ikinci grupta ise inananlara yönelik eylemleri içeren kavramlar ön plana alınmaktadır.¹³⁶

Vedûd isminin rahîm ile kullanılmasına gelince, sadece Hûd suresi doksanıncı ayette "Rabbimizden başışlanma dileyin, sonra O'na tevbe edin. Şüphesiz Rabbim

¹³² el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 860.

¹³³ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XXXI, s. 112.

¹³⁴ el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b.Ferh (ö. 671/ 1273), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004, c. XIX, s. 195.

¹³⁵ es-Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001, c. III, s. 516.

¹³⁶ İrfan Sevinç, "Esmâ-i Hüsnâ'dan el-Vedûd İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, 2015, s. 98- 99.

çok merhametlidir, çok severdir.” şekliyle rahîm ile anılan vedûd ismi, Allah’ın kullarını sevmesi manasında değerlendirilmektedir. Ayetin bağlamında, kafir ve fasıkların kendi hallerinden ümit kesmemeleri, bu hallerinden ümit kesmemeleri ve tevbe etmeleri anlatılmaktadır. Böylece Allah’ın vedûd ve rahîm ismi, O’nun kullarına rahmet ve sevgisini gerektirdiği için, kafir ve fasık olsalar dahi tevbelerini kabul eden rahîm ve vedûddur, denmektedir. Ezherî’ye göre vedûd, rekûp (binilen), helûb (sağılan) kelimeleri gibi, ism-i mef’ûl manasında fe’ûl vezninde de olabilir. Böyle olursa “Allah’ın salih kulları mahlukâtına çokça ihsan ve lütufta bulunmasından ötürü, Allah’ı severler” anlamına gelir ki bu da Allah sevilendir, manasında olur.¹³⁷ Burada duygusal bir sevgi hissinden öte sevginin bir takım eylemlerle gösterilmesi gereklidir. İnsan ibadet ve tevbe gibi fiillerle sevgisini ifade ettiğinde, Allah da verilen nimetleri ziyadeleştirmesi ve bağışlaması ile de sevgi aktivitesini artırmaktadır.

1.1.3.5. Rahîm- Tevvâb ve Berr

Sözlükte geri dönmek, rücû etmek manalarına gelen t-v-b- (ت- و- ب-) (tevb) kökünden türeyip mübalağa ifade eden tevvâb kelimesi, insan için düşünüldüğünde çokça tevbe eden, Allah’a nispet edildiğinde ise tevbeleri çokça kabul eden manasındadır.¹³⁸ Bu yönüyle tevvâb, Allah için zikredildiğinde, Allah’ın gazabının rıza ve muhabbete dönüşmesi manasında alınmaktadır. Zira Allah, tevbe edenleri sevdiğini ifade etmektedir.¹³⁹ Kur’ân-ı Kerîm’de insanlar hakkında tâib ve tevvâb sözcükleri kullanılırken, Allah adına, sadece tevvâb kullanılmaktadır. Tevvâb kelimesi, bu formuyla Kur’ân’da on bir yerde geçmektedir.¹⁴⁰ Bunlardan dokuzunda¹⁴¹ rahîm ismine eşlik ederken, bir yerde hakîm¹⁴² ile ve bir defa da yalnız¹⁴³ zikredilmektedir. Tevvâb ismi aynı zamanda Tirmizî ve İbn Mâce’nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almaktadır.¹⁴⁴

Tevvâb isminin dokuz yerde rahîm ile anılması aslında onun gerçek kullanım alanıyla ilgili fikir vermektedir. Hatta ilk insanın tevbesinin kabul edilmesinde dahi, Allah’ın rahmetinden söz edilmektedir: “Derken, Adem Rabbinden bir takım kelimeler aldı, (onlarla amel edip Rabbine yalvardı. O da) bunun üzerine tevbesini kabul etti. Şüphesiz O tevbeleri çok kabul eden, çok bağışlayandır.”¹⁴⁵ Söz konusu ayet, “O tevbeleri kabul edendir”¹⁴⁶ ayetiyle birlikte değerlendirildiğinde, tevbe lafzı hem kul hem de Rabb için kullanılan bir ifade olduğu görülür. Kul tevbe ile vasıflandırılırsa bunun anlamı ‘kul Rabbine döndü’ olur. Çünkü günah işlemek

¹³⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, c. XVIII, s. 39.

¹³⁸ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 860; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. II, s. 61- 62.

¹³⁹ el-Bakara, 2/ 222.

¹⁴⁰ Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 193.

¹⁴¹ el-Bakara, 2/ 37, 54, 128, 160; en-Nisâ, 4/ 16, 64; et-Tevbe, 9/ 104, 118; el-Hucurât, 49/ 12.

¹⁴² en-Nûr, 24/10.

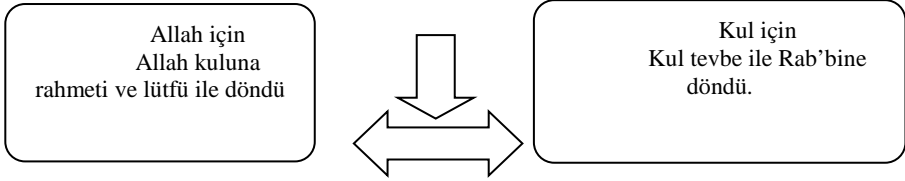
¹⁴³ en-Nasr, 110/ 3.

¹⁴⁴ İbn Mâce, “Du’â”, 10; et-Tirmizî, “Da’avât”, 82.

¹⁴⁵ el-Bakara, 2/ 37.

¹⁴⁶ Gâfir, 40/3.

Rabbinden kaçmaktır. Bu itibarla kul pişman olduğunda Rabbine dönmüş olmaktadır. Kulun günahkâr olması durumunda Allah, ondan yüz çevirmiştir. Öyleyse Allah, tevbe ile vafedildiğinde, 'O'nun kuluna rahmeti ve lütfü ile dönmesi' anlaşılmalıdır. Bu sebeple kul için تاب الى ربه, Allah için تاب على عبده deyimi geçerlidir. Tevbenin kabul edilmesine gelince iki şekilde olması mümkündür. Bunlardan birincisi, Allah'ın tevbe sebebiyle kulunun günahını bağışlaması, ikincisi ise taatin kabulü manasında tevbelere karşılık sevap yazmasıdır.¹⁴⁷ Her iki durumda da Allah, kulunu güçlükten kolaylığa, masiyetten taate, haramdan mubaha ve gazaptan rızaya çevirendir.¹⁴⁸



Allah'ın tevvâb isminin olması, O'nun insanlar gibi özrü kabul etmesi manasında değildir. Suç işleyen bir insan, söz gelimi, hükümdara karşı bu yanlış yapmış olsa, hükümdar da onun ilk hatasını affetmiş olsa, aynı kişi tekrar aynı yanlışya düşse, bu defa hükümdarın kendi konumu hasebiyle onu bağışlamaması gerekebilir. Fakat Allah, tevbeyi ne rikkat (yufka yüreklilik), ne fayda temini, ne de zarar verme saiklerinden kabul eder. Bilakis O, sadece lütfü ve ihsanındandır. İlaveten Allah'a tevbe edenlerin sayısının çokluğundan neşet, Allah da tevbeleri çokça kabul edendir. Böylece tevvâb ismiyle adlandırılmaktadır. Allah'ın günaha karşılık ikabı kaldırması, yerine de sevabı koyması, rahmetinin gereği olduğu için burada tevvâb ismi rahîm adıyla anılmaktadır.¹⁴⁹

Allah'ın tevbeleri kabul etmesinde günahın küçük veya büyük olmasının önemi yoktur. İsrailoğullarından buzağıyı ilah edinip itikat boyutunda suç işlemiş olanlar için dahi tevbe yolu gösterilmektedir: "Musa kavmine dedi ki: "Ey kavmim! Sizler, buzağıyı ilah edinmekle kendinize yazık ettiniz. Gelin yaratıcınıza tevbe edin de nefislerinizi öldürün. Bu, yaratıcınız katında sizin için daha iyidir. Böylece Allah da onların tevbesini kabul etti. Çünkü O tevbeleri çok kabul edendir, çok merhametlidir." ¹⁵⁰ ayette görüldüğü gibi Allah, İsrailoğullarına çeşitli nimet vermiş olmasına rağmen onlar, bu büyük günahı işlemişlerdir. Allah da yine bir nimet olarak onların tevbe imkânıyla geri dönmelerine olanak sağlamıştır.¹⁵¹ Bununla birlikte İtikâdî suçların yanında ameli hatalar da tevbe gerektiren kusurlardandır: "Sizlerden fuhuş yapanların her ikisini de incitip kınayın. Eğer onlar tevbe edip ıslah olurlarsa onları incitip kınamaktan vazgeçin. Çünkü Allah tevbeleri çok kabul edendir, çok merhamet edendir." ¹⁵²

Tevbenin zuhur etmesi için belli kusurlar da gerekli değildir: "Rabbimiz! Bizi sana teslim olmuş kimseler kıl. Soyumuzdan da sana teslim olmuş bir ümmet kıl. Bize ibadet yerlerini ve ilkelerini göster. Tevbemizi kabul et. Çünkü sen tevbeleri çok

¹⁴⁷ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. III, s. 19- 20.

¹⁴⁸ Bekir Topaloğlu, "Tevvâb" *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2012, c. XXXI, s. 49.

¹⁴⁹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. III, s. 20.

¹⁵⁰ el- Bakara, 2/ 54.

¹⁵¹ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. III, s. 75.

¹⁵² en-Nisâ, 4/ 16.

kabul edensin, çok merhametli olansın.”¹⁵³ Burada, dua ifadelerinin içinde tevbelerin kabul edilmesi de istenmektedir. Ve ayetin sonu Allah’ın tevvâb ve rahîm isimlerinin zikriyle tamamlanmaktadır. Ayet bir peygamber duası olduğu için, söz konusu günah vaki olsa dahi zelle mesabesinde olduğu muhakkaktır. Öyleyse adı geçen tevbe, kusurlardan kaçma hususunda aşırı dikkat gösterebilme hassasiyetiyle yapılmış olabileceği gibi, peygamber olsa dahi, Rabbine taatte sehve düşmesi beşerlik göstergesidir.¹⁵⁴ Dolayısıyla bu hataların bağışlanması veya dua etme şeklinin öğretilmiş olması olağandır.

Tevbenin kabulünde günahın çeşidinden ziyade, tevbenin samimiyeti devreye girmektedir: “Ancak tevbe edip durumlarını düzeltenler ve gerçeği açıkça ortaya koyanlar kurtulmuşlardır. Çünkü ben onların tevbelerini kabul ederim. Zira ben tevbeleri çok kabul ederim, çok merhamet ederim.”¹⁵⁵ Ayette Allah, kişinin tevbesini müteakip bozduğu şeyi ıslah etmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır. Düzeltme ve ıslah olması durumunda, mükellef kulların cürümleri, büyük olsa da rahmete erebileceğine işaret maksadıyla ayet, rahîm ismiyle bitmektedir.¹⁵⁶ Tevbenin samimiyeti ve kabulü noktasında Allah, kendilerine zulmedenlerin Hz.Peygamber’e gelip, Allah’tan kendi adlarına günahlarının bağışlanmasını dilemelerini ve Hz. Peygamber’in de onlar için bağışlanma dilemesi durumunda, bu tevbenin kabul edileceğini haber vermektedir.¹⁵⁷

Tevvâb kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de, rahîm ve hakîm isimleriyle birlikte geçmektedir. Tevvâbın eşlik ettiği hakîm ise yekûn olarak doksan yedi kez zikredilmektedir. Bunlardan kırk yedisi azîz ile paylaşılırken, otuz altı yerde alîm, dört yerde habîr, iki yerde alî, bir yerde hamîd, bir yerde vasî’ ve bir yerde tevvâb ile eşleşmektedir. Beş yerde ise farklı kullanımları mevcuttur.¹⁵⁸

Rahîm ile birlikte kullanılan diğer bir esmâ berr kelimesidir. Sözlükte vefakar, iyilik sever olmak gibi anlamlara gelen b-r-r- (بِرْرٍ -بِرٍ) (**birr**) kökünden türeyen berr kelimesi, aynı kökten sıfattır. Allah’a nispet edildiğinde kullarına iyilik yapan çok lütfkârdır.¹⁵⁹ İşlediğimiz diğer esmâ-i hüsnâ gibi berr de hadis rivayetlerinde esmâ listesinde yer almaktadır.¹⁶⁰ Kur’ân-ı Kerîm’de berr formuyla toplam üç ayette¹⁶¹ geçen kelime, bunlardan sadece birisinde Allah’a nispet edilmekte ve burada da rahîm ismiyle birlikte¹⁶² geçmekte iken diğer ikisinde yalnız kullanılmaktadır.¹⁶³ Zikredildiği üzere rahîm ve berr isimleri sadece bir ayette eşleşmekte ve berrin başka bir ilâhî isimle kullanımı da rastlanılmamaktadır.

Rahîm ve berr isimlerinin birlikte zikredilmesinin tek örneği olan ayette “Gerçekten biz bundan önce ona yalvarıyorduk. Şüphesiz O iyilik edendir, çok merhametlidir.”¹⁶⁴ buyrulmaktadır. Ayette, cennet ehlinin birbirlerinin hallerini sorguşturmalarının ve müminlerin bu durumlarından önce korku içerisinde olduklarının aktarıldığı evvelki ayetlerden sonra, Allah’ın berr sahibi olmasından

¹⁵³ el- Bakara, 2/ 128.

¹⁵⁴ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. IV, s. 57- 58.

¹⁵⁵ el-Bakara, 2/ 160.

¹⁵⁶ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, c. IV, s. 150.

¹⁵⁷ en-Nisâ, 4/ 65.

¹⁵⁸ Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 262- 264.

¹⁵⁹ el-İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 122 vd.

¹⁶⁰ İbn Mâce, “Du’â”, 10; et-Tirmizî, “Da’avât”, 82.

¹⁶¹ Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-Mufehres*, s. 143- 144.

¹⁶² et-Tûr, 52/ 28.

¹⁶³ Meryem, 19/ 14, 32.

¹⁶⁴ et-Tûr, 52/ 28.

bahsedilmektedir. Ayetteki berr ifadesinden (şüphesiz O berdir), Allah'ın sözünde sadık, ihsan edici ve keremkâr olması; rahîm kelimesinden de kendisine dua ve ibadet eden müminlere karşı merhametinin sonsuzluğu kastedilmiş olabilir.¹⁶⁵ Burada berrin ikinci anlamı göz önünde bulundurulmuştur ki o da verdiği haber doğru olan, manasıdır. Lakin birinci mana olan Allah'ın yarattıklarına karşı sonsuz lütuf sahibi olması, ayetin bağlamı değerlendirildiğinde ve rahîm ismiyle geçtiğinden daha muhtemeldir. Şu halde berr birinci durumda fiili, ikinci durumda zâti sıfat olmuş olur.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde Allah'ın zatına nispet edilmiş isimler bulunmaktadır. Özellikle hadislerde belli bir sayıdan bahsedilse dahi, bütün rivayetler ortak değerlendirildiğinde, sayının net olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu manada doksan dokuz rakamı, Allah'ın bundan başka ismi yoktur anlamına gelmemektedir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'de pek çok esmâ-i ilahiyenin zikredildiği görülmektedir. Dolayısıyla bir sınırdan ve kesin sayıdan söz etmek olanaksızdır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, Allah'a nispet edilen isimler, sıkça tekrar edilmektedir. Bunlardan özellikle rahmân ve rahîm isimleri, besmelede yer alması nedeniyle, Müslümanların çokça tekrar ettiği ve dillerinden düşürmediği isimlerdir. Rahmân ve rahîm isimlerine geniş çerçeveden bakıldığında ve diğer isimlerle ilişkileri ayetler ışığında göz önünde bulundurulduğunda, oldukça yaygın bir anlam sahasına sahip oldukları saptanmaktadır. Bu makalemizde adı geçen sebeplerden ötürü rahmân ve rahîm isimlerini işlemeye çalıştık.

Rahmân ismi sadece rahîm ismi ile kullanılmış olsa da rahîm ismi gafûr, tevvâb, raûf, azîz, vedûd ve berr gibi isimlerle birlikte geçmektedir. Mana bakımından ele alındığında rahmân, rahîm, gafûr ve raûf isimlerinin ve hatta vedûdun anlam yakınlığı dikkat çekmektedir. Genel olarak rahmet üst başlığında incelenebilecek bu kavramlara, Allah'ın rahmetinin farklı sıfatlarla desteklenmesi açısından bakıldığında, O'nun kullar üzerindeki rahmetinin kat be kat olduğu ve çeşitli şekillerde tecellî ettiği görülmektedir.

Rahmet manası içeren bu isimler, zikredildikleri ayetin bağlamı doğrultusunda, Allah'ın rahmetine ihtiyacı nihayetsiz olan kulların, -üstüne bir de cürüm işlemek cinsinden- affa mazhar olması gerektiği durumlarda, özellikle yer almaktadır. Rahîm ismi ile azîz isminin bir araya gelmesi ise Allah'ın rahmetinin aciziyetten değil, bilakis yegâne galibiyet ve izzet sadece kendisine ait olan Allah tarafından yapıldığını ifade için, oldukça belîğ bir eşleşmedir. Diğer bir ifadeyle Allah, cezalandırma ya da rahmet etme durumunda, aksi bir duruma güç yetiremediğinden aciz olduğu için değil, rahmetinden neşet, mühlet tanımak istediği için rahmetmiştir. Zaten rahmet, ancak en büyük ya da tek güçlü tarafından yapıldığında gerçek değerini kazanmaktadır.

¹⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. VII, s. 13.

Somut ve maddi özellikler taşımadığından, Allah- alem ilişkisini anlamaya katkısı bulunacak bu isimler, Allah'ı tanıtmaya açısından son derece önemlidir. Bu itibarla araştırmada yer alan, rahîm isminin sıfat- isim bağı, bizim için esma-i ilahiyenin gerçek anlam sahasını belirtmektedir. Bu sebeple rahîmle raûf, gafûr ve diğer esmâ-i hüsnânın da birlikte kullanıldığı diğer kavramlar, giriş kısmında şema olarak; yeri geldiğinde de değinilmek suretiyle sunulmuştur.

KAYNAKÇA

- Abdülbakî, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-Mufehres*, Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1996.
- Asım Efendî (ö. 1235/1819), *el-Ûkyânûsu'l-Besîd fî Tercemeti'l- Kâmûsi'-Muhîd*, yy: Âsitâne, ts.
- Bekir Topaloğlu, "Rahmân", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2007.
- , "Tevvâb" *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2012.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrahim el-Cufî (ö. 256/ 870), *el-Cami'u's-Sahîh*, Beyrût: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelûsî (ö.745/ 1344), *el-Bahru'l-Muhîd*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul; Şura Yayınları, ts.
- Emine Yarımbaş, *Kur'an-ı Kerim'de Esmâ-i Hüsnâ ve Mesajları*, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- el-Fîrûzâbâdî, Mecmuddîn Ebû Tahir Muhammed b. Ya'kub (ö. 817/ 1415), *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gazzalî, Ebû Hamîd Muhammed, *el-Maksadu'l-Esmâ*, Matbaatu's-Sabbâh, 1999.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nisâbûrî (ö. 405/ 1014), *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, Beyrût: ts.
- Hayati Aydın, "Esmâ-i Hüsnâ ve Kur'an'daki Bağlam İlişkisi", *Araştırma ve İnceleme*, 2012, 23 (3), ss.109- 133.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Ahmed et-Temîmî (ö. 354/ 965), *es-Sahîh*, (*el-İhsân fî Takrîbi Sahîh-i İbn Hibbân*), Beyrût: 1993.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd (ö. 273/ 887), *es-Sünen*, Mısır: İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1972.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî (ö. 711/ 1311), *Lisânü'l-'Arab*, 3. Baskı, Beyrût: Dâru İhyai't-Turâsi'l-'Arabî, ts.
- İnbü'l-Esir, Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (ö. 606/ 1210), *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadis ve'l-Eser*, 5. Baskı, Beyrût: Dâru'l-Marife, 2014.
- İrfan Sevinç, "Esmâ-i Hüsnâ'dan el-Vedûd İsminin Din Öğretimine Konu Edilmesi ve Ders Uygulama Örneği", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 26, 2015, ss. 91- 123.

- Kadir Paksoy, "Allah'ın Doksan Dokuz İsmiyle İlgili Rivayetin Tahlili", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, C. 11, S. 1, 2011, ss. 92- 111.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b.Ferh (ö. 671/ 1273), *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Zeynulislâm Abdulkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik (ö. 465), *Letâifu'l-İşârât*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- M. Kâmil Yaşaroğlu, "Rahmân Sûresi", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2007.
- Mâturidî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd (ö. 333/ 944), *Te'vilâtü'l-Ehli's-Sunne*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Metin Yurdağur, *Ayet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ*, İstanbul: Marifet Yayınları, 2006.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261), *Sahîh-u Müslim*, Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1992.
- Niyazi Beki, "Kur'ân'da Fezlekeler: Tenzil Kavramı Bağlamında Allah (cc.)'ın Esmâsının Tefsiri", *Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.2, S. 22, 2013, s. 65- 96.
- Râgıp el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed (ö. 502/1108), *Müfredâtü Elfâzi'l- Kur'ân*, 5. Baskı, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Ramazan Biçer, *İbnu'l-Arabî ve el-Emedü'l-Aksâ Adlı Eseri (Esmâ-i Hüsnâ ve Sıfatullâh Bahislerinin Edisyon Kritik, Tahkik, Tahlil ve Değerlendirilmesi)*, İstanbul: Yayınlanmamış Doktora Tezi, 1999.
- er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn b. Hüseyin (ö. 606/ 1210), *Mefâtihu'l-Ğayb*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2013.
- es-Sâbûnî, Muhammed Alî, *Safvetü't-Tefâsîr*, Beyrût: Dâru'l-Fikr, 2001.
- Sıtkı Güllü, "Kur'ân-ı Kerîm'deki Esmâ-i Hüsnâ ve Grupları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 16, 2007, ss.121- 148.
- Şadi Eren, "Kur'ân'da Esmâ-i Hüsnâ: Allah'ın En Güzel İsimlerine Mazhariyet", *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, S. 1, 2013, ss. 1- 14.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (ö. 279/ 892), *Câmi'u's-Sahîh*, yy: Mektebetü'l-İslamiyye, ts.

ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîmb. es-Serî b. Sehl (ö. 311), *Tefsîru Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Dâru's-Sekâfeti'l-'Arabî, ty.

Zeccacî, Ebu'l-Kasım Abdurrahmân b. İshâk, *İştikâku Esmâillâh*, Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1986.

ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Bahadır, (ö. 794), *el-Burhân fî Ulumi'l-Kur'ân*, Kâhire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-'Arabî, 1957.

Zübeyde Gönül, *Esmâ-i Hüsnâ'da Sevgi*, İstanbul: Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2003.

Pietizm: Kökenleri, Temel Özellikleri ve Gelişimi

Osman Murat DENİZ*

Özet

Pietizm Hıristiyan düşünce tarihi içerisinde anlaşılması en güç hareketlerden birisidir. Pietizmin mahiyeti ve değeri konusundaki tartışma sürse de, modern Protestan teolojinin pietist değerleri ve inançları içinde barındırdığı yaygın bir kabuldür. Pietizmin, Kant, Hegel ve Kierkegaard gibi pek çok filozofu etkilediği de tartışma götürmez bir olgudur. Bu makalede pietizmin tarihi kökenleri, temel özellikleri ve gelişimi gösterilmeye ve öne çıkan pietistler tanıtılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Pietizm, Lütercilik, Spener, Hıristiyanlık, Kilise, Evanjelizm.

Pietism: Its Roots, Hallmarks and Development

Abstract

Pietism is one of the obscure and complicated movements in Christian history of thought. Although the dispute about the true nature and value of pietism is continued, it is a common assent that Modern Protestantism today has some ethos of pietism. The fact that pietism influenced many philosophers as Kant, Hegel and Kierkegaard, is unquestionable. This article tries to draw out the historical roots, main features and development of pietism and some well-known pietists are introduced.

Key Words: Pietizm, Lutheranism, Spener, Christianity, Church, Evangelism.

Giriş

Pietizm, reform hareketlerinin ortaya çıkardığı kiliseler içerisinde teşhis edilebilen dini bir akım olmuştur ve öyle de varlığını sürdürmektedir.¹ Genel bir

* Dr. Öğretim Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı.

¹ Ernest Stoeffler, "Pietizm", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987, s. 324.

ifadeyle pietizm, titiz ve katı bir ahlak pratiğiyle ve zühde varan bireysel dindarlıkla sonuçlanan bir dini hayatın kendine özgü niteliğine işaret eder. Bu bağlamda Jansenizm, Püritanizm, ve Metodizm gibi teolojik hareketler bu niteliği paylaşırlar. Dar anlamda Pietizm özellikle Philipp Jakob Spener (1635-1705), August Hermann Francke (1663-1727) ve Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700-1760) ile Alman Lüterciliği içerisinde ifadesini bulan dini bir reform hareketidir.²

Pietizm, etimolojisinden de anlaşılacağı üzere, (Almanca Pietismus, Latince pietas: saygılı davranış, ödev bilinci, dindarlık, takva, bağlılık, hamiyet, sadakat gibi anlamlara gelmektedir.) ilk Hıristiyan cemaatinde bulunduğu modele göre, bireysel dindarlığı içeren, bir manada züht ve takvayı öngören bir dini yaşantının önemine vurgu yapmıştır. Bu bireysel dindarlık üzerinde durmalarının sebebi, pietistlerin çoğunun nazarında fertlerin dini hayatını yeniden düzenlemede başarısız bulunan Reformasyonu tamamlamayı istemeleridir.³ Bununla birlikte, kendi ruhlarını kurtarmaya çalıştıkları kadar dünyanın kurtuluşu ile ilgilenmemeleri; bu işi Mesih'in ikinci gelişine bırakma yönündeki eğilimleri pietizmin bir zayıflığı olarak görülmüştür.⁴ Pietizmin kökleri erken dönemlerin mistik tinselliğinden, özellikle evanjelik spiritüalist Caspar Schwenckfeld (1490-1561) ve Anabaptistler gibi reformculara kadar uzanır. Öyle ki; Martin Luther (1483-1546) ve John Calvin'in (1509-1564) eserlerinde de pietizmin izlerine rastlamak mümkündür.⁵ Her yenileşme hareketi gibi, pietizm de habercilerine ve öncülerine sahiptir. Paul Gerhardt'ın (1607-1676) ilahileri, Johann Arndt'ın (1555-1621) *Gerçek Hıristiyanlık* adlı eseri, Johann Balthasar Schupp (1610-1661) ve Theophilus Grossgebauer (1627-1661) gibi teologların halkı heyecanlandıran vaazları, zamanla durağanlaşan Lüterci dindarlığın asli tabiatının canlı kalmasını sağlamıştır. Bu atmosferden beslenen pietistler, dini bir canlanma arzusunu yüksek sesle dile getirme imkânı bulabilmişlerdir.⁶

Orta Çağ mistiklerinden başlayarak, büyük Alman mistikleri Meister Eckhart (1260-1328) ve Jacob Boehme (1575-1624) ile kesintisiz devam eden düşünce çizgisi Protestan pietistlere kadar uzanır.⁷ Almanya'da dini hayatın canlılık kazanması arzusundaki pietistlerin savunduğu fikirlerin kaynağı, Eckhart, Tauler ve Luther'de bulunabilirse de, pietizmin doğuşunu haber veren isimlerden en önemlisi Kaspar Schwenckfeld'dir (1490-1561). Schwenckfeld, sert dini çekişmelerin insanları

² J. C. Hoffman, "Pietism", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, ed. Jack Heroty, Washington, 1981, s. 355.

³ Stoeffer, "Pietism", s. 324.

⁴ Theodore Greene, "Introduction", in Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. with and introduction and notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York, 1960, s. xii

⁵ Stoeffer, "Pietism", s. 324.

⁶ Gerald R. Cragg, *The Penguin History of the Church*, vol. 4, London, 1990, s. 101.

⁷ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1945, s. 161.

bezdirdiği bir ortamda, din kardeşliğine ve dogmalar yerine içsel dini tecrübeye önem verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Diğer etkili bir isim Jacob Boehme, Kitab-ı Mukaddes'i vahyeden Kutsal Ruh'u bilmeksizin kâmil bir Hıristiyan olunamayacağını savunmuş⁸; ancak ilahi esinlenme ile öğrendiğini, yani dolaysız olarak dini tecrübeden doğan bir mistik bilgiyi aktardığını iddia etmiştir.⁹

Dini bir cemaat olan Bohemya'lı Kardeşlerin (Unitas Frartrum) Avusturya Kralı Ferdinand'a karşı ayaklanmaları sonucu, 1618'den 1648'e kadar süren Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) Avrupa'nın dini yönden parçalanmış tarihi üzerinde derin izler bıraktı. Savaş sonrası Katolikler ile Protestanlar arasında 24 Kasım 1648 yılında imzalanan *Vestfalya Barış Antlaşması* Protestanlara o güne dek görülmemiş dini özgürlük getirdi. Bu barış ortamında Protestanlar dini konularda etraflıca düşünebilme ve kendilerini daha rahat ifade edebilme imkanına kavuştular.¹⁰ Otuz Yıl Savaşları sözde, dini sebeplerle sürdürülmüştü ama dini hayata da büyük darbe vurmuştu.¹¹ İsa Mesih adına yapılan 17. yüzyılın bu din savaşlarında birçok insan öldürüldü. Yerleşim alanları yakılıp yıkıldı. Savaşların başlarında 30 milyon olan Almanya'nın nüfusu ölümler ve zorunlu göçler neticesinde 3 milyona kadar inmişti.¹² Pietizm, Otuz Yıl Savaşları'nın anlatılmaz acılarının doğurduğu bir ümit ışığı olarak ortaya çıktı denebilir. Hıristiyan imanının derinliklerini keşfederek hayata geçirme azmindeki küçük bir grup kendi bireysel dini tecrübelerini öğretmek istiyordu.¹³ Pietistler din savaşlarının ardından, Alman yaşantısındaki çürümeye karşı ve Protestan skolastisizmine egemen olan kuru ve verimsiz entelektüalizme tepki olarak, insanları bireysel dini bağlılığa ve ahlaklılığa geri dönmeye çağırdılar.¹⁴

Kıta Avrupası pietizminin tarihi, Reform hareketleri sonucu kurulan kiliselerin bozulduğu, dolayısıyla görevlerini yerine getiremedikleri düşüncesinin, 17. yüzyılın ortalarına gelindiğinde, zihinlerde belirmesi ile başlar.¹⁵ Bu görüşe göre, Almanya'daki Lüterci Kilise, akideyle sınırlı bir teolojii vazedemeyen ve ayinlerin icrasından ibaret bir kurum haline almıştır. Pietizmin öncülerinden Heinrich Müller (1631-1675) vaftiz kurnasını, kürsüyü, günah çıkarma odasını ve altarı "Kilisenin dört putu" diye isimlendirerek o zamanki durumu şöyle tasvir eder:

Lütercilğin teolojisi oldukça skolastik idi. İlahiyatçıların başta gelen ilgisi, Kilise'nin kabul edilmiş doktrinlerinin kesin ve dogmatik formülasyonuna yönelikti. Kitab-ı Mukaddes Luther'in yükseltmiş olduğu şerefli yerinden aşağı

⁸ Roland Beinton, *The Penguin History of Christianity*, vol. 2, London, 1967, s. 214.

⁹ Thomas Michel, *Hıristiyan Tanrıbilimine Giriş*, İstanbul, 1992, s. 155.

¹⁰ G. Barker, *O'nun İzinde, Hıristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, İstanbul, 1985, s. 169-170.

¹¹ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 93.

¹² Ernst Benz, "Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism: Cotton Mather and August Hermann Francke", *Harvard Theological Review*, Vol. 54, No. 3, London, 1961, s. 171.

¹³ Kenneth Scott Latourette, *The Christian Outlook*, New York, 1948, s. 59.

¹⁴ Hoffman, "Pietism", s. 355.

¹⁵ Benz, "Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism", s. 169.

indirilmişti. Lüterci papazlar papalığın mutlakiyetçiliğine benzer şekilde, kendinden üsttekilere boyun eğmeye yönelen ve bir sürü haline getiren hiyerarşik bir yapıya göre şekillenmişlerdi. En önemlisi Hristiyan imanını, kalbin bir nesnesi olmaktan çıkmış, dini merasimlerin, şekilci ve katı Lüterci anlayışın hissiyattan yoksun bir konusu haline gelmişti.¹⁶

Lütercilik içinde gelişen pietizm hareketinin temsilcileri, tenkitlerde bulunsalar da Lüterci Kilise'den ayrılmak gibi bir niyet hiçbir zaman beslememişlerdir. Onların talebi, geniş halk kitleleri ile bütünleşmeyi sağlayacak arzulu ve gayretli birimleri kilise içerisinde tesis etmektir.¹⁷ Onlara göre "Pietizm, cansız ve tavizsiz Lüterci ortodoksluğa karşı, yaşayan imanın protestosuydu."¹⁸ Fakat pietizm hareketi ortodoks Lüterci teolojide doğrudan bir dönüşüm meydana getirmemiş, Hristiyanlığın esasını oluşturan teslis ve kefarete gibi inanışlar konusunda farklı bir düşünce ileri sürmemişlerdir. Ayrıldıkları nokta, doktrinlerde değil, doktrinlere verilen önem ve dini yaşantıda onlara yapılan vurgudaydı. Yeniden yapılanma düşüncesi, pietizme hâkim olan ana temaydı ve bu teolojik bir öğreti olarak değil bir Hristiyan'ın merkezi ve zaruri bir tecrübesi şeklinde tanımlanmıştı.¹⁹ Yine de pietizm, Lüterci skolastisizmin zayıflığını ortaya sererek, 18. ve 19. yüzyılların teolojik canlanması için gerekli yolun hazırlanmasına yardımcı olmuştur.²⁰ Almanya ve İskandinavya'daki pietist hareket ekseriya resmi Protestan kiliseler içinde çalışmış ve halk üzerindeki nüfuzlarını sağlamlaştırmıştır. Harekete önderlik edenler soylu kimseler olsalar da özellikle köylüler üzerinde etkili olmuşlardır.²¹

Kısacası, pietistler imanının bilişsel unsurlarına ve öğretinin doğruluğunun düşünsel ifadesine aşırı önem verildiğini, bunun neticesi olarak da imanın pratik hayata yansımadığını savunuyorlardı. Dini uyanışı ve canlanmayı sağlamak için öncelikle küçük gruplar ve dernekler kurdular. Kutsal Kitap okumaları yaparak ve dualar okuyarak tüm Hristiyanlarda olması gerektiğini düşündükleri ruhbanlık bilincini geliştirmeye çalıştılar.²²

Pietist olarak nitelendirilen pek çok ilahiyatçı vardır. Pietizm tarihinde iz bırakan ve hareketin gelişmesinde önemli rol oynayan ilahiyatçılar kronolojik sıraya göre şu isimlerdir: Johann Arndt (1555-1621), William Perkins (1558-1602), Lewis Bayly (d. 1631), Richard Baxter (1615-1691), Paul Gerhardt (1607-1676), Philipp Jakob Spener (1635-1705), August Hermann Francke (1663-1727), Cotton Mather (1663-

¹⁶ Greene, "Introduction", s. xii.

¹⁷ Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 214.

¹⁸ Cragg, *The Penguin History of The Church*, s. 101.

¹⁹ Cragg, *The Penguin History of The Church*, s. 104.

²⁰ Hoffman, "Pietism", s. 355.

²¹ Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 213.

²² Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 156.

1728), Jane Ward Leade (1624-1704), Johanna Eleonora Petersen (1644-1724), Madame Guyon (1648-1717), Gottfried Arnold (1666-1714), Gerhard Tersteegen (1697-1769), Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), Johann Albrecht Bengel (1687-1752), Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782)ve John Wesley (1703-1791).²³

1. Philipp Jakob Spener ve Alman Pietizmi

Tarihsel kronolojiyi esas alarak ya da herhangi bir sınıflamaya dayanarak pietizmin sınırlarını kesin hatlarıyla çizmek hayli zor gözükmektedir. Bununla birlikte, pietizmi Lütercilik ile ilişkilendirmek²⁴ ve 17. yüzyıl Almanya'sında Lüterci Kilise içerisinde bir reform akımı olarak belirginleşmiş, derin ruhani taraftarları olan bir Protestan hareketi olarak görmek genel bir yaklaşımdır.²⁵ Pietizmin önce bazı dini meselelerde ihtilafı Hollanda Kalvinistleri arasında neşet ettiği ve Hollanda'da çalışan Gisbert Voet (1589-1676) gibi genç misyonerler tarafından Almanya'ya taşındığı yönünde görüşler vardır. Fakat her hâlükârda pietizmin Lüterci Kilise bünyesinde P. J. Spener tarafından sistemleştirildiği yönünde genel bir kabul vardır.²⁶ Öyle ki, "pietist" tabiri ya da yaftası 1680'lerden sonra geçerlilik ve yaygınlık kazanmıştır. Spener ve takipçilerini bir yergi ifadesi olarak kullanılan "pietist" tabiri, daha sonraları "Tanrı'nın sözlerini okuyan ve buna uygun kutsal bir yaşam süren kişi" anlamına gelecek biçimde pietizm taraftarlarınca da benimsenmiştir. Bu olgunun ışığında Spener'in "pietizmi anlamada örnek oluşturan bir şahsiyet" olduğu açıkça söylenebilir.²⁷

Pietist uyanışın arka planını ve tabiatını en iyi şekilde anlamak için sergilenecek bir yaklaşım, öyle görünüyor ki, hareketin merkezi figürü Philipp Jakob Spener'in düşüncelerine odaklanmak ile mümkündür. 17. yüzyılın önemli dini figürlerinden biri olan Spener, öğretisiyle ve örnek yaşantısıyla pietizm hareketine kaynaklık etmiştir.²⁸ Bu bağlamda Spener, pietizmin yükselişinde ve yaygınlaşmasında rol oynayan en önemli Hıristiyan ilahiyatçıdır.²⁹ Öyle ki, 1675'de Spener'in *Pia Desideria*'sının (Mütedeyyin Arzular) yayınlanması, pietizmin bugüne kadarki serüveninin başlangıcı kabul edilir. Bunun sebebi bu kitabın neşrinden iki sene sonra Spener'in takipçilerine pietistler şeklinde atıfta bulunulmuş olmasıdır.³⁰

²³ Carter Lindberg, *The Pietist Theologians, An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Malden, 2005.

²⁴ Stoeffer, "Pietism", s. 324.

²⁵ Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, s. 155.

²⁶ William Cardwell Prout, "Spener and the Theology of Pietism", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 15, No. 1. (Jan., 1947), pp. 46-49., s. 47.

²⁷ Christopher B. Barnett, Kierkegaard, *Pietism and Holiness*, New York, 2011, s. 3.

²⁸ Williston Walker, *A History of Christian Church*, Edinburgh, 1963, s. 445.

²⁹ Cragg, *The Penguin History of The Church*, s. 101.

³⁰ Stoeffer, "Pietism", s. 324. Bkz. Timothy Maschke, "Philipp Spener's *Pia Desideria*", *Lutheran Quarterly*, 6 (Summer 1992), 187-204.

Rappoltsweiler'da (bugün, Ribeauville, Fransa) doğan Spener, 75 km ötede, Strassburg'da eğitim görmüştür. Kitab-ı Mukaddes'in yorumlanması alanında söz sahibi olacak kadar edindiği bilgi birikimini burada aldığı eğitime borçludur. Basel ve Geneva'daki çalışmaları reformcuların önem verdiği hususları yakından inceleme fırsatı vermiştir. Willem Teelinck (1579-1629), Gisbert Voet (1589-1677) ve Jodocus von Lodenstein (1620-1677) gibi din adamlarının başını çektiği ve bazen Yenilikçi Kiliseler'deki Alman pietistleri şeklinde isimlendirilen hareketin Spener üzerindeki etkisi açık değilse de, Püritan yazarların kaleme aldığı düşüncelerin etkisi Spener'in yazılarında kendisini gösterir. Bilhassa Lewis Bayly'nin (1575-1631) Almancaya çevrilmiş *Dindarlığın Tabiki* adlı eseri ile Richard Baxter'in (1615-1691) eserlerini bu noktada zikretmek gerekir.³¹ Spener'in *Pia Desideria*'yı yazmasında, Johann Arndt'nin *Gerçek Hıristiyanlık* başlıklı eseri de esin kaynağı olmuştur.³²

Spener, 1666'da Frankfurt Lüterci Kilise'nin baş yöneticiliğini yaparken, Reformasyonun yarım bıraktığı konularda gerçek Hıristiyanlığın standartlarına uygun düşen yeni bir reforma Kilise'nin şiddetle ihtiyacı olduğunu düşündü.³³ Ona göre, ibadetler şekilsel, ruhsuz ve samimiyetsiz hale gelmişti ve Kilise hizmetleri kaybettiği canlılığı ve şevki tekrar elde edebilirse ancak Hıristiyan imanı eski gücüne kavuşabilirdi.³⁴ Spener, vaaz etme metodunun yenilenmesine uygun olarak ilahiyat eğitiminde, doktrinsel ve polemiksel çalışmalar yerine teslimiyet ve ibadetle ilgili çalışmalara daha çok yer verilmesini; sapkınlar ile putperestlerin sevgi ve ikna ile kazanılması gerektiğini ısrarla vurgulamıştır.³⁵

Spener'e göre, zamanın başlıca kötülükleri şunlardı: "İdarecilerin din işlerine karışmaları, bazı din adamlarının değersiz yaşantıları ile kötü örnek oluşturmaları, laiklerin (ruhban sınıfından olmayanların) sarhoşluğu, ahlaksızlığı ve bencilliği."³⁶ Bunlara ek olarak, insanların ibadet hayatının zayıflaması, hayırseverliğin, yoksullara yardımın ve din kardeşliğinin ihmal edilmesi.³⁷ Spener, bu olumsuzlukları gidermek niyetiyle önce kendi evinde, sayı artınca da Kilise binasında özel toplantılar düzenledi. İncil'e uygun bir dini yaşamı hedeflediklerinden, bu toplantılarda sadece Kitab-ı Mukaddes okunuyor ve önceden kararlaştırılan konular tartışılıyordu. Açık bir dil ile ifade edilmese de "doğru inanca

³¹ Walker, A History of The Christian Church, s. 324.

³² Greene, "Introduction", s. xii.

³³ Walker, A History of the Church, s. 445.

³⁴ Cragg, The Penguin History of the Church, s. 101.

³⁵ Hoffman, "Pietizm", s. 355.

³⁶ Walker, A History of the Christian Church, s. 446

³⁷ Cragg, The Penguin History of the Church, s. 101.

sahip olmaktan çok, Tanrı'yı sevmeye ve O'na layık bir yaşam sürmeye önem verildi."³⁸

Spener'in Kilise içerisinde manevi bir maya olarak tasavvur ettiği, ibadetle ilgili küçük topluluklardan ilki, dindarlık okulları (schools of piety) anlamına gelen *Collegia Pietatis*'tir.³⁹ Spener ve takipçilerine pietistler denmesinin bir sebebi, tüm maksatları bireysel manevi hayatın derinliklerine inmek olan, onun kurduğu bu topluluğun isminin *Collegia Pietatis* olmasıdır.⁴⁰ Spener, bu topluluklara büyük önem ve işlev atfetmiş, insanların Kitab-ı Mukaddes okumak için halkalar oluşturarak toplanmalarını bir kurtuluş yolu olarak önermiştir. Tüm insanların karşılıklı olarak birbirlerini gözetmelerinin ve yardımlaşmalarının *ödevleri* olduğunu, bu anlamda tüm insanların birer rahip gibi kötü yola düşenleri uyarması gerektiğini söylemiştir.⁴¹ Çünkü dini hayatı iletme ve yaşama görevi ruhbanların olduğu kadar laiklerin de ödeviydi. Böylece Tanrı'nın sözünün nüfusun tüm sınıfları arasında yayılabileceğini ümit etti.⁴² Hristiyan hayatının canlanmasını temin etmek için yapılması gerekenleri *Pia Desideria*'sında açıklayan Spener, mütedeyyin/hayırlı arzular diye çevrilebilecek bu kitabında, insanları Kitab-ı Mukaddes'i okumaya, diri ve aksiyonel bir imana çağırılmış ve Lüterci Kilise'ye yeni bir soluk getirmeye çalışmıştır.⁴³

Spener, dini canlanışın oluşabilmesi için uygulanmasını istediği önerilerini *Pia Desideria*'sında özetle altı maddede toplamıştır:

1. Kitab-ı Mukaddes ciddi olarak okunmalı ve üzerinde çalışılmalıdır.
2. Kilise yönetiminde laiklere de hak tanınmalı, yönetime iştirakleri sağlanmalıdır.
3. Hristiyanlığın tatbiki, Hristiyan doktrinine olan vukufiyetin ve bağlılığın en temel parçası olarak anlaşılmalıdır.
4. Heterodokslara karşı girişilen acımasız saldırılar durdurulmalı, onlara sevgiyle ve şefkatle yaklaşılmalıdır.
5. Üniversitelerde en büyük önem dindarlığa ve özellikle ibadete ağırlık veren bir yaşantıya verilmelidir.
6. Vaaz ederken retorik süslemeler yerini daha samimi, aydınlatıcı ve gerçek bir mesaja bırakılmalıdır.⁴⁴

Spener'e göre, Hristiyanlık anlaşılması güç öğretilerden oluşan muğlak bir inanç sistemi değil, insan hayatını dönüştürmede tatbik edilecek yolu gösteren bir

³⁸ Barker, O'nun İzinde, s. 171.

³⁹ Hoffman, "Pietism", s. 355.

⁴⁰ Walker, A History of the Christian Church, s. 445.

⁴¹ Walker, A History of the Christian Church, s. 444-446.

⁴² Cragg, The Penguin History of the Church, s. 101.

⁴³ Barker, O'nun İzinde, s. 171.

⁴⁴ Greene, "Introduction", s. xii.

ruhtur.⁴⁵ Hıristiyanlık aklın bir meselesi olmaktan ziyade kalbin bir işidir. Hıristiyan olmanın işareti, doğru doktrinlere sahip olmak değil, komşusuna karşı mükemmel bir sevgi beslemesidir.⁴⁶ Eğer kalp doğru ise, akla dayanan yorumların ve uygulamaların farklılığı göreceli olduğundan önemsizdir. Spener'in bu düşüncelerine ve çabalarına, salt doktrine önem verenler sert bir biçimde karşı çıkmışlardır. Hatta heretik olmakla suçlanmış, bazı taraftarlarının Kilise ibadetlerine ve sakramentlerine katılmamaları sebebiyle Spener'in toplantıları Frankfurt'ta kolluk kuvvetlerince engellenmiştir. İki Saksonya üniversitesi, Leipzig ve Wittenberg Üniversiteleri, Spener'e karşı olumsuz bir tavır takınmışlardır.⁴⁷

Yine de, Spener'in kurduğu ve üyelerine pietist adı verilen cemiyetler, resmi Kilise'nin karşı çıkmasına rağmen, yalnız Almanya'da değil İskandinav ülkelerde de hızla yayıldı. 1691'de Spener, yönetimini daha hoşgörülü bulduğu için Berlin'e yerleşti. Böylelikle kovulmuş pietist arkadaşlarına Berlin'deki kiliselerde ve üniversitelerde iş bulabildi. Spener 1705 yılında öldüğünde Halle Üniversitesi pietizmin merkezi durumuna gelmişti.⁴⁸

Spener, hiç kuşkusuz Kitab-ı Mukaddes ile halk yığınlarının ünsiyet kurmasını ve büyük ölçüde onların Kitab-ı Mukaddes'e rağbet göstermelerini sağladı. Lüterci Kilise'deki sembolik ifadelerin ve uygulamaların otoritesini zayıflattı. Kitab-ı Mukaddes'e olan ilginin artması, Kutsal Metinlerin tabiatının ve tarihinin araştırılmasına götüren yolun açılmasına da hizmet etmiştir. Dahası, tertiplediği toplantılar ironik bir biçimde eleştirel düşünceyi geliştirmiştir. Spener, gençliğin dini eğitimine önem verilmesini sağlamış, daha gayretli ve Kitab-ı Mukaddes destekli, canlı ve rağbet gören bir Hıristiyan yaşantısının oluşmasında önderlik etmiştir.⁴⁹

2. Pietizmin Temel Özellikleri

Pietizm üzerine yapılan çok sayıdaki yeni araştırmalar neticesinde günümüzde pietizm tabirini genişletme yönünde bir eğilim ortaya çıkmıştır. Bu görüşte olanlara göre, Protestanlarda olduğu kadar özellikle Yenilikçi (Reformed) ve diğer başka bazı Hıristiyan topluluklarda da, aynı hareketin bir uzantısı olarak anlaşılabilir, benzer dini düşünceleri içeren motifler vardır. Örneğin o günkü kiliseler içindeki ahlaki zorunluluğun ve dini bağlılığın eksikliğini hisseden kişiler, herhangi türden şekilsel bir kilise bağlılığına olan ihtiyacı sorgulamışlardır.⁵⁰

⁴⁵ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 101.

⁴⁶ Hoffman, "Pietism", s. 355.

⁴⁷ Walker, *A History of the Christian Church*, s. 446-447.

⁴⁸ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

⁴⁹ Walker, *A History of the Christian Church*, s. 324.

⁵⁰ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

Spener'in izinden giden Pietistler, otoriter bir Kilise'nin öğretileri doğrultusunda kutsal kabul edilmiş bir vahiy iddiasındansa, ruhun kendi yapısı içinde oluşan bir din anlayışını savunmuşlardır.⁵¹ Pietistlerin dini, kadın ve erkeklerden oluşan küçük gruplar halinde, kendini davasına adanmış insanların yeni bir hayat kurması üzerine kurgulanmıştı. Tövbe, ihtida, hidayet, ibadet ve ahlak bu dinin temel kavramlarını oluşturuyordu.⁵² Bu zaviyeden bakıldığında pietizm, Hıristiyanlığı faal bir din olarak canlandırma teşebbüsüdür. Bu sonuca iki vasıta ile, dua ve Kitab-ı Mukaddes'in okunması ile ulaşabileceklerine inandılar.⁵³

Bu fikirler Protestan çevrelerde dile gelme imkânı bulduğundan, yine de pietist hareketin klasik safhası kabaca ifade etmek gerekirse, 17. yüzyıl başları ile 18. yüzyıl sonları Hıristiyanlığının Protestan yorumunu ilgilendiren bir olgu olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla Reformasyon sonrası yerleşik Lüterci inanış dönemi ile aydınlanma çağına kadar sınırları götürülebilir.⁵⁴ Fakat dini kendi başına anlamayı savunan ve Protestanlığın geniş parçalanmışlığı içerisinde etkilerde bulunan gizli bir cereyan olma anlamında pietizm, tarihsel bir gerçeklik olarak varlığını hiç yitirmemiştir.⁵⁵

Pietizm, Protestanlığın yüzeysel tatbikinden ve dogmatik eğilimlerinden bir sapmayı simgeler. Pietistler, Hıristiyan tecrübesinde duygunun ön planda olmasını istiyorlardı. Ayrıca, Hıristiyan hayatının inşasında faal olmalarını istedikleri laiklerin tarafındaydılar. Dünya zevklerine karşı katı, zahitçe bir tutum takınılması gerektiğini anlatıyorlardı.⁵⁶ Örneğin Spener, yeme, içme ve giyimde insanlara itidalli olmayı telkin etmiş, Lüterciliğin de önemsiz kabul ettiği tiyatroyu reddetmiş, dansı ve kart oyunlarını kerih görmüştür.⁵⁷ Bu sebeple pietizm, çoğu zaman aşırılığa kaçmak, teolojiyi oldukça subjektif bir mesele haline getirmek ve saf doktrinlerin değerini donuklaştırmak ile suçlanmıştır.⁵⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Hıristiyanlığın ilk dönemlerinden itibaren dinin tecrübe boyutuna, mistik yaşantıya vurgu yapan akımlar ve kişiler olmuştur. Bu bağlamda, Hıristiyan geleneğinde pek çok faktör pietizmin yükselmesinde rol oynamıştır. Ancak tüm ayrıntıları ile bunların izini sürmek ve tespit etmek gerçekten zordur. Bununla beraber, hareketin diğerlerinden ayırt edilebilen nitelikteki temel özellikleri, klasik safhasına münasebetle tespit edilebilir. O dönemin pietistleri, Hıristiyan geleneği içindeki dindarlığın, eğer anlamı olacaksa, bir birey olarak inançlı

⁵¹ Karen Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, Ankara, 1998, s. 398.

⁵² William Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, London, 1969, s. 37.

⁵³ Greene, "Pietism", s. xii.

⁵⁴ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

⁵⁵ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 103.

⁵⁶ Walker, *A History of the Christian Church*, s. 446.

⁵⁷ Walker, *A History of the Christian Church*, s. 444.

⁵⁸ Robert David Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, Vol. 1, London, 1970, s. 231.

kişinin tümüyle dini hayatını canlandırması gerektiğine ve bunun zorunluluğuna inandılar.⁵⁹ Pietizm nihayetinde yeni bir ferdiyetçiliği ilan etti. Din, artık yalnızca ilahiyatçıların ve din adamlarının ilgilendiği bir mesele olmamalıydı. Tanrı'yı bulmak için motive edilmiş tüm insanların ortak mirasıydı. Bu mirasa sahip çıkmak ve dini canlanışı sağlamak tüm Hıristiyanların göreviydi.⁶⁰

Pietistlere göre, büyük bir canlanmanın tecrübe edilebilmesi, zaman aşımına tabi olan herhangi bir modeli takip etmemeye bağlıydı. Fakat ilahi mağfireti ve duaların kabulünü kesin olarak meydana getirecek surette, insanın Tanrı'yla olan ilişkisinin şuurlu bir değişimini de ihtiva etmeliydi.⁶¹ Çünkü onlara göre, kendisini hayatta gösterecek olan Hıristiyanlık, gerçek ve samimi bir Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlığın başlangıcı spiritüel bir dönüşümdür, bilinçli bir yeniden doğuştur.⁶² Bu yüzden yeniden bir doğuşun olabilmesi için bireyin ızdırıp çekmesi, gerçekten pişman olması ve iman ettiği önermelerin şuurunda olması zaruruydu.⁶³ Böyle bir canlanmanın meyvesi, dindarlık formu içinde görünür hale gelmeliydi. Yani Tanrı'ya ve insana duyulan sevginin egemen olduğu, Tanrı'nın varlığının her an her durumda kuvvetli ve canlı hissini taşıdığı bir hayat sürülmeliydi.⁶⁴

Pietistlerin dinin bireysel olarak tecrübe edilmesi, İncil'in ve İsa Mesih'in isteği doğrultusunda doğru bir yaşam sürülmesi hususundaki düşünceleri, onların teoloji anlayışlarını ve özellikle akıl-iman, iman-amel ilişkisine bakışlarını da şekillendirmiştir. Pietistler teolojiyi, kurtuluşa götüren iman ya da imanla kurtuluş öğretisi ile, dolayısıyla Hıristiyanlık ile eşit saydılar. İman ve Hıristiyanlık teolojinin bir sonucu ve meyvesi değil, aksine teolojinin özünü oluşturan iki temel kavram olarak görülmeliydi. Bu anlayış, her Hıristiyan'ı adeta bir ilahiyatçı yapmaya ve Hıristiyan ruhban sınıfının önemini azaltmaya olan eğilimlerinin de bir göstergesiydi.⁶⁵ Pietistlere göre, bir hayat olarak kendini dayatan Hıristiyanlık, düşünsel bilgidен çok daha öte bir gerçekliğe sahipti. İnsanların hayatları üzerinde etkisi olmayan bir Hıristiyanlık, anlamsız, verimsiz, boş bir inançtan ibaretti.⁶⁶ İman dini uyanışın canlanmasına hizmet ederse anlamlıydı. Dolayısıyla pietistler, iman ile amelin birbirinden ayrı tutulamayacağını savunmuşlardır. "İman güneş ise, sâlih ameller güneşin ışınları hükmündedir."⁶⁷

⁵⁹ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

⁶⁰ Greene, "Pietism", s. xiii.

⁶¹ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

⁶² Walker, A History of the Christian Church, s. 446.

⁶³ Greene, "Introduction", s. xiii.

⁶⁴ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

⁶⁵ Preus, The Theology of Post-Reformation Lutheranism, s. 231.

⁶⁶ Walker, A History of the Christian Church, s. 446.

⁶⁷ Cragg, The Penguin History of the Church, s. 101.

Pietistler, iman ve sâlih amel noktasında bireysel mükemmelliğin gerçekleşmesi için ilahi inayetin gerekliliğine de inanmışlardır. Onlara göre, insan tabiatında maddi ve geçici olandan özgürleştirilebilen evrensel ve ilahi bir unsur vardır. Günahın ruhun meyvesi olduğu ve günahın da ancak özgürlük dahilinde mümkün olduğu şeklindeki paradoksal anlayışa yabancıydılar. Çünkü ruhu insandaki ilahi bir nitelik olarak kabul ettiler.⁶⁸ Ruh ümitsiz ve kaçınılmaz bir karşılaşmanın sahnesidir. Bireysel tecrübe ile günahlara karşı zafer kazanılabilir. Bu bätünü Hıristiyanlık anlayışlarında pietistler genellikle öznel bir tutum sergilemişler ve murakabeyi karakteristik bir aktivite haline getirmişlerdir.⁶⁹ Fakat pietistler, imanın gerçekten gerekli olan öznel yönünün önemini gösterirken, bir o kadar değerli olan nesnel yanını ihmal etmişlerdir.⁷⁰ Bu noktada pietizm, böyle bir toplumda din olası tercihlerden birisi ve sadece kişiye özel bir mesele haline geleceğinden, dini toplumun kültürel bir çimentosu olmaktan çıkarmakla eleştirilmiştir.⁷¹ Bu eleştiride haklılık payı bulunsa da, süreç içerisinde kendini gösteren bu durumun sekülerleşme ile olan bağımlı göz ardı etmemek gerekir.

Alman Protestan ilahiyatçı Horst Stephan'ın (1873-1954) tespitine göre, pietizm Kilise, teoloji ve kültür içerisindeki tekamülünü iki yönden tetikledi. Bir yandan oldukça eskimiş, çağın gereksinimlerini karşılamayan şeyleri yıkarak, diğer yandan yeni gelişmeler için güçlü ve sağlam zeminler döşeyerek değişim düşüncesini harekete geçirdi. Pietist hareketin yol açtığı olgular şunlardı: "Martin Luther'in daha iyi anlaşılması, tecrübe ile tesis edilen dini bilginin bir bilgisi, teolojiye temel teşkil eden Aristoteles felsefesinin reddi, Kitab-ı Mukaddes'in güçlü yeri hususundaki yeni farkındalık, İsa Mesih'e yoğunlaşma, ve son olarak canlı bir inanç olması anlamında imana özen göstermek."⁷²

Pietizme göre, insan hayatındaki ilahi unsur bilincin derinliklerinde veya zihnin en yüksek mertebesinde bulunabilir. İnsanın içinde bulunan ışık veya gizli tohum Tanrı'nın sözünden yani Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir. Bu ışık ile tüm insanlar aydınlatılır. Hiç kimse Tanrı'yı kendi nefsi dışında bilemez. Pietist ilahiyatçı Hans Denck (1495-1527) şöyle yazar: "Tanrı'nın Krallığı senin içindedir ve onu kendi dışında arayan kimse ona asla ulaşamayacaktır. Tanrı'dan ayrı olarak hiç kimse onu araştıramaz ve elde edemez. Tanrı'yı gerçekten araştıran kimse zaten ona sahip olmuş demektir."⁷³

⁶⁸ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, Vol. II: *Human Destiny*, New York, 1945, s. 171.

⁶⁹ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 104.

⁷⁰ Hoffman, "Pietism", s. 355.

⁷¹ Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, s. 37.

⁷² Martin H. Jung, "The Impact of Pietism on Culture and Society in Germany", ed. Wim Janse and Fred van Lieburg, *Religion as an Agent of Change*, Amsterdam, 2015, s. 212.

⁷³ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 172.

Pietistler doğaüstü bir vahyin insanın kurtuluşu için zorunlu olduğunu düşünmüşlerdir. Çünkü yardım görmemiş insan akli, asli günaha kefarete olacak uygun vasıtaları keşfedemez. Tanrı'nın azameti ve hükümlerliliği O'nun bu asli günaha cezasız bırakmasını da imkânsız kılar. İnsanın akli ile bulacağı cezalar kifayetsiz kalacağından, Tanrı'nın insanın bulmaya muktedir olmadığı kurtuluşu göstermesi gerekir. İsa'nın kurban kabilinden ölümü Tanrı'nın kutsallığını açığa vurmuştur. "Hıristiyanlık bizim ihtiyacımıza karşı Tanrı'nın cevabıdır."⁷⁴ Pietistler insanın kurtuluşu meselesinde mistik ve biblikal diyebileceğimiz iki unsuru çeşitli oranlarda birleştirmişlerdir. Mistik unsurun güçlü olduğu yerde kefarete/kurtarıma, tefekkür ile kazanılması gereken bir olgu ve hayatın asıl birliğinin yeniden kurulması olarak anlaşılır. Biblikal unsurun güçlü olduğu yerde söz konusu dönüşüm, ilahi inayet ile kazanılır. "Ruhu Mesih'in ruhu ile karşı karşıya bırakarak, bir ihtida buhranı yaratma stratejisi yürütülür. Bu buhran, tüm benliği etkiler ve yaratıcı ümitsizliği, Tanrısal ızdırabı meydana getirir. Böylece daha yüksek bir seviyeye ulaşacak benliği tekrar inşa etmede Kutsal Ruh'un müdahalesini mümkün kılar." Alman pietist ve hümanist Dirck Coonhert'in (1522-1590) düşüncesinde ise, insandaki ilahi unsur daha akılcı terimlerle yorumlanmıştır. Ona göre, kendisinin sebebi olan vahyedilmiş ve kelimelere dökülmüş Tanrı'nın Sözü'ne akıl yoluyla insan iştirak edebilir. Böylelikle harici şeyler hakkında sahip olduğumuz aşağı dereceden bir ilgiyi aşan bir kesinlik ile insan, kendi kurtuluşunu bilebilir.⁷⁵ İçe dönük spiritüel bir dinin ateşli bir savunucusu Coonhert'e göre, hakiki din batıl tüm dinlerden şu özelliği ile ayrılır: Hak din her zaman içe dönük ve tinseldir, doğrudan ruhun derinliklerinde kendini gösterir. Biçimden ve harflerden bağımsızdır. Sonsuz ve görünmez olan ile ilişkilidir. İnsanın içerisinde, Mesih'te kendisini gösteren Tanrı'nunkine benzer bir tabiat meydana getirerek doğruluğunu kanıtlar. Dolayısıyla hak dinin elde edilişi daha doğrusu gelişmiş akıl yoluyla, birtakım teolojik ifadelerin kabulü ya da Kitab-ı Mukaddes'in cansız harfleri ve kelimeleri üzerinde düşünmekle olmaz. Tanrı'nın bize talip olması ve bizimle birleşmeyi istemesi ve ihsan ettiği iman hediyelerini almamızı sağlayacak yüksek bilgiyi bildirmesi neticesinde olur.⁷⁶

Pietistlerin nazarında, hayata pietizmin öngördüğü perspektifinden bakanlar, herkesi kuşatıcı bir gönüldaşlığı, yani ilk Hıristiyan topluluğu tarafından oldukça aziz tutulan *koinonia*'yı (komünyon/Hıristiyan kardeşliği) kurmada aktif hale gelmiş olacaklardı.⁷⁷ Hatta pietistler kendilerine ilahi bir rol de yüklemişlerdir. İncil'in Vahiy bölümünde, 14:6-7'de geçen "ebedi İncil" ifadesini eskatolojik bir anlamda

⁷⁴ Greene, "Introduction", s. xxvi.

⁷⁵ Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 170-172.

⁷⁶ Ernest Stoefler, *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden, 1965, s. 119

⁷⁷ Stoefler, "Pietism", s. 324.

yorumlamışlar, kendi dönemlerini bu ayetin ve/veya kehanetin tarihsel olarak gerçekleşmesi şeklinde anlamışlardır.⁷⁸ İnançsal birliktelik ve paydaşlık, Kilise üyeliği, ırk, sınıf ve milliyet gibi kimliklerden kaynaklanan her türlü engeli aşma şeklinde anlaşıldı. Böylece pietistler birbirlerine “kardeşim” diye hitap ettiler. Bu hitap şekli, engin spritüel birliğin ortak tecrübesinin sembolik bir ifadesi haline geldi. Pietistlerin böyle bir dayanışma içerisinde olmaları, farklı bir değer sistemine bağlanmayı seçen başka bir topluluk içinde yaşamalarına mâni değildi. Aksine, geniş ölçüde çoğu Hıristiyan topluluk tarafından destek görmüşler, dini tartışmaların yapıldığı toplantılarda fikirlerini ifade edebilmişlerdir.⁷⁹ Bunun sebebi, pietistlerin tüm dini cemaatlere/mezheplere empati ile yaklaşmaları, Hıristiyanlığın geçmiş tecrübesini ve ilk dönem Hıristiyanlığı dikkate almalarıdır.⁸⁰ Bir diğer sebep, hareketin içtenliği, samimiyeti ve dini hayatın özellikle pratik yanına yaptıkları vurgudur.⁸¹

Pietistler birbiriyle çatışan mezheplere eşit mesafede durmuşlar, onlar arasında bir köprü vazifesi görmüşlerdir.⁸² Ancak yine de, nihai anlamda arzuları tüm Hıristiyanların mezhepsel farklılıkları bırakarak birleşmeleri yönündeydi. İlk dönem pietistleri arasında Kilise birliğine yönelik bir eğilim ve çaba vardı.⁸³ Örneğin, Cotton Mather (1663-1728) *Evangelium Aeternum* adlı eserinde, 14 ilkededen bahseder ve tüm Hıristiyan ahlakının tek bir altın kural etrafında özetlenebileceğine işaret eder: “İnsanların sana nasıl davranmalarını arzu ediyorsan sen de onlara öyle davran.” Mather’e göre, söz konusu 14 ilke, Hıristiyanlığın gerçek özünü içinde barındırıyordu ve bu yüzden farklı mezhepler arasında bir birlik oluşturmak için yeterliydi. Pietizm, bu hedefine ulaşmasa da, dini bölünmelerin ortaya çıkardığı gerilimin yumuşamasını ve Lüterci Kilise ile Yenilikçi Kiliseler arasında bir diyalogun başlamasını sağlamıştır. Öyle ki, Spener, Katolik Kilisesi’yle bile irtibat kurmaya çalışmıştır.⁸⁴

Pietizm, klasik periyodu süresince, dini otorite ile ilgili anlayışını Protestan ortodoksinin göz korkutan ama ruhsuz teolojik inanç sisteminin karşısına yerleştirdikleri bir Kutsal Kitapçılığın (Biblisizm) merkezinde topladı.⁸⁵ Kitab-ı Mukaddes’e, sadece inançların doğruluğunu ispatlamada bir kaynak olarak yaklaşılmamalıydı. O, ilahi bir vahiy olarak, insanların ruhlarını besleyen ve bunu

⁷⁸ Benz, “Ecumenical Relations between Boston Puritanism and German Pietism”, s. 173-174.

⁷⁹ Stoeffler, “Pietism”, s. 324.

⁸⁰ Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 217.

⁸¹ Greene, “Introduction”, s. xiii.

⁸² Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 215.

⁸³ Benz, *Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism*, s. 171.

⁸⁴ Hoffman, “Pietism”, s. 355.

⁸⁵ Stoeffler, “Pietism”, s.324.

her koşulda yapmaya muktedir bir kitaptı.⁸⁶ Dolayısıyla dini bir topluluğun bünyesinde Kitab-ı Mukaddes'e nasıl yaklaşıldığı ve bir statü verildiği pietistlerin nazarında oldukça önem arz ediyordu. Bu açıdan bakıldığında Kitab-ı Mukaddes'i kendilerine özgü bir tarzda kullanmaları bile aslında onların adım adım Lüterci ortodoksiden uzaklaştıklarının bir göstergesiydi. Örneğin, Kutsal Metinlerin ahlaki içeriğinin öne çıkartılması ve Kitab-ı Mukaddes'in yeniden yorumlanması pietist düşünceye resmiyet kazandıran Spener'in en büyük arzusuuydu.⁸⁷

Pietizm, aydınlanmayla birlikte, Hıristiyan imanını, rasyonel olarak ispatı mümkün olduğu kabul edilen birkaç önermenin doğruluğunun tasdikine indirgeme teşebbüslerine karşı çıkmıştır. Çatışan mezhepsel kutuplar arasındaki gerilimde pietistler sağduyuya, ilk dönem Hıristiyan pratiğine, az çok hakikate uygun düştiklerini düşündükleri uygulamalara ve temel olarak Kitab-ı Mukaddes'in daha çok ibadetler ile ilgili yorumlarına dayanan, dini yaşantıya önem veren bir teolojiyi Protestanlığa kazandırmaya çalıştılar. Nihayette pietistler, yenilenmiş ya da yeniden hayat bulmuş bireylerin çabaları sayesinde toplumu dönüştürmeyi, böylece hem kiliselere hem de kamuoyuna ızdırap veren ahlaki çürümeyi önlemeyi ümit etmişlerdir.⁸⁸ İlginçtir ki, dinden kaynaklı toplumsal yozlaşmayı önleme konusunda pietistler ile aydınlanmacılar ortak bir amacı paylaşmaktaydılar. Pietizm ile Aydınlanma arasındaki karmaşık ilişki konusundaki tartışmaları bir kenara bırakırsak, bu iki hareketin en azından ilk başlarda toplumsal yozlaşmanın sebeplerinden biri olarak görülen dini ortodoksiye ve öğretilere karşı birer müttefik gibi yaklaştıklarını söyleyebiliriz. Dahası her iki hareket, hayırseverliği, sevgiyi, merhameti ve çocuk eğitimi ile ilgili girişimlerin önemini güçlü bir biçimde vurgulamıştır.⁸⁹ Bununla birlikte pietistler, dini hayatta duyguya ve öznelliğe o kadar geniş bir yer verdiler ki, aydınlanmacıların her alanda kullanmayı teşvik ettikleri aklın rolü ciddi bir biçimde unutuldu. İnsan kaderinin ve imanın gizemlerini akıl anlayamayacağından, noksanlıkları ve bilinmezlikleri gidermek dini hissiyata ve sezgiye bırakıldı. Akla saldırı, iki düşmana karşı yapıldı: Dogmatik teolog ve rasyonalist hür düşünür. Dolayısıyla spiritüel canlılık ile entelektüel zindeliği dengede tutamaması pietizmin en ciddi eksikliği olarak karşımıza çıkmaktadır.⁹⁰

Öyle görünüyor ki, pietizm en iyi, temel özelliklerine bakılarak anlaşılabilir bir dini harekettir. Çünkü Protestanlık içerisinde bulunan diğer akımlarla ve mistik

⁸⁶ Greene, "Introduction", s. xiii.

⁸⁷ Jonathan Head, "Scripture and Moral Examples in Pietism and Kant's Religion", *Irish Theological Quarterly*, 2018, Vol. 83(3) 217-234, s. 224.

⁸⁸ Stoeffler, "Pietism", s. 324.

⁸⁹ Ulrich Groetsch, "Pietism", *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz, vol. 5, Thomson Gale, 2005, s. 1822.

⁹⁰ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 104.

gelenekle karıştırılma olasılığı çok yüksektir. Pietist hareketin ortaya çıkışında rol üstlenen model şahsiyetlerin⁹¹ fikirlerinden hareketle yapılan değerlendirmeye göre, pietizmin ayırt edici nitelikleri ya da alametleri 10 maddede özetlenebilir:

1. Ortodoks Protestan doktrini benimsemek ve kabul etmek. Çünkü doğru inanç doğru bir yaşama yönlendirir.
2. Tecrübeye dayanan, dönüştürücü etkisi olan bir Hıristiyanlık tanımı. Doğru inanca sahip olmak dönüştürmüyorsa değersizdir.
3. Değişim ve dönüşüm vurgusu. İçteki kişinin yeniden doğuşu ve yenilenmesi.
4. İhtidaya dayalı teslimiyet. Tanrı'ya olan güçlü bağlılık ve Tanrı ile kurulan kişisel tecrübi ilişki.
5. Göze görünür bir Hıristiyan'ca yaşam. İman ile amelin birlikteliği.
6. Kitab-ı Mukaddes'i düşkünlük derecesinde sevmek. İman, amel ve öğretisi konusunda sadece onun kılavuzluğuna güvenmek.
7. İnananlar topluluğu olarak birlikte kardeşçe bir yaşam sürmek. Yardımlaşma ve dayanışma içerisinde bulunmak.
8. Tüm dünyayı dönüştürme ideali. Daha güzel bir Kilise topluluğu ve dünya için çabalamak.
9. Ekümenik Hıristiyanlık ideali.
10. Doğru ve gerçek inanca sahip olan herkesin ruhbanlığı.⁹²

Görülebileceği gibi aslında pietizmi yerleşik Lüterci inanç sisteminden ayıran en önemli husus öğretilerdeki farklılıklar değil, öğretilere yapılan vurguda ve verilen değerdedir. Bir başka deyişle, Hıristiyanlık içerisindeki pek çok dini hareket yukarıdaki 10 özelliği genel hatlarıyla taşımaktadır. Fakat pietizm bu 10 niteliği farklı ve çarpıcı bir tarzda bir araya getirmiş ve önemle vurgulamıştır. Bazen bu farklılık, diğer hareketlerde bulunmayan bir biçimde, 10 özelliğin birbirleriyle olan ilişkisinde ve bağında kendini gösterir. Bununla birlikte pietizmin Protestanlık içerisindeki diğer spiritüel hareketlerden tamamen bağımsız, tek başına yer tutan bir hareket olduğunu söylemek de doğru gözükmemektedir. Reformasyon döneminin ortaya koyduğu inanç ve değer sistemi, Anabaptistlerin öğretileri ve Hıristiyan mistisizminin içe dönük dindarlığı ile paylaştığı ortak pek çok özellik vardır. Yine de pietizm Arndt, Spener, Francke ve Zinzendorf gibi ilahiyatçılardan kaynaklanan kendine özgü bir Hıristiyan dünya görüşüne sahiptir. Öyle ki, bugünün evanjelik dünya görüşü pietizmin mirasının üzerine inşa edilmiştir.⁹³

3. Erken Dönem Pietizmi

Pietizmin gelişimi ve yükselişi erken dönem pietizmindeki beş tür gruplaşmaya referansta bulunularak incelenebilir:

⁹¹ Bu kişiler önem sırasına göre, Philipp Spener, Hermann Francke, Nicolaus Zinzendorf, Gottfried Arnold, Gerhard Tersteegen, J. Albrecht Bengel, F. Christoph Oetinger, Johann Blumhardts ve Johann Arndt'tir.

⁹² Roger E. Olson; Christian T. Collins Winn, *Reclaiming Pietism: Retrieving an Evangelical Tradition*, Grand Rapids, 2015, s. 81-105.

⁹³ Olson & Winn, *Reclaiming Pietism*, s. 107.

1. Lüksemburg, Hollanda ve Belçika'nın Yenilikçi topraklarında pietizmin ortaya çıkmasına bazı kaynaklar *presisianizm* (precisianism) olarak atıfta bulunur. Hollanda'daki Yenilikçi kiliseler (Reformed churches) içindeki pietizmin tarihsel olarak aynı kaynaktan gelen püritanizm ile doğal bir yakınlığı vardı. Bazı yönlerden ayrılışlar da, teoloji ve pratik üzerine yaptıkları ekümenik vurguda pietizm ile püritanizm birleşmişlerdir.⁹⁴ Burada pietizm ile ilişkili üç önemli isimden bahsedilebilir: "Pietizmin babası olarak kabul edebileceğimiz Willem Teelinck (1579-14629), Franeker Üniversitesinde öğretim görevlisi olan felsefeci William Ames (1576-1633), şair ve papaz Jodocus van Lodensteyn (1620-1677) ve Almanya'nın Yenilikçi bölgelerinde pietizmin sözcülüğünü yapan Friedrich Adolph Lampe (1683-1729)."⁹⁵

2. Erken dönem pietizminin en fazla dikkat çeken kolu Spener-Halle olarak nitelendirilen harekettir. Esasen Johann Arndt'a çok şeyler borçlu olan ve önemli temsilcileri arasında Jakob Spener'i ve August Hermann Francke'yi sayabileceğimiz bu akım, tam anlamıyla Lüterci bir olguydu.⁹⁶ Francke, 1687'de Luneburk'ta Yuhanna İncili'nin 20:31'i⁹⁷ üzerine bir vaaz yazmakta iken, manevi bir yeni doğum olarak kabul ettiği dini bir tecrübenin ardından pietizmi benimsemiştir. Bir süre Spener'in yanında kaldıktan sonra 1689'da Leipzig'e geri dönmüş, öğrencilere ve halka konuşmalar yaparak hayli etkili olmuştur. Sınırsız bir enerjiye ve organizasyon yeteneğine sahip olan Francke, 1686'da Leipzig Üniversitesi'nin bünyesinde Kitab-ı Mukaddes üzerine çalışmaların yapılacağı *Collegium Philobiblicum* adıyla bir enstitü kurdu. Pazar öğleden sonraları bir araya gelinerek Kitab-ı Mukaddes orijinal dilinde okunuyordu. Önceleri linguistik bir yöntem benimsemişken daha sonraları Spener'in uyarıları ile Kutsal Metinlerin yorumlanmasına ağırlık verilmiştir. 1695'de fakir çocukları için yatılı bir okul ve bir yetimhane açtı. Bu kurumlarda çocuklar pietizmin ruhuna uygun dini ve ahlaki bir eğitim alıyorlardı. Yine Francke'nin açtığı en önemli kuruluşlardan birisi, 1710'da birkaç arkadaşı ile birlikte, Kitab-ı Mukaddes'in yayınlanması ve ucuz fiyattan halka ulaştırılmasını sağlamak için kurduğu Kitab-ı Mukaddes şirkettir. Spener'in yardımıyla girdiği Halle Üniversitesinde ölümüne kadar çalışmış ve burayı pietizmin merkezi haline

⁹⁴ Benz, "Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism", s. 171.

⁹⁵ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

⁹⁶ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

⁹⁷ Fakat İsa, Tanrı'nın Oğlu Mesih olduğuna iman edersiniz, ve iman edip onun ismi ile sizde hayat olsun diye, bunlar yazılmıştır. Bu dini tecrübe öncesinde Francke'nin zihninde şu düşünce belirir: "Hristiyan Kutsal Metinleri'nin Tanrı sözü olup olmadığını kim bilebilir. Türkler, Kuran'a, Yahudiler Talmut'a inanırken kimin haklı olduğunu kim söyleyebilir?" Bkz. Douglas H. Shantz, *An Introduction to German Pietism, Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Baltimore, 2013, s.106.

getirmiştir.⁹⁸ Kaleme aldığı *Pietas Hallensis* isimli eseri Anglo-Sakson dünyasında pietizmin yayılmasında önemli bir yere sahiptir.⁹⁹

3. Svabya/Suabiya (Swabia)¹⁰⁰ pietizmi, sosyal olduğu kadar, bir ölçüde farklı bir eklesiyastik görünüm sergilemiştir. Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) ve Johann Albrecht Bengel (1687-1752) Svabya-Württemberg pietizminin iki önemli temsilcisidir. Her ikisi de, yaşamı ve düşünceleri ile Schelling ve Hegel üzerinde dikkate değer bir etkide bulunmuşlardır.¹⁰¹ Lüterciliği benimsemesini kısmen Spener'e borçlu olan Bengel, bu ekolün sözcülüğünü yapmıştır. Bengel ve takipçilerinin başarısı, pietizmi belirgin olarak bir halk hareketi haline getirerek gelişmesini sağlamalarıdır. Öyle ki, Württemberg, köylülerin ve esnafların oluşturduğu pietist dayanışma cemiyetleri yoluyla pietizmin yükselişinde önemli şehirlerden biri haline gelmiştir.¹⁰² İlk dönem pietizminin asli uygulaması bir din adamının rehberliğinde laiklerin iştirak ettiği bir tür gizli dini sohbet halkaları (conventicle) oluşturmaktı. Bu dini topluluğun üyeleri Kilise'nin otoritesi dışında, karizmatik bir kişiliğin önderliğinde, gerçek bir Hıristiyan dindarlığının yaşandığı bir hayatı tesis etme amacıyla özel toplantılar düzenliyorlardı. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Kitab-ı Mukaddes okumalarının yapıldığı bu toplantılarla pietistler halkı irşat ediyorlardı. Bir kısmı ayrılmacı bir karaktere sahip olan bu gizli dini toplantılar 1684'ün başlarından itibaren Svabya'da düzenlenme imkânı bulmuştur. Pietizmin Svabya'da fazlaca kabul görmesindeki en büyük etken, nazari mistisizm geleneğinin bu bölgede güçlü olmasıydı. Orta Çağ mistisizminin literatürünün Protestanlığa kazandırılmasında emeği olan katı pietistler, laik ruhanilik, içe dönük tecrübe, ruhban sınıfına ve Kilise'ye karşı itimsizlik gibi konularda hareketi, Spener'in yaptıkları ile kıyaslandığında, daha ileri bir noktaya taşımışlardır. Svabya'da ortaya çıkan ilk pietistler radikal eğilimleri sebebiyle Kilise meclisinin tepkisine maruz kalmışlardır. Baştan itibaren, Kilise ve devlet kurumlarını sert bir şekilde eleştiren Svabya pietistlerinin önemli bir özelliği de binyılcı (chiliasm) bir hareket olmalarıydı. Dolayısıyla Tanrı'nın Krallığı'nun yeryüzünde kurulacağı beklentisi içerisinde, barış ve adaletin geleceği bir çağa coşkuyla inanıyorlardı.

Svabya pietizminin asli özelliği sosyal hizmetlere olan bağlılık ve adanmışlıkta kendini göstermiştir. Daha önce işaret ettiğimiz gibi, Halle Üniversitesindeki daha çok düşünsel etkinliklere ilaveten pietistler, başka yerlerde

⁹⁸ Walker, A History of the Christian Church, s. 447-448. F. Ernest Stoeffler, German Pietism During the Eighteenth Century, Leiden, 1973, s. 4.

⁹⁹ Benz, "Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism", s. 163.

¹⁰⁰ Svabya, pek çok önemli düşünürü ev sahipliği yapmıştır. Skolastik düşünür Thomas Aquinas'ın hocası Albertus Magnus (1200-1280), Orta Çağ mistiklerinden Heinrich Suso (1295-1366), filozof, hekim ve kimyager Paracelsus (1493-1541) ve matematikçi, gökbilimci Johannes Kepler (1571-1630).

¹⁰¹ Glenn Alexander Magee, Hegel and the Hermetic Tradition, London, 2001, s.64.

¹⁰² Stoeffler, "Pietism", s. 325.

olduğu gibi, Svabya'da yetimhaneler, yayınevleri, yoksul dullar için evler, bakıma muhtaç kimseler için barınaklar, evsizler için sığınma evleri, okullar, bira imalathanesi ve çiftlik gibi küçük çaplı tesisleri açtılar. Tanrı sevgisinin yanında komşunu sevmeyi de bir iman esası olarak benimseyen pietistlere göre, Hıristiyan hayatı sadece doğru inanca sahip olmak anlamına değil, aynı zamanda doğru eylemde bulunma anlamına geldiğinden, kişinin mensubu olduğu topluma hizmete adanmış bir hayat sürmesi gerekiyordu. Pietizm bireylerden manevi bir yeni doğum talep etti ve bunu *praxix pietatis* (ameli takva) ile kanıtlamalarını istedi.¹⁰³

4. Pietizmin dördüncü bir kolu yine Lütercilik içinde yeşermiştir. Bununla birlikte Nikolaus Ludwig von Zinzendorf'un (1700-1760) teolojik liderliğini takip etmiştir. Bu akım daha sonra Yenilenmiş Moravya Kilisesi'ne dönüşmüştür.¹⁰⁴ Zinzendorf, pietist bir eğitim aldı. Ailesi Spener'in takipçisi olduğundan dolayı Halle Üniversitesine gönderildi ve burada Francke'den oldukça etkilendi. 1719'da çıktığı Avrupa seyahati esnasında çarınca gerilmiş İsa resmi gören Zinzendorf'un bir hayli etkilenerek hayatını tümüyle Hıristiyanlığa adamaya karar verdiği söylenir. Seyahatin bitiminde Berthelsdorf'taki geniş arazisine yerleşti. 1772'de zulümden kaçarak Bohemya ve Moravya'dan gelen Protestan sığınmacılara kucak açtı. Arazisinin bir kısmına, Rabbin Bekçisi anlamına gelen Herrnhut ismiyle bir kasaba inşa ettirdi. Amaçları sevgi dolu, canlı bir Mesih topluluğu kurmak olan Herrnhut komünü üyeleri Avrupa Hıristiyanlığına hayat veren bir sinerji oluşturdular.¹⁰⁵

Zinzendorf'a göre, gerçek Hıristiyanlığın alameti, basit ve içten bir imana sahip olmaktır. İsa'nın insanlık için dökülen kanının gücüne inanmak ve tümüyle Tanrı'nın Oğlu'nun faziletlerine güvenmek ebedi kurtuluş için yeterlidir. Bu hayatta fitri hiçbir mükemmellik olmadığına göre, bunu savunan kişi Mesih'i inkâr etmiş olur. Hıristiyan mükemmelliği fitri değil verili bir mükemmelliktir. Aklımızı ya da tecrübemizi kullanarak mükemmelliğe ulaşamayız. Dolayısıyla mükemmel bir hayat ancak Hıristiyanlığın kabulü ve tatbiki ile mümkündür. "Tanrı'yı kim aklı ile kavramayı umarsa Tanrı'yı inkâr etmiş olur."¹⁰⁶ Tarihi veriler ışığında fideizmin¹⁰⁷ en önemli temsilcilerinden Soren Kierkegaard'ın (1813-1855) Kopenhag'da faaliyet yürüten bu akımdan oldukça etkilendiğini söyleyebiliriz.¹⁰⁸

Zinzendorf, ilk önce Moravya'lı mültecilerin pietist inanç ve değer sistemini benimsemeleri için gayret gösterdi. Bir süre için Berthelsdorf'taki Lüterci Kilise'ye

¹⁰³ Barry Stephenson, *Veneration and Revolt: Hermann Hesse and Swabian Pietism*, Waterloo, 2009, s. 5-7.; Stoeffler, *German Pietism During the Eighteenth Century*, s. 94-110.

¹⁰⁴ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹⁰⁵ William Warren Sweet, *The Story of Religion in America*, New York, 1950, s. 105.

¹⁰⁶ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 102; Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man*, s. 174.

¹⁰⁷ Bkz. Osman Murat Deniz, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Bursa, 2012, s. 16-17.

¹⁰⁸ Christopher B. Barnett, *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, New York, 2011, s. 5

katılsalar da, belli bir süre sonra tedrici olarak Morovya Kilisesi ortaya çıkmaya başladı. Zinzendorf'un onayıyla 1735'te Herrnhut topluluğu için bir papaz takdis edildi. İki yıl sonra Zinzendorf bizzat Kilise'nin başına geçmiş ve bu akım daha sonra Yenilikçi Morovya Kilisesi adını almıştır. Lüterci Kilise'den ayrılmaları sonucunda baskılara maruz kalmışlar, kurtuluşu Amerika'ya göç etmekte bulmuşlardır.¹⁰⁹ 5. Son olarak sözünü edebileceğimiz akım, pietistlerin tutucu kanadıdır. Günümüz pietizm karşıtları hemen anlaşılmayan "ılımlı" pietistler ile kaba saba ve "aşırı" pietistler arasında bir ayrıma gitmektedirler. Söz konusu ayrımındaki temel ölçüt, dini ve sosyal yanlılara düşmüş bulunmak ve ortodoks öğretilerden sapmış olmaktır. Apokaliptik ve eskatolojik beklentilerin güçlü ve vurgulu savunusu bir diğer ölçüttür. Bununla birlikte heterodoksinin tanımı konusunda pietistler ile muhalifler arasında bir tartışma yürütüldüğünü de belirtmek gerekir. Heteredoks fikirler çoğunlukla bir Kilise hizmetinin işleyişi ile ilişkilendiriliyordu.¹¹⁰ Radikal pietizm olarak genelde adlandırılan pietizmin bu kolu, dönemin başlıca dini topluluklarına ve onların devlet ile olan yakın bağlarına yönelttiği sert eleştiriler ile kendini gösterir. Bu türden eleştirileri yapanlar arasında en göze çarpanları Gottfried Arnold (1666-1714) ve Johann Konrad Dippel'dir. (1673-1734).¹¹¹ Arnold'un önemli yanı, Kilise tarihinin yorumlanmasına yaptığı katkılardır. Çoğu eski heretikleri okumuş ve onlar arasında daha doğru düşüncelere ve yorumlara sahip olanların bulunduğu kanısına varmıştır. Ona göre, farklı düşünmesinden dolayı hiçbir kimse heretik sayılmamalı ve Hristiyan düşünce tarihinin saygın bir düşünürü olarak kabul edilmelidir. Böylece Arnold, Kilise tarihi çalışmalarının öneminin kavranmasında önemli bir rol üstlenmiştir.¹¹²

4. 18. Yüzyılda Pietizm

18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren zamanın ruhu pietizmin dışı bakan yüzünde önemli ölçüde değişimlere yol açmıştır. Avrupa kıtası Protestanlığını büyük ölçüde etkilemiş Christian Wolff'un (1679-1754) aydınlanmacı felsefesine karşı tepkisinde pietizm teolojik olarak yerleşik Protestan ortodoksi ile ittifak yapmaya mecbur kaldı. Pietistler Aydınlanmanın getirdiği akla dayalı düşünce biçimine muhalif olmalarına rağmen, aydınlanmanın ahlaki duyarlılığını benimsemişlerdir.¹¹³ Çünkü pietizmin inanç alanını akıl alanından ayırması, spekülatif metafiziği güvenilmez ve yetersiz bulması, Wolff'un felsefesi ile bağdaştırılabilir değildi.¹¹⁴

¹⁰⁹ Sweet, *The Story of Religion in America*, s. 106.

¹¹⁰ Hans Schneider, "German Radical Pietism", trans. Gerald M. MacDonald, Lanham, 2007, s. 3.

¹¹¹ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹¹² Walker, *A History of the Christian Church*, s. 449.

¹¹³ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹¹⁴ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi, Aydınlanma*, Cilt 7, Bölüm 1, İstanbul, 2004, s. 139.

Aydınlanma düşüncesi, birbiriyle savaşıyan mezheplerin katı, taviz vermez tutum ve öğretilerine karşı, doğal aklı yüceltmiş, Hıristiyanlığı vahyedilmiş hakikatlerin oluşturduğu bir sistem olarak değil, bir hayat tarzı, dünya görüşü ve bir ahlak öğretisi olarak görmüştür.¹¹⁵ Bununla birlikte, Aydınlanmanın sloganları, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik, pietizmin öteden beri savunduğu kavramlar olduğundan, aydınlanmaya giden yolu hazırlamada pietizmin katkısından da bahsedilebilir. Dahası, pietizmin Kilise'nin formüleştirdiği ve resmiyet kazanmış kimi dogmalar hakkındaki kuşkuculuğu o dönemki siyasi kanaate katkıda bulunmuştur. Bu kanaate göre din, sosyal etkenler tarafından düzenlenmesi gereken özel bir meseledir. Her iki akım bireysel dindarlığı kuvvetlendirmeyi ve bunu yaparken dinin sosyal hayatta yeni bir bağlamda şekillenmesini amaçlamışlardır.¹¹⁶ Ayrıca pietizm, "aydınlanma ile girdiği ilişkide, felsefeyi metafizikten ve doğal teolojiden uzaklaştırmaya katkıda bulunmuştur."¹¹⁷

Pietizmin hayırseverliği, sevgiye, cömertliğe ve şefkate önem vermesi, savaşlara ve zulümlere karşı çıkması, kader kurbanı olarak gördükleri, sakat, akli dengesi bozuk, fakir, hasta ve muhtaç insanlara yardım etmeleri, dul ve yetimlere sahip çıkmaları, Aydınlanmanın hümanist karakterinin şekillenmesinde rol oynamıştır. Fakat pietistler, Aydınlanmanın ahlaki değerlerini zayıf bulmuşlar, kuru akılcılığını eleştirmişler ve Hıristiyanlığın dini tecrübelerle dayandığı erken dönemlerdeki köklerine geri dönmeyi arzulamışlardır. Elbette bu noktada, Aydınlanma süresince tek dini hareketin pietizm olmadığını da hatırlatmak gerekir.¹¹⁸

Aydınlanma döneminde Kilisenin dogmatizmini ve geleneksel otoritesini kırma yönündeki ikinci önemli akım akılcı deizm olmuştur. Pietistler de dogma hakkındaki deist şüpheliği paylaşmışlardır. Fakat deistler gibi rasyonalist felsefeye ve etiğe sığınmakla değil, Hıristiyanlığın özünü oluşturduğunu düşündükleri, sâlih amellerle süslenmiş teslimiyet ve tevekkül ile yeni bir aydınlığa ve dirilişe ulaşacaklarını düşündüler.¹¹⁹ Pietistler deizm akımına karşı amansız bir mücadele de yürütmüşlerdir. Çünkü onlara göre deizm, insanların dini duygularına ve sempatilerine güvenmek yerine, akla başvuruyordu. Bu mücadeleden galip çıkanın, Martin Knutzen (1713-1751) ve Franz Albert Schultz (1692-1763) örneklerine bakarak, akılcı düşünme tarzı olduğu söylenebilir. Pietist Knutzen, aynı zamanda Kant'ın saygıyla bahsettiği üniversite hocalarından birisidir. *Hıristiyan Dininin Doğruluğunun*

¹¹⁵ Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, s. 36.

¹¹⁶ Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 213; Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, s. 37.

¹¹⁷ Copleston, *Aydınlanma*, s. 137.

¹¹⁸ Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 213-217.

¹¹⁹ Nicholls, *Systematic and Philosophical Theology*, s. 36.

Felsefi Kanıt (1740) başlıklı eserinde, Wolff rasyonalizmi ile pietizmin spiritüalizmini birleştirmeye çalıştı.¹²⁰ Yalın bir iman ile titiz bir idraki bir araya getirmeye çalışan Knutzen'ın bu konudaki çabası akamete uğrasa da, Immanuel Kant (1724-1804) gibi bir filozofu etkilemeyi başarmıştır. Keith Ward Kant'ın akılcı ahlak felsefesinin gelişiminde pietist öğelerin de bulunduğunu söylediği eğitimle ilişkilendirir. Kant, Schultz'un yönettiği pietist eğitim kurumu *Collegium Fridericianum*'dan 1740 yılında mezun olmuştur. Fakat Kant'ın yazılarında burada aldığı eğitimin metotlarından ve içeriğinden duyduğu hoşnutsuzluğu dile getirdiği de bir gerçektir. Yine Ward'a göre, Kant'ın kurumsallaşmış din ile yaşadığı sorunların kaynağında bu karışımın izleri vardır. Fakat Ward'a göre, pietizm ile rasyonalizmi birleştirmek pek mümkün gözükmez. Çünkü ilahi vahye göre kendinden fedakârlık yaparak yaşayan bir iman insanı ile din dahil tüm meselelerde aklını nihai bir yargıç olarak kullanan Aydınlanma insanı arasında her şeyden önce bir zihniyet farklılığı vardır.¹²¹ Dolayısıyla, Kant'ın üzerinde pietizmin bir etkisi varsa şayet, bunun olumsuz bir etki olduğunu söylemek daha doğru gözükmektedir. Öncelikle, pietizmin önemli merkezlerinden biri haline gelen ve Kant'ın neredeyse tüm hayatını geçirdiği Königsberg pietizminin saflığını yitirdiği ve dindarlığın yine birtakım şablonlara bağlılık olarak anlaşılmaya başlandığı söylenebilir. Pietistlerin ahlaki otonomiyi reddetmeleri ve kendilerini Tanrı katında seçilmiş görmeleri Kant'ın ahlak anlayışı ile bağdaştırılabilir düşünceler değildir. "Kant, insanüstü bir gücün insan iradesine etkisine dayanan herhangi bir ahlaki anlayışı reddetmektedir. Onun için otonomiden başka yol yoktur. Kant'ın pietist ahlaka karşı tepkisi daha gençliğinde başlamıştır fakat o, bunu ancak yıllar sonra formüle edebilmiştir."¹²²

Pietizmin Kant üzerine etkilerini bir kenara bırakırsak, Knutzen ve Schultz gibi pietistlerin Wolff rasyonalizmine sıcak yaklaşımları pietizmin düşüşünü hızlandırmıştır. 1724 yılına gelindiğinde, dini alanda pietizm, felsefi alanda Wolffianizm kendilerinden önceki akımları bastırarak kadar güçlenmişlerdi. Fakat birbirine düşman kesilecek bu iki hareketten pietizm, Franz Albert Schultz'un ölümünden sonra Königsberg'de etki alanını yitirecek, Wolffianizm etkisini ve popüleritesini arttıracaktır.¹²³

Pietizmin ruhu, hem asli şekliyle hem de farklı bir yapılanmaya giderek tüm Hıristiyan dünyaya yayılmıştır. Pietizmin İsviçre'ye ve İskandinavya'ya ulaşmasında Henry Melchior Muhlenberg (1711-1787), Theodore Frelinghuysen (1691-1747) ve Michael Schlatter (1716-1790) görev almışlardır. Pietizmin Moravya safhası, John Wesley (1703-1791) ve kardeşini derinden etkilemiş, dolayısıyla Amerika'daki

¹²⁰ Copleston, *Aydınlanma*, s. 150.

¹²¹ Chris L. Firestone, Nathan Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington, 2008, s. 29-30.

¹²² Necmettin Tan, *İmana Yer Açmak*, Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi, İstanbul, 2014, s. 22-23.

¹²³ Greene, "Introduction", s. xxiii.

Metodist harekete de tesir etmiştir.¹²⁴ Böylece pietizm Püritanizm ile beraber, Amerikan Protestanlığını şekillendiren başlıca dini geleneklerden biri durumundadır. Pietist saray vaizi Anton Wilhelm Boehm (1673-1722) de Francke'nin eserlerini İngilizce'ye çevirerek, İngiltere'deki Kiliseler ile pietizmin temas kurmasını sağlamıştır.¹²⁵

Pietizmin yayılması, pietistlerin içte ve dışta misyonerlik faaliyetlerine verdikleri öneme çok şey borçludur. *Müjdeyi Yayma Cemiyeti* kurmaları ve pek çok misyoneri Hıristiyanlığın pietist yorumunun yayılması için görevlendirmeleri bunun göstergesidir. Pietistler, Hıristiyanlığın farklı mezheplerin savunduğu doktrinler ile değil, sadece İncil'in özünü oluşturan öğretiler ile yayılması gerektiğini savunmuşlardır.¹²⁶ Ayrıca pietistlere göre, Hıristiyanlığın yayılması her Hıristiyan'ın dini bir ödeviydi. Pietistler tebliğ ve irşat faaliyetleri yürütürken, özellikle Danimarka Kralı IV. Frederick'in (1671-1730) ekonomik ve siyasi desteğini görmüşlerdir.¹²⁷ Francke'nin gayreti ve desteği neticesinde Halle Üniversitesi'nden pek çok pietist misyoner İncil'in mesajını yaymak için dünyanın neredeyse her yanına seyahatlerde bulunmuşlardır.¹²⁸ Bu olgu bile pietist dini düşüncenin yayılma alanının genişliğine işaret etmektedir.

5. Protestan Geleneğinde Pietizmin İzleri

Dünya Protestanlığı üzerinde pietizmin etkisi oldukça şümüllü olmuş ve pietistlerin çabaları sonucu bu etki uzak mesafelere erişmiştir. Bununla birlikte tarihte pietizmi benimseyenlerin sayısını istatistiksel olarak tespit etmek zordur. Çünkü pietistler Lüterci Kilise'den ayrılarak ayrı bir Kilise kurma yoluna gitmemişlerdir.¹²⁹ Pietizm ilk ortaya çıktığı dönemde, Alman Protestanlığının kendi içinde sıhhatini tekrar kazanma canlanma nüvesini barındırdığını göstermiştir. Lüterci skolastisizmin tesirsiz hale gelen kabullerini kırarak, "hayat ile bağlantısı yoksa, dogmaların yararsızlığını" gözler önüne sermiştir.¹³⁰

Ruhban sınıfı hususunda, kilise hiyerarşisi içindeki konumundan ziyade, din adamının ahlaki meziyetlerine vurgu yapmışlar ve din adamının her şeyden önce her yönüyle işinin ehli bir kişi olmasına önem vermişlerdir. Pietistlere göre, ahlaki değerlerle bağdaşmayan hareketlerde bulunan bir ilahiyatçının din adamlığı görevini

¹²⁴ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹²⁵ Benz, *Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism*, s. 160-163.

¹²⁶ Barker, *O'nun İzimnde*, s. 188.

¹²⁷ Walker, *A History of the Christian Church*, s. 448.

¹²⁸ Hoffman, "Pietizm", s. 356.

¹²⁹ Walker, *A History of the Christian Church*, s. 449.

¹³⁰ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 103.

sürdürmesi olanaksızdır.¹³¹ Ruhban sınıfı için daha iyi bir eğitim verilmeli, dinin tecrübi bilgisi ve İncil'e uygun bir hayat kazandırılmalıdır. Pietistler, ritüelleri geri plana alarak, vaaz ve sohbet ibadette merkezi bir yer vermişlerdir. Dinleyicilerin, Hıristiyan hayatını benimsemelerini ve yaşamalarını sağlayacak bir tarzda vaazlar verilmeliydi. Pietistler, Protestanlığın getirdiği yeni ibadet anlayışında, kendi yazdıkları ilahilere daha çok yer vermişlerdir.¹³² Dini teslimiyeti Protestan ibadetinin başlıca gayesi yapmada rol oynamışlardır. Kitab-ı Mukaddes'in ibadet olarak okunmasını savunmaları, Kitab-ı Mukaddes'i ruhbanların bir kitabı olmaktan çıkarıp halkın bir kitabı yapmıştır.¹³³

Pietizm ile birlikte Kilise tarihine yeni bir bakış açısı kazandırılmıştır. Protestan iddiaları kuvvetlendirmek için bu miras araştırmaya açılmış, ıslah ve terbiye edici geniş bir literatürün oluşması sağlanmıştır.¹³⁴ Ayrıca, pietistlerin mistik meselelere olan ilgileri, spirüel teoloji ve mistik olgular üzerine yapılan çalışmaları canlandırmıştır. Dini tecrübenin çeşitlerinin ve ölçütlerinin neler olduğu bulunmaya çalışıldı.¹³⁵ Biblikal teoloji anlayışını tahta çıkaran ve tüm inananların dini eğitim almasını savunan pietistler, bu konuda attıkları adımlarla teoloji eğitimine yönelişte etkili olmuşlardır. Bu durum kaçınılmaz olarak beklenen ideal ruhban sınıfını yetiştirecek eğitim kurumlarının ve ilahiyat fakültelerinin kurulmasıyla sonuçlandı.¹³⁶

Pietistlerin fakir ve hastalıklı kişilere olan derin ilgileri, onların gereksinimlerini karşılayacak evler ve okullar kurmalarına yol açtı. Pietizme gönül vermiş Hıristiyanların bağlılığı yoluyla daha iyi bir dünya kurma projesini hayata geçirmek için var güçleriyle çabaladılar. Bu ümidi hiç kaybetmeyerek diğer insanlara da aşıladılar.¹³⁷ Tüm insanları İsa'nın müjdesine muhtaç görmeleri, misyonerlik faaliyetlerinin başlamasına ve hızla yayılmasına sebep oldu. Onlara göre, her Hıristiyan İsa'nın birer havarisiydi ve yaşantısıyla olduğu kadar, diliyle de Mesih'i ve yaptıklarını anlatmak zorundaydı. Böylelikle pietizm ekümenik idealin yükselmesine de katkıda bulunmuştur.¹³⁸

Alman hayatında derin izler bırakan pietizmin bir diğer etkisi de, hümanizm ve Aydınlanmanın evrenselciliğine giden taşları döşemesi ve bireye özgürlüğünü kazandırmasıdır.¹³⁹ Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve taraftarları sayesinde modern teolojinin gelişimi üzerinde de etkili olmuşlardır. Alman İdealizmi olarak

¹³¹ Preus, *The Rheology of Post-Reformation Lutheranism*, s. 232.

¹³² Walker, *A History of the Christian Church*, s. 446-449.

¹³³ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹³⁴ Beinton, *The Penguin History of Christianity*, s. 215.

¹³⁵ Jordan Aumann, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London, 1986, s. 253.

¹³⁶ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹³⁷ Hoffman, "Pietism", s. 355.

¹³⁸ Benz, *Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism*, s. 178.

¹³⁹ Cragg, *The Penguin History of the Church*, s. 106.

bilinen entelektüel hareketin başta gelen temsilcilerinin pietist bir çevrede yetişmiş olmaları da dikkate değer bir husustur. Pietizmin bıraktığı düşünsel miras, Amerikan Evanjelizmi gibi daha sonraki muhtelif dini hareketlerin içinde de görülebilir.¹⁴⁰ Fakat bu tespit, evanjeliklerin pietist idealleri tümüyle benimsediği anlamında anlaşılmalıdır. Zira pek çok evanjelik bilim insanı pietizmi yeren yazılar kaleme almayı sürdürmektedirler.¹⁴¹

Sonuç

Lüterci Kilise içerisinde 17. yüzyılın sonlarına doğru doğmuş olan ve müntesiplerine coşkulu yeni bir dini hayat aşılama çabasına girişen pietizmin amacı yarım kaldığını düşündüğü Reformasyonu tamamlamaktı. Pietizmin, dini inanç sistemini, tecrübeye indirgediğini söylemek doğru değilse de, rasyonel metafiziğe ve Lüterciliğin skolastik teolojisine mesafeli durdukları açıktır. Bireysel inancı ve içsel tecrübeyi öne çıkartmışlardır. Pietistler genelde mistik bir tutum sergilediklerinden bazen bir pietist ile bir mistiği birbirinden ayırmak hayli zor gözükmektedir. Pietistler, Hıristiyan dogmalarının farklı yorumlanması ve başka sebeplerle ortaya çıkan mezhep kavgalarına karşı, inancın tecrübi ve pratik yönüne vurgu yaparak, dogmalara verilen aşırı önemin, yerini bireysel dini hayatı canlandırma çabasına bırakılmasını istemişlerdir.

Pietizmin bireysel dindarlığa önem vermesi, dinin bireylerin vicdanlarına hapsedilmesi anlamına gelmemektedir. Bilakis pietistler, öncelikle bireylerin ve nihayetinde toplumun dini uyanışına katkıda bulunmaya gayret etmişlerdir. Her yenileşme hareketi gibi, pietizmin de içinde buldukları dini, kültürel ve sosyal ortamı eleştirdiklerini ve çözüm önerileri sunduklarını görüyoruz. Yalın, bireysel dindarlığa dayanan, coşkulu, ilk dönemlerde yaşanan bir dini hayatın özlemini duydular. Onlara göre, Hıristiyanlık sadece teolojiden ibaret olamazdı. Kalplere nüfuz etmeli, sosyal hayatın her alanında Hıristiyan değerleri ve ahlaki uygulanmalıydı. Hıristiyanların kurtuluşunu Tanrı'nın yardımında görseler de, buna layık olmak için ibadetlere ve Kitab-ı Mukaddes'in okunup anlaşılmasına önem verdiler.

Pietizm, Hıristiyan dünyada hem dini hem de felsefi düşünceyi derinden etkilemiştir. Fakat pietizm, öyle görünüyor ki, Spener'in Lüterci Kilise içerisinde arzu ettiği geniş kapsamlı reformları üretmeye muktedir olamamıştır. Bununla birlikte, ahlaki bir iklimin oluşmasına, Kitab-ı Mukaddes'in geniş kitlelerce incelenmesine

¹⁴⁰ Stoeffler, "Pietism", s. 325.

¹⁴¹ Roger E. Olson, "Pietism, Myths and Realities", The Pietist Impulse in Christianity, ed. Christian T. Collins Winn, G. William Carlson, Christopher Gehrz and Eric Holst, Cambridge, 2011, 4.

katkıda bulunmuştur. Belki de böylelikle karşıtı olduğu deizmin yaygınlaşmasına istemeden de olsa hizmet etmiştir. Pietist projenin başarıya ulaşamamasının temel sebepleri olarak, aşırı bireysel sofuluğu övmeleri, Lüterci Kilise'den ayrılmamaları ve Aydınlanmanın sert esen akılcı rüzgarına dayanamamaları sayılabilir.

Kaynakça

Aumann, Jordan, *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, London, 1986.

Barker, G., *O'nun İzinde, Hristiyanlık ve Laiklik Tarihi*, İstanbul, 1985.

Barnett, Christopher B., *Kierkegaard, Pietism and Holiness*, New York, 2011.

Beinton, Roland, *The Penguin History of Christianity*, vol. 2, London, 1967.

Benz, Ernst, "Ecumenical Relations Between Boston Puritanism and German Pietism: Cotton Mather and August Hermann Francke", *Harvard Theological Review*, Vol. 54, No. 3, London, 1961.

Cragg, Gerald R., *The Penguin History of the Church*, vol. 4, London, 1990.

Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi, Aydınlanma*, Cilt 7, Bölüm 1, İstanbul, 2004. Gerald R. Cragg, *The Penguin History of the Church*, vol. 4, London, 1990.

Deniz, Osman Murat, *Akıl-İman İlişkisi Açısından Fideizm*, Bursa, 2012.

Firestone, Chris L. ve Jacobs, Nathan, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington, 2008.

Greene, Theodore, "Introduction", in Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. with an introduction and notes by Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, New York, 1960.

Groetsch, Ulrich, "Pietism", *New Dictionary of the History of Ideas*, ed. Maryanne Cline Horowitz, vol. 5, Thomson Gale, 2005.

Head, Jonathan, "Scripture and Moral Examples in Pietism and Kant's Religion", *Irish Theological Quarterly*. 2018, Vol. 83(3) 217-234.

Hoffman, J. C., "Pietism", *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 11, ed. Jack Heroty, Washington, 1981.

Jung, Martin H., "The Impact of Pietism on Culture and Society in Germany", ed. Wim Janse and Fred van Lieburg, *Religion as an Agent of Change*, Amsterdam, 2015.

Latourette, Kenneth Scott, *The Christian Outlook*, New York, 1948.

Lindberg, Carter, *The Pietist Theologians, An Introduction to Theology in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Malden, 2005.

Magee, Glenn Alexander, *Hegel and the Hermetic Tradition*, London, 2001.

Maschke, Timothy, "Philipp Spener's Pia Desideria", *Lutheran Quarterly*, 6 (Summer 1992), 187-204.

Michel, Thomas, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş*, İstanbul, 1992.

Nicholls, William, *Systematic and Philosophical Theology*, London, 1969.

Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, New York, 1945.

Olson, Roger E. ve Winn, Christian T. Collins, *Reclaiming Pietism: Retrieving an Evangelical Tradition*, Grand Rapids, 2015.

Olson, Roger E., "Pietism, Myths and Realities", *The Pietist Impulse in Christianity*, ed. Christian T. Collins Winn, G. William Carlson, Christopher Gehrz and Eric Holst, Cambridge, 2011.

Preus, Robert David, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism*, Vol. 1, London, 1970.

Prout, William Cardwell, "Spener and the Theology of Pietism", *Journal of Bible and Religion*, Vol. 15, No. 1. (Jan., 1947), pp. 46-49.

Shantz, Douglas H., *An Introduction to German Pietism, Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*, Baltimore, 2013.

Stephenson, Barry, *Veneration and Revolt: Hermann Hesse and Swabian Pietism*, Waterloo, 2009.

Stoeffler, Ernest, *German Pietism During the Eighteenth Century*, Leiden, 1973.

Stoeffler, Ernest, "Pietizm", *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York, 1987.

Stoeffler, Ernest, *The Rise of Evangelical Pietism*, Leiden, 1965.

Schneider, Hans, "German Radical Pietism", trans. Gerald M. MacDonald, Lanham, 2007.

Sweet, William Warren, *The Story of Religion in America*, New York, 1950.

Tan, Necmettin, İmana Yer Açmak, *Immanuel Kant'ın Bilgi ve İman Felsefesi*, İstanbul, 2014.

Walker, Williston, *A History of Christian Church*, Edinburgh, 1963.

Yâsin Sûresi'nin Ölümlere Okunması (Rivayetler Bağlamında Bir Analiz)

Veli Aba*

Özet

Öldükten sonra kişi adına yapılan dua, ibadet, hayır işleri, maddi ve manevî borçlarının ödenmesi gibi geride kalanların yapmış oldukları söz ve fiillerin ölümlere faydasının olup olmayacağı konusu geçmişten bu yana tartışılmalıdır. Özellikle de Türkiye'de ölen kişi adına Yâsin Sûresi okunması sık karşılaşılan bir uygulamadır. Tarih boyunca diğer bazı dinî içerikli uygulamalarda olduğu gibi bunun da kaynağının bazı rivâyetlere dayandırıldığı görülmektedir. Bunlar sıhhatleri farklı değişik rivâyetlerden müteşekkildir. Bu çalışmada hadis kaynaklarında ölü adına okunması istenen/teşvik edilen Yâsin Sûresiyle ilgili rivâyetler özellikle de senet bakımından tetkik edilmiş bunların çoğunun zayıf ve uydurma olduğu anlaşılmıştır

Anahtar Kelimeler: Yâsin Sûresi, Dua, Rivayetler, Kur'ân Okumak, Ölüm

Reading the Surah Yaseen to the Dead: A review in the context of narration

Abstract

It has been a matter of debate since the time of death, when prayers, worship, charity works, and the payment of material and spiritual debts on behalf of a person, have been the subject of the words and actions of those who have been left behind. In particular, reading the Yasin surah on behalf of the person who died in Turkey is a frequent religious practice. Throughout history, it seems that some sources of religious content are based on some of the origins. Their validity is different from several narratives. In this study it was understood that the narrations about Surah Yaseen which were requested / encouraged to read in the hadith sources in the name of the dead, especially those examined in respect of the proofs, are weak and untruthful.

Keywords Surah Yaseen, Prayer, Narrations, Reciting the Quran, Death

GİRİŞ

Her toplumda doğum, evlilik, ölüm gibi önemli zamanlarda sembolik bir anlamı da barındıran çeşitli dinî faaliyetler vardır. İnsanların bir arada tören şeklinde ortaya koyma ihtiyacı duydukları vakıyalardan biri de ölen kişi adına yerine getirilen bir takım uygulamalardır. Ölümün gerçekleştiği ilk andan itibaren defin sonrasıyla birlikte devam eden zaman diliminde ölü adına gerçekleştirilen bir takım dinî ritüellerde, ölüye yakınlığı olan kişi, çevresinden gördüğü ilgi sayesinde varlığının değerini anlar. Bunun yanında diğer insanların

* Dr. Öğretim Üyesi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

ölmüş bir kimse adına yapacağı taziye, cenazeye iştirak, mevlid, kıraat vb. uygulamalar, cenaze sahibinin acısını paylaşma adına yerinde faaliyetler olarak görülebilir. Fakat ölen birinin arkasından, yukarıda zikredilen birtakım uygulamaların icrasında ölünün de faydalanabileceği beklentisi ve inancının olduğu ortada olan bir durumdur. Bütün bunlar yıllarca sıkı bir biçimde uygulanarak, zamanla dinin aslı unsurlarından bir parça gibi toplumun vazgeçilmezleri haline gelmiştir. Tabii ki, fertlerin içinde yaşadığı gelenek, kültür ve dinlerinde, ölmüş olanlar için bir takım uygulamaları yerine getirmeleri sadece ibadet ya da dinî pratikle sınırlandırılmayacak kadar geniş ve kuvvetli bir kabule de sahiptir. Ölümünden sonra bir kişi için yapılan dua, ibadet, onun adına yapılan hayır işleri, maddi ve manevî borçlarını ödemek gibi geride kalanların yapmış oldukları söz ve fiillerin ölümlere faydasının olup olmayacağı konusu geçmişten bu yana tartışılmıştır.¹ İskat ve devir olarak da bilinen bu tür uygulamalar ülkemizde hala varlığını devam ettirmektedir. İki uç arasında zaman zaman derinleşen bu tartışmanın bir tarafını bu konuya bid'at ve hurafe olarak bakanlar meydana getirmektedir. Tartışmanın diğer ucunda ise bu tür fiillerden ölünün faydalanabileceğini savunanlar bulunmaktadır. Araştırmanın asıl konusu bu tür tartışmaları ele almak olmadığından bu hususlarda ayrıntıya girilmeyecektir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Kur'an-ı Kerim'in üstünlüklerini, onun tamamını veya bazı sûre ya da âyetlerini öğrenip okuyan, öğreten, dinleyen, ezberleyenlerle hükümlerine göre amel edenlerin kazanacağı sevapları, bazı sûre yahut âyetlerin şifalı oluşuna dair âyet ve hadislerde verilen bilgileri ifade etmek üzere İslâmî kaynaklarda genellikle "fezâilü'l-Kur'an", bazen de "sevâbü'l-Kur'an", "menâfiu'l-Kur'an" gibi tabirler kullanılmıştır. Bununla birlikte Kur'an'ın üstünlükleri hakkındaki ilk bilgiler yine Kur'an'da bulunmakla² beraber bazı hadislerde de Kur'an-ı Kerim'in faziletine dair bilgiler bulunmaktadır.³ Kur'an-ı Kerim'in tamamının Allah kelâmı olduğunu dikkate alıp âyetler arasında bir fazilet ve değer farkının bulunmaması gerektiğini düşünenler olduğu gibi esasta âyetler arasında bir değer farkı bulunmamakla beraber hal ve şartlar, zaman ve zemin, okuyanın ihtiyaçları, ilgili âyetin konusunun şerefi gibi bazı sebeplerle âyetler arasında bazı fazilet farkları bulunabileceğini belirtenler de olmuştur.⁴

Birçok İslam ülkesinde olduğu gibi ülkemizde de Müslümanların, değişik sebeplerle Allah'a yaklaşma, tevessül, çeşitli ihtiyaçlarının giderilmesi, sıkıntılardan uzaklaşma, günahlardan kurtulma, ölümlere rahmet gibi ihtiyaç ve talepler doğrultusunda Kur'an okuyup dua ettikleri ve birtakım ibadetleri bu doğrultuda yaptıkları bilinmektedir. Ülkemizin hemen her yöresinde Fâtiha, Yâsin, Tebareke, Nebe vb. sûrelerin okunması, tekbir, tehlil, tesbîh yapılması, salâtü selâmlar getirilmesi sıkça uygulanan dinî içerikli faaliyetler olarak

¹ Durmuş, Üzeyir, Hanefî Fıkhdında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: İskât Hadisi, KTUIFD, Cilt 3, Sayı 2, ss. 75-88.

² Mesela bkz. Bakara, 2/2; Nisâ, 4/174; Yûnus, 10/57; İsrâ, 17/9.

³ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil, el-Câmiu'ü's-Sahîh, (I-IX), thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir, Dâru tavk'î-n-necât, byyi, 1422, Fedâilü'l-Kur'an, 21; Tirmizî, Ebû İshak Muhammed b. İsâ b. Serve, el-Câmiu'ü's-Sahîh, (I-VI), thk., Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988, Fedâilü'l-Kur'an, 15; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrahmân b. Fadl b. Behrâm, es-Sünen, (I-IV), thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-muğni, Suudiarabistan, 2000, Fedâilü'l-Kur'an, 2.

⁴ Aydemir, Abdullah, "Fezâilü'l-Kur'an", DİA, XII, 532, 533.

karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte yukarıda zikredilen ve araştırmamızın da konusu olan Yâsin Sûresi'nin okunma alanı diğerlerinden oldukça geniştir. Çocuklara isim verileceğinde, sünnet merâsimlerinde, düğünlerde, hacı uğurlamalarında, sınav vb. değişik birçok dinî ya da dinî içerikli olmayan faaliyetler için bu sûrenin okunması/okutulması kimi zaman toplumsal bir yaptırım halinde de karşımıza çıkmıştır. Tabii ki, yukarıda zikredilen Yâsin Sûresi'nin okunma alanları toplumsal bir baskı neticesi olarak da karşımıza çıkabilir. Fakat bu tür merasimlere sırf mahalle baskısının sebep olduğu anlayışı doğru değildir. Bunlarda insanların kültürlerini bir şekilde yaşatma ve sonrakilere aktarma biçimi de etken olarak görülmelidir.

Çevremizde sıkça karşılaştığımız Yâsin sûresi okumalarının ve bunun değişik niyet ve talepler doğrultusunda giderek yaygınlaşmasının, özellikle de ölen bir kimsenin ardından vazgeçilmez bir uygulama oluşunun sadece geçmişten devralınan bir gelenek olmasına dayanmadığı aynı zamanda rivâyet kökenli sebeplerinin de olduğu kanaatindeyiz. Tabii ki ilgili sûrenin "Yâsin" şeklinde Kur'ân'da müşahhas bir şekilde yer alması ve muhtevasında ölümle ilgili mesajların bulunması, bu sûreyi bu noktada öne çıkaran belli başlı özellikleri arasında yer almaktadır. Bütün bunlara ek olarak hadis kitaplarında bu sûrenin okunması, faziletleri, özellikle ölüm anında ve sonrasında tilâvetiyle ilgili birçok rivâyetin yer almasının toplumda bu kapsamda kabul görmesi açısından önemli bir dayanak olduğu kanaatindeyiz.

Yaşayan insanların ölümler ardından yaptıklarından ölenlerin faydalanıp faydalanamayacakları İslâmî ilimlerde yer alan farklı branşların tartışma konusu olmuştur. Elbette ki, bu tartışmanın ana eksenini Kur'ân ve hadislerde yer alan birtakım naslar oluşturmaktadır. Rivâyetlerle ilgili söz konusu bu nasların hem metin hem de senet açısından değerlerinin tespit edilmesi mevcut dinî pratiğin bağlayıcılığı açısından önem arz etmektedir.

Gerek klasik hadis edebiyatının mevcut kaynakları arasında gerekse sonraki dönemlerde hadisle ilgili yapılan çalışmalarda Yâsin Sûresi özelinde yapılmış bir çalışmaya rastlayamadık. Ancak ölüm konulu çeşitli çalışmalar vardır. İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (ö 751/1350) *Kitâbu'r-rûh*⁵ adlı eseri,⁶ Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *et-Tezkira fi ahoâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*⁷ isimli kitabı ve Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Şerhu's-sudûr fi akvâli'l-kubûr*⁸ isimli eseri bunlardan bazılarıdır. Buna ilaveten nadiren de olsa klasik hadis edebiyatı kaynakları haricinde kaleme alınan bazı eserlerde bu konuya değinilmiştir. Süleyman Toprak tarafından yazılan *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*,⁹ Hayrettin Karaman'a ait *Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken*,¹⁰ Muhammed b. Alevî el- Mâlikî el- Hüseyinî'nin *Tahkikü'l-âmâl fimâ yenfeu'l-meyyitü mine'l-a'mâl*¹¹ adlı eserleri, Yusuf Acar'ın

⁵ Bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi, *Kitâbu'r-rûh*, (I-II), thk., Muhammed Ecmel el-İslâhî, Dâru âlemi'l-fevâid, byy., 2014.

⁶ Eserin tanıtımı için bkz. Yılmaz, Orhan, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013, s. 41.

⁷ Bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *et-Tezkira fi ahoâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk., Hicazî Saka Ahmed, (I-II), Beyrût, 1986.

⁸ Bkz. Suyûtî, Celâleddin, *Şerhu's-sudûr fi akvâli'l-kubûr*, Dâru'r-reşid, Dimeşk, ts.

⁹ Bkz. Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Ensar Neşriyat, Konya, 1997.

¹⁰ Bkz. Karaman, Hayrettin, *Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1985.

¹¹ Bkz. Muhammed b. Alevî, el- Mâlikî el- Hüseyinî, *Tahkikü'l-âmâl fimâ yenfeu'l-meyyitü mine'l-a'mâl*, Mektebetü Dâri cevâmii'l-kerîm, Kahire, ts.

*Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*¹² adlı Yüksek lisans tezi, Mahmut Karakış'ın Yüksek Lisans tezi,¹³ Mustafa Özel'in "Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları"¹⁴ adlı makalesi konumuzla doğrudan alakalı olan belli başlı çalışmaların bazılarıdır. Yukarıda da bahsedilen benzer konular hakkında yapılan araştırmaların içerisinde Yâsin Sûresi'nin ölümlere okunması dar kapsamlı da olsa çalışılmış¹⁵ fakat bu süre genel manada ölüye kıraat, fedâil gibi konuların bir alt başlığı gibi düşünüldüğünden bu konudaki rivâyetler sayı bakımından sınırlı kalmış, rivâyetlerin muhteva ve tahlilleri o çalışmalarda geniş bir şekilde ele alınmamıştır. Ölüye kıraat ana çerçevesinde yapılan bu çalışmalarda genel olarak; ölmek üzere olan kimseye/ölüye Kur'an okumak, cenaze teşhizi, tekfini ve defni, telkîn ve taziye gibi konular benzerliklerinden dolayı birlikte işlenmişlerdir. Fakat ülkemizde ölünün ardından yapılması vazgeçilmez bir uygulama haline gelmiş dinî pratiklerin en önemlilerinden biri de Yâsin Sûresi okunmasıdır. Bu çalışmayla Yâsin Sûresi okunmasının rivâyete dayalı kökenleri araştırılacak, ilgili süreye dair kaynaklarda yer alan rivâyetlerin sıhhati incelenerek bu uygulamaya dayanak gösterilebilecek âmiller tespit edilip ölünün ardından Yâsin Sûresi okuma geleneğinin ortaya çıkışı, yayılışı ve kabulüyle ilgili süreç değerlendirilmeye çalışılacaktır.

I. SURE HAKKINDA GENEL BİLGİ

Yâsin Suresi, adını ilk âyetini oluşturan "Yâ" ve "Sîn" harflerinden aldığı ileri sürülmüştür. Ayrıca süreyi Kur'an'ın kalbi diye nitelendiren hadis rivayetine dayanılarak "kalbü'l-Kur'an" diye de adlandırılmış, ancak bu kullanım hem ilmî çevrede hem de halk arasında yaygınlık kazanmamıştır.¹⁶ Sure Hz. Peygamber tarafından bu adla anılmış, muteber hadis kitaplarında da süre için bu isim kullanılmıştır.¹⁷ Yâsin Sûresi'nin tefsiri konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Muhtemelen bunun önemli sebeplerinden biri faziletine dair rivayet edilen hadisler, bir diğeri de hadislerde ölümler üzerine okunmasının tavsiye edilmesidir.¹⁸

¹² Bkz. Acar, Yusuf, *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.

¹³ Bkz. Karakış, Mahmut, *Yasin Sûresi İle İlgili Rivâyetler ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.

¹⁴ Bkz. Özel, Mustafa, *Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları*, *İslam Hukuku Araştırmaları, Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s. 477-486.

¹⁵ Mesela bkz.: Muhammed b. Alevî el- Mâlikî el- Hüseyinî, *Tahkîkü'l-âmâl finâ yenfeu'l-meyyitü mine'l-a'mâl*, Mektebetü dâri cevâmi'l- kelim, Kahire, ts.; Acar, Yusuf, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, İstanbul, 2004; Özel, Mustafa, *Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları*, *İslam Hukuku Araştırmaları, Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s. 477-486.

¹⁶ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l Kur'an*, (I-XXIV), thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, byy., 2006, VII, 303; Âlûsî, Şihâbüddin Mahmud b. Abdullah el-Hüseyinî, *Rûhu'l meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebu'l-ümesânî*, (I-XVI), thk., Ali Abdulbâr Atıyye, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1415, VI, 55, 56; Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, VI, 394-395; İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (I-XXX), ed-Dâru't-Tûnusîyye, Tunus, 1984, XI, 80-82; Topaloğlu, Bekir, "Yâsin Sûresi", *DİA*, XL, 340, 341.

¹⁷ İbn Mâce, Cenâiz, 4; Ebû Dâvûd, 24.

¹⁸ Süleymaniye Kütüphanesi'nde 100 civarında Yâsin tefsiri, havâs ve tercüme kayıtları bulunmaktadır. Bu kayıtların yirmisi Hamâmizâde Ali Efendi'nin Yâsin tefsirine aittir (İstanbul 1262, 1265, 1273, 1286, 1294, 1316, 1320). Ebûshakzâde Esad Efendi'nin *Hulâsatü't-tebyîn fi tefsîri süre-i Yâsin* adlı eserinin yine bu kütüphanede on civarında kaydı vardır. İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey Çelebi'nin *Tefsîr-i Yâsin-i*

Yâsîn Sûresinde İslâm akaidinin üç esasını teşkil eden tevhid, nübüvvet ve âhret konuları tabiatın mükemmel kuruluşu ve işleyişinden deliller getirilerek anlatılır. Bu arada iman-küfür mücadelesi çerçevesinde geçmiş kavimlerden ibret verici örnekler zikredilir. Dört bölüm halinde incelenmesi mümkün olan sûrenin birinci bölümünde ana konu Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatı ve Kur'an'ın vahiy ürünü oluşudur.¹⁹ Sûrenin ikinci bölümü kendilerine hak dinin tebliğcilerinin gönderildiği bir yerleşim yeri halkının (ashâbü'l-karye) kıssası hakkındadır.²⁰ Sûrenin üçüncü bölümünde insanların hayatlarını sürdürdükleri yeryüzünün besleyici özelliğine, gece ile gündüz, güneşle ay arasındaki düzen ve âhenge, yeryüzündeki çiçek, bitki vb. şeyler, ayrıca insanlar ve insanların henüz vâkıf olmadığı nice canlı arasındaki tozlaşma ve döllenmeye, gemilerin denizde batmadan seyretmesine temas edilerek Allah'ın birliği ve yüceliğine dikkat çekilir; bütün bu delil ve işaretlere rağmen inkârcıların dinî gerçeklerden yüz çevirdikleri ifade edilir.²¹ Yâsîn Sûresi'nin dördüncü bölümü âhretin varlığı ve âhret âleminin tasvirine dairdir. Burada kıyametin ansızın kopacağı bildirildikten sonra vukuu hakkında kısaca bilgi verilir. Ardından cennetin tasvirine, cehennemliklerin bedbahtlığına değinilir; onların dünyada iddia ettikleri gibi Kur'an'ın bir şair sözü değil vahiy ürünü olduğu zikredilir. Dünya hayatında insan türüne verilen nimetlerin bir kısmı sayılır; buna rağmen inkârcıların kendilerine hiçbir fayda sağlamayan putlara taptıkları belirtilir. Sûrenin son âyetlerinde, nutfeden yaratılan insanın dünyaya geliş şeklini göz ardı ederek, "Çürümüş kemikleri kim diriltecek?" diye sorduğu soruya "İlk defa yaratmış olan diriltecek" şeklinde cevap verilir; bu kanıt, "Sizin için yeşil ağaçtan ateş çıkaran bütün tabiatı yaratan Allah ölülerin benzerini yaratmaya kâdir değil mi?" ifadesiyle desteklenir. Sûre İslâm'ın tevhid ve âhret inancına bir defa daha vurgu yapan âyetlerle sona erer.²²

Yukarıda zikredildiği üzere her ne kadar Yâsîn Sûresi'nde farklı bazı konular yer alsada ifade ettiği anlam yönünden 77. ayetten 83. son ayete kadar ölümlere/ölmek üzere olanlara okunması manaya da mutabık görünmektedir. Çünkü bu ayetlerde yaratılış, ölüm ve diriliş gerçeğini kavrayamayan insanogluna; yeniden varoluş ve bunun nasıl anlaşılacağıyla ilgili önemli mesajlar verilmektedir. Dolayısıyla ölüye/ölmek üzere olanlara okunması çerçevesinde siyak ve sibak bakımından Yâsîn Sûresi'nin uygun olan kısmının yukarıda zikredilen 77. ve 83. ayetleri olduğu kanaatindeyiz. Bunun yanında sûrenin 12. ve 68. ayetlerinde olduğu gibi diğer bazı kısımlarda da ölüm ve yaşama ilgili kısa bahisler yer almaktadır.

A. ÖLÜYE/KABRE KIRAAT MESELESİNE GENEL BİR BAKIŞ

Daha önce de belirtildiği gibi araştırmanın asıl amacı ölüye/kabre kıraat meselesini ele almak değil bu konunun da bir parçasını teşkil eden Yâsîn Sûresi'nin ölüye/kabre okunmasıyla ilgili uygulamaların dayanağı olabilecek/olan rivâyetlerin tetkikidir. Bu bakımdan âlimler arasında öteden beri tartışma konusu olan ve daha önce de hakkında müstakil eserler kaleme alınan

¹⁹ Şerif'i Ayşe Humeyra Aslantürk tarafından sadeleştirilerek yayımlanmıştır (Yâsîn-i Şerif Tefsiri, İstanbul 1997; Isparta 2007). Geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, "Yâsîn Sûresi", *DİA*, XL, 341.

²⁰ Yâsîn, 36/1-12.

²¹ Yâsîn, 36/13-32.

²² Yâsîn, 36/33-47.

²³ Yâsîn, 36/48-83. Özet olarak verilen bu ayetlerin konuları hakkında daha geniş bilgi için bkz. Topaloğlu, Bekir, "Yâsîn Sûresi", *DİA*, XL, 340, 341.

bu hususu ayrıntılarıyla ele almak tekrardan ibaret olacağı için biz yeri geldikçe bu meselede gerekli yerlere atıfta bulunmakla yetineceğiz. Yukarıda belirtildiği gibi âlimler arasında tartışma konusu olan bu meselede kimileri ölüye kıraati câiz görürken kimileri tam tersini iddia etmişlerdir. Öteden beri tartışma konusu olan bu hususta delil olarak çok kullanılmıştır.²³ ayeti delil olarak çok kullanılmıştır.

İlk bakışta ayetin zahirinden ölü ya da diri olsun hiçbir kimsenin başka birinin yaptıklarından fayda göremeyeceği manası çıkarılsa da bu anlamın doğru olmadığı ileri sürülmüştür. Bu ayetin nesh olduğunu ileri süren İbn Abbâs'ın görüşünü benimseyenler olduğu gibi²⁴ ayetten kastın zahirden anlaşıldığı gibi olmadığını çeşitli şekillerde gerekçelendirenler de olmuştur. Bazıları bu ayetin İbrahim (a.s.) ve Musa (a.s.)'ın kavimleri hakkında olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre bu ayetin geçmiş ümmetlerin şeriatlarından haber vermekte olup, bu hükmün İslâm Dini ile neshedildiğini, bu ümmet için başkalarının yaptığı amelden faydalanmanın mümkün olduğunu belirtmişlerdir.²⁵ Bazılarına göre burada kastedilen kâfir bir insandır. Yoksa mü'min bir insan için diğer mü'min birinin yaptıklarının faydası olacaktır.²⁶

Zikredilen ayeti esas alarak başkalarının yaptıklarından ölünün de faydalanacağı fikrine karşı çıkanlar da olmuştur. (Ve insan için kendi çalıştığından başkası yoktur.) ayetinin zâhirini esas alan Mutezile, Kur'an okumak, dua etmek sadaka vermek de dahil olmak üzere yaşayanların yaptıkları hiçbir ibadetin ölülere her hangi bir yararının olmayacağını iddia etmişlerdir.²⁷Yine bu görüşü savunanlardan bazıları bu ayetle Kur'an'ın, Hristiyan inancındaki kurtarıcılık fikrini ve buna dayalı olarak geleneksel İslâm'da kabul edilen şefaât düşüncesini reddettiğini ileri sürmüşlerdir. Buna göre Kur'an, Müşrik Arapların hiçbir çaba sarf etmeden ve sebeplere sarılmadan putlarının, kendilerini dünya ve âhirette kurtaracağına ve arzuladıkları her şeyi kavuşmak için aracı olacağı şeklindeki inançlarını temelden yıkmaktadır.²⁸

Ölüye kıraat meselesinde tartışma konusu olan delillerden biri de bazı muteber hadis kitaplarında yer alan insanın öldükten sonra bazı amellerinin devam edeceğiyle ilgili hadistir. Ebû Hureyre'nin naklettiği hadis şu şekildedir:

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ، أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ
 “İnsan ölünce şu üç şeyden başka ameli sona erer; devam eden sadaka, yararlanan bilgi ve kendisine duâ eden hayırlı evlat.”²⁹

Bu hadis günümüze kadar ulaşabilmiş hemen hemen bütün hadis kaynaklarında yer almaktadır. On dört farklı tarikle nakledilen bu rivâyette

²³ Necm, 53/39.

²⁴ Kurtubî, *el-Câmi*, XVII, 114; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 132.

²⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 132.

²⁶ Zeylaî, Fahrüddin Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (I-VI), thk., Bulak, Kahire, 1313, II, 85; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, XXVII, 133.

²⁷ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddin Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, (I-X), Dâru'l-fikr, byy., ts., III, 142.

²⁸ Reşîd Rizâ, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm)*, (I-XII), Dâru'l-fikr, Dimeşk, ts., VIII, 246; Fazlurrahmân, *Ana Konularıyla Kur'an*, 62, 78. Bu ayet hakkında geniş değerlendirme için ayrıca bkz. Acar, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, s. 58-61.

²⁹ Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, (I-V), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrût, 1974, Vasiyyet, 3; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eşas es-Sicistânî, *es-Sünen*, (I-IV), thk., Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd, Mektebetü'l-asriyye, Beyrût, ts., Vasâyâ, 14; Tirmizî, Ahkâm, 36; Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed, *el-Müsned*, (I-VIII), thk., Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-hadîs, Kahire, 1995, II, 14.

manayı değiştirmeyecek lafız farklılıkları bulunmasına rağmen³⁰ genelde metin ve senedin sıhhatine yönelik değerlendirmeler yapılmıştır.

Yukarıdaki hadis, insan öldüğü zaman amel defterinin kapanacağını ve dünya ile ilişkisinin kesileceğini ama hayırlı bir evlat, yararlanan bir ilim ve sürekli insanların hizmetinde olan bir eser bırakanların bunlar işlev gördükçe sürekli mükâfatlandırılacağını açıkça ifade etmektedir. Ölümle birlikte insanın bizzat yapabileceği bir şey kalmadığından, amelinin kesileceği tabii bir durumdur ve hadis de bunu haber vermektedir. Şâtıbî (ö. 790/1388)'ye göre "Müsebbebler, sebeplerin işlenmesi sonucunda doğarlar. Sebep olmaya karşılık olarak tutulan sevap ya da günah, kişinin bizzat kendi amelinden kaynaklanmaktadır. O amelin gerçekleştirilmesine ikinci kez sebep olanın amelinden kaynaklanmış değildir."³¹ Hadiste istisna edilen amellerin, kişinin sağlığında iken açtığı çığır sayesinde olduğu belirtilmiştir. Yoksa hiç kimse yapmadığı ya da yapılmasına sebep olmadığı bir şeyin ecrini veya cezasını hak etmez.³² Burada önemli olan diğer bir husus da sadaka-i câriye kavramı içine girebilecek bütün amellerin, kişinin sağlığında bizzat kendisinin yaptığı amellerden ibaret olduğu görüşüdür.³³

Fakat ölüye kıraati câiz görenler ileri sürdükleri bazı delillerle savunmuş oldukları bu fikri desteklemeye çalışmaktadırlar. Bu delillerden biri, Hz. Peygamber'in iki kabrin bulunduğu bir mevkiden geçerken orada yatan iki kişi için söylemiş olduğu sözlerdir. Buna göre kabirdekilerden birisi hayatta kovuculuk yaptığından diğeri de ayakta bevlettiğinden dolayı kabirde azap gördüklerinden Hz. Peygamber yerden bir hurma dalı alarak kabire bölmüş ve bu iki şahsın kabirlerine bu dalları dikmiştir. Sonra da bu dallar yaş kaldıkça bu ölülerin azaplarının hafifleyeceğini belirtmiştir.³⁴ Bu hadis hem kabir azabını kabul edenlerin hem de ölülere Kur'ân okumanın câiz olduğunu savunanların delilidir.³⁵ Yine ölen bir kimsenin, ailesinin ağlamasından dolayı azap göreceği ile ilgili hadis de³⁶ kabir azabının olduğunu savunanların ileri sürdüğü delillerdendir. Tabii ki, ölüye kıraatin câiz olduğunu ileri sürenlerin delilleri bunlardan ibaret değildir. Tarih boyunca tartışma konusu olmuş bu meselede ölüye dua etmek, kabir azabı, telkîn ve ölü adına yapılan diğer bazı ibadet ve

³⁰ Mana aynı olmasına rağmen farklı lafızlar için bkz. İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, (I-XVIII), thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1988,, Mukaddime, 93; İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, (I-II), thk., Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi kütübî'l-arabi, byy., ts., Mukaddime, 20.

³¹ Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâti, *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'ia*, (I-IV), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, ts., II, 181.

³² Acar, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ötülerin Faydalanması Meselesi*, 64.

³³ Bu hadis hakkında yapılan yorumlar için bkz. Hattâbî, Ebû Süleymâ Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, (I-IV), Halep, 1351/1932, IV, 89; Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'arîfin b. Nürüddîn Ali, *Feyzu'l-kâdir şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, (I-VI), el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Mısır, 1356, I, 437; Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntaka'l-ahbâr min ehâdisi seyîdi'l-ahyâr*, (I-VIII), Dâru'l-hadis, Mısır, 1993, IV, 114.

³⁴ İlgili rivâyet için bkz. Buhârî, Vudû, 55; Edeb, 46; Müslim, Tahâre, 111; Ebû Dâvûd, Tahâre, 11; Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali, *es-Sünen*, (I-IX), Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslâmiyye, Halep, 1986, Tahâre, 26; Tirmizî, Tahâre, 53; Ahmed b Hanbel, III, 441.

³⁵ İbn Dakîk, Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali b. Dakîk el-İd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh vemâ udi'fe ilâ zâlike mine'l-ehâdisi'l-ma'düdeti fi's-sihâh*, (I-II), byy., ts., I, 107; Tibi, Şerâfeddîn b. Hüseyin Muhammed b. Abdullah, *Şerh âlâ Müşkâtü'l-mesâbil*, (I-XIII), thk., Abdülhamîd Hendâvî, Mekke-Riyâd, 1997, III, 769-771.

³⁶ İlgili hadis için bkz. Buhârî, Cenâiz, 32; Meğâzî, 8; Müslim, Cenâiz, 9; Ahmed b. Hanbel, I, 386.

olmadan fetva vermesi düşünülemez için söz konusu ikinci rivâyetin de hükmen merfû olması uzak değildir.⁴⁶

Konuyla ilgili rivâyet ve uygulamalar elbette ki zikredilenlerden ibaret değildir. Buna ilaveten konunun aslını teşkil eden ölüye/kabirde Yâsin suresi okunmasına dair de sahâbeden bazı nakil ve tecrübeler mevcuttur. Hz. Âişe, babasından naklen Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu söylemiştir "Cuma günü anne-babasının veya ikisinden birinin kabrini ziyaret eden ve Yâsin Sûresi'ni okuyan kimse başışlanır."⁴⁷ Tek bir tarîki olduğu ileri sürülen bu hadisin bu isnadla bâtil olduğu ve aslının olmadığı iddia edilmiştir. Çünkü hadisin senesinde hadis uydurma ile itham olunan bir râvi bulunmaktadır.⁴⁸ Fakat bu rivâyetin yer aldığı kaynakların büyük bir bölümünde rivâyetin uydurma olduğu ifade edildikten sonra bunun Ebû Hureyre'den nakledilen bir şahidinin olduğu da vurgulanmıştır. Her ne kadar rivâyetin şahidinin olduğu belirtilse de şahidlik kavramının uydurma olan rivâyetler için söz konusu olamayacağına dikkat çekilmiştir. Buna ilaveten şahid olarak ileri sürülen rivâyette sadece kabir ziyareti geçmekte iken Yâsin Sûresi okunmasıyla ilgili ibare yer almamaktadır.⁴⁹

Ölülere/kabirde başında Yâsin Sûresi okunmasıyla ilgili diğer bir rivâyet Enes b. Mâlik'den nakledilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Kim mezarlığa girip de Yâsin Sûresi okursa bu, orada bulunan ölülerin azabını hafifletir. Okuyana da kabristandakilerin sayısı kadar iyilik yazılır."⁵⁰ İsnadında bulunan ve hakkında zayıf hatta kezzâb hükmü verilmiş râvilerden dolayı bu rivâyet için uydurma denmiştir. Bu rivâyet verildikten sonra diğer rivâyetleri de içine alan genel bir değerlendirme yapılmıştır.⁵¹ Buna göre her ne kadar ölüye Kur'ân okumakla ilgili rivâyetler zayıf olarak değerlendirilse de bütüncül bir bakışla bu uygulamanın bir aslının olduğu ve Müslümanların birçok şehir ve farklı zamanlarda bir araya geldikleri ve ölüleri için Kur'ân tilâvet etmeye devam ettikleri pratikte karşılaşılan bir durumdur. Fakat bunun aksine sahâbenin hayatında ölüye/kabirde Kur'ân okumaya dair devam edip gelen bir uygulamanın olmadığı belirtilmiştir. Bu görüştekilere göre, kim ki bunun aksini savunuyorsa yukarıda da değinildiği gibi zayıf ve uydurma rivâyetleri gerekçe göstererek değil sahîh rivâyetlere dayanarak bunu ispat etmesi gerekmektedir.⁵²

⁴⁶ Acar, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, 182, 183.

⁴⁷ Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddin b. Abdilmelik b. Kâdihân, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-efâl*, thk., Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-risâle, 1981, byy., XVI, 468.

⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *el-Mevzûât*, (I-III), thk. Abdurrahman Muhammed Osman, byy., 1968, III, 239; Suyûtî, Celalüddin Abdurrahman b. Ebi Bekr, *el-Le'âlû'l-masnâua fi'l-ehâdisi'l-mevdûia*, (I-II), thk., Ebû Abdurrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, 1996, II, 365; İbn Arrâk, Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhü's-şerîat'i'l-merfûa ani'l-ahbâri's-şeniati'l-mevdûia*, (I-II), thk., Abdulvehhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed es-Siddik el-Çimârî, Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, 1399, II, 373.

⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Acar, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, s. 186, 187.

⁵⁰ Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *et-Tezkira fi ahoâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk., Hicazî Saka Ahmed, (I-II), Beyrût, 1986, I, 102.

⁵¹ Bkz. Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *Silsiletü'l-ehâdis'd-daife ve'l-mevzûa ve eserühâ's-seyyüji fi'l-ümme*, (I-XIV), Dâru'l-meârif, Riyâd, ts., III, 397, 398.

⁵² el-Mübârekfârî, Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-ahwezî bi şerhi Câmi't-Tirmizî*, (I-X), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrût, ts., III, 275.

Kaynaklar tetkik edildiğinde gerek sahabenin nakillerinde gerekse sahabe tatbikatında yukarıda zikredilenler haricinde de ölüye Kur'ân tilâvetiyle ilgili daha birçok rivâyet ve uygulamanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Fakat bu tür rivâyetlerin büyük çoğunluğunun zayıf ve uydurma niteliğindeki nakillerden ibaret olduğu görülmektedir.⁵³ Dolayısıyla ister sahîh isterse zayıf bir rivâyet olsun sahabenin ölümle ilgili rivâyetlerden de yola çıkarak ölüye yaptığı Kur'ân okuma vb. bir takım tatbikatlarının çoğunun daha sonra kendi hissi duyuş ve davranışlardan ibaret olabileceği ihtimalden uzak değildir. Çünkü ölüm sonrasında icra edilen bazı ritüeller bir toplumda sıkça karşılaşılan ve daha sonrakilerin bu tür uygulamalardan habersiz kalamayacakları önemli olaylardır. Bu tür önemli olaylarda sahabenin devam ettirdiği mirâsı çok daha fazla sahîh rivâyetlerle pekiştirmesi gerektiği kanaatindeyiz. Buna ek olarak ölüye Kur'ân okumakla ilgili sahabeden nakledilen rivâyetlerin ekserisinin muteber hadis kaynaklarından ziyade zayıf ve uydurma nakilleri içeren eserlerde yer alması ayrıca değerlendirilmesi gereken bir durumdur.

II. YÂSİN SÛRESİNİN FAZİLETİYLE İLGİLİ RİVÂYETLER

Hadis kaynaklarında müstakil olarak Kur'ân okumanın fazilet ve üstünlüklerinden bahseden hadisler yanında⁵⁴ bazı sûre⁵⁵ veya ayetlerin⁵⁶ okunmasının fazilet ve üstünlüklerinden bahseden hadislerin de yer aldığı görülmektedir. Elbette ki, gerek Kur'ân'ın gerekse ayet ve sûrelerin faziletlerinden bahseden bütün rivâyetlerin sahîh olduğu söylenemez. Sadece Kur'ân okumanın fazilet ve üstünlükleri ile ilgili değil hemen bütün konuda durum aynıdır. Çünkü bir konu hakkında sahîh olanlarla birlikte zayıf ve uydurma rivâyetlerin de barındıran eserlerin varlığı bilinen bir husustur.⁵⁷

Hadis kaynaklarında Yâsin Sûresi'nin okunmasıyla ilgili birçok rivâyet yer almaktadır. Bunlardan Yâsin Sûresi'nin ölümlere okunmasıyla ilgili rivâyetleri ileride müstakil olarak ele alacağımızdan bu kısımda hangi durumlarda ve hangi amaçlarla okunacağı ve okunması neticesinde elde edilecek ya da beklenecek sonuçların ne olduğu konusundaki rivâyetler üzerinde durulacaktır.

a) Yâsin Sûresi'nin (Okunmasının) Fazileti

Yâsin Sûresi'ni okumanın faziletleriyle ilgili birçok rivâyetin kaynaklarda yer aldığı görülmektedir. Bu rivâyetlerden bazıları:

1. مَنْ قَرَأَ يَسَ فَكَأَنَّهَا قَرَأَ الْقُرْآنَ عَشْرَ مَرَّاتٍ "Kim Yâsin'i okursa Kur'ân'ı on defa okumuş gibidir."⁵⁸

Hadisin Senedi: Hz. Peygamber→Hasan b. Atıyye→Üseyd b. Abdurrahman→Cesr→İsmail b. Ayyaş→Saîd b. Mansûr→Ahmed b. Nedced→Ebû Mansûr en-Nadravî→Ebû Nasr b. Katâde.⁵⁹

⁵³ Bunlardan bazıları için bkz. İbn Hacer el-Askalâni, el-Metâlibu'l-âliye, XV, 140.;Bûsîrî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kinânî, *İthâfî'l-hayratî'l-mehera bizevâidi'l-Mesânîdi'l-aşera*, (I-9), Dâru'l-vatan, Riyâd, 1999, III, 413.

⁵⁴ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 21; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 15; Dârimî, Fedâilü'l-Kur'ân, 2.

⁵⁵ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 9, 11, 12, 13, 14.

⁵⁶ Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 10.

⁵⁷ Sadece bu konuyla ilgili değil ele aldığımız makaleyle ilgili olması hasebiyle bu zayıf ve uydurma rivâyetlere geniş şekilde yer vereceğimizden şimdilik burada söz konusu rivâyetleri zikretmeyeceğiz.

⁵⁸ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 94.

⁵⁹ Bu ve bundan sonraki rivâyetlerin senet değerlendirmesinde daha çok cerhedilen râviler üzerinde durulacaktır.

Beyhakî'nin naklettiği bu rivayette yer alan “on defa” ibaresi “iki defa”,⁶⁰ “on bir defa”,⁶¹ “on iki defa”⁶² şeklinde farklı sayılarla da geçmektedir. Bunlardan “on defa” ibaresinin yer aldığı rivâyete mürsel⁶³ “iki defa” ibaresinin bulunduğu rivayete münker ve mevzû hükmü verenler olmuştur.⁶⁴ Ayrıca “on bir defa” şeklinde geçen rivâyetin de mevzû olduğu bazı kaynaklarda yer almaktadır.⁶⁵ Yâsin Sûresi'ni okumanın Kur'ân'ın tümünü okumaya denk olduğuyula ilgili nakledilen bir rivâyete ise mevzû hükmü verilmiştir.⁶⁶ Yukarıda verilen hadisin senedi tetkik edildiğinde hadisin mevzu oluşuna sebep olacak düzeyde bir râvinin bulunmadığı görülecektir.

2. “Her gece Yâsin okumaya devam eden kimse şehit olarak vefat eder.”⁶⁷

Hadisin Senedi: Hz. Peygamber→Enes b. Mâlik→Zührî→Ma'mer→Rabâh b. Zeyd es-Sanânî→Saîd b. Musa el-Ezdî→Muhammed b. Hafs el-Evsâbî→Muhammed b. Nasr

Bu rivâyeti Taberânî hem *Mu'cemü'l-evsât*⁶⁸ hem de ve *Mu'cemü'l-sağîr*⁶⁹ adlı eserlerinde nakletmektedir. *Mu'cemü'l-evsât*'ta yer alan senette İbn Hafs'ın *Mu'cemü'l-sağîr*'de yer alan senette ise Saîd b. Mûsâ el-Ezdî'nin teferrüd ettiği belirtilmiştir. Her iki rivâyette yer alan Saîd b. Mûsâ el-Ezdî hakkında “kezzâb” hükmü verilmiştir.⁷⁰ Aynı rivâyet İbn Arrâk'ın mevzû hadisleri derlediği *Tenzihü's-şerîa* adlı eserinde *إِنِّي فَرَصْتُ عَلَى أُمَّتِي قِرَاءَةَ يَسِ كُلِّ لَيْلَةٍ* (Ümmetime her gece Yâsin okumayı farz kıldım) rivâyetinin devamı olarak da geçmektedir.⁷¹

Sonuç olarak bu rivâyetin isnadında bulunan “kezzâb” vasfıyla cerhedilmiş bir râviden dolayı söz konusu rivâyet, mevcut sened ve kaynaklara göre mevzudur.

Hadis usulü âlimleri, bir rivâyetin “ferd” özelliği taşımamasını onun sağlamlığı açısından mahzurlu görmemişlerdir. Nitekim Buhârî ile Müslim eserlerine 200 kadar “ferd” ve “garîb” hadisi almışlardır. Bununla birlikte zikredilen rivâyeti isnâd yönünden kuvvetlendirecek bir “şâhid”in olup olmadığına da bakmak gerekli olduğu prensibinden hareket edilse de bu defa hadisin uydurma bir rivâyet oluşu bunu engellemektedir. Çünkü prensipte uydurma bir rivâyetin şâhidi kabul edilmemektedir.⁷² Her ne kadar “şâhid” kavramı en zayıf

⁶⁰ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 98.

⁶¹ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 94; Aclânî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî, *Keşfu'l-hafâ*, (I-II), thk., Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî, by., 2000, II, 482.

⁶² İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye*, XV, 136.

⁶³ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 94.

⁶⁴ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, VI, 200.

⁶⁵ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, I, 296.

⁶⁶ Dârimî, *Fedâilü'l-Kurân*, 21.

⁶⁷ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemü'l-evsât*, (I-X), thk., Târik b. Avzullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî, Dâru'l-haremeyn, Kahire, ts., VII, 116.

⁶⁸ Taberânî, *Mu'cemü'l-evsât*, VII, 116.

⁶⁹ Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemü'l-sağîr*, (I-II), thk. Muhammed Şekür Mahmûd el-Hâc Emrîr, Dâru Ammâr, Beyrût-Ammân, 1985, II, 191.

⁷⁰ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VII, 97. Saîd b. Mûsâ el-Ezdî'nin biyografisiyle ilgili ricâl ve tabâkat türü eserlerde her hangi bir bilgiye rastlayamadık.

⁷¹ Bkz. İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, I, 297.

⁷² Ferd, Şâhid ve mütabî konuları hakkında geniş bilgi için bkz. İbnü's- Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdurrahmân, *Mukaddime/Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, thk., Nuruddîn İtr, Dâru'l-Fiker, Suriye, 1986, s. 79; Cezaîrî, Tâhir b. Salîh İbn Ahmed, *Tevcihü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (I-II), thk., Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslamiyye, Halep, 1995, I, 490-492; Polat, Selahattin, “Ferd”, *Dîa*, XII, 368-369.

derecedeki bir hadis için geçerli olsa da uydurma hadisin şahidinin olmayacağı hatta şahidin ona bir faydasının da dokunmayacağı belirtilmiştir.⁷³

3. عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَرَأَ طَهَ وَ بَسِ قِيلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِأَلْفِ عَامٍ، فَلَمَّا سَمِعَتْ الْمَلَائِكَةُ الْقُرْآنَ، قَالَتْ: طُوبَى لِأُمَّةٍ نَزَلَ هَذَا عَلَيْهَا، وَطُوبَى لِأَجْوَافٍ تَحْمِلُ هَذَا، وَطُوبَى لِأَلْسِنَةٍ تَتَكَلَّمُ بِهَذَا

Hadisin Senedi: Hz. Peygamber→Abdurrahman b. Yakûb→Ömer b. Hafs ez-Zekvân→İbrahim b. Muhacir b. el-Mismâr →İbrahim b. el-Münzir.

Rasûlullah şöyle buyurmuştur: "Şüphesiz her şeyden münezzehtir ve yüce olan Allah, Tâhâ ve Yâsin'i gökleri ve yeri yaratmasından bin yıl önce okumuş: O zaman Melekler Kur'ân-ı işittiklerinde şöyle demişler: Bunun kendisine ineceği ümmete ne mutlu! bunu taşıyacak gönüllere ne mutlu! Bunu konuşacak dillere ne mutlu!"⁷⁴

Bu hadisin senedinde yer alan İbrahim b. Münzir'in teferrüd ettiği belirtilmiştir.⁷⁵ Fakat İbn Maîn'in bu râviyi sika olarak kabul ettiği de belirtilmektedir. Ayrıca bu ravinin Buhârî'nin hocalarındandır.⁷⁶ Hadisin senedinde yer alan İsmâil b. Mühâcir hakkında "münkerü'l-hadîs", Amr b. Hafs hakkında ise "metrükü'l-hadîs" hükmü verilmiş ayrıca bu hadisin mevzû olduğu belirtilmiştir.⁷⁷ İbn Hacer'in ise bu hadisin mevzû olmadığı yönünde fikir beyan ettiği nakledilmiştir.⁷⁸

Yukarıdaki başlık altında ele alınan üç hadis de senetleri açısından mevzû olarak nitelendirilmiştir. Fakat bunlardan en son ele alınan rivâyet İbn Hacer tarafından mevzû olarak görülmemiştir. Farklı senetlerle gelen bu üç rivâyette konu bütünlüğü olmasa da ortak anlam, Yâsin Sûresi'nin okunmasının faziletidir.

b) Yâsin Sûresinin Bağışlanmak İçin Okunması

1. مَنْ قَرَأَ بَسَ فِي لَيْلَةٍ اصْبَحَ مَغْفُورًا لَهُ "Her kim geceleyin Yâsin okursa, sabaha affolunarak çıkar."⁷⁹

Hadisin senedi: Hz. Peygamber→Ebû Hureyre→Hasan→Hişam b. Ziyâd→Haccac b. Muhammed→İshak b. Ebî İsrâil.

Bu rivâyetin senedinde, hakkında kezzâb, metrük hükmü verilmiş râvilerin olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁸⁰ Ayrıca Yâsin Sûresi zikredilmeksizin sadece Duhân Sûresi'nin zikredildiği aynı anlamda rivâyetler de mevcuttur.⁸¹ İbnu'l-Cevzî bu rivâyete uydurma demekte ve hadisin bütün tarihinin bâtil olduğunu belirtmektedir.⁸² Hadisin hem Yâsin hem de Duhân Sûresi okumanın

⁷³ Bkz. Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, VI, 141, 142.

⁷⁴ Dârimî, *Fedâilü'l-Kurân*, 20.

⁷⁵ Taberânî, *Mu'cemü's-sağîr*, V, 133.

⁷⁶ Suyûtî, *el-Le'âliü'l-masnûa*, I, 17.

⁷⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I, 110.

⁷⁸ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, I, 139.

⁷⁹ Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temimî el-Mevsilî, *Müsned*, (I-XIII), thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimeşk, 1984, XI, 93; Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbahânî, (I-X), *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Beyrût, 1409, IV, 130; Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *İthâfî's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi lhyâi ulûmi'd-dîn*, (I-X), Müessesetü't-târîhi'l-arabî, Beyrût, 1994, V, 154; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, VI, 199; İbn Hacer el-Askalânî, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniyye*, (I-XIX), Dâru'l-âsime-Dâru'l-mugîs, Suudi Arabistan, 1419, XV, 130.

⁸⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I, 247; İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, I, 290.

⁸¹ Bkz. Dârimî, *Fedâilü'l-Kurân*, 22, Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 103. Ayrıca hem Yâsin hem de Duhân Sûresi'nin birlikte yer aldığı rivâyet için bkz. Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 104.

⁸² İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, I, 247.

birlikte zikredildiği tarihinin de mevcut olduğu fakat bu rivâyete bâtil hükmü verildiği ve rivâyetin senedinde yer alan Muhammed b. Zekeriyya'nın hadis uydurduğu da söylenmiştir.⁸³ Ebû Hureyre rivâyetinin birçok tariki olduğu vurgulanırken⁸⁴ Abdullah b. Mesûd kanalıyla gelen rivâyete garîb hükmü verilmiştir.⁸⁵

2. مَنْ قَرَأَ بِسْمِ اللَّهِ الْبَتَّةَ وَجِهَ اللَّهُ أَوْ مَرَضًا اللَّهُ، غُفِرَ لَهُ “Kim geceleyin, Allah'ı ve (ya) rızasını umarak Yâsin Sûresi okursa mutlaka bağışlanır.”⁸⁶

Hadisin senedi: Hz. Peygamber→Ebû Hureyre→Hasan→Cesr.

Kaynakların bazısında bu rivâyet mevkûf olarak da nakledilirken,⁸⁷ birçok kaynaktan farklı sahabe kanalıyla merfû olarak nakledilmektedir.⁸⁸ Her ne kadar ricâline sahîh hükmü verilse de⁸⁹ hadise sahîh hükmü veren bir muhaddis tespit edemedik. Senette yer alan Cesr b. Firkât'ın uydurma hadis rivayet ettiği belirtilmiştir.⁹⁰ Bununla birlikte söz konusu rivâyet bazı kaynaklarda “Ölülerinize Yâsin okuyun” şeklinde müstakil olarak geçen⁹¹ rivâyetle birlikte yer almaktadır.⁹² Ayrıca buradaki bağışlanma, zamana atfen فِي تِلْكَ اللَّيْلَةِ (Bu gece bağışlanır)⁹³ veya günahın niteliğine atfen مِنْ ذَنْبِهِ (Geçmiş günahları bağışlanır)⁹⁴ farklı şekillerde de nakledilmektedir.

c. Yâsin Sûresi'nin Okunmasıyla Sıkıntı ve İhtiyaçların Giderileceği

Kaynaklarda Yâsin Sûresi'nin ölüye/kabre okunması, affolunmaya vesile olacağı ve faziletleriyle ilgili rivâyetler yanında bazı sıkıntı ve ihtiyaçların giderilmesi maksadıyla okunduğu da ayrıca yer almaktadır. Bu konuda bazı örnekler vermekle yetineceğiz.

1. مَنْ قَرَأَ بِسْمِ اللَّهِ فِي صَدْرِ النَّهَارِ، فَضِيَّتْ حَوَائِجُهُ. “Kim gündüzün başlangıcında Yâsin okursa, onun ihtiyaçları giderilir.”⁹⁵

Hadisin senedi: Hz. Peygamber→Atâ b. Ebî Rebâh→Muhammed b. Cühâde→Ziyâd b. Heyseme→el-Velîd b. Kays→el-Velîd b. Şücâ.

Bu rivâyet mürsel olarak nakledilmiştir. İbn Abbâs'dan nakledilen Yâsin okuyacak kimsenin yine farklı ihtiyaçlarının giderileceğine dair benzer bir rivâyet de bulunmaktadır.⁹⁶ Söz konusu rivâyet, Dârimî'nin *Sünen*'inde şu şekilde yer almaktadır: Resulullah (sav.) buyurdu ki: "Kim sabaha ulaştığında Yâsin'i okursa, o kimseye, akşama ulaşınca kadar o günün kolaylığı bahşedilir. Kim de onu bir gecenin başlangıcında okursa, ona da sabaha ulaşınca kadar o gecenin kolaylığı

⁸³ Bkz. Suyûtî, *el-Le'âlî'l-masnûa*, I, 214.

⁸⁴ İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerîa*, I, 290.

⁸⁵ Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetül'-evliyâ*, (I-X), Dâru'l-kitâbi'l-arabi, Beyrût, 1409, IV, 130.

⁸⁶ Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârüd el-Fârisî, *Müsned*, (I-IV), thk., Muhammed b. Abûlmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır, 1999, IV, 212; Dârimî, Fedâilü'l-Kurân, 21; İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 312, Ebû Nuaym, *Hilyetül'-evliyâ*, II, 159; Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 96.

⁸⁷ Dârimî, Fedâilü'l-Kurân, 21.

⁸⁸ İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 312; Ebû Nuaym, *Hilyetül'-evliyâ*, II, 159.

⁸⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, VI, 312.

⁹⁰ İbnü'l-Cevzî, *el-Mevdûât*, III, 252.

⁹¹ “Ölülerinize Yâsin okuyun” rivâyetinin geçtiği yerler için bkz. Ebû Dâvûd, Cenâiz, 24; Tayâlisî, *Müsned*, II, 244; Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî *Müsned*, (I-XLV), thk., Şuayb el-Arnaûd-Adil Mürşid vd., Müessesetü'r-risâle, byy., 2011, XXXIII, 417, 427; İbn Mâce, Cenâiz, 4.

⁹² Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 93.

⁹³ Dârimî, Fedâilü'l-Kurân, 21.

⁹⁴ Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, IV, 93.

⁹⁵ Dârimî, Fedâilü'l-Kurân, 21.

⁹⁶ Bkz. Dârimî, Fedâilü'l-Kurân, 21; Aclûnî, *Keşfu'l-hafâ*, II, 482.

bahşedilir.⁹⁷ Daha önceki rivâyet gibi İbn Abbâs kanalıyla mevkûf olarak nakledilen bu rivâyetin sened ve metin farklılığı bu iki rivâyetin aynı olmadığını göstermektedir.

2. من قرأ يس والصفات يوم الجمعة ثم سأل الله أعطاه."Kim Cuma günü Yâsin ve Sâffât surelerini okur sonra da Allah'tan bir şey isterse Allah istediği şeyi ona verir."⁹⁸

Hadisin senedi: Hz. Peygamber→İbn Abbâs→Dahhâk→Nehş b. Saîd→Âmir b. İbrahim→Muhammed b. Âmir b. İbrahim→Ebû Bekr b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî→Osman b. Muhammed b. Kâsım el-Ademî → Ebû Tâlib Muhammed b. Ali b. Muhammed →Ebû'l-Hasan→Şirûye b. Şehredâr.

Rivâyetin senedinde yer alan Nehş b. Saîd'in "kezzab" olduğu belirtilmiştir.⁹⁹ Bu rivâyet İbn Arrâk'ın uydurma rivâyetleri ihtiva eden eserinde de yer almaktadır. İbn Arrâk rivâyeti verdikten sonra senette Nehş'in bulunduğuna dikkat çekmiştir.¹⁰⁰

III. YASİN SÛRESİ'NİN ÖLÜLERE OKUNMASIYLA İLGİLİ RİVAYETLER

Yâsin suresinin faziletleriyle ilgili birçok rivâyetin olduğu zikredilmiştir. Söz konusu rivâyetlerden bir kısmı verilerek sûrenin önemi ortaya konmaya çalışıldı. Burada ise araştırmamızın esasını teşkil eden aynı zamanda âlimlerin fezâil konusunda da değerlendirdiği, ilgili sûrenin ölümlere okunması ele alınacaktır.

1. اقروا يس على موتاكم "Ölülerinize Yâsin okuyun"¹⁰¹

Hadisin senedi: Hz. Peygamber→Ma'kıl b. Yesâr→Osman es-Sekenî→Ebû Osman→Süleyman et-Teymî→Abdullah b. el-Mübârek→Muhammed b. Mekki el-Mervezî ve Muhammed b. el-Alâ¹⁰²

Ebû Dâvûd'un *Sünen'*indeki senediyle verdiğimiz bu hadis daha önce Tayâlisî (ö. 204/819), Ebû Ubeyd (ö. 224/855), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddislerin eserinde de yer almıştır. Her ne kadar hadisin mütâbîi olsa da sahabe tabakasında sadece Ma'kıl b. Yesâr'ın olması dikkat çekmektedir. Ma'kıl b. Yesâr→Osman es-Sekenî→Ebû Osman→Süleyman et-Teymiyyî→Abdullah b. el-Mübârek şeklinde yer alan senedde İbn Hibbân (ö. 354/965) dışındaki muhaddislerin tamamı hadisi Abdullah b. el-Mübârek (ö.181/797) tarikıyla rivâyet etmişlerdir.¹⁰³ Heysemî (ö. 807/1405) hadisin isnadına sahîh hükmü vermekle birlikte Ahmed b. Hanbel'in rivâyetini, isnadda yer alan meçhul râviden dolayı zayıf saymıştır.¹⁰⁴ Ebû Osman ve babası hakkında

⁹⁷ Dârimi, *Fedâilü'l-Kurân*, 21.

⁹⁸ Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-ummâl*, I, 591,

⁹⁹ İbn Asâkir, *Târihu Dimeşk*, LVII, 284, 285; Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, (I-XXXV), thk., Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'risâle, Beyrût, 1980, XXX, 32.

¹⁰⁰ Bkz. İbn Arrâk, *Tenzîhü's-şerîa*, I, 298.

¹⁰¹ Ebû Dâvûd, Cenâiz, 24; Tayâlisî, *Müsned*, II, 244; Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 417, 427; İbn Mâce, Cenâiz, 4; Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (I-X), thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'risâle, Beyrût, 2001, IX, 394; İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 269; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XX, 2019; Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b Mesûd el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, (I-XV), Mektebetü'l- İslâmî, Beyrût, 1983, V, 295.

¹⁰² Ebû Dâvûd, Cenâiz, 24.

¹⁰³ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibu'l-âliye*, V, 216, 217.

¹⁰⁴ Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VI, 311.

meçhûl hükmü verilmiştir.¹⁰⁵ Bunun yanında hadisin isnadına zayıf ve sahîh hükmü veren farklı muhaddislerin de olduğu kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰⁶

Metin yönünden hemen bütün eserlerde aynı şekilde yer alan bu rivâyet İbn Mâce'nin *Süneni*'nde على موتاكم olarak değil de عند موتاكم şeklinde geçmektedir. Buna ilaveten Heysemî'nin rivâyeti aynı lafızlarla olmakla birlikte bir başka rivâyete bitişik olarak geçmektedir.¹⁰⁷ Yine Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ve Taberânî'nin *Mucem*'inde de bir başka rivâyetle beraber yer almasına rağmen müstakil olarak da geçtiği görülmektedir.¹⁰⁸

Özellikle isnadında yer alan meçhûl râvilerden Ebû Osman ve babasından dolayı zayıf hükmü verilen bu hadise muteber hadis kitaplarında sahîh hükmü veren muhaddise rastlayamadık.¹⁰⁹

Hadisin ifâde ettiği anlam üzerinde ise farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yâsin Sûresi'nin ölen kimseye mi, ölmek üzere olan kimseye mi yoksa her iki durumda da mı okunacağı konusunda tartışmaların yapıldığı kaynaklarda yer almaktadır. Geriye doğru gidildiğinde klasik hadis kaynaklarında bu rivâyetin ifade ettiği anlam üzerinde ilk değerlendirmelerden birinin İbn Hibbân'a ait olduğu görülür. Rivâyeti, ölmek üzere olan kimseye "telkin" yapmakla birlikte değerlendiren İbn Hibbân burada yer alan Yâsin Sûresi okuma fiilinin ölüye değil ölmek üzere olan kimseye yapılabileceğini belirtmiştir.¹¹⁰ Bazı muhaddisler Yâsin Sûresi'nin ölmek üzere olana okunacağını doğrudan belirtirken diğer bir kısmı da ölmek üzere olan kimseye yapılan telkîn bâb başlığıyla birlikte ya da bu konu peşinden yahut da bu konu içerisinde beraber işlemişlerdir.¹¹¹

Yukarıdaki görüşlerin aksine Yâsin Sûresi'nin ölmüş bir kimseye de okunabileceğini belirtenler olmuştur. Özellikle Ebû Dâvûd, bâb başlıklarında belli bir sıra takip etmiş ve "istircâ/innâ lillâh" ile "ölünün üzerini örtmek" bâblarından sonra söz konusu bâbı açmıştır. Dolayısıyla Ebû Dâvûd, hadiste ifade edilen "mevtâ" kelimesinden, ölmek üzere olanların değil ölmüş olanların kastedildiği kanaatindedir. Hadisin zâhiri anlamı da zaten bu yöndedir. Hadisin zâhiri anlamını esas alarak ölüden kastedilenin, ruhu bedeninden ayrılan kimse olduğu ve hadisin, ölmek üzere olan kimselere hamledilmesinin hiçbir dayanağının olmadığı da ileri sürülmüştür.¹¹²

2. مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ وَيُقْرَأُ عِنْدَهُ يَسُ إِلاَّ هُوَ نَ اللهُ تَعَالَى عَلَيْهِ 2. "Ölmek üzere olup da yanında Yâsin Sûresi okunan kimsenin ölüm ağırlığını Allah hafifletir."¹¹³

Hadisin senedi: Hz. Peygamber → Ebu'd-Derdâ → Şureyh b. Ubeyd → Saffân b. Amr → Mervân b. Sâlim → Mecîd b. Ebî Revvâd → İbn Ebî Ömer.

¹⁰⁵ İbn Hacer el-Askalâni, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Telhisu'l-habir fi Tahriri ehâdisi'r-Râfi'l-kebir*, (I-IV), Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, byy., 1989, II, 244, 245.

¹⁰⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. İbn Hacer el-Askalâni, *Telhisu'l-habir* II, 245; Aclânî, *Keşfu'l-hafâ*, I, 182.

¹⁰⁷ Bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VI, 311. فَافْرُوْهَا عَلٰى مَوْتَاكُمْ.

¹⁰⁸ Krş. Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 417 (20300 ve 2031 nolu hadisler). Ayrıca krş. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, XX, 19 ve 20.

¹⁰⁹ İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-âliye*, V, 216; Hadisin senet değerlendirmesi hakkında geniş bilgi için bkz. Acar, Yusuf, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölümlerin Faydalanması Meselesi*, İstanbul, 2004, s. 173-175.

¹¹⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, VII, 269.

¹¹¹ Beyhakî, *Şuabu'l-îmân*, XI, 436; Beğavî, *Şerhu's-sünne*, V, 295, 296.

¹¹² İbn Hacer el-Askalâni, *Telhisu'l-habir* II, 245; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, IV, 29; Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Acar, *Rivâyet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölümlerin Faydalanması Meselesi*, s. 175.

¹¹³ İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-âliye*, V, 215.

Bu rivâyet Yâsin Süresi'nin ölmek üzere olanlara okunacağını ileri sürenlerin görüşünü destekler mahiyettedir. Senette yer alan Mervân b. Sâlim hadis otoritelerince tenkit edilmiş ayrıca çok zayıf olarak nitelenmiştir.¹¹⁴ Rivâyetin baş tarafının aslı olsa da bu şekilde yer alan bir metnin tamamının aslının bulunmadığı söylenmiştir.¹¹⁵

Zikredilen bu hadisin farklı senet ve metinlerle nakledilmesine rağmen bunlar içinde sahîh sayılabilecek bir rivâyete rastlayamadık.

“Ölülerinize Yâsin okuyun” hadisi her ne kadar tek bir sahabiden nakledilse de bu hadisi destekler nitelikte farklı sahabeden gelen senetlerin de olduğu da görülmektedir. Ancak farklı senet ve metinle nakledilmesine rağmen bu manada gelen bütün rivâyetlerin zayıf olduğu görülmektedir. Dikkate değer diğer bir husus ise bu rivâyetlerden hiç birine uydurma hükmünün verilmemiş olmasıdır. Bunlara ilaveten buraya kadar nakledilen rivâyetlerin hepsi üzerinde tartışma konusu olan hususlardan biri de okuma işleminin ölmüş olan üzerinde mi yoksa ölmek üzere olan bir kimse üzerinde mi icra edileceğidir. Kanaatimizce söz konusu rivâyetlerde mana açık olduğundan Yâsin Süresi ölmüş olan birine de okunabilir. Fakat ölmek üzere olan birine de okunmasına engel teşkil eden ne bir rivâyet ne de açık bir uygulama vardır. Özellikle rivâyetlerde farklı ibarelerle kullanılan “mev” kelimesini mecaza hamlederek “ölmek üzere olan kimse” şeklinde açıklamanın zorlama bir yorum olduğu düşüncesindeyiz. Bundan dolayı söz konusu kelimeyi hakiki anlamıyla “ölmüş olan” şeklinde kabul etmek isabetli olsa gerektir.

3. وَيَسْ قَلْبَ الْقُرْآنِ، لَا يَقْرُوهَا رَجُلٌ يُرِيدُ اللَّهَ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ، وَأَقْرَبَهَا عَلَى...مَوْتَاكُمْ...Yasin Kur'an'ın kalbidir. Onu, Allah'ın rızasını ve ahreti kazanmak için okuyan kişi mutlaka affedilir. Onu, ölülerinize okuyun.”¹¹⁶

Hadisin senedi: Hz. Peygamber→Ma`kıl b. Yesâr→Osman es-Sekenî→Ebu Osman→Süleyman et-Teymî→Mu`temir→Ârim.

“Ölülerinize onu (Yâsin Süresi'ni) okuyun” rivâyetinin son kısmını oluşturmaktadır. Birleşik rivâyetin bu bölümü daha önce müstakil olarak ele alındı. Söz konusu kısma ait senetlerden biri şu şekildeydi: Hz. Peygamber→Ma`kıl b. Yesâr→Osman es-Sekenî→Ebû Osman→Süleyman et-Teymî→Abdullah b. el-Mübârek→Muhammed b. Mekki el-Mervezi ve Muhammed b. el-Alâ.¹¹⁷

Daha önceki rivâyete ait yukarıdaki bu senette yer alan bazı ravilerin meçhul olduğu bu yüzden de rivâyetin sahîh sayılamayacağı belirtilmişti. İki ayrı rivâyetin birleşiminden ibaret olduğu¹¹⁸ izlenimi veren Ahmed b. Hanbel'e ait burada değineceğimiz/yukarıdaki metne ait senette ise Süleyman et-Teymî'ye kadar olan kısmın ortak râvilerden meydana geldiği görülmüyor. Bu râvilerden Mu`temir b. Süleyman Tarhân et-Teymî el-Basrî'dir ki, onun için sikâ diyenler olduğu gibi hafızasının kötü olduğunu, rivâyetlerinde yanlışlığını beyan edenler de olmuştur.¹¹⁹

¹¹⁴ İbn Asâkir, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVII, 394.

¹¹⁵ İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-âliye*, XV, 140.

¹¹⁶ Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 417.

¹¹⁷ Ebû Dâvûd, Cenâiz, 24.

¹¹⁸ Benzer rivâyet için bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VI, 311. قَلْبَ الْقُرْآنِ لَا يَقْرُوهَا أَحَدٌ يُرِيدُ اللَّهَ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ، فَأَقْرَبَهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ

¹¹⁹ Mizzi, *Tehzîbu'l-kemâl*, XXVIII, 254; Zehebi, Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (I-XL), Dâru'l-hadis, Kahire, 2006, VII, 429, 430; *Tezkiratü'l-huffâz*, (I-IV),

Ele aldığımız rivâyetin benzeri Tirmizî'nin *Sahih*'inde ve Dârimî'nin *Sünen*'inde şu şekilde geçmektedir: *إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَلْبًا، وَقَلْبُ الْقُرْآنِ بَيْسٌ، وَمَنْ قَرَأَ بَيْسَ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ* (Her şeyin bir kalbi vardır. Kur'an'ın da kalbi Yâsin'dir. Kim Yâsin'i okursa Allah onu kıraati karşılığında Kur'an'ı on defa hatmetme sevabı verir.)¹²⁰ Fakat bu rivâyette tetkik etmekte olduğumuz "Ölülere Yâsin Sûresi okuma" ile ilgili asıl cümle yer almamaktadır. Yukarıda esas aldığımız Ahmed b. Hanbelî'nin *Müsned*'inde geçen rivâyetin tam metni ise şu şekildedir: "Bakara sûresi Kur'an'ın tepesi ve zirvesidir. Onun her ayetiyle birlikte seksen melek inmiştir. Ayete'l-Kürsî arşın altından çıkarılmış ve onunla birleştirilmiş ya da Bakara sûresiyle birleştirilmiştir. Yâsin ise Kur'an'ın kalbidir. Bir kişi Allah Tebâreke ve Teâlâ'nın rızasını ve ahiret yurdunu kazanmak için Yâsin'i okursa mutlaka bağışlanır. Ölülerinize onu (Yâsin'i) okuyun".¹²¹ Tirmizî nakletmiş olduğu hadisin "garîb" olduğunu belirtip, Harun Ebû Muhammed'in meçhûl olduğunu söylemiştir. Diğer musanniflerin eserlerinde yer almasına rağmen Beyhâkî'nin eserinde "ölülere Yâsin okuma" ile ilgili kısım geçmemektedir.¹²²

4. اقرؤا بيس فإن فيها عشر بركات... "Yâsin okuyunuz çünkü onu okumakta on bereket vardır..."¹²³

Hz. Peygamber→Hz. Ali→Ali b. Hüseyin→Muhammed el-Bâkır→Cafer b. Muhammed→es-Seriyy b. Hâlid b. Şeddâd→Hammâd b. Amr→Abdurrahman b. Vâkid.

Ölülere Yâsin okumakla ilgili bir başka rivâyet de uzun bir rivâyetin bir parçasını oluşturan yukarıdaki nakildir. "اقرؤا بيس فإن فيها عشر بركات..." (Yâsin okuyun onda on bereket vardır...) şeklindeki ibarenin devamında "وما قرئت عنه وماتت إلا خفت عنه" (Ölünün yanında okunduğunda ölünün azabı hafifler) cümlesi yer almaktadır. Bu hadisin üst kısmında hitabın Hz. Ali'ye olduğu anlaşılmaktadır.

Senedindeki bütün râvilerin zayıf olduğu vurgulanan bu rivâyet¹²⁴ aynı zamanda zayıf ve uydurma hadisleri ihtiva eden birçok eserde yer almaktadır. Ayrıca İbn Hacer bu hadisin senedindeki zayıflıkları maddeler halinde sıralamıştır.¹²⁵

Neticede buraya kadar tetkik edilen Yâsin suresinin ölülere okunmasıyla ilgili rivâyetler ile burada ele alınmadığı halde kendisine atf yapılan diğer bazı rivâyetlerle¹²⁶ birlikte değerlendirildiğinde bunların, ya zayıf ya da uydurma olan rivayetlerden müteşekkil olan nakiller olduğu anlaşılmaktadır. Akla ilk gelen hususlardan biri söz konusu sûrenin fazileti kapsamında kaynaklarda yer alan bu rivâyetlerin tamamı olmasa bile bazılarının aslında farklı yer ve

Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, Beyrût, 1998, I, 195; İbn Hacer el-Askalâni, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Tehzîbu't-Tehzîb*, (I-XII), Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmîyye, Hindistan, 1326, X, 227, 228.

¹²⁰ Tirmizî, Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre, *Sünen*, (I-VI), Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbil'l-İslâmî, Beyrût, 1998, Fedâilü'l-Kur'ân, 7; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. Fazl b. Behrâm, *Sünen*, (I-IV), thk., Hüseyin Selim Esed ed-Dârâni, Dâru'l-muğni, Suudiarabistan, 2000, Fedâilü'l-Kur'ân, 21.

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, XXXIII, 417; Tirmizî, Fedâilü'l-Kur'ân, 2.

¹²² Bkz. Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali, *Şuabu'l-îmân*, IV, 94.

¹²³ İbn Ebî Usâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir, *Müsnedü'l-Hâris=Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedü'l-Hâris*, (I-II), thk., Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkîrî, Medine, 1992, I, 526; İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-âliyye*, XV, 145; Aclûni, *Keşfu'l-hafâ*, II, 389, 481. Suyûtî, *el-Le'âlû'l-masnûa*, II, 312; İbn Arrâk, *Tenzihü's-seriâ*, I, 296.

¹²⁴ Bâsrî, *İthâfü'l-hayrati'l-mehera*, III, 413.

¹²⁵ İbn Hacer el-Askalâni, *el-Metâlibu'l-âliyye*, XV, 145.

¹²⁶ Bu rivâyetlerden bazıları için bkz. İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ebî'l-Hasen, *el-Mevdûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, (I-III), thk., Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, 1966, III, 239; İbn Arrâk, *Tenzihü's-seriâ*, II, 373; Suyûtî, *el-Le'âlû'l-masnûa*, II, 365.

zamanlarda söylenmiş olduğu daha sonra râvi/râviler tarafından tek bir metin halinde nakledildiğidir. Senette yer alan meçhûl ve zapt yönünden zayıf olan rivayetler de göz önüne alındığında bu düşüncenin dikkate değer olduğu anlaşılmaktadır. Farklı senet ve metinlerle nakledilen Yâsin Sûresi'nin okunmasıyla ilgili yukarıda tetkik edilen rivâyetlerde ortak olan metnin "ölülere Yâsin okuma" kısmı olduğu görülmektedir. Fakat okuma işinin ölüm esnasında mı yoksa öldükten sonra mı olduğu da tartışılan başka bir meseledir. Şurası da açıktır ki, ölüm insanların hayatta hemen her zaman karşılaşılabilecekleri bir vaki'dir. Ölüye Yâsin Sûresi'nin okunması işinin ise sınırlı sayıdaki rivâyetlerden ibaret olması ve bunların çoğunun zayıf ve uydurma rivâyetleri konu edinen kaynaklarda yer alması ayrıca düşünülmesi gereken bir durumdur.

SONUÇ

Allah'ın kelamı olarak tanımlanan Kur'an; muhatabı ölümler değil diriler olan ve diriler tarafından anlaşılıp, rehber edinilmesi için gönderilmiş bir kitaptır. Bundan dolayıdır ki okunması ve hayata aktarılması karşılığında muhatablarının mükâfatlandırılacağı haber verilmiştir. Yüzyıllar boyu tamamı ya da belirli sûre ve ayetleri Müslümanlar tarafından değişik niyetlerle, ibadet için ve farklı beklentilerle okunan Kur'an'ın bazı sûrelerinin diğerlerine nazaran daha çok ezberlenip tilâvet edildiği bilinen bir husustur. Bunlardan biri de Yâsin Sûresi'dir. Özellikle ülkemizde yeni doğan bir çocuğa isim verilmesi esnasında, sünnet merasimlerinde, düğünlerde, hacı uğurlama ve karşılama programlarında, mevlitlerde, hastanın yanında, ölecek kişinin başucunda, ölünün defni esnasında ve arkasından, kısaca başta dini içerikli konular olmak üzere birçok niyet ve amaçla Yâsin sûresinin okunması adet haline gelmiştir. Tabii ki, bir toplumda bu denli yaygın olması ve kabul görmesi bu sûrenin rivâyetlerle olan ilişkisini de gündeme getirmiştir. Başta aktüel oluşu ayrıca uygulama alanının genişliği ve dini bir zorunluluk gibi telakki edilmişlik özelliği, yer aldığı kaynaklar ve sıhhati açısından bu sûreyi özel olarak ele almayı gerektiren temel sebeplerdendir.

Yâsin sûresinin tefsiri, faziletleri ve okunmasının sevabı konusunda çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Muhtemelen Bunun önemli sebeplerinden biri faziletine dair rivayet edilen hadisler, diğeri de ölümler üzerine okunmasının tavsiye edilmesidir.

Bu konu çerçevesinde sahîh, zayıf ve uydurma rivâyetleri tespit etmeye yönelik yapılan araştırmalarda Yâsin Sûresi'nin ölümlere okunmasına dair sıhhatleri farklı hadisler olduğu görülmüş, kaynaklarda yer alan rivâyetlerin büyük bir kısmının özellikle senetlerindeki problemler sebebiyle ya zayıf ya da uydurma hükmü verilmiş nakillerden ibaret olduğu tespit edilmiştir. Birçok kaynakta bu sûre hakkında sayıca fazla rivayet yer almasına rağmen bunların, genelde sahîh hadis kaynaklarında değil de aksine zayıf ve uydurma rivâyetleri içeren kitaplarda bulunması dikkate değer bir husustur. Yâsin Sûresi'nde geçen ölüm, âhiret, yeniden dirilme gibi ayetlerin sayıca fazlalığı ve bunların veciz bir şekilde anlatılışı, sûrenin faziletine dair sahîh olan diğer rivâyetler de dikkate alınarak düşünüldüğünde bütün bunların tarihi süreçte yanlış ya da eksik değerlendirilerek zayıf ve uydurma nakillere kapı aralamış olabileceği düşüncesindeyiz. Çünkü sahabeden sonra ölüm gibi sık karşılaşılan bir olayda Yâsin Sûresi'nin yukarıda zikredilen özellikleri ve süreyle ilgili sahîh rivâyetler daima gündemde kalarak ilerleyen süreçte sahabe ve sonraki yakın neslin söz ve uygulamalarını hadis şekline dönüştürmüş olabilir kanaatindeyiz. Kaldı ki bütün rivâyetler olmasa da bazılarının birbirine yakın anlamlarda aynı senet veya metinle kaynaklarda yer alması bu kanaatimizi desteklemektedir. Sahabenin ölümle ilgili olaylar ardından Yâsin Sûresi'nin yaratılışı, ölüm ve yeniden dirilmeyle ilgili mesajlarının da etkisiyle ferdi planda bir takım uygulamalarının idrâca sebep olması muhtemeldir.

Ölüye Kur'an okumakla ilgili rivâyetlerin çoğu zayıf ve uydurma olarak değerlendirilse de bütüncül bir bakışla bu tür uygulamanın pratikte bir karşılığının

olduğu ve Müslümanların çoğunun her şehir ve asırda ölüleri için Kur'ân tilavet etmeye devam ettikleri sıhhat nitelikleri farklı rivayetlerden anlaşılmaktadır. Fakat bunun yanında ölümü gibi karşılaşılması sık olan bir olay neticesinde ölüye/kabre Yâsin Sûresi okumanın temelini büyük çoğunluğu zayıf ve uydurma olan az bir örnekle sınırlandırmak rivayetler bağlamında sıhhatli görünmemektedir. Yukarıda da zikredildiği üzere rivayetlerin sıhhati bir kenara bırakılıp düşünüldüğünde az da olsa hemen her asırda ölüye Yâsin Sûresi okuma ritüelinin devam ettirildiğine dair bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Bunun aksine bazı toplumlarda ölülere söz konusu sûresinin okunmaması ya da bunun nadiren uygulanmasının nedenlerinden birinin de bu sûreyi okuma işinin sağlam rivâyetlere dayandırılmamasından kaynaklanan aşırı muhalefet olabileceği yanlış bir düşünce olmasa gerektir. Diğer taraftan Yâsin Sûresi'nin ölüye okunmasıyla ilgili sağlam nasların olmaması geçmişte bu olayın özellikle de ülkemizdeki gibi her İslam toplumunda güçlü bir şekilde kabullenilmeyişinin sebepleri arasında gösterilebilir.

Daha çok, zayıf ve uydurma rivâyetlere dayanan bu uygulamanın sahabe tarafından da fazla tatbik edilmemiş olması bunu yapmanın sakıncalı olacağı anlamına da gelmemelidir. Çünkü öncelikle bilinmeli ki, ölüye Yâsin Sûresi okunmasına dair nakledilen rivâyetlerin hepsine uydurma hükmü verilmemiştir. Bu uygulama zorunlu olan bir ibadet gibi algılanamayacağı gibi sünnet olarak da telakki edilmemelidir. Özellikle ülkemizde yerleşik güçlü bir uygulama olan ölüye Yâsin sûresinin okunmasının diğer İslam toplumlarında karşılığının olup olmadığı da dinî, sosyal ve kültürel yönlerden araştırılması gereken diğer bir husustur.

KAYNAKÇA

Acar, Yusuf, *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kiraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, İstanbul, 2004.

..... *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kiraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2001.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed b. Abdülhâdî, *Keşfu'l-hafâ*, (I-II), thk., Abdülhamid b. Ahmed b. Yusuf b. Hendâvî, byy., 2000.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî *Müsned*, (I-XLV), thk., Şuayb el-Arnaûd-Adil Mürşid vd., Müessesetü'r-risâle, byy., 2011.

Ali el-Müttakî, Ali b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kâdihân, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-ekvâl ve'l-efâl*, thk., Bekrî Hayyânî-Safvet es-Sekâ, Müessesetü'r-risâle, byy., 1981.

Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî, *Rûhu'l meânî fi tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-sebu'l-mesânî*, (I-XVI), thk., Ali Abdalbâr Atıyye, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1415.

Aydemir, Abdullah, "Fezâilü'l-Kur'ân", *DîA*, XII, 532, 533.

Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b Mesûd el-Ferrâ, *Şerhu's-sünne*, (I-XV), Mektebetü'l-İslâmî, Beyrût, 1983.

Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (I-X), thk., Muhammed Abdülkadir Atâ, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 2003.

.....*Suabu'l-îmân*, (I-XIV), thk., Abdulali Abdulhamîd Hâmid, Mektebetü'r-rüşd, Riyad, 2003.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl, *el-Câmiu'u's-Sahîh*, (I-IX), thk.

Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır, Dâru tavki'n-necât, byyi, 1422.

Bûsirî, Ebu'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Kinânî, *İthâfî'l-hayrati'l-mehera bizevâidi'l-Mesânîdi'l-aşera*, (I-9), Dâru'l-vatan, Riyâd, 1999.

Cezâirî, Tâhir b. Sâlih İbn Ahmed, *Tevcîhü'n-nazar ilâ usûli'l-eser*, (I-II), thk., Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâtü'l-İslamiyye, Halep, 1995.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fazl b. Behrâm, *Sünen*, (I-IV), thk., Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, Dâru'l-muğnî, Suudi Arabistan, 2000.

Durmuş, Üzeyir, Hanefî Fıkında Maklûb Hadis Kullanımına Dair Bir Örnek: İskât Hadisi, KTUIFD, Cilt 3, Sayı 2, ss. 775-88.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş`as es-Sicistanî, *Sünen*, (I-VII), thk., Şuayb el-Arnaûd-Muhammed Kâmil Karabelli, Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, byy, 2009.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetül'-evliyâ*, (I-X), Dâru'l-kitâbi'l-arabî, Beyrût, 1409.

Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-İsbehânî, (I-X), *Hilyetül'-evliyâ ve tabakâtü'l-esfiyâ*, Beyrût, 1409.

Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned*, (I-XIII), thk. Hüseyin Selim Esed, Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, Dimeşk, 1984.

Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn, *Silsiletü'l-ehâdis'd-daîfe ve'l-mevzûa ve eserühâ's-seyyî fi'l-ümme*, (I-XIV), Dâru'l-meârif, Riyâd, ts.

el-İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân, *Tahrîcü ehâdisi İhyâi ulûmi'd-dîn*, (I-VII), Riyâd, 1987.

el-Mübârekfûrî, Ebu'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahîm , *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, (I-X), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, ts.

Hattâbî, Ebû Süleymâ Hamd b. Muhammed, *Meâlimü's-Sünen*, (I-IV), Haleb, 1351/1932.

Heysemî, Nureddîn Ali b. Ebî Bekr b. Süleyman, *Mecmau'z-zevâid ve menbau'l-fevâid*, (I-X), thk., Hüsamüddîn el-Kudüsî, Mektebetü'l-Kudüsî, Kahire, 1994.

İbn Arrâk, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Kinânî, *Tenzîhü'ş-şerîat'i-l-merfûa ani'l-ahbâri's-şeniati'l-mevdûa*, (I-II), thk., Abdulvehhâb Abdullatif-Abdullah Muhammed es-Siddîk el-Ğumârî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1399.

İbn Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. Hasan b. Hibetullah, *Târîhu Dimeşk*, (I-LXXX), thk., Amr b. Garâme el-Umrevî, Dâru'l-Fikr; 1995.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (I-XXX), ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus, 1984.

İbn Dakîk, Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Dakîk el-İd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh vemâ udife ilâ zâlike mine'l-ehâdisi'l-ma'dûdeti fi's-sihâh*, (I-II), byy., ts.

İbn Ebî Usânis, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muhammed b. Dâhir, *Müsnedü'l-Hâris=Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedü'l-Hâris*, (I-II), thk., Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî, Medine, 1992.

İbn Hacer el-Askalâni, Ebu'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *el-Metâlibu'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniyye*, (I-XIX), Dâru'l-âsime-Dâru'l-muğîs, Suudi Arabistan, 1419.

.....*Telhîsu'l-habîr fi Tahrîci ehâdisi'r-Râfi'l-kebîr*, (I-IV), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, byy., 1989.

.....*Tehzîbu't-Tehzîb*, (I-XII), Dâiratü'l-meârifî'n-nizâmiyye, Hindistan, 1326, (IX), 227, 228.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh*, (I-XVIII), thk, Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1988.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâi, *Kitâbu'rûh*, (I-II), thk., Muhammed Ecmel el-İslâhî, Dâru âlemi'l-fevâid, byy., 2014.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünen*, (I- II), thk., Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi kütübî'l-arabî, byy., ts.

İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ebî'l-Hasen, *el-Mevdûât mine'l-ehâdisi'l-merfûât*, (I-III), thk., Abdurrahman Muhammed Osman, Medine, 1966.

İbnu'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsi el-İskenderî, *Fethu'l-Kadîr*, (I-X), Dâru'l-fikr, byy., ts.

- İbnü's- Salâh, Ebû Amr Osmân b. Abdîrrahmân, *Mukaddime/Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, thk., Nuruddîn İtr, Dâru'l-Fiker, Suriye, 1986.
- Karakış, Mahmut, *Yasin Sûresi İle İlgili Rivayetler ve Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2012.
- Karaman, Hayrettin, *Ebediyet Yolcusunu Uğurlarken*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1985.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensarî, *el-Câmiu li-ahkâmî'l Kur'ân*, (I-XXIV), thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, Müessesetü'r-risâle, byy., 2006.
-*et-Tezkira fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk., Hicazî Saka Ahmed, (I-II), Beyrût, 1986.
- Mizzî, Ebu'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahman, *Tehzîbu'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl*, (I-XXXV), thk., Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 1980.
- Muhammed b. Alevî el- Mâliki el- Hüseyînî, *Tahkîkû'l-âmâl fimâ yenfeu'l-meyyitü mine'l-a'mâl*, Mektebetü dâri cevâmii'l- kelim, Kahire, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcil'ârifin b. Nûridîn Ali, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmiî's-sağîr*, (I- VI), el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübrâ, Mısır, 1356.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahîh*, (I-V), thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, Beyrût, 1974.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Ali b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (I-X), thk., Şuayb el-Arnaûd, Müessesetü'r-risâle, Beyrût, 2001.
-*es-Sünen*, (I-IX), Abdulfettâh Ebû Gudde, Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmiyye, Halep, 1986.
- Özel, Mustafa, Ölüünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları, *İslam Hukuku Araştırmaları, Dergisi*, sy. 7, Nisan 2006, s. 477-486.
- Polat, Selahattin, "Ferd", *DİA*, XII, 368-369.
- Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm)*, (I-XII), Dâru'l-fikr, Dimeşk, ts.
- Suyûtî, Celalüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-Le'âlû'l- masnûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*, (I-II), thk.,Ebû Abdîrrahman Salâh b. Muhammed b. Uveyda, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, 1996.
- *Şerhu's-sudûr fi akvâli'l-kubûr*, Dâru'r-reşid, Dimeşk, ts.
- Şâtîbî, Ebû İshak İbrahim b. Musa el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, (I-IV), Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrût, ts.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylü'l-evtâr şerhu Müntaka'l-ahbâr min ehâdîsi seyyidi'l-ahyâr*, (I-VIII), Dâru'l-hadîs, Mısır, 1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kâsım Süleymab b. Ahmed b. Eyyûb, *Mu'cemü'l-evsât*, (I-X), thk., Târîk b. Avzullah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseyînî, Dâru'l-haremeyn, Kahire, ts.
-*el-Mu'cemu'l-kebîr*, (I-XXIV), thk., Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Mektebetü İbn Teymiyye, Kâhire, 1994.
-*Mu'cemü's-sağîr*, (I-II), thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, Dâru Ammâr, Beyrût-Ammân, 1985.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Fârisî, *Müsned*, (I-IV), thk.Muhammed b. Abülmuhsin et-Türkî, Dâru Hicr, Mısır, 1999.
- Tîbî, Şerafeddîn b. Hüseyin Muhammed b. Abdullah, *Şerh âlâ Müşkâtî'l-mesâbîh*, (I-XIII), thk., Abdülhamîd Hendâvî, Mekke-Riyâd, 1997.
- Tirmizî, Ebû İshak Muhammed b. İsâ b. Serve, *el-Câmiu'u's-Sahîh*, (I-VI), thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-garbi'l-İslâmî, Beyrût, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, "Yâsin Sûresi", *DİA*, XL, 340-341.
- Toprak, Süleyman, *Ölümden Sonraki Hayat Kabir Hayatı*, Ensar Neşriyat, Konya, 1997.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdî, *Hak Dini Kur'an Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992,

Zebîdî, Seyyid Muhammed Murtazâ, *İthâfü's-sâdeti'l-müttakîn bi şerhi İhyâi ulûmi'd-dîn*, (I-X), Müessesetü't-târîhi'l-arabî, Beyrût, 1994.

Yılmaz, Orhan, İbn Kayyim el-Cevziyye'nin Hadis/Sünnet Anlayışı ve Metin Tenkidindeki Yeri, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2013.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, (I-XL), Dâru'l-hadîs, Kahire, 2006.

.....*Tezkiratü'l-huffâz*, (I-IV), Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrût, 1998.

Zeylâî, Fahrüddîn Osman b. Ali b. Mihcen, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*, (I-VI), thk., Bulak, Kahire, 1313.

رواية الأزهرى عن العرب في تهذيب اللغة

عمر أديب الجنيدى*

ملخص

نظر أغلب اللغويين القدامى والمحدثين إلى رواية الأزهرى للغة في معجمه (تهذيب اللغة) نظرة إيجابية: فأروا أنه أمين في نقله، وأنه لا يقبل رواية اللغويين إلا بعد وضعها على الميزان، وأنه احتج بالرواية الصحيحة والسماع من الأعراب ومشاهداته، وأنه انتفع بالفترة التي قضاها في أسر القرامطة، حيث شافه الأعراب الذين كانوا ما يزالون يتكلمون العربية بالسليقة، وروى عنهم. ويؤمن الأزهرى نفسه في معجمه هذا أنه حريص على التثبت من سند الروايات التي تُروى عن علماء اللغة. وأنه اعتمد ثلاث طرق لرواية اللغة: السماع المباشر من العرب، والرواية الشفوية عن ثقة، والأخذ عن كتاب من مؤلفه الثقة مباشرة أو ممن رواه عنه. وبسبب ضيق المكان وعدم قدرة البحث على الإيفاء بدراسة طرقه الثلاثة جميعها؛ فإنني سأكتفي في بحثي هذا بتناول طريقته الأولى في الرواية وهي السماع المباشر عن العرب، لنرى إلى أي مدى ذهب الأزهرى في تحقيقه من صحة ما يرويه عن العرب، والطرق التي اتبعها في تحقيق ذلك. وسأفرد للطريقة الثانية والثالثة بحثاً آخر بإذن الله. الكلمات المفتاحية: معجم، رواية، عرب، أعرابي، أعراب، قبيلة.

Özet

Kadim ve çağdaş dilcilerin çoğunluğu, Ezherî'nin sözlüğü Tehzibü'l-luğâ'daki dil rivayetine olumlu bir şekilde baktılar. Yaptığı nakillerde onun güvenilir olduğunu; dilcilerin rivayetlerini iyice araştırdıktan sonra kabul ettiğini; sahih rivayet, Araplardan işittiği veya müşahede ettiğiyle istişâh ettiğini gördüler. Karmatiler arasında esir olarak geçirdiği dönemden faydalanmıştır. Şöyle ki hâla selîka ile konuşmaya devam eden Araplar ile konuşmuş ve onlardan rivayette bulunmuştur.

Ezherî, bu sözlüğünde bizzat kendisi dil âlimlerinden nakledilen rivayetlerin senetlerini tahkik etmede titiz davrandığını ve dil rivayetinde üç yolu takip ettiğini ifade etmiştir. Bunlar Araplardan doğrudan semâ'; sikadan sözlü rivâyet ve bir kitabın doğrudan sika olan kendi müellifinden veya kitabında rivâyet ettiği kişiden nakildir.

Al - Azhari's narration on the Arabs in his book of "Tahdhib al-lughâ"

Abstract

The majority of ancient and modern language scholars considered Al-Azharî's narrations of the language in his dictionary (Tahdhib allughâ) positive: they saw that he was honest in his transmission. And he did not accept the language scholar's narrations unless after evaluation only. He cited with the correct narration by hearing from the Bedouin (A'râb) and his observations. And he may have benefited from the time that he was captured by the Qarmatians, when he can spoke with the

* Dr. Öğr Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı.

Bedouin from Arabs, who were still speaking Arabic on instinct, away from urban influences. so he narrated about them a lot.

Al-Azhari himself Proved calculating in his dictionary to ensure the authenticity of Series of narrators (Sanad) at the narrations that he narrated about the language scholars. he adopted three methods in this regard: (1) the direct hearing from the Arabs, (2) the trusted oral narration, (3) the citation from books directly, or indirectly through the trusted narrators who reported about the authors of his books.

Because of the narrow space here, I will not be able to approach the three methods, so I will suffice in this paper with his first method of the narrations, I mean, the direct hearing from the Arabs, to see to what extent al-Azhari went to verify from the validity of what he narrates about the Arabs, and his methods in this regard. The other methods will be studied in another paper later, as I wish, God willing.

Keywords: Dictionaries, Narrations, Arabs, Bedouin, A'rāb. Tribe.

تمهيد عن الأزهرى ومعجمه

اسمه محمد بن أحمد بن الأزهر بن طلحة بن نوح¹، الأزهرى الهروي الشافعي²، وكنيته أبو منصور³. ولد سنة اثنتين وثمانين ومائتين⁴ في هراة بخراسان⁵. اشتغل بالفقه الشافعي، وغلبت عليه اللغة فاشتهر بها، وكان متقفا على فضله وتقته ودرايته وورعه⁶، وكان عارفاً بالحدِيث، عالي الإسناد، ثخين الأورع⁷، قيماً بالفقه والزواية⁸.

روى عن أبي الفضل المنذري اللغوي عن أبي العباس ثعلب وغيره، ودخل بغداد وأدرك بها أبا بكر ابن دريد ولم يرو عنه شيئاً، وأخذ عن أبي بكر محمد بن السري المعروف بابن السراج النحوي⁹، ثم رجع إلى هراة، واشتغل بالفقه على مذهب الشافعي. وأخذ اللغة عن مشايخ بلده، ولازم المنذري الهروي اللغوي، وأخذ عنه كثيراً من هذا الشأن¹⁰. رحل وطاف في أرض العرب في طلب اللغة، وحج سنة إحدى عشرة وثلاثمئة، فلما رجع وقع في أسر القرامطة بالهبيير، فبقي فيهم دهرأ طويلاً¹¹، فحكى عن نفسه قائلاً: "وكننت امثحنت بالإسار سنة عارضت القرامطة الحاج بالهبيير، وكان القوم الذين وقت في سهمهم عربا عامتهم من هوازن، وأختلط بهم أصراً من تميم وأسد بالهبيير نشوا في البادية ينتبعون مساقط الغنث أيام النجع، ويرجعون إلى أعداد المياه، ويرعون النعم ويعيشون باللبانها، ويتكلمون بطباعهم البدوية وقرانحهم التي اعتادوها، ولا يكاد يقع في منطقهم لحن أو خطأ فأحش. فبقيت في إسارهم دهرأ طويلاً. وكنت نشئت في الدهناء، وتربعت الصمان، وتقبظت البستانين، واستفدت من مخاطباتهم ومحاوره بعضهم بعضاً ألفاظاً جمّة ونوادير كثيرة، أوقعت أكثرها في مواقعها من الكتاب"¹².

أشهر كتبه وأجلها هو تهذيب اللغة¹³، وله كتب أخرى كثيرة غيره منها: تفسير الفاظ المزماني، والألفاظ الفقهية، وكتاب التقریب في التفسير، وكتاب علل القراءات، وكتاب الروح وما ورد فيها من الكتاب والسنة، وكتاب تفسير الأسماء الحسنى، وتفسير إصلاح المنطق، وتفسير السبع الطوال، وتفسير ديوان أبي تمام¹⁴.

1 انظر السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - لبنان - صيدا، ج1-19-20، وانظر الألباري، أبو البركات، كمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدياء، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار - الزرقاء - الأردن، الطبعة الثالثة، 1405هـ-1985م، 238-237، والقفطي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباء النحاة، المكتبة العصرية- بيروت، الطبعة الأولى، 1424، ج4/177-181، وابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ج4/334-336، والسبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى تحقيق: د. محمود محمد الطناحي. د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413هـ، ج3-63-65.

2 انظر المراجع السابقة

3 انظر المراجع السابقة

4 انظر ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج4/336-334، وانظر كذلك السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى ج3-63-65.

5 الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة - أيار / مايو 2002 م، ج5-311.

6 ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج4/336-334.

7 السيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة ج19/1-20.

8 القفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على أنباء النحاة ج4-177-181.

9 ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج4/336-334، وانظر كذلك السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى ج3-63-65، والسيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة ج19/1-20، والألباري، أبو البركات، نزهة الألباء في طبقات الأدياء: 237-238.

10 القفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على أنباء النحاة ج4-177-181.

11 انظر ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج4/336-334، وانظر كذلك السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى ج3-63-65، والقفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على أنباء النحاة ج4-177-181، والسيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة ج19/1-20.

12 الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ج1-8.

13 انظر ابن خلكان، أبو العباس أحمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج4/336-334، وانظر كذلك السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى ج3-63-65، والقفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على أنباء النحاة ج4-177-181، والسيوطي، جلال الدين، بغية الوعاة، ج19-20.

توفي في هراة مسقط رأسه، أما سنة وفاته ففيها روايتان أوردهما القفطي وابن خلكان: الرواية الأولى تقول إنه توفي سنة ثلاثمائة وإحدى وسبعين هجرية، والرواية الثانية تقول إنه توفي سنة ثلاثمائة وسبعين للهجرة¹⁵.

نبذة عن المعجم: نشأتها، ومراحل تطورها، ومصادرها وأساليب جمع مادتها
مرت حركة التأليف المعجمي عند العرب بعدة مراحل بدأت من القرن الثاني الهجري، وأخذت تنمو تدريجياً حتى نضجت واكتمل نموها في القرن الرابع الهجري. ويمكن تحديد هذه المراحل كالآتي: المرحلة الأولى: وهي مرحلة تدوين ألفاظ اللغة وتفسيرها بدون ترتيب، المرحلة الثانية: جمع الألفاظ الخاصة بموضوع معين. المرحلة الثالثة: وهي المرحلة التي بدأ بها وضع معاجم شاملة للغة مرتبة على نمط خاص.¹⁶

وفي تاريخ المعجم العربي عرفت مناهج أربع سار عليها مؤلفو المعاجم العربية وهي:

1- منهج الخليل: الذي رتب وفق مخارج الحروف، والأبنية ونظام التقليات.
2- منهج ابن دريد: الذي رتب هجائياً، على اعتبار الحرف الأول من أصول الكلمة، مع الاحتفاظ بالأبنية ونظام التقليات.

3- منهج الجوهري، الذي رتب وفق الحرف الأخير من أصول الكلمة متحرراً من الأبنية ونظام التقليات.

4- المنهج القائم على الترتيب الهجائي وفق الحرف الأول من أصول الكلمة، وهو المنهج الذي تقوم عليه المعاجم الحديثة.¹⁷

وقد جمعت المادة المعجمية في المعاجم اللغوية العربية قديماً بعدة أساليب: منها أسلوب الإحصاء الرياضي العقلي الذي قام به الخليل بن أحمد في معجم العين، وأسلوب المشافهة والرواية عن العرب، وأسلوب جمع المادة من معاجم السابقين وكتبتهم. ويعد هذا الأسلوب مما يميز المعاجم اللغوية بصفة عامة، حيث نلاحظ أن اللاحق يروي عن السابق¹⁸.

منهج الأزهرى في تهذيب اللغة

بين الأزهرى في مقدمة (التهذيب) بأنه سار في ترتيبه وكيفية تنظيم المفردات على منهج كتاب (العين) للخليل بن أحمد، الذي رتب معجمه وفق مخارج الحروف والأبنية ونظام التقليات، ونوضح طريقته هذه ضمن النقاط التالية:

- رتب الأبجدية العربية ترتيباً صوتياً، فبدأ بحروف الحلق وجعل أولها العين ثم انتهى بالحروف الشفهية.
- جعل حروف العلة قسماً قائماً بنفسه، ومن ضمنها الهزمة لأنها يتناولها التغيير والحذف أحياناً مثل حروف العلة.

- جعل كل حرف من حروف الأبجدية الصوتية مقسماً إلى هذه الأقسام بالترتيب: الثنائي الصحيح، الثلاثي الصحيح، الثلاثي المعتل، اللغيف، الرباعي ثم الخماسي، المعتل وهو في آخر الكتاب.

- اتبع نظام التقليات بمعنى أنه يذكر المادة ومقلوبها في مكان واحد، ففي الثنائي مثلاً: دع، ع د، ومشتقاتها في مكان واحد. وفي الثلاثي يذكر الصور الست الممكنة في مكان واحد مثل: ع ل م، ع ل م ع، م ل م ع، م ع ل، م ل ع. وبالطبع يذكر الأصول المستعملة ومشتقاتها ويترك الأصول المهملة التي لم تستعمل¹⁹.

سبب تأليفه

يذكر الأزهرى في مقدمة التهذيب أن هناك أسباباً ثلاثة دعت له لتأليف معجمه، فيقول مبيناً هذه الأسباب: "منها تقييد نكت حفظها وعيها عن أفواه العرب الذين شاهدتهم وأقمت بين ظهرانيهم سنين، إذ كان ما أثبتته كثير من أئمة أهل اللغة في الكتب التي ألفوها، والوارد التي جمعوها لا ينوب مناب المشاهدة، ولا يقوم مقام الدربة والعادة. ومنها النصيحة الواجبة على أهل العلم لجماعة المسلمين في إفادتهم ما لعلمهم يحتاجون إليه"²⁰، ويتابع ذاكرة السبب الثالث: "وأفيت طلاب هذا الشأن من أبناء زماننا لا يعرفون من آفات الكتب المصحفة المدخولة ما عرفته، ولا يميزون صحيحها من سقيمها كما ميزته. وكان من النصيحة التي التزمها توجيهاً للمثوبة من الله عليها، أن أنصح عن لغة العرب ولسانها العربي الذي نزل به الكتاب، وجاءت السنن والأثار، وأن أهدبها بجهد غاية التهذيب، وأدل على التصحيف الواقع في كتب المتحاذقين"²¹

مكانة التهذيب عند العلماء

لمعجم التهذيب مكانته بين معاجم اللغة العربية لما ألزم به مؤلفه من التزام الصحة فيما يدونه فيه، فالقفطي يرى أن التهذيب لقي القبول عند العلماء فيقول: "وقد رزق التصنيف سعادة، وسار في الأفاق، واشتهر ذكره اشتهاً الشمس،

¹⁴انظر المراجع السابقة.

¹⁵ انظر القفطي، جمال الدين، إنباء الرواة على أبناء النحاة ج4-181، وانظر ابن خلكان، أبو العباس، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج3-4-334، وانظر كذلك السبكي، تاج الدين، طبقات الشافعية الكبرى ج3-65.

¹⁶ انظر الأزهرى، محمد بن أحمد، مقدمة معجم تهذيب اللغة، إشراف محمد عوض مرعب، علق عليها عمر سلامي وعبد الكريم حامد، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، ج7-8.

¹⁷ انظر مرعب، محمد عوض، مقدمة معجم تهذيب اللغة: ج7-8.

¹⁸ انظر الثبيني، د. محمد ابن سعيد الثبيني، معالجة المادة المعجمية في المعاجم اللغوية القديمة، مجلة جامعة أم القرى - العدد 22، ربيع أول 1422هـ.

¹⁹ انظر مرعب، محمد عوض، مقدمة معجم تهذيب اللغة: ج22-23.

²⁰ الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ج1-7.

²¹ المصدر السابق ج1-7.

وقيلته نفوس العلماء، ووقع التسليم له منهم، وصادف طالع سعد عند تأليفه²². وعَدَّ ابن خلكان من المعاجم المختارة حيث يقول: "وكان أبو منصور المذكور جامعاً لشتات اللغة، مطلعاً على أسرارها ودقائقها، ووصف في اللغة كتاب التهذيب، وهو من الكتب المختارة"²³. ويرى الأستاذ عبد السلام هارون أن مقدمة التهذيب تعد من أهم الوثائق في تاريخ التأليف اللغوي وتاريخ المدارس اللغوية الأولى²⁴.

الرواية اللغوية عند الأزهرى

الرواية بين المحدثين واللغويين

تباينت الآراء الواردة في الحكم على صنيع اللغويين والنحاة بشأن توثيق رواية اللغة: فتمت فريقي رأى أن اللغويين وثقوا روايتهم للغة، وحنوا حنو علماء الحديث في تحري أحوال الرواة، وذكر درجتهم من الحفظ والضبط والأمانة والتدين والصدق والكذب والثقة والتدليس، واستعملوا مصطلحات علم الحديث نفسها في ترجمة الرواة وذكر أحوالهم²⁵. وبينوا أنهم كانوا يأتون بالسند في رواياتهم كما هو الحال عند المحدثين، وأنهم اهتموا بالسند ورجاله وبطبقات الرواة، وأنهم اشتراطوا لمن تؤخذ عنه اللغة شروطاً - كما فعل علماء الحديث - من الأمانة والثقة والعدالة، وذكروا أن اللغويين التزموا بطرق تحمل الرواية وأدائها وهي: السماع من لفظ الشيخ أو العرب، والقراءة على الشيخ، والسماع على الشيخ بقراءة غيره، والإجازة، والمكاتبة، والوجادة²⁶.

وفريق آخر يرى أن اللغويين لم يلتزموا الإسناد فيما رووه من اللغة، وأنه من النادر العثور في آرائهم على إسناد متصل تنتهي نسبه إلى السابقين الذين نقلوا عنهم من العرب²⁷، وأنهم لم يدرسوا طرق الرواية دراسة نظرية يتبين منها كيفية الثقة أو الرفض للإسناد²⁸، وأنهم - في منهج النقل - لم يصلوا درجة علماء مصطلح الحديث²⁹. وفريق ثالث وقف موقفاً وسطاً: فرأى أن اللغويين أهملوا الإسناد في رواية اللغة، لكنهم أرجعوا هذا الإهمال إلى أسباب منطقية تتمثل في أن الدواعي للكذب في اللغة غير متوفرة كما توفرت في الحديث³⁰. ورأى هذا الفريق أن اللغويين لم يبلغوا في منهجهم النقلي درجة علماء مصطلح الحديث وإن حنوا حنوهم، لأن بين رواية اللغة ورواية الحديث فارقاً جوهرياً: فمعرفة الراوي عند المحدثين هو المحور الذي ينطلقون منه للحكم على صحة الحديث من خلال الحكم على الراوي بالجرح والتعديل، أما اللغويون فالذي يهمهم هو أن يثبتوا أن ما يحتجون به منسوب إلى الفترة التي يحتج بأشعار شعرائها وبأقوال متكلميها، والبيئة اللغوية التي يمثلها هذا الشاهد، وليس من الضروري عند اللغويين بعد ذلك تعيين القائلين بأعيانهم، فالعبرة بالمتن فقط لا بالسند، والعبرة بصحة الاحتجاج بعربيته من سماع منه النص، وإن كان منتجلاً، أو ناجلاً، أو ربما مجنوناً، لأنها أمور لا تطعن في سلامة اللغة، من حيث هي³¹.

رواية الأزهرى للغة في التهذيب كما يراها الآخرون:

فيما مضى بيننا آراء المعاصرين في رواية اللغويين والنحويين للغة ومقارنتها برواية أهل الحديث. فماذا قيل في رواية الأزهرى للغة في معجم تهذيب اللغة؟

يرى الفيروزآبادي بأن الأزهرى حجة فيما يقوله وينقله، وأن كتابه تهذيب اللغة برهان على كونه أكمل أديب³². ويقول ابن منظور موثقاً رواية الأزهرى وابن سيده: "وأنا مع ذلك لا أدعي فيه دعوى فأقول: شافهت أو سمعت أو فعلت أو صنعت أو شددت أو رحلت أو نقلت عن العرب العرباء أو حملت، فكل هذه الدعوى لم يترك فيها الأزهرى وابن سيده لقاتل مقالاً، ولم يخلها فيه لأحد مجالاً، فإنهما عنيا في كتابهما عن روياء، وبرهنا عما حوبا، ونشرا في خطهما ما طويها، ولعمري لقد جمعا فأوعيا، وأتيا بالمقاصد ووفيا"³³.

²² القفطي، جمال الدين، إنباه الرواة على أنباه النحاة ج4-179

²³ ابن خلكان، أبو العباس، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج4-334

²⁴ انظر مقدمته تهذيب اللغة: 7

²⁵ انظر أبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد الحادي والثلاثين: 69

²⁶ للتوسع انظر السيوطي، جلال الدين، المزهج ج2/144-168. وانظر كذلك أبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب 71-72، والرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب ج1/204، 242، والسيهيين، محمد عبد الرحمن، مسائل الخلاف النحوية في ضوء الاعتراض على الدليل النقلي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، الطبعة الأولى، 1426-2005م: 242، وماسيري، دوكوري، الرواية ودورها في صمود اللغة العربية، مجلة جامعة المدينة العالمية للدراسات الأدبية، العدد الخامس، 2013.

²⁷ انظر عيد، محمد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة، عالم الكتب، 1988: 71

²⁸ انظر السيهيين، محمد عبد الرحمن، مسائل الخلاف النحوية في ضوء الاعتراض على الدليل النقلي: 239

²⁹ انظر فاروق، حمادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى 2008 م: 140

³⁰ انظر السيوطي، جلال الدين، المزهج ج1/114

³¹ انظر حمودة، طاهر سليمان، جلال الدين السيوطي عصره وحياته واثاره وجهوده في الدرس اللغوي، المكتب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1989: 236، ومحبي الدين، عبد الحميد، مدى التأثير والتأثير بين اللغويين والمحدثين، مجلة دعوة الحق الإلكترونية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية.

³² انظر الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، جمعية إحياء التراث العربي - الكويت، الطبعة الأولى 1407: 186

³³ ابن منظور الأنصاري، محمد بن مكرم، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب الناشر، دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - 1414 هـ - ج 8-1.

ويرى الأستاذ عبد السلام هارون أنه بالرغم من ضخامة معجم تهذيب اللغة واتساع جنباته، فإن الأزهرى لم يذكر فيه إلا ما صح من سماع أو ما كان رواية عن ثقة أو حكاية عن ذي معرفة ثاقبة اقترنت إليها معرفته³⁴. ويرى حمدي عبد الفتاح السيد بدران أن الأزهرى في التهذيب اعتمد على مصادر موثوقة ورجال موثوقين ونسب كل قول إلى قائله، وأنه احتج بالرواية الصحيحة والسماع من الأعراب ومشاهداته عندهم³⁵، وأنه كان أميناً في نقله وينسب الأقوال- في الكثير الغالب - لأصحابها، وأنه كان لا يقبل رواية اللغويين إلا بعد وضعها على الميزان، فإن صحت له سماعاً أو رواية عن ثقة قبلها، وإلا ردها، معتقداً أن وجود الأزهرى دهرأ طويلاً بين العرب الفصحاء، ومعايشته لهم، وسماعه لمخاطباتهم؛ ساعده في جمع ثروة لغوية هائلة قوامها السماع والمشاهدة والمشاهدة³⁶. ويرى محمد سعيد النبتي أن أهم ما يميز الأزهرى في التهذيب تثبته في الرواية، وأخذ علومه من مظانها خوفاً من وقوعه في أفة التصحيف، ويرى أنه أخذ اللغة عن أهل العربية المعروفين الأثبات، الذين ذكرهم في مقدمته³⁷. ويبين عبد الحميد أبو سكين الأسس التي اعتمد عليها الأزهرى في التهذيب وهي: السماع عن العرب، والرواية عن الثقات، والنقل عما خطه العلماء بشرط موافقته لما وصل لمعرفته³⁸. ويوضح مقدم معجم التهذيب أن الأزهرى انتفع بالفترة التي قضاها في الأسر بين القرامطة، حيث شافه الأعراب الذين كانوا ما يزالون يتكلمون العربية بالسليقة، ورأى بعينه أماكن المياه والجبال، وشاهد النباتات ووصفها وصفاً دقيقاً، فكان في وصفه للأشياء يحدث حديث المشاهد المعين، ويرى أنه اعتمد في شرح غريب اللغة على من سبقه من الرواة واللغويين أحياناً، شأنه في ذلك شأن معاصريه ومن سبقهم³⁹.

ماذا قال الأزهرى نفسه عن روايته للغة في التهذيب؟

يعد معجم تهذيب اللغة من أهم الوثائق في تاريخ التأليف اللغوي وتاريخ المدارس اللغوية الأولى، لأن الأزهرى صدره بمقدمة مازته عن المعاجم الأخرى، فبين فيها مقاصد التأليف ودوافعه لديه، ومنهجه في جمع مادته اللغوية، ومصادر هذه المادة من ناحية الرواية المباشرة عن العرب، والرواية عن علماء اللغة ورواياتها. وتقويم تلك المصادر والمرويات. حيث حرص على إبراد مصادره في مقدمته، وما يتعلق بها من تعريف بها، وبمؤلفيها، وتقويم تلك المصادر، وأخذ بعضها عن بعض، وبيان الأصل من غيره⁴⁰.

وفي هذه المقدمة وضع الأزهرى منهجه في رواية اللغة فقال: "ولم أودع كتابي هذا من كلام العرب إلا ما صح لي سماعاً منهم، أو رواية عن ثقة، أو حكاية عن خط ذي معرفة ثاقبة اقترنت إليها معرفتي"⁴¹. وأكد على هذا المنهج في خاتمة الكتاب إذ يقول: "وهذا آخر الكتاب الذي سميتُه (تهذيب اللغة) وقد حرصت ألا أودعه من كلام العرب إلا ما صح لي سماعاً من أعرابيٍّ فصيحٍ أو محفوظاً لإمام ثقة، حسن الضبط مأمون على ما أدى"⁴². وأكد على هذا أيضاً في ثنايا معجمه فقال: "وكلام العرب يذون في الصحف من حيث يصح، إما أن يؤخذ عن إمام ثقة عرفت كلام العرب وشاهدتهم، أو يُتلقى عن مؤدِّ ثقة يروي عن الثقات المقبولين، فأما عبارات من لا معرفة له ولا مشاهدة فإنه يفسد الكلام ويؤزله عن صيغته"⁴³، وفي قوله: "فإن السماع في اللغات أولى بنا من القول بالحدس والظن وابتداع قياسات لا تستمر"⁴⁴. ويعلل تشبته بالصحيح بقوله: "لأن اللغة رواية"⁴⁵. وحيث إن اللغة رواية، والرواية يجب أن تكون عن ثقة، فقد أخذ عن الثقات من اللغويين أمثال: النضر بن شميل⁴⁶، وابن الأعرابي⁴⁷، وأبي عبيدة⁴⁸، وشمر⁴⁹، والقراء⁵⁰، لأنهم جميعاً ثقات عنده، ولم يأخذ عن ابن دريد لأنه غير ثقة برأيه⁵¹.

34 انظر مقدمته للتهذيب: 43

35 انظر بدران، حمدي عبد الفتاح السيد، النقد اللغوي في تهذيب اللغة للأزهرى، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة الأزهر الشريف- كلية اللغة العربية بالمنصورة- الدراسات العليا- قسم أصول اللغة: 351-352.

36 انظر المرجع السابق ج4-7

37 انظر النبتي، محمد بن سعيد، موقف الأزهرى من كتاب الجمهرة- دراسة وتقويم، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة- المملكة العربية السعودية، 1414: 42.

38 انظر أبو سكين، د. عبد الحميد، المعاجم العربية - مدارسها ومناهجها، مكتبة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية 1402-1981م: 53.

39 انظر مرعب، محمد عوض، مقممة معجم تهذيب اللغة: 22-24

40 انظر العابد، سليمان إبراهيم، مقدمة الأزهرى لكتابه تهذيب اللغة بين منهجين: منهج البحث ومنهج التصنيف- قراءة تحليلية، وانظر كذلك مرعب، محمد عوض، مقممة معجم تهذيب اللغة: 43.

41 تهذيب اللغة ج1-34

42 المصدر السابق ج15-497

43 المصدر السابق ج13-22

44 المصدر السابق ج2-39

45 المصدر السابق ج6-108

46 انظر المصدر السابق ج1-94

47 انظر المصدر السابق ج2-179/69-4/ج77/18-5

48 انظر المصدر السابق ج11-54

49 انظر المصدر السابق ج7-251

50 انظر المصدر السابق ج15-445

51 انظر المصدر السابق ج5-219

ونجده حريصا على التثبت من سند الروايات التي تُروى عن اللغويين: فإن صح السند أخذ بالرواية، وإن لم يصح السند لم يأخذ بها، وإن شك في السند توقف، يقول في معرض شرحه لكلمة (متشابهات) في قوله تعالى: "مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ"⁵²: "وَقَدْ اختلف المفسرون في تفسير قوله: {وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ}؛ فَرَوَى عن ابن عباس أنه قال: المتشابهات (الم) و(الر) وَمَا اشْتَبَهَ على اليهود من هذه ونحوها. قلت: وهذا لو كَانَ صَنِيجًا عن ابن عباس كَانَ التفسير مسلماً لَهُ، ولكنْ أَهل المعرفة بالأخبار وَهَنُوا إسنادَهُ"⁵³، فهو يرد هذه الرواية عن ابن عباس لأن أهل المعرفة بالأخبار وَهَنُوا إسنادها. ونجده كذلك يتوقف عن الأخذ برواية عن (المورج) بالرغم من كونه ثقةً عنده معللاً ذلك بقوله: "وَلَا أعرف رَوَايَتَهُ عن المورج، فَإِنَّ صَحَّتِ الرَوَايَةُ عَنْهُ فَهِيَ ثِقَةٌ مَأْمُونٌ"⁵⁴. ورد روايات كثيرة في مواقع كثيرة من التهذيب لأنه" لم يزوه لي ثقةً اعتمده"⁵⁵. ثم يضع قاعدة للرواية التي يُؤخذ بها فيقول: "فإن صح لثقة فاقبله وإلا ففيه نظر"⁵⁶.

في هذه المقطعات من التهذيب بعض الومضات التي تضيء منهجه في رواية اللغة، ومنها يتضح أنه اعتمد ثلاث طرق لرواية اللغة هي:

1- السماع المباشر من العرب: وهي التي عنها بقوله: "وَلَمْ أودعُ كتابي هَذَا من كَلَامِ العَرَبِ إِلا مَا صَحَّ لي سَمَاعًا مِنْهُمُ"، وفي قوله: "وَقَدْ حَرَصْتُ أَلا أودعُ من كَلَامِ العَرَبِ إِلا مَا صَحَّ لي سَمَاعًا، من أعرابي فَصِيحٌ".
2- الرواية الشفوية عن ثقة: وهي التي عنها بقوله: "أَوْ رَوَايَةً عَنْ ثِقَةٍ".

3- الأخذ عن كتاب من مؤلفه الثقة مباشرة أو ممن رواه عنه: وهي التي عنها بقوله: "وَكَلَامُ العَرَبِ يُؤَدُّونَ في الصُّحُفِ من حَيْثُ يَصِخ، إِذَا يُؤْخَذُ عن إمامٍ ثِقَةٍ عَرَفَتْ كَلَامَ العَرَبِ وشاهدتهم، أَوْ يُتَلَّقَى عن مُؤَدِّ ثِقَةٍ يَرَوِي عن الثِّقَاتِ المقبولين" وفي قوله: "جَكَايَةٌ عن حَظِّ ذِي معرفَةٍ ثاقِبَةٍ اقترنت إِلَيْهَا معرفتي" وفي قوله: "مَحْفُوظًا لِإمامٍ ثِقَةٍ، حَسَن الضَّبْطِ، مَأْمُونٍ على مَا آدَى".

ولأسباب ترجع إلى الطريقة التقليدية للبحوث المحكمة المنشورة في المجالات المتخصصة التي تشترط حدا معيناً لعدد صفحات البحث يُمنع تجاوزها، سأكتفي في هذا البحث بتناول الطريقة الأولى فقط من طرق رواية اللغة التي اعتمدها وسار عليها، وهي: السماع المباشر من العرب، على أن أتناول الطريقتين الثانية والثالثة في بحث آخر إن شاء الله.

الرواية الشفوية عن العرب

وردت هذه الطريقة من الرواية في (658) ستمائة وثمانية وخمسين موضعاً، ويدخل في إطار هذه الرواية: الرواية عن العرب، الرواية عن بعض العرب، الرواية عن الأعراب، الرواية عن أعرابي، الرواية عن قبيلة محددة، ما هو غير مسومع عن العرب، ما شاهده مباشرة ووصفه. الرواية غير المحددة، وفيما يلي إيضاح وتفصيل ذلك:

الرواية عن (العرب):

روى عن العرب في (280) مائتين وثمانين موضعاً، وقد استعمل في روايته عن (العرب) طرق الأخذ التالية:

1- سمعت العرب تقول: وردت هذه الطريقة في (121) مائة وواحد وعشرين موضعاً⁵⁷، ومن الأمثلة عليها قوله: "وسمعت العَرَبَ تقول: بئرُ عَضُوضٍ وَمَاءُ عَضُوضٍ، إِذَا كَانَ بعيدَ القعرِ يُسْتَقَى مِنْهُ بالسانية"⁵⁸، وقوله: "سمعت العَرَبَ تقول صيفنا بمكان كذا وكذا أي أقمنا به في الصيف. وصيفنا أيضاً إذا أصابنا مطر الصيف، فلم يفرقوا بين فعل الفاعلين والمفعولين"⁵⁹.

2- سماعي عن العرب: وردت هذه الطريقة في (24) أربعة وعشرين موضعاً⁶⁰، ومن الأمثلة عليه قوله: "قلت: وقد ذكرت اختلافهم في النحيرة التي تدعى النقيعة، وماخذها عندي من النقع والنحر والقنل، يُقال سم نافع، أي قائل. وقد نفعه، إذا قتله. وأما اللبن الذي يبرد فهو النقيع والنقيعة، وأصله من انقعت اللبن فهو نقيع، ولا يُقال مُنْعَق، ولا يُقولون نَقَعْتُهُ. وهذا سماعي من العَرَب"⁶¹.

52 سورة آل عمران 7

53 تهذيب اللغة ج6-6

54 المصدر السابق ج2-36

55 انظر المصدر السابق ج1-1/74/263/139/40-2ج/156-3ج/146-14ج/56-4ج/48/7/18-15ج

56 انظر المصدر السابق ج7-8/183-8ج/139-8ج/176/22-13ج/15-49ج

57 انظر المصدر السابق ج1-1/74/263/139/40-2ج/156-3ج/146-14ج/56-4ج/48/7/18-15ج

58 2/230/185/143/141/90/102/58/31-5ج /262/242/181/158/109/92/87/78/63/51/37/13-4ج /263/253/213/152/131/80/48/47

59-6ج /235/31/29-7ج /267/252/242/234/119/78/77/6/50/42/41/35-8ج /267/252/242/234/119/78/77/6/50/42/41/35-8ج /267/252/242/234/119/78/77/6/50/42/41/35-8ج

60-12ج /288/245/242/239/87/67/63-12ج /327/291/29/24-11ج /326/231/219/200/190/134/65/13-10ج /276/248/232/140/38

ج13-13ج /233/166/161/159/59-13ج /243/210/165/134/131/118-14ج /243/210/165/134/131/118-14ج /243/210/165/134/131/118-14ج

58 المصدر السابق ج1-59

59 المصدر السابق ج3-152

60 انظر المصدر السابق ج174-174/282-2ج/199/59/9-2ج/260/214-4ج/142-7ج/264/261/77-5ج/260/214-4ج/199/59/9-2ج/282-2ج/174-174/282-2ج/199/59/9-2ج/260/214-4ج

61 المصدر السابق ج1-84/23

61 المصدر السابق ج1-174

3- حفظت عن العرب: ورد في (14) أربعة عشر موضعاً⁶²، ومن الأمثلة عليه: "والبساط: جمع بسط، وهي الناقة التي تُركت وولدها لا يمنع منها، أو لا تعطف على غيره، وهي عند العرب بسط وبسوط، وجمع بسط بساط، وجمع بسوط بسط، هكذا حفظه عن العرب"⁶³.

4- كلام العرب: ورد في (42) اثنين وأربعين موضعاً⁶⁴، يقول في أحدها: "قلت: كلام العرب في تصغير عشية: عشية، جاء نادراً على غير قياس. ولم أسمع عشية في تصغير عشية، وذلك أن عشية تصغير العشوة وهي أول ظلمة الليل، فأرادوا أن يفرقوا بين تصغير العشية وتصغير العشوة"⁶⁵.

5- العرب تقول: جاء في (38) ثمانية وثلاثين موضعاً⁶⁶، ومن الأمثلة عليه: "والعرب تقول: حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم: لأنه يمنع الظالم من الظلم"⁶⁷.

5- قول من شاهدت من العرب: في (5) خمسة مواضع⁶⁸، يقول في أحدها: "قلت: وعلى هذا التفسير قول من شاهدت من العرب: لا يكون القعود إلا البكر الذكر، وجمعه قعدان، ثم القعدين جمع الجمع. ولم أسمع قعودة بالهاء لغير اللبث"⁶⁹.

6- العرب تفعل...: وفي هذا الشكل من أشكال الرواية ينسب الأزهري إلى العرب نشاطاً من الأنشطة اللغوية، وقد ورد في (36) ستة وثلاثين موضعاً⁷⁰، يقول في شرحه لمفردة (المتعة): "وأما المتعة التي ليست بواجبة وهي مستحبة من جهة الإحسان والمحافظة على العهد فإن يتزوج الرجل امرأة ويسمي لها صداقاً، ثم يطلقها قبل دخوله بها وبعده، فيستحب أن يمتعها بمتعة سوى نصف المهر الذي وجب عليه لها إن لم يكن دخل بها، أو المهر الواجب كله إن كان دخل بها، فيمتعها بمتعة يفعها بها، وهي غير واجبة عليه، ولكنه استحب أن يدخل في جملة المخسبين أو المتقين، والله أعلم. والعرب تسمي ذلك كله متعة ومتاعاً وتحميماً وحمماً"⁷¹. فالفعل الذي تفعله العرب في هذا المثال هو (تسمى).

ب- الرواية عن (بعض العرب)

روى عن بعض العرب في (41) واحد وأربعين موضعاً، وقد استعمل في روايته هذه طرق الأخذ التالية:

1- سمعت غير واحد أو (رجلاً أو امرأة) من العرب: وذلك في (18) ثمانية عشر موضعاً⁷²، يقول في واحد منها: "قلت: وقد سمعت غير واحد من العرب يقول اعتذقت بكراً لأقتضيتها، أي أعلمت عليها لنفسها"⁷³.

2- قال بعض العرب، أو قالت (امرأة) أو قال (صبي) من العرب: وذلك في (12) اثني عشر موضعاً⁷⁴، ومن الأمثلة عليه قوله: "وقالت امرأة من العرب: ما كان لي عملة إلا فسادكم، أي ما كان لي عمل. ويُقال: لا تتعمل في أمرك، أي لا تتعمل، وقد تعينت للرأي تعينت من أهلك"⁷⁵.

3- من العرب من يفعل...: ثم ينسب إلى العرب نشاطاً من الأنشطة اللغوية، وقد ورد هذا الشكل في أحد عشر موضعاً⁷⁶، ومن الأمثلة عليه قوله: "قلت: ومن العرب من يجعل الغال فيما يكره أيضاً"⁷⁷.

ج- الرواية عن الأعراب:

روى الأزهري عن الأعراب في (26) ستة وعشرين موضعاً مستعملاً طرق الأخذ التالية:

1- سمعت (أو سماعي) من الأعراب (أو من صبيان الأعراب أو من غير واحد من الأعراب): ورد في (12) اثني عشر موضعاً⁷⁸، ومن الأمثلة عليه قوله: "وسمعت غير واحد من الأعراب يقول للبيعر الذي أجلبب ذبزه في ظهره: هذا بيعر أحرش، وبه حرش"⁷⁹.

62 انظر المصدر السابق ج1-162/2-35/3-263/4-41/264/6-29/7-242/8-216/9-297/10-8/11-9/12-242/13-106-14

63 المصدر السابق ج12-242

64 انظر المصدر السابق ج1-159/2-171/3-264/4-233/5-162/6-75/7-264/8-165/9-224/10-116/11-162/12-224/13-38/14-49/15-70/16-105/17-254/18-4/19-132-5

20/5/239/26-6/27-46/28-155/29-7/30-169/31-243/32-8/33-182/34-9/35-116/36-83/37-225/38-52/39-10/40-194/41-279/42-11/43-85/44-13/45-26/46-15

434/52

65 المصدر السابق ج3-38

66 انظر المصدر السابق ج1-220/2-34/3-159/4-101/5-249/6-4/7-118/8-69/9-264/10-5/11-26/12-110/13-156/14-6/15-25/16-293/17-7

16/54/55/56/57/58/59/60/61/62/63/64/65/66/67/68/69/70/71/72/73/74/75/76/77/78/79/80/81/82/83/84/85/86/87/88/89/90/91/92/93/94/95/96/97/98/99/100/101/102/103/104/105/106/107/108/109/110/111/112/113/114/115/116/117/118/119/120/121/122/123/124/125/126/127/128/129/130/131/132/133/134/135/136/137/138/139/140/141/142/143/144/145/146/147/148/149/150/151/152/153/154/155/156/157/158/159/160/161/162/163/164/165/166/167/168/169/170/171/172/173/174/175/176/177/178/179/180/181/182/183/184/185/186/187/188/189/190/191/192/193/194/195/196/197/198/199/200/201/202/203/204/205/206/207/208/209/210/211/212/213/214/215/216/217/218/219/220/221/222/223/224/225/226/227/228/229/230/231/232/233/234/235/236/237/238/239/240/241/242/243/244/245/246/247/248/249/250/251/252/253/254/255/256/257/258/259/260/261/262/263/264/265/266/267/268/269/270/271/272/273/274/275/276/277/278/279/280/281/282/283/284/285/286/287/288/289/290/291/292/293/294/295/296/297/298/299/300/301/302/303/304/305/306/307/308/309/310/311/312/313/314/315/316/317/318/319/320/321/322/323/324/325/326/327/328/329/330/331/332/333/334/335/336/337/338/339/340/341/342/343/344/345/346/347/348/349/350/351/352/353/354/355/356/357/358/359/360/361/362/363/364/365/366/367/368/369/370/371/372/373/374/375/376/377/378/379/380/381/382/383/384/385/386/387/388/389/390/391/392/393/394/395/396/397/398/399/400/401/402/403/404/405/406/407/408/409/410/411/412/413/414/415/416/417/418/419/420/421/422/423/424/425/426/427/428/429/430/431/432/433/434/435/436/437/438/439/440/441/442/443/444/445/446/447/448/449/450/451/452/453/454/455/456/457/458/459/460/461/462/463/464/465/466/467/468/469/470/471/472/473/474/475/476/477/478/479/480/481/482/483/484/485/486/487/488/489/490/491/492/493/494/495/496/497/498/499/500/501/502/503/504/505/506/507/508/509/510/511/512/513/514/515/516/517/518/519/520/521/522/523/524/525/526/527/528/529/530/531/532/533/534/535/536/537/538/539/540/541/542/543/544/545/546/547/548/549/550/551/552/553/554/555/556/557/558/559/560/561/562/563/564/565/566/567/568/569/570/571/572/573/574/575/576/577/578/579/580/581/582/583/584/585/586/587/588/589/590/591/592/593/594/595/596/597/598/599/600/601/602/603/604/605/606/607/608/609/610/611/612/613/614/615/616/617/618/619/620/621/622/623/624/625/626/627/628/629/630/631/632/633/634/635/636/637/638/639/640/641/642/643/644/645/646/647/648/649/650/651/652/653/654/655/656/657/658/659/660/661/662/663/664/665/666/667/668/669/670/671/672/673/674/675/676/677/678/679/680/681/682/683/684/685/686/687/688/689/690/691/692/693/694/695/696/697/698/699/700/701/702/703/704/705/706/707/708/709/710/711/712/713/714/715/716/717/718/719/720/721/722/723/724/725/726/727/728/729/730/731/732/733/734/735/736/737/738/739/740/741/742/743/744/745/746/747/748/749/750/751/752/753/754/755/756/757/758/759/760/761/762/763/764/765/766/767/768/769/770/771/772/773/774/775/776/777/778/779/780/781/782/783/784/785/786/787/788/789/790/791/792/793/794/795/796/797/798/799/800/801/802/803/804/805/806/807/808/809/810/811/812/813/814/815/816/817/818/819/820/821/822/823/824/825/826/827/828/829/830/831/832/833/834/835/836/837/838/839/840/841/842/843/844/845/846/847/848/849/850/851/852/853/854/855/856/857/858/859/860/861/862/863/864/865/866/867/868/869/870/871/872/873/874/875/876/877/878/879/880/881/882/883/884/885/886/887/888/889/890/891/892/893/894/895/896/897/898/899/900/901/902/903/904/905/906/907/908/909/910/911/912/913/914/915/916/917/918/919/920/921/922/923/924/925/926/927/928/929/930/931/932/933/934/935/936/937/938/939/940/941/942/943/944/945/946/947/948/949/950/951/952/953/954/955/956/957/958/959/960/961/962/963/964/965/966/967/968/969/970/971/972/973/974/975/976/977/978/979/980/981/982/983/984/985/986/987/988/989/990/991/992/993/994/995/996/997/998/999/1000

67 المصدر السابق ج4-69

68 انظر المصدر السابق ج1-159/2-10/3-139/4-20/5-165/6-10/7-126/8-159

69 المصدر السابق ج1-239

70 انظر المصدر السابق ج1-50/2-57/3-174/4-3/5-254/6-4/7-183/8-180/9-274/10-232/11-229/12-183/13-176/14-14/15-279/16-6/17-273/18-7

17/8/87/88/89/90/91/92/93/94/95/96/97/98/99/100/101/102/103/104/105/106/107/108/109/110/111/112/113/114/115/116/117/118/119/120/121/122/123/124/125/126/127/128/129/130/131/132/133/134/135/136/137/138/139/140/141/142/143/144/145/146/147/148/149/150/151/152/153/154/155/156/157/158/159/160/161/162/163/164/165/166/167/168/169/170/171/172/173/174/175/176/177/178/179/180/181/182/183/184/185/186/187/188/189/190/191/192/193/194/195/196/197/198/199/200/201/202/203/204/205/206/207/208/209/210/211/212/213/214/215/216/217/218/219/220/221/222/223/224/225/226/227/228/229/230/231/232/233/234/235/236/237/238/239/240/241/242/243/244/245/246/247/248/249/250/251/252/253/254/255/256/257/258/259/260/261/262/263/264/265/266/267/268/269/270/271/272/273/274/275/276/277/278/279/280/281/282/283/284/285/286/287/288/289/290/291/292/293/294/295/296/297/298/299/300/301/302/303/304/305/306/307/308/309/310/311/312/313/314/315/316/317/318/319/320/321/322/323/324/325/326/327/328/329/330/331/332/333/334/335/336/337/338/339/340/341/342/343/344/345/346/347/348/349/350/351/352/353/354/355/356/357/358/359/360/361/362/363/364/365/366/367/368/369/370/371/372/373/374/375/376/377/378/379/380/381/382/383/384/385/386/387/388/389/390/391/392/393/394/395/396/397/398/399/400/401/402/403/404/405/406/407/408/409/410/411/412/413/414/415/416/417/418/419/420/421/422/423/424/425/426/427/428/429/430/431/432/433/434/435/436/437/438/439/440/441/442/443/444/445/446/447/448/449/450/451/452/453/454/455/456/457/458/459/460/461/462/463/464/465/466/467/468/469/470/471/472/473/474/475/476/477/478/479/480/481/482/483/484/485/486/487/488/489/490/491/492/493/494/495/496/497/498/499/500/501/502/503/504/505/506/507/508/509/510/511/512/513/514/515/516/517/518/519/520/521/522/523/524/525/526/527/528/529/530/531/532/533/534/535/536/537/538/539/540/541/542/543/544/545/546/547/548/549/550/551/552/553/554/555/556/557/558/559/560/561/562/563/564/565/566/567/568/569/570/571/572/573/574/575/576/577/578/579/580/581/582/583/584/585/586/587/588/589/590/591/592/593/594/595/596/597/598/599/600/601/602/603/604/605/606/607/608/609/610/611/612/613/614/615/616/617/618/619/620/621/622/623/624/625/626/627/628/629/630/631/632/633/634/635/636/637/638/639/640/641/642/643/644/645/646/647/648/649/650/651/652/653/654/655/656/657/658/659/660/661/662/663/664/665/666/667/668/669/670/671/672/673/674/675/676/677/678/679/680/681/682/683/684/685/686/687/688/689/690/691/692/693/694/695/696/697/698/699/700/701/702/703/704/705/706/707/708/709/710/711/712/713/714/715/716/717/718/719/720/721/722/723/724/725/726/727/728/729/730/731/732/733/734/735/736/737/738/739/740/741/742/743/744/745/746/747/748/749/750/751/752/753/754/755/756/757/758/759/760/761/762/763/764/765/766/767/768/769/770/771/772/773/774/775/776/777/778/779/780/781/782/783/784/785/786/787/788/789/790/791/792/793/794/795/796/797/798/799/800/801/802/803/804/805/806/807/808/809/810/811/812/813/814/815/816/817/818/819/820/821/822/823/824/825/826/827/828/829/830/831/832/833/834/835/836/837/838/839/840/841/842/843/844/845/846/847/848/849/850/851/852/853/854/855/856/857/858/859/860/861/862/863/864/865/866/867/868/869/870/871/872/873/874/875/876/877/878/879/880/881/882/883/884/885/886/887/888/889/890/891/892/893/894/895/896/897/898/899/900/901/902/903/904/905/906/907/908/909/910/911/912/913/914/915/916/917/918/919/920/921/922/923/924/925/926/927/928/929/930/931/932/933/934/935/936/937/938/939/940/941/942/943/944/945/946/947/948/949/950/951/952/953/954/955/956/957/958/959/960/961/962/963/964/965/966/967/968/969/970/971/972/973/974/975/976/977/978/979/980/981/982/983/984/985/986/987/988/989/990/991/992/993/994/995/996/997/998/999/1000

71 المصدر السابق ج2-174

72 انظر المصدر السابق ج1-143/2-201/3-248/4-160/5-211/6-158/7-158/8-251/9-135/10-319

73 المصدر السابق ج1-143

74 انظر المصدر السابق ج1-220/2-143/3-170/4-256/5-266/6-4/7-215/8-5/9-53/10-287/11-302

75 المصدر السابق ج2-256

76 انظر المصدر السابق ج2-57/3-152/4-68/5-201/6-8/7-80/8-13/9-68/10-271

77 المصدر السابق ج15-271

78 انظر المصدر السابق ج1-208/2-16/3-108/4-196/5-6/6-150/7-184/8-135/9-283/10-272/11-210

79 المصدر السابق ج4-108

2-قال بعض الأعراب (أو جماعة من الأعراب): ورد في(7) سبعة مواضع⁸⁰، يقول في أحدها: "وقال بعض الأعراب في يمين له: لا والقرم الطاحي أي المرتفع"⁸¹.
3-ووردت بطرق أخذ أخرى في مواضع متفرقة، مثل: يزعم الأعراب⁸²، رأيت الأعراب تفعل... (ويحدد نشاطا لغويا)⁸³، ولم أر بين الأعراب خلافا⁸⁴، سألت جماعة من الأعراب⁸⁵، في كلام الأعراب⁸⁶، هذا من نوادر الأعراب⁸⁷.

د- الرواية عن أعرابي:

حيث يحدد قبيلته في مواضع، وفي مواضع أخرى يتركها بلا تحديد، وجاء هذا الشكل من الرواية في (103) مائة وثلاثة مواضع، وقد استعمل في روايته هذه طرق الأخذ التالية:

1- سمعت أعرابيا: (ويحدد قبيلته في مواضع، وفي مواضع أخرى يتركها بلا تحديد): وقد جاءت طريقة الأخذ هذه في(70) سبعين موضعا من التهذيب⁸⁸، يقول في أحد هذه المواضع: "قلت: وسمعت أعرابيا من بني تميم يقول: هجعنا هجعة خفيفة وقت السحر"⁸⁹، ويقول في موضع آخر: "والحقُّ: حُقُّ الزرك. وحُقُّ الوابلة في العصد وما أشبههما. ويُقال أصبت حاقَّ عَيْبِيهِ. وسمعت أعرابيا يقول لثقة من الجرب ظهرت ببغير فشكوا فيها فقال: هذا حاق صمادح الجرب"⁹⁰.

2-قال أعرابي: (ويحدد قبيلته في مواضع، وفي مواضع أخرى يتركها بلا تحديد): ورد في(10) عشرة مواضع⁹¹، ومن الأمثلة عليها قوله: "ويقال: عَرَفَ الرجل ذنبه إذا أقرَّ به. وقال أعرابي: ما أعرف لأحد بصرعني، أي لا أقرُّ به. ويُقال: أتيت فلانا منتكرا ثم استعرفت أي عرّفته من أنا"⁹².

3-قال لي أعرابي: وهذه الطريقة من الرواية أقوى من سابقها، وقد وردت في(7) سبعة مواضع⁹³. حدد في أربعة منها اسم القبيلة، ولم يحدد في ثلاثة، يقول في معرض شرحه لكلمة (كذابا) في قوله تعالى: "وكذبوا بآياتنا كذبا"⁹⁴. "وتلقها عاصم وأهل المدينة، وهي لغة بمانية فصيحة، يقولون: كذبتُ به كذبا، وخرقتُ القميص خرقا، وكلُّ (فعلتُ) فصنذره (يقال) في لغتهم مشددة. وقال لي أعرابي مرة على المزوة يستفتيني الحلق أحب إليك أم القصار؟"⁹⁵.

4-أنشدني أعرابي:(ويحدد قبيلته في مواضع، وفي مواضع أخرى يتركها بلا تحديد): وقد جاء هذا الشكل من الرواية في (16) ستة عشر موضعا⁹⁶، وفي أحد المواضع التي حدد فيها قبيلة الأعرابي لم يكتف بتحديد القبيلة بل حدد معها مكان الإنشاد، يقول في هذا الموضع: "قلت: غلظ الليث في تفسير الرُّغْل أنه السُرْمُ، والرُّغْل من شجر الخَمْض وورقه مفتول، والإبل خَمْضُ به، وأنشدني أعرابي من بني كلاب بن زبوع، ونحن يؤمّنون بالصّمان لهيمان بن فخافة: ترعى من الصّمان روضاً أرجا والسُرْمُ: نبت صغير، والرُّغْل مثل الخذراف والإخريط"⁹⁷.

هـ- الرواية عن قبيلة:

ويذكر اسم القبيلة التي يروي عنها، وجاء هذا الشكل من الرواية في(27) سبعة وعشرين موضعا، واستعمل في روايته عن القبيلة طرق الأخذ التالية:

1- سمعت: وذلك في (23) ثلاثة وعشرين موضعا، والقبائل التي سمع منها: البحرانيون في أربعة مواضع⁹⁸، والهجريون في ثلاثة مواضع⁹⁹، وأهل الإحساء في موضع واحد¹⁰⁰، والباهليون في موضع واحد كذلك¹⁰¹، وبعض بني

80 انظر المصدر السابق ج1-216/72-119-5ج/133-8ج/139-9ج/13-227/52-13

81 المصدر السابق ج5-119

82 انظر المصدر السابق ج9-146

83 انظر المصدر السابق ج7-166/11-12ج

84 انظر المصدر السابق ج14-185

85 انظر المصدر السابق ج10-236

86 انظر المصدر السابق ج11-62

87 انظر المصدر السابق ج11-223

88 انظر المصدر السابق ج1-161/208/241-2ج/130-3ج/246-4ج/43-108/110/190/241-5ج/104-209/215-6ج

89 ج244/221/168/131/56 ج263/184/165/67-7ج/244/221/168/131/56 ج240/206/155/77/40/15-8ج/263/184/165/67-7ج/244/221/168/131/56 ج10-236

90 ج14-221/13-13ج/318/305/242/271/253/231/94/14-12 ج239/189/107/89/45-11ج/290/235/221/88/80/60/45/29/21-467/346/321/198/144/97/90-15ج/257/238/210/202/48

89 المصدر السابق ج1-94

90 المصدر السابق ج3-246

91 انظر المصدر السابق ج2-283/209-7/209-8/165-7/206-8/155-9/11-312-12/225-8/236-14/271-12

92 المصدر السابق ج2-209

93 انظر المصدر السابق ج4-82/5-263/215-5ج/252-7ج/252-7ج/245/99-10ج/227-15

94 سورة التبا: 28

95 تهذيب اللغة ج10-99

96 انظر تهذيب اللغة ج3-192/5ج/108-5ج/178/76-7ج/108/38-8ج/232/99-9ج/108/38-8ج/227/93-10ج/45-11ج/161/65/25-13ج/68-15ج/226

97 المصدر السابق ج8-107-108

98 انظر المصدر السابق ج1-52/3ج/265-3ج/22-14ج

99 انظر المصدر السابق ج1-273/222-11ج/262

تميم في خمسة مواضع¹⁰²، وجماعة من قيس في موضعين¹⁰³، وواحدا من غير البحرانيين في موضع واحد¹⁰⁴، والأعراب من بني عقيل في خمسة مواقع¹⁰⁵، وأعراب بني كلاب في موضع واحد¹⁰⁶. يقول في أحد هذه المواضع: "قلت: وسمعت البحرانيين يقولون للقُنب من الثمر إذا يبس وتقعقع: تمرٌ سخٌّ وتمر ققعاق"¹⁰⁷، ويقول في موضع آخر: "قلت: وسمعت الأعراب من بني عقيل يقولون: جارية فارهة، وغلّام فارّة: إذا كانا مليحي الوجه والجميع فزه"¹⁰⁸

2- أنشد: في (3) ثلاثة مواضع: أنشدني بعضُ بني كلاب في موضع واحد¹⁰⁹، أنشدني بعض بني مُمير في موضع واحد¹¹⁰، سمعت جارية نميرية تنشد في موضع واحد أيضا¹¹¹.

3- الذي حفظته عن البحرانيين في موضع واحد¹¹²، ونحو ذلك حفظته عن أعراب بني مُضَرَس وغيرهم في موضع واحد أيضا¹¹³.

و- لم أسمع (أو أحفظه) من العرب:

ومن الممكن أن تطلق على هذا النوع من الرواية (الرواية السلبية)، وقد وجدت أن هذه الجملة تتردد كثيرا في التهذيب، حيث جاءت في (118) مائة وثمانية عشر موضعا، وفيها يوضح الأزهرى أن الشيء الذي يتكلم عنه لم يسمعه (أو يحفظه) هو من العرب، وقد كانت العبارة الأكثر تريدا هي: لم أسمع من العرب، حيث جاءت في (94) أربعة وتسعين موضعا¹¹⁴، ومن الأمثلة عليه قوله: "ذقي: قال اللبث: الدعاق بمنزلة الرُعاق: المرُ. سمعنا ذلك من بعضهم، فلا أدرى اللغة هي أو لثغة. قلت: ولم أسمع دعاق بالذال في شيء من كلام العرب، ولبّين بمحفوظ عدي"¹¹⁵.

واستعمل الأزهرى هنا عبارات أخرى مثل: وهذا غير صحيح ولا محفوظ عن العرب¹¹⁶، لا أحفظ فيه شيئا من كلام العرب¹¹⁷، لبّين من كلام العرب¹¹⁸، غير معزوف في كلام العرب¹¹⁹، لم أجد له ذكرا في كلام العرب¹²⁰، لا أعرف في كلام العرب له نظير¹²¹، كلام العرب على غير¹²²، ولم يصح لي في هذا شيء أعتمده من جهة من يرجع إلى علمه وروايته عن العرب¹²³، ولا زواه عن العرب الثقات¹²⁴، هذا باطل ما قاله أحد يعرف أدنى شيء من كلام العرب¹²⁵، العرب لا تقول¹²⁶. يقول في أحد هذه المواضع: "(نقرد): وقال اللبث: الثقرد: الكزّوبا. وروى ثعلب عن ابن الأعرابي: الثقّدة: الكزبرة. والبقّدة: الكرويا. قلت: وهذا صحيح. وأما الثقرد فلا أعرفه في كلام العرب"¹²⁷.

ز- رأيت (أو شاهدت):

مر معنا سابقا ما حكاه الأزهرى عن نفسه من وقوعه في أسر بعض القبائل العربية وأثر ذلك فيه وفي معجمه، فقد انتفع بالفترة التي قضاه في الأسر بين القرامطة، حيث شافه الأعراب الذين كانوا ما يزالون يتكلمون العربية بالسليقة، فاستفاد من مكوته معهم هذا الزمن الطويل وسماعه لمخاطباتهم ومحاورات بعضهم بعضا لفاظا جمّة ونوادير كثيرة، أوقع

- 100 انظر المصدر السابق ج2-98
 101 انظر المصدر السابق ج14-32
 102 انظر المصدر السابق ج3-5/5-110/9-181/117-10/ج297-10
 103 انظر المصدر السابق ج5-244/10-297
 104 انظر المصدر السابق ج6-31
 105 انظر المصدر السابق ج6-150/6-244/181-7/ج13-174-232
 106 انظر المصدر السابق ج3-236
 107 تهذيب اللغة ج1-52
 108 المصدر السابق ج6-150
 109 انظر المصدر السابق ج10-99
 110 انظر المصدر السابق ج11-310
 111 انظر المصدر السابق ج13-110
 112 انظر المصدر السابق ج4-255
 113 انظر المصدر السابق ج6-211
 114 انظر المصدر السابق ج1-1/261/243/468/144/47-2/ج228/226/179/166/159/52/30-3/ج270/201/158/157/38/27-4
 115 ج6-244/77/18/17
 116 ج5-271/260/257/253/232/230/227/213/183/158/140/69/68/38
 117 ج8-274/258/215/200/164/130/63/8
 118 ج7-265/278/244/238/211/140/121/109/59/44
 119 ج10-278/184/52/38/16
 120 ج11-295/57/29
 121 ج15-468/378/330/312/170/166/134/122-15/ج150/105/27/15/10-14/ج208/118/109/81/31
 122 المصدر السابق ج1-144
 123 انظر المصدر السابق ج10-67
 124 انظر المصدر السابق ج6-147/7-99
 125 انظر المصدر السابق ج5-166/5-113/57-6/ج113/206-8/ج330-10/ج105-11-13-86
 126 انظر المصدر السابق ج7-141/30-7/ج307-9-10-89
 127 انظر تهذيب اللغة ج7-74
 128 انظر المصدر السابق ج6-172/6-68/10-39-14
 129 انظر المصدر السابق ج10-119
 130 انظر المصدر السابق ج2-32
 131 انظر المصدر السابق ج11-101
 132 انظر المصدر السابق ج12-211
 133 انظر المصدر السابق ج14-266
 134 المصدر السابق ج9-307

أكثرها في مواقعها من معجمه، فوجود الأزهرى دهرأ طويلاً بين العرب الفصحاء، وتقله معهم من مكان لآخر، ومعابنته لهم، وسماعه لمخاطباتهم، كل هذا ساعده في جمع ثروة لغوية هائلة قوامها السماع والمشاهدة والمشاركة للحياة اليومية اللبنة البدوية حيث رأى بعينه أماكن المياه والجبال، وشاهد النباتات ووصفها وصفاً دقيقاً ضمنها معجمه. فكان في وصفه للأشياء يحدث حديث المشاهد المعاین، فخرج من هذا الأسر بمشاهدات استعملها كشكل جديد من أشكال الرواية اللغوية ألا وهي المشاهدة أو الرواية، حيث يعتمد على رؤيته أو مشاهداته العينية المباشرة لهؤلاء العرب الذين عاش معهم واختلط بهم رحا طويلا من الزمن في الاحتجاج اللغوي. وقد جاء هذا الشكل من أشكال الرواية والاحتجاج في (27) سبعة وعشرين موضعاً من التهذيب¹²⁸.

فجدده أحيانا يستند على مشاهداته ورؤيته هذه في تأييد معنى كلمة: يقول مؤيدا ما ذهب إليه الليث في معنى كلمة عوراء: "وقال الليث: ويُقال للأعمى بصير، وللأعور أحول. قلت: رأيت بالبادية امرأة عوراء، كأن يُقال لها الحولاء، وقد يُقولون للأحول أعور"¹²⁹.

وأحيانا أخرى يستند على مشاهداته ورؤيته في تأييد وصف كلمة لنبته أو مادة محسوسة وردت في معجمه: يقول في مادة (طرث): "قال الليث: الطرثوث: ثبات كالفطر مستطيلٌ دقيقٌ يضرب إلى الخمرة يبيس وهو دباغ للمعدة مئة مَرٍّ، ومئة خلج، يُجعل في الأودية قلت: رأيت الطرثوث الذي وصفه الليث في البادية وأكلت منه، وهو كما وصفه، ولين بالطرثوث الحامض الذي يكون في جبال خراسان، لأن الطرثوث الذي عندنا له ورق عريض، منبته الجبال، وطرثوث البادية لا ورق له ولا ثمر، ومنبته الرمال وسهولة الأرض، وفيه خلوة مُشربة غفوصة، وهو أحمر مستدير الرأس كأنه ثومة ذكر الرجل"¹³⁰.

وأحيانا يعتمد على مشاهداته ورؤيته في تحطئة لغوي فيما ذهب إليه من توجيه لمعنى مفردة: حيث نجده يُخطئ الليث فيما ذهب إليه من تفسير كلمة (العمر) حيث يقول: "وقال الليث: العُمُر: ضرب من الخَل، وهو المسحوق الطويل. قلت: غلط الليث في تفسير العُمُر، والعُمُر: نخل السكر يُقال له: العُمُر، وهو مغزوف عند أهل البحرين، أنشد الرياشي في صفة حايظ نخل:

أسود كالليل تدجى أخضره
مخالط تعوضه وغمره
برني عيذان قليلا قشره

والعضوض: ضرب من التمر سري. وهو من خير ثمران هجر، أسود عذب الخلوة. والعُمُر: نخل السكر، سخوقاً كأن أو غير سخوق. وكان الخليل بن أحمد من أعلم الناس بالخليل وأوانه. ولو كان الكتاب من تأليفه ما فسر العُمُر هذا التفسير. وقد أكلت أنا رطب العُمُر ورطب التعوض وخزفتهما من صغار النخل وعيذاتها وجبارها. ولولا المشاهدة لَكُنْتُ أحد المغترين بالليث وخليبه وهو لسانه"¹³¹. ونجد الأزهرى يستغل مشاهداته هنا للحط أولاً من قيمة الليث وثانياً في تأييد ما سبق أن بينه في مقدمته من نفيه أن يكون العين من تأليف الخليل. ونجد هذا الحط من قيمة الليث في مادة (كتن) حيث يقول: "كتن: قال الليث: الكتن: لَمَحُ الدُخان بالبيت، والسواد بالشفة ونحوه. ويُقال للدابة إذا أكلت الترين الأسود: قد كتنت جحافلها أي استودت (قلت): غلط الليث في قوله: إذا أكلت الترين" لأن الترين ما ييس من الكلا وأتى عليه حول فاسود ولا لرج له حينئذ فيظهر لونه في الجحافل، وإنما كتنت الجحافل من رغي العُشْبِ الغَضِّ يسيل ماؤه فيركب وكبُه ولزجُه على مقام الشاء، ومشافر الإبل، وجحافل الحافر، وإنما يعرف هذا من شاهده وثاقفه. فأما من يعتبر الألفاظ ولا مشاهدة له ولا سماع صحيح من الأعراب فإنه يخطئ من حيث لا يعلم"¹³².

ونجد أحيانا يعتمد على مشاهداته ورؤيته في ترجيح معنى لكلمة على معنى آخر لها، ويتضح هذا في شرحه لكلمة (نبيك) حيث يقول: "نبيك: شمرٌ فيما ألفت بخطه: النَّبْكَ: هي زوايا من طين، وأحدثها: نَبْكَةٌ. قال ابن شميل: النَّبْكَةُ مثل الفلْكة غير أن الفلْكة أعلاها مُدَوَّرٌ مجتمعٌ، والنَّبْكَةُ رأسها مُحَدَّدٌ كأنه سِنَانٌ رُمحٌ وهما مصعدتان. وقال الأصمعي: النَّبْكَ: ما ارتفع من الأرض. وأذي شاهدت العَرَبَ عَلِيهِ في النَّبْكَ أَنهَا زَوَايا الرَّمالِ في الجُرْعَاوات اللَّيْنةِ، الواحدة: نَبْكَةٌ"¹³³.

وأحيانا يكون للكلمة أكثر من معنى، لكن مشاهداته كانت لمعنى واحد دون المعاني الأخرى، يقول في شرحه لكلمة (الحنيد): "وقال شمر: الحنيد: الماء السخن. وأنشد لابن ميادة:

إذا ناكزته بالحنيد غواسله

قال شمر: الحنيد من الثنواء: النَّضِيخُ وهو أن تدسه في النار، وقد حنَّه يحنُّه حنْداً ويُقال: أخذ اللحم أي أنضجه. قلت: وقد رأيت بوادي البتازين من ديار بني سعد عين ماء عليه تحل زين عامر وفصور من فصور مياه العَرَبِ

128 انظر المصدر السابق ج 1- 264/208- ج 2- 233/226/118- ج 3- 159/109/23- ج 4- 158-4/229/242/270/269- ج 5- 146/110/103/70- ج 7- 316-15/24-13/169-12/248-11/159/81-10/14-9/258/234/74

129 المصدر السابق ج 3- 109-3 وانظر كذلك ج 270/229-4

130 تهذيب اللغة ج 13-14، 214، وانظر كذلك ج 1- 208

131 المصدر السابق ج 2- 233

132 المصدر السابق ج 10-81، وانظر كذلك ج 2- 226/118-2/70-5/258-7

133 المصدر السابق ج 10-159، وانظر كذلك ج 12-69/15-316

الرواية عن العرب: في (280) مانتين وثمانين موضعا، الرواية عن بعض العرب في (41) واحد وأربعين موضعا، الرواية عن الأعراب في (26) ستة وعشرين موضعا، الرواية عن أعرابي في (103) مائة وثلاثة مواضع، الرواية عن قبيلة محددة في (27) سبعة وعشرين موضعا، لم أسمع عن... , وأطلقْتُ على هذا النوع من الرواية (الرواية السلبية)، حيث جاءت في (118) مائة وثمانية عشر موضعا، ما شاهده مباشرة ووصفه في (27) سبعة وعشرين موضعا، الرواية غير المحددة في (36) ستة وثلاثين موضعا.

6- استعمل الأزهر في روايته عن (العرب) طرق الأخذ التالية: سمعت في (258) مانتين وثمانية وخمسين موضعا، حفظت في (16) ستة عشر موضعا، الذي سمعناه وحفظناه في (16) ستة عشر موضعا، كلام العرب في (43) ثلاثة وأربعين موضعا، قال (أو يقول أو قول) في (72) اثنين وسبعين موضعا، قال لي في (7) سبعة مواضع، العرب تفعل في (48) ثمانية وأربعين موضعا، زعم في موضع واحد، سألت في موضع واحد، أنشد في (19) تسعة عشر موضعا، لم أسمع من في (118) مائة وثمانية عشر موضعا، رأيت (أو شاهدت) في (27) سبعة وعشرين موضعا.

7- كانت رواية الأزهر في العربية: فقد روى عن الرجال والنساء والشيوخ والصبيان، ولم يفرق بينهم في ذلك.

8- في روايته عن أعرابي كان يحدد قبيلته في مواضع، وفي مواضع أخرى يتركها بلا تحديد.
9- في روايته عن قبيلة محددة كان يذكر اسم القبيلة التي يروي عنها، والقبائل التي روى عنها هي: البحرانيون، والهجريون، وأهل الإحساء، والباهلون، وبعض بني تميم، وجماعة من قيس، والأعراب من بني عقيل، وأعراب بني كلاب، وهذه القبائل هي التي وقع في أسرها.

10- من الخصائص التي امتاز بها الأزهر في روايته في التهذيب ما نستطيع أن نطلق عليه (الرواية السلبية) وهي التي يستعملها كثيرا في التهذيب بقوله: لم أسمع عن العرب .

11- ومن الخصائص التي امتاز بها الأزهر في روايته في التهذيب أيضا هو استعماله لما شاهده ورآه فترة أسره من أماكن المياه والجبال والنباتات عند هواء العرب الذين عاش معهم واختلط بهم ردحا طويلا من الزمن؛ استعماله لما شاهده في روايته واحتجاجه اللغوي: في تأييد معنى كلمة، أو تأييد وصف كلمة لنبته أو مادة محسوسة وردت في معجمه، أو تخطئة لغوي فيما ذهب إليه من توجيه لمعنى كلمة، أو ترجيح معنى لكلمة على معنى آخر، أو إثبات تحقق الرواية للشئ الذي بشرحه والتوسع في وصفه وشرحه.

12- غلب على الأزهر في تحديد الجهة التي يروي عنها اللغة، ومع هذا فقد وردت روايات لغوية في التهذيب غير محددة في مرجعيتها في (36) ستة وثلاثين موضعا.

13- الحكم على صنيع الأزهر في صحة الرواية وثقة رجال السند غير متاحة هنا، فلا سند في روايته عن العرب ولا رجال، فالمروري عنهم هم العرب، والراوي هو الأزهر وحده، وهو الراوي المباشر عنهم ولا راوي غيره.

المصادر والمراجع

أولا - الكتب

- 1- الأزهر الهروي، أبو منصور، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة: تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.
- 2- الأزهر، محمد بن أحمد، مقدمة معجم تهذيب اللغة، إشراف محمد عوض مرعب، علق عليها عمر سلامي وعبد الكريم حامد، دار إحياء التراث العربي- بيروت - لبنان.
- 3- الأكرت، د. عبد التواب مرسي حسن، اللغويون والمحدثون ومنهجهم في توثيق النص، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، الطبعة الأولى 2011-1432.
- 4- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، المحقق إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء - الأردن، الطبعة الثالثة، 1405 هـ - 1985 م.
- 5- حمودة، طاهر سليمان، جلال الدين السيوطي- عصره وحياته وأثاره وجهوده في الدرس اللغوي، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الأولى، 1410 هـ - 1989م.
- 6- ابن خلكان البرمكي الإربلي، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، إحسان عباس الناشر: دار صادر- بيروت، الطبعة الأولى.
- 7- الرازي، أحمد بن فارس القزويني، أبو الحسين، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418 هـ - 1997.
- 8- الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي.
- 9- السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، المحقق: د. محمود محمد الطنحاني، د. عبد الفتاح محمد الحلوي، الناشر هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1413 هـ.
- 10- السيبهين، محمد عبد الرحمن، مسائل الخلاف النحوية في ضوء الاعتراض على الدليل النقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، الطبعة الأولى، 1426 هـ - 2005م.

- 11- أبو سكين، د. عبد الحميد، المعاجم العربية - مدارسها ومناهجها، مكتبة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة - مصر، الطبعة الثانية 1402هـ-1981م.
- 12- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، بغية الوعاة، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: المكتبة العصرية - لبنان / صيدا.
- 13- السيوطي، عبد الرحمن جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، شرحه وضبطه وصححه وعنون موضوعاته وعلق حواشيه: محمد أحمد جاد المولى، محمد أبو الفضل إبراهيم، علي محمد البجاوي، مكتبة دار التراث- مصر، الطبعة الثالثة.
- 14- الزركلي دمشقي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الأعلام، الناشر: دار العلم للملايين الطبعة الخامسة عشر- أيار / مايو 2002 م.
- 15- عيد، محمد، الاستشهاد والاحتجاج باللغة، عالم الكتب، 1988.
- 16- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، جمعية إحياء التراث العربي- الكويت، الطبعة الأولى 1407.
- 17- فاروق، حمادة، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى 2008م.
- 18- الفقضي، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، المكتبة العصرية، بيروت الطبعة الأولى، 1424 هـ.
- 19- الهابط، فوزي يوسف، المعاجم العربية - موضوعات وألفاظ، الولاء للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1413هـ-1992م.
- ثانيا- الدوريات
- 1- الثبيتي، د. محمد بن سعيد، معالجة المادة المعجمية في المعاجم اللفظية القديمة، مجلة جامعة أم القرى- العدد 22، ربيع أول 1422هـ.
- 2- الجبر، أبو عيد الله، الأسانيد الأزهرية لنقل اللغة العربية، موقع ملتقى أهل الحديث، منتدى اللغة العربية وعلومها.
- 3- السندي، د. عبد الرحمن، جماع اللغة وبيوادي الجزيرة، النسخة الإلكترونية من جريدة الرياض اليومية الصادرة من مؤسسة الإمامة الصحفية، الجمعة 19 جمادى الآخر 1430هـ - 12 يونيو 2009م، العدد 1496.
- 4- الصراف، د. علي، أصول المعجم العربي، المجلة الأردنية في اللغة العربية وأدائها، المجلد (9) العدد (4) محرم 1435هـ/كانون أول 2013 م.
- 5- أبو صفية، جاسر، منهج في دراسة الأدب، مجلة مجمع اللغة العربية الأردني، العدد الحادي والثلاثين.
- 6- العابد، سليمان، مقدمة الأزهرى لكتابه تهذيب اللغة بين منهجين: منهج البحث ومنهج التصنيف، قراءة تحليلية، موقع شبكة صوت العربية.
- 7- عيدان، د. حيدر، المتن اللغوي في المعجم العربي القديم، كلية الآداب - جامعة الكوفة، مجلة اللغة العربية وأدائها، العدد السادس 2008م.
- 8- الفقراء، الدكتور سيف الدين، مناكير الأزهرى على ابن دريد، جامعة مؤتة: البحث الثالث.
- 9- ماسيري، دوكوري، الرواية ودورها في صمود اللغة العربية، مجلة جامعة المدينة العالمية للدراسات الأدبية، العدد الخامس، 2013.
- 10- مبخوت، محمد، منهج أبي منصور الأزهرى في تحقيق النصوص من خلال كتابه (تهذيب اللغة)، مجلة مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، العدد السابع رجب 1436هـ إبريل 2015م.
- 11- محيي الدين، عبد الحميد، مدى التأثير والتأثير بين اللغويين والمحدثين، مجلة دعوة الحق الإلكترونية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - المملكة المغربية.
- 12- الموسوعة العربية- أعلام ومشاهير.
- ثالثا : رسائل الماجستير والدكتوراه:**
- 1- بدران، حمدي عبد الفتاح السيد، النقد اللغوي في تهذيب اللغة للأزهرى، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير جامعة الأزهر الشريف- كلية اللغة العربية بالمنصورة- الدراسات العليا- قسم أصول اللغة.
- 2- الثبيتي، محمد بن سعيد، موقف الأزهرى من كتاب الجماهر - دراسة وتقويم، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، 1414.
- 3- الشخبي، عصام، مخالفة الأزهرى لليث بن المظفر في معجم تهذيب اللغة، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة.
- 4- طيباوي، عطية، أثر الحديث النبوي في أصول اللغة وبناء المعاجم: أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية.

Ortaçağ Felsefesi Nasıl Çalışılmalı

LEO STRAUSS

çev. Abdullah Özkan*

Biz ortaçağ felsefesi nasıl çalışılmalı meselesini ele alıyoruz. Bu meseleyi genel olarak daha önceki felsefenin ve aslında daha genel olarak entelektüel *tarihin* nasıl çalışılması gerektiği hakkında bir şeyler söylemeden tartışamayız.

Bir bakıma bizim sorumuzun cevabı gayet açıktır. Herkes kabul eder ki, eğer ortaçağ felsefesini çalışacaksak onu mümkün olduğu kadar tam ve akıllıca çalışmamız gerekir. Mümkün olduğu kadar tam şu demektir: ne olursa olsun hiçbir detayın önemsiz olduğunu ve dikkatimizin tamamını onun üzerinde yoğunlaştırmamıza değmeyeceğini düşünme iznimiz yoktur. Mümkün olduğu kadar akıllıca ise şu demektir: her detayı tam olarak çalışırken bütünü gözümüzün önünden hiçbir zaman ayırmamalı, ağaçları incelerken ormanı bir an bile dikkatimizden kaçırmamalıyız. Ama bu söylediklerimiz sıradan şeylerdir. Fakat şunu da eklemeliyiz ki, bunlar sadece haklarında genel olarak konuşulduğunda sıradan şeylerdir ve kişi gerçekten işin başına geçip bir şeyler yapmaya başladığında bunları dikkate alırsa, bunlar sıradan şeyler olmaktan çıkarlar. Çünkü bir taraftan merak uyandırıcı ve keşfedilmemiş detaylarda kendimizi kaybetme tehlikesi, diğer taraftan da önemsiz ayrıntılar ve incelikleri cömertçe harcama tutkusu daima bizimledir.

Ortaçağ felsefesi anlayışımız *tarihsel* anlayış olmalıdır dediğimizde ise daha tartışmalı bir meseleye değinmiş oluruz. Çoğu zaman insanlar geçmişe dair bir anlatımı tam veya akıllıca olmadığı için değil, fakat tarihsel olmadığı için reddederler. Onlar bununla ne kastederler? Onlar bununla ne kastediyor *olmalıdır*lar?

Kant'ın söylediği bir söze göre, bir filozofu, onun kendisini anladığından daha iyi anlamak mümkündür. Şimdi, böyle bir anlayış en değerli erdemleri kendisinde toplamış olabilir, fakat bunun tarihsel anlayış olmadığı gayet açıktır. Eğer bu anlayış gerçek anlayış olduğunu iddia edecek kadar ileri giderse gerçekten tarihsel değildir. [Ortaçağ Yahudi felsefesi araştırmaları alanında böyle tarihsel olmayan yorumların en göze çarpan örneği Hermann Cohen'in İbn Meymûn'un ahlakı üzerine yaptığı

* Dr. Arş. Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı

çalışmasıdır. Cohen devamlı İbn Meymûn'un söylediklerine başvurur, fakat başvururken *İbn Meymûn*'un başvuru merkezini değil, *kendi* başvuru merkezini esas almakta, onun söylediklerini *İbn Meymûn*'un ufku içerisinde değil, fakat *kendi* ufku içerisinde anlamaktadır. Cohen'in izlediği bu yöntem için teknik bir terimi vardı: o bunu "idealize edici" yorum olarak isimlendirmişti. Doğrusu bu yorum biçimi mecazi yorumun modern formu olarak tarif edilebilir. Ne olursa olsun, bu yorum iddia edildiği üzere geçmiş bir yazarın onun kendisini anladığından daha iyi anlamak için girişilen bir çabadır.] Tarihsel anlayış eski bir filozofun tam olarak onun kendisini anladığı şekilde anlaşılması manasına gelmektedir. Böyle bir vazifeye ellerini bulaştıran herkes bu vazifenin zaten kendi başına yeterince zor olduğunu söylediğinde beni tasdik edecektir.

Normalde ve en ilginç durumlarda bile, felsefe tarihçisi tarafından çalışılan filozof kendisini çalışan tarihçiden zekâ, hayal gücü ve incelik bakımından çok daha ileri bir kişidir. Bu tarihçinin kendisine Gulliver'in ölü çağırma vasıtasıyla irtibata geçtiği meşhur ölüyle yaşadığı tecrübeyi hatırlatması gayet iyi olur: "İsimsiz kalacak bir Hayaletten bir Fısıltı duydum ki Aristo'nun ve diğer büyük filozofların Şârihleri, Mahcubiyetlerinin ve Suçluluklarının sebep olduğu Farkındalık nedeniyle daima Ustalarından uzak bir köşede duruyorlardı. Çünkü onlar bu yazarların kastettikleri manaları Sonrakilere aşırı derecede yanlış sunmuşlardı." En *yetenekli* tarihçinin en *aralıksız* çabası bile onu filozofun yerlisi olduğu ve sürekli peşinde koştuğu yükseklerle kısa bir süreliğine de olsa taşımaya neredeyse zorlukla güç yetirecektir: tarihçi nasıl olur da bir filozofa *tepeden* bakabileceği bir noktaya ulaşmanın *hayalini* kurabilir?

Geçmiş bir filozofu onun kendisini anladığından daha iyi anlamak için girişilen çaba, yorumcunun kendi kavrayışının eski yazarın kavrayışından daha üstün olduğu düşüncesini benimsediğini göstermektedir. Kant bir kimsenin bir filozofu onun kendisini anladığından daha iyi anlayabileceği fikrini öne sürdüğünde bu durumu açık bir şekilde ifade etmişti. Ortalama bir tarihçi bu kadar çok kelimeyle bu kadar büyük bir iddiayı dillendirmeyecek kadar mütevazî bir kimsedir. Fakat o bunu farkında olmadan yapma tehlikesiyle karşı karşıyadır. O kendi *kişisel* kavrayışının mesela İbn Meymûn'dan daha ileride olduğunu iddia etmeyecektir. Fakat onun bugün var olan *kolektif* kavrayışın 12. yüzyılda var olan kolektif kavrayıştan daha ileride olduğu iddiasından sakınması oldukça zordur. Mesela İbn Meymûn'u yorumlarken İbn Meymûn'un *katkısını* değerlendirmeye çalışan pek çok tarihçi vardır. Onun neye katkısını? Yüzyıllar boyunca biriktirilmiş bilgi ve kavrayış hazinesine katkısını. Bu hazine bugün mesela İbn Meymûn'un öldüğü seneye kıyasla daha fazlamış gibi gözükmektedir. Bu, tarihçinin İbn Meymûn'un katkısı hakkında

konuştuğunda onun zihninde İbn Meymûn'un *bugün* elde var olan bilgi ve kavrayış hazinesine yaptığı katkı anlamına gelmektedir. *Dolayısıyla o, İbn Meymûn'un düşüncesini bugünün düşüncesi üzerinden yorumlamaktadır.* Onun örtük varsayımı düşüncenin tarihinde, genel olarak ifade edilirse, bir gelişmenin var olduğu ve bu yüzden 20. yüzyılın felsefi düşüncesinin 12. yüzyılın felsefi düşüncesinden daha üstün ya da gerçeğe daha yakın olduğudur. Ben bu varsayımın gerçek tarihsel anlayışla bağdaştırılamaz olduğunu iddia ediyorum. Bu anlayış kaçınılmaz olarak geçmişte var olan düşünceyi onun kendisini anladığı üzere anlama çabasına değil, fakat onun kendisini anladığından *daha iyi* anlama çabasına götürür. Çünkü: geçmişle daha fazla *ilgilendiğimiz* müddetçe geçmişle alakalı anlayışımızın daha *yetkin* olmaya doğru gideceği açıktır; fakat biz şimdiki zamanın, en önemli bakımdan, geçmişten üstün olduğunu öncesinden biliyorsak zaten geçmişle ciddi bir şekilde, yani tutkulu bir şekilde ilgilenemeyiz. Kıta Avrupası romantiklerinin yani tarihselci okulun tarih anlayışının 18. yüzyıl rasyonalistlerinin tarih anlayışından genellikle üstün olması sadece bir rastlantı değildir; bu durum 18. yüzyıl rasyonalistlerinin Akıl Çağı'nın önceki bütün çağlardan üstün olduğuna inanırlarken tarihselci okulun temsilcilerinin kendi dönemlerinin geçmişten daha üstün olduğuna inanmamış olmalarının kaçınılmaz bir sonucudur. Günümüz düşüncesinin geçmişteki düşünceden daha üstün olduğuna inanarak işe başlayan tarihçiler, geçmişle kendisi vasıtasıyla anlamının gerekliliğine inanmazlar: onlar geçmişle sadece bugüne bir hazırlık olarak görürler. Onlar geçmişle ait bir öğretiyi çalıştıklarında ilk önce şu soruyu sormazlar: bu öğretiyi ortaya koyan kişinin üzerinde düşündüğü ve tasarladığı maksat nedir? Bunun yerine o şunları sormayı tercih eder: bu öğretinin *bizim* inançlarımıza olan katkısı nedir; bu öğretinin günümüz perspektifinden bakıldığında ve onu ortaya koyan kişinin bile bilmediği anlamı nedir; *sonraki* gelişmeler ışığı altında incelendiğinde onun anlamı nedir? Bu yaklaşıma karşı tarihsel bilinç haklı olarak tarihsel bütünlük ve tarihsel gerçeklik adına protestosunu ortaya koymuştu. Düşünce tarihçisinin görevi geçmişin düşünürlerini *tam olarak* onların kendilerini anladıkları şekilde anlamak veya onların düşüncelerini onların *kendi* yorumlarına göre tekrar hayata döndürmektir. Bu noktayı tekrar özetlersek: kişinin kendi yaklaşımının veya kendi yaşadığı zaman diliminin yaklaşımının geçmişin yaklaşımından daha üstün olduğuna inanması tarihsel anlayış için ölümcüldür.

Aynı düşünceyi biraz farklı bir şekilde aşağıdaki gibi ifade edebiliriz. Düşünce tarihçisinin görevi geçmişte var olan düşünceyi tam olarak onun kendisini anladığı şekilde anlamaktır; çünkü bu görevden vazgeçmek düşünce tarihinde uygulanabilir tek objektif kriterden vazgeçmekle eşdeğerdir. Farklı dönemlerin, farklı nesillerin ve farklı kişilerin aynı tarihsel olguyu birbirlerinden çok farklı şekillerde yorumladıkları

gayet iyi bilinen bir şeydir. Aynı tarihsel olgu farklı zamanlarda farklı ışıklar altında belirir. İnsanın yeni tecrübeleri eski metinlere yeni ışıklar tutar. Mesela İncil'in bundan yüzyıl sonra nasıl okunacağını kimse kestiremez. Bu tür gözlemler bazı insanları doğru yorum olduğunu iddia eden herhangi bir yorumun iddiasının savunulamaz olduğu düşüncesini benimsemeye götürmüştür. Fakat burada mevzu bahis olan bu tür gözlemler böyle bir düşünceyi meşrulaştırmaz. Çünkü belli bir metnin anlaşılmasında ortaya çıkan sonsuz sayıdaki anlama şekli, eğer geri zekâlı bir kimse değilse metnin yazarının metni yazarken onu anladığı tek bir şeklin var olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Mesela Puritan devrimi açısından bakıldığında Samuel ve Saul'un tarihlerinin belirlediği ışık, İncil'in tarihsel olaylarını yazan yazarın o tarihleri anladığı ışıkla aynı değildir. Ve İncil'in tarihinin gerçek yorumu İncil'in yazarının İncil'in tarihini anladığı şekliyle yeniden ifade eden ve onu anlaşılır hale getiren yorumdur. En nihayetinde, bir yazarı anlamada ortaya çıkan sonsuz sayıdaki anlama şekli onun kendisini anladığından daha iyi anlamaya yönelik bilinçli veya bilinçsiz çabalardan kaynaklanır; fakat onun kendisini anladığı şekilde anlamının sadece tek bir yolu vardır.

Bıraktığımız noktaya tekrar geri dönersek: kişinin kendi yaklaşımının veya kendi yaşadığı zaman diliminin yaklaşımının geçmişin yaklaşımdan üstün olduğuna inanması tarihsel anlayış için ölümcüldür. İlerlemecilik şeklinde isimlendirilebilecek olan şeyin bir özelliği olan bu tehlikeli varsayımdan genelde tarihselcilik şeklinde isimlendirilen şey vasıtasıyla kaçınılmıştır. İlerlemeciler şimdinin geçmişten daha üstün olduğuna inanırlarken, tarihselciler bütün dönemlerin aynı eşitlikte "Tanrıya yakın" olduğunu inanırlar. Mesela tarihselci her dönemin yaptığı katkıyı değerlendirmeye çalışarak geçmişi *yargılamak* istemez, fakat şeylerin ve özellikle de geçmişte var olan *düşüncenin*, gerçekte nasıl olduklarını (yani, wie es eigentlich gewesen ist) anlamayı ve bunu anlatmayı ister. Tarihselci en azından geçmişte var olan düşünceyi tam olarak onun kendisini anladığı şekliyle anlama *niyetini* taşımaktadır. Fakat o niyetini gerçekleştirme kabiliyetine yapısal olarak sahip değildir. Çünkü o, istisnai durumlar dışında tutulmak üzere genel bir ifadeyle her düşüncenin temelde kendi döneminin ruhunun bir ifadesi olmasından dolayı tüm zamanların düşüncelerinin hepsinin aynı eşitlikte doğru olduğunu bilmekte veya daha doğrusu bunu varsaymaktadır. Mesela İbn Meymûn kendi zamanının ruhunu ne kadar mükemmel bir şekilde ifade ettiyse, Hermann Cohen de *kendi zamanının ruhunu* o kadar mükemmel bir şekilde ifade etmiştir. Şimdi, geçmişte yaşamış filozofların tamamı sadece kendi *zamanları* için geçerli bir gerçeği değil fakat gerçeğin ta kendisini bulduklarını iddia etmişlerdi. Fakat tarihselci onların böyle inanırlarken hata içinde olduklarını ileri sürmektedir. Ve o bu iddiasını

kendi yorumunun temeli yapmaktadır. O, İbn Meymûn'un gerçeği, tüm zamanlar için geçerli olan gerçeği, öğrettiği iddiasının temellendirilmemiş bir iddia olduğunu önceden bilmektedir. İşte bu en önemli mevzuda tarihselci, tıpkı düşman kardeşi ilerlemeci gibi kendi yaklaşımının geçmiş düşünürlerin yaklaşımından daha üstün olduğuna inanmaktadır. Benimsediği prensip nedeniyle tarihselci, niyetinin *aksine* olsa bile, geçmişin düşüncesini onun kendisini anladığından daha iyi anlamaya çalışmaya mecbur kalmaktadır. Bazen çok daha karmaşık bir şekilde olsa bile o, ilerlemecide her zaman acımasızca eleştirdiği bir günahı adeta tekrar etmektedir. Çünkü tekrar ifade edersek, ciddi bir öğretiyi anlamak için kişinin bu öğretille ciddi bir şekilde ilgilenmesi ve onu gerçekten ciddiye alması gerekir. Fakat kişi onun *tarihinin geçtiğini* zaten önceden biliyorsa onu gerçekten ciddiye alamaz. Kişinin ciddi bir öğretiyi ciddiye alması için onun gerçekten gerçek olma ihtimalini düşünmeye istekli olması gerekir. Bu yüzden, ortaçağ felsefesini uygun bir şekilde anlamaya istekliyseniz, ortaçağ felsefesinin gerçekten gerçek olma ihtimalini düşünmeye, ya da daha açık bir ifadeyle en önemli meselelerde onun modern filozofların herhangi birinden öğrendiğimizden daha fazlasını bize öğreteceğini kabul etmeye istekli olmamız gerekir. Ortaçağ felsefesini sadece ortaçağ filozofları *hakkında* bir şeyler değil, fakat *onlardan* bir şeyler öğrenmeye hazır olduğumuzda anlayabiliriz.

Öyleyse gerçek şudur ki, kişi geçmişte var olan bir felsefeyi anlamak isterse ona *felsefi* bir ruhla, *felsefi* sorularla yaklaşmalıdır: kişinin ilgisi ve endişesi öncelikli olarak başkalarının felsefi gerçekle alakalı düşüncelerinin ne olduğu değil, fakat felsefi gerçeğin kendisinin ne olduğu olmalıdır. Fakat: bir kişi kendisinden önce yaşamış bir düşünürü onun *kendisinin* merkezi probleminden başka bir problemle yaklaşırsa, bu kişi onun düşüncesini yanlış yorumlamaya ve saptırmaya eğilimli olacaktır. Bu nedenle, kişinin geçmişte var olan düşünceye yaklaşırken önünde bulunan felsefi mesele o kadar geniş, o kadar kapsayıcı olmalıdır ki en sonunda o, inceleme altındaki yazarın benimsediği meselenin özel ve belli şekline uyacak şekilde daraltılmaya müsaade edebilmelidir. Bu mesele ise mutlak gerçeklik meselesinden başka bir şey olamaz.

Öyleyse felsefe tarihçisi kendi işini uygun bir şekilde yapmak, işinin ehli bir felsefe tarihçisi olmak istiyorsa filozof olmak için veya felsefe ekolüne geçmek için gerekli bir dönüşümden geçmelidir. O, profesyonel filozoflar arasında sıklıkla karşılaşılmayan bir zihin özgürlüğünü edinmeli, bir insan için mümkün olabilecek en mükemmel zihin özgürlüğüne sahip olmalıdır. Modern düşüncenin, hatta modern felsefenin, modern medeniyetin ve modern bilimin kendisinin lehine bir önyargı onu, geçmişin düşünürlerinin *tam anlamıyla* doğru olduklarını kabul etmekten vazgeçirmemelidir. O, geçmişin felsefesini çalışmak için bir çabaya giriştiğinde ilk çocukluk döneminden beri kendilerine aşına olduğu modern kılavuzların kendisine

işaret ettiği yönden vazgeçmeli, geçmiş düşünörlere yön vermiş kılavuzların kendisini yönelttiği tarafa doğru dönmelidir. Bu eski kılavuzlar hemen görünmezler; toz ve döküntü yığınları onların üzerlerini kaplamıştır. Bu döküntüler içindeki en çirkin kısım ise modern yazarların yüzeysel yorumlarından, ders kitaplarında sunulan ve tek bir formülle geçmişin gizemini aralamış gibi görünen ucuz klişelerden oluşur. Geçmişin yazarlarına yön veren kılavuzlar kullanılmadan önce ilk olarak keşfedilmelidirler. Tarihçinin bunların keşfini başarmadan önce tam bir hayret ve külli bir şüphe durumu içinde olmaktan başka bir seçeneği yoktur: o kendisini sadece hiçbir şey bilmediğini bilmesinin aydınlattığı bir karanlık içinde bulmaktadır. O, geçmişin felsefesini çalışmak için bir çaba içerisinde giriştiğinde sonunda varacağı yerin kendisinden tamamen gizli olduğu bir yolculuğa giriştiğini bilmelidir. Çünkü o, yolculuğunu bitirdikten sonra kendi zamanına büyük ihtimalle farklı bir kimse olarak geri dönecektir.

II. Ortaçağ felsefesinin gerçek tarihsel anlayışı, öğrencinin ortaçağ filozoflarının gerçeği öğrettikleri iddiasını ciddiye almaya istekli olduğunu varsayar. Şimdi, gayet de haklı bir itiraz olarak, böyle bir isteğin tamamen mantıksız olduğu ortada değil midir? Genel olarak ifade edilirse, ortaçağ felsefesi Aristo'nun doğa bilimleri üzerine inşa edilmiştir: onun bilimi Galileo, Descartes ve Newton tarafından kesin olarak reddedilmemiş midir? Ortaçağ felsefesi insanların bizim anladığımız şekilde dini müsamaha, temsilciler sistemi, insan hakları ve demokrasi gibi prensiplerin varlığından tamamen habersiz oldukları bir dönemde yükselmiştir. Şiire ve tarihe karşı nefret derecesine varan bir umursamazlık bu felsefenin ayırt edici bir özelliğidir. Bu felsefe, şifahi kanunun Musa'dan geldiğine ve İncil'in lafzının vahiy kaynaklı olduğuna kesin olarak inanılan bir anlayış üzerine inşa edilmiş gibi görünmektedir. İncil'i yorumlarken mecazi yorum kadar geçersiz başka bir yorum metoduna dayanmaktadır. Kısacası, ortaçağ felsefesi kendisini modern bilimin ve modern akademinin en az itiraz edilebilecek sonuçları tarafından beslenen kanaatlerin aksine bir konumda yükselmiş bulmaktadır.

Hepsi bu da değıldir. Ortaçağ düşüncesi modern düşünce tarafından reddedilmiş olabilir, fakat buna rağmen o, kendi döneminde övgüye değer ve çok faydalı bir kazanım olarak kabul edilebilir. Fakat bu iddia bile sorgulanabilir. Felsefenin ortaçağ Yahudiliği üzerindeki etkisi faydalı olmaktan çok uzaktır şeklindeki görüş çok güçlü bir şekilde desteklenebilir. Çoğunuz Dr. Scholem'in Yahudi Mistisizminde Ana Akımlar üzerine yazdığı dikkat çekici kitabı okuyacaksınız. Dr. Scholem Yahudiliğin yani Rabbinik Yahudiliğin bakış açısından bakıldığında Kabala'nın Yahudi ortaçağ felsefesinden çok daha üstün olduğunu iddia etmektedir. O "hem mistiklerin hem de filozofların antik Yahudiliğin

yapısını tamamıyla değiştirdikleri” gözlemini yaparak işe başlamaktadır. Fakat “filozof bu göreve ancak Yahudiliğin somut gerçekliklerini soyut bir bohcaya doldurduktan sonra geçebilecektir... Mistik ise aksine, dini anlatımın yaşayan yapısını mecazlaştırma yoluna giderek onu yıkmaktan kaçınacaktır...” [“Felsefe ve Kabala'nın Rabbinik Yahudilerinin yaratıcılıklarının çok önemli iki tezahürüne yaklaşımını sırasıyla ele aldığımızda aralarındaki fark daha açık hale gelecektir: bu iki şey Halakha ve Aggadah ya da Hukuk ve Menkıbedir. Filozofların her ikisiyle de tatmin edici ve samimi bir ilişki kurmaktaki başarısızlıkları çok göze çarpan bir olgudur. Dini hukukun tamamı felsefi araştırmanın yörüngesi dışında kalmıştı ki bu elbette onun hiçbir zaman felsefi eleştirinin konusu haline gelmediği anlamına gelmektedir. İbn Meymûn'un dini emirlerin kökeniyle ilgili analizleri dinin saf bir tarihsel anlayışını elde edebilmek için tabii ki çok önemlidir, fakat onun Mitzvah hakkındaki düşüncelerinin inananların günlük hayatlarındaki dini pratiklere karşı besledikleri şevki çoğaltma ihtimalinin olduğunu savunması onu cüretkâr bir adam yapacaktır... Filozof için Halakha'nın ya hiçbir önemi yoktur ya da onun gözünde bunun saygınlığının çoğaltılmasından ziyade azaltılması hesaplanmaktadır.” “Aggadah... dindar Yahudilerin en güçlü motiflerini orijinal ve somut bir şekilde ifadelendiren bir metodu, dinimizin temellerine yönelik özgün ve mükemmel bir yaklaşımın ortaya çıkmasına vesile olan bir vasfı temsil etmektedir. Bununla birlikte, Yahudi filozoflarını daima hayret içinde bırakan şey bu vasfın ta kendisidir... Fakat onların kullandıkları mecazlar çoğu zaman... örtülü bir eleştiridir.”] Scholem sadece bizim ortaçağ filozoflarımızın, filozoflar olarak, gözlerinin Yahudi ruhunun en derin kuvvetlerine karşı kör olduğu iddiasıyla yetinmemekte; bunun da ötesinde onların, insanlar olarak, gözlerinin insan ruhunun en derin kuvvetlerine karşı da kör olduğunu iddia etmektedir. O felsefenin “hayatın en ilkel tarafına, ölümlülerin hayatla ve ölümlü ile ilgili korkularının bulunduğu en önemli bölgeye arkasını döndüğünü ve rasyonel felsefeden kifayetsiz bir bilgelik devşirdiğini” söylemektedir. Kabala öğrencileri ise, bunun aksine, “yaşayan her şeyin etrafını kuşatan karanlık dehşetin ve kötülük gerçeğinin güçlü bir şekilde farkındadırlar. Onlar, filozofların yaptığı gibi, kullanışlı bir formül yardımıyla bu gerçekliğin varlığıyla yüzleşmekten kaçınmaya çalışmazlar.”

Bizim ortaçağ felsefemizi bu kadar coşkulu ve güçlü bir şekilde ayıpladığı için Dr. Scholem'e minnettar olmalıyız. Onun söyledikleri bundan sonra bizim yaygın ruh halimizin bir özelliği olan tarihe hürmet ve felsefi kayıtsızlık karışımından memnun bir şekilde oturmamıza izin vermemektedir. Çünkü Dr. Scholem'in eleştirilerinin, alışılmışın dışında bir sertlikte olmakla birlikte, çelişkili oldukları söylenemez. Aslında bir ölçüde Scholem konuyla ilgili genel olarak kabul edilen düşüncenin ima ettiği şeyi gayet açık bir şekilde ifade etmektedir. Yahudi felsefesi

tarihi üzerine standart çalışma olarak kabul edilen Julius Guttman'ın *Yahudi Felsefesi* isimli eserinin temelini oluşturan ana fikir, ortaçağ filozoflarımızın İncil'de ortaya konan Tanrı, dünya ve insan düşüncesinden büyük ölçüde uzaklaşarak Yunan fikirleri lehine bir tavır takındıkları ve modern Yahudi filozoflarının Yahudiliğin merkezi dini inançlarının gerçek hedeflerini muhafaza etmede ortaçağdaki öncüllerinden çok daha başarılı olduklarıdır. Bu bağlamda şu olguyu da zikretmeliyiz ki Franz Rosenzweig, Hermann Cohen'in ölümünden sonra basılan eserinin (*Religion der Vernunft*) İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'inden kesinlikle daha üstün olduğunu düşünüyordu.

Böyle eleştiriler kolayca reddedilemez. Hiçbir şey sadece diyalektik veya tartışma içeren bir cevap vererek konunun üstesinden gelmeye çalışmaktan daha münasebetsiz olamaz. Bu durumda verilebilecek ikna edici tek cevap bizim büyük ortaçağ filozoflarımızın gerçek bir *yorumunu* ortaya koymak olacaktır. Çünkü böyle bir yorumu çoktan bir kenara bıraktığımıza inanmak çok büyük bir hata olacaktır. Nihayetinde, ortaçağ Yahudi felsefi çalışmalarının başlangıcı hayli yenidir. Bu alanda çalışan herkes özellikle Salomon Munk, David Kaufmann ve Harry A. Wolfson'un yaptıkları önemli çalışmalara derinden borçludur. Fakat ben eminim ki bu büyük akademisyenler, modern çalışmaların Halevi'nin *Kuzarî*'siyle İbn Meymûn'un *Delâlet*'inin eşliğini bile geçemeyecek seviyede olduklarını kabul edecek ilk kişilerdir: BEN ZOMA 'ADAYIN BACHUTZ (Ben Zoma hala dışarda bekliyor). Biz hala gerçekten daha işin başındayız.

Fakat belki de bu ciddi meseleyi bir kenarda tutarak, burada alıntılanan bu eleştirel ifadeler işin en önemli kısmına dalmaksızın bir ölçüde cevap verilebilir. Dr. Scholem bizim ortaçağ filozoflarımızın felsefi eserlerinde tarihsel Yahudiliğin yaşayan gerçekliğini veya dindar Yahudilerin dini tecrübelerini veya duygularını ifade etmeye veya onları yorumlamaya niyetlendiklerini bir hakikat olarak kabul etmektedir. Onların gerçek niyetleri ise bundan çok daha basit veya bundan çok daha radikaldir. Yahudi geleneğinin tamamı, Yunan felsefi taraftarlarından gelen neredeyse ve hatta gerçek bir saldırı altındadır. Yahudi tarihinin Helenistik döneminde gerçekten ne olup bittiğiyle alakalı bilgimizin eksikliğinin zorunlu kıldığı bir ihtiyatla birlikte, Ortaçağların batı dünyasının bu en önemli iki kuvveti arasındaki ilk müzakereye ve kesinlikle ilk *elverişli* müzakereye, şahitlik ettiği söylenebilir: bu iki kuvvet Kitab-ı Mukaddes'in dini ve Yunanlıların bilimi veya felsefesidir. Bu müzakere ahlak temelli bir tektanrıcılıkla putperestlik arasındaki, yani iki din arasındaki, bir müzakere değil, fakat dinle bilim veya felsefe arasındaki bir müzakere. Ve bu, inanç ve itaat üzerine kurulmuş bir yaşam biçimiyle *sadece* insanın kendi bilgeliği ve bağımsız düşüncesi üzerine kurulmuş bir yaşam biçimi

arasındaki müzakere olarak da ifade edilebilir. Bu müzakerede üzerinde konuşulan şey, güzel rüyalar, zâhidâne dilekler, insanda hayranlık uyandıran yanılığlar ve duygusal mübalağalardan çok daha fazlası olarak görülebilmeleri nedeniyle ilkel ve temellendirilmemiş *varsayımlara* kaynaklık eden dini duyguların veya tecrübelerin *kendileri* değildir. Burgoslu Kabalacı Musa'nın çok güzel ifade ettiği üzere filozofların tükendiği yerde Kabala öğrencileri çalışmaya başlamaktadır. Fakat bu ifade, Kabala öğrencilerinin filozofun filozof olması hasebiyle ilgilendiği tek mesele olan inancın *temelleriyle* uğraşmadıklarını itiraf anlamına gelmez mi? Bu meselenin devasa bir mesele olduğunu inkâr etmek, inançla bilgi arasında, dinle bilim arasında bir çatışmanın varlığının düşünülemez bile olduğunu veya entelektüel dürüstlüğün ciddiye alınmaya değer bir şey olduğunu iddia etmektir. Ve mistiğin özel tecrübelerinin bilim ve felsefenin ortaya koyduğu şüpheleri gidermeye yeteceğine inanmak bu tür tecrübelerin Tevrat'ın nihai doğruluğunu göstermelerinin aynı tecrübelerin Hristiyanlığın dogmalarının ve İslamın öğretilerinin doğruluklarını göstermesinden hiçbir farkı olmadığını unutmaktır ki bu, tektanrıci bu üç dinin öğretileri arasındaki çatışmanın önemini küçümsemek anlamına gelmektedir. Aslında, felsefi çalışmalara yönelik çabanın doğmasına neden veya en azından ona kuvvet veren şey bu öğretiler arasındaki çatışmada var olan çözülemezlik vasfıdır. [Yahudi felsefesinin Hristiyanlığın dogmalarının etkisine karşı Kabaladan çok daha dirençli olduğunu kanıtlaması belki de bu hususa işaret etmeye degecek kadar önemlidir.]

Bazıları modern Yahudi felsefesinin inanç ve bilgi, din ve bilim meselesini ortaçağ Yahudi felsefesinden çok daha ileri, çok daha olgun bir şekilde tartıştığını -ki Guttman ve Rosenzweig'in benimsedikleri görüş bunu ima etmektedir- söyleyebilirler. Zira bizim kendi içimizde karşılaştığımız bütün zorlukların temelinde her şeyden önce geleneksel Yahudi inançlarıyla Aristo metafiziği arasındaki bir çatışma değil, fakat bu inançların modern doğa bilimleri ve modern tarihsel eleştiri ile yaptığı çatışma yatmaktadır. Ve kuşkusuz bu çatışma *ortaçağ* Yahudi felsefesinin değil, fakat *modern* Yahudi felsefesinin tartışma alanı içindedir. Fakat bu manzaranın başka bir tarafı daha vardır. Moses Mendelsshohn'dan Franz Rosenzweig'e kadar modern Yahudi felsefesi genelde modern felsefenin temel önermelerine dayanmaktadır. Artık günümüzde modern felsefenin ortaçağ felsefesine üstünlüğü bir veya iki nesil öncesine görüldüğü kadar açık değildir. Modern felsefe, ortaçağ felsefesine tamamen yabancı bir şey olan felsefe ve bilim arasında bir ayrıma doğru yol almıştır. Bu ayrım, felsefi olmayan bir bilim ve bilimsel olmayan bir felsefenin kabulüne doğru giden bir yolun açılmasına müsait olması nedeniyle tehlikelidir. Böyle bir bilim onu kullanmayı isteyen her türlü ajandanın ve her türlü gücün elinde kullanılmasına müsait sadece bir alet haline dönüşecek ve böyle bir felsefe de akla ait

olan yerin her türlü arzu ve önyargı tarafından doldurulmasına elverişli bir şey haline gelecektir. Biz modern felsefenin kanıtlanabilir gerçek üzerindeki iddiasından vazgeçtiğine ve bir çeşit entelektüel otobiyografi haline doğru gerilediğine ya da modern bilimin hizmetçiliğinde sadece bir metodolojiye dönüştüğüne şahitlik etmekteyiz. Ve biz her gün insanların felsefenin adını yerden yere vururken ne kadar ileri gittiklerini Hitler gibi aşağılık düzenbazların felsefeleri hakkındaki konuşmalarında gözlemliyoruz. İnsanı üzüntüye boğan bu kullanım şans eseri ortaya çıkmamıştır: bu felsefe ve bilim arasında yapılan ayırımın zorunlu bir sonucudur ki bu ayırım en nihayetinde felsefenin bilimden *kati olarak ayrılmasına* götürecektir. Yeni-Tomasçılık hakkındaki düşüncemiz ne olursa olsun, onun Katolikler dışındaki dikkate değer başarısının nedeni modern felsefenin temelinde bir şeylerin yanlış gittiğine dair her geçen gün artan farkındalıktır. 17. yüzyılda tartışılan modernlerin antıklara üstünlüğüne veya bunun tersine dair eski mesele yeniden güncel bir mesele haline gelmiştir. Yeniden bir *mesele* haline gelmiştir ki ona yeterli bir cevabın çoktan verildiğini sadece bir aptal kabul edecektir. Biz bu meselenin içerdiği anlamların ne kadar önemli olduklarının farkına varmaya daha yeni başlıyoruz.

Fakat bunun sadece yeniden bir mesele haline gelmesi olgusu bile ortaçağ felsefesi çalışmalarının sadece tarihsel bir gereklilikten ziyade felsefi bir gereklilik haline gelmesi için yeterli bir sebeptir. [- Ortaçağ felsefemize doğru bir yaklaşım için özel bir önemi olan bir noktanın üzerinde özellikle durmak istiyorum. Modern felsefenin gelişimi bizi haddi zatında felsefe ve bilimin anlamsızlığının problematik bir hale geldiği bir noktaya ulaştırmıştır. Bu problemliliğin durumu en açık tezahürlerinden sadece birini zikredersek şunu söyleyebiliriz: bir zamanlar genel olarak herkesin felsefe ve bilimin sosyal davranış için en önemli rehber olduğunu veya olabileceğini veya olması gerektiğini kabul ettiği bir dönem vardı. Günümüzde sadece siyasi *mitlerin* önemi ve gerekliliği üzerine yapılan genel konuşmalar bile felsefenin veya bilimin *sosyal* öneminin ne kadar şüpheli bir konumda olduğunu göstermeye yeter. Bugün biz "Neden felsefe? Neden bilim?" sorusuyla tekrar karşı karşıyayız. Felsefenin başlangıcında bu soru tartışmanın merkezinde yer alıyordu. Kişi Eflatun'un diyaloglarının özellikle bu nokta üzerinde durmaktan daha açık bir amacının olmadığını söyleyebilir ki bu amaç, felsefeye veya bilime şehrin yani siyasi cemaatin oluşturduğu yargıçlar kürsüsü önünde meşruiyet kazandırarak neden felsefe, neden bilim sorusuna cevap vermektir. Aslında aynı şekilde ortaçağ filozoflarımız da Tevrat'tan ve kanundan beslenen yargıçlar kürsüsü önünde felsefeyi ve bilimi meşrulaştırmaya çalışırken neden felsefe, neden bilim sorusunu sormaya kendilerini mecbur hissediyorlardı. İşte felsefenin bu en temel meselesi,

yani onun meşruiyeti ve gerekliliği meselesi, modern felsefe için artık bir sorun olmaktan çıkmıştır. Modern felsefe başlangıcından itibaren ortaçağların yanlış olduğu düşünülen felsefesini veya bilimini doğru olduğu düşünülen felsefeyle veya bilimle yer değiştirme çabasıdır: artık o felsefenin veya bilimin kendisinin neden gerekli olduğu sorusunu sormaz, çünkü bu gerekliliği zaten varsaymıştır. Bu olgunun kendisi daha başlangıçta bize ortaçağ felsefesinin modern felsefede olmayan felsefi bir radikalizmle ondan farklılaştığını veya daha doğrusu bu en önemli meselede modern felsefeden üstün olduğunu kesin olarak göstermektedir.] Öyleyse şunu söylemekte hiçbir mahzur yoktur: biz modern filozoflardan ortaçağ filozoflarına sadece onlar hakkında bir şeyler öğrenmek için değil, fakat onlardan bir şeyler öğrenmek ümidiyle dönmeliyiz.

1- Ortaçağ felsefesi çalışan kişi modern bir kişidir. O bunun farkında olsa da olmasa da modern felsefenin etkisi altındadır. Ortaçağ felsefesini gerçekten anlamayı zorlaştıran, hatta başlangıçta imkânsız kılan şey işte bu etkinin ta kendisidir. Modern felsefenin ortaçağ felsefesi çalışan kişi üzerindeki etkisi onun başlangıçta yaptığı yorumun tarihsel *olmamasını* kaçınılmaz kılmaktadır. Öyleyse ortaçağ felsefesini anlamak modern felsefenin etkisinden mutlak bir şekilde *özgürleşmeyi* gerektirmektedir. Ve bu özgürleşmenin *modern* felsefenin özel karakteri üzerine ciddi, daimi ve merhametsiz bir *tefekküre* girişmeden gerçekleşmesi mümkün değildir. Çünkü insanı sadece bilgi özgürleştirebilir. Biz modern insanlar ortaçağ felsefesini sadece *modern* felsefenin kendine has karakterini anlayabildiğimiz ölçüde anlayabiliriz.

Tabi ki bu, ortaçağ felsefesi çalışan kişinin ortaçağ ve modern dönemdeki bütün önemli felsefelerin tam bir bilgisine sahip olması gerektiği anlamına gelmez. Mümkün olduğunu farz etsek bile, büyük bir yekun tutan böyle bir bilgiye gerçekten sahip olmak, *böyle* bir kişiyi zihinsel bir yıpranmışlık içine sokacaktır. Diğer taraftan ise, gerçek bir akademisyenin ortaçağ düşüncesiyle modern düşünce arasındaki fark hakkında bir ders kitabından diğerine geçerek bir çeşit ölümsüzlük kazanan "uzlaşılmış hikâyelere" dayanması da mümkün değildir. Çünkü bu klişeler gerçekten doğru olsalar bile genç akademisyenin onların doğruluklarını teyit etmesine imkân yoktur: o bunları tevekkül ederek kabul etmek zorunda kalacaktır. Tam olarak çalışma vazifesiyle aynı eşitlikte gerekli olan kapsamlı çalışma vazifesini birleştirmenin sadece tek bir yolu vardır: kişi işe stratejik noktaların detaylı bir gözlemine yaparak başlamalıdır. Mesela ortaçağa ait bir çalışmanın modern bir çalışma için model teşkil ettiği durumlar vardır: model aldığı çalışmayla arasındaki benzerliklerin yakın bir karşılaştırmasını yaparak modern yaklaşımla ortaçağın yaklaşımı arasındaki temel fark hakkında canlı ve açık bir izlenimi ilk elden edinebiliriz. Örnek olarak İbn Tufeyl'in Hay bin Yakzan isimli eseri ile Defoe'nin

Robinson Crusoe isimli eseri zikredilebilir. Defoe'nin eseri bu Arap filozofun eserinin 17. yüzyılda yapılmış Latince bir tercümesine dayanmaktadır. İki eser de yalnız bir insanın toplumun veya medeniyetin yardımı olmaksızın sadece kendi doğal güçleriyle neyi başarabileceği meselesi üzerinde durmaktadır. Ortaçağ insanı mükemmel bir filozof olmayı başarır; modern insan ise teknik bir medeniyetin temellerini atar. Stratejik noktaların başka bir örneği ise ortaçağ metinlerine yapılan modern yorumlarda kendini gösterir. Mendelssohn'un İbn Meymûn'un mantık risalesi üzerine yaptığı yorumla İbn Meymûn'un kendi metnini karşılaştırmak bizim konumuza giriş yapabilmemiz için açılan bir aralık işlevi pekâlâ görebilir. Üçüncü bir çeşit ise ortaçağ öğretilerine karşı yapılmış detaylı modern eleştiriler olacaktır. Mesela Spinoza'nın İbn Meymûn'un öğretisine yaptığı eleştiri ve *Teolojik-Politik İnceleme*'de kullandığı metodu ele alabiliriz. Kişi İbn Meymûn'un hangi tezlerinin Spinoza tarafından yanlış anlaşıldığını veya yeteri kadar anlaşılmadığını gözlemleyerek en azından Spinoza'nın İbn Meymûn'u anlamasına olduğu kadar bize de engel olan özellikle modern bazı önyargıların farkına varabilir. Buna rağmen bu üç çeşit için zikredilen örneklerin hepsi de dikkatsiz bir öğrencinin bu üç ortaçağ ve modern felsefe arasındaki farkı genel olarak ortaçağ felsefesi ve modern felsefe arasındaki *fark* olarak almasına neden olacağı şeklinde gelebilecek bir itiraza açıktır. Bence bu genel farkı anlamak için ortaçağlarda ve modern dönemde yapılmış en tipik felsefe veya bilim tasniflerini titiz bir karşılaştırmadan geçirmekten daha iyi bir yol yoktur. Günümüz üniversitelerinin ders programlarından veya 19. ve 20. yüzyılda bir araya getirilmiş felsefe sistemlerinin başlık sayfalarından bugün tanınan felsefi disiplinlerin bir listesini yapmak kolaydır. Bu listeyi mesela Farabi veya İbn Sina'nın felsefe tasnifleriyle karşılaştırın. Aralarındaki farklar şaşırtıcı bir şekilde o kadar büyük, o kadar açıktır ki en basiretsiz bir kişi bile onları görmeden geçemez; onlar o kadar göze çarpıcıdır ki bu durum en tembel bir öğrenciyi bile onlar hakkında *düşünmeye* mecbur eder. Mesela kişi ortaçağlarda estetik veya tarih felsefesi gibi felsefi disiplinlerin var olmadığını hemen görür ve hemen ortaçağ tarih felsefesi ve ortaçağ estetiği üzerine makaleler ve hatta kitaplar yazan pek çok modern akademisyene karşı daimi ve gayet meşru bir güvensizlik duygusu elde eder. Kişi estetik ve tarih felsefesi kavramlarının ilk defa ne zaman ortaya çıktığı meselesine ilgi duymaya başlar; onların ilk ortaya çıkışlarının 18. yüzyılda olduğunu öğrenir; onların ortaya çıkışlarının altında yatan varsayımlar üzerinde düşünmeye başlar-ve böylece kişi kendi macerasına çoktan başlamış olur. Veya din felsefesi olarak isimlendirilen bir disiplinin ortaçağda var olmamasını ele alalım. Ortaçağ Yahudi din felsefesi üzerine yazılmış ne kadar çok kitap ve kitapçık vardır ki doğrusunu söylemek gerekirse bunlar olmayan bir şey üzerine yazılmışlardır. Bu kitaplar ve

kitapçıklarla ilgili bir şeyler aslen yanlış olmalıdır. Ortaçağ felsefesinde modern din felsefemizin yerinde bir felsefi disiplin olarak eskiden *doğal* teoloji şeklinde isimlendirilen teolojii buluruz. Doğal teoloji yani *Tanrı* hakkındaki felsefi öğretiyle din felsefesi yani Tanrı'ya yönelik *insani tutumun* bir tahlili arasında dünya kadar fark vardır. Bu farkın anlamı nedir? Ortaçağ Hristiyanlığının en büyük eseri Summa *Theologica* başlıklı eser iken Reformasyon döneminin en büyük eserinin Institutio *Christianae Religionis* başlıklı eser olması ne anlama gelmektedir? İbn Meymûn'un *dini* konular hakkında yapılan tartışmaları *Delâlet*'inin dışında bırakması ne anlama gelmektedir? En nihayetinde ortaçağ felsefesinin doğru, tam ve tarihsel bir anlayışına ulaşmak için kişinin başlaması gereken sorular tam olarak bu tür sorulardır.

[Pek çok akademisyen benim yukarıda zikrettiğim soru çeşitlerini bürokratik demesek de aşırı detaycı olarak kabul eder. Onlar bunlara şu şekilde itiraz edeceklerdir: Biz neden bir ortaçağ filozofunun şiir üzerine serdettiği düşüncelerini onun estetiğe yaptığı katkılar olarak değerlendirmeyelim? Ortaçağ filozofu bu düşüncelerin şiir sanatına, ahlaka veya hatta belki de siyaset bilimine ait olduğunu düşünebilirdi. O şiiri temelde amaca yönelik bir aktivite olarak, öğretirken zevk veren veya zevk verirken öğreten bir aktivite olarak tasavvur ederdi. O şiir sanatını nasıl güzel şiir yazılacağını öğreten teknik bir sanat olarak anlardı. O şiir sanatını temelde mesela ahlaki gelişim gibi daha yüksek amaçlara hizmet eden bir yardımcı olarak düşünürdü. Kısacası onun şiir hakkındaki düşünceleri son derece sığdı. Fakat modern filozoflarımız sağ olsunlar, biz daha iyisini biliyoruz: biz biliyoruz ki şiir sanatı kendi başına var olan bir şeydir, ve estetik şaire şiirin nasıl yazılacağını öğretmekten ziyade şiirsel yaratıcılığın ve estetik zevkin, estetik idrakin veya estetik anlayışın bir tahlilidir. Modern bakış açısının ortaçağın bakış açısına üstünlüğü o kadar açıktır ki biz niye kendi referans merkezimizi ortaçağ filozofunun şiir sanatı üzerine serdettiği düşünceleri incelerken referans merkezi olarak almakta bir an bile olsa tereddüt edelim ve dolayısıyla bunları estetiğe ait şeyler olarak tanımlamayalım? Doğrusu, ortaçağ felsefesini tarihsel olarak anlamayı imkânsız kılan şey işte tam bu zihin alışkanlığıdır. Daha işin başında ortaçağın meseleye bakışının yanlış veya yetersiz olduğunu düşünürsek, o şeyi çalışmak için vaktimizi kaybetmemeliyiz. Ya da kişi vaktinin kaybolmasını umursamıyorsa bile, o içten bir sempati duyamayacağı bir görüşü gerçekten anlamak için gereken zihinsel enerjiye açıkçası sahip olmayacaktır. Estetik ve şiir sanatı arasındaki farkı örnek olarak verdiğim için, ortaçağın şiir sanatıyla ilgili görüşünün en nihayetinde Eflatun'un Devlet'ine dayandığını da eklememe izin verilebilir ki bu eser güzellik duygusundan sanki bir ruhbanmış gibi yoksun olmakla suçlanamayacak bir kimse tarafından yazılmıştır.]

Belirtmeye çalıştığım noktanın ima ettiği şey *terminolojinin* son derece önemli olduğu hususudur. Önemli bir konu için tayin edilen her terim bütün bir felsefeye işaret etmektedir. Ve kişi işin başında hangi terimin önemli ve hangi terimin önemsiz olduğundan emin olamayacağı için, okuduğu veya sunum yaparken kullandığı her terime çok dikkat etme yükümlülüğü altındadır. Bu husus doğal olarak bizi *tercümeler* meselesine getirmektedir. Felsefi eserlerin tercümesi için yapılan övgülerin içinde onun eserin kelimesi kelimesine tercümesi olduğunu, tam anlamıyla motamot bir tercüme olduğunu söylemekten daha büyük bir övgü yoktur. Ortaçağ tercümanlarının Arapçadan İbraniceye yaptıkları veya her iki dilden de Latinceye yaptıkları tercüme benim bildiğim pek çok modern tercümeden karşılaştırılmaz bir biçimde daha iyidirler. Onların Latincesi genellikle rezil bir halde olsa bile bu harika tercümanların Latinliklerinden çok faydalanmışımdır. Pek çok modern tercümanın kelimesi kelimesine tercüme etmekten batıl inanç seviyesine varırcasına niye bu kadar korktuklarını anlamak zordur. Bu durum felsefi eserlerin bütünüyle modern tercümelerini kullanmak zorunda kalan bir kişinin yazarın düşüncesini tam olarak anlayamaması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle diller hakkındaki malumatı az olan bir kimse bile (önünüzde duran konuşmacı gibi) bu eserlerin orijinallerini okumaya mecbur kalmaktadır. Hâlbuki ortaçağlarda durum böyle değildi. Aristo'nun ortaçağdaki bir kelime bile Yunanca bilmeyen öğrencileri Aristo'nun yorumcuları olmaları bakımından antik Yunan hakkında dünya kadar bilgiye sahip modern akademisyenden çok daha üstündürler. Şüphesiz bu üstünlüğün nedeni, ortaçağ yorumcularının Aristo'nun metinlerinin kelimesi kelimesine yapılmış tercümelerine maruz kalmaları ve metne ve metnin kendi terminolojisine mecbur olmaları gerçeğinde yatmaktadır.

I. Yukarıda ifade edilen açıklamalar genel olarak ortaçağ felsefesi çalışmaları için geçerlidir. Şimdi daha özel olarak ortaçağ Yahudi felsefesine dönelim. Ortaçağ Yahudi felsefesi genel olarak ilk dönemde İslami bir çevre içinde gelişen tip ve daha yakın bir dönemde Hıristiyan bir çevre içinde ortaya çıkan tip olmak üzere iki çeşit filozof tipini içerir. Ben kendimi diğer önemli hususlara hiç değinmeden bizim metodolojik meselemiz noktayı nazarından bakıldığında daha ilginç görünen birinci tiple sınırlandıracağım. Bizim hem Arap-Yahudi felsefesini hem de onun bağlı bulunduğu İslam felsefesini anlamamızı engelleyen özel zorluklar vardır. Doksografiden farklı olarak felsefe tarihi modern dünyanın ortaya çıkardığı bir şeydir. Onun programı ilk olarak Francis Bacon tarafından ortaya konulmuştur. Başlangıçta o felsefenin kendisinden farklı bir şey olarak, filozoflardan ziyade antika meraklılarının ilgi alanına giren bir şey olarak düşünülmüş, ancak 19. yüzyılda özellikle Hegel sayesinde felsefenin bütünleyici bir parçası haline gelmiştir. Felsefe tarihi Hıristiyan Avrupa'da ortaya çıkan bir şey olması nedeniyle ortaçağ felsefesi

çalışmalarında Hıristiyan veya Latin skolastik felsefesini kendine referans noktası olarak alma eğilimine doğuştan sahiptir. Ortaçağ felsefesini çalışan kişi, eğer modern felsefe ve ortaçağ felsefesi arasındaki fark üzerinde tutarlı bir şekilde düşünmezse, modern bir kişi olması nedeniyle modern felsefenin kendi düşüncesi üzerinde yaptığı etki onun ortaçağ felsefesini anlamasını engelleyecektir. Aynı şekilde, İslam ve Yahudi felsefesini çalışan bir kişi de, eğer Hıristiyan skolastik felsefesi ve İslam-Yahudi felsefesi arasındaki fark üzerinde tutarlı bir şekilde düşünmezse, felsefe tarihçisi olması bakımından *Batı* kaynaklı bir geleneğe dâhil olduğu için, bu gelenek onun İslam ve Yahudi felsefesini anlamasını engelleyecektir.

Kişi bir taraftan Yahudilik ve İslam'la diğer taraftan Hıristiyanlık arasındaki farktan başlamak zorundadır. Yahudiler ve Müslümanlar için din ilk olarak, Hıristiyanlıkta olduğu gibi dogmalarla formüle edilmiş bir *inanç* değil, ilahi kaynaklı bir *yasa*, bir *kanundur*. Dolayısıyla, *din* bilimi yani kutsal doktrin dogmatik teoloji yani vahyedilmiş teoloji değil, fakat hukuk bilimi yani Halakha veya Fıkıhtır. Bu şekilde anlaşılan hukuk bilimiyle felsefe arasındaki ortak noktalar dogmatik teolojiyle felsefe arasındaki ortak noktalardan çok daha azdır. Bu nedenle, prensip olarak, felsefenin Yahudi-İslam dünyasındaki durumu Hıristiyan dünyada olduğundan çok daha kırılıgandır. Hiç kimse en azından yüklü miktarda felsefe çalışmaksızın yetkin bir Hıristiyan ilahiyatçısı olamaz; çünkü felsefe eğitimin resmen izin verilmiş ve hatta zorunlu tutulmuş tamamlayıcı bir unsurudur. Diğer taraftan ise, kişi felsefe hakkında en ufak bir bilgiye bile sahip olmaksızın tam anlamıyla yetkin bir halakha alimi veya fakih olabilir. Temeldeki bu farklılık İslam dünyasındaki felsefi çalışmaların daha sonraları çökme ihtimalinin niye ortaya çıktığını şüphesiz açıklamaktadır. Paralel bir gelişme ise Batıda Luther'e rağmen bile hiç ortaya çıkmamıştır. Bu durum, 1765 gibi geç bir dönemde bile Aşkenazi Yahudisi Mendelssohn'un mantık çalışmalarını tavsiye ettiği için gerçek bir savunma yapma ve yabancı ve dindışı kitapların okunmasına karşı çıkarılan yasağın mantık üzerine yazılmış eserlerin çalışılmasına uygulanamayacağını gösterme gibi bir zorunluluğu niye hissettiğini açıklamaktadır. Bu durum, en azından kısmen, özellikle İbn Meymûn'un *Delâlet*'inin Thomas Aquinas'ın *Summa Theologica*'sının elde ettiği otorite kadar bir otoriteyi neden hiçbir zaman elde edemediğini açıklamaktadır. Hiçbir şey temsil değerini haiz bu iki eserin başlangıçlarındaki farklılıktan daha aydınlatıcı değildir. Thomas'ın yüce *Summa*'sının ilk maddesi felsefi disiplinler haricinde ve felsefi disiplinler yanında teolojinin gerekli olup olmadığı meselesi üzerinde durmaktadır. Yani Thomas felsefe mahkemesi önünde teolojinin savunmasını yapmaktadır. Diğer taraftan İbn Meymûn'un *Delâlet*'i ise açık bir şekilde, eğer bu *gerçek* hukuk bilimi ise, hukuk bilimine hasredilmiştir. O Kitabı Mukaddes'in bir ayeti üzerine yapılmış karmaşık bir yorumla açılır ve felsefe mahkemesi önünde

geleneksel Yahudi biliminin savunulmasından ziyade geleneksel Yahudi biliminin mahkemesi önünde felsefenin savunulmasıyla başlar. İbn Meymûn'un Delâlet'ine felsefi disiplinler yanında Halakha'nın da gerekli olup olmadığını tartışarak başlayabileceğini kim tasavvur edebilir? İbn Meymûn'un yöntemini onun çağdaşı İbn Rüşd'ün bir risalesi açıklığa kavuşturmuştur ki bu risalenin açık amacı felsefenin *hukuki* meşruiyetini ortaya koymaktır. Bu risalede *hukuk* bakımından, yani İslam hukuku bakımından, felsefe çalışmanın *izinli* mi, *yasak* mı veya *emredilmiş* mi olduğu meselesi tartışılmaktadır. Belki pratikte bu kadar değildir ama muhakkak ki felsefe, hukuki durum göz önünü alındığında açık bir şekilde savunmadır. Yahudi literatüründe İbn Rüşd'ün yaptığı bu tartışmaya benzer birden çok örnek vardır.

Felsefenin Yahudi Ortaçağlarındaki problemlili durumunun en açık anlatımı, kendisini “felsefe” ve “filozof” terimlerinin kullanımında bulmaktadır. Biz İbn Meymûn ve Halevi gibi kimselerin filozof ve onların kitaplarının tereddütsüz bir şekilde felsefe kitapları olduklarını sorgusuz sualsiz kabul ederiz. Fakat böyle yaparak, onların kendilerinin mesele hakkındaki görüşleriyle uyum içinde mi hareket etmekteyizdir? Onların kullanımında filozof kelimesi, sözde bu dinlerden birine ait olsun veya olmasın, tektanrı üç dinden herhangi birini kabul etmiş kimselerin inandıkları şeylerden esas itibarıyla farklı başka şeylere inanmış bir kimseye karşılık gelmektedir. Bu itibarla filozoflar Yahudilerin, Müslümanların ve Hıristiyanların oluşturduğu gruplardan esas olarak ayrılmış farklı bir grup, farklı bir *mezhep* teşkil etmektedirler. Biz Halevi ve İbn Meymûn gibi düşünürleri “filozoflar” olarak isimlendirdiğimizde Yahudi felsefesi veya Yahudi filozofu *mefkûresinin* kendisinde bir *problem* olduğu gerçeğini zımnen reddetmiş oluruz. Fakat bu kişilerin Yahudi felsefesinin aslında problemlili, kırılmalı bir şey olduğuna dair besledikleri kanaatten daha derin ikna oldukları başka bir kanaatleri pek yoktur.

Şimdi manzaranın diğer tarafı üzerinde duralım. Hıristiyan dünyasının resmi onayında felsefeye karşı şüphesiz bazı sakıncalar mevcuttur. Bu onay kilisenin katı gözetimine karşılık elde edilmiştir. Diğer taraftan ise, felsefenin İslam-Yahudi dünyasındaki kırılmalı yapısı, onun *mahrem* olma özelliğini garanti altına almış veya bunu zorunlu hale getirmiş ve böylece onun daha fazla içsel *özgürlüğe* sahip olmasına neden olmuştur. Felsefenin İslam-Yahudi dünyasındaki durumu bu bakımdan onun klasik Yunan'daki durumuna benzer. Sıklıkla ifade edildiği üzere Yunan şehri totaliteryen bir sosyal düzene sahiptir: o sadece siyaset ve hukukla alakalı meseleleri değil, fakat ahlak, din, trajedi ve komediyle alakalı meseleleri de içermekte ve bunların düzenlenmesini yapmaktadır. Bununla birlikte, hem teorik hem pratik açıdan düşünüldüğünde, özünde ve kökünde *mahrem* olan, siyaset ve toplum ötesi bir aktivite vardır ki bu felsefedir. Felsefe okulları devlet veya kilisenin otoritesi

vasıtasıyla değil, hiçbir otoritesi olmayan özel şahıslar tarafından kurulmuştur. İşte bu bakımdan, felsefenin İslam dünyasındaki durumunun Hıristiyan Avrupa'daki durumdan ziyade Yunan'daki duruma benzediğini söylüyorum. Bu olgu İslam-Yahudi filozoflarının kendileri tarafından da kabul edilmiştir: onlar Aristo'nun bir sözü üzerine yaptıkları açıklamalarda felsefi hayattan bahsederlerken onun özünde *mahrem* bir hayat olduğunu söylerler ve onu münzevi bir hayata benzetirler.

Müslümanlar ve Yahudiler tarafından din temelde bir hukuk olarak düşünülür. Bu yüzden din filozofların bakış açıları içine öncelikli olarak *siyasi* bir olgu şeklinde girer. İşte bu nedenle, dinle uğraşan felsefi disiplin din felsefesi değil, siyaset felsefesi veya siyaset bilimidir. Burada söz konusu olan siyaset bilimi de özel bir siyaset bilimidir: Eflatun'un *Devlet*'inde ve *Yasalar*'ında öğreti olarak yer alan Eflatuncu siyaset bilimi. Bir taraftan İslam-Yahudi felsefesiyle diğer taraftan Hıristiyan skolastisizmi arasındaki farkın en aşikâr şekilde görüldüğü yer işte burasıdır: Batı dünyasındaki siyaset biliminin klasiği Aristo'nun *Politika*'sı iken İslam-Yahudi dünyasındaki siyaset biliminin klasikleri Eflatun'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ıdır. Aslında, Aristo'nun *Politika*'sı İslam-Yahudi dünyasında bilinmezdi ve Eflatun'un *Devlet*'i ve *Yasalar*'ı da on beşinci yüzyıl öncesine kadar Avrupa'da ortaya çıkmamıştı. Tabi ki, hem İslam hukuku hem de Yahudi hukuku Tanrı tarafından bir peygamber vasıtasıyla insanlara gönderilmiş ilahi bir kanun olarak düşünülmektedir. Bu peygamber Farabi, İbn Sina ve İbn Meymûn tarafından Eflatun'un filozof kralı bağlamında yorumlanmış ve mükemmel siyasi cemaatin kurucusu şeklinde düşünülmüştür. Bu itibarla peygamberlik öğretisi bu filozoflar tarafından siyaset biliminin bir parçası olarak kabul görmüştür. İbn Sina Eflatun'un *Yasalar*'ını peygamberlik üzerine yazılmış standart bir eser olarak görür. Peygamberliğin özünde siyasi bir karakter taşıdığına dair bu görüş, İbn Meymûn'un *Sefer Hamitzvot* ve *Sefer Hamadda* isimli eserlerinin planını etkilemiştir. Bunun işaretleri, İbn Meymûn'un astroloji uğruna savaş ve fetih sanatının göz ardı edilmesinin Yahudi devletinin çöküşüne zemin hazırladığına dair ifadelerinde görülmektedir.

İslam-Yahudi felsefesiyle Hıristiyan skolastisizmi arasındaki fark kendini en açık bir şekilde pratik felsefe alanında göstermektedir. Teorik felsefe konusunda, hem İslam-Yahudi felsefesi hem de Hıristiyan skolastisizmi büyük ölçüde aynı gelenek üzerinde yükselmektedirler. Fakat siyaset ve ahlak felsefelerinde aralarındaki fark temeldendir. Aristo'nun *Politika*'sının İslam-Yahudi dünyasında olmadığını söylemiştim. Bunun kadar dikkat çekici başka bir husus ise Roma literatürünün, Çiçero'nun ve özellikle Roma hukukunun da burada bulunmayışıdır. Bu bizi Hıristiyan skolastisizminin ve doğrusu ta 18. yüzyıl sonlarına kadar Batı düşüncesinin bir özelliği olarak karşımıza çıkan doğal hukuk öğretisinin İslam-Yahudi felsefesinde hiç bulunmadığı sonucuna götürmektedir: bu öğreti sadece

Hristiyan düşüncenin etkisi altındaki bazı geç dönem Yahudi yazarlarında görülür. Mütekellimün olarak bilinen İslam ilahiyatçılarının Batıda doğal yasalar olarak isimlendirilen şeyle pratikte aynı olan rasyonel yasaların var olduğunu iddia ettikleri doğrudur: fakat İslam-Yahudi filozofları bu görüşü tamamıyla reddetmişlerdir. Hristiyan skolastikleri tarafından doğal yasalar ve Mütekellimun tarafından rasyonel yasalar olarak isimlendirilen bu davranış kuralları İslam-Yahudi filozofları tarafından genel kabul görmüş kanaatler olarak isimlendirilmişlerdir. Filozofların bu görüşü Hristiyan ortaçağlarında onların kıyısında yaşamış olan Padualı Marsilius'un öğretisinde görülmektedir ki o ortaçağda kilisenin iddialarına karşı çıkan en faal kişidir.

Bu beni İslam-Yahudi felsefesini Hristiyan skolastisizminden ayıran farkın boyutuna ve durumuna işaret etmek ve İslam-Yahudi felsefesini gerçekten anlamak için bu fark hakkında daimi bir uyanıklığın gerekli olduğu şeklinde öne sürdüğüm düşüncemi savunmak için üzerinde durmak istediğim son noktaya getiriyor. Bu nokta Hristiyan skolastisizm ekolleri içinde İslam felsefesinden en derin bir şekilde etkilenen ekolün Latin İbn Rüşdçülüğü olmasıdır. Latin İbn Rüşdçülüğü çifte hakikat öğretisiyle meşhurdur ki bu öğreti bir iddianın felsefede doğru olmakla birlikte dinde yanlış olabileceğini veya tersi de olabilir, öne sürmektedir. Çifte hakikat öğretisi İbn Rüşd'ün kendisinde veya onun seleflerinde mevcut değildir. Bunun yerine biz, İslam felsefesinde belâğata dayalı deliller üzerine inşa edilen zâhirî öğretilerle, bilimsel ve burhânî deliller üzerine inşa edilen bâtinî öğretiler arasında yapılan bir ayrımın nispeten çokça kullanıldığını görüyoruz. İslam felsefesi çalışan kimseler kesinlikle çok önemli olan bu ayrıma şimdiye kadar yeterli dikkati vermemişlerdir. Eğer bilimsel öğreti bâtinîyse, yani gizli bir öğretiye, İslam filozoflarının herkesçe bilinen öğretilerinin onların gerçek öğretileri olduğundan şimdiye kadar adet haline getirdiğimiz üzere emin olma hakkımız yoktur. Biz yazarlarının görüşlerini hiçbir gizleme veya dolaylama yapmaksızın direk olarak veren kitapları anlamamız için gerekli olmayan özel bir okuma tekniği edinmek zorundayızdır. Burada söz konusu olan bâtinîliğin kökenlerini ölüm döşeğindeki antik dönemin yapay bir olgusunda aramak yanlış olacaktır. Onun kaynağı Eflatun'un bizzat kendisinde, *Phaedrus*'ta geçen sözlü öğretimin yazılı öğretimden üstün olduğuna dair ileri sürülen öğretilerde, *Devlet* ve *Yasalar*'da asil yalanların gerekliliğine dair ileri sürülen öğretilerde ve bilhassa Eflatun'un bizzat kendisinin bütün eserlerinde kullandığı yazım tekniğinde aranmalıdır. İslam filozoflarının bu *Eflatunculukları* layıkıyla çalışılmadan önce, bizim İslam felsefesi anlayışımızın fazlasıyla dayanaksız temeller üzerinde durduğu rahat bir şekilde söylenebilir. Benzer düşüncelerin İslam felsefesine bağlı olarak ortaya çıkan Yahudi felsefesi için de ifade edilmesi yerinde olur. Delâlet'i okuyan herkes, İbn Meymûn'un kendi öğretisinin gizli karakteri üzerinde ne kadar hararetle bir şekilde ısrar ettiğini bilir: o daha baştan gizli öğretisinin bölümlerinin kendisini değil, fakat sadece bölüm başlıklarını ortaya koyduğunu söyleyerek okuyucusunu uyarmaktadır. *Kuzarî*'de de benzer bir durumla karşılaşırız: Kuzarî'nin Yahudiliği en sonunda kabul etmesi, *Sefer Yetzirah*'ın gizli öğretisinin çok gizli bir yorumunu dinlemesi sonucunda

gerçekleşmiştir. Benim ortaçağ felsefesi anlayışımızın hala gerçekten daha başlangıç seviyesinde olduğunu söyleme cüretini kendimde bulmamın nedeni yukarıda ifade edilen işte bu gibi olgularla karşılaşmamdır. Bunu ifade etmekle, bizim ortaçağ filozoflarımızın kendilerine mahsus bir yazım tekniğiyle yazdıklarını çeşitli zamanlarda ifade eden özellikle Wolfson ve Isaac Heinemann'a olan borcumuzu küçümsemiyorum. Genel gözlemlerin ötesinde yapılması gerekli olan şey ise, bu gözlemlerin metinlerin yorumlanması işine girildiğinde sistemli ve rasyonel bir şekilde uygulanmasıdır. İşte sadece bu yorum tamamlandıktan sonra ortaçağ felsefemizin *değeri* ve *gerçekliği* hakkında hüküm verebilecek bir konumda olacağız. Şimdiyse, böyle bir hüküm vermeyi askıya alarak bizim bu muazzam hocalarımızdan *öğrenmeye* çalışmak iyi bir siyaset olacaktır. Çünkü modern insanın sadece modern öncesi ve modern olmayan.

SEMPOZYUM VE KİTAP TANITIMLARI

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | 2018, Sayı 12

Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî

Mehmet Emin Maşalı, Otto Yayınları, Ankara, 2016, 204 sayfa.

Mehmet KARA*

Hz. Peygamber'e (sav) nâzil olan Kur'an-ı Kerim'in hıfz, kitâbet vb. usullerle -indirildiği şekliyle- muhafaza edilmesi ve doğru anlaşılması, gönderilen son ilahî kitap olması dolayısıyla önem arz etmektedir. Ayrıca Kur'an'ın okunuşu ve kıraat farklılıklarına dair ilmî mirasın korunması ve sonraki nesillere intikal ettirilmesi gerekmektedir. Bundan dolayı tarihî süreç içerisinde bu konuları ihtiva eden "Kıraat İlmî" teşekkül etmiş ve bu alanda birçok eser telif edilmiştir. Ülkemizde de son zamanlarda kıraat ilmi, ilahiyat fakültelerinde anabilim dalı haline gelmiş ve alanla ilgili önemli eserler telif edilmeye başlanmıştır. Bunlardan birisi de tanıtımını ve değerlendirmesini yapacağımız, kıraat alanında ülkemizin önemli isimlerinden Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI'nın "Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî" isimli kitabıdır.

Öncelikle yazar, böyle bir eseri kaleme almasındaki amacını önsözde şöyle ifade eder: "Bu kitap, nüzül döneminde varlık kazanan kıraat farklılıklarının tarihî serencâmına ilişkin safahatı takip etmeyi, kıraat farkları çerçevesinde oluşan tasavvurları keşfetmeyi ve kıraat konusuyla irtibatlı belli meselelerle ilgili kimi hususları analiz etmeyi amaçlamaktadır."

İki bölümden oluşan eserin ilk bölümünde kıraatlerin kaynağı ve tarihî süreç içerisindeki gelişimi, yedi harf ruhsatı, kıraat farklılıklarının nasıl ortaya çıktığı irdelenir. "Yedi Harf" başlığı altında kıraat farklılıklarının kaynağı olarak kabul edilen yedi harf ruhsatının mahiyeti, kapsamı, içeriği, ruhsatın başlangıcı, nerede ve hangi dönemde böyle bir ruhsata ihtiyaç duyulduğu, ruhsatın geçerliliğinin devam edip etmediği hakkında bilgi verilir. (s.13-17). Bu konularda açık ve net rivayetlerin olmadığını belirten yazar, kıraatlerin kaynağı meselesinin, Kur'an tarihinin en

* Öğretim Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı.

netameli konularından birisi olduğuna dikkat çeker. Yedi harfin mahiyeti ile ilgili birçok âlimin görüşüne yer verdikten sonra kendi kanaatini ise şu şekilde ifade eder: “Yedi harf ruhsatı, lehçe farklılığından eş anlamlı kelimelerin birbiri yerine kullanılmasına ve mana kıraatine varana kadar geniş alanda okuma serbestiyeti tanıyan bir ruhsat olduğu görülmektedir.” (s.15). Müellifin yedi harfle ilgili bu yaklaşımı, özellikle okuma kolaylığı sağlayan lehçe farklılıklarını ve eş anlamlı kelimelerin birbirlerinin yerine kullanılmasını içermesine rağmen ferî farklılıkların yani bir kelimedeki ziyade / noksanlık¹ veya kelime değişikliği² şeklindeki kıraat farklılıklarının nasıl değerlendirileceğini ise muhtevi değildir.

Yedi harf ruhsatının bir sonucu olarak görülen kıraat farklarının tamamını bizzat Hz. Peygamber’in (sav) okuyup okumadığı konusunda üç temel yaklaşım sergilendiğini belirten müellif, genellemeci ve inhisarcı izahlar yerine mutedil bir bakış açısı ile meselenin çözülebileceğini ifade etmekte ve söz konusu yaklaşımları detaylı bir şekilde değerlendirmektedir. (s.17-27).

“Kıraat Tarihi ve Kıraatlerin Tarihi Seyri” başlıklı kısımda, Kur’an’ın nüzûlü dönemindeki kıraatlerin, nüzûl sonrasında izlemiş olduğu seyir; “rivayet dönemi”, “ihtiyar dönemi”, “iştirah dönemi” ve “tedvin dönemi” şeklinde özgün bir tasnif ile dört başlık altında resmedilmektedir.

Sahabenin Kur’an eğitimi ve öğretimi üzerindeki etkisinin / katkısının incelendiği “Rivayet Dönemi” başlığı altında, nüzûl döneminde var olan kıraat ihtilafının nüzûl sonrası sürece taşınmasında rol oynayan sahabiler ve bunların Kur’an öğretmek için buldukları her bir bölgede muhtelif kıraatlerin ortaya çıkma süreci, Kur’an’ın Hz. Osman tarafından istinsah edilmesi sonrasında mushaf imlasının izin verdiği muhtemel okuyuşlara göre kıraat yapısının değişmesi gibi konulara yer verilir. (s.28-31).

Kıraat ilminde bir kıraat vechinin esas alınması veya kıraat vechilerinden birinin diğerinden mukaddem tutulması anlamında kullanılan “ihtiyar”, kıraat imamlarının kendilerinden önceki okuyuşlar içinden tercihte bulunup kendi kıraatlerini oluşturmalarını ifade eder. “İhtiyar Dönemi” ile tâbiin zamanında başlayan kıraatte ihtisaslaşma dönemi özellikle de kıraat imamları dönemi kastedilir.

¹Âl-i İmran süresinin 133. âyetindeki وساروا kelimesini Nâfi, İbn Âmir ve Ebû Cafer’in vav’sız okuması gibi. (bkz. Abdulfettah Pâlûvi, *Zübdetü’l-irfan*, s. 43.)

²Âl-i İmran süresinin 181. âyetindeki ونقول kelimesini Hamza’nın يقول şeklinde okuması gibi. (bkz. Pâlûvi, *Zübdetü’l-irfan*, s. 44.)

Bu dönemde, tercih ehli olarak vasıflandırılan kıraat imamlarının, önceki bir kişinin kıraatini bütünüyle okuyup nakletme yoluna gitmeyip sahabe döneminden kendilerine ulaşan kıraatler içerisinde farklı gerekçelerle ihtiyarda bulunmaları söz konusudur. Bu başlıkta, dönemin ve tercih ehli olan kıraat âlimlerinin özellikleri, kıraat vecihlerinin tercihinde dikkate aldıkları kriterler, tercih edilmeyen rivayetler hakkındaki düşünceleri, birden fazla ihtiyarda bulunup bulunmadıkları, bir kıraat imamının ravileri arasındaki okuyuş farklarının nedenleri, kıraat farklılıklarının sahabeden nakledilmesine rağmen tâbiin veya tebe-i tâbiin dönemindeki kişilerin isimleri ile anılmasının nedenleri üzerinde durulur. (s.31-44).

Kıraat tercihlerinin teşekkül etmesinden sonraki süreçte bu tercihlerin bir kısmı daha çok kabul görmüş ve şöhrete kavuşmuştur. Yazar tarafından “İştihar Dönemi” olarak isimlendirilen bu süreçte özellikle bazı kıraat tercihlerinin öne çıkmasının nedenleri yanında, kıraat alanında meşhur şehirler ile bu ilim merkezlerinin ileri gelen kıraat bilginleri hakkında bilgi verilmektedir. (s.44-48).

Her bir şehrin sahip olduğu kıraat birikimini en iyi yansıtan tercih, insanların teveccühünü kazanmış ve sonraki süreçte tedvin çalışmalarına yön vermiştir. Böylece meşhur kıraat tercihlerinin tedvin edildiği yeni bir döneme girilmiştir. “Tedvin Dönemi” olarak isimlendirilen bu süreç “İbn Mücahid Öncesi Süreçte İhtiyarların/Kıraatlerin Tedvini”, “İbn Mücahid’in İhtiyarları/Kıraatleri Tedvin Etmesi”, “İbn Mücahid Sonrası Tedvin Çalışmaları ve Kıraat Hareketi”, “İbnü’l-Cezerî ve Sonraki Süreç Kıraat Çalışmaları Üzerindeki Etkisi” şeklinde dört başlık altında tasnif edilmektedir.

Kıraat farklılıkları ile ilgili belirsizliklerin giderilmesi ve düzensizliklerin disipline edilmesi için özellikle Hz. Osman döneminde mushaf gönderilen Medine, Mekke, Basra, Kûfe ve Şam şehirlerinin her birinin kıraat birikimini en iyi yansıtan ve halkın teveccühünü kazanan meşhur kıraatler, İbn Mücahid (v. 324/936) öncesinde Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (v. 224/838), Ebû Hâtim es-Sicistânî (v. 255/869), İbn Cerir et-Taberî (v. 310/923) gibi ilk dönem âlimleri tarafından tedvin edilmeye başlanmıştır. Adı geçen âlimlerin kıraat ile ilgili eserleri ve kıraat ilmine katkıları (s.48-56) üzerinde duran yazar, akabinde kıraat tercihlerinin tedvin edilmesi sürecinde özellikle kıraat-i seb’a sisteminin oluşması ve birçok kıraat çalışmasına kaynaklık eden İbn Mücahid’in (v. 324/936) kıraat farklılıkları hakkındaki değerlendirmeleri, kıraat imamları ve onların kıraat tercihlerini tespit ederken

dikkate aldığı kriterler, *Kitabü's-Seb'a* isimli eserinde tayin ettiği yedili sistemin gerekçeleri hakkında bilgi verir. (s.56-65).

Kıraat tarihinde İbnü'l-Cezerî'yi (v. 833/1429) ve eserlerini diğer âlimlerden ve eserlerinden ayrıcalıklı kılan hususlara kısaca değinen yazar, onun *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*³ ve *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*⁴ eserleri etrafında müstakil bir kıraat edebiyatının oluştuğunu, bu çerçevede Mısır Tarîki ve İstanbul Tarîki şeklinde iki ekolün varlık kazandığını belirtmekte ve söz konusu iki ekolün kurucusu, eserleri ve usulleri hakkında bilgi vermektedir. Ayrıca İbnü'l-Cezerî'nin Anadolu'da kıraat ilminin eğitim ve öğretiminde öncü olması, en önemli eserlerini Anadolu'da telif etmesi ve birçok öğrenci yetiştirmesi gibi özelliklerinden dolayı Türkler için önemli olduğunun altını çizmektedir. (s.88-96).

Eserin ikinci bölümünde ise kıraatlerin mütevatir oluşu, kıraatlerde tevatür fikrinin ortaya çıkışı ve kapsamı, mütevatirlik konusuna etki eden kıraat tasavvurları, vakf-ibtidâ ve mushaf imlası gibi kıraat ilminin bazı temel meseleleri hakkında özgün bilgiler sunulmaktadır.

Kıraat ilminin müşkil bir meselesi olan kıraatlerin mütevatirliği konusu incelenirken mütevatirlik fikrinin ortaya çıkışı, gelenekte nasıl değerlendirildiği, söz konusu mesele ile ilgili olarak ileri sürülen tezler, bu tezlerin ortaya çıkmasına neden olan kıraat tasavvurları, şaz kıraat olgusu ve şaz kıraat kavramının süreç içerisindeki kavramsal değişimi vb. konular detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. (s.97-133). Mütevatirlik fikrinin ortaya çıkışı, kapsamı ve tevatür konusu gibi kıraat ilminin tartışılan çeşitli meselelerini ortaya çıkaran kıraat tasavvurları, dönemler halinde incelenmektedir. Buna göre erken dönemde mütevatirlik fikri, usulcüler nezdinde sadece Kur'an'ın mütevatirliği bağlamında kullanılmaktadır. İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923), İbn Mücâhid (v. 324/936), İbn Hâleveyh (v. 370/980), İbn Çalbûn (v. 399/1009) gibi mütekaddimûn dönemi kıraat âlimlerinin gerek kıraatle ilgili eserlerinde gerekse diğer kitaplarında kıraatlerin mütevatirliği yönünde herhangi bir tavsifleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla mütevatirlik meselesi, erken dönem usulcülerinin sadece Kur'an'ın mütevatir oluşu bağlamında gündemlerinde olmuş;

³ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, neşr. Muhammed Ali ed-Dabbâğ, Beyrut, 1940.

⁴ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, neşr. Muhammed Ali ed-Dabbâğ, Kahire, 1354.

kıraatlerin mütevatirliği hususunda usulcülerin, hadis âlimlerinin ve kıraat âlimlerinin herhangi bir değerlendirmeleri olmamıştır.

Müteahhirûn döneminde ise kıraatlerin tevatürü meselesi İbnü'l-Hâcib (v. 646/1249), Ebû Şâme el-Makdisî (v. 665/1267), Necmüddîn et-Tûfi (v. 716/1316), Tâcüddîn es-Sübki (v. 771/1370), Zerkeşî (v. 794/1392) ve İbnü'l-Cezerî (v. 833/1429) gibi hem usulcülerin hem de kıraat âlimlerinin yorumlarına yansımıştır. Kıraatlerin mütevatirliğinin dönemsel olarak ortaya çıkışı böylece tespit edilmiştir. Daha sonra kıraatlerin Hz. Peygamber'e nispetleri itibariyle mi, yoksa kıraat imamlarına nispetleri itibariyle mi mütevatir olduğu, hangi kıraatlerin mütevatir olduğu ve mütevatir olarak kabul edilmeyen kıraatlerin nasıl değerlendirilmesi gerektiği, hangi tür kıraat farklılığının mütevatirlik kapsamı içerisinde değerlendirilebileceği vb. konular hakkında bilgi verilmektedir.

Mütেকaddimûn dönemi âlimlerinin gündeminde olmayan bir meselenin daha sonraki dönemlerde tartışılıyor olmasını, kıraat alanında süreç içerisinde meydana gelen tasavvur değişikliklerine bağlayan müellif, kıraat tasavvurlarını mütেকaddimûn dönemi, orta dönem ve müteahhirûn dönemi olarak incelemektedir. Yazar, kıraatlerin mütevatirliği gibi tartışılan meseleleri ortaya çıkaran tarihî süreci dönemsel olarak resmetmiş ve süreç içerisindeki değişimin kıraat alanına olan etkisini tespit etmek istemiştir. Kıraat sahasının müşkil meselelerinden birisi olan kıraatlerin mütevatirliğinin yazar tarafından tarihsel süreç içerisindeki değişimler resmedilerek ilmi bir şekilde izah edilmesi konuyu anlaşılır hale getirmiştir.

İkinci bölümün diğer bir konusu, Kurân'ın doğru bir şekilde okunabilmesi ve anlaşılabilmesi için tilavet esnasında durulması veya durulmaması gereken yerlerin bilinmesini öğreten vakf-ibtidâ ilmidir. Bu başlık altında vakf-ibtidâ konusunun ilmi ve tarihî dayanakları hakkında kısaca bilgi verilmekte ve konunun önemini vurgulamak için âlimler tarafından yapılan -bir kısmı zorlama derecesine varan- bazı istidlaller aktarılmaktadır. (s. 134-140). Vakf-ibtidâ âlimleri, manaya olan etkisini göz önünde bulundurarak durulması veya durulmaması gereken yerleri farklı şekillerde isimlendirmişlerdir. Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî (v. 328/940), Ebû Amr ed-Dânî (v. 444/1053), Ebû Abdullah Muhammed b. Tayfur es-Secâvendî (v. 560/1165), İbn Tahhân (v. 560/1165) gibi âlimlere göre vakf çeşitleri ve hükümleri farklılık arz etmektedir. Hangi yerde hangi tür vakfın bulunduğu genelde âlimlerin ihtihadına bağlıdır ve bu konuda objektif bir kriter bulunmamaktadır. (s.141-142).

Vakf ilminin pratik bir yansıması olarak süreç içerisinde mushaflar için vakf yerleri tespit edilmiş ve çeşitli işaretler oluşturulmuştur. Secâvendî ise önceki eserlerde vakfların farklı isimlerle kısımlara ayrılmasının teoride kaldığını düşünmüş, bundan dolayı Kur'an'ın vakfa konu olabilecek yerlerini belirlemiş ve bazı işaretler geliştirerek her bir vakfın hükmünü tespit etmeye çalışmıştır. (s.147). Vakf işaretlerinin mushaflarda ne zaman kullanılmaya başlandığı ile ilgili net bir bilgi olmamasına karşın böyle bir uygulamanın Secâvendî'den sonraki süreçte başladığının kabul edilebileceğini ifade eden yazar; Muhallelâtî⁵, Haddâd⁶, Medine ve Libya mushafları gibi matbuat döneminin öne çıkan mushaflarında kullanılan vakf sistemini ve işaretlerini karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirmektedir.

Muhallelâtî, Haddâd ve Medine mushaflarında vakf yerlerinin tayini ve kullanılan işaretler açısından bazı farklılıklar olsa da bu mushaflarda Secâvendî'nin sistemi etkindir. Libya mushafı başta olmak üzere Kuzey Afrika ülkelerinde basımı gerçekleşen mushaflarda ise Secâvendî'nin sisteminden çok daha sade ve basit olan Ebû Abdullah Muhammed b. Cum'a el-Hebtî'nin (v. 698/1299) vakf sistemi etkilidir. Hebtî'nin vakf sisteminin özellikleri hakkında bilgi ve örnekler sunan yazar, ülkemizde ve İslam dünyasında basımı gerçekleştirilen mushafların büyük bir çoğunluğunda Secâvendî'nin vakf sistemi ve vakf işaretleri takip edildiğinden bu sistemi daha detaylı incelemektedir. (s.143-155).

Hiz. Osman'ın kıraat ve yazı birlikteliğini sağlamak için Kur'an'ı çoğaltıp bazı şehirlere gönderdiği mushaflara "Mesâhif-i Osmaniyye" denilmekte ve söz konusu mushafların imla özellikleri de "Resm-i Osmanî" kavramı ile ifade edilmektedir. Bu mushafların imla yapısı, homojen değildir. Aynı özellikte olan kelimeler farklı yerlerde farklı şekillerde yazılabilmektedir. Dolayısıyla bazı kelimelerde yazı-telaffuz örtüşmesi bulunmamaktadır. Resm-i Osmanî'nin imlası, daha sonraki dönemlerde yapılan dil çalışmaları neticesinde ortaya çıkan ve resm-i kıyasî denilen imla tarzından farklıdır. İkinci bölümün "Mushaf İmlası" başlıklı son kısmında, resm-i kıyasî ile Resm-i Osmanî'nin farkları ve bunların muhtemel nedenleri üzerinde durulmaktadır. Resm-i Osmanî'yi resm-i kıyasîden ayrı kılan hazif, ziyade, ibdâl, vasıl-fasıl, hemzenin yazımı, iki kıraate konu olan kelimelerin

⁵ Ridvan b. Muhammed el-Muhallelâtî (v. 1311/1893) tarafından neşredilmiştir.

⁶ Muhammed Ali Halef el-Huseynî el-Haddâd (v. 1389/1939) riyasetinde neşredilmiştir.

bunlardan biri doğrultusunda yazılması gibi bazı özelliklerden kısaca bahsedilmektedir. (s.160-163).

Yazı-telaffuz örtüşmesini temin eden ve gelişen dil kuralları neticesinde ortaya çıkan imla tarzı ile mushafların yazılıp yazılmayacağı meselesi, erken dönemlerden itibaren tartışılmış ve bu konuda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Özellikle matbaaların tesis edilmesi ile birlikte mushaf basımında resm-i kıyasî denilen imla tarzının kullanılmasına tepki olarak Resm-i Osmanî ile uyumlu mushaf basılması teşebbüsleri söz konusu olmuştur. Ülkemizin yakın tarihinde matbaada basılan mushafların Resm-i Osmanî'ye uyumunu sağlamaya yönelik teşebbüslerin başarılı olamadığı tespitinde bulunan yazar, mushaf basımı geleneğinde Ali el-Kârî'nin (v. 1014/1605) yazdığı mushaflara dayanan Hâfız Osman (v. 1110/1698) veya Kayışzâde Osman Nûri (v. 1312/1894) mushaflarındaki imlaların esas alındığını aktarmaktadır. Bu imla tarzının ise Resm-i Osmanî ile ilgili kaynaklarda aktarılan bilgilerle bazı noktalarda örtüşmediğini ifade etmekte ve Resm-i Osmanî'ye geçme teşebbüslerinin başarısız olmasının nedenleri üzerinde durmaktadır. Ayrıca böyle bir teşebbüsün başarılı olması için izlenecek yollar hakkında da bilgi vermektedir. (s.164-168).

Resm-i Osmanî'nin imla tarzının belirlenmesinde özellikle Dâni'nin (v.444/1052) *el-Muknî'*⁷ ve İbn Necâh'ın (v. 496/1103) *Muhtasarü't-Tebyîn*⁸ isimli eseri kaynak olarak kullanılmaktadır. Yazar, mushaf imlası açısından önemli olan bu iki eseri yöntem, kaynak ve içerik açısından karşılaştırmalı bir şekilde tahlil ederek günümüzde Resm-i Osmanî'nin esas alındığı Âsım kıraatine göre yazılacak bir mushafın nasıl olması gerektiğine dair veriler elde etmeye çalışmıştır. Dâni ve İbn Necâh, Medine kıraatine bağlı olmaları nedeniyle özellikle Medine mushafının imla özelliklerini tespit etmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla Âsım kıraati bağlamında Kûfe mushaflarının imlasını tespit etmek önemlidir. Böylece Âsım kıraatine göre yazılacak bir mushafta takip edilecek yöntem belirlenmiş olur. (s.168-181).

Ülkemizde Kur'an tarihi alanında birçok çalışma yapılmasına rağmen kıraat tarihi ile ilgili çalışmalar sınırlıdır. Özellikle ilk dönem kıraat tarihi, kıraat farklılıklarının kaynağı, mütevatirlik, resmü'l-mushaf, kıraat kavramlarının tarihi süreç içerisindeki değişimi gibi konularda yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu yazının

⁷ Ebû Amr Osman b. Said ed-Dâni, *el-Muknî' fî resmî mesâhîfi'l-emsâr*, neşr. Muhammed Sâdık Kamhâvi, Kahire, ts.

⁸ Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-Tebyîn li-hicâi't-tenzil*, neşr. Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Şirşâl, Medine, 1423/2002.

konusunu teşkil eden ve muhtevası hakkında kısaca bilgi verdiğimiz *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* isimli eser, ilk dönem kıraat tarihini rivayet, ihtiyar, iştihar ve tedvin dönemleri şeklindeki özgün tasnifi, mütevatirlik meselesini tarihî süreç içerisinde değişkenlik arz eden kıraat tasavvurları çerçevesinde incelemesi, yazarın aynı zamanda doktora çalışması⁹ olan mushaf imlası ile ilgili olarak Âsım kıraatine göre yazılacak mushafta izlenecek bir yöntem teklif etmesi gibi özellikleri ile alanında öne çıkmaktadır. Kıraat ilminin temel meselelerini farklı bir bakış açısıyla ele alan bu çalışma, ilgilenenlerin ilmi gelişimlerine katkı sunacak nitelikte bir eserdir.

⁹ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, Otto Yayınları, Ankara, 2015.

Din Felsefesi Açısından İnsanın Doğası

Semra Tüfenkci, *Araştırma Yayınları*, 2017, Ankara, 268 sayfa.

Tülay Sarıkaya*

Kitap Semra Tüfenkci tarafından On Dokuz Mayıs Üniversitesi'nde doktora tezi olarak (2016) hazırlanmış, daha sonra (2017) kitap haline getirilmiştir. Yazara göre kitabın önemi, insan doğası gibi bir kavramın, daha önce din felsefesi açısından kapsamlı bir şekilde ele alınmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Kitap, "Önsöz", "Giriş", üç bölüm ve "Sonuç" kısmından oluşmaktadır.

"Giriş"te (s.9-31) kitabın öneminden ve niçin yazıldığından söz edilmiş ve içeriği hakkında geniş bilgi verilmiştir. Kitap insan doğası ve din felsefesi arasındaki ilişki, din- ahlâk ilişkisi ve kötülük problemi bağlamında oluşturulmuştur. Bu konuda akla gelecek ilk soru, insanın dinden bağımsız olarak, dini yaptırımlar olmadan "tek başına" ahlaki değerlere kaynaklık edebilme özelliğine sahip olup olmadığıdır. Bir tarafta insanın doğası gereği kötü olduğunu ve insan davranışlarını motive eden unsurun bencillik arzuları ve çıkarları olduğunu savunan görüş bulunmaktadır. Diğer tarafta ise, insan doğasının iyi olduğu görüşüne yer verilerek, insan davranışlarını motive eden temel unsurun özgecilik olduğuna değinilmiştir. Devamında ise insan doğasının ne iyi ne kötü, nötr bir varlık olduğu belirtilmiştir.

Kitabın birinci bölümü "İnsanın Doğasını Anlamaya Yönelik Tek Kutuplu Yaklaşımlar" (s.33-108) adını taşımaktadır. Burada insanın doğası ahlâki özne olması açısından tek kutuplu ve çift kutuplu olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Yazar, bu ayrımın ruh ve bedenle ilgili görüşleri kapsamadığını, temel olarak ahlâki eğilimlerin vurgulandığını bölümün başında belirtmiştir. "İnsan Doğasının Salt Kötülüğü" adlı kısmında tek kutuplu yaklaşımın insan doğasını iyi ve kötü diye ikiye ayırdığı belirtilmektedir. İlk olarak insanın salt kötü bir doğaya sahip olduğunu savunan bu görüşün temelleri ve dayanaklarının nasıl ele alındığı incelenmiştir. Kendi çıkarları peşinde koşup uğrunda önüne çıkan her engeli yok etmeye çalışan insan, tek kutuplu yaklaşımda kötümserlik tarafında yer alır. İnsan, kötülüğün temelinde bencillik ve saldırganlıkla güdülenir. İnsanın iyi mi yoksa kötü mü olduğuna dair ilk tartışmalara Platon'un *Devlet* adlı eserinde yer verilmektedir. Glaukon, tabiatla haksızlık eden ve haksızlığa uğrayanlar olarak iki taraf olduğunu belirtmektedir. Ardından "haksızlık edenler haksızlığa uğrayanlardan sayıca fazladır" şeklinde bir ifade de yer almaktadır. Fakat *Devlet* kitabında bu tabir tam tersi olarak "haksızlığa uğrayanlar ise haksızlık edenlerden çok daha fazladır" şeklinde yer almaktadır. Buna bağlı olarak, insanın olağanüstü bir yeteneğe sahip olduğu varsayılmıştır. İnsan bu durumda ahlâklı olmaya devam edebilir mi? Yoksa insanlara haksızlık etmeye eğilimli midir? sorusuna dikkat çekilmektedir. İnsan doğası gereği her şeyin fazlasını istemektedir. Ancak çevre ve yasalar insanın adaletli davranmaya mecbur kılmıştır.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ens., Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Hobbes'un "insan insanının kurdudur" düşüncesinde insanın tek arzusunun diğerlerinden güçlü olup, yaşamını ve sahip olduklarını güvence altına almak olduğu belirtilmiştir.

Hobbes'a göre doğa durumunda herkes eşittir. Fakat zihinsel ve bedensel olarak engelli olanlar için bu eşitlikten nasıl bahsedilebilir? Hobbes insanın gerçek doğasının ortaya çıkmasını "savaş durumu" olarak tanımlamaktadır. Her dönemde savaş vardır ve bu yüzden de insanın yapısında bencillik ve saldırganlık gibi durumlarda hep var olmuştur. Bu bencillik ve saldırganlığın sadece devlet ve yasalardan dizginlenebileceğini söylemektedir. Hobbes, Hutcheson, Bentham ve J. S. Mill'in yararcı etiği, bencillik ve saldırganlığın insan doğasından kaynaklandığını savunmuştur. Hobbes ve Locke yararcı etiğin bireyin dışında toplumsal yarar etiği olarak da anlaşılması gerektiğini belirtmişlerdir. Schopenhauer'a göre insan davranışlarını bencillik, kötülük, merhamet; insan iradesini ise düşünce, akıl, bilinç ve karakter belirlemektedir. İrade bir engelle karşılaştığında acı, amacına ulaştığında ise mutluluk ortaya çıkar. Schopenhauer bencilliğin teorik, kötülüğün ise pratik olduğunu düşündüğü için ikisi arasında bir ayırım yapmıştır. Rousseau'ya göre bilgi ahlâka zarar vermektedir ancak uygarlaşmanın temeli de akla dayandığını belirtmiştir. Shaftesbury iyilik ve erdemle ilgili olduğunu ve tüm insanlarda temel ahlâk duygusunun bulunduğunu söylemektedir. Sonuç olarak insanın salt kötü olduğunu veya insanın salt iyi olduğunu insan eylemlerinin altında yer alan motiflerden hareketle tam olarak açıklanmadığını söylemek mümkündür.

İkinci bölüm "İnsanın Doğasını Anlamaya Yönelik Çift Kutuplu Yaklaşımlar" (s.109-180) adını taşımaktadır. Çift kutuplu yaklaşımları tek kutuplu yaklaşımlardan ayıran özellik, insan doğasını indirgemeci bir bakışla ele almamalarıdır. İnsan doğasında iyi ve kötü ilkeler bir arada bulunmaktadır. İslâm filozofları bu konu üzerinde çok durmuşlardır. Fârâbî, bir davranışın iyi ya da kötü olmasını o davranışın alışkanlık haline gelmesini temel almaktadır. Fârâbî'nin insan doğasına yaklaşımı onun siyaset felsefesi ile ilişkilidir. İnsan erdemli toplumda yaşarsa erdemli olmak zorundadır. Fârâbî şehri, erdemli şehir ve cahil şehir olarak ikiye ayırmıştır. Yönetici erdemliyse şehir de erdemlidir, yönetici cahil ve erdemden pay almamışsa şehir de cahildir. Fârâbî insanda bütün erdemlerin bulunamayacağını söylerken İhvân-ı Safâ ise bunun mümkün olacağını söylemiştir. İbni Sinâ'ya göre ahlâk alışkanlıklardan oluşmaktadır. İbn Haldun ise insan iyi ve kötü fiillerin hangisini alışkanlık haline getirirse diğerini karakter haline getirmesinin zorlaşacağını belirtir. İslâm filozoflarına göre insan doğası çift kutupludur. İnsan toplumsal bir varlık olduğu için onu toplumdaki soyutlayarak tanımlamak mümkün değildir. Maturidî, insanın iyi veya kötü olduğu konusunda hüküm verirken aklın ön plana alınması gerektiğini söylemektedir. Gazzalî'ye göre, bireyin almış olduğu eğitim ve çevresi onun iyi veya kötü olmasına neden olmaktadır. Aslında insan yaratılışı itibarıyla nötr durumdadır. Bu görüşünü de "Her çocuk fıtrat üzerine doğar; ebeveyni onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecusi yapar" hadisiyle desteklemektedir. (s.129). Kant, insan doğasını özgürlük ve sorumluluk ekseninde ele almıştır. Kant'a göre insanlığın belirli bir şekilde ahlâkta ilerledikten sonra çöküşün olması uygun değildir. Çünkü bunun nesilden nesile, eğitim ve kültürle aktarılan bir durum olduğunu belirtmektedir.

Üçüncü ve son bölüm ise "Çift Kutuplu Yaklaşımların Din Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi" (s.181-250) başlığını taşımaktadır. Bu bölüm konuların bir özeti mahiyetindedir. Yazar bu bölümde vicdan konusunu ele almıştır. Vicdanın

dinden daha ahlâki bir değer olduğunu belirterek, toplumdaki vicdan kavramını dile getirmiştir. Bütün insanları kuşatacak bir ahlâka ulaşmak için vicdanın dış bir otoriteye ihtiyacı vardır. Bu otorite dindir. Kötülük özgür iradeyle ortadan kalkacaktır. Dünyada var olan kötülüğün kaynağı Tanrı değil insanın kendisidir. İrade insanın seçim yapmasında özgür olduğunun belirtisidir. Kötülüğünün kaynağı Tanrı değil, insanın özgürlüğünü kötüye kullanılmasıdır. “Sonuç” bölümünde ise genel bir gözden geçirmenin ardından çift kutuplu yaklaşımların kötülük probleminin çözümünde tek kutuplu yaklaşımlara kıyasla daha açıklayıcı olduğu belirtilmektedir.

Genel olarak değerlendirildiğinde dil olarak her okuyucunun anlayacağı şekilde açık ve akıcı bir dil kullanılmıştır. Kitapta paragraflar kendi içinde gayet güzel ve anlaşılırken paragraflar arası geçiş hızlı bir şekilde yapılmıştır. Mesela, İhvân-ı Safâ’dan bahsederken ardından gelen paragrafa geçerken doğrudan İbn Sina’ya giriş yapmaktadır. Hemen sonrasında soru işareti ile bitirilen bir paragrafın ardından açıklayıcı bir metnin gelmesi beklenirken yazar sonraki paragrafta başka bir konuya geçiş yapmakta ve soruyu cevapsız bırakmaktadır. Dipnotlara fazlaca yer verilmektedir. Bazı açıklayıcı metinlerin dipnotta değil de kitabın içinde yer verilmesi daha iyi olurdu. Tartışmalarda tarafsızlığa dikkat edildiğini de belirtmek gerekir. Bu çalışma felsefe tarihinde insan doğasının, kötülük probleminin ve filozofların tutumlarının açıklanması bakımından önemlidir.

DERGİ HAKKINDA

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül aylarında yılda iki kez yayınlanan hakemli akademik bir süreli yayındır. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yayını olan *Dergi*, ULAKBİM Ulusal Veri Tabanları kapsamında yer alan "Din ve İnanç Araştırmaları" konu alanlarında yapılan bilimsel çalışmaları yayımlar.

*Dergi'*de özgün araştırma ve inceleme makale, derleme makale, olgu sunumu, proje tanıtımı, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımı, bilimsel toplantı haberleri gibi çalışmalar yayımlanır. İlahiyat alanıyla ilgili çalışmalara yer vererek düşünce dünyasına katkıda bulunmak, *Dergi'*nin ana amacını oluşturmaktadır.

YAYIN İLKELERİ

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli bir süreli yayındır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), her yıl Mart ve Eylül aylarında yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD), Türkçe'nin yanısıra Arapça, İngilizce ve Almanca çalışmaları da yayımlar.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde, İlahiyat bilim alanında özgün araştırma ve inceleme makaleleri, derleme makaleleri, olgu sunumları, proje tanıtımları, bildiriler, tartışmalar, çeviriler, sadeleştirmeler, kitap ve tez tanıtımları, bilimsel toplantı haberleri vb. türden bilimsel çalışmalar yayımlanır.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayımlanmak üzere gönderilen özgün makaleler, Yayın Kurulu tarafından incelenir, uygun görülen eserler konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Çoğunluğun görüşü doğrultusunda karar alınır. Her iki hakem farklı görüşler bildirirlerse, yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Çeviri ve sadeleştirme türü çalışmalarda, yazar tarafından gönderiyeye metinlerin orijinallerinin bir kopyası da eklenmelidir.

Tüm çalışmaların yayım kararını Yayın Kurulu verir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'nde yayınlanan eserlerin dil, üslup ve içerik açısından yasal ve hukuki sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇOMÜİFD)'ne gönderilen çalışmalar, yazar(lar) tarafından aşağıda açıklanan yazım ilkelerine ve biçimlendirmeye uyularak gönderilmelidir. Aksi takdirde dergiye ulaştırılan çalışmalar, hakemlere gönderilmeden önce gerekli düzeltmeleri yapması için yazar(lar)a iade edilir.

Eser Gönderilmesi

*Dergi'*de yayınlanması istenen çalışmalar için başvurular ve başvurularla ilgili konularda bilgi talepleri, *Dergi* İnternet sayfası [http ://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/](http://dergipark.ulakbim.gov.tr/comuifd/) üzerinden yapılabileceği gibi ifd@comu.edu.tr e-posta ya da karasal posta adresine de yapılabilir.

*Dergi'*de yayımlanmak üzere gönderilen çalışma, daha önce yayımlanmamış veya aynı anda başka bir yerde yayımlama girişiminde bulunulmamış olmalıdır. Yayımlanması istenen çalışmanın birden çok yazarı olması durumunda, her yazarın yayın talebinin olması; çalışmanın gerçekleştirildiği kurumun onayı gerekiyorsa bunun çalışmayla birlikte gönderilmesi gerekir. *Dergi*, bu durumların ihlali söz konusu olduğunda, hiçbir maddi ve manevi sorumluluk kabul etmez.

Değerlendirilmek üzere hakemlere gönderilecek makale nüshalarında yazar(lar)ın kimlik bilgileri olmaması gerektiğinden, çalışmanın iki nüsha halinde sunulması ve bunlardan birinde yazar(lar)ın kimliği ile ilgili hiçbir bilginin yer almaması gerekmektedir. Buna uymayan başvurular, Yayın Kurulu'na değerlendirme için sunulmaz.

Başvurusu yapılan her bir çalışmanın, 10000 kelimedenden fazla olmaması tercih edilir. Bu ebattan büyük olanlar, farklı sayılarda olmak üzere, iki parça halinde yayımlanabilir. Bölünmenin yazar(lar) tarafından her bir parçanın kendi içinde anlam bütünlüğünü sağlayacak biçimde yapılması gerekir.

Eserlerin dili Türkçe, Arapça, İngilizce ve Almanca olabilir.

Yazarlar ve yayınevleri, *Dergi*'de tanıtımının yapılmasını istedikleri kitapları, kitap tanıtım yazılarını editöre gönderebilirler. Yayın Kurulu'nun uygun gördüğü kitap tanıtım yazıları yayınlanır. Gönderilen kitaplar iade edilmez.

Eserler, yazarları tarafından Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*'nin yayın ve yazım ilkelerine uygun olarak hazırlanıp gönderilmelidir.

İzinler

Çalışmasında, başka bir yerde daha önce yayınlanmış ve telif hakkı olan metin, tablo, grafik gibi bölümler bulunan yazar(lar)ın, telif hakkı sahiplerinden izin alması ve bunu başvurusuna eklemesi gerekmektedir. Söz konusu izinler olmadan yapılan yayın başvurularında, sunulan çalışmanın yazarın kendi eseri olduğu kabul edilecektir. Aksi bir durum söz konusu olursa, *Dergi* sorumluluk kabul etmeyecektir.

Hakem Değerlendirme Süreci

Çalışmaların şekil ve esas yönünden ön incelemesi editör ve Yayın Kurulu tarafından yapılır; sadece uygun görülenler hakem görüşüne arz edilir. Eser hakemlerini Yayın Kurulu belirler. İstenen süre içinde hakem(ler)den değerlendirme gelmemesi durumunda, karar Yayın Kuruluna aittir; gerekli görülürse başka hakem(ler) belirlenir. *Dergi*, hakemlerin ve yazarların isimlerinin saklı tutulduğu "kör hakemlik" sistemini kullanmaktadır.

Telif eserler ve çeviriler (orijinal metinleriyle birlikte), iki hakeme gönderilir;

İki hakem "yayımlanamaz" raporu verirse, çalışma yayımlanmaz.

İki hakem "yayımlanabilir" raporu verirse, çalışma yayımlanır.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir.

Hakemlerden birinin "yayımlanamaz" raporu vermemesi durumunda, "Düzeltilmeler yapıldıktan sonra incelemeksizin yayımlanabilir" değerlendirmesi varsa, yazar(lar)dan hakem(ler)in istediği düzeltmeleri yapması, eksiklikleri gidermesi istenir. Yayın Kurulu, düzeltmelerin yapılması durumunda çalışmanın yayımına karar verir.

Hakemlerden birinin “yayımlanamaz” raporu vermemesi durumunda, “Düzeltilmeler yapıldıktan sonra yeniden incelemek isterim” değerlendirmesi varsa, yazar(lar)ın istenen düzeltmeleri yapmasından sonra çalışma tekrar aynı hakem(ler)e gönderilir. Hakem(ler)in vereceği nihai değerlendirme doğrultusunda Yayın Kurulu karar verir.

Hakem(ler)in yapılmasını istediği değişiklikler olduğunda, metnin yazar(lar)ı bunları bildirilen süre içinde yaparak editöre göndermelidir. Gecikme durumunda, editör, eseri yayın programından çıkarabilir.

Eser değerlendirme sürecinde yazar(lar), yazım hatalarına ilişkin düzeltmelerde bulunabilir. Hakemlerin belirttikleri dışında, yazar tarafından eserde yapısal değişiklik yapılması durumunda, çalışma yayın programından çıkarılabilir.

Yayımlanma aşamasına gelen eser, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin tespit ettiği usule uygun olarak yayınlanır.

Yayın Takvimi

Dergi Basım Tarihleri : 30 Mart ve 30 Eylül
Makale Kabul Tarihleri : Mart Sayısı için - 31 Aralık'a kadar
Eylül Sayısı için - 30 Haziran'a kadar
Hakeme Gönderme Tarihleri : Eserler, yayın kurulu kararından sonra, geliş sırasına göre bekletilmeden hakemlere gönderilecektir.
Mart sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Ocak
Eylül sayısı için son rapor kabul tarihi : 25 Temmuz
Bu tarihlerden sonraya kalan hakem raporları yazarlara gönderilecek fakat eserler bir sonraki sayıya bırakılacaktır.

YAZIM İLKELERİ

Başlık Sayfası

Başlık sayfasında sırasıyla şu bilgiler yer almalıdır :

Yazar Bilgileri :

Yazar(lar)ın ad-soyad(lar)ı

Görev unvan(lar)ı

Yazar(lar)ın görev yaptığı kurum ve adres(ler)i

Yazarın, çok yazarlı başvurularda ilk yazarın, e-posta adresi, telefon ve belgegeçer numarası

Özet ve Anahtar Kelimeler

Ayrıca başlık sayfasında, sırasıyla İngilizce başlık, 50-100 kelime arasında İngilizce özet ile İngilizce anahtar kelimeler (2-10) ve Türkçe başlık, 50-100 kelime arasında Türkçe özet ile Türkçe anahtar kelimeler (2-10 kelime) yer alır. Özetler, belirsiz kısaltmalar ve atıflar içermemelidir.

Metin

Yazılar, PC Microsoft Office Word programında hazırlanarak gönderilmelidir. Metin sonunda çalışmanın kaynakçası yer almalıdır. Gönderilen her yazının ekleriyle birlikte toplamının 10000 kelimeyi (30 sayfayı) aşmaması önerilir.

Sayfa düzeni: Yazılar A4 boyutunda olmalıdır. Kenar boşlukları soldan 3,5 cm, sağdan 3 cm, üstten 3,5 cm ve alttan 3 cm şeklinde ayarlanmalıdır.

Biçim: Metin kısmı Book Antiqua yazı tipi, 9 puntoyla, başlıklar bold olarak; metnin tamamı 1,5 satır aralıkla, özetler 8 punto ve 1,5 satır aralıkla, dipnotlar ise 7 punto ve tek satır aralıkla ile yazılmalıdır. Seçili metnin altını çizme yerine italik olarak vurgulanmalıdır (URL adresleri dışında). Tüm şekil, resim ve tablolar eserin sonunda değil metin içinde uygun noktalara yerleştirilmelidir. Baskı için, resimlerin kaliteli kopyalarını ek dosya olarak gönderilmelidir. Gönderilen dosyanın boyutu çok fazla olur ise, sistem almayabilir. Böyle durumlarda yazıyı bölüp, diğer bölümler ek dosya olarak tek, tek gönderilebilir.

Dipnotlarda aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulması gerekir:

Kıtap: Yazar adı soyadı, *eser adı (italik)*, çeviri ise çevirenin adı (Çev.), tahkikli ise (Tahk.), sadeleştirme ise (Sad.), edisyon ise (Ed. veya Haz.), yayınevi, baskı yeri,tarihi (Örnek Yayınları,İstanbul, 2004.), cildi (örnek; c. IV), sayfası (s.), sayfadan sayfaya (ss.); **yazma eser ise**, yazar adı, *eser adı (italik)*, kütüphanesi, numarası (no :), varak numarası (örnek, vr. 10b). Hadis eserlerinde varsa hadis numarası belirtilmelidir.

Makale: Yazar adı soyadı, “makale adı” (tırnak içinde), *dergi* veya *eser adı* (italik), çeviri ise çevirenin adı (Çev.), yayınevi, baskı yeri, tarihi, cildi (örnek; c. IV), süreli yayın ise (örnek; sayı: 3), sayfası (s.).

Basılmış sempozyum bildirimleri ve ansiklopedi maddeleri, makalenin kaynak gösterme usulüne göre olmalıdır (bk. 4.2).

Bir kaynağın dipnotta ikinci ve sonraki gösterim(ler)inde, sadece yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı (kitap ise *italik*, makale ise “tırnak içinde”), cilt ve sayfa numarası yazılır.

Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Diğer yabancı dillerde, ilgili dilin kendine has bir kuralı yoksa, eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.

Ayetler sûre adı, sûre no, ayet no sırasına göre verilmelidir (örnek, el-Bakara, 2/10).

Elektronik kaynaklara atıfta yazar adı, kaynağın (derginin/eserin) adı, yayın tarihi, elektronik kaynağın türü (CD-ROM, vd.) ve varsa cilt, sayfa, paragraf numaraları yer alır. İnternette yapılan alıntılarda, erişim tarihi ve kaynağın tam URL adresi belirtilir.

TELİF HAKKI NOTU

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanan eserler için telif hakkı ücreti ödenmez.

Yayımlanan eserlerin her türlü yayın hakkı Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’ne aittir.

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi kaynak gösterilmek suretiyle eserler referans olarak kullanılabilir.

Yazarlar, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi’nde yayımlanmış eserlerini, yazılı olarak izin almak koşuluyla, daha sonra başka yaygın organlarında da yayımlayabilir.